

EDWARD
W. SAID

Orientalismo

O Oriente como invenção do Ocidente



COMPANHIA DE BOLSÃO

UFRGS/BC/BSCSH

Aquisição: Rissi e Ventura

Processo: — Empenhos 9061

Folhas de Nota Fiscal 277

Preço: R\$ 26.60 - 18.11.99

Reg: 50298 Data: 21.12.99

Instituto/Curso: IACH / PPGAS

Aleph 306519

I/21

EDWARD W. SAID

ORIENTALISMO
O ORIENTE COMO INVENÇÃO
DO OCIDENTE

Tradução:
TOMÁS ROSA BUENO

1.^a reimpressão



COMPANHIA DAS LETRAS

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 Cézur 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

AGRADECIMENTOS

Venho lendo sobre o orientalismo por alguns anos, mas a maior parte deste livro foi escrita em 1975-6, período que passei como bolsista no Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences (Centro de Estudos Avançados nas Ciências do Comportamento), em Stanford, Califórnia. Nesta instituição singular e generosa tive a sorte de me ter agradavelmente beneficiado não só da companhia de vários colegas como também da ajuda de Joan Warmbrunn, Chris Hoth, Jane Kielsemeier, Preston Cutler e do diretor do centro, Gardner Lindzey. A lista de amigos, colegas e estudantes que leram ou escutaram partes deste manuscrito ou todo ele é tão longa que me deixa embaraçado, e, agora que ele finalmente apareceu na forma de livro, é capaz de embaraçar a eles também. Mesmo assim, tenho de mencionar com gratidão o sempre prestimoso encorajamento de Janet e Ibrahim Abu-Lughod, Noam Chomsky e Roger Owen, que acompanharam este projeto do início até o final. Tenho de reconhecer agradecidamente o interesse prestativo e crítico dos colegas, amigos e estudantes de vários lugares, cujas questões e discussão esclareceram consideravelmente o texto. André Schiffrin e Jeanne Morton, da Pantheon Books, foram o editor e a revisora ideais, e tornaram a experiência penosa (pelo menos para o autor) de preparar o manuscrito um processo instrutivo e genuinamente inteligente. Mariam Said ajudou-me enormemente com a sua pesquisa sobre os primórdios da história moderna das instituições orientalistas. Além disso, porém, o apoio amoroso dela foi o que tornou grande parte do trabalho neste livro não apenas agradável, mas possível.

E. W. S.

Nova York

Setembro-outubro de 1977

Não podem representar a si mesmos; devem ser representados.

Karl Marx, *O dezoito brumário de Luís Bonaparte*

O Leste é uma carreira.

Benjamin Disraeli, *Tancredo*

INTRODUÇÃO

I

Em uma visita a Beirute durante a terrível guerra civil de 1975-6, um jornalista francês escreveu com pesar sobre a devastada área central da cidade que ela “parecera outrora pertencer [...] ao Oriente de Chateaubriand ou Nerval”.¹ Ele tinha razão sobre o lugar, é claro, especialmente no que dizia respeito a um europeu. O Oriente era quase uma invenção européia, e fora desde a Antigüidade um lugar de romance, de seres exóticos, de memórias e paisagens obsessivas, de experiências notáveis. Estava agora desaparecendo: acontecera; de um certo modo, o seu tempo havia passado. Talvez parecesse irrelevante que os próprios orientais tivessem alguma coisa em jogo nesse processo, que mesmo no tempo de Chateaubriand e Nerval houvesse orientais vivendo lá, e que agora eram eles que estavam sofrendo; o principal, para um visitante europeu, era uma representação européia do Oriente e da sua ruína contemporânea, tanto um como a outra com um significado comum privilegiado para o jornalista e seus leitores franceses.

Os americanos não sentem exatamente a mesma coisa pelo Oriente, que para eles está associado, muito mais provavelmente, ao Extremo Oriente (China e Japão, principalmente). Ao contrário dos americanos, os franceses e os britânicos — e em menor medida os alemães, os russos, espanhóis, portugueses, italianos e suíços — tiveram uma longa tradição daquilo que deverei chamar de *orientalismo*, um modo de resolver o Oriente que está baseado no lugar especial ocupado pelo Oriente na experiência ocidental européia. O Oriente não está apenas adjacente à Europa; é também onde estão localizadas as maiores, mais ricas e mais antigas colônias

e línguas, seu concorrente cultural e uma das suas mais profundas e recorrentes imagens do Outro. Além disso, o Oriente ajudou a definir a

Europa (ou o Ocidente), como sua imagem, idéia, personalidade e experiência de contraste. Contudo, nada desse Oriente é meramente imaginativo. O Oriente é parte integrante da civilização e da cultura *materiais* da Europa. O Oriente expressa e representa esse papel, cultural e até mesmo ideologicamente, como um modo de discurso com o apoio de instituições, vocabulário, erudição, imagística, doutrina e até burocracias e estilos coloniais. Em comparação, o entendimento americano do Oriente parecerá consideravelmente menos denso, embora as nossas recentes aventuras japonesa, coreana e indochinesa deveriam agora estar criando uma percepção "oriental" mais sóbria, mais realista. Mais ainda, o grande aumento da importância do papel econômico e político dos americanos no Oriente Próximo (o Oriente Médio) assume uma grande porção do nosso entendimento desse Oriente.

① Ficará claro para o leitor (e ainda mais claro ao longo das muitas páginas que seguem) que por orientalismo eu entendo diversas coisas, todas elas, na minha opinião, interdependentes. A designação mais prontamente aceita para o orientalismo é acadêmica, e, com efeito, essa etiqueta ainda é adequada em algumas instituições acadêmicas. Qualquer um que dê aulas, escreva ou pesquise sobre o Oriente — e isso é válido seja a pessoa antropóloga, socióloga, historiadora ou filóloga —, nos aspectos específico ou geral, é um orientalista, e aquilo que ele ou ela faz é orientalismo. Comparado com *estudos orientais* ou *estudos de área*, é verdade que o termo *orientalismo*, hoje em dia, vem caindo na preferência dos especialistas, tanto por ser vago e geral demais quanto por ser conotativo da arrogante atitude executiva do colonialismo europeu do século XIX e início do século XX. Mesmo assim são escritos livros e organizados congressos com o "Oriente" como foco principal, e com o orientalista, em sua versão nova ou antiga, como a principal autoridade. A questão é que, mesmo que não sobreviva como antigamente, o orientalismo continua a viver academicamente através de suas doutrinas e teses sobre o Oriente e o oriental.

② Relacionado a essa tradição acadêmica, cujos destinos, transmissões, especializações e transmissões são em parte o tema deste estudo, está um sentido mais geral para o orientalismo. O orientalismo é um estilo de pensamento baseado em uma distinção ontológica e epistemológica feita entre "o Oriente" e (a maior parte do tempo) "o Ocidente". Desse modo, uma enorme massa de escritores, entre os quais estão poetas, romancistas, filósofos, teóricos políticos, economistas e administradores imperiais, aceitou a distinção básica entre Oriente e Ocidente como o ponto de partida para elaboradas teorias, épicos, romances, descrições sociais e relatos políticos a respeito do Oriente, dos seus povos, costumes, "mente", destino e assim por diante. *Este* orien-

talismo pode acomodar Êsquilo, digamos, e Victor Hugo, Dante e Karl Marx. Um pouco mais adiante nesta introdução tratarei dos problemas metodológicos que encontramos em um "campo" tão amplamente interpretado quanto este.

3 O intercâmbio entre os sentidos acadêmico e mais ou menos imaginativo do orientalismo é constante, e desde o final do século XVIII tem havido um comércio considerável, totalmente disciplinado — talvez até regulado — entre os dois. Neste ponto eu chego ao terceiro sentido do orientalismo, que é algo mais histórica e materialmente definido que qualquer dos outros dois. Tomando o final do século XVIII como um ponto de partida muito grosseiramente definido, o orientalismo pode ser discutido e analisado como a instituição organizada para negociar com o Oriente — negociar com ele fazendo declarações a seu respeito, autorizando opiniões sobre ele, descrevendo-o, colonizando-o, governando-o: em resumo, o orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente. Descobri que neste caso é útil empregar a noção de discurso de Michel Foucault, tal como é descrita por ele na *Arqueologia do saber* e em *Vigiar e punir*, para identificar o orientalismo. A minha alegação é que, sem examinar o orientalismo como um discurso, não se pode entender a disciplina enormemente sistemática por meio da qual a cultura européia conseguiu administrar — e até produzir — o Oriente política, sociológica, ideológica, científica e imaginativamente durante o período pós-Iluminismo. Além do mais, o orientalismo tinha uma posição de tal autoridade que eu acredito que ninguém que escrevesse, pensasse ou atuasse sobre o Oriente podia fazê-lo sem levar em conta as limitações ao pensamento e à ação impostas pelo orientalismo. Em resumo, por causa do orientalismo, o Oriente não era (e não é) um tema livre de pensamento e de ação. Isso não quer dizer que o orientalismo determine de modo unilateral o que pode ser dito sobre o Oriente, mas que ele é toda a rede de interesses que inevitavelmente faz valer seu prestígio (e, portanto, sempre se envolve) toda vez que aquela entidade peculiar, "o Oriente", esteja em questão. Como isso acontece é o que este livro tenta demonstrar. Tenta também mostrar que a cultura européia ganhou em força e identidade comparando-se com o Oriente como uma espécie de identidade substituta e até mesmo subterrânea, clandestina.

Histórica e culturalmente, há uma diferença quantitativa, e qualitativa, entre o envolvimento franco-britânico no Oriente e — até o período de ascendência americana após a Segunda Guerra — o envolvimento de todas as demais potências européias e atlânticas. Portanto, falar de orientalismo é falar principalmente, embora não exclusivamente, de uma empresa cultural francesa e britânica, um projeto cujas

dimensões abarcam reinos tão díspares quanto a própria imaginação, toda a Índia e o Levante, os textos bíblicos e as terras bíblicas, o comércio de especiarias, exércitos coloniais e uma longa tradição de administradores coloniais, um formidável *corpus* acadêmico, inúmeros “peritos” e “trabalhadores” orientais, um professorado oriental, um complexo aparato de idéias “orientais” (despotismo oriental, esplendor oriental, crueldade, sensualidade orientais), diversas seitas, filosofias e sabedorias orientais domesticadas para uso europeu local — a lista pode ser estendida mais ou menos indefinidamente. O que quero mostrar é que o orientalismo deriva de uma proximidade particular que se deu entre a Inglaterra e a França e o Oriente, que até o início do século passado significara apenas a Índia e as terras bíblicas. A partir do início do século XIX até o final da Segunda Guerra, a França e a Inglaterra dominaram o Oriente e o orientalismo; desde a Segunda Guerra os Estados Unidos têm dominado o Oriente, e o abordam do mesmo modo que a França e a Inglaterra o fizeram outrora. Dessa proximidade, cuja dinâmica é enormemente produtiva, mesmo que sempre demonstre a força comparativamente maior do Ocidente (britânico, francês ou americano), vem o grande corpo de textos que eu chamo de orientistas.

Deve ser dito imediatamente que, mesmo com o generoso número de livros e autores que eu examino, há um número muito maior que tive simplesmente de deixar de fora. Meu argumento, contudo, não depende nem de um exaustivo catálogo de textos que tratam do Oriente nem de um conjunto claramente delimitado de textos, autores e idéias que juntos formam o cânone orientalista. Baseei-me em vez disso em uma alternativa metodológica diferente — cuja espinha dorsal, de certo modo, é o conjunto de generalizações históricas que estive até agora fazendo nesta Introdução. São essas generalizações que quero agora discutir com mais detalhe analítico.

II

Comecei com a suposição de que o Ocidente não é um fato inerte da natureza. Não está meramente *lá*, assim como o próprio Ocidente não está apenas *lá*. Devemos levar a sério a notável observação de Vico segundo a qual os homens fazem sua própria história, e que só podem conhecer o que fizeram, e aplicá-la à geografia: como entidades geográficas e culturais — para não falar das entidades históricas —, os lugares, regiões e setores geográficos tais como o “Oriente” e o “Ocidente” são feitos pelo homem. Portanto, assim como o próprio Oci-

dente, o Oriente é uma idéia que tem uma história e uma tradição de pensamento, imagística e vocabulário que lhe der sença no e para o Ocidente. As duas entidades geográficas, desse modo, apóiam e, em certa medida, refletem uma à outra.

Isso posto, devemos prosseguir declarando uma soma de qualificações razoáveis. Em primeiro lugar, seria um erro concluir que o Oriente era essencialmente uma idéia, ou uma criação sem uma realidade correspondente. Quando Disraeli disse em seu romance *Tancredo* que o Leste era uma carreira, queria dizer que interessar-se pelo Leste era uma coisa que os jovens ocidentais brilhantes descobririam ser uma paixão avassaladora; não se deve interpretar que ele disse que o Leste era *apenas* uma carreira para ocidentais. Existiam — e existem — culturas e nações localizadas no Leste, e suas vidas, histórias e costumes têm uma realidade crua obviamente maior que qualquer coisa que pudesse ser dita a respeito no Ocidente. Sobre esse fato este estudo do orientalismo tem muito pouco a contribuir, além de reconhecê-lo tacitamente. Mas o fenômeno do orientalismo, tal como eu o estudo aqui, trata principalmente não de uma correspondência entre o orientalismo e o Oriente, mas da consistência interna do orientalismo e suas idéias sobre o Oriente (o Leste como carreira), a despeito ou além de qualquer correspondência, ou falta de, com um Oriente "real". Quero mostrar que a declaração de Disraeli refere-se principalmente a essa consistência criada, essa constelação regular de idéias, como a coisa proeminente em relação ao Oriente, e não ao seu mero ser, como coloca a frase de Wallace Stevens.

Uma segunda qualificação é que as idéias, culturas e histórias não podem ser estudadas sem q mais precisamente a sua configuração de poder, seja também estudada. Achar que o Oriente foi criado — ou, como eu digo, "orientalizado" — e acreditar que tais coisas simplesmente como uma necessidade da imaginação é agir de má-fé. A relação entre o Ocidente e o Oriente é uma relação de poder de dominação, de graus variados de uma complexa hegemonia, e é indicada com total precisão no título do clássico de K. M. Panikkar, *Asia and Western dominance* [*A dominação ocidental na Ásia*].² O Oriente foi orientalizado não só porque se descobriu que ele era "oriental" em todos aqueles aspectos considerados como lugares-comuns por um europeu médio do século XIX, mas também porque *podia ser* — isto é, permitia ser — *feito* oriental. Há muito pouca anuência, por exemplo, no fato de que o encontro de Flaubert com uma cortesã egípcia tenha produzido um modelo amplamente influente da mulher oriental; ela nunca falou de si mesma, nunca representou suas emoções, presença ou história. *Ele* falou por ela e a representou. Ele

era estrangeiro, comparativamente rico, homem, e estes eram fatos históricos de dominação que permitiram não apenas que ele possuísse Kuchuk Hanem fisicamente como também que ele falasse por ela e contasse aos seus leitores de que maneira ela era “tipicamente oriental”. Minha argumentação é que a situação de força de Flaubert em relação a Kuchuk Hanem não é um exemplo isolado. É uma representação passável do padrão de força relativa entre o Leste e o Oeste, e do discurso sobre o Oriente que esse padrão permitia.

Isso nos leva à terceira qualificação. Não se deve nunca supor que a estrutura do orientalismo não passa de uma estrutura de mentiras ou de mitos que, caso fosse dita a verdade sobre eles, partiriam com o vento. Eu mesmo acredito que o orientalismo é mais particularmente válido como um sinal do poder europeu-atlântico sobre o Oriente que como um discurso verídico sobre o Oriente (que é o que, em sua forma acadêmica ou erudita, ele afirma ser). Apesar disso, o que temos de respeitar e tentar apreender é a força nua e sólida do discurso orientalista, os seus laços muito íntimos com as instituições sócio-econômicas e políticas capacitantes, e a sua temível durabilidade. Afinal, qualquer sistema de idéias que possa permanecer inalterado como sabedoria que se pode ensinar (em academias, livros, congressos, universidades e institutos de relações exteriores) desde o período de Ernest Renan no final da década de 1840 até o presente nos Estados Unidos deve ser algo mais formidável que uma mera coleção de mentiras. O orientalismo, portanto, não é uma fantasia avoada da Europa sobre o Oriente mas um corpo criado de teoria e prática em que houve, por muitas gerações, um considerável investimento material. O investimento continuado fez do orientalismo, como sistema de conhecimento sobre o Oriente, uma tela aceitável para filtrar o Oriente para a consciência ocidental, assim como esse mesmo investimento multiplicou — na verdade, tornou realmente produtivas — as declarações que proliferaram a partir do Oriente para a cultura geral.

Gramsci fez a proveitosa distinção entre as sociedades civil e política, em que a primeira é feita de afiliações voluntárias (ou pelo menos racionais e não-coercitivas) como escolas, famílias e sindicatos, e a última de instituições estatais (exército, polícia, burocracia central) cujo papel na entidade política é a dominação direta. A cultura, é claro, será vista operando nos marcos da sociedade civil, onde a influência das idéias, instituições e outras pessoas não atua por meio da dominação, mas por aquilo que Gramsci chama de consenso. Em qualquer sociedade não-totalitária, então, certas formas culturais predominam sobre outras, do mesmo modo que certas idéias são mais influentes que outras; a forma dessa liderança cultural é o que Gramsci identificou

como *hegemonia*, um conceito indispensável para qualquer entendimento da vida cultural no Ocidente industrial. É a hegemonia, ou melhor, o resultado da hegemonia em ação, que confere ao orientalismo a durabilidade e a força sobre as quais estive falando até agora. O orientalismo nunca está longe daquilo que Denys Hay chamou de idéia da Europa,³ uma noção coletiva que identifica a “nós” europeus em contraste com todos “aqueles” não-europeus, e de fato pode ser argumentado que o principal componente na cultura européia é precisamente o que torna essa cultura hegemônica tanto na Europa quanto fora dela: a idéia da identidade européia como sendo superior em comparação com todos os povos e culturas não-europeus. Além disso está a hegemonia das idéias européias sobre o Oriente, que por sua vez reiteravam a superioridade européia sobre o atraso oriental, desconsiderando normalmente a possibilidade de que um pensador mais independente ou mais cético pudesse ter opiniões diferentes sobre a questão.

De maneira bastante constante, o orientalismo depende, para a sua estratégia, dessa superioridade posicional flexível, que põe o ocidental em toda uma série de relações possíveis com o Oriente, sem que ele perca jamais a vantagem relativa. E por que deveria ter sido diferente, especialmente durante o período de extraordinária ascendência européia, do final da Renascença até o presente? O cientista, o erudito, o missionário, o negociante ou o soldado estavam no Oriente, ou pensavam nele, porque *podiam estar lá*, ou podiam pensar sobre ele, com muito pouca resistência da parte do Oriente. Sob o título geral de conhecimento do Oriente, e com a cobertura da hegemonia ocidental sobre o Oriente durante o período que começa no final do século XVIII, surge um complexo Oriente adequado para estudos na academia, para exposição no museu, para reconstrução no departamento colonial, para ilustração teórica em teses antropológicas, biológicas, lingüísticas, raciais e históricas sobre a humanidade e o universo, para exemplos de teorias econômicas e sociológicas de desenvolvimento, revolução, personalidade cultural e caráter nacional ou religioso. Além disso, o exame imaginativo das coisas orientais estava baseado mais ou menos exclusivamente em uma consciência européia soberana, de cuja incontestável centralidade surgiu um mundo oriental, primeiro de acordo com idéias gerais sobre quem e o que era oriental, depois segundo uma lógica detalhada governada não apenas pela realidade empírica, mas por um conjunto de desejos, repressões, investimentos e projeções. Se podemos indicar grandes obras orientalistas de genuína erudição tais como a *Chrestomathie arabe* [Crestomatia árabe], de Silvestre de Sacy, ou o *Account of the manners and customs of the modern egyptians* [Relato das maneiras e costumes dos modernos egípcios], de Edward William

Lane, temos de observar também que as idéias raciais de Renan e Gobineau tiveram a mesma origem, assim como um grande número de novelas pornográficas vitorianas (ver a análise de “The lustful turk” [O turco luxurioso], de Steven Marcus).⁴

E, contudo, devemos perguntar-nos repetidamente se o que importa no orientalismo é o grupo geral de idéias atropelando a massa de material — o qual, não se pode negar, está permeado de doutrinas de superioridade européia, vários tipos de racismo, imperialismo e afins, visões dogmáticas do “oriental” como um tipo de abstração ideal e inalterável — ou o trabalho muito mais variado produzido por quase incontáveis escritores individuais, que podem ser tomados como exemplos individuais de autores tratando do Oriente. De certo modo as duas alternativas, geral e particular, são na verdade duas perspectivas sobre o mesmo material: nos dois exemplos teríamos de tratar com pioneiros no ramo como William Jones, com grandes artistas como Nerval ou Flaubert. E por que não seria possível usar ambas as perspectivas juntas, ou uma após a outra? Não haveria um óbvio perigo de distorção (precisamente do mesmo tipo para o qual o orientalismo sempre teve inclinação) se um nível de descrição geral demais ou específico demais fosse mantido sistematicamente?

Meus dois temores são a distorção e a falta de precisão, ou, antes, o tipo de distorção produzido por uma generalidade dogmática demais e por um foco localizado positivista demais. Ao tentar lidar com esses problemas, tentei lidar com três aspectos principais da minha própria realidade contemporânea, que me parecem apontar a saída das dificuldades metodológicas ou de perspectiva que estive discutindo, dificuldades que nos poderiam forçar, no primeiro exemplo, a escrever uma polêmica grosseira em um nível de descrição tão inaceitavelmente geral que não valeria o esforço, ou, no segundo exemplo, a escrever uma série tão detalhada e atomística de análises que perderia totalmente de vista as linhas gerais de força que informam o campo, dando-lhe a sua especial irrefutabilidade. Como, então, reconhecer a individualidade e reconciliá-la com o seu contexto geral e hegemônico inteligente, e de modo algum passivo ou meramente ditatorial?

III

Mencionei três aspectos da minha realidade contemporânea: tenho agora de explicá-los e discuti-los brevemente, de maneira que se possa ver como cheguei a um curso determinado de pesquisa e escrita.

1. *A distinção entre conhecimento puro e conhecimento político.*

É muito fácil argumentar que o conhecimento sobre Shakespeare ou Wordsworth não é político, enquanto o conhecimento sobre a China ou a União Soviética contemporâneas o é. A minha própria designação formal e profissional é “humanista”, um título que indica as humanidades como o meu campo e, portanto, a improvável eventualidade de que haja qualquer coisa de político no que eu faço nesse campo. É claro que todas essas etiquetas e termos quase não têm matizes quando os uso aqui, mas a verdade geral do que estou assinalando é, acredito eu, amplamente aceita. Uma das razões para que se diga que um humanista que escreve sobre Wordsworth, ou um editor cuja especialidade é Keats, não está envolvido em nada de político é que o que ele faz não parece ter qualquer efeito direto sobre a realidade em um sentido corrente. Um erudito cujo campo é a economia soviética trabalha em uma área altamente carregada, em que há muito interesse do governo, e o que ele possa produzir em matéria de estudos ou propostas será aproveitado por quem toma decisões, por funcionários do governo, por economistas institucionais e por peritos em informação. A distinção entre “humanistas” e pessoas cujo trabalho tem implicações políticas, ou significação política, pode ser ampliada pela afirmação de que a cor ideológica do primeiro é uma questão de importância incidental para a política (embora possivelmente de grande importância para os seus colegas no mesmo campo, que podem ter objeções ao seu stalinismo ou fascismo ou liberalismo tranqüilo demais), ao passo que a ideologia do último está diretamente implicada no seu material — de fato, na moderna academia a economia, a política e a sociologia são ciências ideológicas — e, portanto, é considerada como inequivocamente “política”.

Mesmo assim, a imposição determinante sobre a maior parte do conhecimento produzido no Ocidente contemporâneo (e aqui estou falando principalmente sobre os Estados Unidos) é de que ele seja apolítico, ou seja, erudito, acadêmico, imparcial e acima de qualquer crença doutrinária engajada ou limitada. Não se pode objetar com essa ambição em teoria, talvez, mas na prática a realidade é muito mais problemática. Ninguém nunca descobriu um método para separar o erudito das circunstâncias da vida, do fato do seu envolvimento (consciente ou inconsciente) com uma classe, com um conjunto de crenças, uma posição social, ou da mera atividade de ser um membro da sociedade. Tudo isso continua a ter influência no que ele faz profissionalmente, ainda que, naturalmente, a sua pesquisa e os frutos dela tentem alcançar um nível de relativa liberdade com respeito às inibições e restrições da crua realidade cotidiana. Pois existe um conhecimento que é menos, em vez de mais, parcial que o indivíduo (com as circunstâncias emba-

raçosas e perturbadoras de sua vida) que o produz. Mas nem por isso esse conhecimento é automaticamente apolítico.

Se as discussões de literatura ou de filologia clássica estão ou não carregadas de significado político — ou o têm indiretamente — é uma questão muito ampla que eu tentei tratar com algum detalhe em outra parte.⁵ O que me interessa agora é sugerir como o consenso liberal geral de que o “verdadeiro” conhecimento é fundamentalmente apolítico (e de que, ao contrário, o conhecimento abertamente político não é conhecimento “verdadeiro”) obscurece as circunstâncias políticas extremamente organizadas, ainda que de modo obscuro, que predominam quando o conhecimento é produzido. Ninguém ganha em entendimento disso, hoje em dia, quando o termo *político* é usado como uma etiqueta para desacreditar qualquer trabalho que ouse violar o protocolo de pretensa objetividade suprapolítica. Podemos dizer, primeiro, que a sociedade civil reconhece uma graduação de importância política nos vários campos de conhecimento. Em certa medida, a importância política atribuída a um campo vem da possibilidade da sua direta tradução em termos econômicos; mas, em uma escala maior, a importância política vem da proximidade de um campo em relação a fontes verificáveis de poder na sociedade política. Desse modo, um estudo econômico do potencial energético a longo prazo da União Soviética e os seus efeitos sobre a capacidade militar tem probabilidades de ser encomendado pelo Departamento de Defesa, adquirindo com isso um tipo de categoria política impossível para um estudo dos primeiros trabalhos de ficção de Tolstoi parcialmente financiado por uma fundação. No entanto, ambos os estudos pertencem ao que a sociedade civil reconhece como um campo similar, estudos russos, embora um dos trabalhos possa ser feito por um economista muito conservador e o outro por um historiador literário radical. O que quero dizer aqui é que “Rússia” como tema geral tem prioridade política sobre distinções mais sutis como “economia” ou “história literária”, porque a sociedade política, no sentido de Gramsci, infiltra-se em domínios da sociedade civil tais como a academia e satura-os com significações que lhe dizem respeito diretamente.

Não quero continuar a sublinhar isso em níveis teóricos gerais: parece-me que o valor e a credibilidade da minha argumentação podem ser demonstrados se forem muito mais específicos, do mesmo modo, por exemplo, como Noam Chomsky estudou a conexão instrumental entre a Guerra do Vietnã e a noção de erudição objetiva, tal como foi aplicada na pesquisa militar patrocinada pelo Estado.⁶ Ora, posto que a Inglaterra, a França e, mais recentemente, os Estados Unidos são poderes imperiais, suas sociedades políticas transmitem às suas socie-

dades civis um sentimento de urgência, como se fosse uma infusão política direta, onde e quando quer que questões relativas aos seus interesses imperiais estejam em jogo. Duvido que seja controverso, por exemplo, dizer que um inglês na Índia ou no Egito, no final do século XIX, tinha por estes países um interesse que nunca estava muito afastado da sua condição, na mente dele, de colônias britânicas. Dizer isso pode parecer muito diferente de dizer que todo conhecimento acadêmico sobre a Índia e o Egito está de algum modo marcado, e violado, pelo fato político vulgar — e, no entanto, *isso é o que estou dizendo* neste estudo do orientalismo. Pois, se for verdade que nenhuma produção de conhecimento nas ciências humanas pode jamais ignorar ou negar o envolvimento de seu autor como sujeito humano em suas próprias circunstâncias, deve então ser verdade também que, para um europeu ou um americano que esteja estudando o Oriente, não pode haver negação das circunstâncias mais importantes da realidade *dele*: que ele chega ao Oriente primeiramente como um europeu ou um americano, e depois como indivíduo. E ser um europeu ou um americano nessa situação não é de modo algum um fato inerte. Queria e quer dizer estar consciente, ainda que vagamente, de se fazer parte de uma potência com interesses definidos no Oriente, e, mais importante, de que se pertence a uma parte da terra com uma história definida de envolvimento no Oriente quase desde os tempos de Homero.

Colocadas desse modo, essas realidades políticas são ainda indefinidas e gerais demais para serem realmente interessantes. Qualquer um estaria de acordo com elas sem necessariamente estar de acordo que elas eram muito importantes, por exemplo, para Flaubert quando ele estava escrevendo *Salammbô*, ou para H. A. R. Gibb quando ele escreveu *Modern trends in Islam* [Correntes modernas do islã]. O problema é que há uma distância grande demais entre o grande fato dominante, tal como o descrevi, e os detalhes da vida cotidiana que governam a disciplina minuciosa de um romance ou de um texto erudito quando estão sendo escritos. Se desde o começo, porém, eliminarmos qualquer noção de que os “grandes” fatos podem ser mecânica e deterministicamente aplicados a questões tão complexas como a cultura e as idéias, começaremos então a abordar um tipo interessante de estudo. A minha idéia é que o interesse europeu, e depois americano, pelo Oriente era político de acordo com alguns de seus aspectos históricos óbvios que descrevi aqui, mas que foi a cultura que criou esse interesse, que agiu dinamicamente em conjunto com as indisfarçadas fundações políticas, econômicas e militares para fazer do Oriente o lugar variado e complicado que ele obviamente era no campo que eu chamo de orientalismo.

Portanto, o orientalismo não é um mero tema político de estudos ou campo refletido passivamente pela cultura, pela erudição e pelas instituições; nem é uma ampla e difusa coleção de textos sobre o Oriente; nem é representativo ou expressivo de algum nefando complô imperialista “ocidental” para subjugar o mundo “oriental”. É antes uma *distribuição* de consciência geopolítica em textos estéticos, eruditos, econômicos, sociológicos, filológicos; é uma *elaboração* não só de uma distinção geográfica básica (o mundo é feito de duas metades, o Ocidente e o Oriente), como também de toda uma série de “interesses” que, através de meios como a descoberta erudita, a reconstrução filológica, a análise psicológica e a descrição paisagística e sociológica, o orientalismo não apenas cria como mantém; ele é, em vez de expressar, uma certa *vontade* ou *intenção* de entender, e em alguns casos controlar, manipular e até incorporar, aquilo que é um mundo manifestamente diferente (ou alternativo e novo); é, acima de tudo, um discurso que não está de maneira alguma em relação direta, correspondente, ao poder político em si mesmo, mas que antes é produzido e existe em um intercâmbio desigual com vários tipos de poder, moldado em certa medida pelo intercâmbio com o poder político (como uma ordem colonial ou imperial), com o poder intelectual (como as ciências reinantes da lingüística comparada ou anatomia, ou qualquer uma das modernas ciências ligadas à decisão política), com o poder cultural (como as ortodoxias e cânones de gosto, textos e valores), com o poder moral (como as idéias sobre o que “nós” fazemos e o que “eles” não podem fazer ou entender como “nós” fazemos). Com efeito, o meu verdadeiro argumento é que o orientalismo é — e não apenas representa — uma considerável dimensão da moderna cultura político-intelectual, e como tal tem menos a ver com o Oriente que com o “nosso” mundo.

Por ser o orientalismo um fato político e cultural, então, ele não existe em algum tipo de vácuo de arquivo; muito pelo contrário, acho que pode ser demonstrado que o que é pensado, dito ou até mesmo feito sobre o Oriente segue (e talvez ocorre dentro dos limites de) certas linhas distintas e intelectualmente conhecíveis. Também nesse ponto um grau considerável de matização e elaboração pode ser visto em ação entre as pressões superestruturais mais amplas e os detalhes de composição, os fatos de textualidade. A maioria dos eruditos humanistas está perfeitamente à vontade, parece-me, com a noção de que os textos existem em contextos, que existe algo como a intertextualidade, que a presença das convenções, dos predecessores e dos estilos retóricos limitam aquilo que Walter Benjamin chamou de “sobretaxação da pessoa produtiva em nome do [...] princípio da ‘criatividade’”, segundo o qual se

acredita que o poeta produz sua obra sozinho e tirando-a da sua mente pura.⁷ Existe, contudo, uma resistência em admitir que as coações políticas, institucionais e ideológicas agem igualmente sobre o autor individual. Um humanista considerará interessante para qualquer estudioso de Balzac o fato de que este tenha sido influenciado na *Comédia humana* pelo conflito entre Geoffroy Saint-Hilaire e Cuvier, mas o mesmo tipo de pressão sobre Balzac exercida pelo monarquismo profundamente reacionário parece diminuir, de alguma maneira vaga, o seu "gênio" literário, e, portanto, ter menor valor para um estudo sério. De maneira similar — como Harry Bracken vem demonstrando incansavelmente — os filósofos podem conduzir suas discussões sobre Locke, Hume e o empirismo sem jamais levar em consideração o fato de que há uma conexão explícita, nesses escritores clássicos, entre suas doutrinas "filosóficas" e a teoria racial, as justificações da escravidão e a defesa da exploração colonial.⁸ Estes são meios bastante comuns pelos quais a erudição contemporânea se mantém pura.

Talvez seja verdade que a maioria das tentativas de esfregar o nariz da cultura na lama da política tenha sido rudemente iconoclasta; talvez, também, a interpretação social da literatura em meu próprio campo não tenha acompanhado, simplesmente, os enormes avanços da análise textual detalhada. Mas não há como escapar ao fato de que os estudos literários em geral, e os teóricos marxistas americanos em particular, têm evitado o esforço de fechar seriamente a brecha entre os níveis básico e superestrutural na erudição textual e histórica; em outra ocasião, cheguei até a dizer que o *establishment* literário-cultural como um todo tinha declarado estar fora dos limites o estudo sério do imperialismo e da cultura.⁹ Pois o orientalismo põe-nos diretamente frente a esta questão — isto é, faz-nos perceber que o imperialismo político domina todo um campo de estudo, imaginação e instituições eruditas —, de tal modo que torna o fato impossível de ser ignorado intelectual e historicamente. No entanto, haverá sempre o perene mecanismo de escape de dizer que um erudito literário e um filósofo, por exemplo, são treinados, respectivamente, em literatura e em filosofia, não em política ou análise ideológica. Em outras palavras, o argumento especialista pode agir com muita eficácia para bloquear a perspectiva mais ampla e, na minha opinião, mais séria intelectualmente.

Parece-me haver aqui uma simples resposta em duas partes a ser dada, pelo menos no que diz respeito ao estudo do imperialismo e da cultura (ou orientalismo). Em primeiro lugar, quase todos os escritores do século XIX (e o mesmo vale para muitos escritores de períodos anteriores) estavam extraordinariamente conscientes do fato do império: esse é um tema não muito bem estudado, mas não será preciso muito

tempo para um moderno especialista vitoriano admitir que heróis culturais liberais como John Stuart Mill, Arnold, Carlyle, Newman, Macaulay, Ruskin, George Eliot e até Dickens tinham opiniões definidas sobre raça e imperialismo, facilmente detectáveis em ação nos seus escritos. De modo que até mesmo um especialista deve enfrentar o conhecimento que Mill, por exemplo, deixou claro em *On liberty* e em *Representative government* [Sobre a liberdade, Governo representativo] de que as opiniões que ele expressava nesses livros não podiam ser aplicadas na Índia (ele foi funcionário do India Office durante grande parte de sua vida, afinal de contas), porque os indianos eram inferiores em termos de civilização, se não de raça. O mesmo tipo de paradoxo pode ser encontrado em Marx, como tento mostrar neste livro. Em segundo lugar, acreditar que a política na forma de imperialismo tem influência sobre a produção de literatura, erudição, teoria social e a escrita da história de modo algum equivale a dizer que a cultura é uma coisa diminuída ou denegrida. Muito pelo contrário: tudo o que eu quero dizer é que podemos entender melhor a persistência e a durabilidade de sistemas hegemônicos saturantes como a cultura quando nos damos conta de que as suas coações internas sobre escritores e pensadores eram *produtivas*, e não unilateralmente inibidoras. Esta é a idéia que Gramsci, Foucault e Raymond Williams estiveram tentando ilustrar, cada um à sua maneira. Até mesmo uma ou duas páginas de Williams sobre “os usos do Império” em *The long revolution* [A longa revolução] dizem-nos mais sobre a riqueza cultural do século XIX que muitos volumes de análises textuais herméticas.¹⁰

Estudo o orientalismo, portanto, como um intercâmbio dinâmico entre autores individuais e os grandes interesses políticos moldados pelos três grandes impérios — britânico, francês, americano — em cujos territórios intelectuais e imaginativos a escrita foi produzida. O que mais me interessa como estudioso não é a verdade política nua mas o detalhe, assim como, na verdade, o que nos interessa em alguém como Lane ou Flaubert ou Renan não é a (para ele) indiscutível verdade de que os ocidentais são superiores aos orientais, mas a evidência profundamente trabalhada e modulada do seu trabalho detalhado nos marcos do enorme espaço aberto por essa verdade. Temos apenas de lembrar que o *Manners and customs of the modern egyptians*, de Lane, é um clássico da observação histórica e antropológica devido ao seu estilo e aos seus detalhes enormemente inteligentes e brilhantes, e não por causa da sua simples reflexão da superioridade racial, para entender o que estou dizendo aqui.

O tipo de questões políticas colocadas pelo orientalismo, portanto, é o seguinte: que outros tipos de energias intelectuais, estéticas,

eruditas e culturais participaram da formação de uma tradição imperialista como a orientalista? Como foi que a filologia, a lexicografia, a história, a biologia, a teoria econômica e política, a criação de romances e a poesia lírica entraram para o serviço da visão amplamente imperialista que o orientalismo tem do mundo? Que mudanças, modulações, refinamentos e até revoluções têm lugar no interior do orientalismo? Qual é, neste contexto, o significado da originalidade, da continuidade, da individualidade? Como é que o orientalismo se transmite e reproduz de uma época para outra? Finalmente, como podemos tratar o fenômeno cultural e histórico do orientalismo como um tipo de *obra humana induzida* — e não um mero raciocínio incondicionado — em toda a sua complexidade histórica, detalhe e valor sem ao mesmo tempo perder de vista a aliança entre o trabalho cultural, as tendências políticas e o estado e as realidades específicas da dominação? Governado por tais preocupações, um estudo humanístico pode dirigir-se responsabilmente à política e à cultura. Mas isso não quer dizer que esse estudo estabelece uma regra firme e segura sobre a relação entre o conhecimento e a política. O que eu afirmo é que cada investigação humanística deve formular a natureza dessa conexão no contexto específico do estudo, do tema e das suas circunstâncias históricas.

2. *A questão metodológica.* Em um livro anterior dediquei muita reflexão e análise à importância metodológica para o trabalho nas ciências humanas de se encontrar e formular um primeiro passo, um ponto de partida, um princípio inicial.¹¹

Uma grande lição que eu aprendi e tentei transmitir é que não existe nada parecido com um ponto de partida meramente dado, ou simplesmente disponível: para cada projeto devem ser feitos os começos, de tal modo que estes lhes *permitam* uma seqüência. Em nenhum ponto da minha experiência a dificuldade dessa lição foi sentida mais conscientemente (com que sucesso, ou fracasso, não posso dizer realmente) que neste estudo sobre o orientalismo. A idéia de começar, de fato o ato de começar, implica necessariamente um ato de delimitação por meio do qual algo é cortado de uma grande massa de material, separado dessa massa e transformado em uma representação do ponto de partida, do começo, além de ser esse começo: para o estudante de textos uma tal noção de delimitação inaugural é a idéia do *problemático*, de Louis Althusser, uma unidade determinada específica de um texto, ou grupo de textos, que é algo que surge mediante a análise.¹² Porém, no caso do orientalismo (ao contrário do caso dos textos de Marx, que é o que Althusser estuda) não há apenas o problema de encontrar um ponto de partida, ou problemático, mas também a questão

de assinalar quais textos, autores e períodos são os mais adequados para o estudo.

Pareceu-me uma tolice tentar uma história narrativa enciclopédica do orientalismo, primeiramente porque, se a minha linha mestra fosse “a idéia européia do Oriente”, não haveria virtualmente nenhum limite para o material com o qual eu teria de lidar; em segundo lugar, porque o próprio modelo narrativo não servia os meus interesses descritivos e políticos; terceiro, porque em livros como *La renaissance orientale* [A renascença oriental], de Raymond Schwab, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* [Os estudos árabes na Europa até o início do século XX], de Johan Fück, e, mais recentemente, *The matter of Araby in medieval England* [A questão da Arábia na Inglaterra medieval],¹³ de Dorothee Metlitzki, já existem trabalhos enciclopédicos sobre certos aspectos do encontro Europa-Oriente que tornam o trabalho do crítico, no contexto intelectual e político geral que eu esbocei acima, diferente.

Havia ainda o problema de diminuir um arquivo bem repleto para dimensões administráveis, e, mais importante, esboçar algo parecido com uma ordem intelectual nesse grupo de textos sem ao mesmo tempo seguir uma ordem insensatamente cronológica. O meu ponto de partida foi, portanto, a experiência britânica, francesa e americana no Oriente considerada como uma unidade, o que fez essa experiência possível em termos de base intelectual e histórica e qual a qualidade e o caráter dessa experiência. Por razões que discutirei mais tarde, limitei o já limitado (mas ainda desordenadamente grande) conjunto de questões relativas à experiência anglo-franco-americana dos árabes e do islã, que durante quase mil anos representaram o Oriente. Assim que isso foi feito, uma grande parte do Oriente pareceu ter sido eliminada — Índia, Japão, China e outras regiões do Extremo Oriente — não porque essas regiões não fossem importantes (o que elas obviamente foram), mas porque se podia discutir a experiência européia do Oriente Próximo, ou do islã, separadamente de sua experiência no Extremo Oriente. Porém, em certos momentos dessa história européia geral de interesse pelo Leste, partes determinadas do Oriente como o Egito, a Síria e a Arábia não podem ser discutidas sem também se estudar o envolvimento europeu nas partes mais distantes, das quais a Pérsia e a Índia eram as mais importantes; relativo a isso, um caso notável é a conexão entre o Egito e a Índia, pelo menos no que diz respeito à Inglaterra dos séculos XVIII e XIX. Igualmente, o papel francês na decifração do Zend-Avesta, a proeminência de Paris como um centro de estudos de sânscrito durante a primeira década do século XIX, o fato de que o interesse de Napoleão no Oriente dependia do seu sentido do

papel britânico na Índia: todos esses interesses do Extremo Oriente influenciaram diretamente o interesse francês pelo Oriente Próximo, pelo islã e pelos árabes.

A Inglaterra e a França dominaram o Mediterrâneo oriental desde o final do século XVII em diante, mas a minha discussão dessa dominação e desse interesse sistemático não faz justiça a *a*) as importantes contribuições ao orientalismo da Alemanha, da Itália, da Espanha e de Portugal e *b*) o fato de que um dos importantes impulsos para o estudo do Oriente no século XVIII foi a revolução nos estudos bíblicos estimulada por pioneiros variadamente interessantes como o bispo Lowth, Eichhorn, Herder e Michaelis. Em primeiro lugar, tive de me concentrar rigorosamente no material franco-britânico, e mais tarde no americano, pois parecia inevitavelmente verdadeiro não só que a Inglaterra e a França eram as nações pioneiras no Oriente e nos estudos orientais, como também que essas posições de vanguarda foram mantidas graças às duas maiores redes coloniais da história anterior ao século XX; a posição oriental americana desde a Segunda Guerra adaptou-se — bastante envergonhadamente, creio — aos lugares escavados pelas duas potências européias anteriores. Além disso, acredito também que a enorme qualidade, consistência e massa dos trabalhos britânicos, franceses e americanos sobre o Oriente erguem-nos acima do trabalho sem dúvida crucial feito na Alemanha, na Itália, na Rússia e em outros lugares. Mas acho que também é verdade que os passos mais importantes da erudição oriental foram dados primeiramente na Inglaterra ou na França, e depois elaborados pelos alemães. Silvestre de Sacy, por exemplo, não foi apenas o primeiro orientalista europeu moderno e institucional que escreveu sobre o islã, a literatura árabe, a religião drusa e a Pérsia sassânida; foi também o professor de Champollion e de Franz Bopp, o fundador da lingüística comparada alemã. Uma reivindicação semelhante de prioridade e subsequente proeminência pode ser feita a respeito de William Jones e Edward William Lane.

Em segundo lugar — e aqui as falhas do meu estudo sobre o orientalismo são amplamente compensadas —, houve alguns trabalhos recentes importantes sobre a base de erudição bíblica do surgimento daquilo que chamei de orientalismo moderno. O melhor e mais iluminadoramente relevante é o impressionante "*Kubla Khan*" and the fall of Jerusalem ["Kubla Khan" e a queda de Jerusalém]¹⁴ de E. S. Shaffer, um estudo indispensável sobre a origem do romantismo e a atividade intelectual que sustenta grande parte do que acontece em Coleridge, Browning e George Eliot. Em certa medida, a obra de Shaffer é um refinamento dos esboços encontrados em Schwab, mediante a

articulação do material relevante que se encontra nos estudiosos bíblicos alemães, e o uso desse material para interpretar, de modo inteligente e sempre interessante, o trabalho de três grandes escritores britânicos. Mas falta no livro uma indicação do viés político, assim como ideológico, dado ao material oriental pelos escritores franceses e britânicos com os quais me ocupo principalmente; além disso, ao contrário de Shaffer, eu tento elucidar os desenvolvimentos subseqüentes do orientalismo acadêmico e também literário que tem a ver com a conexão entre o orientalismo britânico e francês, por um lado, e o surgimento de um imperialismo de orientação explicitamente colonial, pelo outro. Quero também mostrar como todas essas primeiras questões são mais ou menos reproduzidas pelo orientalismo americano depois da Segunda Guerra.

Há, no entanto, um aspecto possivelmente enganador no meu estudo, quando, além de alguma referência ocasional, não discuto exaustivamente os desenvolvimentos alemães posteriores ao período inaugural dominado por Sacy. Qualquer trabalho que tente prover um entendimento do orientalismo acadêmico e dê pouca atenção a eruditos como Steinthal, Müller, Becker, Goldziher, Brockelmann, Noldeke — para mencionar só uns quantos — deve ser censurado, e eu mesmo me censuro liberalmente. Lamento particularmente não ter dado mais importância ao grande prestígio científico atribuído à erudição alemã por volta de meados do século XIX; o desconhecimento desse prestígio foi transformado em uma denúncia dos estudiosos insulares britânicos por George Eliot. Tenho em mente o inesquecível retrato do sr. Casaubon em *Middlemarch*. Uma das razões pelas quais Casaubon não consegue terminar a sua Chave para Todas as Mitologias é, segundo o seu primo Will Ladislaw, que ele desconhece a erudição alemã. Pois não só Casaubon escolheu um tema “tão mutável quanto a química: novas descobertas estão constantemente criando novos pontos de vista” — ele está assumindo uma tarefa semelhante a uma refutação de Paracelsus, porque, “sabe como é, ele não é um orientalista”.¹⁵

Eliot não estava errado ao insinuar que por volta de 1830, época em que *Middlemarch* é ambientado, a erudição alemã atingira a sua plena proeminência européia. Contudo, em nenhum momento, na erudição alemã durante os primeiros dois terços do século XIX, poderia ter se desenvolvido uma parceria íntima entre os orientalistas e um interesse nacional prolongado e sustentado pelo Oriente. Não havia nada na Alemanha que correspondesse à presença anglo-francesa na Índia, no Levante, na África do Norte. Mais ainda, o Oriente alemão era quase exclusivamente um Oriente erudito, ou pelo menos clássico: era tema lírico, fantástico, novelesco até, mas nunca real, da maneira

como o Egito e a Síria eram reais para Chateaubriand, Lane, Lamartine, Burton, Disraeli ou Nerval. Há um certo significado no fato de que dois dos mais renomados trabalhos alemães sobre o Oriente, o *Westöstlicher Diwan* [Divã oriental-ocidental], de Goethe, e o *Über die Sprache und Weisheit der Indier* [Da língua e sabedoria dos hindus], de Friedrich Schlegel, eram baseados, respectivamente, em uma viagem pelo Reno e em horas passadas em bibliotecas parisienses. O que a erudição oriental alemã fez foi refinar e elaborar técnicas que seriam aplicadas a textos, mitos, idéias e línguas literalmente colhidas no Oriente pela Inglaterra e pela França imperiais.

O que o orientalismo alemão tinha em comum com o orientalismo anglo-francês, e mais tarde com o americano, era uma espécie de *autoridade* sobre o Oriente no interior da cultura ocidental. Essa autoridade deve ser tema, em grande parte, de qualquer descrição do orientalismo, e o é neste estudo. Até o nome *orientalismo* sugere um estilo de especialização séria, pesada até; quando eu o aplico aos cientistas sociais americanos de hoje (visto que eles não chamam a si mesmos de orientalistas, o meu uso da palavra é anômalo), é com o fim de chamar a atenção para a maneira como os peritos no Oriente Médio ainda podem nutrir-se dos vestígios da posição intelectual do orientalismo na Europa do século XIX.

Não há nada de misterioso ou de natural na autoridade. Ela é formada, irradiada, disseminada; é instrumental, é persuasiva; tem posição, estabelece padrões de gosto e valor; é virtualmente indistinguível de certas idéias que dignifica como verdadeiras, e das tradições, percepções e juízos que forma, transmite, reproduz. Acima de tudo, a autoridade pode e realmente deve ser analisada. Todos esses atributos da autoridade são válidos para o orientalismo, e muito do que eu faço neste estudo é descrever tanto a autoridade histórica quanto as autoridades pessoais do orientalismo.

Os meus principais dispositivos metodológicos para o estudo da autoridade são o que se pode chamar de *localização estratégica*, que é um modo de descrever a posição do autor em um texto com relação ao material oriental sobre o qual ele escreve, e a *formação estratégica*, que é uma maneira de analisar a relação entre textos e o modo pelo qual grupos de textos, tipos de textos e até gêneros textuais adquirem massa, densidade e poder referencial entre si e depois na cultura mais geral. Eu uso a noção de estratégia simplesmente para identificar o problema que tem de enfrentar todo escritor sobre o Oriente: como apreendê-lo, como abordá-lo, como não ser derrotado ou esmagado pela sua sublimidade, pela sua extensão, pelas suas aterradoras dimensões. Qualquer pessoa que escreva sobre o Oriente deve localizar-se com relação

ao Oriente; traduzida para o seu texto, essa localização inclui o tipo de voz narrativa que ela adota, o tipo de estrutura que constrói, os tipos de imagens, temas, motivos que circulam no seu texto — tudo isso resumindo-se a modos deliberados de dirigir-se ao leitor, de dominar o Oriente e, finalmente, de representá-lo ou de falar no seu lugar. Nada disso acontece no abstrato, todavia. Todo aquele que escreve sobre o Oriente (e isso vale até para Homero) presume algum antecedente oriental, algum conhecimento prévio do Oriente, ao qual ele se refere e no qual ele se baseia. Além disso, cada trabalho sobre o Oriente se filia a outros trabalhos, audiências, instituições e ao próprio Oriente. O conjunto de relações entre obras, audiências e alguns aspectos particulares do Oriente, portanto, constitui uma formação analisável — por exemplo, os estudos filológicos, as antologias de extratos de literatura oriental, de livros de viagens, de fantasias orientais — cuja presença no tempo, no discurso e nas instituições (escolas, bibliotecas, serviços diplomáticos) lhe confere força e autoridade.

Está claro, espero, que minha preocupação com a autoridade não implica uma análise do que está oculto no texto orientalista, mas antes uma análise da superfície do texto, sua exterioridade com relação ao que descreve. Não acho que essa idéia possa ser enfatizada demais. O orientalismo tem suas premissas na exterioridade, ou seja, no fato de que o orientalista, poeta ou erudito, faz com que o Oriente fale, descreve o Oriente, torna os seus mistérios simples por e para o Ocidente. Ele nunca se preocupa com o Oriente a não ser como causa primeira do que ele diz. O que ele diz e escreve, devido ao fato de ser dito e escrito, quer indicar que o orientalista está fora do Oriente, tanto existencial como moralmente. O principal produto dessa exterioridade é, claro, a representação: já na peça de Êsquilo *Os persas* o Oriente é transformado, de um distante e muitas vezes ameaçador Outro, em figuras que são relativamente familiares (no caso de Êsquilo, mulheres orientais aflitas). A dramática imediaticidade da representação em *Os persas* obscurece o fato de que a audiência está assistindo a uma demonstração altamente artificial daquilo que um não-oriental transformou em um símbolo de todo o Oriente. A minha análise do texto orientalista, portanto, enfatiza a evidência, que de modo algum é invisível, de tais representações como *representações*, e não como descrições “naturais” do Oriente. Essa evidência pode ser encontrada, com exatamente a mesma proeminência, no chamado texto verdadeiro (histórias, análises filológicas, tratados políticos) como no texto abertamente artístico (claramente imaginativo). O que se deve procurar são os estilos, figuras de linguagem, os cenários, mecanismos narrativos, as circunstâncias históricas e sociais, e não a correção da representação, nem a sua fidei-

dade a algum grande original. A exterioridade da representação é sempre governada por alguma versão do truísmo segundo o qual se o Oriente pudesse representar a si mesmo, ele o faria; visto que não pode, a representação cumpre a tarefa para o Ocidente e, *faute de mieux*, para o pobre Oriente. "Sie können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden" [Não podem representar a si mesmos; devem ser representados], como escreveu Marx em *O dezoito brumário de Luís Bonaparte*.

Outra razão para insistir na exterioridade é que eu acho que é preciso esclarecer sobre o discurso cultural e o intercâmbio no interior de uma cultura que o que costuma circular não é "verdade", mas representação. Não é necessário demonstrar de novo que a própria linguagem é um sistema altamente organizado e codificado, que emprega muitos dispositivos para exprimir, indicar, intercambiar mensagens e informação, representar e assim por diante. Em qualquer exemplo, pelo menos da linguagem escrita, não existe nada do gênero de uma presença recebida, mas sim uma *re-presença*, ou uma representação. O valor, a eficácia, a força e a aparente veracidade de uma declaração escrita sobre o Oriente, portanto, baseiam-se muito pouco no próprio Oriente, e não podem instrumentalmente depender dele como tal. Ao contrário, a declaração escrita é uma presença para o leitor em virtude de ter excluído, deslocado e tornado supérfluo qualquer tipo de "coisa autêntica" como "o Oriente". Desse modo, todo o orientalismo está fora do Oriente, e afastado dele: que o orientalismo tenha qualquer sentido depende mais do Ocidente que do Oriente, e esse sentido é diretamente tributário das várias técnicas ocidentais de representação que tornam o Oriente visível, claro e "lá" no discurso sobre ele. E essas representações utilizam-se, para os seus efeitos, de instituições, tradições, convenções e códigos consentidos, e não de um distante e amorfo Oriente.

A diferença entre as representações do Oriente anteriores ao último terço do século XVIII e as posteriores a esse período (isto é, as que pertencem ao que chamo de orientalismo moderno) é que o alcance da representação aumentou enormemente no último período. É verdade que depois de William Jones e Anquetil-Duperron, e depois da expedição egípcia de Napoleão, a Europa ficou conhecendo o Oriente mais cientificamente, para nele viver com mais autoridade e disciplina como nunca antes. Mas o que importava para a Europa era a maior esfera de ação e o refinamento muito maior que dava às suas técnicas para receber o Oriente. Quando, por volta do final do século XVIII, o Oriente revelou definitivamente a idade das suas línguas, ultrapassando assim as datas do *pedigree* divino do hebraico, foi um grupo de europeus que

fez a descoberta, passou-a adiante para outros estudiosos e preservou-a na nova ciência da filologia indo-européia. Nasceu assim uma nova e poderosa ciência para ver o Oriente lingüístico, e com ela, como mostrou Foucault em *A ordem das coisas*, toda uma rede de interesses científicos correlatos. Do mesmo modo, William Beckford, Byron, Goethe e Hugo reestruturaram o Oriente com a sua arte, e tornaram as suas luzes, cores e pessoas visíveis por meio das suas imagens, ritmos e motivos. Na melhor das hipóteses, o Oriente “real” provocou a visão no escritor; raramente ele a guiou.

O orientalismo reagiu mais à cultura que o produziu que ao seu objeto putativo, que também foi produzido pelo Ocidente. Desse modo, a história do orientalismo tem uma consistência interna e um conjunto altamente articulado de relações com a cultura dominante que o rodeia. Conseqüentemente, minha análise tenta mostrar o formato e a organização interna do campo, seus pioneiros, suas autoridades patriarcais, textos canônicos, idéias doxológicas, figuras exemplares, seguidores, elaboradores e novas autoridades; tento também explicar como o orientalismo tomou emprestado e foi freqüentemente informado por idéias “fortes”, doutrinas e tendências dominantes da cultura. Houve assim (e há) um Oriente lingüístico, um Oriente freudiano, um Oriente spengleriano, um Oriente darwiniano, um Oriente racista — e assim por diante. Mas nunca houve nada parecido com um Oriente puro ou incondicionado; do mesmo modo nunca houve uma forma imaterial de Oriente, e muito menos algo tão inocente como uma “idéia” do Oriente. É nessa convicção subjacente e nas suas conseqüências metodológicas que está a minha diferença em relação aos estudiosos dedicados à história das idéias. Pois a ênfase e a forma executiva, e acima de tudo a efetividade material das afirmações do discurso orientalista são possíveis em modos que qualquer história hermética das idéias tende completamente a reduzir. Sem essas ênfases e sem essa efetividade material o orientalismo seria apenas mais uma idéia, quando é e foi muito mais que isso. Decidi, portanto, examinar não só os trabalhos eruditos mas também as obras literárias, as passagens políticas, os textos jornalísticos, livros de viagens, estudos religiosos e filológicos. Em outras palavras, minha perspectiva híbrida é amplamente histórica e “antropológica”, considerando que eu acredito que todos os textos são materiais e circunstanciais em maneiras que variam (é claro) de gênero a gênero e de período histórico a período histórico.†

Ao contrário, porém, de Michel Foucault, a cujo trabalho devo muito, acredito que existe uma marca determinante dos escritores individuais sobre o que de outro modo seria um anônimo corpo coletivo de textos que constituem uma formação discursiva como o orientalismo.

A unidade do amplo conjunto de textos que eu analiso é em parte devida ao fato de que, freqüentemente, eles se referem uns aos outros: afinal de contas, o orientalismo é um sistema feito para citar obras e autores. O livro *Manners and customs of the modern egyptians* foi lido e citado por figuras tão variadas como Nerval, Flaubert e Richard Burton. Era uma autoridade de uso imperativo para qualquer um que escrevesse ou pensasse sobre o Oriente, não apenas sobre o Egito: quando Nerval toma passagens emprestadas *verbatim* do *Modern egyptians*, é com o propósito de usar a autoridade de Lane para ajudá-lo a descrever cenas de aldeias na Síria, não no Egito. A autoridade de Lane e as oportunidades para citá-lo discriminada ou indiscriminadamente estavam lá porque o orientalismo podia conferir ao seu texto o tipo de aceitação distributiva que ele teve. Não há modo, contudo, de entender a aceitação de Lane sem entender também as características peculiares do texto *dele*; isso é igualmente válido para Renan, Sacy, Lamartine e Schlegel e um grupo de outros escritores influentes. Foucault acha que, em geral, o texto ou autor individual conta muito pouco; empiricamente, no caso do orientalismo (e talvez em nenhuma outra parte) considero que não é assim. Conseqüentemente, a minha análise emprega leituras textuais detalhadas cuja meta é revelar a dialética entre o texto ou autor individual e a complexa formação coletiva para a qual a sua obra é uma contribuição.

Embora, porém, essa análise inclua uma ampla seleção de escritores, este livro ainda está longe de uma história completa ou um relato geral do orientalismo. A trama de um discurso tão espesso como o orientalismo sobreviveu e funcionou na sociedade ocidental devido à sua riqueza: tudo o que fiz foi descrever partes dessa trama em certos momentos, e meramente sugerir a existência de um todo maior, detalhado, interessante, semeado de figuras, textos e acontecimentos fascinantes. Consolei-me acreditando que este livro é um entre vários, e esperando que haja estudiosos e críticos que queiram escrever outros. Há ainda um ensaio geral a ser escrito sobre imperialismo e cultura; outros estudos examinarão mais profundamente a conexão entre orientalismo e pedagogia, ou o orientalismo italiano, holandês, alemão ou suíço, ou a dinâmica entre erudição e escrita imaginativa, ou a relação entre idéias administrativas e disciplina intelectual. Talvez a tarefa mais importante de todas seria o estudo das alternativas contemporâneas para o orientalismo, que investigue como se podem estudar outras culturas e outros povos desde uma perspectiva libertária, ou não-repressiva e não-manipulativa. Nesse caso, porém, teríamos de reestudar todo o complexo problema de conhecimento e poder. Essas são todas tarefas deixadas embaraçosamente incompletas neste estudo.

A última e talvez auto-adulante observação sobre o método que quero fazer aqui é que escrevi este livro pensando em vários públicos. Para estudantes de literatura e crítica, o orientalismo oferece um maravilhoso exemplo de inter-relação entre a sociedade, a história e a textualidade; além disso, o papel cultural do Oriente no Ocidente liga o orientalismo à ideologia, à política e à lógica do poder, questões de importância, acho, para a comunidade literária. Para os estudantes contemporâneos do Oriente, das universidades aos centros de decisão política, escrevi com dois objetivos em mente: um, apresentar-lhes sua própria genealogia intelectual em um modo que ainda não foi feito; dois, criticar — com a esperança de provocar a discussão — as suposições muitas vezes inquestionadas das quais grande parte do trabalho deles depende. Para o leitor em geral, este estudo trata de questões que sempre atraem a atenção, todas elas conectadas não só com as concepções e tratamentos ocidentais do Outro, mas também com o papel singularmente importante da cultura ocidental no que Vico chamou de mundo de nações. Por último, para leitores do chamado Terceiro Mundo, este estudo se propõe como um passo em direção a um entendimento não tanto da política ocidental e do mundo não-ocidental nessa política como da *força* do discurso cultural ocidental, uma força muitas vezes considerada erroneamente como algo decorativo ou “superestrutural”. Minha esperança é ilustrar a formidável estrutura da dominação cultural e, especificamente para povos outrora dominados, os perigos e tentações de se empregar essa estrutura sobre si mesmo e sobre os outros.

Os três longos capítulos e as doze unidades mais curtas em que se divide este livro têm a intenção de facilitar a exposição tanto quanto possível. O capítulo 1, “O âmbito do orientalismo”, traça um amplo círculo em torno de todas as dimensões do tema, tanto em termos de tempo e experiência históricos como em termos de temas filosóficos e políticos. O capítulo 2, “Estruturas e reestruturas orientalistas”, tenta acompanhar o desenvolvimento do orientalismo moderno mediante uma descrição amplamente cronológica, e também mediante a descrição de um conjunto de mecanismos comuns à obra de importantes poetas, artistas e eruditos. O capítulo 3, “O orientalismo hoje”, começa onde termina o anterior, por volta de 1870. Este é o período da grande expansão colonial para o Oriente, que culmina na Segunda Guerra. A última seção do terceiro capítulo caracteriza o deslocamento da hegemonia britânica e francesa para a americana; nessa seção, finalmente, eu tento esboçar as atuais realidades intelectuais e sociais do orientalismo nos Estados Unidos.

3. *A dimensão pessoal.* Nos *Cadernos do cárcere*, Gramsci diz:

O ponto de partida da elaboração crítica é a consciência do que se é realmente, e é o “conhece-te a ti mesmo” como um produto do processo histórico até o momento que depositou em ti uma infinidade de traços, sem deixar um inventário.

Inexplicavelmente, a única tradução inglesa disponível deixa o comentário de Gramsci nisso, quando na verdade o texto italiano conclui agregando: “Portanto, é imperativo no início compilar tal inventário”.¹⁶

Muito do meu investimento pessoal neste estudo deriva da minha consciência de ser um “oriental” como uma criança que cresceu em duas colônias britânicas. Toda a minha educação, nessas colônias (Palestina e Egito) e nos Estados Unidos, foi ocidental, e, no entanto, aquela profunda primeira impressão permaneceu. De muitas maneiras o meu estudo do orientalismo foi uma tentativa de inventariar em mim o oriental, os traços dessa cultura cuja dominação foi um fator tão poderoso na vida de todos os orientais. É por isso que para mim o Oriente islâmico teve de ser o centro da atenção. Se o que consegui é ou não o inventário receitado por Gramsci não cabe a mim julgar, embora me tenha parecido importante estar consciente de estar tentando fazer um. Enquanto isso, tão severa e racionalmente quanto pude, tentei manter uma consciência crítica, além de empregar os instrumentos de pesquisa histórica, humanística e cultural de que a minha educação me tornou o afortunado beneficiário. Em nada disso, contudo, perdi jamais de vista a realidade cultural do envolvimento pessoal de ter sido constituído como “um oriental”.

As circunstâncias históricas que tornaram possível tal estudo são bastante complexas, e aqui só posso enumerá-las esquematicamente. Qualquer pessoa que tenha residido no Ocidente desde os anos 50, particularmente nos Estados Unidos, terá atravessado uma era de extraordinária turbulência nas relações entre o Leste e o Oeste. Ninguém terá deixado de notar de que modo *Leste* sempre quis dizer perigo e ameaça durante esse período, mesmo que fosse o Oriente tradicional, além da Rússia. Nas universidades, um número crescente de programas e institutos de estudos de área tornou o estudo erudito do Oriente um ramo da política nacional. Os negócios públicos deste país incluem um saudável interesse pelo Oriente, tanto pela sua importância estratégica e política quanto pelo seu tradicional exotismo. Se o mundo tornou-se imediatamente acessível para o cidadão ocidental que vive na era eletrônica, o Oriente também ficou mais próximo, e talvez seja agora menos um mito que um lugar permeado por interesses ocidentais, e especialmente americanos.

Um aspecto do mundo eletrônico pós-moderno é que houve um reforço dos estereótipos pelos quais o Oriente é visto. A televisão, os filmes e todos os recursos da mídia forçaram a informação para dentro de moldes cada vez mais padronizados. No que diz respeito ao Oriente, a padronização e a estereotipação cultural intensificaram o domínio da demonologia acadêmica e imaginativa do “Oriente misterioso”. Em lugar algum isso é mais verdadeiro que nos modos como o Oriente Próximo é compreendido. Três coisas contribuíram para transformar até mesmo a mais simples percepção dos árabes e do islã em uma questão altamente politizada, quase áspera: uma, a história do preconceito popular antiárabe e antiislâmico no Ocidente, imediatamente refletido na história do orientalismo; duas, a luta entre os árabes e o sionismo israelita, e os seus efeitos sobre o judeu americano, bem como sobre a cultura liberal e a população em geral; três, a quase total ausência de qualquer posição cultural que tornasse possível, seja identificar-se com os árabes e com o islã, seja discuti-los com isenção. Além disso, quase não é preciso dizer que, posto que o Oriente Médio está hoje identificado com a política das Grandes Potências, com a política do petróleo e com a dicotomia simplista do democrático e amante da liberdade Israel e os árabes maus, totalitários e terroristas, as chances de qualquer coisa parecida com uma visão clara de sobre o que se está falando quando se está falando sobre o Oriente Próximo são depressivamente pequenas.

As minhas próprias experiências nessas questões são parte do que me fez escrever este livro. A vida de um árabe palestino no Ocidente, especialmente nos Estados Unidos, é desanimadora. Existe aqui um consenso quase unânime de que politicamente ele não existe e, quando é admitido que ele existe, é como um incômodo ou como um oriental. A teia do racismo, dos estereótipos culturais, do imperialismo político e da ideologia desumanizante que contém o árabe ou o muçulmano é realmente muito forte, e é esta teia que cada palestino veio a sentir como seu destino singularmente punitivo. O que tornou as coisas piores para ele foi observar que ninguém que esteja academicamente envolvido com o Oriente Próximo — ou seja, nenhum orientalista — nos Estados Unidos identificou-se convictamente com os árabes, cultural e politicamente; houve com certeza identificações em alguns níveis, mas estas nunca assumiram uma forma “aceitável”, como a identificação liberal americana com o sionismo, e com grande frequência foram invalidadas por sua associação com interesses políticos e econômicos desacreditados (companhias petrolíferas e arabistas do Departamento de Estado, por exemplo) ou com a religião.

O nexos de conhecimento e poder que cria “o oriental” e o obli-

tera, de certo modo, como ser humano, portanto, não é para mim uma questão exclusivamente acadêmica, mas é uma questão *intelectual* de uma importância bastante óbvia. Fui capaz de utilizar os meus interesses políticos e humanísticos na análise e na descrição de uma questão bem terrena, a ascensão, desenvolvimento e consolidação do orientalismo. Com demasiada freqüência, supõe-se que a literatura e a cultura são, política e até historicamente, inocentes; para mim, as coisas parecem diferentes, e certamente o meu estudo do orientalismo convenceu-me (e espero que convença os meus colegas literários) de que a sociedade e a cultura literária só podem ser entendidas e estudadas juntas. Além disso, e por uma lógica quase inelutável, encontrei-me escrevendo a história de um estranho e secreto partidário do anti-semitismo ocidental. Que esse anti-semitismo e, tal como o discuti em sua versão islâmica, o orientalismo se parecem intimamente é uma verdade histórica, cultural e política que precisa apenas ser mencionada para um árabe palestino a fim de que sua ironia seja perfeitamente entendida. Mas eu também gostaria de ter contribuído aqui com um melhor entendimento da maneira como a dominação cultural operou. Se isso estimular um novo tipo de relações com o Oriente, se, na verdade, isso eliminar o “Oriente” e o “Ocidente” como um todo, teremos avançado um pouco no processo daquilo que Raymond Williams chamou de “desaprendizado” do “modo dominativo inerente”.¹⁷



1

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 terremoto 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”. À 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 incontidência 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 frequência 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 intrometer-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 Oriens* (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 problemáticamente 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 acomodatório) 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 precisão 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 exhibir, 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 horripelantemente 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 Leste 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. Ésquilo *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 Ésquilo, 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” espreitava 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 Sílvio (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 concretitude. 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 Osiris, 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 européia nutria-se extensivamente desse repertório: entre a Idade Média e o século XVIII, grandes escritores como Ariostô, 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 orientalistas, 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 doutrinal 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 prevaletentes 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 avaros, 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 danação “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 “cômico” 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 orientalistas 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 cinqüenta 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 *ocidental* oficial da sua presença no Oriente. Eles eram ou juizes 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 vassalos 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 estritas 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 Bibliothéque 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 orientalistas 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 orientalistas 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.

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

tante francês oficioso”, 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! Ó

Ocidente! Ó 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! Ó 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?

Duas 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 *aumentar* 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 estudos; 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 vecção 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 européia. 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 empreendimento 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 européia 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 salvar. 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 européias, 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’hôtesse 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 estórias, 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 unísono 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 estéreis 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 “bizarra 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 orientalistas 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 orientalistas franceses modernos, o islã era uma sistemática rejeição da encarnação cristã, e o seu maior herói não era Maomé ou Averróis, 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 orientalistas 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 subjogadas” 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 magistrais como a técnica da çenoura, 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 farrapos 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.

ESTRUTURAS E REESTRUTURAS ORIENTALISTAS

Quando o seyid 'Omar, o Nakeeb el-Ashráf (ou chefe dos descendentes do Profeta) [...] casou uma filha, há cerca de 45 anos, na frente da procissão caminhava um rapaz que fizera uma incisão no abdome, e tirara para fora uma grande porção dos próprios intestinos, que ele carregava diante de si em uma bandeja de prata. Depois da procissão, ele os devolveu ao lugar certo, e ficou de cama durante vários dias, antes de recobrar-se dos efeitos do seu ato tolo e repugnante.

Edward William Lane, *An account of the manners and customs of the modern egyptians*

[...] dans le cas de la chute de cet empire, soit par une révolution à Constantinople, soit par un démembrement successif, les puissances européennes prendront chacune, à titre de protectorat, la partie de l'empire qui lui sera assignée par les stipulations du congrès; que ces protectorats, définis et limités, quant aux territoires, selon les voisinages, la sûreté des frontières, l'analogie des religions, de moeurs et d'intérêts [...] ne consacreront que la suzeraineté des puissances. Cette sorte de suzeraineté définie ainsi, et consacrée comme droit européen, consistera principalement dans le droit d'occuper telle partie du territoire ou des côtes, pour y fonder, soit des villes libres, soit des colonies européennes, soit des ports et des échelles de commerce. [...] Ce n'est qu'une tutelle armée et civilisatrice que chaque puissance exercera sur son protectorat; elle garantira son existence et ses éléments de nationalité, sous le drapeau d'une nationalité plus forte...

[...] no caso de queda desse império, seja por uma revolução em Constantinopla, seja por um desmembramento sucessivo, cada uma das potências européias tomarão, a título de protetorado, a parte do império que lhe for atribuída pelas estipulações do congresso; que esses protetorados, definidos e limitados, quanto aos territórios, segundo as vizinhanças, a segurança das fronteiras, a analogia das religiões, dos costumes e dos interesses [...] consagrarão apenas a soberania das potências. Esse tipo de soberania assim definida, e consagrada como direito europeu, consistirá principalmente no direito de ocupar tal parte do território ou do litoral, para aí fundar cidades livres, ou colônias européias, ou portos e escalas de comércio. [...] Cada potência exercerá sobre o seu protetorado apenas uma tutela armada e civilizadora; ela garantirá a existência desse território e dos seus elementos de nacionalidade, sob a bandeira de uma nacionalidade mais forte...]

Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient*

FRONTEIRAS RETRAÇADAS, QUESTÕES REDEFINIDAS, RELIGIÃO SECULARIZADA

Gustave Flaubert morreu em 1880 sem ter concluído *Bouvard et Pécuchet*, o seu enciclopédico romance cômico sobre a degeneração do conhecimento e a inanidade do esforço humano. Apesar disso, as linhas essenciais da visão dele estão claras, e claramente apoiadas pelo amplo detalhamento do romance. Os dois funcionários são membros da burguesia que, devido a uma bela herança que um deles recebe inesperadamente, abandonam a cidade para passar o resto da vida em uma casa de campo fazendo o que quiserem (“nous ferons tout ce qui nous plaira!” [faremos tudo o que nos agrade!]). Tal como Flaubert retrata a experiência deles, fazer o que queriam envolveu Bouvard e Pécuchet em um passeio teórico e prático através da agricultura, da história, da química, da educação, da arqueologia e da literatura, sempre com resultados menos que satisfatórios; os dois passam pelos vários campos da erudição como viajantes no tempo e no conhecimento, experimentando os desapontamentos, desastres e abandonos de amadores sem inspiração. O que eles atravessam, na verdade, é toda a desilusiva experiência do século XIX, pela qual — na frase de Charles Morazé — “les bourgeois conquérants” acabam sendo as empavonadas vítimas das suas próprias incompetência e mediocridade que tudo nivelam.

Cada entusiasmo acaba transformando-se em um clichê aborrecido, e cada disciplina ou tipo de conhecimento muda da esperança e do poder para a desordem, a ruína e a amargura.

Entre os esboços de Flaubert para a conclusão desse panorama de desesperança estão dois itens de especial interesse para nós aqui. Os dois homens debatem o futuro do gênero humano. Pécuchet vê “o futuro da humanidade através de um vidro obscuramente”, enquanto Bouvard o vê “brilantemente!”.

O homem moderno está progredindo, a Europa será regenerada pela Ásia. A lei histórica segundo a qual a civilização vai do Oriente ao Ocidente [...], as duas formas de humanidade serão finalmente soldadas uma à outra.¹

Esse óbvio eco de Quinet representa o início de mais um dos ciclos de entusiasmo e de desilusão pelo qual os dois homens passarão. A nota de Flaubert indica que, como todos os outros, esse projeto antecipado de Bouvard é rudemente interrompido pela realidade — dessa vez pela súbita aparição de policiais que o acusam de devassidão. Algumas linhas mais adiante, porém, surge o segundo item de interesse. Simultaneamente, os dois confessam um ao outro que o desejo secreto de cada um é voltar a ser revisor. Mandam fazer uma bancada dupla para eles, compram livros, canetas, borrachas de apagar e — diz Flaubert para concluir o esboço — “ils s'y mettent”: põem mãos à obra. De tentar viver através do conhecimento e aplicá-lo mais ou menos diretamente, Bouvard e Pécuchet são reduzidos finalmente a transcrevê-lo acriticamente de um texto a outro.

Embora a visão de Bouvard de uma Europa regenerada pela Ásia não seja plenamente explicitada, ela (e aquilo em que se transforma na mesa do revisor) pode ser glosada de diversas importantes maneiras. Como muitas das outras visões dos dois homens, esta é *global*, e é *re-constructiva*; representa o que Flaubert sentia ser uma predileção do século XIX pela reconstrução do mundo segundo uma visão imaginativa, acompanhada às vezes por uma técnica científica especial. Entre as visões que Flaubert tem em mente estão as utopias de Saint-Simon e de Fourier, as regenerações científicas da humanidade imaginadas por Comte, e todas as religiões técnicas ou seculares promovidas por ideólogos, positivistas, ecléticos, ocultistas, tradicionalistas e idealistas como Destutt de Tracy, Cabanis, Michelet, Cousin, Proudhon, Cournot, Cabet, Janet e Lammennais.² Através de todo o romance, Bouvard e Pécuchet abraçam todas as diferentes causas dessas personagens; então, depois de tê-las arruinado, continuam em frente à procura de novas causas, sem melhores resultados.

As raízes das ambições revisionistas desse tipo são românticas de um modo bem especial. Temos de lembrar até que ponto a maior parte do projeto intelectual e espiritual do final do século XVIII era uma teologia reconstituída — sobrenaturalismo natural, tal como o chamou M. H. Abrams; esse tipo de pensamento é continuado pelas atitudes típicas do século XIX que Flaubert satiriza em *Bouvard et Pécuchet*. A noção de regeneração, portanto, leva-nos de volta a

uma tendência romântica conspícua, após o racionalismo e o decoro do Iluminismo [...] [reverter] ao perfeito drama e aos mistérios supra-racionais das estórias e doutrinas cristãs e aos violentos conflitos e abruptas reviravoltas da vida interior cristã, voltando-se para os extremos de destruição e de criação, inferno e céu, exílio e reencontro, morte e renascimento, melancolia e alegria, paraíso perdido e paraíso reconquistado. [...] Mas, visto que eles viviam, inelutavelmente, depois do Iluminismo, os românticos reviviam essas antigas questões com uma diferença: incumbiram-se de salvar a visão geral da história e do destino humanos, os paradigmas existenciais e os valores fundamentais da sua herança religiosa, reconstituindo-os de modo a torná-los intelectualmente aceitáveis, bem como emocionalmente pertinentes, para a época.³

Aquilo que Bouvard tem em mente — a regeneração da Europa pela Ásia — era uma idéia romântica muito influente. Friedrich Schlegel e Novalis, por exemplo, instavam os seus compatriotas e os europeus em geral a um estudo detalhado da Índia, porque, diziam eles, a cultura e a religião indianas podiam derrotar o materialismo e o mecanicismo (e o republicanismo) da cultura ocidental. E dessa derrota surgiria uma Europa nova e revitalizada: as imagens bíblicas da morte, do renascimento e da redenção são evidentes nessa receita. Além disso, o projeto orientalista romântico não era apenas um exemplo específico de uma tendência geral; era um poderoso formador da própria tendência, tal como Raymond Schwab afirmou de modo tão convincente em *La renaissance orientale*. Mas o que importava não era tanto a Ásia quanto o uso da Ásia para a Europa moderna. Assim, qualquer um que, como Schlegel ou Franz Bopp, dominasse uma língua oriental era um herói espiritual, um cavaleiro andante que trazia para a Europa um sentido da santa missão que esta então perdera. É precisamente esse sentido que as religiões seculares posteriores retratadas por Flaubert transportam para o século XIX. Não menos que Schlegel, Wordsworth e Chateaubriand, Auguste Comte — como Bouvard — era partidário e proponente de um mito secular pós-iluminista cujas linhas gerais são inegavelmente cristãs.

Ao permitir que Bouvard e Pécuchet passem regularmente por

noções revisionistas do princípio ao fim comicamente degradadas, Flaubert chamava a atenção para a falha humana comum a todos os projetos. Ele via perfeitamente bem que por trás da *idée reçue* “Europa-regenerada-pela-Ásia” espreitava uma insidiosa *hubris*. Nem a “Europa” nem a “Ásia” eram alguma coisa sem a técnica dos visionários para transformar vastos domínios geográficos em entidades tratáveis, e manejáveis. No fundo, portanto, a Europa e a Ásia eram a *nossa Europa e a nossa Ásia* — *nossa vontade e nossa representação*, como disse Schopenhauer. As leis históricas eram na realidade as leis dos *historiadores*, assim como “as duas formas de humanidade” chamavam a atenção menos para os fatos que para a capacidade européia de conferir às distinções feitas pelo homem um ar de inevitabilidade. Do mesmo modo, na outra metade da frase — “serão finalmente soldadas uma à outra” — Flaubert zombava da saltitante indiferença da ciência para com a realidade, uma ciência que anatomizava e derretia as entidades humanas como se fossem apenas matéria inerte. Mas não era qualquer ciência que ele ridicularizava: era a entusiástica e até mesmo messiânica ciência européia, cujas vitórias incluíam revoluções fracasadas, guerras, opressões e uma incorrigível aptidão a colocar, quixotesicamente, idéias grandiosas e livrescas imediatamente em prática. O que essa ciência ou conhecimento nunca levava em conta era a sua própria falsa inocência, profundamente enraizada e sem consciência de si mesma, e a resistência desta à realidade. Quando Bouvard representa o papel de cientista, ele ingenuamente presume que a ciência apenas é, que a realidade é o que o cientista diz que é, que não interessa se o cientista é um tolo ou um visionário; ele (ou qualquer um que pense como ele) não consegue ver que o Oriente pode não querer regenerar a Europa, ou que a Europa não estava prestes a fundir-se democraticamente com asiáticos amarelos ou pardos. Em resumo, esse cientista não reconhece em sua ciência a vontade egoísta de poder que nutre os seus esforços e corrompe as suas ambições.

Flaubert, claro, providencia para que os seus pobres tolos sejam obrigados a esfregar o nariz nessas dificuldades. Bouvard e Pécuchet aprenderam que é melhor não traficar com idéias e com a realidade ao mesmo tempo. A conclusão do romance é uma imagem dos dois, perfeitamente satisfeitos em copiar suas idéias favoritas fielmente do livro para o papel. O conhecimento deixa de exigir a aplicação à realidade: passa a ser o que é passado adiante silenciosamente, sem comentários, de um texto a outro. As idéias são propagadas e disseminadas anonimamente, repetidas sem atribuição; literalmente, tornaram-se *idées reçues*; o que importa é que estejam *lá*, para serem repetidas, ecoadas e re-ecoadas acriticamente.

De modo altamente concentrado esse breve episódio, tirado das notas de Flaubert para *Bouvard et Pécuchet*, forma as estruturas especificamente modernas do orientalismo, que afinal de contas é uma disciplina entre as fés seculares (e quase religiosas) do pensamento europeu do século XIX. Já caracterizamos o campo de ação geral do pensamento sobre o Oriente que foi transmitido através dos períodos medieval e renascentista, para o qual o islã era o Oriente essencial. Durante o século XVIII, contudo, houve alguns elementos novos e interligados que indicavam a fase evangélica que estava por vir, cujas linhas gerais Flaubert recriaria mais tarde.

Por um lado, o Oriente estava sendo aberto consideravelmente além das terras islâmicas. Essa mudança quantitativa era em grande parte resultado de uma contínua e sempre crescente exploração européia do resto do mundo. A influência cada vez maior da literatura de viagens, das utopias imaginativas, das jornadas morais e das reportagens científicas focalizaram o Oriente de maneira mais nítida e extensa. Se o orientalismo está em dívida principalmente com as frutíferas descobertas orientais de Anquetil e Jones durante o último terço do século, estas devem ser consideradas no contexto mais amplo criado por Cook e Bougainville, pelas viagens de Tournefort e de Adanson, pela *Histoire des navigations aux terres australes* [História das navegações às terras austrais] do Presidente de Brosses, pelos negociantes franceses no Pacífico, pelos missionários jesuítas na China e nas Américas, pelas explorações e relatórios de William Dampier, pelas inúmeras especulações sobre gigantes, patagônios, selvagens, nativos e monstros supostamente habitando o extremo leste, o oeste, o sul e o norte da Europa. Mas todos esses horizontes que se ampliavam mantinham a Europa firmemente no centro privilegiado, como principal observadora — ou principalmente observada, como em *Citizen of the world* [Cidadão do mundo], de Goldsmith. Isso porque, ao mesmo tempo que a Europa deslocava-se para fora, o seu sentido de força cultural era reforçado. Com base em histórias de viajantes, e não apenas com base em grandes instituições como as diversas companhias das Índias, colônias eram criadas e perspectivas etnocentristas eram garantidas.⁴

Por outro lado, uma atitude mais instruída em relação ao estranho e ao exótico foi favorecida não somente por viajantes e exploradores, mas também por historiadores cuja experiência européia podia ser proveitosamente comparada com outras civilizações, e mais antigas. Essa poderosa corrente na antropologia histórica do século XVIII, descrita por estudiosos como o confronto dos deuses, significava que Gibbon podia ler as lições do declínio de Roma na ascensão do islã, assim como Vico podia entender a civilização moderna nos termos do

bárbaro e poético esplendor dos seus primórdios. Enquanto os historiadores da Renascença julgavam o Oriente inflexivelmente como um inimigo, os do século XVIII confrontavam as peculiaridades orientais com um certo distanciamento, e tentando tratar diretamente com fontes orientais, talvez porque essa técnica ajudasse um europeu a conhecer melhor a si mesmo. A tradução do Corão feita por George Sale e o discurso preliminar que a acompanha ilustram a mudança. Ao contrário dos seus predecessores, Sale tentou lidar com a história árabe baseado em fontes árabes; mais ainda, permitiu que comentaristas muçulmanos do texto sagrado falassem por si mesmos.⁵ Em Sale, como em todo o século XVIII, o simples comparatismo foi a fase inicial das disciplinas comparativas (filologia, anatomia, jurisprudência, religião) que se tornariam o orgulho do método do século XIX.

Havia, porém, uma tendência, entre alguns pensadores, a ir além do estudo comparativo, com seus judiciosos reconhecimentos da humanidade “da China ao Peru”, mediante a identificação solidária. Esse é um terceiro elemento do século XVIII que preparou o caminho para o moderno orientalismo. Aquilo que chamamos hoje de historicismo é uma idéia do século XVIII: Vico, Herder e Hamann, entre outros, acreditavam que todas as culturas eram orgânica e internamente coerentes, unidas por um espírito, um gênio, *Klima* ou idéia nacional que alguém de fora só poderia penetrar por um ato de solidariedade histórica. Assim, as *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* [Idéias sobre a filosofia da história da humanidade], escritas entre 1784 e 1791 por Herder, eram uma amostra panorâmica de várias culturas, cada uma delas permeada por um espírito criativo hostil, cada uma delas acessível apenas para um observador que sacrificasse os seus preconceitos ao *Einfühlung*. Imbuída pelo sentido populista e pluralista da história advogado por Herder e outros,⁶ a mente do século XVIII podia romper os muros doutrinários erigidos entre o Ocidente e o islã e ver elementos ocultos de afinidade entre ela e o Oriente. Napoleão é um famoso exemplo dessa (normalmente seletiva) identificação por solidariedade. Mozart é outro; *A flauta mágica* (onde códigos maçônicos se misturam a visões de um Oriente benigno) e *O rapto do serralho* localizam uma forma particularmente magnânima de humanidade no Oriente. E isso, muito mais que os hábitos elegantes da música “turca”, atraíam Mozart solidariamente para o Leste.

É muito difícil, mesmo assim, separar intuições do Oriente como a de Mozart de toda a gama de representações pré-românticas e românticas do Oriente como uma localidade exótica. O orientalismo popular atingiu, durante o final do século XVIII e o início do XIX, uma voga de considerável intensidade. Mas mesmo essa voga, facilmente

identificável em William Beckford, Byron, Thomas Moore e Goethe, não pode ser simplesmente separada do interesse por contos góticos, idílios pseudomedievais e visões de crueldade e esplendor bárbaros. Dessa maneira, em alguns casos, a representação oriental pode ser associada às prisões de Piranesi, em outros aos luxuriantes ambientes de Tiepolo, e em outros ainda à exótica sublimidade das pinturas do final do século XVIII.⁷ Mais tarde no século XIX, nas obras de Delacroix e em dúzias, literalmente, de outros pintores franceses e ingleses, os quadros de gênero oriental levaram a representação à expressão visual e a uma vida própria (que este livro, infelizmente, deve abordar com parcimônia). Sensualidade, promessa, terror, sublimidade, prazer idílico, intensa energia: o Oriente, como uma figura na imaginação orientalista pré-romântica e pré-técnica da Europa do final do século XVIII, era na verdade uma qualidade camaleônica chamada (adjetivamente) “oriental”.⁸ Mas esse Oriente flutuante seria seriamente restringido com o advento do orientalismo acadêmico.

Um quarto elemento que prepara o caminho para as estruturas orientalistas modernas foi todo o impulso de classificar a natureza e o homem em tipos. Os maiores nomes são, é claro, Lineu e Buffon, mas os processos intelectuais pelos quais a extensão corporal (e logo moral, intelectual e espiritual) — a típica materialidade de um objeto — podia ser transformada de mero espetáculo em medida precisa de elementos característicos estavam muito difundidos. Lineu disse que cada nota feita sobre um tipo natural “deveria ser um produto de número, de forma, de proporção, de situação”, e, de fato, se olharmos para Kant, ou Diderot, ou Johnson, por toda a parte está uma tendência a dramatizar os traços gerais, a reduzir vastos números de objetos a um número menor de *tipos* ordenáveis e descritíveis. Na história natural, na antropologia, na generalização cultural, um tipo tinha um *caráter* particular, que dava ao observador uma designação e, como diz Foucault, “uma derivação controlada”. Esses tipos e esses caracteres pertenciam a um sistema, uma rede de generalizações relacionadas. Desse modo,

toda designação deve ser feita por meio de uma certa relação a todas as demais designações possíveis. Saber o que pertence propriamente a um indivíduo é ter diante de si a classificação — ou a possibilidade de classificar — todos os outros.⁹

Nos escritos de filósofos, historiadores, enciclopedistas e ensaístas, encontramos o caráter-como-designação na qualidade de classificação fisiológico-moral: existem, por exemplo, os homens selvagens, os europeus, os asiáticos, e assim por diante. Essas classificações aparecem, evidentemente, em Lineu, mas também em Montesquieu, em

Johnson, em Blumenbach, em Soemmerring, em Kant. As características fisiológicas e morais são distribuídas mais ou menos igualmente: o americano é “vermelho, colérico, ereto”, o asiático é “amarelo, melancólico, rígido”, o africano é “negro, fleumático, frouxo”.¹⁰ Mas essas designações são reforçadas quando, mais tarde no século XIX, são aliadas ao caráter como derivação, como tipo genético. Em Vico e em Rousseau, por exemplo, a força de generalização moral é aumentada pela precisão com que figuras dramáticas, quase arquetípicas — homens primitivos, gigantes, heróis —, são mostradas como a gênese das atuais questões morais, filosóficas e até lingüísticas. Assim, quando se fazia referência a um oriental, era em termos de universais genéticos tais como o seu estado “primitivo”, suas características primárias, sua base espiritual específica.

Os quatro elementos que eu descrevi — expansão, confronto histórico, solidariedade e classificação — são as correntes do pensamento do século XVIII de cuja presença dependem as estruturas intelectuais e institucionais específicas do orientalismo moderno. Sem eles o orientalismo, como veremos a seguir, não poderia ter ocorrido. Além disso, esses elementos tiveram o efeito de libertar o Oriente em geral, e o islã em particular, da visão estreitamente religiosa mediante a qual haviam sido examinados (e julgados) até então pelo Ocidente cristão. Em outras palavras, o orientalismo moderno deriva de elementos secularizantes da cultura européia do século XVIII. Um, a expansão do Oriente mais para o leste geograficamente, e mais para trás temporalmente abalou, e até mesmo dissolveu, o quadro bíblico. Os pontos de referência não eram mais o cristianismo e o judaísmo, com seus calendários e mapas bastante modestos, mas a Índia, a China, o Japão e a Suméria, o budismo, o sânscrito, o zoroastrismo e Manu. Dois, a capacidade de tratar historicamente (e não redutivamente, como um tema de política eclesiástica) com culturas não-européias e não-judeu-cristãs foi fortalecida quando a própria história foi concebida mais radicalmente que antes; entender a Europa corretamente equivalia a entender também as relações objetivas entre ela e suas próprias fronteiras temporais e culturais, antes inatingíveis. De certo modo, a idéia de João de Segóvia de uma *contraferentia* entre o Oriente e a Europa foi realizada, mas de maneira totalmente secular; Gibbon podia tratar Maomé como uma figura histórica que influenciava a Europa, e não como um vilão diabólico que pairava em algum ponto entre a magia e a falsa profecia. Três, uma identificação seletiva com regiões e culturas que não a própria desgastou a obstinação do si-mesmo e da identidade, que haviam sido polarizados em uma comunidade de crentes curtidos de batalha enfrentando as hordas bárbaras. As fronteiras da Europa cristã não

serviam mais como um tipo de alfândega; as noções de associação humana e de possibilidade humana adquiriram uma legitimidade geral — no sentido de oposta a provinciana — muito ampla. Quatro, as classificações da humanidade foram sistematicamente multiplicadas à medida que as possibilidades de designação e de derivação foram sendo refinadas além das categorias do que Vico chamava de nações pagãs e sagradas; raça, cor, origem, temperamento, caráter e tipos soterraram as distinções entre cristãos e o resto.

No entanto, se esses elementos interligados representam uma tendência secularizante, isso não equivale a dizer que os velhos padrões religiosos da história e dos destinos humanos e os “paradigmas existenciais” tenham sido simplesmente removidos. Longe disso: foram reconstituídos, redispostos e redistribuídos nas estruturas seculares enumeradas acima. Para qualquer um que estivesse estudando o Oriente, um vocabulário secular em conformidade com essas estruturas era necessário. Mas ao mesmo tempo que o orientalismo fornecia o vocabulário, o repertório conceitual e as técnicas — pois é isso que, a partir do final do século XVIII, o orientalismo fez e foi — ele também conservava, como uma corrente inamovível do seu discurso, um impulso religioso reconstruído, um sobrenaturalismo naturalizado. O que tentarei mostrar é que esse impulso do orientalismo residia na concepção que o orientalista fazia de si mesmo, do Oriente e da sua disciplina.

O orientalista moderno era, segundo esse ponto de vista, um herói que resgatava o Oriente da obscuridade, alienação e estranhamento que ele mesmo corretamente distinguira. A sua pesquisa reconstruía os idiomas, costumes e até mentalidades perdidos do Oriente, do mesmo modo que Champollion reconstruiu os hieróglifos egípcios a partir da Pedra de Roseta. As técnicas orientalistas específicas — lexicografia, gramática, tradução, descodificação cultural — restauravam, nutriam e reafirmavam tanto os valores de um Oriente antigo e clássico quanto os das tradicionais disciplinas da filologia, da história, da retórica e da polêmica doutrinal. Nesse processo, porém, o Oriente e as disciplinas orientalistas mudaram dialeticamente, pois não podiam sobreviver em sua forma original. O Oriente, mesmo na forma “clássica” que o orientalista estava acostumado a estudar, foi modernizado, restaurado para o presente; as disciplinas tradicionais também foram transportadas para a cultura contemporânea. Mas tanto um como as outras conservavam os traços do poder — o poder de ter ressuscitado, criado até, o Oriente, poder que residia nas novas técnicas, cientificamente avançadas, da filologia e da generalização antropológica. Em resumo, tendo trazido o Oriente à modernidade, o orientalista podia celebrar o seu método, a sua posição, como atributos de um criador secular, um ho-

mem que fazia novos mundos do mesmo modo que Deus fizera o velho. Para dar continuidade a tais métodos e a tais posições para além do tempo de vida de um indivíduo, haveria uma tradição secular de continuação, uma ordem laica de metodologistas disciplinados, cuja irmandade não estaria baseada em uma linhagem de sangue, mas em um discurso comum, uma práxis, uma biblioteca, um conjunto de idéias recebidas, em resumo, uma doxologia, comum a qualquer um que se juntasse à tropa. Flaubert tinha presciência suficiente para saber que, com o tempo, o orientalista se tornaria um revisor, como Bouvard e Péchuchet; mas nos primeiros tempos, nas carreiras de Silvestre de Sacy e de Ernest Renan, esse perigo não era aparente.

A minha tese é que os aspectos essenciais da teoria e da práxis orientalistas modernas (das quais deriva o orientalismo de hoje) podem ser entendidos não como um acesso súbito de conhecimento objetivo sobre o Oriente, mas como um conjunto de estruturas herdadas do passado, secularizadas, redispostas e re-formadas por disciplinas como a filologia, que por sua vez eram substitutos (ou versões) naturalizados, modernizados e laicizados do sobrenaturalismo cristão. Na forma de novos textos e idéias, o Oriente foi acomodado a essas estruturas. Linguístas e exploradores como Jones e Anquetil contribuíram para o moderno orientalismo, certamente, mas o que o distingue como um campo, um grupo de idéias, um discurso, é obra de uma geração posterior à deles. Se usarmos a expedição napoleônica (1798-1801) como uma espécie de primeira experiência capacitadora para o orientalismo moderno, poderemos considerar os seus heróis inaugurais — nos estudos islâmicos, Sacy, Renan e Lane — como os construtores do campo, criadores de uma tradição, progenitores da irmandade orientalista. O que Sacy, Renan e Lane fizeram foi pôr o orientalismo sobre uma base científica e racional. Isso levou não só ao trabalho exemplar deles mesmos, mas à criação de um vocabulário e de idéias que podiam ser usados impessoalmente por qualquer um que quisesse ser orientalista. A inauguração do orientalismo, feita por eles, foi uma façanha considerável. Ela tornou possível uma terminologia científica; banuiu a obscuridade e instituiu uma forma especial de iluminação para o Oriente; estabeleceu a figura do orientalista como a autoridade central *para* o Oriente; legitimou um tipo especial de obra orientalista especificamente coerente; pôs em circulação cultural uma forma de moeda discursiva, por cuja presença o Oriente, a partir daquele momento, passou a deixar que *falassem por ele*; acima de tudo, a obra dos inauguradores abriu espaço para um campo de estudos e uma família de idéias que, por sua vez, poderiam formar uma comunidade de estudiosos cujas linhagem, tradições e ambições eram ao mesmo tempo internas ao campo e externas

o bastante para criarem um prestígio generalizado. Quanto mais a Europa se impunha ao Oriente durante o século XIX, mais o orientalismo ganhava em confiança. Mas, se esse ganho coincidia com uma perda de originalidade, isso não nos deveria surpreender, posto que o seu modo, desde o princípio, foi a reconstrução e a repetição.

Uma observação final: as idéias, instituições e figuras do final do século XVIII e começo do XIX das quais tratarei neste capítulo são uma parte importante, uma elaboração crucial da primeira fase da era de aquisição territorial mais grandiosa que já se conheceu. Por volta do final da Primeira Guerra, a Europa colonizara 85% da terra. Dizer simplesmente que o orientalismo foi tanto um aspecto do imperialismo quanto do colonialismo não é dizer algo de muito discutível. Mas não basta dizê-lo, é preciso que isso seja trabalhado analítica e historicamente. Estou interessado em mostrar de que maneira o orientalismo moderno, ao contrário da consciência pré-colonial de Dante e de D'Herbelot, corporifica uma disciplina sistemática de *acumulação*. E isso, longe de ser uma característica exclusivamente intelectual ou teórica, fez com que o orientalismo tendesse fatalmente à acumulação sistemática de seres humanos e territórios. Reconstruir uma língua oriental morta ou esquecida significava, em última instância, reconstruir um Oriente morto ou esquecido; significava também que a precisão, a ciência e até a imaginação reconstrutivas podiam preparar o caminho para aquilo que os exércitos, administrações e burocracias fariam mais tarde no local, no Oriente. De um certo modo, a reivindicação do orientalismo não era apenas o seu sucesso intelectual ou artístico, mas a sua posterior efetividade, a sua utilidade, a sua autoridade. Ele com certeza merece séria atenção por todos esses aspectos.

SILVESTRE DE SACY E ERNEST RENAN: ANTROPOLOGIA RACIONAL E LABORATÓRIO FILOLÓGICO

Os dois grandes temas da vida de Silvestre de Sacy são o esforço heróico e um dedicado sentido de utilidade pedagógica e racional. Nasceu em 1757 no seio de uma família jansenista cuja ocupação tradicional era a de *notaire*, Antoine-Isaac-Silvestre teve aulas particulares em uma abadia beneditina, primeiramente de árabe, sírio e caldeu, e depois de hebraico. O árabe, particularmente, foi a língua que lhe abriu o Oriente, pois era em árabe, segundo Joseph Reinaud, que o material oriental, tanto sagrado como profano, podia então ser encontrado em sua forma mais antiga e instrutiva.¹¹ Embora legitimista, em

1769 foi nomeado o primeiro professor de árabe da recentemente criada escola de *langues orientales vivantes*, da qual se tornou diretor em 1824. Em 1806, foi nomeado professor do Collège de France, embora já fosse, a partir de 1805, o orientalista residente do Ministério dos Negócios Estrangeiros da França. Nesse ministério o trabalho dele (pelo qual não foi pago até 1811) consistia em traduzir os boletins da Grande Armée e o *Manifesto* de Napoleão de 1806, no qual se expressava a esperança de que o “fanatismo muçulmano” pudesse ser insuflado contra a ortodoxia russa. Mas por muitos anos, depois disso, Sacy criou intérpretes para o dragomanato oriental francês, assim como futuros estudiosos. Quando os franceses ocuparam Argel em 1830, foi Sacy quem traduziu a proclamação aos argelinos; ele era regularmente consultado sobre questões diplomáticas relativas ao Oriente pelo ministro do Exterior, e ocasionalmente pelo ministro da Guerra. Aos 75 anos, substituiu Dacier como secretário da Académie des Inscriptions, e também tornou-se curador de manuscritos orientais na Bibliothèqne Royale. Por toda uma longa e eminente carreira, seu nome foi corretamente associado à reestruturação e à re-formação da educação (particularmente nos estudos orientais) na França pós-revolucionária.¹² Juntamente com Cuvier, em 1832 Sacy foi feito um novo par da França.

Não foi só por ter sido o primeiro presidente da Société Asiatique (fundada em 1822) que o nome de Sacy está associado ao surgimento do orientalismo moderno; é porque a sua obra, literalmente, pôs diante da profissão todo um corpo sistemático de textos, uma prática pedagógica, uma tradição erudita e uma importante ligação entre a erudição oriental e as políticas oficiais. Na obra de Sacy, pela primeira vez na Europa desde o Concílio de Viena, havia um princípio metodológico consciente de si mesmo, atuando contemporaneamente com uma disciplina erudita. Não menos importante, Sacy sentiu-se sempre como alguém que estava no início de um importante projeto revisionista. Era um inaugurador que sabia que o era, e, o que tem mais a ver com a nossa tese geral, agia em seus escritos como um eclesiástico secularizado para quem o Oriente e os que o estudavam eram, respectivamente, doutrina e paroquianos. O duque de Broglie, um admirador contemporâneo, disse da obra de Sacy que ela reconciliava os modos de um cientista com os de um professor bíblico, e que Sacy era o único capaz de reconciliar “as metas de Leibniz aos esforços de Bossuet”.¹³ Conseqüentemente, tudo o que ele escrevia era dirigido especificamente a estudantes (no caso do seu primeiro trabalho, *Principes de grammaire générale*, de 1799, o estudante era o seu próprio filho) e apresentado não como uma novidade, mas como um extrato do melhor que já fora feito, dito ou escrito.

Essas duas características — a apresentação didática a estudantes e a intenção confessa de repetir por revisão e extrato — são cruciais. Os escritos de Sacy passam sempre o tom de uma voz falando; a sua prosa abunda em pronomes na primeira pessoa, em qualificações pessoais, em presença retórica. Até mesmo no mais recôndito — uma nota erudita sobre a numismática sassânida do século III — o que se sente é menos uma pena escrevendo que uma voz pronunciando. A nota básica da obra dele está nas primeiras linhas da dedicatória ao filho dos *Principes de grammaire générale*: “C'est à toi, mon cher Fils, que ce petit ouvrage a été entrepris” — o que quer dizer, estou escrevendo (ou falando) para ti porque tens de saber estas coisas, e como elas não existem em nenhuma forma utilizável, eu mesmo fiz o trabalho para ti. Discurso direto: utilidade: esforço: racionalidade imediata e benéfica. Pois Sacy achava que tudo podia ser tornado claro e razoável, por mais difícil que fosse a tarefa ou obscuro o tema. Aqui estão o rigor de Bossuet e o humanismo abstrato de Leibniz, assim como o tom de Rousseau, tudo junto no mesmo estilo.

O efeito do tom de Sacy é o de isolá-lo, juntamente com a sua audiência, do mundo em geral, do mesmo modo que um professor e seus alunos juntos em uma sala de aula fechada também formam um espaço isolado. Ao contrário da matéria da física, da filosofia ou da literatura clássica, a matéria dos estudos orientais é arcana; tem importância para as pessoas que já têm interesse pelo Oriente, mas querem conhecê-lo melhor, de maneira mais ordenada, e nesse caso a disciplina pedagógica é mais efetiva que atraente. O orador didático, portanto, *exibe* o seu material aos seus discípulos, cujo papel é receber o que lhes é oferecido na forma de temas cuidadosamente selecionados e arranjados. Posto que o Oriente é velho e distante, a exibição do professor é uma restauração, uma re-visão daquilo que desapareceu do conhecimento mais amplo. E visto também que o Oriente vastamente rico (em espaço, tempo e culturas) não pode ser totalmente exposto, só precisamos mostrar as suas partes mais representativas. Assim, o loco de Sacy é a crestomatia, a antologia, o quadro, o levantamento dos princípios gerais, modo pelo qual um conjunto relativamente pequeno de exemplos poderosos entrega o Oriente ao estudante. Esses exemplos são poderosos por duas razões: 1) porque refletem os poderes de Sacy como uma autoridade ocidental que extrai do Oriente o que a distância e a excentricidade deste haviam mantido oculto até então, e 2) porque têm em si (ou o orientalista lhes confere) o poder semiótico de significar o Oriente.

Tudo na obra de Sacy é essencialmente compilatório; assim, ela é cerimoniosamente didática e detalhadamente revisionista. Além dos

Principes de grammaire générale, ele produziu uma *Chrestomathie arabe* em três volumes (1806 e 1827), uma antologia de escrita árabe gramatical (1825), uma gramática árabe de 1810 (*à l'usage des élèves de l'École spéciale*), tratados sobre a prosódia árabe e a religião drusa e numerosos trabalhos curtos sobre numismática, onomástica, epigrafia, geografia, história e pesos e medidas orientais. Fez um grande número de traduções, e dois extensos comentários sobre o *Calila e Dumna* e o *Maqamat*, de al-Hariri. Como editor, memorialista e historiador da erudição moderna, Sacy era igualmente vigoroso. Havia pouca coisa digna de nota nas outras disciplinas relacionadas com a qual ele não estivesse *au courant*, embora seus escritos tivessem um só propósito e fossem, em seus aspectos não-orientalistas, de um alcance estreitamente positivista.

Quando, contudo, em 1802, Napoleão encomendou ao Institut de France um *tableau générale* sobre o estado e o progresso das artes e das ciências desde 1789, Sacy foi escolhido para fazer parte da equipe de escritores: ele era o mais rigoroso dos especialistas, e o que tinha a maior visão histórica entre os generalistas. O relatório de Dacier, tal como o *tableau* ficou conhecido informalmente, incorporou muitas das predileções de Sacy, além de conter a sua contribuição sobre o estado da erudição oriental. O título do trabalho — *Tableau historique de l'érudition française* [Quadro histórico da erudição francesa] — anuncia a nova consciência histórica (no sentido de oposta a sagrada). Essa consciência é dramática: a erudição pode ser disposta em um cenário, por assim dizer, onde a sua totalidade pode ser prontamente inspecionada. Dirigido ao rei, o prefácio de Dacier colocava perfeitamente o tema. Uma inspeção como aquela possibilitava o que nenhum soberano havia tentado, ou seja, compreender, com um *coup d'oeil*, o conjunto do conhecimento humano. Se esse *tableau historique* tivesse sido tentado em épocas anteriores, continuava Dacier, poderíamos ter agora muitas obras-primas perdidas ou destruídas; o interesse e a utilidade do quadro eram os de preservar e tornar imediatamente acessível o conhecimento. Dacier reconhecia que tal tarefa fora simplificada pela expedição oriental de Napoleão, um de cujos resultados foi a elevação do conhecimento geográfico moderno.¹⁴ (Em nenhum outro ponto além de todo o *discours* de Dacier podemos ver de que maneira a forma dramática de um *tableau historique* tem o seu equivalente de uso nas arcadas e nos balcões de uma moderna loja de departamentos.)

A importância do *Tableau historique* para o entendimento da fase inaugural do orientalismo é que ele exterioriza a forma e as características do conhecimento orientalista, ao mesmo tempo que descreve a relação do orientalista com o seu tema. Nas páginas de Sacy sobre o

orientalismo — assim como em outras partes dos seus escritos — ele fala do seu próprio trabalho como tendo *descoberto, trazido à luz, resgatado* uma vasta quantidade de material obscuro. Para quê? Para *colocá-lo diante do estudante*. Pois do mesmo modo que todos os seus contemporâneos cultos, Sacy considerava uma obra culta como uma adição positiva a um edifício que todos os eruditos erigiam em conjunto. O conhecimento era essencialmente *tornar visível* o material, e a meta de um quadro era a confecção de uma espécie de Panopticon benthamista. A disciplina erudita era, portanto, uma tecnologia específica de poder: ela conquistava para aquele que fazia uso dela (e para os seus estudantes) ferramentas e conhecimento que (se ele fosse um historiador) haviam estado perdidos até então.¹⁵ E, de fato, o vocabulário da aquisição e do poder especializados está particularmente associado à reputação de Sacy como um orientalista pioneiro. O seu heroísmo como um estudioso foi o de ter enfrentado com êxito dificuldades insuperáveis; ele adquiriu os meios para apresentar um campo aos seus estudantes, onde não havia nenhum. Ele fez os livros, os preceitos, os exemplos, disse de Sacy o duque de Broglie. O resultado foi a produção de material sobre o Oriente, de métodos para estudá-lo, e de exemplos que nem mesmo os orientais tinham.¹⁶

Comparados com os esforços de um latinista ou de um helenista da equipe do Institut, os de Sacy eram impressionantes. Eles tinham os textos, as convenções, as escolas; ele não possuía nada disso e, conseqüentemente, tinha de ir em frente e fazê-los. A dinâmica da perda primária e do ganho subsequente, nos escritos de Sacy, é obsessiva: o seu investimento neles é verdadeiramente pesado. Assim como os seus colegas em outros campos, ele acreditava que conhecer é ver — panopticamente, por assim dizer —, mas, ao contrário deles, ele não só tinha de identificar o conhecimento como também decifrá-lo, interpretá-lo e, o que é mais difícil, torná-lo disponível. A realização de Sacy foi ter produzido todo um campo. Como europeu, ele saqueou os arquivos orientais, e podia fazer isso sem sair da França. Os textos que ele isolou, trouxe de volta depois; reparou-os e então os anotou, codificou, arranjou e comentou. Com o tempo, o Oriente como tal tornou-se menos importante que aquilo em que o orientalista o transformava. Desse modo, atraído por Sacy para o espaço discursivo fechado de um quadro pedagógico, o Oriente dos orientalistas tem relutado, desde então, a emergir para a realidade.

Sacy era inteligente demais para deixar as suas noções e a sua prática sem uma argumentação de apoio. Antes de mais nada, ele sempre deixou claro por que razão o “Oriente”, por si mesmo, não poderia resistir ao gosto, à inteligência ou à paciência de um europeu. Sacy de-

fendia a utilidade e o interesse de coisas como a poesia árabe, mas o que ele estava realmente dizendo era que esta deveria ser adequadamente transformada pelo orientalista antes que pudesse começar a ser apreciada. As razões eram grandemente epistemológicas, mas continham também uma autojustificativa orientalista. A poesia árabe era produzida por um povo completamente estranho (para um europeu), sob condições climáticas, sociais e históricas grandemente diferentes das que conhece o europeu; além do mais, uma poesia como essa era nutrida por “opiniões, preconceitos, crenças e superstições que podemos conceber apenas após um longo e penoso estudo”. Mesmo que passemos pelos rigores de um treinamento especializado, grande parte das descrições na poesia não serão acessíveis para um europeu, “que atingiu um grau mais alto de civilização”. Apesar disso, aquilo que podemos dominar é de grande valor para nós europeus, acostumados a disfarçar os nossos atributos exteriores, nossa atividade corporal, e a nossa relação com a natureza. Portanto, a utilidade do orientalista é tornar disponível para nós uma gama considerável de experiências incomuns, e, mais valioso ainda, um tipo de literatura capaz de ajudarnos a entender a poesia “verdadeiramente divina” dos hebreus.¹⁷

De maneira que, se o orientalista é necessário porque extrai algumas gemas úteis das distantes profundezas orientais, e posto que o Oriente não pode ser conhecido sem a sua mediação, também é verdade que a escritura oriental não deveria ser apreendida por inteiro. Esta é a introdução de Sacy à sua teoria dos fragmentos, uma preocupação romântica comum. As produções literárias orientais não são apenas estranhas para o europeu; elas também não têm um interesse suficientemente sustentado, nem são escritas com suficiente “gosto e espírito crítico” para merecerem publicação a não ser como extratos (*pour mériter d'être publiées autrement que par extrait*).¹⁸ É preciso, portanto, que o orientalista *apresente* o Oriente mediante uma série de fragmentos representativos, que são republicados, explicados, anotados e rodeados por mais fragmentos. Para uma apresentação como essa é necessário um gênero especial: a crestomatia, que é onde, no caso de Sacy, a utilidade e o interesse do orientalismo são exibidos de maneira mais direta e proveitosa. A produção mais famosa de Sacy foi a *Chrestomathie arabe*, que estava selada desde o início, por assim dizer, com um dístico árabe de rima interna: “Kitab al-anis al-mufid lil-Taleb al-mustafid;/ wa gam'i al shathur min manthoum wa manthur” [Um livro agradável e proveitoso para o aluno estudioso;/ pois coleta fragmentos de prosadores e poetas].

As antologias de Sacy foram amplamente usadas na Europa por muitas gerações. Embora o que elas contêm pretenda ser típico, sub-

mergem e cobrem a censura do Oriente exercida pelo orientalista. Além disso, a ordem interna dos seus conteúdos, o arranjo das suas partes e a escolha dos fragmentos nunca revelam o seu segredo; tem-se a impressão de que, se os fragmentos não foram escolhidos pela sua importância, ou pelo seu desenvolvimento cronológico, ou pela sua beleza estética (tal como os de Sacy não foram), mesmo assim eles devem expressar uma certa naturalidade ou inevitabilidade oriental típica. Mas isso também nunca é dito. Sacy afirma simplesmente ter se esforçado pelos seus estudantes, para fazer com que fosse desnecessário para eles comprarem (ou lerem) uma biblioteca grotescamente grande de material oriental. Com o tempo, o leitor esquece o esforço do orientalista e considera a reestruturação do Oriente significada por uma crestomatia como o Oriente *tout court*. A estrutura objetiva (a designação do Oriente) e a reestrutura subjetiva (a representação do Oriente pelo orientalista) tornam-se intercambiáveis. O Oriente é coberto pela racionalidade do orientalista; os princípios daquele tornam-se os deste. De ser distante, ele se torna disponível; de ser insustentável por si mesmo, ele se torna pedagogicamente útil; de estar perdido, foi encontrado, mesmo que as partes que lhe faltam tenham sido propositalmente deixadas no caminho. As antologias de Sacy não apenas suplementam o Oriente; elas o entregam ao Ocidente como presença oriental.¹⁹ A obra de Sacy canoniza o Oriente; ela dá origem a um cânone de objetos textuais passados de uma geração de estudantes para a seguinte.

E o legado vivo deixado pelos discípulos de Sacy é impressionante. Todos os principais arabistas da Europa do século XIX traçavam a sua linhagem de autoridade até ele. Universidades e academias, na França, na Espanha, na Noruega, na Suécia, na Dinamarca e especialmente na Alemanha estavam cheias de estudantes que se haviam formado nas aulas dele e através dos quadros proporcionados pela sua obra.²⁰ Mas, tal como acontece com todos os patrimônios intelectuais, os enriquecimentos e as restrições eram transmitidos simultaneamente. A originalidade genealógica de Sacy foi ter tratado o Oriente como algo a ser restaurado, não apenas por causa da presença desordenada e elusiva do Oriente, mas também apesar dela. Sacy *situou* os árabes no Oriente, que foi por sua vez situado no quadro geral da erudição moderna. O orientalismo, portanto, pertencia à erudição européia, mas o seu material tinha de ser recriado pelo orientalista antes que pudesse ocupar o seu nicho ao lado do latinismo e do helenismo. Cada orientalista recriava o seu próprio Oriente de acordo com as regras epistemológicas fundamentais de ganho e perda, que Sacy foi o primeiro a fornecer e a pôr em prática. Assim como ele foi o pai do orientalismo, foi também a sua primeira vítima, pois, ao traduzir novos textos, frag-

mentos e extratos, os orientalistas que vieram depois deslocaram inteiramente a obra de Sacy, ao darem a público o seu próprio Oriente restaurado. Apesar disso, o processo que ele começou teria prosseguimento, principalmente quando a filologia desenvolveu poderes sistemáticos e institucionais que Sacy nunca explorara. Essa foi a realização de Renan: ter associado o Oriente às mais recentes disciplinas comparativas, das quais a filologia era uma das mais eminentes.

A diferença entre Sacy e Renan é a diferença entre a inauguração e a continuidade. Sacy é o iniciador, cuja obra representa o surgimento do campo e da sua posição como uma disciplina do século XIX cujas raízes estão no Romantismo revolucionário. Renan deriva da segunda geração do orientalismo; a tarefa dele foi a de solidificar o discurso oficial do orientalismo, sistematizar as percepções deste, e estabelecer as suas instituições intelectuais e terrenas. Para Sacy, foi o esforço pessoal que lançou e vitalizou o campo e suas estruturas; para Renan, foi a sua adaptação do orientalismo à filologia, e de ambos à cultura intelectual da época, que perpetuou intelectualmente as estruturas do orientalismo e conferiu-lhes uma maior visibilidade.

Por direito próprio, Renan não era uma figura nem de total originalidade, nem de absoluta derivação. Portanto, como uma força cultural ou como um importante orientalista, ele não pode ser reduzido simplesmente à sua personalidade, nem a um conjunto de idéias esquemáticas em que ele acreditava. Renan é melhor entendido como uma força dinâmica cujas oportunidades já haviam sido criadas por pioneiros como Sacy, mas que, mesmo assim, transportou as suas realizações para a cultura como uma espécie de curso que ele circulava e recirculava com (para forçar a imagem um pouco mais) o seu próprio re-curso. Renan é uma figura que deve ser entendida, em resumo, como um tipo de práxis cultural e intelectual, como um estilo para fazer declarações orientalistas que permanecessem nos limites daquilo que Foucault chamaria de arquivo do seu tempo.²¹ O que interessa não é o que Renan disse, mas como ele disse, o que foi que, dados a sua formação e treinamento, ele escolheu para utilizar como tema, o que combinar com quê, e assim por diante. As relações de Renan com o seu tema oriental, com o seu tempo e audiência e até com a sua própria obra podem ser descritas, assim, sem recorrer a fórmulas que dependam de uma presunção não examinada de estabilidade ontológica (por exemplo, o *Zeitgeist*, a história das idéias, a vida e os tempos). Em vez disso, podemos ler Renan como um escritor que está fazendo algo descritível, em um lugar definido temporal, espacial e culturalmente (e, portanto, arquivamente), para um público e, não menos importante, para o avanço da sua posição no orientalismo do seu tempo.

Renan chegou ao orientalismo vindo da filologia, e foi a posição cultural extraordinariamente rica e prestigiada dessa disciplina que forneceu ao orientalismo as suas mais importantes características técnicas. Para qualquer pessoa para quem a palavra *filologia* evoca um empoeirado e inconseqüente estudo de palavras, a proclamação de Nietzsche de que, juntamente com as maiores mentes do século XIX, ele é um filólogo será uma surpresa — mas não se se lembrar do *Louis Lambert* de Balzac:

Que maravilhoso livro poderia ser escrito narrando a vida e as aventuras de uma palavra! Sem dúvida uma palavra recebeu várias impressões dos eventos para os quais foi usada; dependendo dos lugares em que foi usada, uma palavra despertou diferentes tipos de impressão em diferentes pessoas; mas não é ainda mais grandioso considerar uma palavra em seu triplo aspecto de alma, corpo e movimento?²²

Qual é a categoria, perguntará Nietzsche mais tarde, que inclui ele próprio, Wagner, Schopenhauer e Leopardi, todos como filólogos? O termo parece incluir tanto um dom para uma excepcional perspicácia espiritual para a linguagem como a habilidade para produzir trabalhos cuja articulação tenha um poder estético e histórico. Embora a profissão de filólogo tenha nascido no dia de 1777 “em que F. A. Wolf inventou para si mesmo o título de *stud. philol.*”, Nietzsche esforça-se para demonstrar que os estudantes profissionais de grego e de latim são normalmente incapazes de entender sua própria disciplina: “Eles nunca chegam às *raízes da questão*: nunca aduzem a filologia como um problema”. Pois simplesmente, “como um conhecimento do mundo antigo, a filologia não pode, é claro, durar para sempre; o seu material é esgotável”.²³ É isso que o rebanho de filólogos não consegue entender. Mas o que distingue os poucos espíritos excepcionais que Nietzsche considera dignos de elogio — não sem ambigüidade, e não da maneira superficial que estive descrevendo — é a sua profunda relação com a modernidade, uma relação que lhes é proporcionada pela prática da filologia.

A filologia problematiza — a si mesma, ao seu praticante, ao presente. Ela corporifica uma condição peculiar de ser moderno e europeu, posto que nenhuma dessas duas categorias tem realmente sentido se não for relacionada a uma cultura e a um tempo estrangeiros anteriores. O que Nietzsche vê também é a filologia como algo *nascido, feito* no sentido viconiano como um sinal do empreendimento humano, criado como uma categoria de descoberta, autodescoberta e originalidade humanas. A filologia é uma maneira de nos colocarmos historicamente à parte, como fazem os grandes artistas, do nosso próprio tempo

e do passado imediato, ao mesmo tempo que, paradoxal e antinomicamente, caracterizamos de fato a nossa própria modernidade ao fazê-lo.

Entre o Friedrich August Wolf de 1777 e o Friedrich Nietzsche de 1875 está Ernest Renan, um filólogo oriental, também ele uma pessoa com um complexo e interessante sentido da maneira como a filologia e a moderna cultura estão envolvidas uma com a outra. Em *L'avenir de la science* [O futuro da ciência], escrito em 1848 mas publicado apenas em 1890, ele escreveu que “os fundadores da mente moderna são filólogos”. E o que é a mente moderna, disse ele na mesma frase, se não “o racionalismo, a crítica, o liberalismo, [todos] fundados no mesmo dia como filologia”? A filologia, continua, é ao mesmo tempo uma disciplina comparativa possuída apenas por modernos e um símbolo da superioridade moderna (e européia); todos os avanços feitos pela humanidade desde o século XV podem ser atribuídos a mentes que chamaríamos de filológicas. A tarefa da filologia na cultura moderna (uma cultura que Renan chama de filológica) é continuar a ver a realidade e a natureza claramente, expulsando assim o sobrenaturalismo, e continuar a acompanhar o ritmo das descobertas das ciências físicas. Mais que tudo isso, porém, a filologia permite uma visão geral da vida humana e do sistema das coisas: “Eu, estando lá, no centro, inalando o perfume de tudo, julgando, comparando, combinando, induzindo — desta maneira poderei chegar ao próprio sistema das coisas”. Há uma inconfundível aura de poder em torno do filólogo. E Renan faz a sua afirmação sobre a filologia e as ciências naturais:

Fazer filosofia é conhecer coisas; segundo a elegante frase de Cuvier, a filosofia *instrui o mundo em teoria*. Como Kant eu acredito que toda demonstração puramente especulativa não tem mais validade que uma demonstração matemática, e não nos pode ensinar nada sobre a realidade existente. A filologia é a *ciência exata* dos objetos mentais [*La philologie est la science exacte des choses de l'esprit*]. Ela está para as ciências da humanidade assim como a física e a química estão para as ciências dos corpos.²⁴

Deverei voltar à citação de Cuvier feita por Renan, assim como às constantes referências às ciências naturais, um pouco mais adiante. Por enquanto, devemos observar que toda a parte do meio de *L'avenir de la science* está tomada pelos relatos admirativos de Renan sobre a filologia, uma ciência que ele descreve como sendo, ao mesmo tempo, a mais difícil de caracterizar de todas as empresas humanas e a mais precisa de todas as disciplinas. Nas aspirações da filologia a uma verdadeira ciência da humanidade, Renan associa-se explicitamente a

Vico, Herder, Wolf e Montesquieu, e também a quase contemporâneos filológicos como Wilhelm von Humboldt, Bopp e o grande orientalista Eugène Burnouf (para quem o volume é dedicado). Renan situa a filologia centralmente naquilo a que ele se refere em toda a parte como a marcha do conhecimento, e, de fato, o próprio livro é um manifesto de meliorismo humanístico, o que, considerando-se seu subtítulo (“*Pensées de 1848*”) e outros livros de 1848 como *Bouvard et Pécuchet* e o *Dezoito brumário de Luís Bonaparte*, não deixa de ser uma ironia. Em um certo sentido, portanto, o manifesto, em geral, e os relatos de Renan sobre a filologia, em particular — ele já havia escrito o maciço tratado filológico sobre as línguas semíticas que lhe valera o Prêmio Volney —, tinham o desígnio de situar Renan como um intelectual em uma relação claramente perceptível com as grandes questões sociais levantadas em 1848. Que ele tenha escolhido formar essa relação com base na *menos* imediata de todas as disciplinas intelectuais (a filologia), a que tivesse o menor grau de relevância *popular* aparente, a mais conservadora e a mais tradicional, sugere a extrema deliberação da posição de Renan. Pois ele não estava falando como um homem a todos os homens, mas antes como uma voz refletiva, especializada, que tinha por certa, como ele colocou no prefácio de 1890, a desigualdade das raças e a necessária dominação dos muitos pelos poucos, como uma lei antidemocrática da natureza e da sociedade.²⁵

Mas como era possível para Renan manter a si mesmo e ao que estava dizendo em uma posição tão paradoxal? Pois o que era a filologia, por um lado, se não a ciência de toda a humanidade, uma ciência baseada na unidade da espécie humana e no valor de cada detalhe humano, e o que era o filólogo, pelo outro, se não — como o próprio Renan provou com o seu notório preconceito racial contra os mesmos semitas orientais cujo estudo fizera a sua reputação profissional —²⁶ um severo divisor dos homens em raças superiores e inferiores, um crítico liberal cuja obra abrigava as mais esotéricas noções sobre temporalidade, origens, desenvolvimento, relacionamento e valor humano? Parte da resposta a isso, como demonstram as suas primeiras cartas de intenção filológica a Victor Cousin, Michelet e Alexander von Humboldt,²⁷ é que Renan tinha um forte sentido de guilda como estudioso profissional, um orientalista profissional, de fato, um sentido que punha uma distância entre ele e as massas. Mais importante, porém, acredito, é a própria concepção de Renan sobre o seu papel como um filólogo oriental no seio da história, do desenvolvimento e dos objetivos mais amplos da filologia, tal como ele os via. Em outras palavras, o que para nós pode parecer um paradoxo era o resultado previsível da maneira como Renan percebia a sua posição dinástica na filologia, na sua

história e nas suas descobertas inaugurais e do papel dele, Renan, nisto tudo. Portanto, Renan deveria ser caracterizado não como alguém que falava *sobre* a filologia, mas antes como alguém que *falava filologicamente* com toda a força de um iniciado usando a linguagem codificada de uma nova ciência prestigiosa, cujos pronunciamentos sobre a linguagem não poderiam, em nenhum caso, ser aceitos direta ou ingenuamente.

Do modo como Renan entendia e recebia a filologia, e era instruído nela, a disciplina impunha-lhe um conjunto de regras doxológicas. Ser um filólogo queria dizer ser governado na própria atividade antes por um conjunto de recentes descobertas reavaliativas que efetivamente iniciaram a ciência da filologia e deram-lhe uma distinta epistemologia própria: falo aqui do período aproximado entre a década de 1780 e meados da de 1830, cuja parte final coincide com o início da educação de Renan. As suas memórias registram como a crise da fé religiosa que culminou com a perda dessa fé levou-o em 1845 a uma vida de estudos: essa foi a sua iniciação à filologia, com a sua visão de mundo, crises e estilo. Ele achava que, em um nível pessoal, a sua vida refletia a vida institucional da filologia. Na sua vida, contudo, ele decidiu ser cristão como fora outrora, só que sem o cristianismo, e com o que ele chamava de “la science laïque” [a ciência laica].²⁸

O melhor exemplo do que uma ciência laica podia e não podia fazer foi dado por Renan anos depois em uma conferência feita na Sorbonne em 1878, “Sobre os serviços prestados pela filologia às ciências históricas”. O que é revelador sobre esse texto é o modo como Renan tinha claramente a religião em mente quando falava sobre a filologia — por exemplo, o que a filologia, como a religião, nos explica sobre as origens da humanidade, da civilização, da linguagem — apenas para deixar claro aos seus ouvintes que a filologia poderia proporcionar uma mensagem muito menos coerente, muito menos coesa e positiva que a religião.²⁹ Posto que Renan era irremediavelmente histórico e, como ele mesmo disse uma vez, morfológico em sua perspectiva, era lógico que a única maneira pela qual ele, como um rapaz muito jovem, podia sair da religião para a erudição filológica era manter na nova ciência laica a visão histórica do mundo que ele adquirira da religião. Assim,

para mim, uma única ocupação parecia digna de ocupar a minha vida, prosseguir a minha investigação crítica do cristianismo [uma alusão ao grande projeto erudito de Renan sobre a história e as origens do cristianismo] usando aqueles meios bem mais amplos que me oferecia a ciência laica.³⁰

Renan se assimilara à filologia à sua própria maneira pós-cristã.

A diferença entre a história oferecida internamente pelo cristianismo e aquela oferecida pela filologia, uma disciplina relativamente nova, era precisamente o que possibilitava a filologia moderna, e Renan tinha perfeita consciência disso. Pois sempre que se fala de filologia por volta do final do século XVIII e do início do XIX, devemos entender a *nova* filologia, cujos maiores êxitos incluem a gramática comparativa, a reclassificação das línguas em famílias e a rejeição final das origens divinas da linguagem. Não é exagerado dizer que essas realizações eram uma conseqüência mais ou menos direta da visão que afirmava ser a linguagem um fenômeno inteiramente humano. E essa visão tornou-se comum quando se descobriu que as chamadas línguas sagradas (o hebreu, primariamente) não tinham nem uma antigüidade primordial nem uma proveniência divina. O que Foucault chamou de descoberta da linguagem foi, portanto, um evento secular que desalojou uma concepção religiosa de como Deus entregara a linguagem ao homem no Éden.³¹ De fato, uma das conseqüências dessa mudança, mediante a qual uma noção etimológica e dinástica de filiação lingüística foi posta de lado por uma visão da linguagem como um domínio bem particular, que se mantém unido graças a estruturas e coerências internas irregulares, foi a dramática diminuição do interesse pelas origens da linguagem. Enquanto na década de 1770, que foi quando o ensaio de Herder sobre as origens da linguagem venceu a medalha de 1772 da Academia de Berlim, era a última moda discutir o problema, por volta da primeira década do novo século ele estava quase banido como um tema de disputa erudita da Europa.

Em todos os aspectos, e de muitas diversas maneiras, o que William Jones afirmou nos seus *Anniversary discourses* (1785-92), ou o que Franz Bopp avançou na sua *Vergleichende Grammatik* [Gramática comparativa] (1832) é que a dinastia divina da linguagem foi rompida definitivamente e desacreditada como idéia. Uma nova concepção histórica, em resumo, era necessária, posto que o cristianismo parecia incapaz de sobreviver à evidência empírica que reduzia a categoria divina do seu principal texto. Para alguns, como colocou Chateaubriand, a fé era inabalável apesar do novo conhecimento de que o sânscrito era mais antigo que o hebreu: “Hélas! il est arrivé qu’une connaissance plus approfondie de la langue savante de l’Inde a fait rentrer ces siècles innombrables dans le cercle étroit de la Bible. Bien m’en a pris d’être redevenue croyant, avant d’avoir éprouvé cette mortification”.³² [Ai! aconteceu que um conhecimento mais profundo da língua culta da Índia forçou inúmeros séculos no estreito círculo da Bíblia. Ainda bem que me tornei crente de novo, antes de ter de passar por essa mortificação]. Para outros, especialmente os filólogos como o próprio pio-

neiro Bopp, o estudo da linguagem implicava a sua própria história, filosofia e erudição, que acabaram com a noção de uma linguagem primeva dada pelo Ente Supremo ao homem no Paraíso. Assim como o estudo do sânscrito e a disposição expansiva do final do século XVIII deslocaram os primórdios da civilização para muito mais ao leste das terras bíblicas, a linguagem também tornou-se menos uma continuidade entre um poder exterior e o orador humano que um campo interno criado e realizado pelos usuários da linguagem entre eles. Não havia uma primeira língua, do mesmo modo que — a não ser por um método que deverei discutir em breve — não havia língua simples.

O legado desses filólogos de primeira geração foi, para Renan, da maior importância, ainda maior que a obra de Sacy. Sempre que discutia a linguagem e a filologia, seja no início, no meio ou no final da sua longa carreira, ele repetia as lições da nova filologia, cujos pilares principais são os princípios antidinásticos e anticontínuos de uma prática lingüística técnica (no sentido de oposta a divina). Para o lingüista, a linguagem não pode ser retratada como o resultado de uma força que emana unilateralmente de Deus. Como diz Coleridge, “A linguagem é o arsenal da mente humana; e contém ao mesmo tempo os troféus do seu passado e as armas das suas futuras conquistas”.³³ A idéia de uma primeira língua edênica abre caminho a uma noção heurística de uma protolinguagem (indo-européia, semítica) cuja existência nunca é submetida a debate, posto que se reconhece que tal linguagem não pode ser recapturada, mas apenas reconstruída no processo filológico. Se há uma língua que sirva, mais uma vez heurísticamente, de pedra de toque para todas as demais, é o sânscrito em sua forma indo-européia mais primitiva. A terminologia também mudou: agora há famílias de línguas (a analogia com as espécies e classificações anatômicas é marcada), há uma forma lingüística perfeita, que não precisa corresponder a nenhuma língua “real”, e há línguas originais apenas como uma função do discurso filológico, e não devido à natureza.

Mas alguns escritores, com sagacidade, comentaram a maneira como o sânscrito e as coisas indianas em geral simplesmente tomaram o lugar da falácia hebraica e edênica. Já em 1804, Benjamin Constant anotou em seu *Journal intime* que ele não discutiria a Índia em seu *De la religion*, porque os ingleses, que eram donos do lugar, e os alemães, que o estudavam incansavelmente, a tinham transformado na *fons et origo* de tudo; e além disso estavam os franceses, que após Napoleão e Champollion haviam decidido que tudo tinha origem no Egito e no novo Oriente.³⁴ Esses entusiasmos teleológicos foram insuflados após 1808 pelo celebrado *Über die Sprache und Weisheit der Indier*, de Friedrich Schlegel, que parecia confirmar o seu próprio pronuncia-

mento, feito em 1800, sobre o Oriente como a forma mais pura de Romantismo.

O que a geração de Renan — educada de meados da década de 1830 ao final da de 1840 — conservou de todo esse entusiasmo sobre o Oriente foi a necessidade intelectual deste para o estudioso ocidental de línguas, culturas e religiões. Nesse ponto, o texto mais importante é o *Le génie des religions*, escrito em 1832 por Edgar Quinet, uma obra que anunciava a renascença oriental e colocava o Oriente e o Ocidente em uma relação funcional um com o outro. Já fiz referência ao vasto significado dessa relação, tal como foi compreensivamente analisada por Raymond Schwab em *La renaissance orientale*; a minha preocupação com ela aqui é apenas observar quais dos seus aspectos específicos têm relação com a vocação de Renan como filólogo e como orientalista. A associação de Quinet com Michelet, o interesse dos dois por Herder e Vico, respectivamente, marcou-os com a necessidade de, como estudiosos-historiadores, confrontar, quase como uma audiência que vê o desenrolar de um evento dramático, ou um crente testemunhando uma revelação, o diferente, o estranho, o distante. A fórmula de Quinet era que o Oriente propõe e o Ocidente dispõe: a Ásia tem seus profetas, a Europa os seus doutores (seus homens cultos, seus cientistas: o trocadilho é intencional). Desse encontro nasceu um novo dogma ou deus, mas o que Quinet afirma é que tanto o Leste como o Oeste cumprem os seus destinos e confirmam as suas identidades nesse encontro. Como uma atitude erudita, a imagem de um ocidental culto que inspeciona, como se estivesse em um ponto de observação particularmente apropriado, o Oriente passivo, seminal, feminino e até mesmo silencioso e apático, e depois passa a *articular* esse mesmo Oriente, fazendo-o entregar os seus segredos sob a instruída autoridade de um filólogo que deriva a sua força da habilidade de desvendar línguas secretas e esotéricas — tudo isso seria persistente em Renan. O que não persistiu nele na década de 1840, quando ele passou pelo seu aprendizado em filologia, foi a atitude dramática: esta foi substituída pela atitude científica.

Para Quinet e Michelet, a história era um drama. Sugestivamente, Quinet descreve o mundo inteiro como um templo, e a história humana como um tipo de rito religioso. Tanto Quinet como Michelet *viam* o mundo que discutiam. A origem da história humana era uma coisa que eles podiam descrever com os mesmos termos esplêndidos, apaixonados e dramáticos usados por Vico e Rousseau para retratar a vida na terra nos tempos primitivos. Para Michelet e Quinet, não há dúvidas de que eles pertencem à comunidade dos românticos europeus que se dedicam

em épica ou em qualquer outro dos gêneros maiores — drama, prosa romântica ou “ode maior” visionária — radicalmente a reorganizar em termos apropriados para as circunstâncias históricas e intelectuais da sua própria época o padrão cristão da queda, redenção e emergência de uma nova terra que seria um paraíso restaurado.³⁵

Acho que, para Quinet, a idéia do nascimento de um novo deus era equivalente ao preenchimento da vaga deixada pelo antigo deus; para Renan, contudo, ser um filólogo significava cortar toda e qualquer conexão com o velho deus cristão, de maneira que, no lugar deste, uma nova doutrina — provavelmente a ciência — pudesse ficar livre e em um novo lugar, por assim dizer. Toda a carreira de Renan foi devotada ao cumprimento desse progresso.

Ele colocou isso com muita simplicidade no final do seu característico ensaio sobre as origens da linguagem: o homem não é mais um inventor, e o tempo da criação acabou definitivamente.³⁶ Houve um período, que podemos apenas adivinhar, em que o homem foi literalmente *transportado* do silêncio às palavras. Depois disso houve a linguagem, e para o verdadeiro cientista a tarefa é examinar como a linguagem é, e não como apareceu. Mas, mesmo que Renan desfaça o encanto da criação apaixonada dos tempos primitivos (que havia entusiasmado Herder, Vico, Rousseau e até mesmo Quinet e Michelet), ele institui um novo, e deliberado, tipo de criação artificial, resultado da análise científica. Na sua *leçon inaugurale* no Collège de France (21 de fevereiro de 1862), Renan proclamou as suas conferências abertas ao público para que este pudesse ver em primeira mão “le laboratoire même de la science philologique” [o próprio laboratório da ciência filológica].³⁷ Qualquer leitor de Renan teria entendido que tal declaração tinha a intenção de passar uma ironia típica, ainda que fraca, menos para chocar que para deliciar passivamente. Pois Renan estava assumindo a cátedra de hebraico, e a sua conferência era sobre a contribuição dos povos semitas à história da civilização. Que afronta mais sutil poderia ser feita à história “sagrada” que a substituição da intervenção divina na história por um laboratório de filologia? E que maneira mais explícita de declarar que a relevância do Oriente moderno era apenas como material para a investigação européia?³⁸ Os fragmentos de Sacy arranjados em quadros comparativamente sem vida estavam agora sendo substituídos por algo novo.

A estimulante peroração com que Renan concluiu a sua *leçon* tinha outra função além da simples conexão da filologia semítico-oriental com o futuro e com a ciência. Étienne Quatremère, predecessor imediato de Renan na cátedra de hebraico, era um estudioso que parecia exemplificar a caricatura popular do que deveria ser um estu-

dioso. Pessoa de hábitos prodigiosamente industriosos e pedantes, Quatremère fazia o trabalho dele, disse Renan em um memorial escrito com relativamente pouco sentimento para o *Journal des débats* de outubro de 1857, como um trabalhador esforçado que, mesmo prestando imensos serviços, não conseguia ver o conjunto do edifício que estava sendo construído. Este não era nada menos que “la science historique de l’esprit humain”, então em processo de ser erguido pedra a pedra.³⁹ Assim como Quatremère não pertencia à sua época, Renan, em sua obra, estava determinado a ser dela. Mais ainda, se até então o Oriente fora identificado exclusiva e indiscriminadamente com a Índia e a China, a ambição de Renan era a de abrir para si mesmo uma nova província oriental, no caso o Oriente semítico. Ele sem dúvida notara a casual, e com certeza comum, confusão que se fazia entre o sânscrito e o árabe (como em *La peau de chagrin* [A pele de onagro], de Balzac, em que a escrita árabe do talismã fatal é descrita como sendo sânscrito), e conseqüentemente impôs-se como tarefa fazer com as línguas semíticas o mesmo que Bopp fizera com as indo-européias: foi o que ele disse no prefácio de 1855 ao tratado de semítico comparativo.⁴⁰ Portanto, os planos de Renan eram trazer o semítico a uma posição nítida e glamourosa à la Bopp, e além disso elevar o estudo dessas esquecidas línguas inferiores ao nível de uma apaixonada ciência nova da mente, à la Louis Lambert.

Em mais de uma ocasião Renan foi bastante explícito em suas afirmações de que os semitas e o semítico eram *criações* do estudo filológico orientalista.⁴¹ Posto que ele fizera o estudo, havia intencionalmente pouca ambigüidade sobre o seu papel central nessa criação nova e artificial. Mas o que queria Renan dizer com *criação* nesses casos? E como é que essa criação estava ligada com a criação natural, ou com aquela que Renan e outros atribuíam ao laboratório e às ciências classificatórias e naturais, principalmente ao que foi chamado de anatomia filosófica? Nesse ponto, temos de especular um pouco. Ao longo de toda a sua carreira, Renan pareceu imaginar o papel da ciência na vida humana como algo que (e estou traduzindo a citação tão literalmente quanto possível) “*diz* (fala ou articula) definitivamente para o homem a palavra [logos?] das coisas”.⁴² A ciência dá a palavra às coisas; melhor ainda, a ciência revela, por causas que serão pronunciadas, uma fala potencial das coisas. O valor especial da lingüística (tal como a nova filologia era então chamada muitas vezes) não é que a ciência natural se parece com ela, mas antes que ela trata as palavras como objetos naturais, que de outro modo seriam silenciosos, e as faz entregar os seus segredos. Lembre-se que o grande avanço no estudo das inscrições e hieróglifos foi a descoberta por Champollion de que os símbolos na

Pedra de Roseta tinham um componente *fonético*, além de semântico.⁴³ Fazer os objetos falarem era como fazer as palavras falarem, conferindo-lhes um valor circunstancial, e um lugar preciso em uma ordem de regularidade governada pela regra. Em seu primeiro sentido a *criação*, da maneira como Renan usava a palavra, significava a articulação pela qual um objeto como o *semítico* podia ser visto como uma espécie de criatura. Segundo, a criação também queria dizer o cenário — no caso do semítico, a história, a cultura, a raça e a mente orientais — iluminado e tirado da sua reticência pelo cientista. Finalmente, a criação era a formulação de um sistema de classificação graças ao qual era possível ver o objeto em questão comparativamente com outros objetos; e por “comparativamente” Renan entendia uma complexa trama de relações paradigmáticas predominantes entre as línguas semíticas e as indo-européias.

Se naquilo que eu disse até agora insisti tanto no estudo relativamente esquecido de Renan sobre as línguas semíticas, foi por muitas importantes razões. O semítico foi o estudo científico para o qual se voltou Renan após perder a sua fé cristã; já descrevi acima de que modo ele veio a considerar o estudo do semítico como um substituto à sua fé, que lhe permitiria ter no futuro uma relação crítica com ela. O estudo do semítico foi o seu primeiro estudo inteiramente orientalista e científico (concluído em 1847 e publicado pela primeira vez em 1855), e tanto foi uma parte como uma propedêutica dos seus grandes trabalhos posteriores sobre as origens do cristianismo e a história dos judeus. Na intenção, senão talvez na realização — é interessante notar que poucas obras correntes ou contemporâneas sobre a história lingüística ou sobre a história do orientalismo citam Renan com qualquer coisa além de uma atenção passageira —,⁴⁴ a sua obra semítica foi proposta como um avanço da filologia, na qual, posteriormente, ele sempre basearia a autoridade retrospectiva das suas posições (quase sempre ruins) sobre religião, raça e nacionalismo.⁴⁵ Sempre que ele quisesse fazer uma afirmação sobre os judeus ou os muçulmanos, por exemplo, tinha em mente as suas restrições notavelmente severas (e infundadas, a não ser segundo a ciência que ele praticava) sobre os semitas. Além disso, o semítico de Renan tinha a intenção de ser uma contribuição tanto para o desenvolvimento da lingüística indo-européia quanto para a diferenciação dos orientalismos. Para a primeira o semítico era uma forma degradada, no sentido moral como no biológico, enquanto para os últimos ele era uma — se não a — forma estável de decadência cultural. Por último, o semítico foi a primeira criação de Renan, uma ficção inventada por ele no laboratório filológico para satisfazer o seu sentido de posto e de missão públicos. Não devemos, de modo algum, deixar de

perceber que o semítico, para o ego de Renan, era o símbolo da dominação européia (e conseqüentemente a dele próprio) sobre o Oriente e sobre a sua própria época.

Portanto, como um ramo do Oriente, o semítico não era plenamente um objeto natural — como uma espécie de macaco, por exemplo — nem era plenamente um objeto não-natural ou divino, tal como fora outrora considerado. Em vez disso, ele ocupava uma posição intermédia, legitimada nas suas estranhezas (sendo a regularidade definida pelo indo-europeu) por uma relação inversa com as linguagens normais, compreendido como um fenômeno excêntrico, quase monstruoso, em parte porque as bibliotecas, laboratórios e museus podiam servir como os seus lugares de exibição e de análise. No seu tratado, Renan adotou um tom de voz e um método de exposição que extraía o máximo da instrução livresca e da observação natural, tal como era praticada por homens como Cuvier e Geoffroy Saint-Hilarie, *père et fils*. Essa é uma importante realização estilística, pois permitia que Renan tirasse constantemente proveito da *biblioteca*, em vez do primitivismo ou da sanção divina, como uma estrutura conceitual para entender a linguagem, bem como do *museu*, que é onde são entregues os resultados da observação de laboratório, para exibição, estudo e ensino.⁴⁶ Em todos os momentos Renan trata fatos humanos normais — linguagem, história, cultura, mente, imaginação — como algo que foi transformado em outra coisa, como uma coisa particularmente aberrante, porque são orientais ou semíticos, e porque acabam sendo analisados em um laboratório. Assim, os semitas são monoteístas raivosos que não produziram nenhuma mitologia, nenhuma arte, nenhum comércio, nenhuma civilização; a consciência deles é estreita e rígida; no conjunto, eles representam “une combinaison inférieure de la nature humaine”.⁴⁷ Ao mesmo tempo, Renan quer que se entenda que ele está falando de um protótipo, não de um tipo semítico real com existência de fato (embora ele violasse isso também, ao discutir os judeus e muçulmanos do seu tempo com um distanciamento menos que científico em muitas partes dos seus escritos).⁴⁸ Assim, por um lado temos a transformação do humano no espécime, e por outro lado o juízo comparativo mediante o qual o espécime continua a ser um espécime e um tema de estudo filológico, científico.

Dispersas por toda a *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* estão reflexões sobre os laços entre a lingüística e a anatomia, e — para Renan isto é igualmente importante — observações sobre como esses laços poderiam ser usados para se fazer história humana (*les sciences historiques*). Mas deveríamos considerar primeiramente os laços implícitos. Não acho que seja errado ou exage-

rado dizer que uma página típica da *Histoire générale* orientalista de Renan foi concebida, tipográfica e estruturalmente, tendo em mente uma página de anatomia filosófica comparativa, ao estilo de Cuvier ou Geoffroy Saint-Hilaire. Tanto os lingüistas como os anatomistas afirmam estar falando de questões que não são diretamente obteníveis ou observáveis na natureza; um esqueleto e o traçado detalhado de um músculo, bem como os paradigmas constituídos pelos lingüistas a partir de um proto-semítico ou de um proto-indo-europeu puramente hipotético, são igualmente produtos do laboratório ou da biblioteca. O texto de uma obra lingüística ou anatômica tem a mesma relação geral com a natureza (ou com a realidade) que uma vitrine de museu que exhibe um espécime de mamífero ou de um órgão. O que é dado na página e na vitrine de museu é um exagero truncado, como muitos dos extratos orientais de Sacy, cujo propósito é exhibir uma relação entre a ciência (ou o cientista) e o objeto, e não entre o objeto e a natureza. Leia-se quase qualquer página de Renan sobre árabe, hebraico, aramaico ou proto-semítico, e se estará lendo um fato de poder, mediante o qual a autoridade do filólogo orientalista convoca da biblioteca, quando quer, exemplos da fala do homem, e os coloca ali rodeados por uma suave prosa européia que aponta os defeitos, virtudes, barbarismos e limitações na língua, no povo, na civilização. O tom e o tempo da exibição são postos quase uniformemente no presente, de modo que se tem a impressão de uma demonstração pedagógica durante a qual o erudito-cientista fica diante de nós em uma plataforma de laboratório-conferência, criando, confinando e julgando o material que está discutindo.

Essa ansiedade de Renan para transmitir um sentido de uma demonstração que está realmente acontecendo aumenta quando ele observa explicitamente que, enquanto a anatomia emprega sinais visíveis e estáveis por meio dos quais atribui os objetos a classes, a lingüística não o faz.⁴⁹ Portanto, o filólogo tem de fazer com que um dado fato lingüístico corresponda de algum modo a um período histórico: dá a possibilidade de uma classificação. Mas, como diria Renan muitas vezes, a temporalidade e a história lingüísticas estão cheias de lacunas, enormes descontinuidades e períodos hipotéticos. Portanto, a lingüística ocorre em uma dimensão temporal não-linear e essencialmente descontínua, controlada pelo lingüista de modo bem particular. Esse modo, tal como todo o tratado de Renan sobre o ramo semítico das línguas orientais se esforça bastante para demonstrar, é comparativo: o indo-europeu é tomado como a norma viva, *orgânica*, e as línguas orientais semíticas são vistas como *inorgânicas*.⁵⁰ O tempo é transformado no espaço da classificação comparativa, que no fundo está ba-

seada em uma rígida oposição binária entre línguas orgânicas e inorgânicas. De maneira que, por um lado, está o processo orgânico e biologicamente generativo representado pelo indo-europeu, enquanto pelo outro lado está um processo inorgânico, essencialmente não-regenerativo, ossificado no semítico: mais importante, Renan deixa absolutamente claro que um juízo imperioso como esse é passado pelo orientalista em seu laboratório, pois as distinções do tipo que o preocupam nem são possíveis nem estão disponíveis para qualquer um que não seja um profissional treinado. “*Nous refusons donc aux langues sémitiques la faculté de se régénérer, toute en reconnaissant qu’elles n’échappent pas plus que les autres œuvres de la conscience humaine à la nécessité du changement et des modifications successives*” [Recusamo-nos, portanto, a admitir que as línguas semíticas tenham a capacidade de se regenerar, ao mesmo tempo que reconhecemos que elas não escapam — assim como os outros produtos da consciência humana — à necessidade de mudança ou de modificação sucessivas].⁵¹

Contudo, até mesmo por trás dessa oposição radical há outra em ação na mente de Renan, e por várias páginas do primeiro capítulo do livro 5 ele expõe a sua posição com bastante franqueza. Isso ocorre quando ele introduz as concepções de Saint-Hilaire sobre a “degradação dos tipos”.⁵² Embora Renan não especifique a qual dos Saint-Hilaire ele faz referência, esta é suficientemente clara. Tanto Étienne quanto o seu filho Isidore foram especuladores biológicos de extraordinária fama e influência, especialmente entre intelectuais literários durante a primeira metade do século XIX na França. Étienne, como sabemos, fizera parte da expedição napoleônica, e Balzac dedicou uma parte importante do prefácio a *La comédie humaine* a ele; há também muitas evidências de que Flaubert tenha lido tanto o filho como o pai, e usado as concepções de ambos em sua obra.⁵³ Étienne e Isidore não eram apenas legatários da tradição da biologia “romântica”, que incluía Goethe e Cuvier, com um grande interesse na analogia, na homologia e na *ur*-forma orgânica entre as espécies, mas também especialistas na filosofia e na anatomia da monstruosidade — a teratologia, como a chamava Isidore — em que as aberrações fisiológicas mais horrendas eram consideradas como um resultado de uma degradação interna no seio da vida da espécie.⁵⁴ Não posso entrar aqui em detalhes sobre a complexidade (e a macabra fascinação) da teratologia, mas basta mencionar que tanto Étienne como Isidore exploravam a força teórica do paradigma lingüístico para explicar os desvios possíveis em um sistema biológico. Desse modo, a noção de Étienne era que um monstro é uma *anomalía*, no mesmo sentido que na linguagem as palavras têm uma relação analógica e anômala umas com as outras: na

lingüística essa idéia é tão velha quanto, pelo menos, o *De lingua latina*, de Varrão. Nenhuma anomalia pode ser considerada simplesmente como uma exceção gratuita: em vez disso, as anomalias confirmam a estrutura regular que une todos os membros da mesma classe. Essa noção é muito temerária, na anatomia. Em um certo ponto da “Préliminaire” à sua *Philosophie anatomique*, Étienne diz:

E, de fato, tal é o caráter da nossa época que se torna impossível hoje em dia manter-se estritamente nos quadros de uma simples monografia. Estude um objeto isoladamente, e só conseguirá trazê-lo de volta a ele mesmo; conseqüentemente, não poderá nunca ter um perfeito conhecimento dele. Mas, examine-o em meio aos seres que estão ligados um ao outro de muitas diversas maneiras, e que estão isolados um do outro de diversas maneiras, e descobrirá que esse objeto tem relações de alcance mais amplas. Antes de mais nada, passará a conhecê-lo melhor, mesmo na sua especificidade: mais importante, porém, ao considerá-lo no próprio centro da sua própria esfera de atividade, ficará sabendo precisamente como é que ele se comporta em seu próprio mundo exterior, e saberá também como as suas características são constituídas em reação ao meio que o rodeia.⁵⁵

Saint-Hilaire não está apenas dizendo que o caráter específico do estudo contemporâneo (ele escreve em 1822) é examinar os fenômenos comparativamente; está dizendo também que, para o cientista, não existe nenhum fenômeno, por mais aberrante ou excepcional que seja, que não possa ser explicado em relação a outros fenômenos. Note-se também como Saint-Hilaire emprega a metáfora da centralidade (*le centre de sa sphère d'activité*) usada mais tarde por Renan em *L'avenir de la science* para descrever a posição ocupada por qualquer objeto da natureza — inclusive o próprio filólogo — uma vez que este objeto é cientificamente *posto* lá pelo cientista que o examina. Depois disso se estabelece, entre o objeto e o cientista, um laço de solidariedade. É claro que isso só pode ocorrer durante a experiência de laboratório, e em nenhum outro lugar. O que se quer afirmar nesse caso é que o cientista tem à sua disposição uma espécie de poder por meio do qual até mesmo uma ocorrência totalmente incomum pode ser vista naturalmente e conhecida cientificamente, o que significa aqui sem recorrer ao sobrenatural, mas apenas a um ambiente envolvente constituído pelo cientista. Conseqüentemente, a própria natureza pode ser apreendida novamente como sendo contínua, harmoniosamente coerente e fundamentalmente inteligível.

Assim, para Renan o semítico é um fenômeno de desenvolvimento detido, em comparação com as línguas e culturas maduras do grupo indo-europeu, e mesmo com outras línguas orientais semíticas.⁵⁶

O paradoxo sustentado por Renan, no entanto, é que, ao mesmo tempo que ele nos encoraja a ver as línguas como algo que de algum modo corresponde a “*êtres vivants de la nature*” [seres vivos da natureza], em tudo o mais ele está provando que as suas línguas orientais, as semíticas, são inorgânicas, paradas, totalmente ossificadas, incapazes de auto-regeneração; em outras palavras, ele prova que o semítico não é uma língua viva e, quanto a isso, nem os semitas são criaturas vivas. Além disso, a cultura e a língua indo-européias estão vivas e são orgânicas *por causa* do laboratório, e não apesar dele. Mas, longe de ser uma questão marginal da obra de Renan, esse paradoxo está, acho eu, no próprio centro de toda a sua obra, do seu estilo e da sua existência documental na cultura do seu tempo, uma cultura à qual — do mesmo modo que pessoas tão diferentes entre si como Matthew Arnold, Oscar Wilde, James Frazer e Marcel Proust — ele deu importantes contribuições. Ser capaz de sustentar uma visão que incorpora e mantém juntas a vida e criaturas quase-vivas (o indo-europeu, a cultura européia) e fenômenos paralelos quase-monstruosos e inorgânicos (o semítico, a cultura oriental) é precisamente a realização do cientista europeu em seu laboratório. Ele *concebe*, e o próprio ato de concepção é sinal de um poder imperial sobre os fenômenos recalcitrantes, bem como uma confirmação da cultura dominante e da sua “naturalização”. De fato, não é demais dizer que o laboratório filológico de Renan é o verdadeiro local do seu etnocentrismo; mas o que precisa ser enfatizado aqui é que o laboratório filológico não tem existência fora do discurso, da escrita pela qual ele é constantemente produzido e experimentado. Desse modo, até mesmo a cultura que Renan chama de orgânica e viva — a da Europa — é também uma *criatura que está sendo criada* no laboratório e pela filologia.

Toda a carreira posterior de Renan foi européia e cultural. Suas realizações foram variadas e aclamadas. Toda a autoridade que tinha o estilo dele podia ter a sua origem encontrada, creio eu, na sua técnica para conceber o inorgânico (ou o que está faltando) e dar-lhe a aparência de vida. O que lhe deu mais fama, é claro, foi a sua *Vie de Jésus* [A vida de Jesus], a obra que abriu as suas monumentais histórias do cristianismo e do povo judeu. Mas temos de ver que a *Vie* foi exatamente o mesmo tipo de feito que a *Histoire générale*, uma concepção possibilitada pela capacidade do historiador para montar habilmente uma biografia oriental morta (morta para Renan no duplo sentido de uma fé morta e um período histórico perdido, logo morto) — e o paradoxo é imediatamente aparente — *como se fosse* a narrativa verídica de uma vida natural. Tudo o que Renan dizia tinha antes passado pelo laboratório filológico; quando o que ele dizia aparecia em letra de im-

prensa na trama do texto, trazia em si a força vivificadora de uma assinatura cultural contemporânea, que extraía da modernidade todo o seu poderio científico e toda a sua auto-aprovação acrítica. Para essa espécie de cultura, as genealogias do tipo de dinastias, tradição, religião e comunidade étnica não passavam de funções de uma teoria cuja tarefa era instruir o mundo. Ao emprestar essa fase posterior de Cuvier, Renan estava circunspectamente colocando a demonstração científica acima da experiência; a temporalidade foi relegada ao reino cientificamente inútil da experiência comum, ao mesmo tempo que se conferiam, à periodicidade especial da cultura e do comparativismo cultural (que geravam o etnocentrismo, a teoria racial e a opressão econômica), poderes muito mais avançados que a visão moral.

O estilo de Renan, a sua carreira como orientalista e literato, as circunstâncias do sentido que ele comunica e a sua relação peculiarmente íntima com a cultura erudita e geral da Europa do seu tempo — liberal, exclusivista, imperiosa e anti-humana, a não ser em um sentido muito condicional — são o que eu chamaria de *celibatário* e científico. Para ele, a geração está confinada ao *avenir*, que em seu famoso manifesto ele associou à ciência. Embora, como historiador, ele pertença à escola de homens como Turgot, Condorcet, Guizot, Cousin, Jouffroy e Ballanche, e em erudição à escola de Sacy, Caussin de Perceval, Ozanam, Fauriel e Burnouf, o mundo de Renan é um mundo de história e de erudição particularmente devastado, furiosamente masculino; é, de fato, não um mundo de pais, mães e filhos, mas de homens como o seu Jesus, o seu Marco Aurélio, o seu Caliban, o seu deus solar (este último descrito em “Rêves” dos *Dialogues philosophiques*).⁵⁷ Ele apreciava particularmente o poder da ciência e da filologia orientalista; buscava as visões e as técnicas desta; usava-a para intervir, muitas vezes com considerável influência, na vida da sua época. E, contudo, o seu papel ideal era o de espectador.

De acordo com Renan, o filólogo deveria preferir o *bonheur* à *jouissance*: a preferência exprime a escolha de uma felicidade elevada, mesmo que estéril, no lugar do prazer sexual. As palavras pertencem ao campo do *bonheur*, assim como o estudo delas, falando idealmente. Tanto quanto eu saiba, há bem poucos momentos em todos os escritos públicos de Renan em que um papel beneficente e instrumental seja atribuído às mulheres. Um desses momentos é quando ele opina que mulheres estrangeiras (amas-secas, criadas) devem ter cuidado dos filhos dos conquistadores normandos, o que pode explicar as mudanças que ocorreram no idioma. Note-se que as funções exercidas por elas não são as de produtividade e disseminação, mas de mudança interna, e ainda por cima subsidiária. “O homem”, diz ele no final do mesmo

ensaio, “não pertence nem à sua língua, nem à sua raça; ele pertence a si mesmo antes de mais nada, pois antes de mais nada é um ser livre e moral.”⁵⁸ O homem era livre e moral, mas estava acorrentado pela raça, pela história e pela ciência tal como Renan as via, como condições impostas pelo estudioso aos homens.

O estudo das línguas orientais levou Renan ao centro dessas condições, e a filologia deixou concretamente aparente que o conhecimento do homem era — parafraseando Ernst Cassirer — poeticamente transfigurante⁵⁹ apenas se tivesse sido previamente separado da realidade crua (do mesmo modo que Sacy separara necessariamente os seus fragmentos árabes da realidade) e posto em uma camisa-de-força doxológica. Tornando-se *filologia*, o estudo das palavras, tal como fora outrora praticado por Vico, Herder, Rousseau, Michelet e Quinet, perdia a sua trama e a sua qualidade apresentacional dramática, na expressão de Schelling. Em vez disso, a filologia tornou-se epistemologicamente complexa; o *Sprachgefühl* já não bastava, já que as próprias palavras pertenciam menos aos sentidos ou ao corpo (como para Vico) e mais a um domínio sem visão, sem imagens e abstrato, e governado por formulações de estufa como raça, mente, cultura e nação. Nesse domínio, que foi concebido discursivamente e chamado de Oriente, certos tipos de afirmações podiam ser feitos, todos possuindo a mesma poderosa generalidade e validade cultural. Pois todo o esforço de Renan foi para negar à cultura oriental o direito de ser gerada, a não ser artificialmente no laboratório filológico. O homem não era filho da cultura; tal concepção dinástica fora contestada com demasiada eficácia pela filologia. Esta nos ensinava de que maneira a cultura é uma síntese mental, uma *articulação* (no sentido que Dickens deu à palavra para indicar a profissão de Mr. Venus em *Our mutual friend* [Nosso amigo comum], até mesmo uma criação, mas nada além de uma estrutura quase-orgânica.

O que é especialmente interessante em Renan é o quanto ele sabia ser uma criatura do seu tempo e da sua cultura etnocêntrica. Por ocasião de uma resposta acadêmica a um discurso pronunciado por Ferdinand de Lesseps em 1885, Renan deu fé de “como é difícil ser mais sábio que a nossa própria nação. [...] Não podemos sentir amargura para com a nossa terra natal. É melhor enganar-se com a nação que ter razão com aqueles que lhe dizem verdades duras”.⁶⁰ A economia de uma declaração como essa é quase perfeita demais para ser verdadeira. Pois não está o velho Renan dizendo que a melhor relação é a de paridade com a nossa própria cultura, com a sua moralidade e o seu etos durante o nosso próprio tempo, e não uma relação dinástica através da qual somos ou filhos ou pais do nosso tempo? E aqui regres-

samos ao laboratório, pois é nele — como Renan o via — que as responsabilidades filiais e, em última instância sociais, deixam de existir, e as científicas e orientalistas assumem. O laboratório dele era a plataforma a partir da qual ele se dirigia ao mundo; o laboratório mediava as declarações que ele fazia, dava-lhes confiança e precisão geral, além de continuidade. Desse modo, tal como Renan o entendia, ele redefina não só a época e a cultura em que vivia, datando-as e moldando-as de novas maneiras; dava também ao seu tema oriental uma coerência erudita, e mais, fazia de Renan (e dos orientalistas da sua mesma tradição que vieram mais tarde) a figura *cultural* ocidental que ele então se tornou. Podemos muito bem imaginar se essa nova autonomia no interior da cultura era a liberdade que Renan esperava que a sua ciência filológica orientalista trouxesse, ou se, no que diz respeito a um historiador crítico do orientalismo, ela armava uma complexa afiliação entre o orientalismo e seu tema humano putativo, baseada, em última instância, no poder, e não realmente na objetividade desinteressada.

RESIDÊNCIA E ERUDIÇÃO NO ORIENTE: OS REQUISITOS DA LEXICOGRAFIA E DA IMAGINAÇÃO

As opiniões de Renan sobre os semitas orientais, é claro, pertencem menos ao reino do preconceito popular e do anti-semitismo comum que ao da filologia oriental científica. Quando lemos Renan e Sacy, observamos logo de que modo a generalização cultural começara a adquirir a couraça da declaração científica e do ambiente do estudo corretivo. Como muitas especialidades acadêmicas em suas fases iniciais, o orientalismo moderno conservava o seu tema, que ele mesmo definia, sob firme controle, que fazia quase tudo para manter. Assim desenvolveu-se um vocabulário culto, cujas funções, tanto quanto o estilo, localizaram o Oriente em uma estrutura *comparativa*, do tipo da que fora empregada e manipulada por Renan. Raramente esse comparativismo é descritivo; com mais frequência, é avaliativo e expositório. Eis aqui Renan comparando tipicamente:

Vemos que em todas as coisas a raça semítica parece-nos ser uma raça incompleta, por virtude da sua simplicidade. Essa raça — atrevo-me a usar a analogia — está para a família indo-européia como um esboço a lápis está para uma pintura; ela carece da variedade, da amplitude e da abundância de vida que é a condição da perfectibilidade. Como aqueles indivíduos que têm tão pouca fecundidade que, após uma infância graciosa, atingem apenas a mais medíocre virilidade, as nações semíticas passaram pelo seu mais pleno florescimento na sua primeira idade, e nunca foram capazes de alcançar a verdadeira maturidade.⁶¹

Nesse caso os indo-europeus são a pedra de toque, do mesmo modo que quando Renan diz que a sensibilidade oriental semítica nunca chegou às alturas atingidas pelas raças indo-germânicas.

Não podemos dizer com absoluta certeza se essa atitude comparativa era uma necessidade acadêmica ou um preconceito racial etnocêntrico disfarçado. O que, sim, podemos dizer é que tanto uma como o outro trabalham juntos, apoiando-se mutuamente. O que Renan e Sacy tentaram fazer foi reduzir o Oriente a uma espécie de insipidez humana, que expusesse as suas características facilmente para a inspeção, e retirasse dele a sua embaraçosa humanidade. No caso de Renan, a legitimidade dos esforços dele vinha da filologia, cujas máximas ideológicas estimulavam a redução de uma língua às suas raízes; isso feito, o filólogo considera possível ligar essas raízes lingüísticas, como fizeram Renan e outros, às raízes da raça, da mente, do caráter e do temperamento. A afinidade entre Renan e Gobineau, por exemplo, foi reconhecida por Renan como uma perspectiva filológica e orientalista comum;⁶² nas edições subseqüentes da *Histoire générale* ele incorporou algo do trabalho de Gobineau ao dele. Desse modo, o comparativismo no estudo do Oriente e dos orientais veio a ser um sinônimo da aparente desigualdade ontológica entre o Ocidente e o Oriente.

Vale a pena recapitular brevemente os principais traços dessa desigualdade. Já me referi ao entusiasmo de Schlegel pela Índia, e sua posterior rejeição desta e, é claro, do islã. Muitos dos primeiros afeiçoados do Oriente começaram saudando o Oriente como um salutar *dérangement* dos seus hábitos mentais e espirituais europeus. O Oriente foi superestimado pelo seu panteísmo, pela sua espiritualidade, pela sua estabilidade, sua longevidade, primitividade, e assim por diante. Schelling, por exemplo, via no politeísmo oriental uma preparação do caminho para o monoteísmo judeu-cristão: Abraão foi prefigurado por Brahma. Mas, quase sem exceção, essa estima exagerada foi seguida por uma reação: subitamente, o Oriente pareceu subumanizado, anti-democrático, atrasado, bárbaro etc. A oscilação do pêndulo para uma direção causava uma oscilação igual e oposta na direção contrária. O orientalismo como profissão nasceu desses opostos, de compensações e correções baseadas na desigualdade, idéias nutridas pela cultura em geral e que nutriam idéias parecidas. Na verdade, o próprio projeto de restrição e reestruturação associado ao orientalismo pode ser diretamente ligado à desigualdade pela qual a pobreza (ou riqueza) comparativa do Oriente suplicava pelo tratamento acadêmico e científico do tipo que podia ser proporcionado por disciplinas como a filologia, a biologia, a história, a antropologia, a filosofia ou a economia.

E assim a verdadeira profissão de orientalista passou a venerar

essa desigualdade e os paradoxos especiais que ela engendrava. Na maior parte das vezes, um indivíduo ingressava na profissão como um meio de enfrentar o apelo do Oriente sobre ele; contudo, também na maior parte das vezes o seu treinamento orientalista abria os olhos dele, por assim dizer, e o que lhe restava era uma espécie de projeto de desmoralização, mediante o qual o Oriente era reduzido a consideravelmente menos que a eminência em que era visto no início. De que outra maneira explicar o enorme esforço representado pela obra de William Muir (1819-1905), por exemplo, ou de Reinhart Dozy (1820-83), e a impressionante antipatia pelo Oriente, pelo islã e pelos árabes que se encontra nessa obra? Caracteristicamente, Renan foi um dos patrocinadores de Dozy, e nos quatro volumes da *Histoire des musulmans d'Espagne, jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoraides* [História dos muçulmanos da Espanha até a conquista da Andaluzia pelos almorávidas], de Dozy, publicada em 1861, aparecem muitas das restrições anti-semíticas de Renan, completadas em 1864 por um volume em que se argumenta que o Deus primitivo dos judeus não era Javé, mas Baal, podendo as provas dissó ser encontradas, quem diria, em Meca. O *Life of Mahomet* [Vida de Maomé] (1858-61), de Muir, e *The caliphate, its rise, decline and fall* [O califado, sua ascensão, declínio e queda], de 1891, também ele, ainda são considerados como monumentos confiáveis de erudição, e, no entanto, a atitude dele para com o seu tema de estudo foi claramente colocada por ele quando disse que “a espada de Mafoma, e o Corão, são os mais obstinados inimigos da Civilização, da Liberdade e da Verdade que o mundo já conheceu”.⁶³ Muitas das mesmas noções podem ser encontradas na obra de Alfred Lyall, que foi um dos autores citados aprovadamente por Cromer.

Mesmo que o orientalista não julgue explicitamente o seu material como faziam Dozy e Muir, o princípio da desigualdade ainda assim exerce sua influência. Continua a ser tarefa do orientalista profissional montar um retrato, como se fosse uma imagem restaurada, do Oriente ou do Oriental; fragmentos, como os que foram desenterrados por Sacy, fornecem o material, mas a forma narrativa, a continuidade e as figuras são reconstruídas pelo erudito, para quem a erudição consiste em circundar a desgovernada (des-ocidental) não-história do Oriente com crônicas, retratos e tramas bem ordenados. O *Essai sur l'histoire des arabes avant l'islamisme, pendant l'époque de Mahomet* [Ensaio sobre a história dos árabes antes do islamismo, durante a época de Maomé], de Caussin de Perceval, publicado em três volumes (1847-8), é um estudo totalmente profissional, que depende, para as suas fontes, de documentos postos *internamente* à disposição do campo por outros

orientalistas (principalmente Sacy, evidentemente), ou de documentos — como os textos de ibn-Khaldun, nos quais Caussin apoiou-se bastante — que repousam nas bibliotecas orientalistas da Europa. A tese de Caussin é que os árabes foram transformados em povo por Maomé, sendo o islã, essencialmente, um instrumento político, e não, de maneira alguma, espiritual. O que Caussin se esforça por encontrar é a clareza, no meio de uma enorme massa de confuso material. Desse modo, o que aparece do estudo do islã é, de maneira totalmente literal, um retrato unidimensional de Maomé, que é mostrado no final da obra (depois de descrita a sua morte) com um nível fotográfico de precisão dos detalhes.⁶⁴ Nem demônio, nem protótipo de Cagliostro, o Maomé de Caussin é um homem adequado para uma história do islã (a versão mais caprichada desta) como um movimento exclusivamente político, centralizado por inúmeras situações que o empurram para cima e, de certo modo, para fora do texto. A intenção de Caussin era a de não deixar nada a ser dito de Maomé; com isso, o Profeta é visto sob uma luz fria, desprovida tanto da sua imensa força religiosa quanto de quaisquer poderes residuais para assustar os europeus. A questão aqui é que, como figura para o seu próprio tempo e lugar, Maomé é apagado, de maneira que uma miniatura dele muito levemente humana possa ficar no seu lugar.

Uma analogia não-profissional do Maomé de Caussin é o de Carlyle, um Maomé forçado a servir uma tese que desconsidera totalmente as circunstâncias históricas e culturais da época e do lugar do próprio Profeta. Embora Carlyle cite Sacy, o seu ensaio é claramente o produto de alguém que está defendendo algumas idéias gerais sobre a sinceridade, o heroísmo e a condição de profeta. A atitude dele é salutar: Maomé não é em nada uma lenda nem um sensualista vergonhoso nem um feiticeiro insignificante e risível que treinava pombos para que lhe tirassem ervilhas do ouvido. Ele é antes um homem de real visão e autoconvicção, apesar de ser autor de um livro, o *Corão*, que é “uma cansativa e confusa mixórdia, tosca, incôndita; iterações sem fim, prolixidade, embaralhamento; muito tosco, incôndito — insuportável estupidéz, em resumo”.⁶⁵ Não sendo ele próprio um modelo de graça estilística e de lucidez, Carlyle afirma essas coisas como um modo de resgatar Maomé dos padrões benthamistas que teriam condenado tanto Maomé quanto ele mesmo. Mas Maomé é um herói, transplantado para a Europa do mesmo Oriente bárbaro considerado carente por lord Macaulay em sua famosa “Minuta” de 1835, na qual se afirma que os “nossos súditos nativos” têm mais a aprender conosco que nós com eles.⁶⁶

Tanto Caussin como Carlyle, em outras palavras, mostram-nos

que o Oriente não deve causar-nos demasiada ansiedade, tão desiguais são as realizações orientais em relação às ocidentais. Nisso, as perspectivas orientalistas e não-orientalistas coincidem. Pois, no interior do campo comparativo em que se transformou o orientalismo depois da revolução filológica no início do século XIX e fora dele, nos estereótipos populares ou nas imagens do Oriente feitas por filósofos como Carlyle e estereótipos como os de Macaulay, o Oriente em si mesmo foi intelectualmente subordinado ao Ocidente. Como material de estudo ou de reflexão, o Oriente adquiriu todas as marcas de uma fraqueza inerente. Ficou sujeito aos caprichos de teorias heterogêneas que o usavam como ilustração. O cardeal Newman, que não era nenhum grande orientalista, empregou o islã oriental como a base de conferências para justificar, em 1853, a intervenção britânica na Guerra da Criméia.⁶⁷ Cuvier achou o Oriente útil para a sua obra *Le règne animal* [O reino animal], de 1816. Foi proveitosamente utilizado em conversas nos vários salões de Paris.⁶⁸ A lista de referências, empréstimos e transformações que se apoderaram da idéia oriental é imensa, mas, no fundo, o que os primeiros orientalistas conseguiram, e os não-orientalistas no Ocidente exploraram, foi um modelo do Oriente adequado para a cultura prevalente, dominante, e para as suas exigências teóricas (e logo depois das teóricas, as práticas).

Ocasionalmente encontramos exceções, ou, se não exceções, pelo menos interessantes complicações, dessa parceria desigual entre o Leste e o Ocidente. Karl Marx identificou a noção de um sistema econômico asiático, nas suas análises de 1853 do governo britânico da Índia, e imediatamente colocou ao lado disso a degradação humana introduzida no sistema pela interferência, voracidade e aberta crueldade coloniais britânicas. Em um artigo atrás do outro ele voltava com crescente convicção à idéia de que, mesmo destruindo a Ásia, a Inglaterra estava tornando possível uma verdadeira revolução social. O estilo de Marx leva-nos diretamente à dificuldade de reconciliar a nossa natural repugnância como semelhantes aos sofrimentos dos orientais, enquanto a sociedade deles está sendo violentamente transformada, com a necessidade histórica dessas transformações.

Ora, por revoltante que deva ser para o sentimento humano testemunhar essas miríades de organizações sociais patriarcais e inofensivas desorganizadas e dissolvidas em suas unidades, atiradas em um mar de infortúnios, e os seus membros individuais perdendo ao mesmo tempo a sua antiga forma de civilização e os seus meios hereditários de subsistência, não devemos esquecer que essas idílicas comunidades de aldeia, por inofensivas que possam parecer, sempre foram a sólida fundação do despotismo oriental, que elas restringiam a mente humana ao menor compasso

possível, transformando-a no instrumento dócil da superstição, escravizando-a sob as regras tradicionais, privando-a de toda grandeza e energia histórica. [...]

A Inglaterra, é verdade, ao causar uma revolução social no Indostão, foi movida apenas pelos interesses mais vis, e estúpida em sua maneira de pô-los em prática. Mas essa não é a questão. A questão é: pode a humanidade cumprir o seu destino sem uma revolução fundamental no estado social da Ásia? Se não, quaisquer que tenham sido os crimes da Inglaterra, ela foi o instrumento inconsciente da história ao dar origem àquela revolução.

Então, qualquer que seja a amargura que o espetáculo do desmoronamento de um antigo mundo possa provocar em nossos sentimentos pessoais, temos o direito, no tocante à história, de exclamar com Goethe:

Sollte diese Qual uns quälen
Da sie unsere Lust vermehrt
Hat nicht Myriaden Seelen
Timurs Herrschaft aufgezieht? ⁶⁹

[Deveria essa tortura atormentar-nos
Posto que nos traz maior prazer?
Não foram, pelo governo de Timur,
As almas devoradas sem medida?]

A citação, que apóia o argumento de Marx sobre o tormento que produz prazer, é do *Westöstlicher Diwan*, e identifica as fontes das concepções de Marx sobre o Oriente. Estas são românticas, e até mesmo messiânicas: como material humano, o Oriente é menos importante que como um elemento em um projeto redentor romântico. Desse modo, as análises econômicas de Marx servem perfeitamente para um empreendimento orientalista comum, mesmo que a humanidade de Marx, e a sua solidariedade pela miséria do povo, estejam claramente envolvidas. No final, porém, é a visão orientalista romântica que vence, quando as concepções sócio-econômicas teóricas de Marx são submergidas por esta imagem-padrão clássica: “A Inglaterra tem uma dupla missão a cumprir na Índia: uma destrutiva, outra regeneradora — a aniquilação da sociedade asiática e a instalação das fundações materiais da sociedade ocidental na Ásia”.⁷⁰ A idéia de regenerar uma Ásia fundamentalmente sem vida é um trecho de puro orientalismo romântico, é claro, mas, vinda do mesmo autor que não se esquecia facilmente do sofrimento humano envolvido, a declaração é surpreendente. Ela exige que, primeiramente, nos perguntemos de que maneira a equação moral de Marx da perda asiática com o domínio colonial britânico que ele condenava reverte para a velha desigualdade entre o Leste e o Oeste que estivemos observando. Em segundo lugar, ela re-

quer que nos perguntemos para onde foi a solidariedade humana, em que reino do pensamento ela desapareceu quando a visão orientalista tomou o seu lugar.

Somos imediatamente levados de volta à percepção de que os orientalistas, como muitos pensadores do início do século XIX, concebem a humanidade como grandes termos coletivos ou como generalidades abstratas. Os orientalistas nem estão interessados nem são capazes de discutir indivíduos; em vez disso, o que predomina são as entidades artificiais, talvez com raízes no populismo herderiano. Há orientais, semitas, asiáticos, muçulmanos, árabes, judeus, raças, mentalidades, nações e coisas do gênero, algumas delas o produto de operações eruditas do tipo encontrado na obra de Renan. Do mesmo modo a distinção, velha de séculos, entre a "Europa" e a "Ásia", ou "Ocidente" e "Oriente" carrega, sob rótulos muito abrangentes, todas as variações possíveis da pluralidade humana, reduzindo-a no processo a uma ou duas abstrações coletivas terminais. Marx não é nenhuma exceção. Para ele, o Oriente coletivo era mais fácil de usar para ilustrar uma teoria que as identidades humanas existenciais. Pois entre o Oriente e o Ocidente, como em uma proclamação que cumpre a si mesma, interessava, ou existia, apenas a vasta coletividade anônima. Nenhum outro tipo de intercâmbio, por mais restrito que possa ter sido, estava à mão.

Que Marx ainda tenha sido capaz de experimentar alguma solidariedade, de identificar-se pelo menos um pouco com a pobre Ásia, sugere que alguma coisa aconteceu antes que os rótulos assumissem o controle, antes que ele fosse remetido para Goethe como uma fonte de sabedoria sobre o Oriente. É como se a mente individual (no caso, a de Marx) pudesse encontrar uma individualidade pré-coletiva, pré-oficial, na Ásia — encontrá-la e ceder às pressões que ela exerce sobre as emoções, as sensações, sentidos — apenas para renunciar a ela quando confrontada com um censor mais formidável no próprio vocabulário que se via obrigada a empregar. O que esse censor fazia era deter, e então expulsar, a solidariedade, e isso era acompanhado por uma definição lapidar: Essas pessoas, dizia, não sofrem — são orientais e, por isso, devem ser tratadas de outras maneiras que as que tens usado até agora. Uma onda de sentimento desaparecia então, ao encontrar as inabaláveis definições construídas pela ciência orientalista, apoiadas pelo saber "oriental" (por exemplo, o *Diwan*) supostamente adequado ao Oriente. O vocabulário da emoção se dissipava ao ser submetido à ação da polícia lexicográfica da ciência orientalista, e até mesmo da arte orientalista. A experiência era desalojada por uma definição de dicionário: podemos quase ver isso acontecendo nos ensaios indianos de Marx, onde o que acaba acontecendo é que alguma coisa o obriga a

correr de volta a Goethe, para então ficar aí, em seu protetor Oriente orientalizado.

Em parte, é claro, Marx estava preocupado em afirmar suas próprias teses sobre a revolução sócio-econômica; mas em parte, também, ele parece ter tido fácil acesso a um corpo acumulado de escrita, consolidado internamente pelo orientalismo e difundido por este fora do campo, que controlava qualquer declaração feita sobre o Oriente. No capítulo 1 eu tentei mostrar de que maneira esse controle teve uma história cultural geral na Europa desde a Antigüidade; no presente capítulo procurei mostrar como foram criadas, no século XIX, modernas terminologias e práticas profissionais, cuja existência dominou o discurso sobre o Oriente, tanto o dos orientalistas como o dos não-orientalistas. Sacy e Renan foram exemplos da maneira como o orientalismo moldava, respectivamente, um corpo de textos e um processo filologicamente enraizado, mediante os quais o Oriente assumia uma identidade que o fazia desigual em relação ao Ocidente. Ao usarmos Marx como o caso em que os engajamentos humanos de um não-orientalista são primeiramente dissolvidos, e logo usurpados pelas generalizações orientalistas, vemo-nos forçados a considerar o processo de consolidação lexicográfica e institucional peculiar ao orientalismo. Que operação era essa pela qual, quando quer que se discutisse o Oriente, um formidável mecanismo de definições onicompetentes se apresentaria como o único com uma validade adequada para a discussão? E, posto que deveremos mostrar também de que modo esse mecanismo atuava especificamente (e eficazmente) sobre as experiências humanas pessoais que, em outros aspectos, iam contra ele, teremos também de mostrar para onde *elas* foram, e que formas assumiram, enquanto duraram.

Tudo isso é uma operação muito difícil e complexa de descrever, pelo menos tão difícil e complexa quanto o modo como uma disciplina crescente empurra os seus concorrentes para fora da arena e adquire autoridade para as suas tradições, os seus métodos e suas instituições, bem como uma legitimidade cultural geral para suas declarações, personalidades e agentes. Mas podemos simplificar muito da enorme complexidade narrativa da operação exemplificando os tipos de experiência que o orientalismo empregava tipicamente para os seus próprios fins e representava para o seu público mais amplo que o profissional. Em essência, essas experiências continuam as que eu descrevi como tendo ocorrido com Sacy e com Renan. Mas, enquanto esses dois estudiosos representam um orientalismo totalmente livresco, visto que nenhum dos dois afirmava ter qualquer conhecimento particular do Oriente *in situ*, existe uma tradição que tira a sua legitimidade do fato especial da

residência no Oriente, do contato existencial com ele. Anquetil, Jones e a expedição napoleônica definem os primeiros contornos dessa tradição, é claro, e estes terão posteriormente uma inabalável influência sobre os orientistas residentes. Esses contornos serão os do poder europeu: residir no Oriente é viver a vida privilegiada não de um cidadão comum, mas de um representante europeu cujo império (francês ou britânico) contém o Oriente em seus braços militares, econômicos e, sobretudo, culturais. A residência oriental, e seus frutos eruditos, são assim adicionados à tradição livresca das atitudes textuais que encontramos em Renan e em Sacy: juntas, as duas experiências constituirão uma formidável biblioteca contra a qual ninguém, nem mesmo Marx, se pode rebelar, e que ninguém pode evitar.

A residência no Oriente envolve a experiência e o testemunho pessoais até certo ponto. As contribuições à biblioteca do orientalismo e à sua consolidação dependem de como a experiência e o testemunho são convertidos, de documentos puramente pessoais, em códigos persuasivos da ciência orientalista. Em outras palavras, no interior do texto deve ocorrer uma metamorfose, da declaração pessoal à oficial; o registro da residência e da experiência orientais por um europeu tem de se desfazer das descrições puramente autobiográficas e indulgentes, ou pelo menos minimizá-las, em favor de descrições sobre as quais o orientalismo em geral e, mais tarde, os orientistas em particular possam projetar, construir e basear as observações e descrições científicas posteriores. De modo que uma das coisas para as quais devemos estar atentos é uma conversão mais explícita que a de Marx dos sentimentos pessoais sobre o Oriente às declarações orientalistas oficiais.

Atualmente a situação foi enriquecida e complicada pelo fato de que, durante o século XIX, o Oriente, e especialmente o Oriente Próximo, foi um dos lugares favoritos para o qual os europeus viajavam, e sobre o qual escreviam. Além disso, desenvolveu-se um corpo bastante grande de literatura européia de estilo oriental, baseava muito frequentemente em experiências pessoais do Oriente. Flaubert vem imediatamente à idéia como uma fonte proeminente dessa literatura; Disraeli, Mark Twain e Kinglake são outros três exemplos óbvios. Mas o interessante é a diferença entre os escritos que são convertidos de pessoais em orientalismo profissional e o segundo tipo, também baseado na residência e no testemunho pessoal, que continua a ser "literatura", e não ciência: é essa diferença que quero explorar agora.

Ser um europeu no *Oriente* sempre implica ser uma consciência distanciada do seu meio, e diferente dele. Mas o principal a observar é a intenção dessa consciência: para que está no Oriente? Por que se coloca nele, mesmo que, como no caso de escritores como Scott, Hugo e

Goethe, vá até lá para um tipo de experiência bem concreta sem nunca sair realmente da Europa? Um pequeno número de categorias intencionais propuseram-se esquematicamente. 1) O escritor que pretende usar a sua residência para a tarefa específica de fornecer material científico para o orientalismo profissional, e a considera como uma forma de observação científica. 2) O escritor que tem o mesmo propósito, mas está menos disposto a sacrificar a excentricidade e o estilo da sua consciência individual às definições orientalistas impessoais. Estas, mais tarde, acabam por aparecer na obra dele, mas apenas com dificuldade podem ser desembaraçadas das extravagâncias pessoais do estilo. 3) O escritor para quem a viagem real ou metafórica ao Oriente é a realização de algum projeto profundamente sentido e urgente. O texto dele, portanto, baseia-se em uma estética pessoal, nutrida e informada pelo projeto. Nas categorias 2 e 3 há consideravelmente mais espaço para a ação de uma consciência pessoal — ou pelo menos não-orientalista; se tomarmos o *Manners and customs of the modern egyptians*, de Edward William Lane, como exemplo proeminente da categoria 1, o *Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, de Burton, como pertencente à categoria 2 e o *Voyage en Orient*, de Nerval, como representante da categoria 3, os espaços relativos no texto para o exercício e a exibição da presença do autor ficarão claros.

Apesar das diferenças, contudo, essas categorias não estão tão separadas umas das outras como poderíamos imaginar. E nenhuma delas tem tipos representativos “puros”. Por exemplo, as obras nas três categorias se apóiam nos enormes poderes egoístas da consciência europeia que está no centro delas. Em todos os casos, o Oriente existe para o observador europeu; e mais, na categoria que contém os *Egyptians*, de Lane, o ego orientalista é claramente evidente, por mais que o estilo tente ser imparcialmente impessoal. Além disso, certos motivos são consistentemente recorrentes nos três tipos. O Oriente como um lugar de peregrinação é um deles; também o é a visão do Oriente como espetáculo, ou *tableau vivant*. Toda obra sobre o Oriente nessas categorias tenta caracterizar o lugar, é claro, mas o mais interessante é a medida em que a estrutura interna da obra é de certo modo uma interpretação abrangente do Oriente (ou tenta sê-lo). A maior parte do tempo, o que não é uma surpresa, essa interpretação é uma forma de reestruturação romântica do Oriente, uma re-visão deste, que o devolve redentoramente ao presente. Portanto, toda interpretação, toda estrutura criada para o Oriente é uma reinterpretação, uma reconstrução do mesmo.

Isso dito, voltamos diretamente às diferenças entre as categorias. O livro de Lane sobre os egípcios foi influente, freqüentemente lido e

citado (por Flaubert entre outros) e estabeleceu a reputação do seu autor como uma figura eminente de erudição orientalista. Ou seja, a autoridade de Lane não foi adquirida simplesmente em virtude do que ele disse, mas graças a como o que ele disse pôde ser adaptado ao orientalismo. Ele é citado como uma fonte de conhecimento sobre o Egito ou a Arábia, enquanto Burton ou Flaubert são lidos por aquilo que nos dizem sobre Burton e Flaubert, além do conhecimento que possam ter sobre o Oriente. A função do autor no *Modern Egyptians*, de Lane, é menos importante que nas outras categorias, porque essa obra foi disseminada na profissão, consolidada por ela, institucionalizada com ela. A identidade autoral em uma obra de disciplina profissional como essa está subordinada às exigências do tema. Mas isso não se faz com simplicidade, ou sem causar problemas.

O clássico de Lane, *An account of the manners and customs of the modern Egyptians* (1836), foi o resultado autoconsciente de uma série de trabalhos e de duas residências no Egito (1825-8 e 1833-5). Usamos o termo “autoconsciente” com alguma ênfase porque a impressão que Lane queria dar era que o seu estudo era uma obra de descrição imediata e direta, sem adornos e neutra, quando de fato foi consideravelmente corrigida (o que ele escreveu não foi o que finalmente publicou) e produto também de uma considerável variedade de esforços muito especiais. Nada no nascimento ou na formação de Lane parecia destiná-lo ao Oriente, além dos seus estudos metódicos e da sua capacidade para os estudos clássicos e matemáticos, o que de certo modo explica a aparente elegância interna do seu livro. Seu prefácio dá uma série de interessantes pistas sobre o que ele fez pelo livro. Foi para o Egito, originalmente, para estudar árabe. Então, após fazer algumas observações sobre o Egito moderno, foi encorajado a produzir uma obra sistemática sobre o país e seus habitantes por um comitê da Sociedade para a Difusão do Conhecimento Útil. De um conjunto ao acaso de observações, a obra foi transformada em um documento de conhecimento útil, preparado e facilmente acessível para qualquer um que quisesse conhecer o essencial de uma sociedade estrangeira. O prefácio deixa claro que esse conhecimento deve, de algum modo, descartar o conhecimento preexistente, além de reivindicar para si um caráter particularmente efetivo: nesse ponto Lane torna-se o sutil polemista. Antes de mais nada ele tem de mostrar que fez o que outros antes dele não fizeram ou não puderam fazer e, depois, que teve a capacidade de obter informação que fosse autêntica e perfeitamente correta. E desse modo a sua particular autoridade começa a surgir.

Mesmo que Lane brinque, em seu prefácio, com um “relato do povo de Alepo”, de um certo dr. Russell (uma obra esquecida), é óbvio

que a *Description de l'Égypte* é o seu principal concorrente anterior. Mas essa obra, confinada por Lane a uma longa nota de pé de página, é citada com aspás pejorativas como “a grande obra francesa” sobre o Egito. *Aquela* obra era ao mesmo tempo filosoficamente geral demais e descuidada demais, diz Lane; e o famoso estudo de Jacob Burckhardt era meramente uma coletânea de amostras da sabedoria proverbial egípcia, “maus exemplos da moralidade de um povo”. Ao contrário do francês e de Burckhardt, Lane teve a capacidade de mergulhar entre os nativos, viver como eles, conformar-se aos seus hábitos e de “evitar excitar, em estrangeiros, qualquer suspeita de [...] ser uma pessoa que não tinha nenhum direito de intrometer-se entre eles”. Para que isso não implique uma perda de objetividade da parte dele, Lane continua dizendo que se ateuve apenas às *palavras* (grifo dele) do Corão, e que sempre teve consciência da sua diferença em relação a uma cultura essencialmente estranha.⁷¹ Desse modo, enquanto uma porção da identidade de Lane flutua tranqüilamente no mar muçulmano, que não desconfia de nada, a porção submersa conserva o seu poder europeu secreto, para comentar, adquirir e possuir tudo o que a rodeia.

O orientalista pode imitar o Oriente sem que o oposto seja verdade. O que ele diz do Oriente deve, portanto, ser entendido como uma descrição obtida em um intercâmbio unilateral: enquanto *eles* falavam e comportavam-se, *ele* observava e escrevia. O seu poder consistia em ter existido entre eles falando a língua como um nativo, e também como um escritor secreto. E o que ele escreveu deveria ser conhecimento útil não para eles, mas para a Europa e as suas várias instituições difusoras. Pois esta é uma coisa que a prosa de Lane nunca nos deixa esquecer: que o ego, o pronome na primeira pessoa que se desloca entre os costumes, rituais, festivais, ritos de infância, da vida adulta e de funerais egípcios é na realidade tanto uma fantasia oriental como um mecanismo orientalista para capturar e transmitir informações valiosas que de outro modo seriam inacessíveis. Como narrador, Lane é tanto um exibidor quanto a coisa exibida, conquistando duas confianças, ao mesmo tempo, demonstrando dois apetites pela experiência: o oriental, por encontrar companhia, e o ocidental, pelo conhecimento com autoridade, útil.

Nada ilustra melhor isso que o último episódio em três partes do prefácio. Nele Lane descreve seu principal informante e amigo, o xeque Ahmed, como um companheiro e como uma curiosidade. Os dois fazem de conta que Lane é muçulmano; mas é só depois que Ahmed supera o medo, inspirado pela audaciosa imitação feita por Lane, que ele consegue orar com este em uma mesquita. Essa proeza final é precedida por duas cenas em que Ahmed é retratado como um estranho

comedor de vidros e um polígamo. Nas três partes do episódio do xeque Ahmed, a distância entre o muçulmano e Lane aumenta, ao mesmo tempo que na própria ação ela diminui. Como mediador e tradutor, por assim dizer, do comportamento muçulmano, Lane adapta-se ironicamente ao padrão muçulmano apenas o bastante para descrevê-lo em uma sonolenta prosa britânica. Sua identidade como crente falsificado e europeu privilegiado é a própria essência da má-fé, pois este trapaceia com aquele de maneira nada ambígua. Desse modo, o que parece ser o relato factual daquilo que *um* muçulmano um tanto quanto peculiar faz recebe de Lane as aparências do centro francamente exposto de *toda* a fé muçulmana. Nenhuma importância é dada por Lane à traição da sua amizade com Ahmed ou com os outros que lhe dão informações. O que interessa é que o relato pareça preciso, geral e desapassionado, que o leitor inglês fique convencido de que Lane nunca foi contaminado pela heresia ou pela apostasia, e, finalmente, que o texto de Lane cancele o conteúdo humano do seu tema a favor de sua validade científica.

É para todos esses fins que o livro é organizado não simplesmente como uma narrativa da residência de Lane no Egito, mas como uma estrutura narrativa dominada pela reestruturação e pelo detalhe orientálistas. Creio que essa é a realização central da obra de Lane. Nas suas linhas e no seu formato, o *Modern egyptians* segue a rotina de um romance do século XVIII, escrito por, digamos, Fielding. O livro começa com um relato do país e do cenário, seguido por dois capítulos, sobre “Características pessoais” e “Infância e primeira educação”. Vinte e cinco capítulos sobre coisas como festas, leis, caráter, indústria, magia e vida doméstica precedem a última seção, “Morte e ritos funerários”. Com isso vê-se que o argumento de Lane é cronológico e desenvolvimental. Ele escreve sobre si mesmo como observador de cenas que seguem as principais divisões da vida humana: o seu modelo é o padrão narrativo, como em *Tom Jones*, com o nascimento, as aventuras, o casamento e a morte implícita do herói. Só que no texto de Lane a voz narrativa não tem idade; o tema, contudo, o egípcio moderno, percorre o ciclo de vida individual. Essa reversão, pela qual um indivíduo solitário confere a si mesmo faculdades infinitas no tempo e impõe a uma sociedade e um povo um tempo pessoal de vida, não é senão a primeira de várias operações que regulam o que poderia ser a simples narração de viagens a lugares estrangeiros, transformando um texto sem arte em uma enciclopédia de amostras exóticas e em um parque de diversões para o exame orientálista.

O controle de Lane sobre seu material não é exercido só através da sua dupla presença dramatizada (como falso muçulmano e oci-

dental legítimo) e da sua manipulação da voz e do sujeito narrativos, mas também por meio do uso do detalhe. Cada uma das principais seções de cada capítulo é invariavelmente aberta por uma observação geral que não surpreende. Por exemplo, “observa-se geralmente que muitas das mais notáveis peculiaridades nas maneiras, nos costumes e no caráter de uma nação são atribuíveis às peculiaridades físicas do país”.⁷² O que vem a seguir confirma facilmente isso — o Nilo, o clima “notavelmente salubre” do Egito, o trabalho “preciso” do camponês. Mas, em vez de passarmos disso ao próximo episódio na ordem narrativa, o detalhe é aumentado, e conseqüentemente a realização narrativa que se espera em bases puramente formais não é dada. Isto é, embora as linhas gerais do texto de Lane conformem-se à seqüência narrativa e causal de nascimento-vida-morte, o detalhe especial introduzido durante a própria seqüência quebra o movimento narrativo. De uma observação geral ao delinear de algum aspecto do caráter egípcio, a um relato da infância, adolescência, maturidade e senescência egípcias, Lane está sempre presente com riqueza de detalhes para *evitar* uma transição suave. Logo depois de ouvirmos sobre o clima salubre do Egito, por exemplo, ficamos sabendo que poucos egípcios vivem mais que alguns anos, devido a doenças fatais, à ausência de assistência médica e ao calor opressivo do verão. Depois disso somos informados de que o calor “excita o egípcio [uma generalização inqualificada] à intemperança nos prazeres sensuais”, e em seguida somos mergulhados em descrições, acompanhadas de mapas e desenhos, da arquitetura, das decorações, das fontes e das fechaduras caiotas. Quando uma corrente narrativa ressurge, ela é claramente uma mera formalidade.

O que impede a ordem narrativa, ao mesmo tempo que esta é a ficção dominante do texto de Lane, é a enorme, avassaladora, monumental descrição. O objetivo de Lane é tornar o Egito e os egípcios totalmente visíveis, não deixar nada oculto para o leitor, entregar os egípcios sem profundidade, com inchação de detalhes. Como relator, a sua propensão é para o petisco sadomasoquista: a automutilação dos dervixes, a crueldade dos juizes, a mistura de religião com licenciosidade entre os muçulmanos, o excesso de paixões libidinosas, e assim por diante. Contudo, por estranho e perverso que seja o evento, por perdidos que estejamos com os estonteantes detalhes, Lane é ubíquo, a tarefa dele é juntar novamente os pedaços e possibilitar-nos seguir em frente, ainda que aos tropeções. Em certa medida, ele faz isso apenas sendo um europeu que pode controlar discursivamente as paixões e excitações às quais os muçulmanos estão infelizmente sujeitos. Em muito maior medida, porém, a capacidade de Lane para refrear seu profuso tema com a rédea implacável da disciplina e do distanciamento de-

pende da sua fria distância em relação à vida e à produtividade egípcias.

O momento simbólico mais importante ocorre no início do capítulo 6, “Vida doméstica — continuação”. Nesse ponto, Lane adotou a convenção narrativa de caminhar através da vida egípcia e, tendo chegado ao fim do seu giro pelos cômodos e hábitos públicos de uma casa egípcia (os mundos social e espacial são misturados por ele), começa a discutir o lado íntimo da vida no lar. Imediatamente, ele precisa “fazer um relato do casamento e das cerimônias nupciais”. Como de costume, o relato começa com uma observação geral: deixar de casar, “quando um homem atinge uma idade suficiente, e quando não há nenhum impedimento justo, é considerado pelos egípcios impróprio, e até mesmo desonroso”. Sem transição, essa observação é aplicada por Lane a si mesmo, e ele é considerado culpado. Por um longo parágrafo, então, ele conta as pressões a que foi submetido para que se casasse, ao que ele, inflexivelmente, recusou-se. Finalmente, depois que um amigo se oferece para lhe arranjar um *mariage de convenance*, também recusado, a seqüência toda é subitamente completada por um ponto e um traço.⁷³ E ele recomeça a sua discussão geral com outra observação geral.

Temos aqui não só uma típica interrupção Lane-escada narrativa principal com um detalhe fora de lugar, como também um descomprometimento firme e literal do autor em relação aos processos produtivos da sociedade egípcia. A mininarrativa da sua recusa a juntar-se à sociedade que descreve acaba com um hiato dramático: a história *dele* não pode continuar, ele parece estar dizendo, enquanto ele não ingressar na intimidade da vida doméstica, e então ele desaparece como um candidato a tal intimidade. Ele literalmente se aniquila enquanto sujeito humano ao recusar-se a casar na sociedade humana. Desse modo preserva a sua identidade autoritária como uma falsa participante, e sustenta a objetividade da sua narrativa. Se nós já sabíamos que Lane era um não-muçulmano, agora sabemos também que, para ser um orientalista — em vez de oriental —, ele teve de negar a si mesmo os prazeres sensuais da vida doméstica. Mais ainda, ele teve de evitar encontrar-se consigo mesmo entrando no ciclo da vida humana. Apenas dessa maneira negativa ele pôde conservar a sua intemporal autoridade como observador.

A escolha de Lane era entre viver sem “inconveniência e desconforto” e concluir o seu estudo sobre os egípcios modernos. O resultado dessa escolha foi simplesmente ter tornado possível a sua definição dos egípcios, posto que, desde que ele se tornara um deles, a sua perspectiva teria deixado de ser anti-séptica e assexuadamente lexicográfica.

De duas maneiras importantes e urgentes, portanto, Lane conquistou credibilidade e legitimidade acadêmicas. Primeiro, por ter interferido no curso narrativo comum da vida humana: essa é a função do seu colossal detalhismo, pelo qual a inteligência observadora de um estrangeiro pode introduzir e depois juntar uma enorme quantidade de informação. Os egípcios são destripados para exposição, por assim dizer, e depois são professoralmente consertados por Lane. Em segundo lugar, por ter se descomprometido da geração de vida oriental egípcia: essa é a função de ele ter domado o seu apetite animal, em prol da disseminação da informação, não no Egito e para o Egito, mas na Europa e para a instrução européia em geral. Ter realizado tanto a imposição da vontade erudita a uma realidade desordenada e um deslocamento intencional do seu local de residência para a cena da sua reputação acadêmica é a fonte da sua grande fama nos anais do orientalismo. Um conhecimento útil como esse só poderia ter sido obtido, formulado e difundido por negativas como essa.

As duas outras grandes obras de Lane, o seu léxico árabe inacabado e a sua tradução sem inspiração das *Mil e uma noites*, consolidaram o sistema de conhecimento inaugurado pelo *Modern egyptians*. Em ambas as suas obras posteriores, a individualidade dele desapareceu inteiramente como presença criativa, bem como a própria idéia de uma obra narrativa, é claro. Lane aparece como homem apenas na *persona* oficial de glosador e retradutor (as *Noites*) e lexicógrafo impessoal. De autor contemporâneo do seu tema, Lane tornou-se — como um estudioso orientalista do árabe e do islã clássicos — um sobrevivente. Mas é a forma dessa sobrevivência que nos interessa. Pois o legado de Lane como estudioso não tinha importância para o Oriente, é claro, mas para as instituições e agências da sua sociedade européia. E estas ou eram acadêmicas — as sociedades, instituições, e agências orientalistas oficiais — ou eram extra-acadêmicas de maneiras bem particulares, surgindo na obra de europeus que residiram mais tarde no Oriente.

Se lermos o *Modern egyptians* não como uma fonte de saber oriental, mas como uma obra que é dirigida à crescente organização do orientalismo acadêmico, veremos que é esclarecedora. A subordinação do ego genético à autoridade acadêmica em Lane corresponde exatamente à maior especialização e institucionalização do conhecimento sobre o Oriente, aparente nas várias sociedades orientais. A Royal Asiatic Society foi fundada dez anos antes que aparecesse o livro de Lane, mas o seu comitê de correspondência — cujos “objetivos eram receber inteligência e investigações relacionadas às artes, ciências, literatura, história e antigüidades” do Oriente —⁷⁴ foi o recipiente estru-

tural do fundo de informação de Lane, processada e formulada tal qual era. Quanto à difusão de uma obra como a de Lane, existiam não só as várias sociedades de conhecimento útil, mas também, em uma época em que o programa original do orientalismo de ajudar o comércio e os negócios com o Oriente se tinha exaurido, as sociedades cultas especializadas, cujos produtos eram obras que mostravam os valores potenciais (se não reais) da erudição desinteressada. Assim, um programa da Société Asiatique afirma:

Compor ou imprimir gramáticas, dicionários e outros livros elementares reconhecidamente úteis ou indispensáveis ao estudo das línguas ensinadas por professores nomeados [de línguas orientais]; por subscrições ou por outros meios, contribuir para a publicação do mesmo tipo de trabalho levado a cabo na França ou no estrangeiro; adquirir manuscritos ou copiar, completa ou parcialmente, os que podem ser encontrados na Europa, traduzir ou fazer extratos deles, multiplicar o número deles reproduzindo-os, seja por gravura, seja por litografia; tornar possível para os autores de obras úteis sobre geografia, história, artes e ciências adquirir os meios para que o público aproveite os frutos de seus labores noturnos; chamar a atenção do público, por meio de uma coleção periódica dedicada à literatura asiática, para as produções científicas, literárias e poéticas do Oriente e as do mesmo tipo que são regularmente produzidas na Europa, para os fatos sobre o Oriente que possam ser relevantes para a Europa, para as descobertas e obras de todos os tipos de que os povos orientais podem vir a tornar-se o tema: esses são os objetivos propostos para e pela Société Asiatique.

O orientalismo organizou-se sistematicamente como a aquisição de material oriental, e a disseminação regulada desse material como uma forma de conhecimento especializado. Copiavam-se e imprimiam-se obras de gramática, adquiriam-se textos originais, multiplicava-se o número deles e se lhes dava ampla difusão, e até mesmo se dispensava o conhecimento de maneira periódica. Foi nesse sistema, e para ele, que Lane escreveu a sua obra, e sacrificou o seu ego. O modo pelo qual a obra dele persistiria nos arquivos do orientalismo também foi providenciado. Deveria haver um “museu”, disse Sacy,

um vasto depósito de objetos de todos os tipos, de desenhos, de livros, mapas, relatos de viagem originais, todos oferecidos àqueles que queiram dedicar-se ao estudo [do Oriente]; de tal modo que cada um desses estudantes poderia sentir-se transportado como por encanto para, digamos, uma tribo mongol ou a raça chinesa, qualquer que seja o tema dos seus estudos. [...] É possível dizer [...] que depois da publicação de livros elementares sobre [...] as línguas orientais, nada é mais impor-

tante que a colocação da pedra fundamental desse museu, que eu considero como um comentário vivo sobre os dicionários, e uma interpretação [*truchement*] dos mesmos.⁷⁵

Truchement deriva elegantemente do turco *turjaman*, que quer dizer “intérprete”, “intermediário” ou “porta-voz”. Por um lado, o orientalismo adquiriu o Oriente da maneira mais literal e ampla possível; por outro lado, domesticou esse conhecimento para o Ocidente, filtrando-o por meio de códigos reguladores, classificações, exemplos de espécimes, revistas periódicas, dicionários, gramáticas, comentários, edições e traduções, tudo isso formando um simulacro do Oriente e o reproduzindo materialmente para o Ocidente, no Ocidente. O Oriente, em resumo, seria transformado, de um testemunho pessoal e algumas vezes deturpado de intrépidos viajantes e residentes, em uma definição impessoal feita por todo um exército de trabalhadores científicos. Seria transformado, da experiência consecutiva da pesquisa individual, em uma espécie de museu imaginário sem paredes, no qual tudo o que fora colhido nas enormes distâncias e variedades da cultura oriental se tornava categoricamente *oriental*. Seria reconvertido, reestruturado, do amontoado de fragmentos trazidos aos poucos por exploradores, expedições, comissões, exércitos e mercadores, em significado orientalista lexicográfico, bibliográfico, departamentalizado e *textualizado*. Por volta de meados do século XIX, o Oriente se tornara, como disse Disraeli, uma carreira, em que a pessoa podia refazer e restaurar não apenas o Oriente, mas a si mesma.

PEREGRINOS E PEREGRINAÇÕES, INGLESES E FRANCESES

Todo viajante ou residente europeu no Oriente teve de proteger-se contra as suas perturbadoras influências. Alguém como Lane reprogramava e re-situava essencialmente o Oriente quando escrevia sobre ele. As excentricidades da vida oriental, com seus estranhos calendários, suas exóticas configurações espaciais, suas línguas desesperadamente estrangeiras, sua moralidade aparentemente perversa, eram consideravelmente reduzidas quando surgiam como uma série de itens detalhados, apresentados em um estilo de prosa normativa européia. É correto dizer que, ao orientalizar o Oriente, Lane não só definiu como corrigiu o Oriente, separando-o daquilo que, além das suas próprias simpatias humanas, poderia ter arranhado a sensibilidade européia. Na maioria dos casos, o Oriente parece ter ofendido a decência sexual; tudo sobre ele — pelo menos o Oriente-no-Egito de Lane — porejava o perigoso

sexo, ameaçava a higiene e o decoro doméstico com uma excessiva “liberdade de relações sexuais”, tal como Lane disse, mais irrimediavelmente que de costume.

Mas havia outros tipos de ameaça além do sexo. Todas desgastavam a discrição e racionalidade européias de tempo, espaço e identidade pessoal. No Oriente, éramos subitamente confrontados com a Antigüidade inimaginável, a beleza desumana, a distância sem limites. Estas podiam ser utilizadas mais inocentemente, de certo modo, se fossem pensadas e escritas, e não experimentadas diretamente. Em “Giaour”, de Byron, no *Westöstlicher Diwan*, nas *Orientales*, de Hugo, o Oriente é uma forma de libertação, um lugar de oportunidade original, cuja nota básica pode ser ouvida na “Hégira”, de Goethe:

Nord und West Süd zersplittern
Throne bersten, Reiche zittern
Fluchte du, in reinen Osten
Patriarchenluft zu kosten!

[Norte, Oeste e Sul] desintegram
Tronos se rompem, impérios tremem
Voa longe, e no puro Leste
Prova o ar dos patriarcas!]

Ao Oriente sempre se *voltava* — “Dort, im Reinen und in Rechten/
Will ich menschlichen Geschlechtern/
In des Ursprungs Tiefe dringen”
[Lá, na pureza e na virtude, voltarei/ às profundas origens da raça humana] — vendo-o como a conclusão e a confirmação de tudo o que se imaginara:

Gottes ist der Orient!
Gottes ist der Okzident!
Nord und südliches Gelände
Ruht im Frieden Seiner Hände.⁷⁶

[Deus é o Oriente!
Deus é o Ocidente!
Terras do norte e do sul
Repousam na paz das Suas mãos.]

O Oriente, com a sua poesia, sua atmosfera e suas possibilidades, era representado por poetas como Hafiz — *unbegrenzt*, sem limites, disse Goethe, mais velho e mais jovem que nós europeus. E para Hugo, em “Cri de guerre du mufti” e em “La douleur du pacha”,⁷⁷ a impetuosidade e a desordenada melancolia dos orientais era mediada não pelo

medo real ou por uma desorientada confusão, mas por Volney e por George Sale, cuja obra erudita traduzia o bárbaro esplendor em informação proveitosa para o poeta de sublime talento.

Aquilo que os orientistas como Lane, Sacy, Renan, Volney, Jones (para não falar da *Description de l'Égypte*) ou outros pioneiros punham à disposição, a massa literária explorava. Nesse ponto, temos de lembrar a nossa discussão anterior sobre os três tipos de trabalho que tratam com o Oriente, e baseados em uma residência de fato no mesmo. As rigorosas exigências do conhecimento expurgavam da escrita orientalista a sensibilidade do autor: daí a auto-exclusão de Lane, e daí também o primeiro tipo de obra que enumeramos. Quanto aos tipos 2 e 3, o eu está proeminentemente presente, servindo a uma voz cuja tarefa é dispensar um conhecimento real (tipo 2), ou dominando e mediando tudo o que nos é dito sobre o Oriente (tipo 3). No entanto, de uma ponta à outra do século XIX — quer dizer, depois de Napoleão — o Oriente foi um local de peregrinação, e todas as grandes obras pertencentes a um genuíno, mesmo que nem sempre acadêmico, orientalismo emprestavam a forma, o estilo e a intenção da idéia de uma peregrinação para lá. Nessa idéia, como em muitas outras formas de escrita orientalista que estivemos discutindo, a idéia romântica de uma reconstrução restauradora (sobrenaturalismo natural) é a fonte principal.

Todo peregrino vê as coisas do seu próprio modo, mas há limites para os objetivos de uma peregrinação, para as formas e a natureza que ela pode assumir, para a verdade que ela revela. Todas as peregrinações ao Oriente passavam ou tinham de passar pelas terras bíblicas; de fato, a maior parte delas era uma tentativa de reviver ou de libertar do grande e incrivelmente fecundo Oriente uma porção da realidade judeu-cristã/greco-romana. Para esses peregrinos o Oriente orientalizado, o Oriente dos estudiosos orientistas, era um desafio a ser enfrentado, assim como a Bíblia, as Cruzadas, o islã, Napoleão e Alexandre eram temíveis predecessores a serem levados em conta. Um Oriente culto não só inibe as meditações e fantasias particulares do peregrino: a sua própria antecedência coloca barreiras entre o viajante contemporâneo e a sua escrita, a menos que, como foi o caso de Nerval e Flaubert em seu uso de Lane, a obra orientalista seja desligada da biblioteca e apreendida em seu projeto estético. Outra inibição é que a escrita orientalista está demasiadamente circunscrita pelas exigências oficiais da erudição orientalista. Um peregrino como Chateaubriand afirmava insolentemente que empreendia suas viagens exclusivamente para o seu próprio benefício: “j’allais chercher des images: voilà tout” [ia buscar imagens: nada mais].⁷⁸ Flaubert, Vigny, Nerval, Kinglake, Disraeli, Burton, todos faziam suas peregrinações de modo a dissipar o

mofo dos arquivos orientalistas preexistentes. A escrita deles deveria ser um novo repositório de experiência oriental — mas, como veremos, até mesmo esse projeto costumava transformar-se (mas não sempre) no reducionismo das coisas orientísticas. As razões para isso são complexas, e têm muito a ver com a natureza do peregrino, com o seu modo de escrever e com a forma intencional da sua obra.

O que foi o Oriente para o viajante individual do século XIX? Consideremos primeiro as diferenças entre um anglófono e um francófono. Para o primeiro, o Oriente era a Índia, é claro, uma possessão britânica de fato; passar pelo Oriente Próximo era, portanto, passar a caminho de uma importante colônia. Só com isso o espaço disponível para a ação da imaginação era limitado pelas realidades da administração, da legalidade territorial e do poder executivo. Scott, Kinglake, Disraeli, Burton, Warburton e até mesmo George Eliot (em cujo *Daniel Deronda* o Oriente é objeto de planos) são escritores, como o próprio Lane e Jones antes dele, para quem o Oriente era definido pela posse material, por uma imaginação material, de certo modo. A Inglaterra derrotara Napoleão, expulsara a França: o que a mente britânica inspecionava era um domínio imperial que, por volta de 1880, era uma extensão ininterrupta de território dominado pelos britânicos, do Mediterrâneo à Índia. Escrever sobre o Egito, a Síria ou a Turquia, bem como viajar por esses países, era uma questão de passear pelos domínios da vontade, da administração e da definição políticas. O imperativo territorial era extremamente direcionador, até mesmo para um escritor tão sem restrições como Disraeli, cujo *Tancredo* não é apenas uma esbórnica oriental, mas um exercício de astuta administração política de forças reais em territórios reais.

Em compensação, o peregrino francês estava imbuído de um sentido agudo de perda no Oriente. Ele ia para lá como se fosse para um lugar em que a França, ao contrário da Inglaterra, não tinha uma presença soberana. O Mediterrâneo ecoava os sons de derrotas francesas, das Cruzadas a Napoleão. Aquilo que ficou conhecido como “la mission civilisatrice” começara no século XIX como um sucedâneo político da presença britânica. Conseqüentemente os peregrinos franceses, a partir de Volney, planejavam e projetavam para, e imaginavam e ruminavam sobre, lugares que estavam principalmente *em suas cabeças*, construía esquemas para um concerto tipicamente francês, talvez europeu, no Oriente, que obviamente eles achavam que seria regido por eles. O deles era um Oriente de memórias, ruínas sugestivas, segredos esquecidos, correspondências ocultas e um estilo de ser quase virtuosista, um Oriente cujas formas literárias mais elevadas seriam encontradas em Nerval e Flaubert, cujas obras são ambas solidamente

fixadas em uma dimensão imaginativa, irrealizável (a não ser esteticamente).

Isso valia também para um certo número de viajantes franceses eruditos ao Oriente. A maioria deles estava interessada no passado bíblico ou nas Cruzadas, como demonstrou Henri Bordeaux em seu *Voyageurs d'Orient* [Viajantes do Oriente].⁷⁹ A esses nomes devemos adicionar (seguindo a sugestão de Hassan al-Nouty) os nomes dos semitistas orientais, inclusive Quatremère; Saulcy, o explorador do mar Morto; Renan como arqueólogo fenício; Judas, o estudioso das línguas fenícias; Catafago e Défrémery, que estudaram os ansarianos, os ismaelitas e os seljúcidas; Clermont-Ganneau, que explorou a Judéia; e o marquês de Vogüé, cuja obra concentrou-se na epigrafia palmiriana. Além disso, houve toda a escola de egiptologia originária de Champollion e de Mariette, que mais tarde incluiria Maspero e Legrain. Como indicação da diferença entre as realidades britânicas e as fantasias francesas, vale a pena lembrar as palavras do pintor Ludovic Lepic, que comentou tristemente no Cairo em 1884, dois anos depois do início da ocupação britânica: "L'Orient est mort au Caire". Só Renan, sempre um racista realista, aprovou a supressão britânica da rebelião nacionalista de Arabi, a qual, disse ele baseado em sua grande sabedoria, era uma "desgraça para a civilização".⁸⁰

Ao contrário de Volney e de Napoleão, os peregrinos franceses do século XIX procuravam antes uma realidade exótica mais especialmente atraente que científica. Isso é obviamente válido para os peregrinos literários, começando por Chateaubriand, que encontraram no Oriente um lugar solidário com seus mitos, obsessões e necessidades particulares. Note-se aqui de que maneira todos os peregrinos, mas especialmente os franceses, exploravam o Oriente em suas obras de modo a justificar, de alguma maneira urgente, a sua vocação existencial. Somente quando há algum propósito cognitivo adicional na escrita sobre o Oriente é que o derramamento de si mesmo parece um pouco mais controlado. Lamartine, por exemplo, escreve sobre si mesmo, e também sobre a França como uma potência no Oriente; essa segunda empresa emudece e finalmente controla os imperativos amontoados no seu estilo pela alma, pela memória e pela imaginação *dele*. Nenhum peregrino, francês ou inglês, poderia dominar tão impiedosamente a si mesmo e ao próprio tema da maneira que Lane o fez. Nem mesmo Burton e T. E. Lawrence, aquele criador de uma peregrinação deliberadamente muçulmana, este daquilo que chamava de peregrinação inversa *para longe* de Meca, conseguiram produzir massas de orientalismo histórico, político e social que fossem tão livres dos seus próprios egos quanto as de Lane eram em relação ao dele. É por isso que Bur-

ton, Lawrence e Charles Doughty ocupam uma posição intermédia entre Lane e Chateaubriand.

A obra de Chateaubriand, *Itinéraire de Paris à Jérusalem, et de Jérusalem à Paris* (1810-11) relembra os detalhes de uma viagem empreendida em 1805-6, depois de ter viajado pela América do Norte. Suas várias centenas de páginas são uma demonstração da afirmação do autor de que “je parle éternellement de moi”, de tal modo que Stendhal, que não é um exemplo de escritor abnegado, podia considerar que a falha de Chateaubriand em ser um viajante instruído era devida ao “fedorento egoísmo” deste. Ele levou para o Oriente uma carga muito pesada de objetivos pessoais e suposições, descarregou-a lá e, depois disso, começou a empurrar pessoas, lugares e idéias para cá e para lá, como se nada pudesse resistir à sua imperiosa imaginação. Chateaubriand foi para o Oriente como uma *figura* montada, e não como ele mesmo. Para ele, Bonaparte era o último cruzado; ele próprio por sua vez, era “o último francês a sair de seu país para viajar para a Terra Santa com as idéias, as metas e os sentimentos de um peregrino dos tempos antigos”. Mas havia outras razões. Simetria: tendo estado no Novo Mundo e visto os seus monumentos naturais, tinha de completar o círculo dos seus estudos visitando o Oriente e seus monumentos de conhecimento; como ele já havia estudado a Antigüidade romana e a celta, tudo o que lhe restava eram as ruínas de Atenas, Mênfis e Cartago. Autoperfeição: tinha de reabastecer-se de imagens. Confirmação da importância do espírito religioso: “a religião é um tipo de linguagem universal entendida por todos os homens”, e onde observá-la melhor que lá no Oriente, mesmo que fossem em terras onde uma religião relativamente baixa como o islã dominasse? Acima de tudo, a necessidade de ver as coisas, não como elas eram, mas como Chateaubriand supunha que fossem: o Corão era “le livre de Mahomet”; não continha “ni principe de civilisation, ni précepte qui puisse élever le caractère”. “Este livro”, seguia ele, inventando com maior ou menor liberdade à medida que avançava, “não prega nem o ódio à tirania nem o amor à liberdade.”⁸¹

Para uma figura tão preciosamente constituída como Chateaubriand, o Oriente era uma tela decrépita à espera dos seus esforços restaurativos. O árabe oriental era “o homem civilizado caído novamente em um estado selvagem”; não era de se estranhar, então, que, ao ver os árabes tentando falar francês, Chateaubriand se sentisse como Robinson Crusoe, impressionado por ouvir o seu papagaio falar pela primeira vez. É verdade que havia lugares como Belém (cuja etimologia ele errou completamente), onde se podia encontrar novamente um semblante de civilização verdadeira (ou seja, européia), mas eram poucos e

muito espaçados. Por toda parte encontravam-se orientais, árabes cuja civilização, religião e maneiras eram tão baixas, bárbaras e antagônicas que eles mereciam a reconquista. As Cruzadas, argumentava ele, não eram uma agressão; eram apenas a contrapartida européia à chegada de Omar à Europa. Além disso, acrescentava, mesmo que, em suas formas moderna ou original, elas fossem uma agressão, a questão que elas colocavam transcendia as da mortalidade comum:

As Cruzadas não diziam respeito apenas à libertação do Santo Sepulcro, mas antes a saber qual dos dois venceria na terra, um culto que era o inimigo da civilização, sistematicamente favorável à ignorância [o islã, é claro], ao despotismo e à escravidão, ou um culto que despertara novamente em um povo moderno o gênio de uma sábia antigüidade, e abolira a baixa servidão.⁸²

Essa é a primeira menção significativa a uma idéia que virá a adquirir uma autoridade intolerável, pouco menos que insensata, nos escritos europeus: o tema da Europa ensinando ao Oriente o sentido da liberdade, que é uma idéia sobre a qual Chateaubriand e todos depois dele achavam que os orientais, e principalmente os muçulmanos, não sabiam nada.

Da liberdade, eles não sabem nada; decência, eles não têm nenhuma: a força é o Deus deles. Quando passam por longos períodos sem ver conquistadores que exerçam a justiça celestial, têm o ar de soldados sem um líder, de cidadãos sem legislação e de uma família sem pai.⁸³

Já em 1810 temos um europeu falando como Cromer em 1910, argumentando que os orientais precisam ser conquistados, e não vendo um paradoxo no fato de uma conquista ocidental do Oriente não ser nenhuma conquista afinal de contas, mas liberdade. Chateaubriand coloca toda a idéia nos termos redentores românticos de uma missão cristã de reviver um mundo morto, de acelerar neste um sentido do próprio potencial, que somente um europeu podia discernir sob uma superfície sem vida e degenerada. Para o viajante, isso quer dizer que ele deve usar o Velho Testamento e os Evangelhos como guia da Palestina,⁸⁴ pois somente assim a aparente degeneração do Oriente moderno pode ser ultrapassada. Mas Chateaubriand não vê nenhuma ironia no fato de que o seu giro e a sua visão não lhe revelam nada sobre o oriental moderno e *seu* destino. O que interessa no Oriente é o que este faz com que aconteça a Chateaubriand, o que ele permite que o espírito de Chateaubriand faça e o que deixa que Chateaubriand revele sobre si mesmo, suas idéias e expectativas. A liberdade que tanto o preocupa não passa da sua própria libertação dos hostis ermos orientais.

O lugar para onde essa libertação o deixa ir é diretamente de volta à imaginação e à interpretação imaginativa. A descrição do Oriente é obliterada pelos desígnios e modelos que lhe foram impingidos pelo ego imperial, que não faz segredo de seus poderes. Se na prosa de Lane podemos ver o ego desaparecer de modo a deixar que o Oriente apareça com todo o seu detalhe realista, em Chateaubriand o ego se dissolve na contemplação das maravilhas que cria, e então renasce, mais forte que nunca, mais capacitado a saborear o próprio poder e a desfrutar das próprias interpretações.

Quando viajamos pela Judéia, primeiramente um grande tédio toma o coração; mas, quando, passando de um lugar solitário a outro, o espaço se estende sem limites à nossa frente, lentamente o tédio desaparece, e sentimos um secreto terror que, longe de deprimir a alma, dá-lhe coragem e eleva o nosso gênio inato. Coisas extraordinárias surgem de todas as partes da terra trabalhada por milagres: o sol escaldante, a águia impetuosa, a figueira estéril; toda a poesia, todas as cenas das Escrituras estão presentes aqui. Todo nome esconde um mistério; cada gruta declara o futuro; cada cume conserva em si as palavras de um profeta; Deus em pessoa falou dessas margens: as torrentes áridas, os rochedos dilacerados, os túmulos abertos dão fé do prodígio; o deserto parece ainda emudecido de terror, e diríamos que não pôde ainda quebrar o silêncio, desde que ouviu a voz do eterno.⁸⁵

O processo de pensamento é revelador nessa passagem. Uma experiência de terror pascaliano não diminui meramente a autoconfiança da pessoa; milagrosamente, ela a estimula. A paisagem nua se projeta como um texto iluminado que se apresenta à inspeção de um poderoso ego, revitalizado. Chateaubriand transcendeu a realidade abjeta, ainda que assustadora, do Oriente contemporâneo, de modo que pôde estabelecer com este uma relação original e criativa. No final da passagem ele não é mais um homem moderno, mas um visionário mais ou menos contemporâneo de Deus; se o deserto da Judéia esteve silencioso desde que Deus nele falou, é Chateaubriand que pode ouvir o silêncio, entender-lhe o significado e — para o leitor — fazer o deserto falar de novo.

Os grandes dons de intuição solidária que possibilitaram a Chateaubriand representar e interpretar os mistérios norte-americanos em *René* e em *Atala*, e o cristianismo em *Le génie du christianisme* são elevados a feitos ainda maiores de interpretação no *Itinéraire*. O autor não está mais tratando com o primitivismo natural e o sentimento romântico; aqui ele lida com as próprias criatividade eterna e originalidade divina, pois foi no Oriente bíblico que elas foram depositadas em primeiro lugar, e nele permaneceram em sua forma imediata e latente. Claro que elas não podem ser simplesmente apreendidas; devem ser

aspiradas e alcançadas por Chateaubriand. E é esse ambicioso propósito que o *Itinéraire* é forçado a servir, do mesmo modo que, no texto, o ego de Chateaubriand tem de ser refeito radicalmente o bastante para cumprir a tarefa. Ao contrário de Lane, Chateaubriand tenta *consumir* o Oriente. Ele não só se apropria dele como o representa e fala por ele, não na história mas além dela, na dimensão intemporal de um mundo completamente curado, em que os homens e as terras, Deus e os homens são como um. Em Jerusalém, portanto, no centro da sua visão e no fim supremo da sua peregrinação, ele concede a si mesmo uma espécie de total reconciliação com o Oriente, o Oriente judeu, cristão, muçulmano, persa, grego, romano e finalmente francês. Ele se comove com a sina dos judeus, mas julga que eles também servem para iluminar a sua visão geral e, como benefício extra, emprestam a necessária pungência ao seu caráter cristão vingativo. Deus, diz, escolheu um novo povo, e não é o judeu.⁸⁶

Mesmo assim, ele faz mais algumas concessões à realidade terrestre. Se Jerusalém está reservada no seu itinerário como a sua meta extraterrestre final, o Egito lhe fornece material para uma digressão política. As suas idéias sobre o Egito completam elegantemente a sua peregrinação. O magnífico delta do Nilo leva-o a afirmar que

considerarei apenas as memórias do meu glorioso país dignas dessas magníficas planícies; vi os restos dos monumentos de uma nova civilização, trazidos para as margens do Nilo pelo gênio da França.⁸⁷

Mas essas idéias são colocadas em um modo nostálgico porque no Egito Chateaubriand acha que pode equacionar a ausência da França à ausência de um governo livre dirigindo um povo feliz. Além disso, após Jerusalém, o Egito aparece como uma espécie de anticlímax espiritual. Depois de um comentário político sobre o estado lastimável do país, Chateaubriand se coloca a questão de rotina sobre a “diferença” como resultado do desenvolvimento histórico: como pôde essa estúpida malta degenerada de *musulmans* vir a habitar a mesma terra cujos donos vastamente diferentes tanto impressionaram Heródoto e Deodoro?

Discurso de despedida adequado para o Egito, de onde ele sai para ir a Túnis, para as ruínas cartaginesas e, finalmente, para casa. Mas, no Egito, ele faz uma última coisa digna de nota: incapaz de fazer mais que olhar para as pirâmides de longe, ele se dá o trabalho de enviar até elas um emissário, para que este escrevesse o nome dele (Chateaubriand) na pedra, acrescentando, para o nosso benefício, “temos de cumprir todas as pequenas obrigações de um viajante devoto”. Não daríamos, normalmente, mais que uma atenção divertida a esse encan-

tador exemplo de banalidade turística. Contudo, como preparação para a última das páginas do *Itinéraire*, ela parece mais importante que à primeira vista. Refletindo sobre o seu projeto de vinte anos de estudos, “tous les hasards et tous les chagrins” como um exilado, Chateaubriand nota elegiacamente que todos os seus livros foram de fato uma espécie de prolongamento da sua existência. Um homem que nem tinha uma casa nem a possibilidade de adquirir uma, ele se encontra agora bem além da juventude. Se o céu lhe conceder o eterno descanso, diz, promete dedicar-se em silêncio a erigir um “monument à ma patrie”. O que lhe resta na terra, contudo, são os seus escritos; isso, se o nome dele viver, terá sido suficiente, e, se não viver, terá sido demais.⁸⁸

Essas linhas finais nos remetem ao interesse de Chateaubriand em ter o próprio nome escrito nas pirâmides. Teremos entendido que as suas egoísticas memórias orientais fornecem-nos uma experiência constantemente demonstrada, incansavelmente realizada de si mesmo. Para Chateaubriand, escrever era um ato de vida; nada, nem mesmo um distante pedaço de pedra, deve ficar sem ser escrituralmente tocado por ele, para que ele fique vivo. Se a ordem narrativa de Lane deveria ser violada pela autoridade científica e pela abundância de detalhes, então a de Chateaubriand tinha de ser transformada na vontade afirmada de um indivíduo egoísta, altamente volúvel. Assim como Lane sacrificaria o próprio ego ao modelo orientalista, Chateaubriand tornaria tudo o que disse sobre o Oriente totalmente dependente do dele. No entanto, nenhum dos dois era capaz de conceber a posteridade continuando proveitosamente depois dele. Lane ingressou na impersonalidade de uma disciplina técnica: a sua obra seria utilizada, mas não como um documento humano. Chateaubriand, por outro lado, via que os seus escritos, como a inscrição simbólica do seu nome em uma pirâmide, significariam o seu eu; senão, se ele não tivesse conseguido prolongar a própria vida com os seus escritos, estes seriam meramente excessivos, supérfluos.

Mesmo que todos os viajantes ao Oriente depois de Lane e Chateaubriand tenham levado a obra deles em conta (alguns a ponto de copiá-las *verbatim*), o seu legado corporifica a sina do orientalismo e as opções a que este estava limitado. Ou se escrevia ciência como Lane, ou declarações pessoais como Chateaubriand. O problema do primeiro era a sua confiança ocidental impessoal de que as descrições de fenômenos gerais, coletivos, eram possíveis, e a sua tendência a fazer a realidade não tanto a partir do Oriente quanto a partir das suas próprias observações. O problema com as declarações pessoais era que elas inevitavelmente recuavam para uma posição que igualava o Oriente à fan-

tasia pessoal, mesmo que esta fosse realmente de alto nível, esteticamente falando. É claro que em ambos os casos o orientalismo exercia uma poderosa influência sobre o modo como o Oriente era descrito e caracterizado. Mas o que essa influência sempre impediu, até mesmo hoje, foi algum tipo de sentido do Oriente que não fosse nem impossívelmente geral nem imperturbavelmente particular. Procurar, no orientalismo, por um sentido vívido da realidade humana e até mesmo social do Oriente — como um habitante contemporâneo do mundo moderno — é procurar em vão.

A influência das duas opções que descrevi, a de Lane e a de Chateaubriand, a inglesa e a francesa, é uma grande parte da razão dessa omissão. O crescimento do conhecimento, particularmente do conhecimento especializado, é um processo muito lento. Longe de ser meramente somatório ou cumulativo, é um processo de acumulação seletiva, deslocamento, cancelamento, redistribuição e insistência dentro daquilo que foi chamado de consenso de pesquisa. A legitimidade de um conhecimento como o orientalismo, durante o século XIX, não tinha origem na autoridade religiosa, como fora o caso antes do Iluminismo, mas no que podemos chamar de citação restauradora da autoridade precedente. A partir de Sacy, a atitude orientalista culta era a de um cientista que inspecionava uma série de fragmentos textuais, que ele depois corrigia e arranjava tal como um restaurador de velhos esboços poderia pôr uma série deles juntos para obter a figura cumulativa que eles representam implicitamente. Conseqüentemente, entre eles os orientalistas tratam as obras uns dos outros da mesma maneira citacionista. Burton, por exemplo, trataria as *Mil e uma noites* ou o Egito indiretamente, *por meio* da obra de Lane, citando o seu predecessor, desafiando-o, mesmo que assim lhe concedesse uma grande autoridade. A viagem de Nerval ao Oriente foi feita através da de Lamartine, e a deste através da de Chateaubriand. Em resumo, como uma forma de conhecimento crescente, o orientalismo recorria principalmente, para a própria nutrição, a citações de estudiosos anteriores do campo. Mesmo quando deparava com novos materiais, o orientalista os julgava emprestando dos seus antecessores (como os estudiosos fazem com bastante freqüência) as perspectivas, ideologias e teses condutoras. De um modo bastante estrito, portanto, os orientalistas posteriores a Sacy e Lane reescreveram Sacy e Lane; depois de Chateaubriand, os peregrinos reescreveram. Dessas complexas reescrituras, as realidades do Oriente moderno foram sistematicamente excluídas, especialmente quando peregrinos talentosos como Nerval e Flaubert preferiam as descrições de Lane àquilo que os olhos e a mente lhes mostravam imediatamente.

No sistema de conhecimento sobre o Oriente, este é menos um lugar que um *topos*, um conjunto de referências, uma coleção de características, que parece ter a sua origem em uma citação, ou em um fragmento de um texto, ou em uma referência à obra de alguém sobre o Oriente, ou em um extrato de imaginação anterior, ou em um amálgama de tudo isso. A observação direta ou a descrição circunstancial são as ficções apresentadas pelos escritos sobre o Oriente, mas estes, invariavelmente, são totalmente secundários em relação a trabalhos sistemáticos de outra espécie. Em Lamartine, Nerval e Flaubert, o Oriente é uma re-apresentação de um material canônico, guiada por uma vontade estética e executiva capaz de despertar o interesse do leitor. Nesses três escritores, porém, o orientalismo, ou algum aspecto deste, é afirmado, mesmo que, como foi dito, a consciência narrativa represente um grande papel. O que veremos é que, com toda a sua excêntrica individualidade, essa consciência narrativa acaba percebendo, como Bouvard e Pécuchet, que a peregrinação, afinal de contas, é uma forma de cópia.

Quando começou a sua viagem ao Oriente em 1833, Lamartine fez isso, segundo ele mesmo, como uma coisa sobre a qual sempre sonhara: “un voyage en Orient [était] comme un grand acte de ma vie intérieure”. Ele é um pacote de predisposições, simpatias, vieses: odeia os romanos e os cartagineses, e ama os judeus, os egípcios e os hindus, dos quais ele afirma que se tornará o Dante. Armado de um verso formal de “Adieu” à França, onde ele lista tudo o que planeja fazer no Oriente, embarca para o Leste. Em um primeiro momento, tudo o que encontra confirma as suas previsões poéticas ou realiza a sua propensão à analogia. *Lady Hester Stanhope* é a Circe do deserto; o Oriente é a “patrie de mon imagination”; os árabes são um povo primitivo; a poesia bíblica está gravada na terra do Líbano; o Oriente atesta a atraente grandeza da Ásia e a relativa pequenez da Grécia. Logo após chegar à Palestina, porém, ele se torna um incorrigível fazedor de um Oriente imaginário. Alega que as planícies de Canaã aparecem melhor nas obras de Poussin e Lorrain. A sua viagem deixa de ser uma “tradução”, tal como a chamara antes, e passa a ser uma oração, que exercita mais a sua memória, a sua alma e o seu coração que os seus olhos, a sua mente e o seu espírito.⁸⁹

Esse aviso franco liberta totalmente o zelo analógico e reconstrutivo (e indisciplinado) de Lamartine. O cristianismo é uma religião de imaginação e de recordação, e, posto que Lamartine pensa ser o típico crente devoto, ele, conseqüentemente, abandona-se a si mesmo. Um catálogo das suas “observações” tendenciosas seria interminável: uma mulher que ele vê lembra-o da Haidée de *Don Juan*; a relação entre

Jesus e a Palestina é como a de Rousseau com Genebra; o verdadeiro rio Jordão é menos importante que os “mistérios” a que dá origem em nossa alma; os orientais, muçulmanos em particular, são preguiçosos, a política deles é caprichosa, apaixonada e sem futuro; outra mulher lhe recorda uma passagem de *Atala*; nem Tasso nem Chateaubriand (cujas viagens anteriores parecem ser a única causa de mortificação para o despreocupado egoísmo de Lamartine) entenderam direito a Terra Santa — etc. etc. Suas páginas sobre a poesia árabe, sobre a qual ele discursa com suprema confiança, não revelam nenhum desconforto relativo ao seu total desconhecimento da língua. Tudo o que importa é que as suas viagens pelo Oriente revelam-lhe que este é “la terre des prodiges, des cultes”, e que ele será o seu poeta oficial no Ocidente. Sem nenhum traço de auto-ironia ele anuncia: “Essa terra árabe é a terra dos prodígios; tudo brota nela, e todo crédulo ou fanático tem nela a sua oportunidade de tornar-se um profeta”.⁹⁰ Ele se transformou em profeta pelo mero fato de ter residido no Oriente.

No final da sua narrativa, Lamartine alcançou o propósito da sua peregrinação ao Santo Sepulcro, esse ponto inicial e final de todo o tempo e o espaço. Ele internalizou a realidade o bastante para querer retirar-se dela e regressar à pura contemplação, solidão, filosofia e poesia.⁹¹

Elevando-se acima do Oriente meramente geográfico, ele se torna um Chateaubriand moderno, inspecionando o Leste como se este fosse uma província pessoal (ou pelo menos francesa) pronta para ser usada pelas potências européias. De viajante e peregrino no tempo e no espaço reais, Lamartine tornou-se um ego transpessoal que se identifica, em poder e em consciência, com toda a Europa. O que ele vê diante de si é o Oriente no processo do seu inevitável desmembramento futuro, sendo tomado e consagrado pela soberania européia. Desse modo, na visão de clímax de Lamartine, o Oriente renasce na forma do direito europeu a controlá-lo:

Esse tipo de soberania assim definida, e consagrada como um direito europeu, consistirá principalmente no direito de ocupar um ou outro território, bem como as costas, a fim de aí construir cidades livres, ou colônias européias, ou portos comerciais de escala...

Mas Lamartine não se detém aqui. Sobe ainda mais, até o ponto em que o Oriente, que acabou de ver e onde acabou de estar, é reduzido a “nações sem território, *patrie*, direitos, leis ou segurança [...] esperando ansiosamente pelo abrigo” da ocupação européia.⁹²

Em todas as visões do Oriente fabricadas pelo orientalismo, não há literalmente nenhuma recapitulação tão completa quanto essa. Para

Lamartine, a peregrinação ao Oriente implicou não apenas a penetração deste por uma consciência imperiosa, mas também a virtual eliminação dessa consciência como resultado da sua acessão a um tipo de controle impessoal e continental do Oriente. A identidade real do Oriente é dissolvida em uma série de fragmentos consecutivos, as observações recordatórias de Lamartine, que deverão mais tarde ser juntadas e apresentadas como um sonho napoleônico reafirmado de hegemonia mundial. Ao mesmo tempo que a identidade de Lamartine desaparece na trama científica de suas classificações egípcias, a consciência dele transgride completamente os seus limites naturais. Ao fazer isso, ele repete a viagem e as visões de Chateaubriand, apenas para ir além delas, para a esfera da abstração shelleyana ou napoleônica, por meio da qual mundos e populações são manipulados como se fossem cartas em uma mesa. O que resta do Oriente na prosa de Lamartine não é nada substancial. A sua realidade geopolítica foi encoberta com os planos dele para ela; os lugares que ele visitou, as pessoas que encontrou, as experiências que teve são reduzidos a uns quantos ecos das suas pomposas generalizações. Os últimos traços de particularidade foram apagados no “résumé politique” com que se encerra *Voyage en Orient*.

Contrastando com o transcendente egoísmo quase-nacional de Lamartine devemos pôr Nerval e Flaubert. Suas obras orientais são uma parte substancial de sua *oeuvre* total, muito maior que a *Voyage* imperialista de Lamartine na *oeuvre* dele. Mas ambos, como Lamartine, chegaram ao Oriente preparados para ele por uma volumosa leitura dos clássicos, de literatura moderna e de orientalismo acadêmico: sobre essa preparação Flaubert foi muito mais sincero que Nerval, que em *Les filles du feu* [As filhas do fogo] disse dissimuladamente que tudo o que ele sabia sobre o Oriente era uma remota lembrança da sua educação escolar.⁹³ A evidência da sua *Voyage en Orient* desmente claramente isso, embora demonstre um conhecimento das coisas orientais bem menos sistemático e disciplinado que o de Flaubert. Mais importante, contudo, é o fato de que os dois escritores (Nerval em 1842-3 e Flaubert em 1849-50) deram às suas visitas ao Oriente um uso pessoal e estético maior que qualquer outro viajante do século XIX. Não deixou de ter conseqüência o fato de que, para começar, ambos fossem geniais, e que ambos estivessem profundamente imbuídos dos aspectos da cultura européia que encorajavam uma visão solidária, ainda que pervertida, do Oriente. Nerval e Flaubert pertenciam à comunidade de pensamento e de sentimento descrita por Mario Praz em *The romantic agony* [A agonia romântica], para a qual a imagística de lugares exóticos, o cultivo dos gostos sadomasoquistas (que Praz chama de *algolagnia*) e uma fascinação pelo macabro, pela idéia da Mulher Fatal,

pelo segredo e pelo ocultismo combinam-se para possibilitar a obra literária do tipo produzido por Gautier (que também era fascinado pelo Oriente), Swinburne, Baudelaire e Huysmans.⁹⁴ Para Nerval e Flaubert, as figuras femininas como Cleópatra, Salomé e Ísis têm um significado especial; e não foi, de modo algum, por acaso que na obra deles sobre o Oriente, assim como em suas viagens para lá, eles valorizaram e reforçaram grandemente os tipos femininos dessa espécie legendária, ricamente sugestiva e associativa.

Além das suas atitudes culturais gerais, Nerval e Flaubert levaram para o Oriente uma mitologia pessoal cujas preocupações, e até mesmo estruturas, precisavam dele. Os dois foram tocados pela renascença oriental, tal como Quinet e outros a tinham definido: eles buscavam a revigoração proporcionada pelo fabulosamente antigo e pelo exótico. Para cada um deles, no entanto, a peregrinação ao Oriente era uma busca de algo relativamente pessoal: Flaubert procurando por uma “terra natal”, como Jean Bruneau a chamou,⁹⁵ nos locais de origem das religiões, visões e Antigüidade clássica; Nerval procurando — ou melhor, seguindo — os traços dos seus sonhos e sentimentos pessoais, como antes dele o Yorick de Sterne. Para os dois escritores, portanto, o Oriente era um lugar de *déjà vu*, e para ambos, com a economia artística típica de todas as grandes imaginações estéticas, era um lugar para o qual se voltava com freqüência depois que a verdadeira viagem acabara. Para nenhum deles o Oriente foi esgotado pelos usos que lhe deram, mesmo que haja freqüentemente uma qualidade de desapontamento, desencanto e desmistificação em seus escritos orientais.

A suprema importância de Nerval e Flaubert para um estudo da mente orientalista no século XIX como este é que eles produziram uma obra que está ligada ao tipo de orientalismo que estivemos discutindo, e vive à custa dele, e, contudo, continua independente em relação a ele. Antes de mais nada está a questão do alcance da obra deles. Nerval criou o seu *Voyage en Orient* como uma coletânea de notas, esboços, estórias e fragmentos de viagem; a sua preocupação com o Oriente pode também ser encontrada em *Les chimères* [As quimeras], em suas cartas, em parte da sua ficção e outros escritos em prosa. Os escritos de Flaubert, antes e depois da sua viagem, estão impregnados de Oriente. Este aparece nos *Carnets de voyage* [Cadernos de viagem] e na primeira versão de *La tentation de Saint Antoine* [A tentação de santo Antônio] e nas duas versões posteriores, bem como em *Hérodias*, *Salammbô*, e nas numerosas notas de leitura, roteiros e estórias inacabadas que ainda estão à nossa disposição, as quais foram estudadas com muita inteligência por Bruneau.⁹⁶ Há ecos de orientalismo nos outros romances importantes de Flaubert, também. Em tudo, tanto Flaubert como Ner-

val elaboravam continuamente o seu material oriental e o absorviam variadamente nas estruturas especiais dos seus projetos estéticos pessoais. Mas isso não quer dizer que o Oriente é incidental na obra deles. Em vez disso — ao contrário de escritores como Lane (de quem ambos se prestavam desavergonhadamente), Chateaubriand, Lamartine, Renan, Sacy — o Oriente deles não era tanto apreendido, apropriado, reduzido ou codificado quanto vivido, explorado esteticamente e imaginativamente como um lugar espaçoso repleto de possibilidade. O que interessava para eles era a estrutura da própria obra como um fato independente, estético e pessoal, e não os modos pelos quais, se quisessem, poderiam efetivamente dominar ou assentar graficamente o Oriente. Os seus egos nunca absorveram o Oriente nem o identificaram completamente com o conhecimento documentário ou textual (em resumo, com o orientalismo oficial).

Por um lado, portanto, o alcance da obra oriental dos dois vai além dos limites impostos pelo orientalismo ortodoxo. Por outro lado, o tema dessa obra é mais que oriental ou orientalista (apesar de eles fazerem a sua própria orientalização do Oriente); ela joga conscientemente com as limitações e desafios que lhes são postos pelo Oriente e pelo conhecimento sobre o mesmo. Nerval, por exemplo, acha que deve infundir vitalidade ao que vê, visto que, diz ele,

Le ciel et la mer sont toujours là; le ciel d'Orient, la mer d'Ionie se donnent chaque matin le saint baiser d'amour; mais la terre est morte, morte sous la main de l'homme, et les dieux se sont envolés!

[O céu e o mar ainda estão lá; o céu do Oriente e o mar da Jônia dão-se todas as manhãs o santo beijo de amor; mas a terra está morta, morta pela mão do homem, e os deuses voaram para longe!]

Se é que o Oriente deve viver, agora que os deuses o deixaram, tem de ser mediante os férteis esforços de Nerval. Em *Voyage en Orient* a consciência narrativa é uma voz constantemente enérgica, que passa através dos labirintos da existência oriental armada — diz-nos Nerval — com duas palavras árabes, *tayeb*, que exprime consentimento, e *mafisch*, que indica rejeição. Essas duas palavras permitem que ele confronte seletivamente o antagônico mundo oriental, que o confronte e extraia dele os seus princípios secretos. Ele está predisposto a reconhecer que o Oriente é o “pays des rêves et de l'illusion” que, como os véus que ele vê por toda a parte no Cairo, oculta um profundo e rico fundo de sexualidade feminina. Nerval repete a experiência de Lane de descobrir a necessidade do casamento em uma sociedade islâmica, mas, ao contrário de Lane, ele se liga a uma mulher. A sua ligação com Zaynab é mais que socialmente obrigatória:

Devo unir-me a uma jovem inocente que é deste sagrado solo, nossa primeira terra natal; devo banhar-me nas fontes vivificantes da humanidade, das quais brotaram a poesia e a fé dos nossos pais! [...] Gostaria de levar a vida como um romance, e ponho-me de boa vontade na situação de um desses heróis ativos e resolutos que desejam, custe o que custar, criar um drama em torno deles, um nó de complexidade, ação, em uma palavra.⁹⁷

Nerval investe a si mesmo no Oriente, produzindo não tanto uma narrativa novelística quanto uma intenção perpétua — nunca plenamente realizada — de fundir a mente à ação física. Essa antinarrativa, essa paraperegrinação, é uma guinada na direção contrária à finalidade discursiva do tipo concebido por escritores sobre o Oriente anteriores.

Ligado física e solidariamente ao Oriente, Nerval vaga informalmente por entre as suas riquezas e a sua atmosfera cultural (e principalmente feminina), localizando no Egito especialmente aquele materno “centro, ao mesmo tempo misterioso e acessível” do qual deriva toda a sabedoria.⁹⁸ Suas impressões, sonhos e memórias alternam com trechos de narrativa enfeitada e maneirista feita em estilo oriental; as duras realidades da viagem — no Egito, no Líbano, na Turquia — mesclam-se aos desígnios de uma deliberada digressão, como se Nerval estivesse repetindo o *Itinéraire* de Chateaubriand usando uma rota subterrânea, menos imperial e óbvia. Michel Butor diz isso com muita beleza:

Aos olhos de Nerval, a viagem de Chateaubriand é uma passagem pela superfície, enquanto a dele é calculada, utilizando centros anexos, vestíbulos de elipses que englobam os centros principais; isso permite que ele ponha em evidência, por paralaxe, todas as dimensões da armadilha que se oculta nos centros normais. Vagando pelas ruas e pelos arredores do Cairo, de Beirute ou de Constantinopla, Nerval está sempre à espera de qualquer coisa que lhe permita sentir a caverna que se estende por baixo de Roma, Atenas e Jerusalém [as principais cidades do *Itinéraire* de Chateaubriand]...

Assim como as três cidades de Chateaubriand estão em comunicação — Roma, com seus imperadores e papas, reunindo a herança, o testamento, de Atenas e de Jerusalém — as cavernas de Nerval [...] envolveram-se em um intercâmbio.⁹⁹

Até mesmo os dois episódios com trama, “O conto do califa Hakim” e “O conto da rainha da manhã”, que supostamente transmitem um discurso narrativo sólido, durável, parecem empurrar Nerval para longe da finalidade “sobretterrânea”, levando-o mais e mais para um assombroso mundo interior de paradoxo e de sonho. Os dois contos tratam da identidade múltipla, o tema — explícito — de um deles é o

incesto, e ambos nos remetem ao requintado mundo oriental de Nerval, de sonhos incertos e fluidos que se multiplicam para além da resolução, da definição, da materialidade. Quando a viagem se completa e Nerval chega a Malta de volta ao continente europeu, ele se dá conta de que está agora no “pays du froid et des orages, et déjà l’Orient n’est plus pour moi qu’un de ces rêves du matin auxquels viennent bientôt succéder les ennuis du jour”.¹⁰⁰ Sua *Voyage* incorpora numerosas páginas copiadas do *Modern egyptians*, de Lane, mas até mesmo a lúcida confiança que elas demonstram parece dissolver-se no elemento cavernoso, em infinita decomposição, que é o Oriente de Nerval.

Seu *carnet* para o *Voyage* nos dá, creio, dois textos perfeitos para entendermos como o Oriente dele não tem nada a ver com qualquer coisa que se pareça com uma concepção orientalista do Oriente, apesar de o seu trabalho depender, em certa medida, do orientalismo. Primeiro, seus apetites se esforçam por acumular indiscriminadamente experiência e memória: “Je sens le besoin de m’assimiler toute la nature (femmes étrangères). Souvenirs d’y avoir vécu” [Sinto a necessidade de assimilar toda a natureza (mulheres estrangeiras). Lembranças de ter vivido ali]. O segundo elabora sobre o primeiro: “Les rêves et la folie... Le désir de l’Orient. L’Europe s’élève. Le rêve se réalise... Elle. Je l’avais fuie, je l’avais perdue... Vaisseau d’Orient”. [Os sonhos e a loucura... O desejo do Oriente. A Europa se ergue. O sonho se realiza... Ela. Eu fugi dela, eu a perdi... Vaso do Oriente].¹⁰¹ O Oriente simboliza a busca de sonho de Nerval, e a mulher que está no centro dessa busca, como desejo e como perda. “Vaisseau d’Orient” — vaso do Oriente — é uma referência enigmática, ou à mulher como o vaso que carrega o Oriente, ou, possivelmente, ao vaso do próprio Nerval, o seu *voyage* em prosa. Qualquer que seja o caso, o Oriente é identificado a uma *ausência* comemorativa.

De que outro modo podemos explicar na *Voyage*, obra de uma mente tão original e individual, o uso preguiçoso de longos trechos de Lane, incorporados sem sequer um murmúrio por Nerval como se fossem as descrições *dele* do Oriente? É como se, tendo fracassado tanto na sua busca de uma realidade oriental estável como na sua tentativa de dar uma ordem sistemática à sua reapresentação do Oriente, Nerval estivesse usando a autoridade emprestada de um texto orientalista canonizado. Depois da viagem a terra continuou morta, e, apesar das corporificações brilhantemente torneadas mas fragmentadas da *Voyage*, o corpo dele não estava menos drogado e desgastado que antes. Portanto, o Oriente parecia pertencer, retrospectivamente, a um domínio negativo, no qual as narrativas fracassadas, as crônicas desordenadas, meras transcrições de textos eruditos, eram o único vaso pos-

sível. Nerval, pelo menos, não tentou salvar o seu próprio projeto entregando-se com todo o entusiasmo aos desígnios franceses no Oriente, embora lançasse mão do orientalismo para basear algumas das suas afirmações.

Em comparação com a visão negativa de Nerval de um Oriente esvaziado, a de Flaubert é eminentemente corporal. Suas cartas e notas de viagem revelam um homem que relata escrupulosamente os eventos, as pessoas e os cenários, deliciando-se com as suas *bizarrerias*, sem tentar nunca reduzir as incongruências que tem diante de si. No que ele escreve (ou talvez porque ele escreve) a recompensa está naquilo que atrai a atenção, que se traduz em frases cuidadosamente elaboradas: por exemplo, “As inscrições e a titica de passarinho são as duas únicas coisas no Egito que dão alguma indicação de vida”.¹⁰² Os gostos dele tendem para o perverso, cuja forma é muitas vezes uma combinação de extrema animalidade, até mesmo de grotesca obscenidade, com um refinamento extremado e algumas vezes intelectual. Mas esse tipo particular de perversidade não era uma coisa meramente observada, era também estudada, e veio a representar um elemento essencial da ficção de Flaubert. As oposições familiares, ou ambivalências, tal como as chamou Harry Levin, que assolam os escritos de Flaubert — carne *versus* mente, Salomé *versus* são João, Salammbô *versus* santo Antônio —¹⁰³ são poderosamente validadas pelo que ele viu no Oriente, por aquilo que, dada a sua instrução eclética, ele podia ver neste da parceria entre o conhecimento e a grosseria carnal. No Alto Egito, ficou encantado com a arte do antigo Egito, com a sua preciosidade e deliberada lubricidade: “imagens tão indecentes já existiam há tanto tempo na Antigüidade?”. Em que medida o Oriente muito mais respondia questões do que colocava fica evidente na seguinte passagem:

Você [a mãe de Flaubert] me pergunta se o Oriente é o que eu imaginei que seria. Sim, é; e, mais que isso, ele se estende para muito além da estreita idéia que eu fazia dele. Encontrei, claramente delineado, tudo o que estava nebuloso em minha mente. Os fatos tomaram o lugar das suposições — de maneira tão excelente que muitas vezes é como se eu estivesse repentinamente caindo sobre velhos sonhos esquecidos.¹⁰⁴

A obra de Flaubert é tão complexa e tão vasta que torna qualquer simples relato dos seus escritos orientais muito superficial e desesperadoramente incompleto. Mesmo assim, no contexto criado por outros escritores sobre o Oriente, um certo número de características mais importantes do orientalismo de Flaubert pode ser adequadamente descrito. Fazendo os descontos devidos à diferença entre os escritos francamente pessoais (cartas, notas de viagem, anotações no diário) e os es-

critos formalmente estéticos (romances e contos), podemos ainda observar que a perspectiva oriental de Flaubert está enraizada em uma busca dirigida para o Leste e para o Sul por uma “alternativa visionária”, que

significa uma cor deslumbrante, em comparação com a tonalidade acinzentada da paisagem provinciana francesa. Significava um espetáculo excitante, em vez de uma rotina enfadonha, o perenemente misterioso no lugar do familiar demais.¹⁰⁵

Quando de fato o visitou, contudo, esse Oriente o impressionou com a sua decrepitude e senescência. Como qualquer outro orientalismo, portanto, o de Flaubert é revitalizador: *ele* deve trazer o Oriente à vida, entregá-lo a si mesmo e aos seus leitores, e é sua experiência do Oriente, em livros e no local, que vai cumprir essa tarefa. Conseqüentemente, seus romances sobre o Oriente eram laboriosas reconstruções históricas e eruditas. Cartago em *Salammbô* e os produtos da imaginação febril de santo Antônio são autênticos frutos das amplas leituras de Flaubert das fontes (principalmente ocidentais) da religião, das artes da guerra, dos rituais e das sociedades orientais.

O que a obra estética conserva, além das marcas das vorazes leituras e recensões de Flaubert, são memórias das viagens orientais. A *Bibliothèque des idées reçues* [Biblioteca das idéias feitas] diz que um orientalista é “um homem que viajou muito”,¹⁰⁶ só que, ao contrário da maioria de tais viajantes, Flaubert deu às suas viagens um emprego engenhoso. A maior parte das suas experiências é transmitida em forma teatral. Ele não está interessado apenas no conteúdo daquilo que vê, mas — como Renan — em *como* ele vê, a maneira pela qual o Oriente, algumas vezes de maneira horrível, mas sempre atraente, parece apresentar-se a ele. O próprio Flaubert é o melhor público do Oriente:

[...] hospital Kasr el-'Aini. Bem mantido. Obra de Clot Bey — ainda se vê a mão dele. Belos casos de sífilis; na ala dos mamelucos de Abbas, muitos a têm no traseiro. A um sinal do médico, todos ficaram de pé na cama, abaixaram as calças (era como um exercício militar) e abriram o ânus com os dedos para mostrar os cancos. Enormes infundíbulos; um deles tinha pêlos dentro do ânus. O pênis de um velho totalmente sem pele; o fedor fez-me recuar. Um raquítico: mãos curvadas para trás, unhas longas como garras; podia-se ver a estrutura óssea do seu tronco claramente, como um esqueleto; o resto do corpo, também, era fantásticamente magro, e a cabeça estava rodeada por uma lepra esbranquiçada.

Sala de dissecação: [...] Na mesa um cadáver árabe, todo aberto; belos cabelos negros...¹⁰⁷

Os detalhes lúridos dessa cena estão relacionados a muitas cenas nos romances de Flaubert em que a doença nos é apresentada como se estivessemos em um teatro clínico. O fascínio dele com a dissecação e com a beleza lembra, por exemplo, a cena final de *Salammô*, que culmina com a morte cerimonial de Matô. Nessas cenas, os sentimentos de repulsa ou de simpatia são inteiramente reprimidos; o que interessa é a descrição correta dos detalhes exatos.

Os momentos mais célebres da viagem oriental de Flaubert têm a ver com Kuchuk Hanem, uma famosa dançarina e cortesã egípcia que ele conheceu em Wadi Halfa. Ele lera em Lane sobre as *almehs* e os *khawals*, moças e rapazes dançarinos, respectivamente, mas foi a imaginação dele, e não a de Lane, que pôde imediatamente apreender, e apreciar, o paradoxo quase metafísico da profissão da *almeh* e do sentido do seu nome. (Em *Victory* [Vitória], Joseph Conrad repetiria a observação de Flaubert, fazendo a sua heroína musicista — Alma — irresistivelmente atraente e perigosa para Axel Heyst.) Em árabe, *almah* significa mulher instruída. Este era o nome dado na conservadora sociedade egípcia do século XVIII às mulheres que eram perfeitas recitadoras de poesia. Por volta de meados do século XIX, era uma espécie de nome de guilda para as dançarinas que fossem também prostitutas, e Kuchuk Hanem era uma delas: antes de dormir com ela, Flaubert assistiu à sua dança, “L’abeille”. Ela com certeza era o protótipo de várias personagens femininas de seus romances, com sua instruída sensualidade, delicadeza e (segundo Flaubert) estúpida vulgaridade. O que lhe agradou especialmente na dançarina era que ela parecia não lhe fazer nenhuma exigência, ao mesmo tempo que o “odor nauseabundo” dos percevejos da cama dela se misturavam de modo encantador com “o perfume de sua pele, banhada em sândalo”. Depois da viagem ele escrevera, tranquilizando Louise Colet, que “a mulher oriental não passa de uma máquina: não distingue entre um homem e outro”. A sexualidade bruta e irreduzível de Kuchuk permitia que a mente de Flaubert vagasse em rumações cujo obsessivo poder sobre ele nos lembra um pouco Deslauriers e Frédéric Moreau no final de *L’education sentimentale*:

Quanto a mim, mal fecho os olhos. Olhando para aquela bela criatura adormecida (ela roncava, com a cabeça encostada em meu braço: eu havia enfiado meu dedo indicador debaixo do colar dela), minha noite foi um longo e infinitamente intenso devaneio — foi por isso que eu fiquei. Pensava em minhas noites nos bordéis de Paris — toda uma série de velhas memórias voltou — e pensava nela, na sua dança, na sua voz quando cantava canções que para mim eram sem sentido e até mesmo sem palavras distinguíveis.¹⁰⁸

A mulher oriental é uma ocasião e uma oportunidade para as meditações de Flaubert; ele fica extasiado com a auto-suficiência dela, a sua indiferença emocional, e também por aquilo que, deitada ao lado dele, ela o faz pensar. Menos uma mulher que uma amostra de feminilidade impressionante mas inexpressiva, Kuchuk é o protótipo da Salammbô e da Salomé de Flaubert, e de todas as versões da tentação carnal feminina a que santo Antônio é submetido. Como a rainha de Sabá (que também dançava “A abelha”) ela podia dizer — se pudesse falar —: “Je ne suis pas une femme, je suis un monde” [Não sou uma mulher, sou um mundo].¹⁰⁹ Vista de outro ângulo, Kuchuk é um símbolo perturbador da fecundidade, particularmente oriental em sua sexualidade luxuriosa e aparentemente ilimitada. A casa dela, na parte superior do Nilo, ocupa uma posição estruturalmente semelhante ao lugar onde está oculto, em *Salammbô*, o véu de Tanit — a deusa descrita como *Omniféconde*.¹¹⁰ Mas, como Tanit, Salomé e a própria Salammbô, Kuchuk estava condenada a permanecer estéril, corruptora, sem prole. Em que medida ela e o mundo oriental em que vivia vieram a intensificar, em Flaubert, o seu próprio sentido de esterilidade, é indicado pelo seguinte:

Temos uma grande orquestra, uma rica palheta, uma variedade de recursos. Conhecemos muito mais truques e artimanhas, provavelmente, do que foram jamais conhecidos antes. Não, o que nos faz falta é o princípio intrínseco, a alma da coisa, a própria idéia do tema. Tomamos nota, fazemos viagens: vazio! vazio! Tornamo-nos estudiosos, arqueólogos, historiadores, doutores, sarrafaçais, pessoas de gosto. Que bem nos faz isso tudo? Onde está o coração, a verve, a seiva? Onde começar? Para onde ir? Somos bons em chupar, fazemos um monte de brincadeiras de língua, bolinamo-nos durante horas: mas a coisa real! Ejacular, conceber a criança!¹¹¹

Perpassando toda a experiência oriental de Flaubert, excitante ou decepcionante, está uma associação quase uniforme entre o Oriente e o sexo. Fazendo essa associação, Flaubert não foi nem o primeiro nem o mais exagerado dos exemplos de um motivo notavelmente persistente nas atitudes ocidentais para com o Oriente. E, de fato, o motivo é singularmente imutável, embora o gênio de Flaubert possa ter feito mais que qualquer outro para lhe conferir dignidade artística. Por que razão o Oriente parece ainda sugerir não só fecundidade, mas promessa (e ameaça) sexual, sensualidade incansável, desejo ilimitado, profundas energias generativas, é uma coisa sobre a qual poderíamos especular; infelizmente, porém, essa não é a província deste meu estudo, apesar da sua freqüentemente observada aparição. Mesmo assim, temos de reconhecer a sua importância como algo que suscita res-

postas complexas, e algumas vezes até mesmo uma assustadora descoberta de si mesmo, nos orientistas, e Flaubert é um interessante exemplo disso.

O Oriente remeteu-o aos seus próprios recursos humanos e técnicos. Não reagiu, assim como Kuchuk também não, à sua presença. Frente à vida oriental que seguia adiante, do mesmo modo que Lane antes dele, Flaubert sentiu a própria impotência distante, e talvez a sua falta de vontade auto-induzida, de penetrar e tornar-se parte do que via. Este, é claro, era o perene problema de Flaubert: já existia antes que ele fosse para o Leste, e permaneceu após a visita. Flaubert admitia a dificuldade, cujo antídoto estava em enfatizar em seu trabalho (especialmente em um trabalho oriental como *La tentation de Saint Antoine*) a forma de apresentação enciclopédica do material, à custa do envolvimento humano com a vida. De fato, santo Antônio não é mais que um homem para quem a realidade é uma série de livros, espetáculos e cerimônias que desfilam tentadoramente, e à distância, perante os seus olhos. Toda a imensa cultura de Flaubert está estruturada — como observou Foucault significativamente — à maneira de uma biblioteca teatral, fantástica, que passa diante do olhar do anacoreta;¹¹² residualmente, a parada traz em sua forma as lembranças de Flaubert de Kasr el-'Aini (o exercício do exército de sífilíticos) e a dança de Kuchuk. Mais pertinente, contudo, é que santo Antônio é um celibatário para quem as tentações são primariamente sexuais. Após enfrentar todos os tipos de encantos perigosos, é-lhe concedida, finalmente, uma visão dos processos biológicos da vida; ele fica delirante por ser capaz de ver a vida nascendo, uma cena para a qual Flaubert considerou-se incompetente durante a sua estadia no Oriente. Mas, como Antônio está delirante, supõe-se que a cena deva ser lida ironicamente. Aquilo que é concedido a ele no fim, o desejo de *tornar-se* matéria, tornar-se vida, é quando muito um desejo — se realizável ou atingível, não podemos saber.

Apesar da energia da sua inteligência e do seu enorme poder de absorção intelectual, Flaubert sentiu no Oriente que, primeiro, “quanto mais você se concentra nele [o detalhe] menos apreende o todo”, e, depois, que “as peças se encaixam por si mesmas”.¹¹³ Isso, na melhor das hipóteses, produz uma forma *espetacular*, mas permanece fechado à plena participação do ocidental. Em um nível, isso era um predicamento pessoal para Flaubert, e ele criou meios, alguns dos quais já discutimos, para enfrentar o problema. Em um nível mais geral, era uma dificuldade *epistemológica* para a qual, é claro, existia a disciplina do orientalismo. Em um momento do seu passeio oriental, ele considerou aquilo a que o desafio epistemológico poderia dar origem. Sem o que

ele chamava de espírito e estilo, a mente poderia “perder-se na arqueologia”: ele se referia a uma espécie de antiquarianismo arregimentado mediante o qual o exótico e o estranho podiam ser formulados em léxicos, códigos e, finalmente, chavões do tipo que ele poria em ridículo no *Dictionnaire des idées reçues*. Sob a influência dessa atitude, o mundo seria “regulado como um colégio. Os professores serão a lei. Todo o mundo estará de uniforme”.¹¹⁴ Em comparação com essa disciplina imposta, ele sem dúvida sentia que a sua maneira de tratar o material exótico, especialmente o material oriental, que ele experimentara, e sobre o qual lera durante tantos anos, era infinitamente preferível. Nela, pelo menos, havia espaço para um sentido de imediatismo, imaginação e talento, enquanto das fileiras dos tomos arqueológicos tudo o que não fosse “cultura” havia sido espremido. E, mais que a maioria dos romancistas, Flaubert estava familiarizado com a cultura organizada, com os seus produtos e resultados: esses produtos estão claramente evidentes nos infortúnios de Bouvard e de Pécuchet, mas teriam sido, do mesmo modo, comicamente aparentes nos campos como o orientalismo, cujas atitudes textuais pertencem ao mundo das *idées reçues*. Portanto, podemos conceber o mundo com verve e estilo, ou copiá-lo incansavelmente de acordo com regras acadêmicas impessoais de procedimento. Em ambos os casos, em relação ao Oriente, havia o reconhecimento de que este é um mundo à parte, separado das ligações, sentimentos e valores do *nosso* mundo no Ocidente.

Em todos os seus romances, Flaubert associa o Oriente ao escapismo da fantasia sexual. Emma Bovary e Frédéric Moreau anseiam por aquilo que não têm em suas monótonas (ou atormentadas) vidas burguesas, e aquilo que eles se dão conta de que querem vem-lhes facilmente, em seus devaneios, envolto em chavões orientais: haréns, princesas, príncipes, escravos, véus, rapazes e moças que dançam, sorvetes, unguentos e coisas do gênero. O repertório é familiar, não tanto por lembrar-nos das viagens do próprio Flaubert, pelo Oriente e pelas suas obsessões com o mesmo, quanto porque, mais uma vez, a associação entre o Oriente e a liberdade sexual licenciosa é feita às claras. Poderíamos muito bem reconhecer que para a Europa do século XIX, com o seu crescente *embourgeoisement*, o sexo fora institucionalizado de modo bastante considerável. Por um lado, não existia nada parecido com sexo “livre” e, pelo outro, o sexo em sociedade implicava uma trama de obrigações legais, morais e até mesmo políticas e econômicas de uma espécie detalhada e certamente embaraçosa. Do mesmo modo que as várias possessões coloniais — muito além do benefício econômico que proporcionavam às metrópoles européias — eram úteis como lugares para onde mandar filhos desobedientes, populações excedentes

de criminosos, pobres e outros indesejáveis, o Oriente era um lugar onde se podia procurar por experiências sexuais impossíveis de se obter na Europa. Praticamente nenhum dos escritores europeus que escreveram sobre o Oriente ou foram para lá no período após 1800 furtou-se a essa busca: Flaubert, Nerval, “Dirty Dick” Burton e Lane foram apenas os mais notáveis. No século XX podemos pensar em Gide, Conrad, Maugham e dúzias de outros. O que eles com frequência procuravam — corretamente, acho — era um tipo diferente de sexualidade, talvez mais libertina e menos culpada; mas até mesmo essa busca, se repetida por um número suficiente de pessoas, podia tornar-se (e tornou-se) tão regular e uniforme quanto a própria cultura. Com o tempo, o “sexo oriental” passou a ser uma mercadoria tão comum quanto qualquer outra das que estão à disposição na cultura de massas, com o resultado de que os leitores e os escritores podiam obtê-la, se quisessem, sem terem necessariamente de ir para o Oriente.

Era certamente verdade que, por volta de meados do século XIX, a França, não menos que a Inglaterra e o resto da Europa, possuía uma florescente indústria do conhecimento, do tipo que Flaubert temia. Grandes números de textos estavam sendo produzidos e, mais importante, as agências e instituições para a disseminação e propagação desses textos encontravam-se por toda a parte. Como observaram os historiadores da ciência e do conhecimento, a organização dos campos científicos e eruditos que ocorreu durante o século XIX era rigorosa e abrangente. A pesquisa tornou-se uma atividade regular; havia um intercâmbio regulado de informações, e um consenso sobre quais eram os problemas e sobre os paradigmas apropriados para a pesquisa e os resultados desta.¹¹⁵ O aparato dedicado aos estudos orientais era parte da cena, e esta era uma das coisas que Flaubert tinha com certeza em mente quando proclamou que “todo mundo estará de uniforme”. Um orientalista não era mais um talentoso entusiasta amador, ou, caso fosse, teria problemas em ser levado a sério como estudioso. Ser um orientalista queria dizer ter instrução universitária em estudos orientais (por volta de 1850, todas as principais universidades da Europa tinham um currículo plenamente desenvolvido em uma ou outra das disciplinas orientalistas), queria dizer viajar por meio de subvenções (talvez provenientes de uma das sociedades asiáticas, ou de um fundo de exploração geográfica, ou de um subsídio governamental), queria dizer publicação em forma autorizada (talvez com o selo de uma sociedade culta ou de um fundo de traduções orientais). E, tanto para a guilda dos estudiosos orientalistas quanto para o público em geral, a autorização uniforme como a que revestia a obra de erudição orientalista, e não o testemunho pessoal ou o impressionismo subjetivo, era a Ciência.

Somada à opressiva regulação das questões orientais estava a acelerada atenção dada pelas Potências (como eram chamados os impérios europeus) ao Oriente, e particularmente ao Levante. Desde o Tratado de Chanak de 1806 entre o Império Otomano e a Grã-Bretanha que a Questão Oriental pairava com cada vez mais proeminência sobre os horizontes do Mediterrâneo europeu. Os interesses britânicos no Leste eram mais substanciais que os da França, mas não devemos esquecer os movimentos da Rússia em direção ao Oriente (Samarcanda e Bucara foram tomadas em 1868; a ferrovia Transcaspiana estava sendo sistematicamente estendida) nem os da Alemanha e os da Áustria-Hungria. As intervenções norte-africanas da França, contudo, não eram os únicos componentes da sua política islâmica. Em 1860, durante os choques entre os maronitas e os drusos no Líbano (previstos por Lamartine e por Nerval), a França apoiou os cristãos, e a Inglaterra os drusos. Isso porque, muito próxima do centro de toda a política européia no Oriente, estava a questão das minorias, cujos “interesses” as Potências afirmavam proteger e representar. Judeus, ortodoxos gregos e russos, drusos, circassianos, armênios, curdos e as várias pequenas seitas cristãs: todos foram estudados, todos foram objeto de planos e base de projetos por parte das Potências européias, improvisando e concebendo as suas políticas orientais.

Menciono essas questões apenas como um meio de manter vívido o sentimento de camada sobre camada de interesses, erudição oficial e pressões institucionais que cobriam o Oriente como um tema de estudos e como um território, durante a última metade do século XIX. Mesmo o mais inócuo dos livros de viagem — e foram escritas, literalmente, centenas deles depois de meados do século —¹¹⁶ contribuía para a densidade da percepção pública do Oriente; uma linha divisória fortemente marcada separava as delícias, as várias proezas e o deslumbre dos testemunhos dos peregrinos individuais no Oriente (entre eles alguns viajantes americanos como Mark Twain e Herman Melville)¹¹⁷ dos relatos autorizados de viajantes eruditos, missionários, funcionários governamentais e outras testemunhas especializadas. Essa linha divisória existia claramente na mente de Flaubert, do mesmo modo que deve ter existido para qualquer consciência individual que não tivesse uma perspectiva ingênua sobre o Oriente como um terreno para a exploração literária.

Os escritores ingleses como um todo tinham um sentido mais pronunciado e duro que os franceses sobre o que podiam implicar as peregrinações orientais. Nesse sentido a Índia era uma constante preciosamente real, e, portanto, todo o território entre o Mediterrâneo e ela adquiriu uma importância correspondente. Escritores românticos

como Byron e Scott, conseqüentemente, tinham uma visão política do Oriente Próximo e uma consciência muito combativa de como deveriam ser conduzidas as relações entre o Oriente e a Europa. O sentido histórico de Scott em *O talismã* e em *Conde Roberto de Paris* permitiu que ele ambientasse esses romances na Palestina dos cruzados e na Bizâncio do século XI, respectivamente, sem com isso diminuir a sua sagaz apreciação política do modo como as potências agem no estrangeiro. O fracasso do *Tancredo*, de Disraeli, pode ser atribuído ao conhecimento, talvez demasiadamente desenvolvido, que o autor tinha da política oriental e da rede de interesses do *Establishment* britânico; o simples desejo de Tancredo de ir para Jerusalém não tarda em envolver Disraeli em descrições ridiculamente complexas de como um chefe tribal libanês tenta manipular drusos, muçulmanos, judeus e europeus para a sua própria vantagem política. No final do romance, a demanda oriental de Tancredo mais ou menos desapareceu, pois não há nada na visão material de Disraeli das realidades orientais que possa sustentar os impulsos um tanto quanto caprichosos de um peregrino. Até mesmo George Eliot, que nunca foi pessoalmente ao Oriente, pôde sustentar o equivalente judeu de uma peregrinação oriental em *Daniel Deronda* (1876) sem perder-se nas complexidades das realidades britânicas na medida em que estas afetavam decisivamente o projeto oriental.

Assim, sempre que o tema oriental não fosse principalmente uma questão de estilo para o escritor inglês (como em *Rubáiyát*, de Fitzgerald, ou nas *Adventures of Hajji Baba in Ispahan*, de Morier) forçava este a enfrentar um conjunto de imponentes resistências à sua fantasia individual. Não há equivalentes ingleses às obras orientais de Chateaubriand, Lamartine, Nerval e Flaubert, assim como os primeiros equivalentes orientalistas de Lane — Sacy e Renan — tinham muito mais consciência que ele de estarem criando aquilo sobre o que escreviam. A forma de obras como *Eotehn*, de Kinglake (1844), e a *Personal narrative of a pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, de Burton (1855-6), é rigidamente cronológica e comportadamente linear, como se os autores estivessem descrevendo uma viagem de compras a um *bazaar* oriental, e não uma aventura. A obra imerecidamente famosa e popular de Kinglake é um patético catálogo de pomposos etnocentrismos e cansativos relatos insossos do Oriente de um inglês. O seu propósito ostensivo, no livro, é provar que a viagem para o Oriente é importante para “moldar o seu caráter — isto é, a sua própria identidade”, mas, na verdade, isso se revela ser pouco mais que solidificar o “seu” anti-semitismo, a “sua” xenofobia e o “seu” preconceito racial de múltiplas utilidades. Ficamos sabendo, por exemplo, que as *Mil e uma noites* é uma obra viva e inventiva demais para ter sido criada por um “mero

oriental, que, para quaisquer fins criativos, é uma coisa morta e seca — uma múmia mental”. Embora Kinglake confesse alegremente não ter qualquer conhecimento de línguas orientais, essa ignorância não o impede de fazer generalizações abrangentes sobre o Oriente, a sua cultura, mentalidade e sociedade. Muitas das atitudes que ele repete são canônicas, é claro, mas é interessante observar como a experiência de realmente ver o Oriente afetou pouco as opiniões dele. Como muitos outros viajantes, ele está mais interessado em refazer a si mesmo e ao Oriente (morto e seco — uma múmia mental) que em ver o que há para ser visto. Todos os seres que ele encontra meramente corroboram a sua crença de que é melhor tratar com os orientais quando estão intimidados, e que melhor instrumento de intimidação que um ego ocidental soberano? A caminho de Suez através do deserto, sozinho, ele se ufana da sua auto-suficiência e do seu poder: “Eu estava aqui neste deserto africano, e *eu mesmo, e ninguém mais, estava a cargo da minha vida*”.¹¹⁸ É para o fim relativamente inútil de permitir que Kinglake assuma controle de si mesmo que, para ele, o Oriente serve.

Como Lamartine antes dele, Kinglake identificava confortavelmente a sua consciência superior com a da sua nação, com a diferença de que, no caso do inglês, o governo dele estava mais próximo de estabelecer-se no resto do Oriente que a França — por enquanto. Flaubert viu isso com perfeita precisão:

Parece-me quase impossível que, em pouco tempo, a Inglaterra não se torne senhora do Egito. Ela já tem Áden cheia de tropas, e cruzar o Suez tornará muito fácil para os casacas vermelhas chegarem ao Cairo um belo dia — a notícia chegará à França duas semanas depois e todos ficarão muito surpresos! Lembrem-se da minha previsão: ao primeiro sinal de problemas na Europa, a Inglaterra tomará o Egito, a Rússia tomará Constantinopla, e nós, em retaliação, nos faremos massacrar nas montanhas da Síria.¹¹⁹

Com toda a sua propalada individualidade, as opiniões de Kinglake exprimem uma vontade pública e nacional a respeito do Oriente; o ego dele é o instrumento de expressão dessa vontade e não, de modo algum, senhor dela. Não há evidências, em seus escritos, de que ele tenha tentado criar uma nova opinião sobre o Oriente; nem os seus conhecimentos nem a sua personalidade eram adequados para isso, e esta é a grande diferença entre ele e Richard Burton. Como viajante, Burton era um verdadeiro aventureiro; como estudioso, podia fazer frente a qualquer orientalista acadêmico na Europa; como caráter ele tinha plena consciência da necessidade de um combate entre ele e os professores uniformizados que dirigiam a Europa e o conhecimento europeu

com um anonimato tão preciso e tanta firmeza científica. Tudo o que Burton escreveu demonstra essa combatividade, raramente com um desprezo mais sincero que no prefácio à sua tradução das *Mil e uma noites*. Ele parece ter tido um tipo especial de prazer infantil em demonstrar que sabia mais que qualquer estudioso profissional, que estava em posse de muito mais detalhes que eles, e que podia manejar o material com mais sagacidade, tato e leveza que eles.

Tal como eu disse antes, a obra de Burton, baseada em sua experiência pessoal, ocupa uma posição intermédia entre os gêneros orientalistas representados, por um lado, por Lane, e, pelo outro, pelos escritores franceses que discuti. Suas narrativas orientais são estruturadas como peregrinações e, no caso de *Land of Midian revisited* [A terra de Madiã revisitada], peregrinações pela segunda vez a lugares de importância às vezes religiosa, às vezes política e econômica. Ele está presente como o caráter principal dessas obras, tanto como o centro de aventuras fantásticas e até de fantasias (como os escritores franceses) quanto como comentarista autorizado e ocidental distanciado sobre a sociedade e os costumes orientais (como Lane). Ele foi corretamente considerado o primeiro em uma série de viajantes vitorianos ferozmente individualistas ao Oriente (sendo os outros Blunt e Doughty) por Thomas Assad, que elabora sobre a distância, em tom e em inteligência, entre a obra de escritor de Burton e obras como *Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon* [Descobertas nas ruínas de Níneve e Babilônia] (1851), de Austen Layard, o célebre *The crescent and the cross* [O crescente e a cruz] (1844), de Eliot Warburton, *Visit to the monasteries of the Levant* [Visita aos mosteiros do Levante] (1849), de Robert Curzon, e (obra que ele não menciona) o moderadamente divertido *Notes of a journey from Cornhill to Grand Cairo* [Notas de uma viagem de Cornhill ao Grande Cairo] (1845), de Thackeray.¹²⁰ Mas o legado de Burton é mais complexo que o individualismo, precisamente porque nos seus encontros podemos encontrar um exemplo da luta entre o individualismo e um forte sentido de identificação nacional com a Europa (especificamente a Inglaterra) como uma potência imperial no Leste. Com sensibilidade, Assad observa que Burton era um imperialista, apesar de todas as suas solidárias associações com os árabes; mas o mais relevante é que Burton pensava em si mesmo como um rebelde contra a autoridade (donde a sua identificação com o Oriente como um lugar de liberdade em relação à autoridade moral vitoriana) e como um agente potencial da autoridade no Leste. É a *maneira* dessa coexistência entre dois papéis antagônicos para si mesmo que interessa.

O problema, no fim, reduz-se ao problema do conhecimento do Oriente, que é o motivo pelo qual uma consideração do orientalismo de

Burton deveria concluir a nossa descrição das estruturas e reestruturas orientalistas na maior parte do século XIX. Como um aventureiro viajante, Burton via-se compartilhando a vida do povo em cujas terras vivia. Com muito mais sucesso que T. E. Lawrence, ele foi capaz de tornar-se um oriental; não só falava impecavelmente a língua como foi capaz de penetrar no coração do islã, com o disfarce de um médico indiano muçulmano, realizando a peregrinação a Meca. Mas a característica mais extraordinária de Burton, penso eu, é que ele era sobrenaturalmente instruído sobre a que ponto a vida humana em sociedade é regida por regras e códigos. Toda sua vasta informação sobre o Oriente, evidente em cada página que escreveu, revela que ele sabia que o Oriente em geral, e o islã em particular, eram sistemas de informação, comportamento e crença, que ser um oriental ou um muçulmano era saber certas coisas de certa maneira, e que estas, é claro, estavam sujeitas à história, à geografia e ao desenvolvimento da sociedade em circunstâncias que lhes eram específicas. Desse modo, suas descrições de viagens ao Leste revelam-nos uma consciência que estava ao par dessas coisas e era capaz de dirigir um curso narrativo através delas: nenhum homem que não soubesse árabe e conhecesse o islã como ele poderia ter ido tão longe em tornar-se realmente um peregrino a Meca e a Medina. De maneira que aquilo que lemos na prosa dele é a história de uma consciência que abre o próprio caminho através de uma cultura estranha graças ao fato de ter conseguido absorver seus sistemas de informação e de comportamento. A liberdade de Burton estava em ter-se desvinculado de suas origens européias o bastante para ser capaz de viver como um oriental. Cada cena do *Pilgrimage* o mostra superando os obstáculos que são postos a ele, um estrangeiro em uma terra estranha. Ele foi capaz de fazer isso porque ele tinha suficiente conhecimento de uma sociedade estrangeira para esse propósito.

Em nenhum dos que escreveram sobre o Oriente, tanto quanto em Burton, sentimos que as generalizações sobre o oriental — por exemplo, as páginas sobre a noção de *Kayf* para o árabe ou sobre como a educação é adequada para a mente oriental (páginas que têm a clara intenção de ser uma réplica das afirmações simplórias de Macaulay) —¹²¹ resultam de conhecimentos sobre o Oriente adquiridos vivendo nele, vendo-o realmente em primeira mão, tentando verdadeiramente enxergar a vida oriental do ponto de vista de alguém imerso nela. No entanto, o que nunca está muito longe da superfície da prosa de Burton é outro sentido que ela irradia, um sentido de afirmação e de dominação sobre todas as complexidades da vida oriental. Cada uma das notas de pé de página de Burton, em *Pilgrimage* ou na sua tradução das *Mil e uma noites* (o mesmo vale para o seu “Ensaio terminal” sobre

esta tradução),¹²² tinha a intenção de ser um testemunho da sua vitória sobre o sistema ocasionalmente escandaloso de conhecimento oriental, um sistema que ele dominara sozinho. Pois, mesmo na prosa de Burton, o Oriente nunca nos é *dado* diretamente; tudo sobre ele nos é apresentado através das intervenções cultas (e muitas vezes lascivas) de Burton, que nos lembram repetidamente que ele assumira a administração da vida oriental para os fins da sua narrativa. E é esse fato — pois em *Pilgrimage* isso é um fato — que eleva a consciência de Burton a uma posição de supremacia sobre o Oriente. Nessa posição, a individualidade dele forçosamente vai ao encontro da voz do Império, e a ela se funde, voz que em si mesma é um sistema de regras, códigos e hábitos epistemológicos concretos. Assim, quando Burton nos diz, em *Pilgrimage*, que o “Egito é um tesouro a ser conquistado”, que ele “é o prêmio mais tentador que o Leste encerra para a ambição da Europa, mais até que o Chifre de Ouro”,¹²³ temos de reconhecer de que maneira a voz do mestre altamente idiossincrático de conhecimento oriental informa e nutre a voz da ambição europeia de governar o Oriente.

A fusão das duas vozes de Burton em uma pressagia a obra dos orientalistas-cum-agentes imperiais como T. E. Lawrence, Edward Henry Palmer, D. G. Hogarth, Gertrude Bell, Ronald Storrs, St. John Philby e William Gifford Palgrave, para citar apenas uns quantos escritores ingleses. A dupla intenção da obra de Burton é ao mesmo tempo usar a sua residência oriental para a observação científica e não sacrificar facilmente a própria individualidade para esse fim. A segunda dessas intenções leva-o inevitavelmente a submeter-se à primeira, pois, como ficará cada vez mais óbvio, ele é um europeu para o qual um conhecimento da sociedade oriental como o que ele tem é possível apenas para um europeu, com uma autoconsciência europeia da sociedade como um conjunto de regras e de práticas. Em outras palavras, para ser um europeu no Oriente, e com conhecimento de causa, é preciso ver e conhecer o Oriente como um domínio governado pela Europa. O orientalismo, que é um sistema de conhecimento europeu ou ocidental sobre o Oriente, torna-se assim um sinônimo da dominação europeia do Oriente, e essa dominação anula efetivamente até mesmo as excêntridades do estilo pessoal de Burton.

Burton levou a afirmação do conhecimento pessoal, autêntico, solidário e humanístico do Oriente tão longe quanto possível em sua luta contra o arquivo do conhecimento europeu oficial sobre o Oriente. Na história das tentativas do século XIX de restaurar, reestruturar e redimir todas as diversas províncias do conhecimento e da vida, o orientalismo — como todas as demais disciplinas eruditas romanticamente inspiradas — teve uma importante participação. Pois não só o campo

evoluiu de um sistema de observação inspirada para aquilo que Flaubert chamou de um colégio regulado de erudição, como também reduziu as personalidades dos seus individualistas, até mesmo os mais temíveis como Burton, ao papel de escribas imperiais. De lugar, o Oriente transformou-se em domínio de um real governo erudito e de controle imperial potencial. O papel dos primeiros orientistas como Renan, Sacy e Lane foi o de fornecer à sua própria obra e ao Oriente uma *mise en scène*; os orientistas que vieram mais tarde, eruditos ou imaginativos, assumiram um firme controle da cena. Mais tarde ainda, quando essa cena precisou ser administrada, ficou claro que as instituições e os governos eram melhores no negócio da administração que os indivíduos. Esse é o legado do orientalismo do século XIX, do qual o orientalismo do século XX tornou-se herdeiro. Temos agora de investigar tão exatamente quanto possível de que maneira o orientalismo do século XX — inaugurado pelo longo processo da ocupação ocidental do Oriente, a partir da década de 1880 — controlou com êxito a liberdade e o conhecimento; em resumo, a maneira pela qual o orientalismo foi plenamente formalizado em uma cópia repetidamente refeita de si mesmo.

3

O ORIENTALISMO HOJE

On les apercevait tenant leurs idoles entre leurs bras comme de grands enfants paralytiques.

[Podia-se distingui-los segurando os seus ídolos nos braços, como grandes crianças paralíticas.]

Gustave Flaubert, *La tentation de Saint Antoine*

A conquista da terra, que quer dizer sobretudo tomá-la daqueles que têm uma compleição diferente ou narizes ligeiramente mais achatados que os nossos, não é uma coisa bonita, quando se olha demais para ela. O que a redime é apenas a idéia. Uma idéia por trás dela; não um pretexto sentimental, mas uma idéia; e uma abnegada fé na idéia — uma coisa que podemos instalar, diante da qual podemos curvar-nos e para a qual podemos oferecer sacrifícios...

Joseph Conrad, *Heart of darkness*

ORIENTALISMO LATENTE E MANIFESTO

No capítulo 1, tentei indicar o raio de pensamento e de ação coberto pela palavra *orientalismo*, usando como tipos privilegiados as experiências britânica e francesa com o Oriente Próximo, com o islã e com os árabes. Nessas experiências, pude discernir um relacionamento íntimo, talvez até extremamente íntimo, e rico entre o Ocidente e o Oriente. Elas eram parte de uma relação muito mais ampla européia ou ocidental com o Oriente, mas o que mais parece ter influenciado o orientalismo foi um sentido razoavelmente constante de confronto do ocidental que tratava com o Oriente. A noção de limites entre o Leste e o Oeste, os graus variados de inferioridade e de força proje-

tadas, o alcance da obra realizada, os tipos de características específicas atribuídas ao Oriente: tudo isso demonstra uma divisão decidida, imaginativa e geográfica, entre o Leste e o Oeste, e vivida por muitos séculos. No capítulo 2 o meu foco estreitou-se bastante. Eu estava interessado nas primeiras fases daquilo que chamo de orientalismo moderno, que começou na última metade do século XVIII e nos primeiros anos do XIX. Visto que eu não queria que o meu estudo se tornasse uma crônica narrativa do desenvolvimento dos estudos orientais nas instituições modernas do orientalismo, à medida que estas se iam formando com base na história intelectual, cultural e política até por volta de 1870 ou 1880. Embora, nesse ponto, o meu interesse pelo orientalismo incluísse uma variedade decentemente ampla de estudiosos e de escritores imaginativos, não posso de maneira alguma afirmar ter apresentado nada além de um retrato das estruturas típicas (e suas tendências ideológicas) que constituíam o campo, as associações deste com outros campos, e a obra de alguns de seus estudiosos mais influentes. Minhas principais suposições operativas eram — e ainda são — que os campos de erudição, tanto quanto até mesmo as obras do mais excêntrico dos artistas, são dirigidos e trabalhados pela sociedade, pelas tradições culturais, pelas circunstâncias materiais e pelas influências estabilizadoras como as escolas, as bibliotecas e os governos; além disso, tanto os escritos eruditos como os imaginativos nunca são livres, mas são limitados em sua imagística, nas suas suposições e nas suas intenções; e, finalmente, que os avanços de uma “ciência” como o orientalismo em sua forma acadêmica são, academicamente, menos verdadeiros do que gostaríamos que fossem. Em resumo, até aqui o meu estudo tem tentado descrever a *economia* que faz do orientalismo um tema de estudos coerente, ao mesmo tempo que permite que, como idéia, conceito ou imagem, a palavra *Oriente* tenha uma considerável e interessante ressonância cultural no Ocidente.

Sei bem que essas suposições não deixam de ter um lado polêmico. A maior parte de nós presume de maneira geral que a cultura e a erudição avançam; ficam melhores, sentimos, à medida que o tempo passa, que mais informações se acumulam, que os métodos são refinados e que gerações ulteriores de estudiosos aperfeiçoam a obra dos seus predecessores. Além disso, nós sustentamos uma mitologia da criação, na qual se acredita que o gênio artístico, um talento original ou um poderoso intelecto podem saltar para além dos confins do seu próprio tempo e lugar, para apresentarem uma nova obra ao mundo. Seria inútil negar que idéias como essas têm alguma verdade. Mesmo assim, as possibilidades de trabalho presentes na cultura para uma mente grande e original nunca são ilimitadas, do mesmo modo que

também é verdade que um grande talento tem um respeito muito salutar por aquilo que os outros fizeram antes dele e por aquilo que o campo já contém. A obra dos predecessores, a vida institucional de um campo erudito, a natureza coletiva de qualquer empreendimento cultural: tudo isso, para não falar das circunstâncias econômicas e sociais, tende a diminuir os efeitos da produção do estudioso individual. Um campo como o orientalismo tem uma identidade cumulativa e corporativa, particularmente forte, dadas as suas associações com a cultura tradicional (os clássicos, a Bíblia, a filologia), com as instituições públicas (governos, companhias comerciais, sociedades geográficas, universidades) e com os escritos genericamente determinados (livros de viagem, de exploração, fantasia, descrição exótica). Para o orientalismo, isso resultou em uma espécie de consenso: certas coisas, certos tipos de declaração, certos tipos de trabalho pareceram corretos para o orientalista. Este erigiu sua obra e sua pesquisa com base neles, e, por sua vez, essa obra e essa pesquisa pressionavam fortemente os novos estudiosos e escritores. O orientalismo pode, desse modo, ser visto como um modo de escrita, visão e estudo regularizado (ou orientalizado), dominado por imperativos, perspectivas e preconceitos ideológicos, ostensivamente adequados ao Oriente. O Oriente é ensinado, pesquisado, administrado e pronunciado em certos modos discretos.

O Oriente que aparece no orientalismo, portanto, é um sistema de representações enquadrado por todo um conjunto de forças que introduziram o Oriente na cultura ocidental, na consciência ocidental e, mais tarde, no império ocidental. Se esta definição do orientalismo parece mais política que outra coisa, isso acontece apenas porque acredito que o próprio orientalismo foi um produto de certas forças e atividades políticas. O orientalismo é uma escola de interpretação cujo material, por acaso, é o Oriente, suas civilizações, seus povos e suas localidades. Suas descobertas objetivas — obra de inúmeros estudiosos devotados que editaram textos e os traduziram, codificaram gramáticas, escreveram dicionários, reconstruíram épocas mortas, produziram cultura positivista verificável — são e sempre foram condicionadas pelo fato de que as suas verdades, como qualquer verdade transmitida pela linguagem, estão corporificadas na linguagem, e o que é a verdade da linguagem, disse Nietzsche uma vez, senão

um exército móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos — em resumo, uma soma de relações humanas que foram realçadas, transpostas e embelezadas poética e retoricamente e que, após muito uso, parecem firmes, canônicas e obrigatórias para um povo: as verdades são ilusões sobre as quais já esquecemos que isso é o que elas são.¹

Talvez uma opinião como a de Nietzsche pareça-nos niilista demais, mas ela pelo menos chamará a atenção para o fato de que, enquanto existiu na consciência do Ocidente, o Oriente era uma palavra que acrescentou a esta um largo campo de sentidos, associações e conotações, e que estas não se referiam necessariamente ao Oriente real, mas ao campo que rodeava a palavra.

Assim, o orientalismo não é só uma doutrina positiva sobre o Oriente que existe em um momento dado no Ocidente; é também uma influente tradição acadêmica (quando se faz referência a um especialista acadêmico que é chamado de orientalista), e uma área de interesse definida por viajantes, empresas comerciais, governos, expedições militares, leitores de romances e de relatos de aventuras exóticas, historiadores naturais e peregrinos para quem o Oriente é um tipo específico de conhecimento sobre lugares, povos e civilizações específicos. As expressões idiomáticas para o Oriente tornaram-se freqüentes, e essas expressões assentaram-se firmemente no discurso europeu. Por baixo das expressões idiomáticas havia uma camada de doutrina sobre o Oriente, formada a partir das experiências de muitos europeus, todas convergindo para aspectos essenciais do Oriente, como o caráter oriental, o despotismo oriental, a sensualidade oriental e coisas do gênero. Para qualquer europeu durante o século XIX — e acho que isso pode ser dito quase sem qualificação — o orientalismo era um sistema de verdade como esse, verdades no sentido que Nietzsche dava à palavra. É, portanto, correto dizer que cada europeu, no que podia dizer sobre o Oriente, era conseqüentemente um racista, um imperialista, e quase totalmente etnocêntrico. Algo da imediata mordacidade poderá ser retirado dessas etiquetas se lembrarmos além disso que as sociedades humanas, pelo menos as culturas mais avançadas, raramente ofereceram ao indivíduo qualquer coisa além de imperialismo, racismo e etnocentrismo para tratar com “outras” culturas. De modo que o orientalismo ajudou e foi ajudado pelas pressões culturais gerais que tendiam a tornar mais rígido o sentido de diferença entre as partes européia e asiática do mundo. O meu ponto de vista é que o orientalismo é fundamentalmente uma doutrina política imposta ao Oriente porque este era mais fraco que o Ocidente, que eliminava a diferença do Oriente com a sua fraqueza.

Essa proposta foi apresentada no início do capítulo 1, e quase tudo nas páginas que se seguiram foi em parte entendido como uma corroboração dela. A própria presença de um “campo” como o orientalismo, sem equivalente no próprio Oriente, sugere a força relativa do Oriente e do Ocidente. Existe um vasto número de páginas sobre o Oriente, e é claro que elas significam um grau e uma quantidade de

interação com o Oriente bastante formidável; mas a indicação crucial da força ocidental é que não é possível comparar o movimento de ocidentais para o leste (desde o final do século XVIII) com o movimento de orientais para o oeste. Deixando de lado o fato de que os exércitos, corpos consulares, mercadores e expedições científicas e arqueológicas ocidentais estavam sempre indo para o Leste, o número de viajantes do Leste islâmico para a Europa entre 1800 e 1900 é minúsculo quando comparado com o número de viajantes na outra direção.² Além disso, os viajantes orientais no Ocidente estavam lá para aprenderem e para ficarem boquiabertos com uma cultura avançada; os propósitos dos viajantes ocidentais no Oriente eram, como vimos, de um tipo bem diferente. E mais, foi estimado que por volta de 60 mil livros tratando do Oriente Próximo foram escritos entre 1800 e 1950; não existem números sequer remotamente comparáveis para livros orientais sobre o Ocidente. Como aparato cultural, o orientalismo é toda agressão, atividade, julgamento, vontade de verdade e conhecimento. O Oriente existia para o Ocidente, ou pelo menos era isso que parecia acontecer para incontáveis orientistas, cuja atitude em relação àquilo com que trabalhavam era ou paternalista ou francamente condescendente — a menos, é claro, que fossem antiquários: nesse caso, o Oriente “clássico” era um crédito para *eles*, e não para o lamentável Oriente moderno. E, para completar, cevando o trabalho do estudioso ocidental, havia numerosas agências e instituições sem paralelo na sociedade oriental.

Esse desequilíbrio entre o Leste e o Oeste é obviamente função de padrões históricos em mutação. Durante o seu apogeu político e militar, do século VIII ao século XVI, o islã dominou tanto o Leste quanto o Oeste. Então, o centro de poder deslocou-se para o Oeste e agora, no final do século XX, parece estar movendo-se em direção ao Leste novamente. O meu relato do orientalismo do século XIX, no capítulo 2, parou em um período particularmente importante na última metade do século, quando os aspectos muitas vezes dilatatórios, abstratos e projetivos do orientalismo estavam a ponto de assumir um novo sentido de missão terrena a serviço do colonialismo formal. É este projeto e este momento que quero descrever agora, especialmente porque eles nos podem fornecer uma importante base para entendermos a crise do orientalismo no século XX, e o ressurgimento da força política e cultural no Leste.

Em diversas ocasiões eu fiz alusão às conexões entre o orientalismo como um corpo de idéias, crenças, chavões ou cultura sobre o Oriente e outras escolas de pensamento em geral na cultura. Ora, um dos desenvolvimentos importantes do orientalismo do século XIX foi a destilação de idéias essenciais sobre o Oriente — a sua sensualidade,

sua tendência ao despotismo, sua mentalidade aberrante, seus hábitos de imprecisão, o seu atraso — em uma coerência separada e incontestada; desse modo, o uso da palavra *oriental* por um escritor era uma referência suficiente para o leitor identificar um corpo específico de informação sobre o Oriente. Essa informação parecia ser moralmente neutra e objetivamente válida; parecia ter uma situação epistemológica igual à da cronologia histórica ou à da localização geográfica. Na sua forma mais básica, portanto, o material oriental não poderia ser realmente violado pelas descobertas de ninguém, nem parecia ser jamais reavaliado totalmente. Em vez disso, a obra de vários estudiosos e escritores imaginativos do século XIX tornou esse corpo essencial de conhecimento mais claro, mais detalhado, mais substancial — e mais distanciado do “ocidentalismo”. Mas as idéias orientalistas podiam aliar-se a teorias filosóficas gerais (tais como as idéias sobre a história do homem e da civilização) e difundir hipóteses de mundo, tal como os filósofos as chamam às vezes; e de muitos modos aqueles que contribuíam profissionalmente para o conhecimento oriental estavam ansiosos para expressar suas formulações e idéias, suas obras eruditas, suas ponderadas observações contemporâneas, em uma linguagem e em uma terminologia cuja validade cultural derivava de outras ciências e sistemas de pensamento.

A distinção que estou fazendo é realmente entre uma positividade quase inconsciente (e certamente intangível), que chamarei de orientalismo *latente*, e as várias visões declaradas sobre a sociedade, as línguas, as literaturas, a história, a sociologia e outras coisas orientais do gênero, que chamarei de orientalismo *manifesto*. Qualquer mudança ocorrida no conhecimento sobre o Oriente é encontrada quase exclusivamente no orientalismo manifesto; a unanimidade, a estabilidade e a durabilidade do orientalismo latente são mais ou menos constantes. Nos escritores do século XIX analisados no capítulo 2, as diferenças em suas idéias sobre o Oriente podem ser caracterizadas como diferenças exclusivamente manifestas, diferenças em forma e estilo pessoal, raramente em conteúdo básico. Todos mantiveram intacta a separação do Oriente, a sua excentricidade, o seu atraso, a sua silenciosa indiferença, a sua feminina penetrabilidade, a sua apática maleabilidade; é por isso que todos os que escreveram sobre o Oriente, de Renan a Marx (falando ideologicamente), ou dos estudiosos mais rigorosos (Lane e Sacy) às mais poderosas imaginações (Flaubert e Nerval), viam o Oriente como um lugar que precisava da atenção, da reconstrução e até mesmo da redenção ocidental. O Oriente existia como um lugar separado da corrente principal do progresso europeu nas ciências, artes e comércio. Desse modo os valores, bons ou ruins, imputados ao Oriente pareciam

ser uma função de um interesse ocidental altamente especializado pelo Oriente. Era essa a situação a partir de mais ou menos 1870, até a parte inicial do século XX — mas quero dar agora alguns exemplos que ilustrem o que quero dizer.

No início do século XIX, as teses sobre o atraso, a degeneração e a desigualdade do Oriente em relação ao Ocidente associavam-se com extrema facilidade às idéias sobre as bases biológicas da desigualdade racial. Assim, as classificações raciais encontradas em *Le règne animal*, de Cuvier, no *Essai sur l'inégalité des races humaines* [Ensaio sobre a desigualdade das raças humanas], de Gobineau, e em *The races of man* [As raças do homem], de Robert Knox, encontravam um parceiro predisposto no orientalismo latente. A essas idéias somou-se o darwinismo de segunda categoria, que parecia acentuar a validade “científica” da divisão de raças em avançadas e atrasadas, ou européias-arianas e orientais-africanas. Dessa maneira toda a questão do imperialismo, tal como foi debatida no final do século XIX tanto pelos pró-imperialistas como pelos antiimperialistas, projetava a tipologia binária das raças, culturas e sociedades avançadas e atrasadas (ou submetidas). O livro *Chapters on the principles of international law* [Capítulos sobre os princípios da lei internacional] (1894), de John Westlake, argumenta, por exemplo, que as regiões da terra chamadas de “incivilizadas” (uma palavra que traz em si a carga de suposições orientalistas, entre outras) deveriam ser anexadas ou ocupadas pelas potências avançadas. Do mesmo modo, as idéias de escritores como Carl Peters, Leopold de Saussure e Charles Temple nutriam-se do binarismo avançado/atrasado³ que ocupava uma posição bastante central no orientalismo do final do século XIX.

Juntamente com todos os demais povos variadamente designados como atrasados, degenerados, incivilizados e retardados, os orientais eram enquadrados em uma estrutura concebida a partir do determinismo biológico e da admoestação político-moral. O Oriente foi assim ligado a elementos da sociedade ocidental (delinqüentes, loucos, mulheres, pobres), que tinham em comum uma identidade que era mais bem descrita como lamentavelmente estrangeira. Os orientais raramente eram vistos ou olhados; a visão passava através deles, e eram analisados não como cidadãos nem como povo, mas como problemas a serem resolvidos, ou confinados, ou — posto que as potências ocidentais cobiçavam abertamente o território deles — conquistados. A questão é que a própria designação de uma coisa como oriental envolvia um juízo de valor já emitido, e, no caso dos povos que habitavam o decadente Império Otomano, um programa de ação implícito. Posto que o oriental era membro de uma raça subjugada, ele tinha de ser subju-

gado: era simples assim. O *locus classicus* para esse julgamento e para essa ação pode ser encontrado em *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples* [As leis psicológicas da evolução dos povos] (1894), de Gustave Le Bon.

Mas o orientalismo latente tinha outros usos. Se esse grupo de idéias permitia que separassem os orientais das potências avançadas e civilizadoras, e se o Oriente "clássico" servia para justificar tanto o orientalista quanto a desconsideração deste pelo oriental moderno, o orientalismo latente também encorajava uma concepção do mundo particularmente (para não dizer invejosamente) masculina. Já me referi a isso rapidamente em minha discussão de Renan. O oriental homem era considerado isoladamente da comunidade total em que vivia e que muitos orientalistas, nas pegadas de Lane, viram com algo parecido com o desprezo e o medo. O próprio orientalismo, além do mais, foi uma província exclusivamente masculina; do mesmo modo que muitas corporações profissionais durante o período moderno, ele via a si mesmo e ao seu tema de estudos com antolhos sexistas. Isso é especialmente evidente nos escritos de viajantes e romancistas: as mulheres costumam ser criaturas de uma fantasia masculina de poder. Elas exprimem uma sensualidade ilimitada, são mais ou menos estúpidas e, acima de tudo, desejosas. A Kuchuk Hanem de Flaubert é o protótipo dessas caricaturas, que eram bastante comuns nos romances pornográficos (por exemplo, *Aphrodite*, de Pierre Louÿs) cuja novidade inspira-se no Oriente para ser interessante. Além disso, a concepção masculina do mundo, em seu efeito sobre o orientalista praticante, tende a ser estática, congelada, eternamente fixa. A própria possibilidade de desenvolvimento, transformação, movimento humano — no sentido mais profundo da palavra — é negada ao Oriente e ao oriental. Estes, como qualidade conhecida e, em última instância, imobilizada ou improdutiva, vieram a ser identificados com uma espécie ruim de eternidade: disso provêm, quando o Oriente está sendo aprovado, frases como "a sabedoria do Leste".

Transferido de uma avaliação social implícita a outra grandiosamente cultural, esse orientalismo masculino estático assumiu uma variedade de formas durante a última parte do século XIX, especialmente quando o islã estava sendo discutido. Historiadores culturais gerais — respeitados como Leopold von Ranke e Jacob Burckhardt atacavam o islã como se estivessem tratando não tanto com uma abstração antropomórfica quanto com uma cultura político-religiosa sobre a qual as generalizações profundas eram possíveis e sancionadas: em seu *Weltgeschichte* (1881-8), Ranke falava do islã como derrotado pelos povos germano-românicos, e em seus "Historische Fragmente" (notas inéditas)

tas, 1893), Burckhardt falava do islã como de algo miserável, vazio e trivial.⁴ Tais operações intelectuais foram efetuadas com muito mais talento e entusiasmo por Oswald Spengler, cujas idéias sobre uma personalidade magiana (tipificada pelo oriental muçulmano) permeiam *Der Untergang des Abendlandes* [O declínio do Ocidente] (1918-22) e a “morfologia” das culturas que este propugna.

Essas noções amplamente difundidas do Oriente dependiam da quase total ausência, na cultura ocidental contemporânea, do Oriente como uma força genuinamente sentida e experimentada. Por muitas razões evidentes, o Oriente estava sempre na posição, com relação ao Ocidente, do forasteiro e do sócio menor incorporado. Na medida em que os estudiosos ocidentais tivessem consciência dos orientais ou dos movimentos orientais contemporâneos de pensamento e cultura, estes eram concebidos ou como sombras silenciosas a serem animadas pelo orientalista, trazidas à realidade por ele, ou como um tipo de proletariado intelectual e cultural útil para a maior atividade interpretativa do orientalista, necessário ao seu desempenho como um juiz superior, homem culto e possuidor de poderosa vontade cultural. O que quero dizer é que, nas discussões sobre o Oriente, este é todo ausência, ao mesmo tempo que sentimos o orientalista e o que ele diz como presença; mas não devemos esquecer que a presença do orientalista é possibilitada pela ausência efetiva do Oriente. Esse fato de substituição e deslocamento, como o chamaremos, exerce claramente sobre o orientalista uma pressão para reduzir o Oriente em sua obra, mesmo depois de ele ter devotado uma boa quantidade de tempo para elucidá-lo e expô-lo. De que outro modo podemos explicar a grande produção erudita do tipo que associamos com Julius Wellhausen e Theodor Nöldeke e, anulando essa mesma produção, as declarações vazias e abrangentes que quase denigrem o tema de estudo que escolheram? Desse modo, Nöldeke podia declarar, em 1887, que a totalidade da sua obra como orientalista viria a confirmar sua “baixa opinião” acerca dos povos orientais.⁵ E, do mesmo modo que Carl Becker, Nöldeke era um filo-helenista que demonstrava de maneira curiosa o seu amor pela Grécia, exibindo uma positiva antipatia pelo Oriente, que, afinal de contas, era o que ele estudava como erudito.

Um estudo muito valioso e inteligente do orientalismo — *L'islam dans le miroir de l'Occident* [O islã no espelho do Ocidente], de Jacques Waardenburg — examina cinco importantes especialistas como criadores de uma imagem do islã. A metáfora da imagem de espelho, criada por Waardenburg para o orientalismo do final do século XIX e início do XX, é adequada. Na obra de cada um dos seus eminentes orientalistas há uma visão altamente tendenciosa — e em quatro dos

cinco casos, até hostil — do islã, como se cada homem visse o islã como um reflexo da sua própria fraqueza predileta. Cada um desses estudiosos era profundamente culto, e o estilo da contribuição de cada um deles foi único. Entre eles, esses cinco orientalistas eram um exemplo do que havia de melhor e de mais forte na tradição do período que vai mais ou menos de 1880 aos anos entre as duas guerras. Mesmo assim, a apreciação de Ignaz Goldziher da tolerância do islã para com outras religiões era minada pela sua antipatia em relação aos antropomorfismos de Maomé e à teologia e à jurisprudência demasiadamente exteriorizadas do islã; o interesse de Duncan Black Macdonald pela devoção e pela ortodoxia islâmicas estava viciado pela sua percepção daquilo que ele considerava como o cristianismo herético do islã; o entendimento que Carl Becker tinha da civilização islâmica o fazia vê-la como lamentavelmente pouco desenvolvida; os estudos altamente refinados de C. Snouck Hurgronje sobre o misticismo islâmico (que ele considerava como a parte essencial do islã) levaram-no a um juízo áspero das suas incapacitantes limitações; e a extraordinária identificação de Louis Massignon com a teologia, a paixão mística e a arte poética muçulmana tornou-o curiosamente implacável com o islã por aquilo que ele considerava como a revolta não regenerada deste contra a idéia da encarnação. As diferenças manifestas nos métodos deles são menos importantes que o seu consenso orientalista sobre o islã: a inferioridade latente.⁶

O estudo de Waardenburg tem a virtude adicional de mostrar como esses cinco estudiosos compartilhavam de uma tradição intelectual e metodológica comum cuja unidade era verdadeiramente internacional. Desde o primeiro congresso orientalista em 1873 os estudiosos da área conhecem as obras uns dos outros e sentem a presença uns dos outros de maneira bem direta. Aquilo que Waardenburg não enfatiza o bastante é que a maior parte dos orientalistas do final do século XIX estavam ligados uns aos outros também do ponto de vista político. Snouck Hurgronje passou diretamente dos estudos sobre o islã à condição de consultor do governo holandês sobre as maneiras de tratar suas colônias muçulmanas na Indonésia; Macdonald e Massignon eram amplamente solicitados como peritos em questões islâmicas por administradores coloniais da África do Norte ao Paquistão; e tal como diz Waardenburg (com demasiada brevidade), a uma certa altura, os cinco estudiosos moldaram uma visão coerente do islã que exerceu forte influência sobre os círculos governamentais por todo o mundo ocidental.⁷ O que devemos agregar às observações de Waardenburg é que esses estudiosos estavam completando, levando a um supremo requinte concreto, a tendência observada desde os séculos XVI e XVII a tratar o

Oriente não apenas como um vago problema literário, mas — segundo Masson-Oursel — com “un ferme propos d’assimiler adéquatement la valeur des langues pour pénétrer les moeurs et les pensées, pour forcer même des secrets de l’histoire” [um firme propósito de assimilar adequadamente o valor das línguas, para penetrar nos costumes e nos pensamentos, para arrancar, na verdade, os segredos da história].⁸

Falei antes da incorporação e da assimilação do Oriente, de como essas atividades eram praticadas por escritores tão diferentes entre si como Dante e D’Herbelot. Existe uma clara diferença entre tais esforços e aquilo que, no final do século XIX, se tinha tornado um empreendimento político, cultural e material europeu verdadeiramente formidável. A “corrida pela África” colonial do século XIX não ficou de modo algum limitada à África, é claro. Nem a penetração do Oriente foi uma súbita e dramática idéia de última hora após anos de estudo erudito da Ásia. O que temos de levar em conta é um longo e lento processo de apropriação pelo qual a Europa, ou a consciência européia do Oriente, deixou de ser textual e contemplativa e passou a ser administrativa, econômica e até mesmo militar. A mudança fundamental foi espacial e geográfica; ou melhor, foi uma mudança na qualidade da percepção geográfica e espacial no que dizia respeito ao Oriente. A centenária designação do espaço geográfico a leste da Europa como “oriental” era em parte política, em parte doutrinal e em parte imaginativa; não implicava nenhuma ligação entre a experiência real do Oriente e o conhecimento do que é oriental, e com certeza D’Herbelot e Dante não tinham quaisquer pretensões em relação às suas idéias orientais, a não ser que elas eram corroboradas por uma longa tradição *erudita* (e não existencial). Mas quando Lane, Renan, Burton e as muitas centenas de viajantes e estudiosos discutem o Oriente, notamos imediatamente uma atitude mais íntima, e até mesmo mais possessiva para com o Oriente e as coisas orientais. Na forma clássica e muitas vezes temporalmente remota com que era reconstruído pelo orientalista e na forma minuciosamente real em que o moderno Oriente era vivido, estudado ou imaginado, o *espaço geográfico* do Oriente foi penetrado, trabalhado e apropriado. O efeito cumulativo de décadas de um manuseio tão soberano por parte do Ocidente fez com que o espaço oriental deixasse de ser estrangeiro para se tornar colonial. O importante, no final do século XIX, não era *se* o Ocidente havia penetrado o Oriente e tomado posse dele, mas antes *como* os ingleses e os franceses achavam que tinham feito isso.

O escritor inglês sobre o Oriente, e mais ainda o administrador colonial, estavam tratando com um território no qual não podia haver dúvida de que o poder britânico estava de fato em uma curva ascen-

dente, mesmo que os nativos estivessem aparentemente atraídos para a França e para os modos franceses de pensamento. No que dizia respeito ao espaço real do Oriente, contudo, a Inglaterra estava de fato presente, e a França não, a não ser como uma tentação frívola para os caipiras orientais. Nada demonstra melhor essa diferença qualitativa em atitudes espaciais que aquilo que lord Cromer tinha a dizer sobre o tema que lhe era particularmente caro:

As razões pelas quais a civilização francesa representa uma atração especial para asiáticos e levantinos são simples. Trata-se, sem dúvida, de uma civilização mais atraente que as da Inglaterra e da Alemanha e, além do mais, é mais fácil de ser imitada. Compare-se o inglês tímido e retraído, com seu exclusivismo social e seus hábitos insulares, ao francês vivaz e cosmopolita, que não conhece o significado da palavra timidez, e que parece ser capaz de, em dez minutos, fazer intimidade com qualquer pessoa que ele possa por acaso conhecer. O oriental semi-educado não reconhece que o primeiro tem, pelo menos, o mérito da sinceridade, e que o último só está, muitas vezes, representando um papel. Ele olha com frieza para o inglês, e atrai-se aos braços do francês.

Depois disso, as alusões sexuais decorrem com maior ou menor naturalidade. O francês é todo sorrisos, espírito, graça; o inglês é laborioso, diligente, baconiano, preciso. O caso de Cromer está baseado, é claro, na solidez britânica, no sentido de oposta a uma sedução francesa, sem nenhuma presença real na realidade egípcia.

Pode ser de algum modo surpreendente [continua Cromer] que o egípcio, com o pouco lastro intelectual que tem, deixe de ver que muitas vezes há uma falácia no fundo do raciocínio do francês, ou que ele prefira o brilho mais que nada superficial do francês à laboriosa e pouco atraente diligência do alemão ou do inglês? Olhem novamente para a perfeição teórica dos sistemas administrativos franceses, para os seus detalhes elaborados, e para as providências aparentemente tomadas para fazer frente a cada possível contingência que possa surgir. Comparem essas características com os sistemas práticos do inglês, que dita regras para uns poucos pontos principais, e deixa a massa dos detalhes para o critério individual. O egípcio semi-educado prefere naturalmente o sistema do francês, pois este é, em todas as aparências externas, mais perfeito e mais fácil de aplicar. Ele deixa de ver, além disso, que o inglês deseja elaborar um sistema que se ajuste aos fatos com os quais terá de lidar, enquanto a principal objeção à aplicação dos procedimentos administrativos franceses ao Egito é que os fatos, quase com demasiada freqüência, têm de se adaptar ao sistema pronto.

Posto que há uma real presença britânica no Egito, e posto que essa presença — segundo Cromer — está lá não tanto para treinar a mente

do egípcio quanto para “formar o seu caráter”, segue-se, portanto, que as efêmeras atrações do francês são as de uma donzela bonita com “encantos um tanto quanto artificiais”, enquanto as do inglês são as de uma “sóbria matrona de mais idade com um valor moral um tanto mais elevado, mas de aparência exterior menos agradável”.⁹

Subjacente à comparação de Cromer entre a sólida babá inglesa e a coquete francesa está o privilégio cabal da posição britânica no Oriente. “Os fatos com os quais [o inglês] terá de lidar” são em tudo mais complexos e interessantes, em virtude da sua possessão pela Inglaterra, que qualquer coisa para a qual o francês possa apontar. Dois anos depois da publicação do seu *Modern Egypt* (1908), Cromer percorreu filosoficamente em *Ancient and modern imperialism* [Imperialismo antigo e moderno]. Comparado com o imperialismo romano, com suas políticas francamente assimilacionistas, explorativas e repressivas, o britânico parecia preferível a Cromer, mesmo que fosse um pouco aguado. Em certos pontos, contudo, os britânicos eram bastante claros, ainda que, “de maneira indistinta, relaxada mas caracteristicamente anglo-saxônica”, o império deles parecesse estar indeciso entre “uma de duas bases — ocupação militar extensiva ou o princípio da nacionalidade (para raças subjugadas)”. Mas afinal de contas essa indecisão era acadêmica, pois na prática Cromer e a própria Inglaterra haviam optado contra o “princípio da nacionalidade”. E depois havia outras coisas a serem observadas. Uma era que o Império não seria entregue. Outra era que o casamento entre nativos e ingleses era indesejável. Terceiro — e mais importante, acredito —, Cromer concebia a presença imperial britânica nas colônias do Oriente como tendo exercido uma duradoura, para não dizer cataclísmica, influência sobre as mentes e sociedades do Leste. A sua metáfora para exprimir essa influência é quase teológica, tão poderosa era na mente de Cromer a idéia da penetração ocidental na vastidão oriental. “O país sobre o qual tenha passado”, diz ele, “o vento pesadamente carregado de pensamento científico do Oeste, e sobre o qual este tenha deixado, ao passar, marcas duradouras, nunca mais será o mesmo de antes”.¹⁰

Em relação a coisas como essas, porém, a inteligência de Cromer estava longe de ser original. O que ele via e como ele expressava isso eram moeda corrente entre os seus colegas, tanto no *establishment* imperial como na comunidade intelectual. Esse consenso é notavelmente verdadeiro no caso de seus colegas vice-reais Curzon, Swettenham e Lugard. Lorde Curzon, particularmente, falava sempre a língua franca imperial e, de modo ainda mais autoritário que Cromer, delineava a relação entre a Inglaterra e o Oriente em termos de posse, em termos de um grande espaço geográfico inteiramente possuído por um eficiente

senhor colonial. Para ele, como disse uma vez, o império não era um “objeto de ambição”, mas “antes e acima de tudo um grande fato histórico, político e sociológico”. Em 1909 ele lembrou aos delegados à reunião da Conferência de Imprensa Imperial em Oxford que “treinamos aqui e mandamos para vocês os seus governadores e administradores e juizes, seus professores e pregadores e advogados”. E essa visão quase pedagógica do império tinha, para Curzon, um cenário específico na Ásia, o que, como ele colocou uma ocasião, fazia “a gente parar e pensar”.

Às vezes gosto de imaginar essa grande trama imperial como uma enorme estrutura parecida com um “Palácio da Arte” tennysoniano, cujas fundações estão neste país, onde foram assentadas e onde devem ser mantidas por mãos britânicas, mas cujos pilares são as Colônias, e bem alto acima de tudo paira a vastidão de uma cúpula asiática.¹¹

Com esse Palácio de Arte tennysoniano em mente, Curzon e Cromer eram membros entusiastas de um comitê departamental formado em 1909 para pressionar pela criação de uma escola de estudos orientais. Além de comentar melancolicamente que se tivesse conhecido o vernáculo teria ido melhor em seus “circuitos da fome” pela Índia, Curzon defendeu os estudos orientais como parte da responsabilidade britânica para com o Oriente. Em 27 de setembro de 1909, ele disse à Câmara dos Comuns que

a nossa familiaridade não somente com as línguas dos povos do Leste, mas com os seus costumes, os seus sentimentos, as suas tradições, a sua história e a sua religião, a nossa capacidade de entender o que pode ser chamado de gênio do Leste é a única base sobre a qual temos qualquer possibilidade de manter no futuro a posição que conquistamos, e nenhum passo que possa ser dado para reforçar essa posição pode ser considerado indigno da atenção do Governo de Sua Majestade ou de um debate na Câmara dos Lordes.

Em uma conferência em Mansion House sobre o tema cinco anos depois, Curzon finalmente pôs os pingos nos is. Os estudos orientais não eram nenhum luxo intelectual; eram, disse,

uma grande obrigação imperial. Na minha opinião, a criação de uma escola [de estudos orientais — que se tornaria mais tarde a Escola de Estudos Orientais e Africanos da Universidade de Londres] como essa em Londres é parte dos apetrechos necessários do Império. Aqueles de nós que, de um modo ou de outro, passamos um certo número de anos no Leste, e consideramos isso como o período mais feliz de nossas vidas, e que achamos que o trabalho que fizemos lá, grande ou pequeno, era a mais alta responsabilidade que podia ser colocada sobre os ombros de

um inglês, sentimos que há uma lacuna em nosso equipamento nacional que deve ser enfaticamente coberta, e que aqueles na Cidade de Londres que, mediante um apoio financeiro ou qualquer outra forma de assistência ativa e prática, tomam parte do fechamento dessa brecha, estarão cumprindo um dever patriótico para com o Império, e promovendo a causa e a boa vontade entre os homens.¹²

Em grande medida, as idéias de Curzon sobre os estudos orientais derivam logicamente de um bom século de administração utilitária e de filosofia sobre as colônias orientais da parte dos britânicos. A influência de Bentham e dos Mill sobre o governo britânico no Oriente (particularmente na Índia) foi considerável, e eficaz na eliminação do excesso de regulamentos e de inovações: em vez disso, como demonstrou Eric Stokes convincentemente, o utilitarismo, combinado aos legados do liberalismo e do evangelismo como filosofias de governo britânico no Oriente, sublinhava a importância racional de um executivo forte armado de vários códigos legais e penais, com um sistema de doutrinas sobre questões como fronteiras e rendas fundiárias, e por toda a parte uma irreduzível autoridade imperial supervisora.¹³ A pedra angular de todo o sistema era um conhecimento constantemente refinado do Oriente, de maneira que, à medida que as sociedades tradicionais se lançavam para a frente e tornavam-se modernas sociedades comerciais, não houvesse nenhuma perda do controle paternal britânico nem tampouco nenhuma perda de renda. No entanto, quando Curzon faz uma referência um tanto deselegante aos estudos orientais como “os apetrechos necessários do Império”, ele estava colocando em uma imagem estática as transações pelas quais ingleses e nativos conduziam seus negócios e mantinham seus postos. Desde os dias de *sir* William Jones que o Oriente era tanto o que a Inglaterra governava quanto o que a Inglaterra sabia sobre ele: a coincidência entre a geografia, o conhecimento e o poder, com a Inglaterra sempre no lugar do chefe, era completa. Dizer, como fez Curzon, que “o Leste é uma Universidade na qual o estudioso nunca se gradua” era outro modo de dizer que o Oriente precisava da presença ocidental mais ou menos para sempre.¹⁴

Mas havia também as outras potências européias, França e Rússia entre elas, que mantinham a presença britânica sob constante (e talvez marginal) ameaça. Curzon certamente sabia que todas as principais potências ocidentais sentiam pelo mundo o mesmo que a Inglaterra. A transformação da geografia, de algo “enfadonho e pedante” — a expressão de Curzon para o que fora então retirado da geografia por ser um tema acadêmico —, na “mais cosmopolita de todas as ciências” defendia *exatamente* essa nova e amplamente difundida predile-

ção ocidental. Não foi à toa que, em 1912, Curzon disse à Sociedade Geográfica, da qual era presidente, que

uma revolução absoluta teve lugar não apenas na maneira e nos métodos de ensinar geografia, mas na estima que esta granjeou junto à opinião pública. Hoje em dia vemos o conhecimento geográfico como uma parte essencial do conhecimento em geral. Com a ajuda da geografia, e de nenhum outro modo, entendemos a ação de grandes forças naturais, a distribuição da população, o crescimento do comércio, a expansão das fronteiras, o desenvolvimento dos Estados, as esplêndidas realizações da energia humana em suas várias manifestações.

Reconhecemos a geografia como a criada da história. [...] A geografia, também, é uma ciência irmã da economia e da política; e qualquer um de nós que tenha tentado estudar geografia sabe que, no momento que você se desvia do campo geográfico, começa a cruzar as fronteiras da geologia, da zoologia, da etnologia, da química, da física e quase todas as ciências afins. Portanto, temos uma justificativa para dizer que a geografia é uma das primeiras e mais avançadas das ciências: que ela faz parte do equipamento necessário para uma concepção apropriada da cidadania, e é um acessório indispensável na produção de um homem público.¹⁵

A geografia era essencialmente um dos sustentáculos materiais do conhecimento sobre o Oriente. Todas as características latentes e imutáveis do Oriente estavam baseadas e enraizadas na sua geografia. Assim, por um lado, o Oriente geográfico alimentava os seus habitantes, garantia as suas características e definia a sua especificidade; por outro lado, o Oriente geográfico solicitava a atenção do Ocidente, mesmo que — por um desses paradoxos revelados tantas vezes pelo conhecimento organizado — o Leste fosse o Leste e o Oeste fosse o Oeste. O cosmopolitismo da geografia, para Curzon, era a sua importância universal para todo o Ocidente, cujo relacionamento com o resto do mundo era de franca cobiça. Mas o apetite geográfico podia também assumir a neutralidade de um impulso epistemológico para descobrir, para assentar-se, para achar — como quando, em *Heart of darkness* [O coração das trevas], Marlow confessa ter uma paixão por mapas.

Eu passava horas olhando para a América do Sul, para a África, ou para a Austrália, e me perdia em todas as glórias da exploração. Naquele tempo havia muitos espaços em branco na terra, e, quando eu via um que parecia particularmente convidativo em um mapa (mas todos parecem sê-lo), punha o meu dedo sobre ele e dizia: quando eu crescer, vou para lá.¹⁶

Mais ou menos setenta anos antes que Marlow dissesse isso, o fato de que aquilo que no mapa era um espaço em branco fosse habitado por

nativos não incomodava Lamartine; nem, teoricamente, houve qualquer reserva por parte de Emer de Vattel, a autoridade suíço-prussiana em direito internacional, quando em 1758 ele convidou os estados europeus a tomarem posse de territórios habitados apenas por simples tribos errantes.¹⁷ O importante era dignificar a mera conquista com uma idéia, transformar o apetite por mais espaço geográfico em uma teoria sobre o relacionamento especial entre a geografia, por um lado, e os povos civilizados ou incivilizados, pelo outro. Mas essas racionalizações receberam uma contribuição claramente francesa.

Por volta do final do século XIX as circunstâncias políticas e intelectuais coincidiram o bastante na França para fazer da geografia, e da especulação geográfica (em ambos os sentidos da palavra), um passatempo nacional atraente. O clima geral da opinião européia era propício; certamente os sucessos do imperialismo britânico falavam em alto e bom som por si mesmos. Contudo, a Inglaterra sempre pareceu, para a França e para os pensadores franceses sobre o tema, bloquear até mesmo um sucesso relativo para o papel imperial da França no Oriente. Antes da Guerra Franco-Prussiana houve uma boa quantidade de pensamento político propiciatório sobre o Oriente que não ficou confinado aos poetas e romancistas. Eis aqui, por exemplo, Saint-Marc Girardin escrevendo para a *Revue des Deux Mondes* de 15 de março de 1862:

La France a beaucoup à faire en Orient, parce que l'Orient attend beaucoup d'elle. Il lui demande même plus qu'elle ne peut faire; il lui remettrait volontiers le soin entier de son avenir, ce qui serait pour la France et pour l'Orient un grand danger: pour la France, parce que, disposée à prendre en mains la cause des populations souffrantes, elle se charge le plus souvent de plus d'obligations qu'elle n'en peut remplir; pour l'Orient, parce que tout peuple qui attend sa destinée de l'étranger n'a jamais qu'une condition précaire et qu'il n'y a de salut pour les nations que celui qu'elles se font elles-mêmes.¹⁸

[A França tem muito a fazer no Oriente, pois o Oriente espera muito dela. Chega até mesmo a exigir dela mais do que ela pode fazer; deixaria de boa vontade nas mãos dela o cuidado de todo o seu porvir, o que seria, para a França e para o Oriente, um grande perigo: para a França, porque, disposta a tomar nas suas mãos a causa das populações sofredoras, ela muitas vezes assume mais compromissos que os que pode cumprir; para o Oriente, porque todo povo que espere o seu destino do estrangeiro nunca tem senão uma condição precária, e porque não há outra salvação para as nações além daquela que elas constroem por si mesmas.]

De visões como essas Disraeli sem dúvida diria, como disse muitas vezes, que a França tinha só “interesses sentimentais” pela Síria (que é o “Oriente” sobre o qual Girardin escrevia). A ficção das “populations

souffrantes” fora obviamente usada por Napoleão quando ele fez um apelo aos egípcios por eles mesmos contra os turcos e pelo islã. Durante as décadas de 30, 40, 50 e 60, as populações sofredoras do Oriente estavam limitadas às minorias cristãs na Síria. E não há nenhum registro de “l’Orient” apelando à França pela sua salvação. Teria sido bem mais verdadeiro dizer que a Inglaterra estava atravessada no caminho da França para o Oriente, pois, mesmo que a França sentisse genuinamente uma obrigação para com o Oriente (e alguns franceses realmente sentiam), havia muito pouco que ela podia fazer para pôr-se entre a Inglaterra e a enorme massa de terra que esta comandava, desde a Índia até o Mediterrâneo.

Entre as conseqüências mais notáveis da guerra de 1870 na França esteve um enorme florescer de sociedades geográficas e uma demanda poderosamente renovada por expansão territorial. No final de 1871, a Société de Géographie de Paris declarou não estar mais confinada à “especulação científica”. Instou os cidadãos a não “esquecerem que a nossa antiga predominância foi contestada desde o dia que deixamos de competir [...] nas conquistas da civilização sobre a barbárie”. Guillaume Depping, um líder do que viria a ser chamado de movimento geográfico, afirmou em 1881 que durante a guerra de 1870, “foi o mestre-escola que triunfou”, querendo dizer que o verdadeiro triunfo foi o da geografia científica prussiana contra o desleixo estratégico francês. O *Journal Officiel* do governo patrocinou um número após o outro centrados nas virtudes (e lucros) da exploração geográfica e da aventura colonial; em um número, o cidadão podia ficar sabendo, graças a De Lesseps, das “oportunidades na África”, e de Garnier ouvia sobre “a exploração do rio Azul”. A geografia científica logo cedeu lugar à “geografia comercial”, à medida que a conexão entre o orgulho nacional pelas realizações científicas e civilizacionais e o motivo bastante rudimentar do lucro ia sendo incentivada, para ser canalizada para o apoio à conquista colonial. Nas palavras de um entusiasta: “As sociedades geográficas são formadas para romper o encanto fatal que nos mantém acorrentados às nossas margens”. Para auxiliar essa busca libertadora, toda espécie de esquemas foi tramada, inclusive o alistamento de Júlio Verne — cujo “sucesso inacreditável”, como era chamado, mostrava ostensivamente a mente científica em um altíssimo nível de raciocínio — para estar à frente de “uma campanha ao redor do mundo de exploração científica”, e um plano para criar um vasto mar novo bem ao sul da costa da África do Norte, além de um projeto para “amarrar” a Argélia ao Senegal com uma ferrovia — “uma fita de aço”, como a chamavam os seus projetistas.¹⁹

Grande parte do fervor expansionista na França no último terço

do século XIX teve origem em um desejo explícito de compensar a vitória prussiana em 1870-1 e, não menos importante, um desejo de igualar as realizações imperiais britânicas. Tão poderoso era esse último desejo, derivado de uma tradição tão longa de rivalidade franco-britânica no Oriente, que a França parecia literalmente assombrada pela Inglaterra, ansiosa, em todas as coisas ligadas ao Oriente, por alcançar e emular os ingleses. Quando, no final da década de 1870, a Société Académique Indo-chinoise reformulou suas metas, achou importante “trazer a Indochina para o domínio do orientalismo”. Para quê? Para transformar a Cochinchina em uma “Índia francesa”. A ausência de posses coloniais substanciais era responsabilizada pelos militares por aquela combinação de fraqueza militar e comercial na guerra contra a Prússia, para não falar da antiga e pronunciada inferioridade colonial em relação à “Inglaterra”. O “poder de expansão das raças ocidentais”, argumentava um importante geógrafo, La Roncière Le Noury, “as suas causas superiores, os seus elementos e as suas influências sobre os destinos humanos serão um belo tema para os historiadores do futuro”. Mas só se as raças brancas satisfizessem o seu gosto pelas viagens — uma marca da sua supremacia intelectual — poderia ocorrer a expansão colonial.²⁰

De teses como essa vinha a opinião comum de que o Oriente era um espaço geográfico a ser cultivado, colhido e guardado. As imagens de cuidados agrícolas e francamente sexuais pelo Oriente proliferaram conseqüentemente. Aqui está uma típica efusão, de Gabriel Charmes, escrita em 1880:

No dia em que não estivermos mais no Oriente, e que outras potências coloniais estejam, tudo terá acabado para o nosso comércio no Mediterrâneo, para o nosso futuro na Ásia, para o tráfico dos nossos portos do sul. *Uma das mais frutíferas fontes da nossa riqueza nacional terá secado.* [grifos meus]

Outro pensador, Leroy-Beaulieu, elaborava ainda mais essa filosofia:

Uma sociedade coloniza quando, tendo alcançado ela mesma um alto grau de maturidade e força, procria, protege, coloca em boas condições de desenvolvimento e leva à virilidade uma nova sociedade à qual deu origem. A colonização é um dos fenômenos mais complexos e delicados da fisiologia social.

Essa equação da auto-reprodução à colonização levou Leroy-Beaulieu à idéia, um tanto sinistra, de que tudo o que é vivo em uma sociedade moderna é “magnificado por este jorro da sua atividade exuberante para o exterior”. Portanto, disse:

A colonização é a força expansiva de um povo; é seu poder de reprodução; *é seu aumento e sua multiplicação pelo espaço*; é a sujeição do universo ou de uma grande parte deste à língua, aos costumes, às idéias e às leis desse povo.²¹

A questão aqui é que o espaço das regiões mais fracas ou subdesenvolvidas como o Oriente era visto como um convite ao interesse, à penetração e à inseminação por parte da França — em resumo, à colonização. As concepções geográficas, literal e figurativamente, desfizeram-se das discretas entidades contidas por limites e fronteiras. Não menos que os visionários empreendedores como De Lesseps, que queria libertar o Oriente e o Ocidente dos seus laços geográficos, os estudiosos, administradores, geógrafos e agentes comerciais franceses derramaram a sua exuberante atividade sobre o Oriente, claramente passivo e feminino. Havia as sociedades geográficas, cujo número e quantidade de membros eram duas vezes maiores que nas de toda a Europa; havia organizações poderosas como o Comité de l'Asie Française e o Comité d'Orient; havia as sociedades cultas, principalmente a Société Asiatique, com a sua organização e com os seus membros firmemente implantados nas universidades, nos institutos e no governo. Cada uma delas, à sua maneira, tornava os interesses franceses no Oriente mais reais, mais substanciais. Quase todo um século do que agora parecia ser um estudo passivo do Oriente tinha de acabar, quando a França começou a enfrentar as suas responsabilidades transnacionais nas últimas duas décadas do século XIX.

Na única parte do Oriente em que os interesses ingleses e franceses literalmente se sobrepunham, o território do então desesperadamente doente Império Otomano, os dois adversários administravam o seu conflito com uma consistência quase perfeita e característica. A Inglaterra estava *no* Egito e *na* Mesopotâmia; por meio de uma série de tratados semificcionalis com os chefes locais (e impotentes), controlava o mar Vermelho, o golfo Pérsico e o canal de Suez, além da maior parte da massa de terra entre o Mediterrâneo e a Índia. A França, por outro lado, parecia fadada a pairar sobre o Oriente, pousando de vez em quando para levar a cabo esquemas que repetiam o sucesso de De Lesseps com o canal; em sua maioria, esses esquemas eram projetos ferroviários, como o que foi planejado através de território mais ou menos britânico, a linha Síria-Mesopotâmica. Além disso, a França se via como a protetora das minorias cristãs — maronitas, caldeus, nestorianos. Mas ambas, a Inglaterra e a França, estavam de acordo, em princípio, sobre a necessidade da partilha da Turquia asiática, quando chegasse a hora. Antes e durante a Primeira Guerra, a diplomacia secreta dedicava-se a transformar o Oriente Próximo, primeiramente, em esferas

de influência, e depois em territórios mandatários (ou ocupados). Na França, grande parte do sentimento expansionista formado durante o apogeu do movimento geográfico foi concentrado sobre os planos para a partilha da Turquia asiática, tanto que em 1914, em Paris, “foi lançada uma espetacular campanha de imprensa” com esse fim.²² Na Inglaterra, foram empossadas numerosas comissões para estudar e recomendar políticas sobre a melhor maneira de dividir o Oriente. De comissões como o Comitê Bunsen saíram diversas equipes conjuntas anglo-francesas, das quais a mais famosa foi a encabeçada por Mark Sykes e Georges Picot. A divisão eqüitativa do espaço geográfico era a regra desses planos, que constituíam tentativas deliberadas, também, de acalmar a rivalidade franco-britânica. Pois, como disse Sykes em um memorando, “era claro [...] que um levante árabe teria lugar mais cedo ou mais tarde, e que os franceses e nós deveríamos estar em melhores termos para que o levante não fosse uma praga em vez de uma bênção...”.²³

As animosidades continuaram. E a elas somou-se a irritação provocada pelo programa wilsoniano de autodeterminação nacional, que, como o próprio Sykes notaria, parecia invalidar todo o esqueleto dos esquemas coloniais e particionistas alcançados conjuntamente pelas Potências. Este não seria o lugar para discutir toda a labiríntica e profundamente controversa história do Oriente Próximo no início do século XX, enquanto o seu destino era decidido entre as Potências, as dinastias nativas, os vários partidos e movimentos nacionalistas, os sionistas. O que é mais imediatamente importante é a estrutura epistemológica particular através da qual era visto o Oriente, e a partir da qual as Potências agiam. Pois, apesar das suas diferenças, os ingleses e os franceses viam o Oriente como uma entidade geográfica — e cultural, política, demográfica, sociológica e histórica — sobre cujos destinos eles acreditavam ter um direito tradicional. Para eles, o Oriente não era nenhuma descoberta repentina, mas uma área ao leste da Europa cujo valor principal era definido uniformemente em termos de Europa, mais particularmente em termos que reivindicavam especificamente para a Europa — para a ciência, a erudição, o entendimento e a administração da Europa — o crédito por ter transformado o Oriente naquilo que era. E esta fora a realização — intencional ou não, não vem ao caso — do orientalismo moderno.

Havia dois métodos principais pelos quais o orientalismo transmitia o Oriente ao Ocidente no início do século XX. Um era por meio das capacidades disseminativas da cultura moderna, seus aparatos difusores nas profissões cultas, nas universidades, nas sociedades profissionais, nas organizações exploratórias e geográficas, na indústria

editorial. Tudo isso, como já vimos, erigido sobre a autoridade prestigiosa dos estudiosos, viajantes e poetas pioneiros, cuja visão cumulativa havia formado a quinta-essência do Oriente; a manifestação doutrinal — ou doxológica — desse Oriente é o que eu venho chamando de orientalismo latente. No que dizia respeito a qualquer pessoa que quisesse fazer uma declaração de alguma consequência sobre o Oriente, o orientalismo latente era a fonte de uma capacidade enunciativa que podia ser usada, ou melhor, mobilizada e transformada em discurso sensato para a ocasião concreta do momento. Assim, quando Balfour falou sobre o oriental para a Câmara dos Comuns em 1910, ele com certeza tinha em mente essas capacidades enunciativas na linguagem corrente e aceitavelmente racional da época, por meio da qual uma coisa chamada de “oriental” podia ser mencionada e comentada sem perigo de demasiada obscuridade. Mas, como todas as capacidades enunciativas, e os discursos que elas possibilitam, o orientalismo latente era profundamente conservador — ou seja, dedicado à própria preservação. Transmitido de uma geração a outra, era uma parte da cultura, era tanto uma linguagem sobre uma parte da realidade quanto a geometria ou a física. O orientalismo baseava a sua existência não na sua abertura, na sua receptividade para o Oriente, mas antes na sua consistência interna e repetitiva a respeito da sua vontade de poder constitutiva sobre o Oriente. Foi assim que o orientalismo pôde sobreviver a revoluções, guerras mundiais e ao literal desmembramento de impérios.

O segundo método pelo qual o orientalismo transmitia o Oriente ao Ocidente resultava de uma importante convergência. Por décadas os orientalistas haviam falado sobre o Oriente, traduzido textos, explicado civilizações, religiões, dinastias, culturas, mentalidades — como temas acadêmicos, separados da Europa pela sua inimitável estranheza. O orientalista era um perito, como Renan ou Lane, cuja tarefa na sociedade era interpretar o Oriente para os seus compatriotas. A relação entre o orientalista e o Oriente era essencialmente hermenêutica: perante uma civilização ou monumento cultural distante e apenas inteligível, o estudioso orientalista diminuía a obscuridade traduzindo, retratando solidariamente, apreendendo internamente o objeto difícil de alcançar. Mas ele continuava fora do Oriente, e este, por mais que o tivessem feito parecer inteligível, continuava além do Ocidente. Essa distância cultural, temporal e geográfica era expressada em metáforas de profundidade, segredo e promessa sexual: expressões como “os véus de uma noiva oriental”, ou “o inescrutável Oriente” foram incorporadas à linguagem comum.

Mas a distância entre o Oriente e o Ocidente foi sendo, de modo quase paradoxal, reduzida durante todo o século XIX. À medida que

aumentavam os encontros existenciais, comerciais, políticos e outros entre o Leste e o Oeste (nos modos que estivemos discutindo até aqui), desenvolvia-se uma tensão entre os dogmas do orientalismo latente, apoiado nos estudos do Oriente “clássico”, e a descrição de um Oriente atual, moderno, manifesto, articulado por viajantes, peregrinos, declarações e coisas do gênero. Em algum momento impossível de determinar com precisão, a tensão causou uma convergência dos dois tipos de orientalismo. Provavelmente — e isso não passa de especulação — a convergência ocorreu quando os orientalistas, a começar por Sacy, começaram a aconselhar os governos sobre o que era o moderno Oriente. Nesse ponto, o papel do perito especialmente treinado e equipado assumiu uma nova dimensão: o orientalista podia ser visto como um agente especial do poder ocidental, no momento em que este tentava implementar políticas em relação ao Oriente. Todo viajante europeu culto (e não tão culto) no Oriente sentia-se como um representante ocidental que conseguira transpassar as películas da obscuridade. Isso é obviamente válido para Burton, Lane, Doughty, Flaubert e as outras figuras importantes que estivemos discutindo.

As descobertas ocidentais sobre o Oriente manifesto e moderno adquiriram uma forte urgência quando as conquistas territoriais ocidentais no Oriente aumentaram. Assim, aquilo que o erudito orientalista definia como o Oriente “essencial” era algumas vezes desmentido, mas em muitos casos era confirmado, quando o Oriente se tornava uma obrigação administrativa. Com certeza as teorias de Cromer sobre o oriental — teorias provenientes do arquivo orientalista tradicional — foram plenamente justificadas quando ele governou de fato milhões de orientais. Isso não era menos válido para a experiência francesa na Síria, na África do Norte e em outras partes das colônias francesas, quaisquer que fossem. Mas em nenhum momento a convergência entre a doutrina orientalista latente e a experiência orientalista manifesta ocorreu mais dramaticamente do que quando, como resultado da Primeira Guerra, a Turquia asiática estava sendo reconhecida pela Inglaterra e pela França para o seu desmembramento. Ali estava, deitado em uma mesa de operações pronto para a cirurgia, o Homem Doente da Europa, revelado em toda a sua fraqueza, em suas características e em suas linhas topográficas.

O orientalista, com seu conhecimento especial, teve um papel incalculavelmente importante nessa cirurgia. Já houvera indicações do seu papel crucial como uma espécie de agente secreto *dentro* do Oriente quando o estudioso britânico Edward Henry Palmer foi mandado para o Sinai em 1882 para avaliar o sentimento antibritânico e o possível aproveitamento deste pela revolta de Arabi. Palmer foi morto no pro-

cesso, mas ele foi apenas o que teve menos êxito dos muitos que desempenharam tarefas parecidas para o império, agora um assunto sério e rigoroso, confiado parcialmente ao “perito” regional. Não foi à toa que outro orientalista, D. G. Hogarth, autor do famoso relato da exploração da Arábia adequadamente intitulado *The penetration of Arabia* [A penetração da Arábia],²⁴ se tornou chefe do Departamento Árabe no Cairo durante a Primeira Guerra. E nem foi por acidente que homens e mulheres como Gertrude Bell, T. E. Lawrence e St. John Philby, todos peritos orientais, foram nomeados para o Oriente como agentes do império, amigos do Oriente, formuladores de políticas alternativas devido ao seu conhecimento íntimo e especializado do Oriente e dos orientais. Formavam um “bando” — como disse Lawrence uma vez —, ligados por noções contraditórias e semelhanças pessoais: grande individualidade, solidariedade e identificação intuitiva com o Oriente, um sentido zelosamente preservado de missão pessoal no Oriente, uma excentricidade cultivada e uma desaprovação final do Oriente. Para todos eles, o Oriente era a experiência direta e peculiar que dele tinham. Neles o orientalismo e uma práxis efetiva para tratar o Oriente receberam a sua forma européia final, antes que o império desaparecesse e passasse o seu legado para outros candidatos ao papel de potência dominante.

Individualistas como eles não eram acadêmicos. Logo veremos que eles eram os beneficiários do estudo acadêmico do Oriente, sem de modo algum pertencer à companhia oficial e profissional de estudiosos orientalistas. O papel deles, contudo, não era diminuir o orientalismo acadêmico nem subvertê-lo, mas, antes, torná-lo efetivo. Na genealogia deles havia pessoas como Lane e Burton, tanto pelo seu enciclopédico autodidatismo quanto pelo conhecimento preciso e quase-erudito do Oriente que demonstraram ao tratar com os orientais ou ao escrever sobre eles. Eles substituíram o estudo curricular do Oriente por uma espécie de elaboração do orientalismo latente, que estava facilmente à disposição deles na cultura imperial da época. O quadro de referência erudita deles, qualquer que fosse, havia sido modelado por pessoas como William Muir, Anthony Bevan, D. S. Margoliouth, Charles Lyall, E. G. Browne, R. A. Nicholson, Guy Le Strange, E. D. Ross e Thomas Arnold, que também descendiam diretamente de Lane. Suas perspectivas imaginativas provinham principalmente do seu ilustre contemporâneo Rudyard Kipling, que cantara tão memoravelmente a continuação do “domínio sobre palmeiras e pinheiros”.

A diferença entre a França e a Inglaterra nessas questões era perfeitamente consistente com a história de cada uma delas no Oriente: os ingleses estavam lá; os franceses lamentavam a perda da Índia e dos

territórios interpostos. Por volta do fim do século, a Síria tornara-se o centro da atividade francesa, mas mesmo lá era uma questão de conhecimento geral que os franceses não podiam igualar os ingleses nem em qualidade de pessoal nem em grau de influência política. A competição anglo-francesa pelo espólio otomano podia ser sentida até mesmo no campo de batalha em Hejaz, na Síria, na Mesopotâmia — mas em todos esses lugares, como notaram homens astutos como Edmond Bremond, os orientalistas franceses e os peritos locais eram superados em brilho e em capacidade tática de manobra pelos seus colegas ingleses.²⁵ Com exceção de algum gênio ocasional como Louis Massignon, não havia Lawrences, ou Sykeses, ou Bells franceses. Mas havia imperialistas determinados como Étienne Flandin e Franklin-Bouillon. Fazendo uma conferência para a Alliance Française de Paris em 1913, o conde de Cressaty, um imperialista vociferante, proclamou a Síria como o Oriente da França, o local dos interesses políticos, morais e econômicos franceses — interesses, acrescentava ele, que tinham de ser defendidos naquela “*âge des envahissants impérialistes*”; no entanto, Cressaty notava que, mesmo com a presença de firmas comerciais e industriais francesas no Oriente, com um número de longe muito maior de estudantes nativos matriculados em escolas francesas, a França estava invariavelmente sendo empurrada de um lado para o outro no Oriente, ameaçada não só pela Inglaterra como pela Áustria, pela Alemanha e pela Rússia. Para que a França continuasse a impedir “*le retour de l’Islam*”, seria melhor que ela tomasse posse do Oriente: tal era o argumento proposto por Cressaty e secundado pelo senador Paul Doumer.²⁶ Essas opiniões foram repetidas em numerosas ocasiões, e de fato a França foi bem na África do Norte e na Síria após a Primeira Guerra, mas a administração especial, concreta, de populações orientais emergentes e territórios teoricamente independentes da qual os ingleses sempre se vangloriaram era algo que os franceses sentiam não ter alcançado. Talvez, em última instância, a diferença que sempre sentimos entre o orientalismo moderno francês e o inglês seja estilística; a quantidade de generalizações sobre o Oriente e os orientais, o sentido de distinção preservado entre o Oriente e o Ocidente, a conveniência da dominação ocidental sobre o Oriente — tudo isso era igual nas duas tradições. Isso porque, dos muitos elementos que fazem o que costumamos chamar de “*perícia*”, o estilo, que resulta de circunstâncias materiais específicas, moldadas pela tradição, pelas instituições, pela vontade e pela inteligência em uma articulação formal, é um dos mais manifestos. É esse determinante, esse refinamento perceptível e modernizado do orientalismo do início do século XX na Inglaterra e na França, que devemos examinar agora.

*ESTILO, PERÍCIA, VISÃO:
A SECULARIZAÇÃO DO ORIENTALISMO*

Visto que aparece em muitos poemas, em romances como *Kim*, e em demasiadas frases de efeito para ser uma ficção irônica, o Homem Branco de Kipling, como idéia, personagem, estilo de ser, parece ter servido a muitos britânicos enquanto estavam no estrangeiro. A própria cor da pele deles separava-os dramática e tranqüilizadamente do mar de nativos, mas, para o britânico que circulava por entre indianos, africanos ou árabes, havia também o conhecimento seguro de que fazia parte de uma longa tradição de responsabilidade executiva para com as raças de cor, e podia nutrir-se das reservas empíricas e espirituais dessa tradição. Foi sobre ela, sobre suas glórias e dificuldades, que Kipling escreveu quando celebrou o “caminho” tomado pelo Homem Branco nas colônias:

Now, this is the road that the White Men tread
When they go to clean a land —
Iron underfoot and the vine overhead
And the deep on either hand.
We have trod that road — and a wet and windy road —
Our chosen star for guide.
Oh, well for the world when the White Men tread
Their highway side by side!²⁷

[Ora, é este o caminho que os Homens Brancos trilham
Quando uma terra vão limpar
Aos pés o ferro, a vinha sobre a frente
E a vastidão em cada mão.
Já trilhamos esse caminho — úmido e tormentoso —
Por guia nossa estrela eleita.
Oh, que bom para o mundo quando os Homens Brancos trilham
Lado a lado a estrada deles!]

Para os Homens Brancos, a melhor maneira de “limpar uma terra” é mediante um delicado acordo de uns com os outros, uma alusão aos perigos da rivalidade européia nas colônias, na época; pois, falhando na tentativa de coordenar as políticas, os Homens Brancos de Kipling estão bem preparados para ir para a guerra: “Liberdade para nós e liberdade para os nossos filhos/ E, frustrada a liberdade, a Guerra”. Por trás da máscara de amistosa liderança do Homem Branco, está sempre a disposição expressa de usar a força, a matar e ser morto. O que dignifica a sua missão é um certo sentido de dedicação intelectual; ele é um Homem Branco, mas não meramente pelo lucro, visto que a

sua “estrela eleita” situa-se provavelmente bem acima dos ganhos materiais. Certamente muitos Homens Brancos perguntavam-se muitas vezes por que estavam lutando naquele “úmido e tormentoso caminho”, e certamente muitos deles devem ter ficado sem saber de que maneira a cor da pele dava-lhes uma condição ontológica superior e um grande poder sobre ampla parte do mundo habitado. No fim, porém, ser um Homem Branco, para Kipling e para aqueles cujas percepções e retórica ele influenciou, era uma questão que se autoconfirmava. A pessoa tornava-se um Homem Branco porque *era* um Homem Branco; mais importante ainda, “beber desse cálice”, viver esse destino inalterável no “dia do Homem Branco”, deixava-lhe pouco tempo para especulações ociosas sobre origens, causa e lógica histórica.

Ser um Homem Branco era, portanto, uma idéia e uma realidade. Implicava uma posição ponderada em relação ao mundo branco e também ao não-branco. Significava — nas colônias — falar de um certo modo, viver de acordo com um código de regulamentos e até mesmo sentir certas coisas e não outras. Significava juízos, avaliações e gestos específicos. Era uma forma de autoridade diante da qual se esperava que os não-brancos, e até mesmo os próprios brancos, se curvassem. Nas formas institucionais que assumia (governos coloniais, corpos consulares, estabelecimentos comerciais) era uma agência para a expressão, difusão e implementação de políticas em relação ao mundo; nos marcos dessa agência, embora houvesse espaço para uma certa latitude pessoal, a idéia comunitária impessoal de se ser um Homem Branco imperava. Ser um Homem Branco, em resumo, era um modo bem concreto de estar-no-mundo, uma maneira de controlar a realidade, a linguagem e o pensamento. Tornava possível um estilo específico.

O próprio Kipling não poderia ter simplesmente acontecido; o mesmo vale também para o Homem Branco dele. Essas idéias, e seus autores, surgem de circunstâncias históricas e culturais complexas, das quais pelo menos duas têm muito em comum com a história do orientalismo no século XIX. Uma delas é o hábito culturalmente sancionado de empregar amplas generalizações por meio das quais a realidade é dividida em vários coletivos: as linguagens, as raças, os tipos, as cores, as mentalidades, cada categoria sendo menos uma designação neutra que uma interpretação avaliativa. Subjacente a essas categorias está a oposição rigidamente binômica do “nosso” e do “deles”, com aquele sempre sobrepondo-se a este (a ponto, inclusive, de fazer do “deles” exclusivamente uma função do “nosso”). Essa oposição era reforçada não apenas pela antropologia, pela lingüística e pela história, como também, é claro, pela teoria darwiniana da sobrevivência e da seleção

natural e — de maneira não menos decisiva — pela retórica do alto humanismo cultural. O que dava aos escritores como Renan e Arnold o direito às generalidades sobre raças era o caráter oficial da sua formação cultural. Os “nossos” valores eram (digamos) liberais, humanitários, corretos; apoiavam-se em uma tradição de *belles-lettres*, uma erudição bem informada, uma investigação racional; como europeus (e homens brancos), “nós” éramos parte desses valores cada vez que as virtudes deles eram exaltadas. Contudo, as parcerias humanas formadas pelos valores culturais reiterados excluíam tanto quanto incluíam. Cada idéia sobre a “nossa” arte defendida por Arnold, Ruskin, Mill, Newman, Carlyle, Renan, Gobineau ou Comte correspondia a mais um elo na corrente que “nos” ligava uns aos outros, ao mesmo tempo que se bania mais um elemento externo. Mesmo que fosse este o resultado de tal retórica, onde e quando ela ocorresse, devemos lembrar que, na Europa do século XIX, um imponente edifício de erudição e cultura foi construído, por assim dizer, perante elementos de fato externos (as colônias, os pobres, os delinqüentes) cujo papel na cultura era fornecer uma definição àquilo para o que *eles* não serviam.²⁸

A outra circunstância comum à criação do Homem Branco e do orientalismo é o “campo” que cada um deles dominava, bem como a consciência de que tal campo implicava modos peculiares, e até rituais, de comportamento, de cultura e de possessão. Só um ocidental podia falar dos orientais, por exemplo, assim como era o Homem Branco que podia designar e nomear os de cor, ou não-brancos. Todas as declarações feitas por orientalistas ou por Homens Brancos (e elas costumavam ser intercambiáveis) transmitiam um sentido da distância irreduzível que separava o branco do de cor, ou o ocidental do oriental; além disso, por trás de cada declaração ressoava a tradição da experiência, da erudição e da educação que mantinha o oriental-de-cor em sua posição de *objeto estudado pelo ocidental-branco*, e não vice-versa. Onde quer que se estivesse em uma situação de poder — como estava Cromer, por exemplo —, o oriental pertencia a um sistema de governo cujo princípio era simplesmente garantir que nenhum oriental pudesse jamais ser independente e governar a si mesmo. A premissa era que, posto que os orientais eram ignorantes a respeito do autogoverno, era melhor que eles continuassem a sê-lo, para o bem deles.

Visto que o Homem Branco, e o orientalista, viviam muito próximos à linha de tensão que mantinha os homens de cor à distância, eles sentiam ser incumbência deles definir e redefinir prontamente o domínio que estivessem inspecionando. Passagens de descrição narrativa alternam-se regularmente com trechos de definição e de julgamento rearticulados que interrompem a narrativa; esse é um estilo ca-

racterístico de escrita criado pelos peritos em Oriente que operavam usando o Homem Branco de Kipling como máscara. Eis aqui T. E. Lawrence, escrevendo para V. W. Richards em 1918:

[...] o árabe apelava para a minha imaginação. É a velha, velha civilização, que se requintou a ponto de livrar-se dos deuses domésticos, e de metade dos atavios que a nossa se apressa em assumir. O evangelho da nudez dos materiais é bom, e aparentemente envolve também uma espécie de nudez moral. Eles pensam para o momento, e esforçam-se por passar pela vida sem dobrar esquinas ou subir montanhas. Em parte, isso representa uma fadiga mental e moral, uma raça esgotada, e para evitar dificuldades eles têm de jogar fora muito daquilo que consideramos como honroso e grave; no entanto, sem de modo algum compartilhar do ponto de vista deles, sinto que posso entender o bastante para olhar para mim e para outros estrangeiros da perspectiva deles, sem condená-la. Sei que sou um estrangeiro para eles, e sempre serei; mas não posso acreditar que sejam piores, assim como não poderia adotar os modos deles.²⁹

Uma perspectiva similar, por mais diferente que o tema possa parecer, encontra-se nestas observações de Gertrude Bell:

Por quantos milhares de anos perdurou esse estado de coisas [ou seja, que os árabes vivem em "estado de guerra"] aqueles que lerem os registros mais antigos do deserto interior nos dirão, pois ele é tão antigo quanto o primeiro deles, mas em todos esses séculos o árabe não adquiriu nenhuma sabedoria da experiência. Ele nunca está seguro e, contudo, age como se segurança fosse o seu pão de cada dia.³⁰

A isso deveríamos acrescentar, como um verniz, outra observação dela, desta vez sobre a vida em Damasco:

Começo a ver vagamente o que significa a civilização de uma grande cidade oriental, como eles vivem, como pensam; e cheguei a um acordo com eles. Acho que o fato de eu ser inglesa é uma grande ajuda. [...] O nosso conceito no mundo subiu nos últimos cinco anos. A diferença é muito marcante. Penso que isso se deve ao sucesso do nosso governo no Egito em grande medida. [...] A derrota da Rússia explica muita coisa, e a minha impressão é que a vigorosa política de lorde Curzon no golfo Pérsico e na fronteira da Índia explica ainda mais coisas. Ninguém que não conheça o Leste pode entender de que maneira isso tudo é a mesma coisa. Mal chega a ser um exagero dizer que, se a missão inglesa tivesse sido mandada de volta das portas de Cabul, olhariam feio para o turista inglês nas ruas de Damasco.³¹

Em declarações como essa, notamos imediatamente que "o árabe" ou "os árabes" emitem uma aura de afastamento, de nitidez e de

autoconsistência coletiva que apaga quaisquer traços de árabes individuais com histórias de vida passíveis de serem narradas. O que apelava para a imaginação de Lawrence era a clareza do árabe, tanto como imagem quanto como uma suposta filosofia (ou atitude) em relação à vida: nos dois casos, aquilo a que Lawrence se apegava é ao árabe visto como se fosse através da perspectiva purificadora de alguém que não era árabe, e para quem a desenvolta simplicidade primitiva que o árabe possui é algo definido pelo observador, neste caso o Homem Branco. Mas o requinte árabe, que no essencial corresponde às visões que Yeats tinha de Bizâncio, onde

Flames that no faggot feeds, flint nor steel has lit
Nor storm disturbs, flames begotten of flame,
Where blood-begotten spirits come
And all complexities of fury leave³²

[Chamas que nenhuma lenha alimenta, sílex ou aço acendeu,
Nem a tormenta perturba, chamas geradas de chama,
Para onde espíritos gerados do sangue vêm
E de onde saem todas as complexidades da fúria]

está associado à perdurabilidade árabe, como se este não tivesse sido submetido aos processos comuns da história. Paradoxalmente, para Lawrence o árabe parece ter se exaurido em sua própria persistência temporal. A enorme idade da civilização árabe serviu, desse modo, para refinar os árabes até não deixar senão os seus atributos essenciais, e para cansá-los moralmente no processo. O que nos resta é o árabe de Bell: séculos de experiência e nenhuma sabedoria. Como uma entidade coletiva, então, o árabe não acumula nenhuma densidade existencial, ou sequer semântica. Ele é sempre o mesmo, exceto pelos exaustivos requintes mencionados por Lawrence, de uma ponta à outra dos “registros do deserto interior”. Devemos presumir que, se *um* árabe sente alegria, se ele está triste pela morte de um filho ou de um de seus pais, se tem um sentimento das injustiças da tirania política, essas experiências estarão necessariamente subordinadas ao fato nu e cru, sem adornos e persistente, de que ele é árabe.

O primitivismo desse estado existe simultaneamente em pelo menos dois níveis: 1) *na definição*, que é redutiva; e 2) (segundo Bell e Lawrence), *na realidade*. [Essa coincidência absoluta não era, por si mesma, uma simples coincidência. Para começar, ela só poderia ser feita de fora, por meio de um vocabulário e de instrumentos epistemológicos concebidos para ir ao centro das coisas e também para evitar as distrações do acaso, da circunstância ou da experiência. Depois, a coin-

cidência era resultante unicamente de método, tradição e política, trabalhando juntos. Cada um desses níveis, de certo modo, obliterava as distinções entre os tipos — o oriental, o semita, o árabe, o Oriente — e a realidade humana ordinária, o “incontrolável mistério do solo bestial” de Yeats, no qual todos os seres humanos vivem. O investigador erudito considerava um tipo que levasse a marca “oriental” como sendo igual a qualquer oriental individual que ele pudesse encontrar. Anos de tradição haviam emprestado ao discurso sobre questões como o espírito semítico ou oriental uma certa legitimidade. E o bom senso político ensinava, na maravilhosa frase de Bell, que no Leste “tudo é a mesma coisa”. O primitivismo, portanto, era inerente ao Oriente, *era* o Oriente, uma idéia para a qual quem quer que estivesse lidando com o Oriente ou escrevendo sobre ele tinha de regressar, como se fosse uma pedra de toque que durasse mais que o tempo ou que a experiência.]

Há um modo excelente de entender tudo isso em relação aos agentes, peritos e conselheiros brancos para o Oriente. O que interessava, para Lawrence e Bell, era que as suas referências aos árabes ou aos orientais pertencessem a uma convenção de formulação reconhecível e autorizada, uma que fosse capaz de subordinar a si os detalhes. Mas de onde, mais especificamente, vinham “o árabe”, “o semita” ou “o oriental”?

Já observamos de que modo, durante o século XIX, em escritores como Renan, Lane, Flaubert, Caussin de Perceval, Marx e Lamartine, uma generalização sobre “o Oriente” extraía o seu poder da presumida representatividade de tudo o que fosse oriental; cada partícula do Oriente falava da própria orientalidade, de tal modo que o atributo de se ser oriental prevalecia sobre qualquer exemplo contrário. Um homem oriental era primeiro um oriental e só depois um homem. Uma tipificação radical como essa era reforçada pelas ciências (ou discursos, como prefiro chamá-los) que se dirigiam para trás e para baixo em direção à categoria da espécie, categoria esta que supostamente era uma explicação ontogenética para qualquer membro da espécie. Desse modo, nos limites de designações amplas, semipopulares, como “oriental” eram feitas algumas distinções de maior validade científica; a maior parte delas estava baseada principalmente em tipos de linguagem — por exemplo, semítico, dravídico, hamítico —, mas adquiriam rapidamente o apoio de evidências antropológicas, psicológicas, biológicas e culturais. O “semítico” de Renan, por exemplo, era uma generalização lingüística que podia somar a si todo tipo de idéias paralelas da anatomia, da história, da antropologia e até da geologia. O “semítico” podia assim ser empregado não só como uma simples descrição ou designação: podia ser aplicado a qualquer complexo de eventos his-

tóricos e políticos de modo a podá-los até chegar a um núcleo que tanto fosse anterior como inerente a eles. O “semítico”, portanto, era uma categoria transtemporal, transindividual, que pretendia prever cada ato distinto do comportamento “semítico” com base em uma essência “semítica” preexistente, e também interpretar todos os aspectos da vida humana em termos de um elemento “semítico” comum.

O peculiar domínio sobre a cultura liberal européia do século XIX exercido por essas idéias relativamente punitivas parecerá misterioso a menos que se lembre que o apelo das ciências como a lingüística, a antropologia e a biologia é que elas eram empíricas, e de modo algum especulativas ou idealistas. O semítico de Renan, assim como o indo-europeu de Bopp, era objeto de uma síntese mental, é verdade, mas era considerado lógico e inevitável como uma protoforma, considerando os dados cientificamente apreensíveis e empiricamente analisáveis de línguas semíticas específicas. Assim, ao se tentar formular um tipo lingüístico (e também cultural, psicológico e histórico) prototípico e primitivo, havia também uma “tentativa de definir um potencial humano primário”,³³ do qual derivavam uniformemente exemplos totalmente específicos de comportamento. Ora, essa tentativa teria sido impossível se não se tivesse também acreditado — em termos empiristas clássicos — que a mente e o corpo são realidades interdependentes, ambas originariamente determinadas por um conjunto dado de condições geográficas, biológicas e quase-históricas.³⁴ Desse conjunto, que não estava à disposição do nativo para descoberta ou introspecção, não havia nenhum escape subsequente. O viés antiquário dos orientalistas era apoiado por essas idéias empiristas. Em todos os seus estudos do islã, do budismo ou do zoroastrismo “clássicos”, eles sentiam estar agindo, como confessa o dr. Casaubon, de George Eliot, “como o fantasma de um ancião, vagando pelo mundo e tentando concebê-lo mentalmente tal qual era, apesar da ruína e das desconcertantes mudanças”.³⁵

Se essas teses sobre as características lingüísticas, civilizacionais e, finalmente, raciais fossem meramente um aspecto de um debate acadêmico entre cientistas e eruditos europeus, poderíamos desconsiderá-las como material de cena para um drama íntimo sem importância. A questão, porém, é que tanto os termos do debate como o próprio debate tinham uma vasta circulação; na cultura do final do século XIX, como disse Lionel Trilling, “a teoria racial, estimulada por um nacionalismo emergente e por um crescente imperialismo, apoiada por uma ciência incompleta e mal assimilada, era praticamente incontestada”.³⁶ A teoria racial, as idéias sobre origens e classificações primitivas, decadência moderna, progresso da civilização, destino das raças brancas (ou ari-

nas) e a necessidade de territórios coloniais eram elementos do peculiar amálgama de ciência, política e cultura, cuja inclinação, quase sem exceção, sempre foi no sentido de guindar a Europa ou uma raça europeia ao domínio sobre as partes não-europeias da humanidade. Havia também um consenso geral de que, segundo uma variedade estranhamente transformada de darwinismo sancionada pelo próprio Darwin, os orientais modernos eram remanescentes degradados de uma antiga grandeza; as civilizações antigas, ou “clássicas”, do Oriente podiam ser apreendidas através das desordens da decadência atual, mas só a) porque um especialista branco com técnicas científicas altamente refinadas podia fazer as distinções e reconstituições, e b) porque um vocabulário de generalidades abrangentes (os semitas, os arianos, os orientais) não fazia referência a um conjunto de ficções, mas, antes, a toda uma série de distinções aparentemente objetivas e fruto de um consenso. Dessa maneira, uma observação sobre aquilo de que os orientais eram ou não capazes era apoiada por “verdades” biológicas como as que foram delineadas por P. Charles Michel em “Uma visão biológica da nossa política externa” (1896), em *The struggle for existence in human society* [A luta pela existência na sociedade humana] (1888), de Thomas Henry Huxley, em *Social evolution* [Evolução social] (1894), de Benjamin Kidd, em *History of intellectual development on the lines of modern evolution* [História do desenvolvimento intelectual com base nas linhas da evolução moderna] (1897-1901), de John B. Crozier, e em *The biology of british politics* [Biologia da política britânica] (1904), de Charles Harvey.³⁷ Presumia-se que, se as línguas fossem tão diferentes umas das outras quanto os lingüistas diziam, também os seus usuários — suas mentes, culturas, potenciais e até mesmo seus corpos — seriam igualmente diferentes. E essas distinções tinham por trás de si a força de uma verdade ontológica, empírica, juntamente com a convincente demonstração dessa mesma verdade em estudos de origens, desenvolvimento, caráter e destino.

A questão a ser enfatizada é que essa verdade sobre as diferenças características entre as raças, civilizações e línguas era (ou pretendia ser) radical e inerradicável. Ela ia ao fundo das coisas, afirmava que não havia escapatória das origens e dos tipos que estas possibilitavam; estabelecia os limites verdadeiros entre os seres humanos, nos quais se baseavam as raças, nações e civilizações; desviava a visão de realidades humanas comuns, e plurais, como a alegria, o sofrimento, a organização política, forçando, em vez disso, a atenção para baixo e para trás, em direção às imutáveis origens. Um cientista não estava mais livre em sua pesquisa dessas origens que um oriental estava livre dos “semitas”, dos “árabes”, ou dos “indianos”, dos quais a sua presente realidade —

rebaixada, colonizada, atrasada — o excluía, salvo para a apresentação didática do pesquisador branco.

A profissão da pesquisa especializada conferia privilégios únicos. Lembremos que Lane podia parecer oriental e mesmo assim conservar seu distanciamento erudito. Os orientais que ele estudava tornavam-se de fato os orientais *dele*, pois ele os via não só como pessoas reais, mas como objetos monumentalizados na descrição que deles fazia. Essa dupla perspectiva encorajava uma certa ironia estruturada. Por um lado, havia um número de pessoas que viviam no presente; por outro, essas pessoas — como objeto de estudo — tornavam-se “os egípcios”, “os muçulmanos” ou “os orientais”. Só o estudioso podia ver, e manipular, a discrepância entre os dois níveis. A tendência dos primeiros era para uma maior variedade, mas essa variedade estava sempre sendo restringida, comprimida para baixo e para trás em direção ao terminal *radical* da generalidade. Cada exemplo moderno e nativo de comportamento tornava-se uma efusão que deveria ser mandada de volta ao terminal de origem, o qual era reforçado no processo. Esse tipo de “despacho” era precisamente a *disciplina* do orientalismo.

A capacidade de Lane de lidar com os egípcios como seres presentes e como validações de etiquetas *sui generis* era uma função tanto da disciplina orientalista como de opiniões gerais sobre o muçulmano ou o semita do Oriente Próximo. Nenhum povo permitia uma maior visão simultânea do presente e das origens que os orientais semitas. Os judeus e os muçulmanos, como objeto de estudo orientalista, eram prontamente compreensíveis dadas as suas origens primitivas: esta era (e em certa medida ainda é) a pedra angular do orientalismo. Renan havia classificado os semitas como um exemplo de desenvolvimento detido, e, funcionalmente falando, isso veio a significar que para o orientalista nenhum semita moderno, por mais que este pensasse ser moderno, poderia afastar-se das pretensões organizativas que as suas origens exerciam sobre ele. Essa regra funcional atuava ao mesmo tempo nos níveis temporal e espacial. Nenhum semita avançou no tempo além do desenvolvimento de um período “clássico”; nenhum semita poderia jamais desvencilhar-se do ambiente pastoral e desértico da sua tenda e da sua tribo. Toda manifestação de vida “semítica” real podia, e deveria, ser referida à categoria explicativa primitiva do “semítico”.

O poder executivo de um sistema de referências como esse, por meio do qual cada exemplo distinto de comportamento real podia ser reduzido a um pequeno número de categorias explicativas “originais”, era considerável, por volta do fim do século XIX. No orientalismo, ele equivalia à burocracia na administração pública. O departamento era mais útil que a ficha individual, e certamente o indivíduo humano

era significativo principalmente como uma ocasião para uma ficha. Devemos imaginar o orientalista atuante no papel de um funcionário que guarda um amplo sortimento de fichas em um grande armário rotulado "Os semitas". Ajudado por descobertas recentes na antropologia comparativa e primitiva, um estudioso como William Robertson Smith podia agrupar os habitantes do Oriente Próximo e escrever sobre seus costumes de parentesco e de matrimônio, sobre a forma e o conteúdo de suas práticas religiosas. O poder da obra de Smith está em sua desmitologização claramente radical dos semitas. As barreiras nominais apresentadas ao mundo pelo islã ou pelo judaísmo são postas de lado; Smith usa a filologia e a mitologia semítica, e a erudição orientalista, para "conceber [...] uma imagem hipotética do desenvolvimento dos sistemas sociais, coerente com todos os fatos árabes". Se essa imagem tem êxito em revelar as raízes precedentes, e ainda influentes, do monoteísmo no totemismo e na adoração dos animais, o estudioso teve êxito. E isso, diz Smith, apesar do fato de que "as nossas fontes maometanas cobrem com um véu, tanto quanto podem, todos os detalhes do velho paganismo".³⁸

A obra de Smith sobre os semitas cobria áreas como teologia, literatura e história; foi realizada com plena consciência de outras obras orientalistas (ver, por exemplo, o selvagem ataque de Smith, em 1887, à *Histoire du peuple d'Israël* [História do povo de Israel], de Renan) e, mais importante, tinha a intenção de contribuir para o entendimento dos semitas modernos. Pois Smith era, acho, um elo crucial na cadeia intelectual que liga o Homem-Branco-come-perito ao Oriente moderno. Nada da sabedoria engarrafada passada como perícia oriental por Lawrence, Hogarth e Bell teria sido possível sem Smith. E até Smith, o antiquário erudito, não teria tido metade de sua autoridade sem a adicional experiência direta dos "fatos árabes". Foi a combinação, em Smith, da "posse" de categorias primitivas com a capacidade de ver as verdades gerais por trás das divagações empíricas do comportamento oriental contemporâneo que deu peso aos seus escritos. E, mais, foi essa combinação especial que prenunciou o estilo de perícia sobre o qual Lawrence, Bell e Philby construíram a própria reputação.

Como Burton e Doughty antes dele, Smith viajou pelo Hejaz, entre 1880 e 1881. A Arábia foi um lugar especialmente privilegiado para o orientalista não só porque os muçulmanos tratam o islã como o *genius loci* da Arábia, mas também porque o Hejaz parece ser tão deserto e atrasado histórica quanto geograficamente; o deserto da Arábia, assim, é considerado como um lugar sobre o qual podem ser feitas declarações com relação ao passado exatamente da mesma forma (e com o mesmo conteúdo) que com relação ao presente. No Hejaz pode-

se falar sobre os muçulmanos, sobre o islã moderno e o islã primitivo sem se preocupar com distinções. Smith foi capaz de aportar a esse vocabulário carente de fundamento histórico a autoridade adicional dos seus estudos semíticos. O que vemos em seus comentários é a posição de um erudito que domina *todos* os antecedentes do islã, dos árabes e da Arábia. Logo:

É característico do maometanismo que todo o sentimento nacional assumia um aspecto religioso, no sentido de que todo o estado e as formas sociais de um país muçulmano cobrem-se com roupagens religiosas. Mas seria um erro supor que um genuíno sentimento religioso está na base de tudo o que se justifica tomando uma forma religiosa. Os preconceitos do árabe têm suas raízes em um conservadorismo mais profundo que a sua crença no islã. É uma grande falha da religião do Profeta prestar-se tão facilmente aos preconceitos da raça no seio da qual foi promulgada em primeiro lugar, e que tenha posto sob a sua proteção tantas idéias bárbaras e obsoletas, que o próprio Maomé deve ter visto não terem nenhum valor religioso, mas que ele trouxe para o seu sistema de modo a facilitar a propagação das suas doutrinas reformadas. Mas muitos dos preconceitos que nos parecem distintamente maometanos não têm base alguma no Corão.³⁹

O “nos” da última frase desse espantoso trecho de lógica define a posição vantajosa do Homem Branco explicitamente. Isso “nos” permite dizer na primeira frase que toda a vida política e social estão “cobertas” pela roupagem religiosa (o islã pode assim ser caracterizado como totalitário), para então dizer na segunda que a religião é só um disfarce usado pelos muçulmanos (ou seja, todos os muçulmanos são essencialmente hipócritas). Na terceira, pretende-se que o islã, mesmo dominando a fé do árabe, não reformou realmente o conservadorismo pré-islâmico básico deste. E isso não é tudo. Pois, se o islã teve êxito como religião, foi por ter permitido, irresponsavelmente, que esses preconceitos árabes “autênticos” se infiltrassem. Por essa tática (hoje vemos que foi uma tática do islã), devemos culpar Maomé, que na verdade era um cruel criptojesuíta. Mas tudo isso é mais ou menos apagado na última frase, quando Smith “nos” garante que nada do que ele disse sobre o islã vale, visto que os aspectos essenciais deste conhecidos pelo Ocidente não são “maometanos”, afinal de contas.

Os princípios da identidade e da não-contradição claramente não dizem respeito ao orientalista. Eles são superados pela perícia orientalista, que é baseada em uma verdade coletiva irrefutável inteiramente ao alcance filosófico e retórico do orientalista. Smith, sem o menor tremor, fala sobre “o hábito árido, prático e [...] constitucionalmente irreligioso da mente árabe”, sobre o islã como um sistema de “hipo-

crisia organizada”, sobre a impossibilidade de “sentir qualquer respeito pela devoção muçulmana, em que o formalismo e a vã repetição são reduzidos a um sistema”. Seus ataques ao islã não são relativistas, pois é claro para ele que a superioridade da Europa e do cristianismo é real, e não imaginária. No fundo, a visão de mundo de Smith é binária, como fica evidente em passagens como a que segue:

O viajante árabe é bem diferente de nós. O esforço de deslocar-se de um lugar a outro é para ele um mero incômodo, ele não tem nenhum prazer no esforço [como “nós” temos], e resmunga pela fome ou pelo cansaço com toda a força [o que “nós” não fazemos]. Nunca se convencerá o oriental de que, quando se desmonta do camelo, é possível ter outro desejo que não o de pôr-se de côcoras em um tapete e descansar (*isterih*), fumando e bebendo. Além disso, o árabe pouco se impressiona com a paisagem [mas “nós” sim].⁴⁰

“Nós” somos isto, “eles” são aquilo. Qual árabe, qual islã, quando, como, segundo quais testes: estas parecem ser distinções irrelevantes para a inspeção de Smith do Hejaz e para a sua experiência no mesmo. O ponto crucial é que tudo o que se pode saber ou aprender sobre os “semitas” e os “orientais” recebe imediata corroboração não só nos arquivos, mas também diretamente no local.

Dessa estrutura coercitiva, por meio da qual um homem “de cor” moderno é irrevogavelmente acorrentado às verdades gerais sobre seus ancestrais prototípicos lingüísticos, antropológicos e doutrinários formuladas por um estudioso europeu branco, derivou a obra dos grandes peritos orientais do século XX na Inglaterra e na França. Esses peritos trouxeram também, para essa estrutura, as suas obsessões e as suas mitologias particulares, as quais foram estudadas, em escritores como Doughty e Lawrence, com considerável energia. Cada um deles — Wilfrid Scawen Blunt, Doughty, Lawrence, Bell, Hogarth, Philby, Sykes, Storrs — acreditava que a sua visão do Oriente era individual, criada a partir de um encontro intensamente pessoal com o Oriente, com o islã com os árabes; cada um deles exprimia um desprezo geral pelo conhecimento oficial sobre o Oriente. “O sol fez de mim um árabe”, escreveu Doughty em *Arábia deserta*, “mas nunca me desviou para o orientalismo”. Mas em última análise todos eles (salvo Blunt) exprimiam a hostilidade e o medo tradicionais do ocidental em relação ao Oriente. Suas visões refinavam e davam um toque pessoal ao estilo acadêmico do orientalismo moderno, com o seu repertório de generalizações grandiosas, “ciência” tendenciosa da qual não havia apelo, fórmulas reducionistas. (Doughty de novo, na mesma página em que zomba do orientalismo: “Os semitas são parecidos com um homem enfiado em uma

cloaca até os olhos, mas cujas sobranceiras tocam o céu”).⁴¹ Eles agiam, prometiam e recomendavam políticas públicas com base nessas generalizações; e, por uma notável ironia, adquiriram a identidade de Orientais Brancos em suas culturas natais — apesar de, nos exemplos de Doughty, Lawrence, Hogarth e Bell, o seu envolvimento profissional com o Oriente (como o de Smith) não impedir que eles o desprezassem completamente. A questão principal, para eles, era manter o Oriente e o islã sob o domínio do Homem Branco.

Uma nova dialética surge desse projeto. O que se requer do perito oriental não é mais apenas “entendimento”: agora é preciso que o Oriente tenha um desempenho, que o seu poder seja alistado ao lado dos “nossos” valores, civilização, interesses, metas. O conhecimento do Oriente é diretamente traduzido em atividade, e os resultados dão origem a novas correntes de pensamento e de ação no Oriente. Mas estas, por sua vez, exigirão do Homem Branco uma nova afirmação de controle, desta vez não como autor de uma obra erudita sobre o Oriente, mas como quem faz a história contemporânea, e do Oriente, como uma realidade urgente (a qual, posto que a começou, só o perito pode entender adequadamente). O orientalista tornou-se agora uma figura da história oriental que dela não se distingue, que lhe dá forma e que é o *signal* característico dessa história para o Ocidente. Eis aqui essa dialética em resumo:

Alguns ingleses, dos quais Kitchener era o principal, achavam que uma rebelião dos árabes contra os turcos permitiria que a Inglaterra, combatendo a Alemanha, derrotasse simultaneamente a Turquia, sua aliada. O conhecimento que eles tinham da natureza, do poder e do país dos povos de língua árabe fazia com que achessem que o resultado de tal rebelião seria feliz, e indicava o caráter e os métodos da mesma. De modo que permitiram que ela começasse, tendo obtido garantias formais de ajuda para ela por parte do Governo Britânico. Mas mesmo assim a rebelião do Xerife de Meca foi para muitos uma surpresa, e encontrou os Aliados despreparados. Provocou sentimentos contraditórios e fez fortes amigos e inimigos, e, entre os zelos em conflito destes, seus assuntos começaram a ir mal.⁴²

Essa é a sinopse feita pelo próprio Lawrence no capítulo inicial de *The seven pillars of wisdom* [Os sete pilares da sabedoria]. O “conhecimento” de “alguns ingleses” cria um movimento cujos “assuntos” dão origem a uma progenitura variada; as ambigüidades, os resultados semi-imaginários e tragicômicos desse Oriente novo e revivido tornam-se objeto de escritos de peritos, uma nova forma de discurso orientalista que apresenta uma visão do Oriente contemporâneo não como narrativa, mas como toda complexidade, problemática, esperança traída —

com o autor Orientalista Branco como a sua definição profética, articulada.

A derrota da narrativa pela visão — o que é verdade até mesmo em uma obra tão patentemente ficcional como *The seven pillars* — é algo que já encontramos em *Modern egyptians*, de Lane. Um conflito entre uma visão holística do Oriente (descrição, registro monumental) e uma narrativa de eventos no mesmo é um conflito em vários níveis, envolvendo diversas questões diferentes. Como ele se renova frequentemente no discurso do orientalismo, vale a pena analisá-lo brevemente aqui. O orientalista inspeciona o Oriente desde cima, com vistas a apreender todo o panorama que se estende diante dele — cultura, religião, mente, história, sociedade. Para fazer isso, ele precisa ver cada detalhe por meio de um conjunto de categorias redutivas (os semitas, a mente muçulmana, o Oriente, e assim por diante). Visto que essas categorias são primariamente esquemáticas e eficientes, e posto que se presume mais ou menos que nenhum oriental pode conhecer a si mesmo como o orientalista pode, qualquer visão do Oriente, em última instância, passa a depender, para a própria coerência e força, da pessoa, instituição ou discurso a que pertence. Qualquer visão abrangente é fundamentalmente conservadora, e já observamos de que modo, na história das idéias sobre o Oriente Próximo no Ocidente, essas idéias mantiveram-se a despeito de quaisquer provas contra elas. (Na verdade, podemos argumentar que elas produziram provas da própria validade.)

O orientalista é principalmente um tipo de agente dessas visões abrangentes; Lane é um exemplo típico do modo como um indivíduo acredita ter subordinado suas idéias, ou até mesmo o que vê, às exigências de uma visão “científica” de todo o fenômeno conhecido coletivamente como o Oriente, ou a nação oriental. Esse tipo de visão, portanto, é estático, do mesmo modo que as categorias científicas que informam o orientalismo do final do século XIX são estáticas: não há recurso para além dos “semitas” ou da “mente oriental”; são termos finais que contêm todas as variedades do comportamento oriental nos limites de uma visão geral de todo o campo. Como disciplina, como profissão, como linguagem especializada, ou discurso, o orientalismo depende da permanência de todo o Oriente, pois sem “o Oriente” não pode haver nenhum conhecimento consistente, inteligível e articulado chamado “orientalismo”. Por isso, o Oriente pertence ao orientalismo, da mesma maneira que se presume existirem informações pertinentes relacionadas ao Oriente ou sobre o mesmo.

Contra esse sistema estático de “essencialismo sincrônico”,⁴³ que chamei de visão porque ele presume que o conjunto do Oriente possa

ser visto pan-ópticamente, há uma pressão constante. A fonte desta é narrativa, no sentido de que, caso se possa demonstrar que um detalhe oriental qualquer se desloca ou se desenvolve, a diacronia é introduzida no sistema. A instabilidade sugere que a história, com a sua minúcia perturbadora, suas correntes de mudança e a sua tendência ao crescimento, ao declínio ou ao movimento dramático, é possível no Oriente e para ele. A história e a narrativa pela qual ela é representada argumentam que a visão é insuficiente, que “o Oriente”, como categoria ontológica incondicional, comete uma injustiça contra o potencial da realidade para a mudança.

Além disso, a narrativa é a forma específica assumida pela história escrita para compensar a permanência da visão. Lane percebeu os perigos da narrativa quando se recusou a dar uma forma linear a si mesmo e à sua informação, preferindo em vez disso a forma monumental da visão enciclopédica ou lexicográfica. A narrativa afirma o poder dos homens de nascer, desenvolver-se e morrer, a tendência das instituições e das realidades à mudança, a probabilidade de que a modernidade e a contemporaneidade alcancem e finalmente superem as civilizações “clássicas”; acima de tudo, ela afirma que o domínio da realidade pela visão não passa de uma vontade de poder, uma vontade de verdade e de interpretação, e não uma condição objetiva da história. Resumindo, a narrativa introduz um ponto de vista, uma perspectiva e uma consciência opostos à teia unitária da visão; viola as serenas ficções apolônicas afirmadas pela visão.

Quando, como resultado da Primeira Guerra, o Oriente foi forçado a entrar na história, foi o orientalista-como-agente que levou isso a cabo. Hannah Arendt observou brilhantemente que a contrapartida da burocracia é o agente imperial,⁴⁴ o que equivale a dizer que, se o esforço acadêmico coletivo chamado orientalismo era uma instituição baseada em uma determinada visão conservadora do Oriente, então os servidores dessa visão no Oriente eram agentes imperiais como T. E. Lawrence. Na obra deste podemos ver claramente o conflito entre a história narrativa e a visão, no momento em que, nas palavras dele mesmo, “o novo imperialismo” tentava “um movimento ativo de imposição de responsabilidades aos povos locais [do Oriente]”.⁴⁵ A concorrência entre as Potências Europeias fazia com que agora elas incitassem o Oriente à vida ativa e o pusessem para trabalhar, tirando-o da imutável passividade “oriental” para a vida moderna militante. Seria importante, mesmo assim, nunca deixar que o Oriente seguisse o seu próprio caminho, ou escapasse ao controle, de acordo com a visão canônica de que os orientais não tinham tradição de liberdade.

O grande drama da obra de Lawrence é que ela simboliza a luta

para, primeiro, estimular o Oriente (sem vida, sem tempo, sem força) ao movimento; segundo, impor a esse movimento uma forma essencialmente ocidental; terceiro, conter o Oriente novo e desperto em uma visão pessoal, cujo modo retrospectivo inclui um poderoso sentido de fracasso e traição.

Eu pretendia fazer uma nova nação, restaurar uma influência perdida, dar a 20 milhões de semitas a base sobre a qual erigir um inspirado palácio de sonhos com os pensamentos nacionais deles. [...] Todas as províncias subjogadas do Império não valiam para mim um menino inglês morto. Se eu tiver devolvido ao Leste algum auto-respeito, uma meta, ideais; se tiver tornado um pouco mais exigente o domínio corrente do branco sobre o vermelho, terei deixado esses povos em condições para a nova riqueza comum em que as raças dominantes esquecerão as suas realizações brutas, e brancos, vermelhos, amarelos, pardos e negros estarão juntos sem desconfianças a serviço do mundo.⁴⁶

Nada disso, seja como intenção, empreendimento real ou projeto fracassado, teria sido remotamente possível sem a perspectiva do Orientalista Branco logo no início:

O judeu no Metropole em Brighton, o avarento, o adorador de Adônis e o libertino nos eflúvios de Damasco eram igualmente sinais da capacidade semítica para o desfrute, e expressões do mesmo vigor que nos deu, no outro pólo, a autonegação dos essênios, ou os cristãos primitivos, ou os primeiros Califas, que achavam os caminhos para o céu mais fáceis para os pobres de espírito. O semita pairava entre a luxúria e a auto-negação.

Lawrence tem o apoio, nessas declarações, de uma respeitável tradição que atravessa como um raio de luz todo o século XIX; o centro luminoso dessa tradição, é claro, é “o Oriente”, e isto é forte o bastante para iluminar as topografias que se encontram ao seu alcance, tanto as grosseiras quanto as refinadas. O judeu, o adorador de Adônis e o libertino de Damasco não são tanto sinais de humanidade, digamos, quanto de um campo semiótico chamado semítico, cuja coerência provém do ramo semítico do orientalismo. Nesse campo, certas coisas eram possíveis:

Os árabes podiam ser balançados por uma idéia como se estivessem na ponta de uma corda, pois a submissão descomprometida de suas mentes fazia deles criados obedientes. Nenhum deles escaparia ao laço até que chegasse o sucesso, e com este a responsabilidade, e o dever, e o comprometimento. Então, a idéia iria embora, e o trabalho acabaria — em ruínas. Sem um credo, eles poderiam ser levados aos quatro cantos do mundo (mas não para o céu), contanto que lhes mostrassem as riquezas da terra e os seus prazeres; mas, se por acaso no caminho [...] eles en-

contrassem o profeta de uma idéia que não tivesse onde cair morto e dependesse, para comer, da caridade ou dos pássaros, deixariam para trás toda a fortuna em troca da inspiração dele. [...] Eram tão instáveis quanto água, e como a água talvez no final prevalecessem. Desde a aurora da vida, em ondas sucessivas, eles estiveram atirando-se contra as costas da humanidade. Cada onda arrebentava. [...] Uma delas (e não das menores) eu levantei e cavalguei, à frente de um suspiro de idéia, até que ela alcançou seu ponto mais alto, arrebentou e caiu em Damasco. A volta dessa onda, repelida pela resistência das coisas investidas, fornecerá o material para a próxima, quando na plenitude do tempo o mar se erga mais uma vez.

“Podiam”, “seriam” e “se” são os modos de Lawrence inserir-se no campo, por assim dizer. Assim, prepara-se a possibilidade para a última sentença, em que, como manipulador dos árabes, Lawrence põe-se à frente deles. Como o Kurtz de Conrad, Lawrence desligou-se da terra para identificar-se com uma nova realidade, de modo — diz ele mais tarde — a poder ser responsável por “obrigar à formação [...] uma nova Ásia que o tempo colocava inexoravelmente sobre nós”.⁴⁷

A Revolta Árabe adquire um sentido só quando Lawrence lhe confere um; o que ele assim designou à Ásia era um triunfo, “uma disposição de crescimento [...] no sentido de que sentíamos ter assumido a dor e a experiência de outro, a sua personalidade”. O orientalista tornou-se agora o representante oriental, ao contrário de outros observadores participantes, como Lane, para os quais o Oriente era algo que se mantinha cuidadosamente à distância. Em Lawrence, porém, há um conflito insolúvel entre o Homem Branco e o oriental, e, embora ele não o explicita, esse conflito repete na mente dele o conflito histórico entre o Leste e o Oeste. Consciente do seu poder sobre o Oriente, consciente também da sua duplicidade, inconsciente de qualquer coisa no Oriente que lhe sugerisse que a história, afinal de contas, é a história, e que mesmo sem ele os árabes acabariam dando atenção à sua disputa com os turcos, Lawrence reduz toda a narrativa da revolta (seus sucessos momentâneos e o seu amargo fracasso) à sua visão de si mesmo como uma “constante guerra civil”, sem solução:

E, no entanto, tínhamos aceitado assumir problemas e sentimentos alheios porque era para o nosso próprio bem, ou pelo menos porque vinha ao encontro do que era benéfico para nós; e só podíamos escapar a esse conhecimento por meio de um faz-de-conta, tanto no sentido como no motivo...

Para nós, líderes, parecia não haver meio de caminhar em linha reta com tal método de conduta, círculos dentro de círculos de motivos desconhecidos e encabulados, que cancelavam ou reforçavam os anteriores.⁴⁸

A esse sentimento íntimo de derrota, Lawrence somaria depois uma teoria sobre “os velhos” que roubaram o seu triunfo. De qualquer modo, o que importa para Lawrence é que, como perito branco e legatário de anos de sabedoria acadêmica e popular sobre o Oriente, ele é capaz de subordinar o próprio estilo ao deles, para depois assumir o papel de um profeta oriental que dá forma a um movimento na “nova Ásia”. E, quando, por qualquer que seja o motivo, o movimento fracassa (é tomado por outros, suas metas são traídas, seu sonho de independência é invalidado), é a desilusão de Lawrence que conta. De modo que, longe de ser apenas um homem perdido na grande vaga de acontecimentos desconcertantes, Lawrence iguala-se plenamente com a luta da nova Ásia que deve nascer.

Enquanto Êsquilo representara a Ásia chorando as suas perdas, e Nerval expressara a sua desilusão com o Oriente por este não ser tão glamouroso quanto ele quisera, Lawrence *torna-se* tanto o continente enlutado quanto uma consciência subjetiva que expressa um desencanto quase cósmico. No final Lawrence — graças não só a Lowell Thomas e a Robert Graves — e a visão de Lawrence tornaram-se o símbolo mesmo dos distúrbios orientais: em resumo, ele assumira a responsabilidade pelo Oriente mediante a interposição da sua experiência sagaz entre o leitor e a história. Na verdade, o que Lawrence apresenta ao leitor é um poder de perito sem mediações — o poder de ser, por um breve período, o Oriente. Todos os acontecimentos putativamente adscritos à Revolta Árabe são reduzidos, finalmente, às experiências de Lawrence em nome dela.

Em tal caso, portanto, o estilo não é só o poder de simbolizar generalidades enormes como a Ásia, o Oriente ou os árabes; é também uma forma de deslocamento e incorporação pela qual uma voz torna-se toda a história, e — para o ocidental branco, leitor ou escritor — o único tipo de Oriente que pode ser conhecido. Assim como Renan mapeara o campo das possibilidades abertas aos semitas na cultura, no pensamento e na linguagem, Lawrence também faz um levantamento do espaço (e na verdade apropria-se desse espaço) e do tempo da Ásia moderna. O efeito desse estilo é trazer a Ásia para uma torturante proximidade em relação ao Ocidente, pelo menos por um breve momento. O que nos resta no fim é um sentimento da patética distância que ainda “nos” separa de um Oriente destinado a portar a sua própria estranheza como uma marca do seu permanente estranhamento em relação ao Ocidente. Essa é a decepcionante conclusão corroborada (contemporaneamente) pelo final de *A passage to India* [Passagem para a Índia], de E. M. Forster, quando Aziz e Fielding tentam, e não conseguem, uma reconciliação:

“Por que não podemos ser amigos agora?”, disse o outro, abraçando-o afetuosamente. “É o que eu quero. É o que você quer.”

Mas os cavalos não queriam — afastaram-se; a terra não queria, erguendo rochas pelas quais os cavaleiros tinham de passar em fila indiana; os templos, o tanque, a cadeia, o palácio, os pássaros, a Pensão, que se avistou quando eles saíram da passagem e viram Mau lá embaixo: não queriam, disseram com suas cem vozes, “Não, não ainda”, e o céu disse, “Não, não nesse lugar”.⁴⁹

Esse estilo, essa definição compacta, é o que o Oriente sempre terá diante de si.

Apesar do pessimismo, há uma mensagem política positiva por trás dessas frases. A brecha entre o Leste e o Oeste pode ser modulada, como Cromer e Balfour bem sabiam, pelo conhecimento e poder ocidentais superiores. A visão de Lawrence é complementada na França por *Une enquête aux pays du Levant* [Uma pesquisa nos países do Levante], de Maurice Barrès, registro de uma viagem pelo Oriente Próximo em 1914. Como tantas obras anteriores, a *Enquête* é uma recapitulação cujo autor não só investiga as fontes e origens da cultura ocidental no Oriente mas também refaz Nerval, Flaubert e Lamartine em suas viagens ao Oriente. Para Barrès, porém, a viagem tem uma dimensão política adicional: ele procura provas, e evidências conclusivas, para um papel construtivo da França no Oriente. Mas a diferença entre as perícias francesa e inglesa permanece: a primeira administra uma conjunção real de povos e territórios, enquanto a última lida com um campo de possibilidade espiritual. Para Barrès, a presença francesa pode ser vista melhor nas escolas francesas, onde, como ele diz de uma escola em Alexandria: “É encantador ver aquelas mocinhas orientais acolhendo e reproduzindo tão maravilhosamente [em seu francês falado] a *fantaisie* e a melodia da Île-de-France”. Se a França, na realidade, não possui nenhuma colônia no Oriente, não está inteiramente desprovida de possessões:

Há, no Oriente, um sentimento sobre a França que é tão religioso e forte que é capaz de absorver e reconciliar todas as nossas mais diversas aspirações. No Oriente, representamos a espiritualidade, a justiça e a categoria do ideal. Lá, a Inglaterra é poderosa; a Alemanha é todo-poderosa. Mas nós possuímos as almas orientais.

Discutindo ferozmente com Jaurès, esse célebre médico europeu propõe vacinar a Ásia contra as suas próprias doenças, ocidentalizar os orientais, levá-los a um saudável contato com a França. Mas mesmo nesses projetos Barrès preserva exatamente a distinção entre o Leste e o Oeste que pretende estar mitigando:

Como poderemos formar para nós mesmos uma elite intelectual com a qual possamos trabalhar, feita de orientais que não seriam desenraizados, que continuariam evoluindo segundo suas próprias normas, penetrados por tradições familiares, e quem formaria assim um elo entre nós e a massa dos nativos? Como criaremos relações com vistas a preparar o caminho para acordos e tratados que seriam a forma desejável assumida pelo nosso futuro político [no Oriente]? Todas essas coisas dizem respeito, finalmente, a despertar nesses povos estranhos o gosto pelo estabelecimento de contatos com a nossa inteligência, *mesmo que esse gosto possa de fato nascer do seu próprio sentimento dos seus destinos nacionais*.⁵⁰

A ênfase da última frase é do próprio Barrès. Posto que, ao contrário de Lawrence e Hogarth (cujo livro *The wandering scholar* [O erudito errante] é um relato totalmente informativo e não-romântico de duas viagens ao Levante em 1896 e 1910),⁵¹ ele escreve sobre um mundo de probabilidades distantes; está mais preparado para imaginar o Oriente seguindo o seu próprio caminho. Mas o laço (ou rédea) entre o Leste e o Oeste que ele defende é concebido de modo a permitir uma constante variedade de pressão intelectual indo do Oeste para o Leste. Barrès vê as coisas, não em termos de ondas, batalhas, aventuras espirituais, mas de cultivo do imperialismo intelectual, tão inerradicável quanto sutil. A visão britânica, exemplificada por Lawrence, é a do tronco principal do Oriente, dos seus povos, organizações políticas e movimentos guiados e mantidos sob controle pela hábil tutela do Homem Branco; o Oriente é o “nosso” Oriente, o “nosso” povo, os “nossos” domínios. As discriminações entre as elites e as massas eram menos prováveis entre os ingleses que entre os franceses, cujas percepções e políticas baseavam-se sempre nas minorias e nas insidiosas pressões da comunidade espiritual entre a França e os seus filhos coloniais. O agente orientalista inglês — Lawrence, Bell, Philby, Storrs, Hogarth —, durante e depois da Primeira Guerra, assumiu ao mesmo tempo o papel de perito-aventureiro-excêntrico (criado no século XIX por Lane, Burton, Hester Stanhope) e o papel de autoridade colonial, cuja posição está em um lugar central, ao lado do governante indígena: Lawrence com os hashemitas e Philby com a casa de Saud são os dois exemplos mais conhecidos. A perícia oriental britânica formava-se em torno do consenso, da ortodoxia e da autoridade soberana. A perícia oriental francesa entre as duas guerras ocupava-se da heterodoxia, dos laços espirituais, dos excêntricos. Não é por acaso, portanto, que as duas principais carreiras eruditas da época, uma inglesa, outra francesa, tenham sido as de H. A. R. Gibb e de Louis Massignon: o interesse da primeira centrado na noção de *sunna* (ou ortodoxia) no islã, e a se-

gunda com o foco na figura teosófica sufi, quase igual a Cristo, de Mansur al-Hallaj. Voltarei a esses dois grandes orientalistas mais adiante.

Se nesta seção me concentrei tanto nos agentes imperiais e naqueles que faziam as políticas específicas em vez de concentrar-me nos estudiosos, foi para acentuar o grande deslocamento do orientalismo, do conhecimento sobre o Oriente e das relações com o mesmo, de uma atitude acadêmica para uma atitude *instrumental*. Esse deslocamento vem acompanhado também de uma mudança de atitude do orientalista individual, que não mais precisa ver a si mesmo — como precisavam Lane, Sacy, Renan, Caussin, Müller e outros — como membro de uma espécie de guilda com suas próprias tradições e rituais internos. O orientalista é agora o representante da sua cultura ocidental, alguém que imprime à sua própria obra uma grande dualidade, da qual essa obra (seja qual for sua forma específica) é uma expressão simbólica: a consciência, o conhecimento e a ciência ocidentais apoderando-se das mais distantes terras orientais, bem como dos mais precisos particulares do Oriente. Formalmente, o orientalista vê-se como aquele que realiza a união entre o Oriente e o Ocidente, mediante, principalmente, uma reafirmação da supremacia tecnológica, política e cultural do Oeste. A história, nessa união, é radicalmente atenuada, se não banida. Vista como uma corrente de desenvolvimento, como uma linha narrativa ou como uma força dinâmica que se desenrola sistemática e materialmente no tempo e no espaço, a história humana — do Leste ou do Oeste — é subordinada a uma concepção essencialista e idealista de Ocidente e de Oriente. Sentindo estar na linha divisória entre o Leste e o Oeste, o orientalista não se limita a falar em vastas generalidades; ele procura também converter cada aspecto da vida oriental ou ocidental em um sinal sem mediações de uma ou outra metade geográfica.

O intercâmbio, nos escritos do orientalista, entre o seu lado perito e o seu lado de testemunha e observador como representante ocidental é resolvido principalmente em termos visuais. Aqui está um trecho típico (citado por Gibb) da clássica obra de Duncan Macdonald, *The religious attitude and life in Islam* [A atitude religiosa e a vida no islã], de 1909:

Os árabes não se mostram como pessoas que acreditam facilmente, mas como pessoas teimosas, materialistas, que questionam, duvidam e zombam de suas próprias superstições e costumes, que gostam de provas do sobrenatural — e tudo isso de uma maneira curiosamente leve de espírito, quase infantil.⁵²

O verbo regente é *mostrar*, que dá a entender aqui que os árabes se

exibem (voluntária ou involuntariamente) para o exame dos peritos. O número de atributos designados para eles, por seu apinhado conjunto de puras posições, faz “os árabes” adquirirem uma espécie de falta de peso existencial; assim, faz-se com que “os árabes” se juntem a uma designação muito ampla, comum ao pensamento antropológico moderno, do “infantil primitivo”. O que Macdonald também implica é que há uma posição especialmente privilegiada, ocupada pelo orientalista ocidental, cuja função representativa é precisamente *mostrar* o que tem de ser visto. Assim, toda história específica pode ser vista no ápice, ou na fronteira sensível entre o Oriente e o Ocidente. A complexa dinâmica da vida humana — o que eu venho chamando de história como narrativa — torna-se ou irrelevante ou trivial, em comparação com a visão circular por meio da qual os detalhes da vida oriental servem apenas para reafirmar a orientalidade do objeto e a ocidentalidade do observador.

Se essa visão lembra, de certo modo, a de Dante, não devemos de modo algum deixar de notar a enorme diferença que há entre este Oriente e o de Dante. A evidência, aqui, quer ser (e provavelmente é considerada) científica; a sua estirpe, falando genealógicamente, é a da ciência européia intelectual e humana do século XIX. Além disso, o Oriente não é uma simples maravilha, nem um inimigo ou um ramo do exótico; é uma realidade política de grande e significativo peso. Como Lawrence, Macdonald não pode realmente separar as suas características de representante ocidental do seu papel de estudioso. Assim, a sua visão do islã, tanto quanto a visão de Lawrence dos árabes, implica a *definição* do objeto com a *identidade* de quem define. Todos os orientais árabes devem ser acomodados a uma visão de um tipo oriental tal como foi concebida pelo estudioso ocidental, bem como a um encontro específico com o Oriente, em que o ocidental reaprende a essência do Oriente como uma conseqüência do íntimo estranhamento daquele em relação a este. Para Lawrence, assim como para Forster, essa última sensação produz o desalento e o sentimento de um fracasso pessoal; para estudiosos como Macdonald, ela reforça o próprio discurso orientalista.

E coloca esse discurso ao largo, no mundo da cultura, da política e da realidade. No período entre as guerras, como se pode ver facilmente, digamos, nos romances de Malraux, as relações entre o Leste e o Oeste assumiram uma normalidade que era ao mesmo tempo difundida e ansiosa. Os sinais das reivindicações orientais de independência política estavam por toda a parte; no desmembrado Império Otomano elas eram certamente estimuladas pelos Aliados e, como ficou evidente na Revolta Árabe e nas suas seqüelas, tornaram-se rapidamente pro-

blemáticas. O Oriente parecia agora constituir um desafio não só para o Ocidente em geral, mas para o espírito, o conhecimento e o *imperium* do Ocidente. Depois de um bom século de intervenção no (e estudo do) Oriente, o papel do Ocidente em um Oriente que reagia por si mesmo às crises da modernidade parecia consideravelmente mais delicado. Havia a questão da ocupação pura e simples; havia a questão da concorrência européia no Oriente, havia a questão de tratar com as elites nativas, com os movimentos populares nativos e com as exigências nativas de autogoverno e independência; havia a questão dos contatos civilizacionais entre o Oriente e o Ocidente. Essas questões forçavam uma consideração do conhecimento ocidental sobre o Oriente. Uma personagem como Sylvain Lévi, presidente da Société Asiatique entre 1928 e 1935, professor de sânscrito no Collège de France, refletia seriamente, em 1925, sobre a urgência do problema Leste-Oeste:

O nosso dever é entender a civilização oriental. O problema humanístico, que consiste, no nível intelectual, em fazer um esforço solidário e inteligente para entender as civilizações estrangeiras em suas formas passadas e futuras, está colocado especificamente para nós, franceses. [embora sentimentos similares pudessem ser nutridos também por um inglês: o problema era *européu*] de modo prático, com relação às nossas grandes colônias asiáticas...

Esses povos são herdeiros de uma grande tradição de história, arte e religião, cujo sentido eles não perderam inteiramente, e que devem estar provavelmente ansiosos para prolongar. Assumimos a responsabilidade de intervir no desenvolvimento deles, às vezes sem consultá-los, às vezes em resposta a um pedido deles. [...] Pretendemos, correta ou incorretamente, representar uma civilização superior, e devido aos direitos que nos foram concedidos em virtude dessa superioridade, a qual reafirmamos regularmente com tal segurança que ela parece incontestável para os nativos, pusemos em questão todas as suas tradições nativas...

De modo geral, portanto, onde quer que o europeu tenha intervindo, o nativo percebeu-se com uma espécie de desânimo geral, que era realmente pungente, posto que ele sentia que a soma do seu bem-estar, na esfera moral mais que em termos meramente materiais, havia diminuído em vez de aumentar. Tudo isso fez com que as fundações da sua vida social parecessem frágeis e desmoronassem, e os pilares dourados sobre os quais ele pensara reconstruir sua própria vida pareceram então não passar de papelão pintado.

Essa decepção foi traduzida em rancor de um lado a outro do Oriente, e esse rancor está agora muito perto de transformar-se em ódio, e o ódio espera a penas pelo momento certo para transformar-se em ação.

Se, por preguiça ou incompreensão, a Europa não faz o esforço que apenas os seus interesses exigem, *a crise asiática chegará ao seu ponto crítico.*

É aqui que a ciência, que é uma forma de vida e um instrumento de implementação de políticas — onde quer que os nossos interesses estejam em jogo —, deve a si mesma a tarefa de penetrar a civilização e a vida nativas em sua intimidade, de maneira a descobrir os seus valores fundamentais e as suas características duráveis, ao invés de sufocar a vida nativa com a ameaça incoerente das importações civilizacionais europeias. Temos de oferecer-nos a essas civilizações do mesmo modo que oferecemos os nossos outros produtos, isto é, no mercado local de intercâmbio. [Grifo no original.]⁵³

Lévi não tem dificuldade em ligar o orientalismo à política, pois a longa — ou melhor, prolongada — intervenção ocidental no Leste não pode ser negada nem em suas conseqüências para o conhecimento nem nos seus efeitos sobre o desafortunado nativo; juntas, as duas coisas transformam-se no que pode ser um futuro ameaçador. Com todo o seu humanismo explícito, sua admirável preocupação com o próximo, Lévi concebe a presente junção em termos desagradavelmente constritos. Imagina-se que o oriental sinta o seu mundo ameaçado por uma civilização superior; mas os seus motivos derivam não de um desejo positivo de liberdade, independência política ou realização cultural *em seus próprios termos*, mas em vez disso de rancor ou malícia invejosa. A panacéia oferecida para esse estado potencialmente desagradável de coisas é que o Oriente seja posto à venda para o consumidor ocidental, seja exposto como um entre muitos produtos que procuram atrair a atenção. De um só golpe, desarma-se o Oriente (deixando que ele pense ser uma quantidade “igual” na feira ocidental de idéias) e se tranqüilizam os temores ocidentais de uma maré oriental. No fundo, é claro, a questão principal de Lévi — e a sua confissão mais reveladora — é que, a menos que se faça alguma coisa a propósito do Oriente, “o drama asiático chegará ao seu ponto crítico”.

A Ásia sofre, e mesmo em seu sofrimento ela ameaça a Europa: a eterna, encolerizada fronteira resiste entre o Leste e o Oeste, quase imutável desde a Antigüidade clássica. Aquilo que Lévi diz como o mais augusto dos orientalistas modernos ecoa com menos sutileza nos humanistas culturais. Por exemplo: em 1925, o periódico francês *Les Cahiers du mois* fez um levantamento entre figuras intelectuais de destaque; entre os escritores pesquisados havia orientalistas (Lévi, Émile Senart) e homens de letras como André Gide, Paul Valéry e Edmond Jaloux. As questões tratavam das relações entre o Oriente e o Ocidente de maneira oportuna, para não dizer provocativa, o que por si só indica alguma coisa sobre a atmosfera cultural da época. Podemos reconhecer imediatamente a que ponto as idéias da espécie promulgada pela erudição orientalista alcançaram a condição de verdade estabelecida. Uma

questão pergunta se o Oriente e o Ocidente são mutuamente impenetráveis (a idéia era de Maeterlinck) ou não; outra pergunta se o Oriente representava ou não “un péril grave” — palavras de Henri Massis — para o pensamento francês; uma terceira pergunta sobre os valores da cultura ocidental aos quais pode ser atribuída uma superioridade em relação ao Oriente. A resposta de Valéry parece-me digna de ser citada, pela franqueza da sua argumentação e pelo peso de tradição que continha, pelo menos no início do século XX:

Do ponto de vista cultural, não acho que temos muito a temer *agora* da influência oriental. Ela não é desconhecida para nós. Devemos ao Oriente todo o início das nossas artes e de grande parte do nosso conhecimento. Podemos muito bem acolher o que agora vem do Oriente, se houver algo novo vindo de lá — o que eu duvido muito. Essa dúvida é precisamente a nossa garantia e a nossa arma européia.

Além disso, a questão real, nesse caso, é *selecionar*. Mas essa sempre foi, com a mesma precisão, a grande especialidade da mente européia através dos tempos. Nosso papel, portanto, é manter esse poder de escolha, de compreensão universal, da transformação de tudo na nossa própria substância, poder que nos fez o que somos. Os gregos e os romanos nos mostram como lidar com os monstros da Ásia, como tratá-los pela análise, como extrair-lhes a sua quinta-essência. [...] A bacia mediterrânea parece-me ser um vaso fechado onde sempre foram condensadas as essências do Oriente. [Grifo e elipses no original.]⁵⁴

Se a cultura européia em geral selecionou o Oriente, Valéry com certeza sabia que uma das agências específicas para fazer esse trabalho fora o orientalismo. No mundo dos princípios wilsonianos de autodeterminação nacional, Valéry confia plenamente na análise para afastar a ameaça oriental. “O poder de escolha” serve principalmente para que a Europa possa, primeiramente, reconhecer o Oriente como a fonte da ciência européia, para depois tratá-lo como uma origem superada. Desse modo, em outro contexto, Balfour podia considerar os habitantes nativos da Palestina como tendo direitos prioritários sobre a terra, mas que nem por isso estavam sequer perto de ter a autoridade para mantê-la; os meros desejos de 700 mil árabes, disse ele, não tinham peso comparados ao destino de um movimento colonial essencialmente europeu.⁵⁵

A Ásia representava, então, a desagradável probabilidade de uma súbita erupção que destruiria o “nosso” mundo; como colocou John Buchan em 1922:

A terra está fervendo com a força incoerente, com a inteligência desorganizada. Você já refletiu sobre o caso da China? Lá estão milhões de cérebros rápidos sufocando em ofícios tolos. Não têm nenhuma direção,

nada que os impulsione, de modo que a soma dos seus esforços é fútil, e o mundo ri da China.⁵⁶

Mas, se a China se organizasse (como faria), não seria nenhum objeto de riso. O esforço da Europa, portanto, era para se manter como aquilo que Valéry chamou de “une machine puissante” [uma potente máquina]⁵⁷ absorvendo o que pudesse de fora, convertendo tudo para o seu próprio uso, intelectual e materialmente, mantendo o Oriente seletivamente organizado (ou desorganizado). Mas isso só podia ser feito mediante uma clareza de visão e de análise. A menos que o Oriente fosse visto tal qual era, o seu poder — militar, material, espiritual — mais cedo ou mais tarde esmagaria a Europa. Os grandes impérios coloniais, grandes sistemas de repressão sistemática, existiam para manter afastada a temida eventualidade. Os súditos coloniais, tal como George Orwell os viu em Marrakech em 1939, não podiam ser vistos senão como uma emanação continental, africana, asiana, oriental:

Quando se anda por uma cidade como esta — 200 mil habitantes, dos quais pelo menos 20 mil não têm literalmente nada exceto os trapos que vestem —, quando se vê como as pessoas vivem e, mais ainda, com que facilidade elas morrem, é sempre difícil acreditar que se está caminhando entre seres humanos. Todos os impérios coloniais estão na verdade baseados nesse fato. As pessoas têm caras morenas — e, além disso, têm tantas delas! Será que elas são mesmo feitas da mesma carne que nós? Eles têm nomes, pelo menos? Ou serão apenas uma matéria morena indiferenciada, tão individuais quanto as abelhas ou insetos ou coral? Eles se erguem da terra, suam e passam fome por alguns anos e depois afundam novamente nos montes sem nome dos cemitérios, e ninguém nota que se foram. E até os túmulos logo se dissolvem na terra.⁵⁸

Além dos caracteres pitorescos oferecidos aos leitores europeus na ficção exótica de escritores menores (Pierre Loti, Marmaduke Pickthall é outros do gênero), o não-europeu que o europeu conhece é precisamente aquilo que Orwell diz dele. Ou é uma figura de risos, ou um átomo em uma vasta coletividade designada, no discurso ordinário ou culto, como um tipo indiferenciado chamado oriental, africano, amarelo, pardo ou muçulmano. Para essas abstrações o orientalismo contribuiu com o seu poder de generalização, convertendo exemplos de uma civilização em portadores ideais dos seus valores, idéias e posições, que por sua vez os orientalistas haviam encontrado no “Oriente” e transformado em moeda cultural corrente.

Se refletirmos que Raymond Schwab publicou a sua brilhante biografia de Anquetil-Duperron em 1934 — e deu início aos estudos que poriam o orientalismo no contexto cultural que lhe é próprio —, deveremos também observar que o que ele fez estava em franca opo-

sição aos demais artistas e intelectuais como ele, para os quais o Oriente e o Ocidente ainda eram as mesmas abstrações de segunda mão que eram para Valéry. Não que Pound, Eliot, Yeats, Arthur Waley, Fenolosa, Paul Claudel (com o seu *Connaissance de l'est* [Conhecimento do Leste], Victor Ségalen e outros estivessem ignorando “a sabedoria do Leste”, tal como a chamara Max Müller algumas gerações antes. Em vez disso a cultura via o Oriente, e o islã em particular, com a desconfiança que sempre fizera parte da sua atitude para com o Oriente. Um exemplo adequado dessa atitude contemporânea em seu estado mais explícito pode ser encontrado em uma série de conferências feitas na Universidade de Chicago em 1924 sobre “O Ocidente e o Oriente” por Valentine Chirol, um conhecido jornalista europeu de grande experiência no Leste; o propósito dele era tornar claro para os americanos cultos que o Oriente não estava tão longe quanto eles talvez achassem. A sua linha de exposição é simples: o Oriente e o Ocidente estão irredutivelmente opostos um ao outro, e o Oriente — particularmente o “maometanismo” — é uma das “grandes forças mundiais” responsáveis pelas “mais profundas linhas de clivagem” no mundo.⁵⁹ As abrangentes generalidades de Chirol são adequadamente representadas, acredito, pelos títulos das suas seis conferências: “O antigo campo de batalha deles”; “A morte do Império Otomano, o caso peculiar do Egito”; “O grande experimento britânico no Egito”; “Protetorados e mandatos”; “O novo fator do bolchevismo”; e “Algumas conclusões gerais”.

Aos relatos sobre o Oriente relativamente populares como o de Chirol, podemos somar o testemunho de Élie Faure, que como Chirol se nutre, para as suas rumações, da história, da perícia cultural e do conhecido contraste entre o ocidentalismo branco e o orientalismo de cor. Enquanto comete paradoxos como “le carnage permanent de l'indifférence orientale [a permanente carnificina da indiferença oriental] (pois, ao contrário de “nós”, “eles” não têm noção de paz), Faure prossegue demonstrando que os corpos dos orientais são preguiçosos, que o Oriente não tem concepção de história, de nação, de *patrie*, que o Oriente é essencialmente místico — e por aí vai. Faure afirma que, a menos que o oriental aprenda a ser racional, a desenvolver técnicas de conhecimento e de positividade, não poderá haver um *rapprochement* entre o Leste e o Oeste.⁶⁰ Um relato muito mais sutil e culto do dilema Leste-Oeste pode ser encontrado no ensaio de Fernand Baldensperger, “Onde se defrontam o Oriente e o Ocidente intelectuais”, mas ele também fala de um desdém oriental inerente pela idéia, pela disciplina mental, pela interpretação racional.⁶¹

Pronunciados como são desde as profundezas da cultura euro-

péia, por escritores que realmente acreditam estar falando em nome dessa cultura, tais lugares-comuns (pois são perfeitas *idées reçues*) não podem ser explicados como simples exemplos de chauvinismo provinciano. Não são isso, e — como ficará evidente para qualquer um que conheça alguma coisa do restante da obra de Faure e de Baldensperger — são mais paradoxais por o não serem. A base deles é a transformação da ciência detalhista e profissional do orientalismo, cuja função, na cultura do século XIX, fora a de devolver à Europa uma parte perdida da humanidade, mas que se tornara, no século XX, um instrumento político e, mais importante, um código mediante o qual a Europa podia interpretar tanto a si mesma como ao Oriente, para os orientais. Por causas discutidas antes nesse livro, o orientalismo moderno trazia já em si a marca do grande temor europeu do islã, e isso foi agravado pelos desafios políticos do *entre-deux-guerres*. O que quero dizer é que a metamorfose de uma subespecialidade filológica relativamente inócua em uma capacidade para a manipulação de movimentos políticos, a administração de colônias e a emissão de declarações quase apocalípticas que representam a difícil missão civilizatória do Homem Branco — tudo isso ocorre no seio de uma sociedade pretensamente liberal, preocupada com suas propaladas normas de catolicidade, pluralidade e imparcialidade. De fato, o que ocorreu foi exatamente o contrário do liberalismo: o endurecimento de doutrina e de significado, conferido pela “ciência” à “verdade”. Pois, se essa verdade reservava para si o direito de julgar o Oriente como imutavelmente oriental nas maneiras que eu indiquei, então a liberalidade não passava de uma forma de opressão e de preconceito mentalístico.

A extensão dessa iliberalidade não era — e não é — reconhecida com freqüência pela cultura, por razões que este livro tenta explorar. É animador, mesmo assim, que ela tenha sido desafiada ocasionalmente. Aqui está um exemplo, extraído do prefácio de I. A. Richards ao seu *Mencius on the mind* [Mêncio sobre a mente], de 1932; pode-se facilmente trocar “chinês” por “oriental” no que segue:

Quanto aos efeitos, para o Oeste, de um maior conhecimento do pensamento chinês, é interessante notar que um escritor tão pouco propenso a ser considerado ignorante ou descuidado como M. Étienne Gilson pode ainda, no Prefácio Inglês do seu *The philosophy of St. Thomas Aquinas* [A filosofia de santo Tomás de Aquino], falar da Filosofia Tomística como de algo que “acolhe e reúne toda a tradição humana”. É assim que todos pensamos, para nós o mundo ocidental ainda é o Mundo (ou a parte do Mundo que conta); mas um observador imparcial diria talvez que esse provincianismo é perigoso. E ainda não estamos tão felizes no Ocidente a ponto de termos a certeza de não estar sofrendo os seus efeitos.⁶²

O argumento de Richards avança propostas para o exercício do que ele chama de Definição Múltipla, um tipo genuíno de pluralismo, com a combatividade dos sistemas de definição eliminada. Aceitemos ou não sua resposta ao provincianismo de Gilson, podemos aceitar a proposta de que o humanismo liberal, do qual o orientalismo foi historicamente um departamento, *retarda* o processo do significado aumentado e crescente por meio do qual se pode chegar ao verdadeiro entendimento. O que tomou o lugar do significado aumentado no orientalismo do século XX — quer dizer, nos limites do campo técnico — foi o tema que estava mais imediatamente à mão.

O ORIENTALISMO ANGLO-FRANCÊS MODERNO EM PLENO VIGOR

Por já nos termos acostumado a ver um perito contemporâneo em algum ramo do Oriente ou em algum aspecto da vida deste como um especialista em “estudos de área”, perdemos o sentido vivo de como, até por volta da Segunda Guerra, o orientalista era considerado um generalista (com um grande conhecimento específico, é claro), que tinha uma habilidade altamente desenvolvida para fazer declarações somatórias. Por declarações somatórias quero dizer que, ao formular uma idéia relativamente pouco complicada, digamos, sobre a gramática árabe ou a religião indiana, se entenderia que o orientalista (e ele mesmo entenderia) estava fazendo uma declaração sobre o Oriente como um todo, fazendo assim uma somatória. Desse modo, cada pequeno estudo de uma pequena parte de material oriental confirmaria também, de modo sumário, a profunda orientalidade do material. E como, em geral, acreditava-se que o Oriente inteiro estivesse unificado de uma maneira profundamente orgânica, era perfeitamente aceitável hermeneuticamente que o orientalista considerasse a evidência material com que estava lidando como algo que, em última instância, levaria a um melhor entendimento de coisas como o caráter, a mente, a índole ou o espírito de mundo dos orientais.

A maior parte dos dois primeiros capítulos deste livro continha argumentos semelhantes sobre os primeiros tempos da história do pensamento orientalista. Contudo, a diferenciação ocorrida em sua história posterior, de que tratamos aqui, é a que houve entre os períodos imediatamente antes e depois da Primeira Guerra. Em ambos os exemplos, como nos primeiros tempos, o Oriente é oriental qualquer que seja o caso específico, e qualquer que seja o estilo ou a técnica usados para descrevê-lo; a diferença entre os dois períodos em questão é a

razão dada pelo orientalista para ver a orientalidade essencial do Oriente. Um bom exemplo de uma exposição de razões do pré-guerra pode ser encontrado na seguinte passagem de Snouck Hurgronje, extraída da sua resenha de 1899 do *Muhammedanisches Recht* [Direito maometano], de Eduard Sachau:

[...] a lei, que na prática tinha de fazer concessões ainda maiores aos usos e costumes do povo e à arbitrariedade dos seus governantes, continuava mesmo assim a exercer uma considerável influência sobre a vida intelectual dos muçulmanos. Portanto, ela continua sendo, e para nós também, um tema de estudos importante não só por razões abstratas ligadas à história do direito, da civilização e da religião, mas também por motivos práticos. Quanto mais íntimas fiquem as relações da Europa com o Leste muçulmano, quanto mais países muçulmanos fiquem sob a soberania europeia, mais importante será, para nós, europeus, tomar conhecimento da vida intelectual, do direito religioso e da base conceitual do islã.⁶³

Embora Hurgronje admita que algo tão abstrato como a “lei islâmica” cedesse ocasionalmente à pressão da história e da sociedade, ele se interessa mais que nada em conservar a abstração para uso intelectual, pois, em suas linhas gerais, a “lei islâmica” confirma a disparidade entre o Leste e o Oeste. Para Hurgronje a distinção entre o Oriente e o Ocidente não era um mero chavão acadêmico ou popular: muito pelo contrário. Para ele, ela equivalia à relação de poder essencial, histórica, entre os dois. O conhecimento do Oriente prova, acentua ou aprofunda a diferença por meio da qual a soberania europeia (a expressão tem uma venerável ascendência do século XIX) se estende efetivamente sobre a Ásia. Conhecer o Oriente como um todo, logo, é conhecê-lo porque está confiado aos cuidados de alguém, se esse alguém for um ocidental.

Um trecho quase simétrico ao de Hurgronje é encontrado no parágrafo final do artigo “Literatura”, de Gibb, publicado em 1931 em *The legacy of Islam* [O legado do islã]. Após ter descrito os três contatos casuais havidos entre o Leste e o Oeste até o século XVIII, Gibb passa ao século XIX:

Após esses três momentos de contato casual, os românticos alemães voltaram-se de novo para o Leste, e pela primeira vez tornaram uma meta consciente a abertura de um caminho para que a real herança da poesia oriental ingressasse na poesia da Europa. O século XIX, com o seu novo sentido de poder e de superioridade, pareceu fechar decisivamente a porta na cara desses desígnios dos românticos. Hoje, por outro lado, há sinais de mudança. A literatura oriental começou a ser estudada nova-

mente por ela mesma, como literatura, e um novo entendimento do Leste está sendo adquirido. À medida que esse conhecimento se expande e o Leste recobra o lugar que lhe cabe na vida da humanidade, a literatura oriental pode mais uma vez desempenhar sua função histórica, e ajudar a nos liberar das concepções estreitas e opressivas que limitariam tudo o que é significativo na literatura, no pensamento e na história ao nosso próprio segmento do globo.⁶⁴

A expressão de Gibb, “por ela mesma”, é diametralmente oposta à série de razões subordinadas à declaração de Hurgronje a respeito da soberania européia sobre o Leste. O que fica, porém, é a aparentemente inviolável identidade geral de uma coisa chamada de “o Leste”, e de outra chamada de “o Oeste”. Essas entidades são úteis uma à outra, e a louvável intenção de Gibb é claramente mostrar que a influência da literatura oriental sobre a ocidental não precisa ser (em seus resultados) o que Brunetière chamara de “uma desgraça nacional”. Em vez disso, o Leste deveria ser encarado como uma espécie de desafio humanístico aos limites locais da etnocentricidade ocidental.

Não obstante a sua defesa anterior da idéia de Goethe de uma *Weltliteratur*, o apelo de Gibb por uma interanimação humanística entre o Leste e o Oeste reflete as mudanças das realidades política e cultural no pós-guerra. A soberania européia sobre o Oriente não acabara, mas tinha evoluído — no Egito britânico — de uma aceitação mais ou menos plácida pelos nativos para uma questão política cada vez mais disputada, composta pelas irascíveis exigências nativas de independência. Aqueles foram os anos dos constantes atritos britânicos com Zaghul, com o partido Wafd e com outras coisas do gênero.⁶⁵ Além disso, desde 1925 havia uma recessão econômica mundial, e isso também aumentava a sensação de tensão que a prosa de Gibb reflete. Mas a mensagem especificamente cultural no que ele diz é das mais efetivas. Considerem o Oriente, ele parece estar dizendo ao leitor, pela sua utilidade para a mente ocidental em sua luta para superar a estreiteza, a especialização opressiva e as perspectivas limitadas.

O terreno mudara consideravelmente, de Hurgronje a Gibb, bem como as prioridades; já não deixava de causar alguma controvérsia o fato de que a dominação da Europa sobre o Oriente fosse quase natural; nem se presumia que o Oriente precisava da iluminação ocidental. O que importava, no período entre as guerras, era uma definição cultural que transcendesse o provinciano e o xenofóbico. Para Gibb, o Ocidente precisa do Oriente como tema de estudos porque ele liberta o espírito da especialização estéril, diminui a aflição do auto-centrismo paroquiano e nacionalista excessivo, aumenta a nossa apreensão das questões realmente centrais no estudo da cultura. Se o

Oriente aparece mais como um parceiro na nova dialética emergente da autoconsciência cultural, isso acontece porque, em primeiro lugar, o Oriente é mais desafiante agora que antes e, em segundo lugar, porque o Ocidente está entrando em uma fase relativamente nova de crise cultural, causada em parte pela diminuição da soberania ocidental sobre o resto do mundo.

Portanto, no melhor da obra orientalista surgida no período entre as duas guerras — representada pelas impressionantes carreiras dos próprios Massignon e Gibb — encontraremos elementos em comum com a melhor erudição humanística da época. Assim, a atitude somatória de que falei antes pode ser considerada como o equivalente orientalista das tentativas das humanidades puramente ocidentais de entenderem a cultura *como um todo*, de modo antipositivista, intuitivo, solidário. O orientalista e o não-orientalista começam com a percepção de que a cultura ocidental está passando por uma fase importante, cuja característica principal é a crise que lhe foi imposta por ameaças como a barbárie, as preocupações técnicas estreitas, a aridez moral, o nacionalismo estridente, e assim por diante. A idéia de usar textos específicos, por exemplo, de trabalhar do específico para o geral (entender toda a vida de um período e, conseqüentemente, de uma cultura), é comum a todos os humanistas ocidentais inspirados pela obra de Wilhelm Dilthey, bem como a proeminentes estudiosos orientalistas como Massignon e Gibb. O projeto de revitalizar a filologia — encontrado nas obras de Curtius, Vossler, Auerbach, Spitzer, Gundolf, Hofmannsthal —⁶⁶ tem a sua contrapartida, portanto, nas revigorações da filologia orientalista estritamente técnica representadas pelos estudos de Massignon daquilo que ele chamou de léxico místico, o vocabulário da devoção islâmica, e assim por diante.

Mas há outra conjunção, mais interessante, entre o orientalismo nessa fase da sua história e as ciências humanas (*sciences de l'homme*) européias e as *Geisteswissenschaften* contemporâneas a elas. Devemos notar, primeiro, que os estudos culturais não-orientalistas eram forçosamente mais imediatamente sensíveis às ameaças à cultura humanística por parte de uma especialização técnica auto-elogiativa e amoral representada, pelo menos parcialmente, pela ascensão do fascismo na Europa. Essa sensibilidade estendia as preocupações do período entre as guerras para o período seguinte à Segunda Guerra também. Um eloqüente testemunho pessoal e acadêmico dessa sensibilidade pode ser encontrado no magistral *Mimesis*, de Erich Auerbach, e em suas últimas reflexões metodológicas como um *Philolog*.⁶⁷ Ele nos conta que *Mimesis* foi escrito durante o seu exílio na Turquia, e tinha a intenção de ser, em grande medida, uma tentativa de, virtualmente, *ver* o desen-

volvimento da cultura ocidental quase no último momento em que esta tinha ainda a sua integridade e coerência civilizacional; portanto, ele deu a si mesmo a tarefa de escrever uma obra geral baseada em análises textuais específicas, de maneira a dispor os princípios do desempenho literário ocidental em toda a sua variedade, riqueza e fertilidade. O objetivo era uma síntese da cultura ocidental na qual a própria síntese fosse igual em importância ao próprio ato de a fazer, o que fora tornado possível, acreditava Auerbach, por aquilo que ele chamava de “humanismo burguês tardio”.⁶⁸ O discreto particular tornava-se assim o símbolo altamente mediado do processo histórico mundial.

Não menos importante para Auerbach — e esse fato tem imediata relevância para o orientalismo — era a tradição humanista de envolvimento em uma cultura ou literatura nacional que não fosse a da pessoa. O exemplo de Auerbach era Curtius, cuja prodigiosa produção testemunhava a sua deliberada decisão, como alemão, de dedicar-se profissionalmente ao estudo das literaturas românicas. Não foi à toa, logo, que Auerbach conclui suas reflexões outonais com uma significativa citação do *Didascalicon*, de Hugo of St. Victor: “O homem que acha doce a sua pátria é ainda um ingênuo principiante; aquele para quem cada terra é como se fosse a sua terra natal já está forte; mas é perfeito aquele para quem o mundo inteiro é como uma terra estrangeira”.⁶⁹ Quanto mais facilmente pudermos abandonar o nosso lar cultural, mais aptos estaremos a julgá-lo, e a todo o mundo, com o distanciamento espiritual e a generosidade necessários para a verdadeira visão. Mais facilmente, também, poderemos avaliar a nós mesmos e às culturas estrangeiras com a mesma combinação de intimidade e distância.

Uma força cultural não menos importante e metodologicamente formativa foi o uso, nas ciências sociais, de “tipos”, como um mecanicismo analítico e como um modo de ver coisas familiares de um jeito novo. A história precisa do “tipo”, tal como pode ser encontrada em pensadores do início do século XX como Weber, Durkheim, Lukács, Mannheim e os demais sociólogos do conhecimento, já foi bastante examinada;⁷⁰ mas não foi observado, creio eu, que os estudos de Weber do protestantismo, do judaísmo e do budismo levaram-no (talvez sem que ele soubesse) ao próprio território mapeado e reivindicado pelos orientalistas. Ai ele encontrou ânimo, em meio a todos aqueles pensadores do século XIX que achavam que havia uma espécie de diferença ontológica entre as “mentalidades” econômicas (e religiosa) do Oriente e do Ocidente. Embora nunca tivesse estudado o islã com atenção, mesmo assim Weber influenciou consideravelmente o campo, principalmente porque as suas noções de tipo eram simplesmente uma confirmação

“de fora” de muitas das teses canônicas defendidas pelos orientalistas, cujas idéias econômicas nunca foram além da afirmação da incapacidade fundamental do oriental para os negócios, o comércio e a racionalidade econômica. No campo islâmico, esses chavões resistiram literalmente centenas de anos — até que aparecesse, em 1966, o importante estudo de Maxime Rodinson, *Islam and capitalism* [Islã e capitalismo]. Mesmo assim, a noção de um tipo — oriental, islâmico, árabe ou seja lá o que for — resiste e é nutrida por abstrações, paradigmas ou tipos semelhantes, à medida que vão surgindo nas modernas ciências sociais.

Falei muitas vezes, neste livro, do sentido de estranhamento experimentado pelos orientalistas quando estavam enfrentando uma cultura tão profundamente diferente da deles, ou vivendo nela. Ora, uma das diferenças marcantes entre o orientalismo em sua versão islâmica e todas as demais disciplinas humanísticas para as quais as noções de Auerbach sobre a necessidade de estranhamento tinham validade é que os orientalistas islâmicos nunca viam o seu estranhamento em relação ao islã como saudável, ou como uma atitude com implicações para um melhor entendimento da própria cultura deles. Em vez disso, esse estranhamento simplesmente intensificava os seus sentimentos de superioridade sobre a cultura européia, ao mesmo tempo que a antipatia deles se estendia até incluir todo o Oriente, do qual o islã era considerado um representante degradado (e, como de costume, virulentamente perigoso). Tais tendências — e isso é o meu argumento, também — implantaram-se na própria tradição do estudo orientalista por todo o século XIX, e com o tempo tornaram-se um componente-padrão da maior parte do treinamento orientalista, passadas de geração a geração. Além disso, era muito grande a probabilidade de que os estudiosos europeus continuassem a ver o Oriente Próximo pela perspectiva das suas “origens” bíblicas, ou seja, como um lugar de primazia religiosa inabalavelmente influente. Dada a sua relação especial com o cristianismo e com o judaísmo, o islã ficou sendo, para sempre, a idéia (ou tipo) orientalista de afronta cultural *original*, naturalmente agravada pelo temor de que a civilização islâmica originariamente (e contemporaneamente) continuasse a estar de algum modo oposta ao Ocidente cristão.

Por essas razões, o orientalismo islâmico entre as guerras foi parte do sentimento geral de crise cultural prenunciado por Auerbach e por outros de que falei brevemente, sem se desenvolver, ao mesmo tempo, como as demais ciências humanas. Posto que o orientalismo conservou em seu seio a atitude *religiosa* particularmente polêmica que tivera desde o início, ele ficou preso a certos trilhos metodológicos, por assim dizer. A sua alienação cultural, por exemplo, tinha de ser preser-

vada contra a história moderna e as circunstâncias sócio-políticas, bem como contra as revisões necessárias impostas a qualquer "tipo" teórico ou histórico por novos dados. Também, as abstrações oferecidas pelo orientalismo (ou, antes, as oportunidades para a abstração) no caso da civilização islâmica foram vistas como tendo adquirido uma nova validade; posto que se presumia que o islã agia do modo que os orientalistas diziam que agia (sem se referirem à realidade, mas apenas a um conjunto de princípios "clássicos"), presumia-se também que o islã moderno não fosse mais que uma versão reafirmada do antigo, especialmente visto que se supunha que, para o islã, a modernidade fosse menos um desafio que um insulto. (O enorme número de presunções e suposições nessa descrição, incidentalmente, tem a intenção de retratar as voltas e viradas um tanto quanto excêntricas necessárias para que o orientalismo mantivesse o seu modo peculiar de ver a realidade humana.) Finalmente, se a ambição sintetizadora da filologia (tal como a viam Auerbach ou Curtius) levou a uma ampliação da percepção do estudioso, do seu sentido da irmandade dos homens, da universalidade de certos princípios do comportamento humano, no orientalismo islâmico a síntese levou a um sentido mais agudo da diferença entre o Oriente e o Ocidente, refletida no islã.

O que estou descrevendo, então, é algo que caracterizará o orientalismo islâmico até os dias de hoje: sua posição retrógrada em relação às outras ciências humanas (e mesmo em relação aos demais ramos do orientalismo), o seu atraso metodológico e ideológico geral e a sua comparativa insularidade dos desenvolvimentos nas outras humanidades e no mundo real das circunstâncias históricas, econômicas, sociais e políticas.⁷¹ Alguma percepção dessa lacuna no orientalismo islâmico (ou semítico) já estava presente por volta do fim do século XIX, talvez porque começava a ser aparente para alguns observadores o quão pouco o orientalismo semítico ou islâmico se desvencilhara da base religiosa da qual surgira originariamente. O primeiro congresso orientalista foi realizado em Paris em 1873, e quase desde o início ficou evidente para os demais estudiosos que os semiticistas e os islamicistas estavam na retaguarda intelectual, falando de maneira geral. Escrevendo um estudo de todos os congressos realizados entre 1873 e 1897, o estudioso inglês R. N. Cust tinha isto a dizer a respeito do subcampo semítico-islâmico:

Tais reuniões [as do campo do antigo semítico] avançam de fato a erudição oriental.

O mesmo não pode ser dito em relação à seção do semítico moderno; ela estava apinhada, mas os temas discutidos eram de somenos importância literária, como os que ocupariam as mentes dos estudiosos diligentes da velha escola, e não a grande classe de "indicadores" do sé-

culo XIX. Sou forçado a voltar a Plínio para encontrar a palavra. Havia nessa seção uma ausência do moderno espírito filológico e arqueológico, e o relatório parece mais ter sido produzido por um congresso de tutores universitários do século passado, reunidos para discutir a leitura de um trecho de uma peça grega, ou a acentuação de uma vogal, antes que a aurora da Filologia Comparativa varresse as teias dos escolásticos. Valia a pena discutir se Maomé podia segurar uma pena ou escrever? ⁷²

De certo modo, o polêmico antiquarismo descrito por Cust era uma versão erudita do anti-semitismo europeu. Mesmo a designação “semítico moderno”, que tinha a intenção de incluir tanto os muçulmanos como os judeus (e que tivera origem no campo dito semítico antigo, de que Renan fora o pioneiro), levava a sua bandeira racista com o que sem dúvida pretendia ser uma ostentação decente. Um pouco adiante em seu relatório, Cust comenta de que modo, na mesma reunião, “‘o ariano’ forneceu muito material para discussão”. Claramente, “o ariano” é uma contra-abstração a “o semita”, mas, por algumas das razões que listei antes, sentia-se que essas etiquetas atávicas eram especialmente pertinentes para os semitas — com que altos custos morais e humanos para a humanidade como um todo, a história do século XX demonstra amplamente. Mas o que não foi suficientemente enfatizado nas histórias do anti-semitismo moderno foi a legitimação dessas designações atávicas pelo orientalismo, e, mais importante para os meus propósitos aqui, a maneira como essa legitimação acadêmica e intelectual persistiu ao longo de toda a era moderna nas discussões sobre o islã, os árabes ou o Oriente Próximo. Isso porque, ao mesmo tempo que não é mais possível escrever dissertações cultas — nem populares — sobre “a mente negra” ou “a personalidade judia”, é perfeitamente possível dedicar-se a pesquisas sobre “a mente islâmica” ou “o caráter árabe” — mas voltaremos a isso mais tarde.

Assim, de modo a entender adequadamente a genealogia intelectual do orientalismo islâmico do período entre as guerras — tal como é visto de maneira mais interessante e satisfatória (sem querer ser irônico) nas carreiras de Massignon e de Gibb —, devemos ter a capacidade de entender as diferenças entre a atitude somatória do orientalista para com o seu material e o tipo de atitude com a qual ela tem uma forte semelhança cultural, a que se encontra nas obras de filólogos como Auerbach e Curtius. A crise intelectual no orientalismo islâmico foi outro aspecto da crise espiritual do “humanismo burguês tardio”; em sua forma e estilo, porém, o orientalismo islâmico encarava os problemas da humanidade como separáveis nas categorias chamadas de “oriental” ou de “ocidental”. Acreditava-se então que, para o oriental, a libertação, a auto-expressão e o auto-engrandecimento não tinham a

importância que tinham para o ocidental. Em vez disso, o orientalista islâmico expressava as suas idéias sobre o islã de modo a enfatizar a sua própria (bem como, putativamente, a do muçulmano) *resistência* à mudança, à compreensão mútua entre o Leste e o Oeste, ao desenvolvimento de homens e mulheres em direção à modernidade, deixando para trás as arcaicas instituições primitivas clássicas. Com efeito, esse sentimento de resistência à mudança era tão feroz, e tão universais eram os poderes atribuídos a ele, que ao ler os orientalistas entendemos que o apocalipse a ser temido não era a destruição da civilização ocidental, mas antes a destruição das barreiras que mantinham o Leste e o Oeste afastados um do outro. Quando Gibb se opunha ao nacionalismo nos estados islâmicos modernos, ele o fazia porque sentia que o nacionalismo corroeria as estruturas internas que faziam com que o islã não deixasse de ser oriental; o resultado final do nacionalismo seria fazer com que o Oriente não fosse em nada diferente do Ocidente. Contudo, o fato de que Gibb colocasse a sua desaprovação de tal modo que parecia estar *falando pela* comunidade islâmica ortodoxa é um tributo à sua capacidade extraordinariamente solidária de identificação com uma religião estranha. Em que medida esse apelo era um regresso ao velho hábito orientalista de falar pelos nativos, e o quanto era uma tentativa sincera de falar em nome dos melhores interesses do islã é uma questão cuja resposta está em algum lugar entre as duas alternativas.

Nenhum estudioso ou pensador, evidentemente, é um representante perfeito de um tipo ou escola ideal de que, graças à origem nacional ou aos acasos da história, ele faz parte. Mas em uma tradição relativamente tão isolada e especializada como o orientalismo, acho que há em cada estudioso uma percepção, em parte consciente e em parte não, de tradição nacional, se não de ideologia nacional. Isso vale especialmente para o orientalismo, mais ainda devido ao envolvimento político direto das nações européias em um ou outro país oriental: o caso de Snouck Hurgronje, para citar um exemplo não-inglês e não-francês em que o sentido de identidade nacional do estudioso é simples e claro, vem imediatamente à idéia.⁷³ Mas, mesmo depois de fazer todas as qualificações devidas sobre a diferença entre um indivíduo e um tipo (ou entre um indivíduo e uma tradição), continua a ser impressionante notar a que ponto Gibb e Massignon *foram* tipos representativos. Seria talvez melhor dizer que ambos respondiam a todas as expectativas criadas para eles por suas tradições nacionais, pelas políticas das suas nações e pela história interna das suas “escolas” nacionais de orientalismo.

Sylvain Lévi colocou incisivamente a distinção entre as duas escolas:

O interesse político que liga a Inglaterra à Índia mantém as obras britânicas em um contato contínuo com as realidades concretas, e preserva a coesão entre as representações do passado e o espetáculo do presente.

Nutrida por tradições clássicas, a França procura a mente humana tal como esta se manifesta na Índia do mesmo modo que está interessada na China.⁷⁴

Seria fácil demais dizer que essa polaridade resulta em uma obra que, por um lado, é sóbria, eficiente, concreta, e, pelo outro, é universalista, especulativa, brilhante. Mas a polaridade serve para iluminar duas carreiras longas e extremamente distintas, que entre elas dominaram o orientalismo islâmico anglo-francês até os anos 60; se é que esse domínio tem algum sentido, é porque os dois eram originários e trabalhavam em uma tradição consciente de si mesma cujas barreiras (ou limites, falando em termos políticos ou intelectuais) podem ser descritas como Lévi as descreve acima.

Gibb nasceu no Egito, Massignon na França. Ambos se tornariam pessoas profundamente religiosas, estudantes não tanto da sociedade quanto da vida religiosa em sociedade. Ambos eram também profundamente terrenos; uma de suas maiores realizações foi ter posto a erudição tradicional em uso no mundo político moderno. Mas o alcance da obra deles — a sua textura, quase — é enormemente diferente, mesmo fazendo uma concessão para as óbvias disparidades da escolaridade e da educação religiosa de ambos. Em sua devoção de toda uma vida à obra de al-Hallaj — “cujos traços”, escreveu Gibb na sua nota obituária para Massignon em 1962, “ele nunca deixou de procurar na literatura e na devoção islâmicas posteriores” — o alcance quase irrestrito da pesquisa de Massignon levá-lo-ia virtualmente a toda a parte, buscando evidências do “*esprit humain à travers l'espace et le temps*”. Em uma *oeuvre* que absorveu “cada aspecto e região da vida e do pensamento muçulmanos contemporâneos”, a presença de Massignon no orientalismo foi um constante desafio para os seus colegas. Gibb, certamente, era um dos que admiravam o modo como Massignon procurava

temas que de algum modo ligavam a vida espiritual de muçulmanos e católicos (e permitiam que ele encontrasse) um elemento comum na veneração de Fátima, e conseqüentemente um campo especial de interesse no estudo do pensamento xiita em muitas das suas manifestações, ou então na comunidade de origens abraâmicas e em temas como os Sete Adormecidos. Os seus escritos sobre esses temas adquiriram, a partir das qualidades que ele lhes trouxe, um significado permanente nos estudos islâmicos. Mas, precisamente por causa dessas qualidades, eles são compostos, de certo modo, em dois registros. Um deles era o nível ordinário

da erudição objetiva, procurando elucidar a natureza de um dado fenômeno por meio do uso magistral de instrumentos estabelecidos de pesquisa acadêmica. O outro era o nível em que os dados e o entendimento objetivos eram absorvidos e transformados por uma intuição individual de dimensões espirituais. Nem sempre era fácil traçar uma linha divisória entre o primeiro e a transfiguração que resultava do transbordamento das riquezas da sua personalidade.

Há nisso uma sugestão de que os católicos serão mais provavelmente atraídos a um estudo da “veneração de Fátima” que os protestantes, mas não pode haver engano a respeito da suspeita de Gibb em relação a qualquer pessoa que borrasse as distinções entre a erudição “objetiva” e aquela baseada na “intuição individual de dimensões espirituais” (mesmo que elaboradas). Gibb, no entanto, tinha razão em reconhecer, no último parágrafo do seu obituário, a “fertilidade” mental de Massignon em campos tão díspares como “o simbolismo da artemuçulmana, a estrutura da lógica muçulmana, as complexidades das finanças medievais e a organização das corporações de ofícios”; e tinha razão, também, logo depois, em caracterizar o primeiro interesse de Massignon pelas línguas semíticas como uma fonte de “estudos elípticos que, para o não-iniciado, quase rivalizavam com os mistérios do antigo hermetismo”. Mesmo assim, Gibb conclui com uma nota generosa, observando que,

para nós, a lição que com o seu exemplo ele transmitiu aos orientalistas da sua geração é que nem mesmo o orientalismo clássico continua sendo adequado sem um tipo qualquer de comprometimento com as forças vitais que deram sentido e valor aos diversos aspectos das culturas orientais.⁷⁵

Essa, claro, foi a maior contribuição de Massignon, e é verdade que na islamologia (como é chamada às vezes) francesa contemporânea cresceu uma tradição de identificação com “as forças vitais” que alimentam a “cultura oriental”; basta mencionar as extraordinárias realizações de estudiosos como Jacques Berque, Maxime Rodinson, Yves Lacoste e Roger Arnaldez — todos eles muito diferentes entre si quanto à abordagem e à intenção — para que nos salte à vista o exemplo seminal de Massignon, cuja marca intelectual é inconfundível em todos eles.

Porém, ao escolher concentrar os comentários quase anedoticamente nas várias forças e fraquezas de Massignon, Gibb deixa de mencionar as coisas óbvias sobre ele, coisas que o fazem tão diferente dele, Gibb, e, no entanto, quando consideradas como um todo, transformam-

no no símbolo maduro de um desenvolvimento tão crucial no orientalismo francês. Uma delas é a formação pessoal de Massignon, que com tanta elegância ilustra a verdade simples da descrição do orientalismo francês feita por Lévi. A própria idéia de “un esprit humain” era mais ou menos estranha à formação intelectual e religiosa da qual Gibb, como tantos outros orientalistas ingleses modernos, surgiu: no caso de Massignon, a noção de “esprit”, como uma realidade estética, além de religiosa, moral e histórica, era algo de que ele parecia alimentar-se desde a infância. A família dele tinha amizade com pessoas como Huysmans, e em quase tudo o que ele escreve está evidente a sua criação em um ambiente intelectual e nas idéias do simbolismo tardio, até mesmo no tipo particular de catolicismo (e de misticismo sufista) pelo qual ele se interessava. Não há austeridade na obra de Massignon, que é formulada em um dos grandes estilos franceses do século. As suas idéias sobre a experiência humana nutriam-se abundantemente em pensadores e artistas seus contemporâneos, e é o vastíssimo alcance cultural do seu próprio estilo que o põe em uma categoria completamente diferente da de Gibb. Suas primeiras idéias vêm do período da chamada decadência estética, mas são devidas também a pessoas como Bergson, Durkheim e Mauss. O seu primeiro contato com o orientalismo foi através de Renan, a cujas conferências ele assistiu quando jovem; foi também aluno de Sylvain Lévi, e chegou a incluir entre os seus amigos figuras como Paul Claudel, Gabriel Bounoure, Jacques e Raïssa Maritain e Charles de Foucauld. Mais tarde ele foi capaz de absorver trabalhos feitos em áreas relativamente recentes como a sociologia urbana, a lingüística estrutural, a psicanálise, a antropologia contemporânea e a Nova História. Os seus ensaios, para não falar do monumental estudo de al-Hallaj, apoiavam-se sem esforço em todo o corpo da literatura islâmica; sua erudição mistificante e sua personalidade quase familiar fazem-no parecer um estudioso inventado por Jorge Luis Borges. Ele era muito sensível aos temas “orientais” na literatura européia; este era também um dos interesses de Gibb, mas, ao contrário deste, Massignon não se sentia atraído primariamente nem pelos escritores europeus que “entendiam” o Oriente nem pelos textos europeus que fossem corroborações artísticas independentes daquilo que mais tarde seria revelado por estudiosos orientalistas (por exemplo, o interesse de Gibb por Scott como fonte para o estudo de Saladino). O “Oriente” de Massignon era totalmente consoante com o mundo dos Sete Adormecidos ou com as preces abraâmicas (que são os dois temas escolhidos por Gibb como marcas distintivas da visão não-ortodoxa que Massignon tinha do islã): excêntrico, ligeiramente peculiar, totalmente receptivo aos esfuizantes dons interpretativos que Massignon lhe trouxe (e que de certo

modo o recuperaram como tema). Se Gibb gostava do Saladino de Scott, então a predileção simétrica de Massignon era por Nerval, como suicida, *poète maudit*, esquisitice psicológica. O que não quer dizer que Massignon fosse essencialmente um estudante do passado; ao contrário, ele era uma presença importante nas relações franco-islâmicas, na política como na cultura. Ele era obviamente um homem apaixonado que acreditava que o mundo do islã podia ser penetrado não pela erudição exclusivamente, mas pela devoção a todas as suas atividades, das quais a menos importante não era o mundo do cristianismo oriental inscrito no islã, um de cujos subgrupos, a Irmandade Badaliya, foi entusiasticamente encorajado por Massignon.

O seu considerável talento literário às vezes empresta à sua obra erudita uma aparência de especulação caprichosa, exageradamente cosmopolita e muitas vezes particular. Essa aparência é enganadora, e de fato é raramente adequada como uma descrição dos seus escritos. O que ele queria evitar deliberadamente era o que chamava de “l’analyse analytique et statique de l’orientalisme”,⁷⁶ uma espécie de empilhamento inerte, com base em um texto ou problema supostamente islâmico, de fontes, origens, provas, demonstrações e coisas do gênero. Em todos os momentos ele tenta incluir tanto quanto possível do contexto de um texto ou problema, para animá-lo, para surpreender o leitor, quase, com as visões repentinas disponíveis para qualquer um que, como ele, esteja disposto a atravessar fronteiras tradicionais e disciplinares para penetrar até o coração humano de qualquer texto. Nenhum orientalista moderno — e Gibb, seu colega mais próximo em realizações e influência, certamente não — podia referir-se com tanta facilidade (e precisão) em um ensaio a uma multidão de místicos islâmicos e a Jung, Heisenberg, Mallarmé e Kierkegaard; e certamente muito poucos orientalistas tinham esse alcance juntamente com a experiência política concreta sobre a qual ele podia falar em seu ensaio de 1952, “L’Occident devant l’Orient: primauté d’une solution culturelle” [O Ocidente frente ao Oriente: primazia de uma solução cultural].⁷⁷ E, apesar disso, o seu mundo cultural era claramente definido. Tinha uma estrutura definida, intacta do começo ao fim da sua carreira, e era acabada, apesar da sua riqueza quase sem paralelo de alcance e de referências, em um conjunto de idéias que basicamente não mudavam. Vamos agora descrever brevemente a estrutura e listar sumariamente as idéias.

Massignon tomou como ponto de partida a existência das três religiões abraâmicas, das quais o islã é a religião de Ismael, o monoteísmo de um povo excluído da promessa feita a Isaac. É, portanto, uma religião de resistência (a Deus, o Pai e a Cristo, a Encarnação), que, no

entanto, conserva em si a tristeza que começou com as lágrimas de Hagar. Como resultado, o árabe é a própria língua das lágrimas, assim como toda a noção de *jihad* no islã (que Massignon afirma explicitamente ser a forma épica no islã que Renan não podia ver ou entender) tem uma importante dimensão intelectual cuja missão é a guerra contra o cristianismo e o judaísmo como inimigos exteriores, e contra a heresia como inimigo interno. Contudo, Massignon acreditava poder discernir no islã um tipo de contracorrente, cujo estudo se tornou sua principal missão intelectual, encarnada no misticismo, um caminho para a graça divina. A principal característica do misticismo era evidentemente o seu caráter subjetivo, cujas tendências não-rationais e até mesmo inexplicáveis eram em direção ao singular, o individual, a experiência momentânea de participação no Divino. Toda a extraordinária obra de Massignon sobre o misticismo foi assim uma tentativa de descrever o itinerário de almas fora do consenso limitante que lhes era imposto pela comunidade islâmica ortodoxa, ou Sunna. Um místico iraniano era mais intrépido que um místico árabe, em parte porque era ariano (os velhos rótulos do século XIX, “ariano” e “semítico”, têm uma urgência forçosa para Massignon, bem como a legitimidade da oposição binária de Schlegel entre as duas famílias lingüísticas)⁷⁸ e em parte por ser um homem em busca do Perfeito; o místico árabe, na opinião de Massignon, inclinava-se para aquilo que Waardenburg chama de monismo de testemunho. A figura exemplar para Massignon era al-Hallaj, que buscava a liberação para si mesmo fora da comunidade ortodoxa pedindo, e finalmente conseguindo, a mesma crucificação recusada pelo islã como um todo; Maomé, segundo Massignon, rejeitara deliberadamente a oportunidade que lhe foi oferecida de saltar a brecha que o separava de Deus. A realização de al-Hallaj foi, portanto, ter alcançado uma união mística com Deus contra a corrente do islã.

O resto da comunidade ortodoxa vive em uma condição que Massignon chama de “soif ontologique” — sede ontológica. Deus apresenta-se ao homem como um tipo de ausência, uma recusa a estar presente, e, no entanto, a consciência do muçulmano devoto da sua submissão à vontade de Deus (islã) dá origem a um zeloso sentido da transcendência de Deus e a uma intolerância para com a idolatria de qualquer espécie. O centro dessas idéias, de acordo com Massignon, é o “coração circuncidado” que, enquanto for presa do seu fervor muçulmano de testemunho, poderá, como no caso de místicos como al-Hallaj, também ser inflamado por uma paixão divina ou amor por Deus. Qualquer que seja o caso, a unidade transcendental de Deus (*tawhid*) é algo a ser atingido e entendido repetidamente pelo muçulmano devoto, seja testemunhando-a, seja por meio do amor a Deus; e isso, escreveu Mas-

signon em um complexo ensaio, define a “intenção” do islã.⁷⁹ As simpatias de Massignon estavam, claramente, com a vocação mística no islã, tanto pela sua proximidade com o seu próprio temperamento como católico devoto quanto pela sua influência perturbadora no interior do corpo ortodoxo de crenças. A imagem que Massignon tinha do islã é de uma religião implicada incessantemente em suas recusas, em sua chegada tardia (com referência aos outros credos abraâmicos), seu senso de realidade terrena comparativamente árido, suas maciças estruturas de defesa contra “comoções psíquicas” do tipo praticado por al-Hallaj e outros místicos sufistas e sua solidão como a única religião “oriental” restante dos três grandes monoteísmos.⁸⁰

Mas uma visão tão obviamente rígida do islã, com as suas “invariantes simples”⁸¹ (especialmente para um pensamento luxuriante como o de Massignon), não implicava da parte dele nenhuma hostilidade profunda. Ao lermos Massignon, impressionamo-nos com sua repetida insistência na necessidade de uma leitura complexa — injunções de cuja absoluta sinceridade é impossível duvidar. Ele escreveu em 1951 que seu tipo de orientalismo não era “ni une manie d'exotisme, ni un reniement de l'Europe, mais une mise au niveau entre nos méthodes de recherches et les traditions vécues d'antiques civilisations” [nem uma mania de exotismo, nem uma negação da Europa, mas uma adequação entre nossos métodos de pesquisa e as tradições vivas de civilizações antigas].⁸² Posto em prática na leitura de um texto islâmico ou árabe, esse tipo de orientalismo produziu interpretações de uma inteligência quase esmagadora; seria tolice não respeitar o puro gênio e a novidade da mente de Massignon. Mas o que nos interessa em sua definição de orientalismo são duas expressões: “nos méthodes de recherches” e “les traditions vécues d'antiques civilisations”. Massignon via seu trabalho como uma síntese de duas quantidades mais ou menos opostas, mas é a peculiar assimetria entre elas que nos perturba, e não apenas o fato da oposição entre a Europa e o Oriente. A implicação de Massignon é que a essência da diferença entre o Leste e o Oeste é entre a modernidade e a tradição antiga. E, de fato, em seus escritos sobre problemas políticos e contemporâneos, que é onde se podem ver de modo mais imediato as limitações do seu método, a oposição entre o Leste e o Oeste aparece de maneira muito peculiar.

Naquilo que tem de melhor, a visão de Massignon do encontro entre o Leste e o Oeste atribuía uma grande responsabilidade ao Ocidente pela sua invasão do Leste, pelo seu colonialismo, pelos seus incessantes ataques ao islã. Massignon era um lutador incansável em defesa da civilização muçulmana e, como demonstram seus numerosos ensaios e cartas após 1948, em defesa dos direitos dos árabes muçulmanos

e cristãos na Palestina contra o sionismo, contra aquilo que, em referência a alguma coisa dita por Abba Eban, ele chamou severamente de “colonialismo burguês” israelense.⁸³ Mas a estrutura que continha a visão de Massignon também reportava o Oriente islâmico a um tempo essencialmente antigo, e o Ocidente à modernidade. Como Robertson Smith, Massignon considerava o oriental não como um homem moderno, mas como um semita; essa categoria redutiva tinha um forte domínio sobre o pensamento dele. Quando, por exemplo, em 1960, ele e Jacques Berque, seu colega no Collège de France, publicaram um diálogo de ambos sobre “os árabes” na revista *Esprit*, boa parte do tempo foi gasta em discutir se a melhor maneira de olhar para os problemas dos árabes contemporâneos era simplesmente dizer, no exemplo mais evidente, que o conflito árabe-israelense era na verdade um problema *semítico*. Berque tentava delicadamente contestar isso, e levar Massignon a considerar a possibilidade de que, como o resto do mundo, os árabes haviam passado por aquilo que ele chamava de uma “variação antropológica”: Massignon negava terminantemente essa noção.⁸⁴ Seus repetidos esforços para entender e relatar o conflito palestino, apesar de todo o profundo humanismo deles, nunca foram realmente além da disputa entre Isaac e Ismael ou, no que dizia respeito à sua disputa com Israel, da tensão entre o judaísmo e o cristianismo. Quando cidades e aldeias árabes eram tomadas pelos sionistas, eram as sensibilidades religiosas de Massignon que ficavam ofendidas.

A Europa, e a França em particular, era vista como uma realidade *contemporânea*. Em parte por causa do seu encontro político inicial com os ingleses durante a Primeira Guerra, Massignon sempre teve uma pronunciada antipatia pela Inglaterra e pelas políticas inglesas; Lawrence e o seu tipo representavam uma política complicada demais à qual ele, Massignon, se opunha em suas tratativas com Faiçal. “Je cherchais avec Faysal [...] à pénétrer dans le sens même de sa tradition à lui.” [Com Faiçal, eu procurei... penetrar no próprio sentido da tradição dele.] O inglês parecia representar a “expansão” no Oriente, a política econômica amoral, e uma filosofia ultrapassada de influência política.⁸⁵ O francês era um homem mais moderno, que era obrigado a extrair do Oriente o que perdera em espiritualidade, em valores tradicionais e coisas desse tipo. Massignon assumiu essa posição, acredito, mediante toda a tradição do século XIX do Oriente como terapêutica para o Ocidente, uma tradição cujo mais antigo prenúncio pode ser encontrado em Quinet. No caso de Massignon, ela foi unida a um sentimento de compaixão cristã:

No que diz respeito aos orientais, deveríamos recorrer a esta ciência da compaixão, a esta “participação” até mesmo na construção da lingua-

gem e da estrutura mental deles, da qual devemos de fato fazer parte, pois, em última instância, esta ciência testemunha ou verdades que são nossas ou então verdades que perdemos e temos de reconquistar. Finalmente, porque em um profundo sentido tudo o que existe é de algum modo bom, e esses pobres povos colonizados não existem só para os nossos propósitos, mas em e para si mesmos [*en soi*].⁸⁶

Mesmo assim o oriental, *en soi*, era incapaz de se apreciar ou entender. Em parte por causa do que a Europa lhe fizera, ele havia perdido a sua religião e a sua *philosophie*; os muçulmanos tinham em si “un vide immense”; estavam próximos da anarquia e do suicídio. Logo, para a França tornou-se uma obrigação associar-se ao desejo muçulmano de defender a sua cultura tradicional, o governo da sua vida dinástica e o patrimônio dos crentes.⁸⁷

Nenhum estudioso, nem mesmo um Massignon, pode resistir às pressões que sobre ele exercem a sua nação e a tradição erudita em que atua. Em grande parte do que eu disse do Oriente e da sua relação com o Ocidente, Massignon pareceu refinar e, no entanto, repetir as idéias de outros orientalistas franceses. Devemos admitir, porém, que o requinte, o estilo pessoal, o gênio individual, podem afinal superar as restrições políticas que agem por meio da tradição e do ambiente nacional. Mesmo assim, no caso de Massignon devemos também reconhecer que, em uma direção, as suas idéias sobre o Oriente continuaram sendo totalmente tradicionais e orientalistas, apesar da sua personalidade e notável excentricidade. Segundo ele, o Oriente islâmico era espiritual, semítico, tribal, radicalmente monoteísta, não-ariano: os adjetivos parecem um catálogo de descrições antropológicas do fim do século XIX. As experiências relativamente práticas de guerra, imperialismo, colonialismo, opressão econômica, amor, morte e intercâmbio cultural parecem sempre, aos olhos de Massignon, filtradas por lentes metafísicas, e em última instância desumanizadas: eles são semíticos, europeus, orientais, ocidentais, arianos ou seja lá o que for. As categorias estruturavam o seu mundo e davam-lhe o que ele dizia ser uma espécie de sentido profundo — para ele, pelo menos. Na outra direção, entre as idéias individuais e imensamente detalhadas do mundo erudito, Massignon colocou-se em uma posição especial. Ele reconstruiu e defendeu o islã contra a Europa, por um lado, e contra a própria ortodoxia islâmica, pelo outro. Essa intervenção — pois isso é o que ela era — no Oriente como animador e campeão simbolizava a sua própria aceitação da diferença do Oriente, bem como os seus esforços para transformá-lo no que ele queria. As duas coisas juntas, a vontade de conhecimento sobre o Oriente e em defesa dele são muito fortes em Massignon. Seu al-Hallaj representa perfeitamente essa vontade. A

importância desproporcional dada por Massignon a al-Hallaj significa, em primeiro lugar, a decisão do estudioso de promover uma figura para acima da cultura que a sustenta, e, em segundo lugar, o fato de que al-Hallaj passara a representar um constante desafio, até mesmo um motivo de irritação, para o cristão ocidental para quem a crença não era (e talvez não pudesse ser) o extremo auto-sacrifício que era para o sufista. Qualquer que seja o caso, o al-Hallaj de Massignon pretendia, literalmente, corporificar, encarnar, valores postos essencialmente fora da lei pelo sistema doutrinal principal do islã, um sistema que o próprio Massignon descreveu apenas para poder circundá-lo com al-Hallaj.

Apesar disso, não é preciso dizer imediatamente da obra de Massignon que é perversa, ou que a sua grande fraqueza foi ter desfigurado o islã como a fé a que aderiria um muçulmano “médio” ou “comum”. Um conhecido estudioso muçulmano defendeu precisamente esta última posição, embora o seu argumento não considerasse Massignon como um ofensor.⁸⁸ Por mais que possamos estar inclinados a concordar com essas teses — posto que, como este livro tentou demonstrar, o islã *tem* sido fundamentalmente desfigurado no Ocidente —, a questão real é se pode de fato haver uma representação verdadeira de qualquer coisa, ou se todas as representações, porque elas são representações, implantam-se primeiramente na linguagem e depois na cultura, nas instituições e no ambiente político do representador. Se a última alternativa é a correta (como eu acho que é), então devemos estar preparados para aceitar o fato de que uma representação é *eo ipso* implicada, interligada, implantada e entretecida com muitíssimas outras coisas além da “verdade”, que é em si mesma uma representação. Metodologicamente, isso deve levar-nos a ver as representações (ou desfigurações — a diferença é, na melhor das hipóteses, uma questão de grau) como parte de um campo comum de atuação definido para elas não apenas por um tema comum, mas por uma história, uma tradição e um universo de discurso comuns. Nesse campo, que nenhum estudioso pode criar sozinho, mas que cada estudioso recebe para depois encontrar nele um lugar para si mesmo, o pesquisador individual faz a sua contribuição. Essas contribuições, mesmo para os gênios extraordinários, são estratégias de redistribuição de material nos limites do campo; mesmo o estudioso que desenterra um manuscrito perdido produz o texto “encontrado” em um contexto já preparado para ele, pois este é o real significado de *encontrar* um novo texto. Desse modo, cada contribuição individual causa primeiramente mudanças no campo, e então promove uma nova estabilidade, do mesmo modo que, em uma superfície coberta por vinte compassos, a introdução de um 21.º

faz com que todos os demais estremeçam, e depois se arrumem em uma nova configuração que os acomode.

As representações do orientalismo na cultura europeia são o que chamamos de uma consistência discursiva, que não tem apenas história mas uma presença material (e institucional) para mostrar. Tal como eu disse em relação a Renan, essa consistência era uma forma de práxis cultural, um sistema de oportunidades para fazer declarações sobre o Oriente. Tudo o que quero dizer sobre esse sistema não é que ele é uma desfiguração de alguma essência oriental — no que eu não acredito nem por um momento —, mas que ele age como as representações costumam fazer, com um propósito, de acordo com uma tendência, em um cenário histórico, intelectual e até econômico específico. Ou seja, as representações têm propósitos, são efetivas na maior parte do tempo, cumprem uma ou muitas tarefas. As representações são formações, ou, como disse Roland Barthes de todas as operações de linguagem, são deformações. O Oriente como representação na Europa é formado — ou deformado — a partir de uma sensibilidade cada vez mais específica com relação a uma região geográfica chamada de “o Leste”. Os especialistas nessa região trabalham nela, por assim dizer, porque com o passar do tempo a sua profissão de orientalistas exige que eles apresentem à sociedade imagens do Oriente, conhecimentos sobre ele, novas visões dele. E, em grande medida, o orientalista fornece à sua própria sociedade representações do Oriente que *a)* levem a sua marca distintiva, *b)* ilustrem a sua concepção do que o Oriente pode ou deveria ser, *c)* contestem conscientemente a visão do Oriente de outra pessoa, *d)* forneçam ao discurso orientalista aquilo que, naquele momento, ele parece precisar mais, e *e)* respondam a certos requerimentos culturais, profissionais, nacionais, políticos e econômicos da época. Fica evidente que, apesar de nunca estar ausente, o papel do conhecimento positivo está longe de ser absoluto. Em vez disso, o “conhecimento” — nunca bruto, sem mediações ou simplesmente objetivo — é aquilo que os cinco atributos da representação orientalista listados acima *distribuem*, e redistribuem.

Visto desse modo, Massignon é menos um “gênio” mitologizado que um tipo de sistema para produzir certos tipos de declarações, disseminadas na grande massa de formações discursivas que, juntas, fazem o arquivo, ou material cultural, da sua época. Não acho que estaremos desumanizando Massignon se reconhecermos isso, nem o reduziremos a estar submetido ao determinismo vulgar. Ao contrário, de certo modo veremos como um ser humano tinha, e fora capaz de adquirir mais, uma capacidade cultural e produtiva que tinha em si uma dimensão institucional, ou extra-humana: e é a isto, com certeza, que o

ser humano finito deve aspirar caso não queira contentar-se com a sua presença meramente mortal no tempo e no espaço. Quando Massignon disse “nous sommes tous des Sémites”, estava indicando o alcance das suas idéias sobre a sociedade, mostrando em que medida as suas idéias sobre o Oriente podiam transcender as circunstâncias anedóticas locais de um francês ou da sociedade francesa. A categoria do semita nutria-se do orientalismo de Massignon, mas a sua força derivava da sua tendência a estender-se para além dos limites da disciplina, para o terreno mais amplo da história e da antropologia, onde parecia ter uma certa validade e um certo poder.⁸⁹

Em pelo menos um nível as formulações de Massignon e as suas representações do Oriente tinham uma influência direta, se não uma validade inquestionável: na corporação dos orientalistas profissionais. Tal como disse acima, o reconhecimento, por Gibb, das realizações de Massignon constitui uma percepção de que, como uma alternativa à obra do próprio Gibb (por implicação, claro), Massignon tinha de ser enfrentado. Estou, é claro, atribuindo ao obituário de Gibb coisas que estão lá só como traços, e não como declarações de fato, mas elas são obviamente importantes, se olharmos agora para a obra de Gibb como um desdobramento da de Massignon. O ensaio em memória de Gibb escrito por Albert Hourani para a British Academy (a que fiz referências várias vezes) resume admiravelmente a carreira do homem, suas principais idéias, e a importância do seu trabalho: com a avaliação de Hourani, em suas linhas gerais, estou de acordo. Mas falta-lhe alguma coisa, embora essa falta seja em parte compensada em um texto sobre Gibb de menor importância, “*Sir Hamilton Gibb entre o orientalismo e a história*”, de William Polk.⁹⁰ Hourani tende a ver Gibb como produto de encontros pessoais, influências pessoais e coisas do gênero; enquanto Polk, que é bem menos sutil que Hourani em seu entendimento de Gibb, o vê como a culminação de uma tradição acadêmica específica que — para usar uma expressão que não ocorre na prosa de Polk — chamamos de consenso de pesquisa acadêmica, ou paradigma.

Emprestada, desse modo grosseiro, de Thomas Kuhn, a idéia tem uma grande importância para Gibb, que, como nos recorda Hourani, era de muitas maneiras uma figura profundamente institucional. Tudo o que ele dizia ou fazia, desde o início da sua carreira em Londres, passando pelos anos intermédios em Oxford até os seus anos de influência como diretor do Centro de Estudos do Oriente Médio, de Harvard, tinha a marca inconfundível de uma mente que agia com grande comodidade em instituições estabelecidas. Massignon era, irremediavelmente, aquele que ficava de fora, Gibb o que estava por dentro. Ambos, de qualquer modo, alcançaram o auge do prestígio e da

influência no orientalismo francês e no anglo-americano, respectivamente. Para Gibb, o Oriente não era um lugar para ser encontrado diretamente; era algo sobre o que se lia, se estudava e se escrevia no conforto das sociedades cultas, da universidade, da conferência erudita. Tal como Massignon, Gibb se vangloriava de amizades com muçulmanos, mas estas, como as de Lane, pareciam ter sido amizades úteis, e não determinantes. Conseqüentemente, Gibb é uma figura dinâmica nos limites da estrutura acadêmica do orientalismo britânico (e mais tarde americano), um estudioso cuja obra demonstrava, de modo plenamente consciente, as tendências nacionais de uma tradição acadêmica, que se manifesta nas universidades, nos governos e nas fundações de pesquisa.

Um sinal disso é que, em seus anos maduros, seria muitas vezes solicitado a escrever e falar para organizações que determinavam as políticas a serem seguidas. Em 1951, por exemplo, ele contribuiu com um ensaio para um livro significativamente chamado de *The Near East and the Great Powers* [O Oriente Próximo e as Grandes Potências], no qual ele tentava explicar a necessidade de uma expansão nos programas anglo-americanos de estudos orientais:

[...] toda a situação dos países ocidentais em relação aos países da Ásia e da África mudou. Não podemos mais apoiar-nos no fator de prestígio que parecia ter um grande papel no pensamento de antes da guerra, nem podemos continuar na expectativa de que os povos da Ásia e da África ou da Europa Oriental venham a nós e aprendam conosco, enquanto ficamos sentados. Temos de aprender sobre eles, de modo que possamos aprender a trabalhar com eles em uma relação que esteja mais perto dos termos da mutualidade.⁹¹

Os termos dessa nova relação foram detalhados mais tarde em “Area studies reconsidered”. Os estudos orientais deveriam ser considerados não tanto como atividades acadêmicas, mas como instrumentos de política nacional para com os recentemente independentes, e possivelmente intratáveis, países do mundo pós-colonial. Armado com uma percepção redirecionada da sua importância para a comunidade atlântica, o orientalismo deveria ser o guia daqueles que pensavam as políticas a serem seguidas, dos homens de negócio, de uma nova geração de estudiosos.

O que mais contava nas opiniões tardias de Gibb não era a obra positiva do orientalista como estudioso (por exemplo, o tipo de estudioso que Gibb fora na juventude, quando estudava as invasões muçulmanas da Ásia central), mas a sua adaptabilidade ao uso no mundo público. Hourani é feliz ao colocar isso:

[...] tornou-se claro para ele [Gibb] que os governos e as elites do mundo moderno estavam agindo com ignorância ou em oposição às suas próprias tradições de vida social e de moralidade, e que os seus fracassos tinham nesse fato a sua fonte. A partir disso, os seus esforços principais foram dedicados à elucidação, mediante um cuidadoso estudo do passado, da natureza específica da sociedade muçulmana, e as crenças e cultura que estavam na base desta. Até mesmo esse problema ele tendia a ver, antes de mais nada, principalmente em termos políticos.⁹²

Mas nenhuma dessas opiniões tardias teria sido possível sem uma quantidade bastante rigorosa de preparação na obra anterior de Gibb, e é nesta que devemos começar procurando para entender as suas idéias. Entre as primeiras influências de Gibb esteve a de Duncan Macdonald, de cuja obra Gibb claramente derivou o conceito segundo o qual o islã era um sistema de vida coerente, um sistema feito coerente não tanto pelas pessoas que levavam essa vida, mas em virtude de um corpo de doutrina, método de prática religiosa, idéia de ordem, de que todo o povo muçulmano fazia parte. Entre o povo e o “islã” havia obviamente uma espécie de encontro dinâmico, mas o que interessava ao estudante ocidental era o poder de intervenção do islã para tornar inteligíveis as experiências do povo islâmico, e não ao contrário.

Para Macdonald, e subsequente para Gibb, as dificuldades epistemológicas e metodológicas do “islã” como um objeto (sobre o qual podem ser feitas grandes declarações, extremamente gerais) nunca são enfrentadas. Macdonald, por sua vez, achava que se podiam perceber aspectos, no islã, de uma abstração ainda mais pressaga, a mentalidade oriental. Todo o capítulo de abertura do seu livro mais influente (cuja importância para Gibb não pode ser minimizada), *The religious attitude and life in Islam*, é uma antologia de assertivas indiscutíveis sobre a mente oriental. Começa dizendo que “é claro e reconhecido, acredito, que a concepção do Não-Visto é muito mais imediata e real para o oriental que para os povos ocidentais”. Os “grandes elementos modificadores que parecem, de quando em quando, quase depor a lei geral” não a depõem, assim como não depõem as outras leis, igualmente abrangentes e gerais, que governam a mente oriental. “A diferença essencial na mente oriental não é a credulidade quanto às coisas não-vistas, mas a incapacidade de conceber um sistema quanto às coisas vistas.” Outro aspecto dessa dificuldade — que mais tarde Gibb culparia pela ausência de forma na literatura árabe e pela visão essencialmente atomística que o muçulmano tinha da realidade — é “que a diferença no oriental não é essencialmente a religiosidade, mas a falta de sentido de lei. Para ele, não existe uma ordem inamovível da natureza”. Se esse “fato” parece não dar a razão das extraordinárias

realizações da ciência islâmica, sobre as quais se baseia uma grande parte da ciência ocidental moderna, nem por isso Macdonald diz alguma coisa. Ele continua o seu catálogo: “É evidente que qualquer coisa é possível para o oriental. O sobrenatural está tão perto que pode tocá-lo a qualquer momento”. Que uma *ocasião* — precisamente, o nascimento histórico e geográfico do monoteísmo no Oriente — se transforme, na argumentação de Macdonald, em toda uma teoria sobre a diferença entre o Leste e o Oeste indica o grau de intensidade com que o “orientalismo” o comprometeu. Aqui está o seu resumo:

Incapacidade, portanto, de ver a vida com regularidade, e vê-la inteira, de entender que uma teoria da vida deve cobrir todos os fatos, e *propensão* a ser esmagado por uma única idéia e a ficar cego a todo o resto — nisto, acredito, está a diferença entre o Leste e o Oeste.⁹³

Nada disso, claro, é particularmente novo. De Schlegel a Renan, de Robertson Smith a T. E. Lawrence, essas idéias são repetidas sempre. Representam uma decisão sobre o Oriente, e não, de modo algum, um fato da natureza. Qualquer um que, como Macdonald e Gibb, ingressasse conscientemente em uma profissão chamada *orientalismo* fazia-o com base em uma decisão tomada: que o Oriente era o Oriente, que era diferente, e assim por diante. Não havia nenhuma ironia perceptível nas opiniões de Macdonald (e de Gibb) sobre a propensão oriental a ser esmagado por uma única idéia; nenhum deles parece capaz de reconhecer a extensão da propensão do *orientalismo* a ser esmagado pela idéia única da diferença oriental. E nenhum deles está preocupado pelo fato de designações por atacado do tipo “islã” ou “o Oriente” serem usadas como substantivos próprios, seguidos de adjetivos e transbordando de verbos, como se se referissem a pessoas e não a idéias platônicas.

Não é por acaso, portanto, que o principal tema de Gibb, em quase tudo o que ele escreveu sobre o islã e os árabes, fosse a tensão entre o “islã”, como um fato oriental transcendente, constrangedor, e as realidades da experiência humana de todos os dias. O seu investimento, como estudioso e como cristão devoto, estava no islã, e não nas complicações (para ele) relativamente triviais introduzidas no islã pelo nacionalismo, pela luta de classes e pelas experiências individualizantes do amor, do ódio e do trabalho humano. Em nenhum momento o caráter empobrecedor desse investimento fica mais evidente que em *Whiter Islam?* [Para onde vai o Islã?], um volume editado em 1932 por Gibb, cujo título é uma contribuição dele. (Esse volume inclui também um impressionante artigo de Massignon sobre o islã norte-africano.) A

tarrafa de Gibb, tal como ele a via, era avaliar o islã, sua situação presente, seu possível curso futuro. Nessa tarefa, as regiões individuais e manifestamente diferentes do mundo islâmico deveriam ser não negações da unidade do islã, mas exemplos dela. O próprio Gibb propunha uma definição introdutória do islã; depois, no ensaio de conclusão, ele procurou pronunciar-se sobre a sua realidade e futuro real. Tal como Macdonald, Gibb parece inteiramente confortável com a idéia de um Oriente monolítico, cujas circunstâncias existenciais não podem ser facilmente reduzidas à raça ou à teoria racial; ao negar resolutamente o valor da generalização racial, Gibb fica acima do que fora mais repressível nas gerações anteriores de orientalistas. Gibb tem uma visão correspondentemente generosa e solidária do universalismo e da tolerância do islã em deixar diversas comunidades religiosas e étnicas coexistirem pacífica e democraticamente sob o seu império. Há uma sinistra profecia no fato de Gibb ter escolhido os sionistas e os cristãos maronitas, entre todas as comunidades étnicas no mundo islâmico, pela sua incapacidade de aceitar a coexistência.⁹⁴

Mas o núcleo do argumento de Gibb é que o islã, talvez por representar, em última análise, a preocupação exclusiva do oriental não com a natureza, mas com o Não-Visto, tem uma suprema precedência e dominação sobre o Oriente islâmico. Para Gibb, o islã é a ortodoxia islâmica, é, também, a comunidade de crentes, é vida, unidade, inteligibilidade, valores. Também é a lei e a ordem, não obstante as desagradáveis perturbações dos jihadistas e dos agitadores comunistas. Em uma página após a outra da prosa de Gibb em *Whiter Islam?*, ficamos sabendo que os novos bancos comerciais do Egito e da Síria são fatos do islã ou da iniciativa islâmica; as escolas e a crescente taxa de alfabetização são fatos islâmicos, também, bem como o jornalismo, a ocidentalização e as sociedades intelectuais. Em nenhum momento Gibb fala do colonialismo, quando discute a ascensão do nacionalismo e as suas “toxinas”. Que a história do Islã moderno possa ser mais inteligível pela sua resistência, política e apolítica, ao colonialismo, não ocorre a Gibb, do mesmo modo que, em última instância, parece-lhe irrelevante notar se os governos “islâmicos” que ele discute são republicanos, feudais ou monárquicos.

O “islã”, para Gibb, é uma espécie de superestrutura ameaçada pela política (nacionalismo, agitação comunista, ocidentalização) e por perigosas tentativas muçulmanas de mexer com a sua soberania intelectual. Note-se, no trecho que segue, de que modo a palavra *religião* e suas cognatas são usadas para colorir o tom da prosa de Gibb, a tal ponto que sentimos uma decorosa irritação com as pressões terrenas exercidas sobre o “islã”:

O islã, como religião, perdeu pouco da sua força, mas como árbitro da vida social [no mundo moderno] ele está sendo destronado; ao lado ou acima dele, novas forças exercem uma autoridade que está às vezes em contradição com as suas tradições e prescrições sociais, mas mesmo assim abrem caminho em franca oposição a estas últimas. Para colocar essa posição nos termos mais simples, o que aconteceu foi isto: até recentemente, o cidadão e cultivador muçulmano comum não tinha interesses ou funções políticas de espécie alguma, e nenhuma literatura de fácil acesso, a não ser a religiosa, não tinha festas ou vida comunitária exceto em relação com a religião, via pouco ou nada do mundo exterior, a não ser através de lentes religiosas. *Para ele, conseqüentemente, a religião era tudo.* Hoje, contudo, e sobretudo em todos os países avançados, os seus interesses expandiram-se, e as suas atividades não são mais limitadas pela religião. Questões políticas solicitam sua atenção; ele lê, ou faz que leiam para ele, uma massa de artigos sobre temas de todos os tipos que não têm nada a ver com religião, e onde o ponto de vista religioso pode não ser discutido de forma nenhuma, e o veredicto pode estar baseado em princípios bastante diferentes... [Grifo meu].⁹⁵

Reconhecidamente, a imagem é um pouco difícil de ver, posto que, ao contrário de todas as demais religiões, *o islã é ou quer dizer tudo.* Como descrição de um fenômeno humano, a hipérbole é exclusiva do orientalismo, acredito. A própria vida — política, literatura, energia, atividade, crescimento — é uma intromissão nessa inimaginável (para um ocidental) totalidade oriental. No entanto, como “um complemento e um contrapeso à civilização ocidental” o islã, em sua forma moderna, é mesmo assim um objeto útil: este é o núcleo da proposta de Gibb sobre o islã moderno. Pois, “no aspecto mais amplo da história, o que está acontecendo agora entre a Europa e o islã é a reintegração da civilização ocidental, artificialmente cindida na Renascença e reafirmando agora a sua unidade com força esmagadora”.⁹⁶

Ao contrário de Massignon, que não fazia nenhum esforço para ocultar as suas especulações metafísicas, Gibb transmitia observações como a que vimos acima como se fossem conhecimento objetivo (uma categoria que ele achava deficiente em Massignon). Contudo, por quase todos os padrões, a maior parte das obras gerais de Gibb sobre o islã é metafísica, não só porque ele faz uso de abstrações como “islã” como se elas tivessem um sentido claro e distinto, mas também porque, simplesmente, nunca fica claro onde, no tempo e no espaço concretos, o “islã” de Gibb está acontecendo. Se, por um lado, continuando Macdonald, ele coloca o islã definitivamente fora do Ocidente, pelo outro, em grande parte da sua obra, ele pode ser visto “reintegrando-o” ao Ocidente. Em 1955, ele esclareceu um pouco essa questão de dentro e fora: o Ocidente tirava do islã apenas os elementos acientíficos que este

derivara originariamente do próprio Ocidente, ao mesmo tempo que, fazendo grandes empréstimos da ciência islâmica, estava apenas seguindo a lei, tornando “a ciência natural e a tecnologia [...] indefinidamente transmissíveis”.⁹⁷ O resultado final foi fazer do islã, em “arte, estética, filosofia e pensamento religioso”, um fenômeno de segunda ordem (visto que tudo isso vinha do Ocidente) e, no que dizia respeito à ciência e à tecnologia, um mero condutor de elementos que não são islâmicos *sui generis*.

Qualquer clareza sobre o que o islã é, no pensamento de Gibb, deve ser procurada *nos limites* dessas restrições metafísicas, e de fato as suas duas importantes obras dos anos 40, *Modern trends in Islam and Mohammedanism: an historical survey* [Maometanismo: um estudo histórico], limpam consideravelmente o terreno. Nos dois livros, Gibb faz grandes esforços para discutir a presente crise no islã, opondo o seu ser inerente, essencial, às tentativas modernas de modificação. Já mencionei a hostilidade de Gibb às correntes modernizadoras no islã, e o seu obstinado compromisso com a ortodoxia islâmica. Vamos agora mencionar a preferência dele por *maometanismo* em vez de *islã* (visto que ele diz que o islã está na verdade baseado em uma idéia de sucessão apostólica que culmina em Maomé) e a sua afirmativa de que a principal ciência islâmica é o direito, que desde o início tomou o lugar da teologia. O curioso sobre essas declarações é que são afirmativas feitas sobre o islã não com base em evidências internas do próprio islã, mas, ao contrário, com base em uma lógica deliberadamente exterior a ele. Nenhum muçulmano chamaria a si mesmo de maometano nem tampouco, tanto quanto se saiba, sentiria necessariamente a prevalência do direito sobre a teologia. Mas o que Gibb faz é situar-se, como um estudioso em contradições que ele mesmo desvenda, naquele momento do “islã” em que “há um certo deslocamento não explicitado entre o processo formal exterior e as realidades internas”.⁹⁸

O orientalista, então, considera sua tarefa expressar o deslocamento e, conseqüentemente, falar a verdade sobre o islã, que por definição — posto que as suas contradições inibem os seus poderes de auto-discernimento — ele mesmo não pode expressar. A maior parte das declarações gerais de Gibb sobre o islã fornece a este último conceitos que a religião ou a cultura, mais uma vez de acordo com *ele*, é incapaz de apreender: “A filosofia oriental nunca apreciara a idéia de justiça fundamental na filosofia grega”. Quanto às sociedades orientais, “comparadas à maioria das sociedades ocidentais, [elas] em geral devotaram-se à construção de organizações sociais estáveis, [mais que] à concepção de sistemas ideais de pensamento filosófico”. A principal fraqueza interna do islã é o “rompimento da associação entre as ordens

religiosas e as classes médias e altas muçulmanas".⁹⁹ Mas Gibb também sabe que o islã nunca ficou isolado do resto do mundo, e que, portanto, deve importar de fora uma série de deslocamentos, insuficiências e disjunções entre ele e o mundo. Por isso, ele diz que o islã moderno é resultado de uma religião clássica que entrou em contato dissincronico com idéias românticas ocidentais. Como reação a esse ataque, o islã desenvolveu uma escola de modernistas cujas idéias, em todos os momentos, revelam desesperança, idéias inadequadas para o mundo moderno: mahdismo, nacionalismo, renascimento do califado. No entanto, a reação conservadora ao modernismo não é mais adequada à modernidade, pois produziu um tipo de luddismo obstinado. Bom, perguntamos, o que é o islã, afinal de contas, se não pode superar seus próprios deslocamentos internos nem lidar satisfatoriamente com o mundo exterior que o rodeia? A resposta pode ser procurada no seguinte trecho, central, de *Modern trends*:

O islã é uma religião viva e vital, que apela aos corações, às mentes e às consciências de dezenas e centenas de milhões, dando-lhes um padrão pelo qual podem viver vidas honestas, sóbrias e tementes a Deus. Não é o islã que está petrificado, mas as suas formulações ortodoxas, a sua teologia sistemática, a sua apologética social. É nisto que está o deslocamento, que é sentida a insatisfação em uma grande parcela dos seus adeptos mais educados e inteligentes, e que o perigo para o futuro está mais evidente. Nenhuma religião, em última instância, pode resistir à desintegração se houver uma brecha perpétua entre as suas exigências à vontade e os seus apelos ao intelecto dos seus seguidores. Que para a vasta maioria dos muçulmanos o problema do deslocamento não tenha ainda surgido justifica o ulemá em sua recusa a ser induzido a tomar as decisões apressadas que os modernistas prescrevem; mas a difusão do modernismo é um aviso de que uma reformulação não pode ser protelada indefinidamente.

Ao tentar determinar as causas e as origens dessa petrificação das fórmulas do islã, é possível que encontremos também uma pista para a resposta à pergunta que os modernistas estão colocando, mas que até hoje não puderam resolver — ou seja, a questão do modo pelo qual os princípios fundamentais do islã podem ser reformulados sem afetar os seus elementos essenciais.¹⁰⁰

A última parte desse trecho é bastante familiar: ela sugere a agora tradicional habilidade do orientalista para reconstruir e reformular o Oriente, dada a incapacidade deste para fazê-lo por si mesmo. Em parte, então, o islã de Gibb existe à frente do próprio islã, tal como este é praticado, estudado ou pregado no Oriente. Contudo, esse islã presumível não é uma mera ficção orientalista, criada a partir das idéias deste: ele se baseia em um "islã" que — posto que não pode

existir na realidade — *apela* a toda uma comunidade de crentes. A razão pela qual o “islã” pode existir em uma formulação orientalista de si mesmo mais ou menos futura é que, no Oriente, o islã foi usurpado e traduzido pela linguagem do seu clero, cujas pretensões são sobre a mente da comunidade. Enquanto for silencioso em seu apelo, o islã estará seguro; no momento em que o clero reformista assuma a sua tarefa (legítima) de reformular o islã para que ele seja capaz de ingressar na modernidade, o problema começa. E esse problema, evidentemente, é o deslocamento.

O deslocamento, na obra de Gibb, identifica algo mais significativo que uma dificuldade intelectual putativa no interior do islã. Ele identifica, acho, o próprio privilégio, o próprio terreno em que o orientalista se situa de maneira a escrever sobre, legislar para e reformular o islã. Longe de ser um discernimento fortuito de Gibb, o deslocamento é a passagem epistemológica para o seu tema e, subseqüentemente, a plataforma de observação a partir da qual em todos os escritos, e em cada uma das influentes posições que ele ocupou, ele podia estudar o islã. Entre o apelo silencioso do islã a uma comunidade monolítica de crentes ortodoxos e toda uma articulação meramente verbal do islã por um corpo de ativistas políticos desencaminhados, clérigos desesperados e reformistas oportunistas: este é o ponto onde Gibb se colocava, escrevia, reformulava. Os seus escritos diziam o que o islã não poderia dizer ou o que os seus clérigos não gostariam de dizer. O que ele escrevia estava, de certo modo, temporalmente adiante do islã, no sentido de que ele admitia que, em algum ponto no futuro, o islã seria capaz de dizer o que não podia dizer agora. Contudo, em outro importante sentido, os escritos de Gibb sobre o islã antecipavam a religião como um corpo coerente de crenças “vivas”, visto que puderam apreender o “islã” como um apelo silencioso feito aos muçulmanos *antes* que a fé deles se transformasse em uma questão de discussão, prática ou debate mundiais.

A contradição na obra de Gibb — pois é uma contradição falar do “islã” aquilo que nem os seus adeptos clericais dizem de fato que ele é nem aquilo que, se pudessem, os seus seguidores leigos diriam dele — é de certo modo apagada pela atitude metafísica que a governa e que, de fato, governa toda a história do orientalismo moderno, que ele herdou de mentores como Macdonald. O Oriente e o islã têm uma espécie de condição extra-real, fenomenologicamente reduzida, que os deixa fora do alcance de qualquer pessoa que não o perito ocidental. Desde o início da especulação ocidental sobre o Oriente, a única coisa que este não podia fazer era representar a si mesmo. As evidências do Oriente eram dignas de crédito só depois de terem passado e sido reforçadas

pelo fogo purificador da obra do orientalista. A *oeuvre* de Gibb pretende ser o islã (ou o maometanismo) *como ele é e como poderia ser*. Metafisicamente — e só metafisicamente — a essência e o potencial são uma única coisa. Somente uma atitude metafísica podia produzir ensaios tão famosos de Gibb como “A estrutura do pensamento religioso no islã” ou “Uma interpretação da história islâmica” sem se incomodar com a distinção entre o conhecimento objetivo e o subjetivo na crítica de Gibb a Massignon.¹⁰¹ As declarações sobre o “islã” são feitas com uma confiança e com uma serenidade verdadeiramente olímpicas. Não há nenhum deslocamento, nenhuma descontinuidade perceptível entre o texto de Gibb e o fenômeno que descreve, pois, segundo o próprio Gibb, em última instância ambos são redutíveis um ao outro. Desse modo, o “islã” e a descrição que dele faz Gibb têm uma simplicidade calma e discursiva cujo elemento comum é a página ordenada do estu-
dioso inglês.

Dou uma grande importância à aparência e ao modelo pretendido para o texto do orientalista como um objeto impresso. Já falei neste livro da enciclopédia alfabética de D'Herbelot, das páginas gigantescas da *Description de l'Égypte*, do caderno de notas museu-laboratório de Renan, das elipses e episódios curtos do *Modern Egyptians*, de Lane, dos extratos antológicos de Sacy e de outras coisas do gênero. Essas páginas são sinais de um Oriente, e de um orientalista, *apresentados* ao leitor. Há uma ordem nessas páginas, mediante a qual o leitor apreende não apenas o “Oriente”, mas também o orientalista, como intérprete, exibidor, personalidade, mediador, perito representativo (e representante). De maneira notável, Gibb e Massignon produziram páginas que recapitulam a história da escritura orientalista no Ocidente tal como essa história foi corporificada em um variegado estilo genérico e topográfico, finalmente reduzido a uma uniformidade acadêmica, monográfica. O espécime oriental; o excesso oriental; a unidade lexicográfica oriental; a série oriental; o exemplo oriental: tudo isso foi subordinado, em Gibb e Massignon, à autoridade da prosa linear da análise discursiva, apresentada em ensaio, artigo curto ou livro erudito. Na época deles, do fim da Primeira Guerra até o começo da década de 60, três importantes formas de escritura orientalista foram radicalmente transformadas: a enciclopédia, a antologia, o registro pessoal. A autoridade dessas formas foi redistribuída, ou dispersada, ou dissipada: para um comitê de peritos (*The encyclopedia of Islam*, *The Cambridge history of Islam*), para uma ordem inferior de serviço (instrução elementar na língua, que prepararia a pessoa não para a diplomacia, como era o caso da *Chrestomathie*, de Sacy, mas para o estudo de sociologia, economia ou história), para o domínio da reve-

lação sensacional (que tem mais a ver com personalidades ou com governos — o exemplo óbvio é Lawrence — que com o conhecimento). Gibb, com sua prosa tranqüilamente descuidada, mas profundamente seqüencial; Massignon, com o jeito de um artista para o qual nenhuma referência é extravagante demais, contanto que seja regida por um talento interpretativo excêntrico: os dois estudiosos levaram a autoridade essencialmente *ecumênica* do orientalismo europeu tão longe quanto ela podia ir. Depois deles, a nova realidade — o novo estilo especializado — era, falando de maneira geral, anglo-americana e, falando de maneira mais restrita, ciência-socialês americana. Nela, o velho orientalismo foi partido em vários pedaços: mas, mesmo assim, todos eles ainda serviam os dogmas orientalistas tradicionais.

A FASE MAIS RECENTE

Desde a Segunda Guerra e, de modo mais observável, após cada uma das guerras árabe-israelenses, o muçulmano árabe tornou-se uma figura na cultura popular americana, ao mesmo tempo que, no mundo acadêmico, no mundo dos planejadores da política e no mundo dos negócios, muita atenção é dedicada ao árabe. Isso simboliza uma importante mudança na configuração internacional de forças. A França e a Inglaterra não ocupam mais o centro do palco na política mundial; o império americano tirou a ambos do lugar. Uma vasta trama de interesses liga hoje todas as partes do antigo mundo colonial aos Estados Unidos, do mesmo modo que a proliferação de subespecialidades acadêmicas divide (e, no entanto, conecta) todas as antigas disciplinas filológicas e baseadas na Europa como o orientalismo. O especialista de área, tal como é chamado hoje em dia, tem pretensões a uma perícia regional, que é posta a serviço do governo, dos negócios ou de ambos. O conhecimento maciço, quase material, armazenado nos anais do orientalismo europeu moderno — como o que está registrado, por exemplo, no diário de Jules Mohl sobre o campo no século XIX —, foi dissolvido e apresentado em novas formas. Uma ampla variedade de representações híbridas do Oriente assola hoje a cultura. Japão, Indochina, China, Índia, Paquistão: as representações destes países tiveram, e continuam tendo, uma ampla repercussão, e eles têm sido discutidos em muitos lugares, por motivos óbvios. O islã e os árabes têm suas próprias representações, também, e trataremos delas aqui tal como ocorrem na persistência fragmentária — e, no entanto, poderosa e ideologicamente corrente —, muito menos discutida, em que o orientalismo europeu tradicional, nos Estados Unidos, se desgastou.

1. *Imagens populares e representações das ciências sociais.* Aqui estão alguns exemplos de como o árabe é muitas vezes representado hoje em dia. Note-se como “o árabe” parece acomodar-se prontamente às transformações e reduções — todas de um tipo simplesmente tendencioso — que lhe são continuamente impostas. A fantasia para a décima reunião de classe em 1967 fora planejada antes da Guerra de Junho. O motivo — pois seria um erro descrever a fantasia como algo mais que grosseiramente sugestivo — deveria ter sido árabe: túnica, turbante, sandálias. Imediatamente depois da guerra, quando se tornou evidente que o motivo árabe seria embaraçoso, foi decretada uma mudança nos planos da reunião. Vestida tal como fora planejado originariamente, a classe deveria agora caminhar em fila, com as mãos acima da cabeça em um gesto de derrota abjeta. Era nisso que o árabe se transformara. De um estereótipo vagamente delineado como um nômade montado em um camelo a uma caricatura aceita por todos, de encarnação da incompetência e da derrota fácil: esta era toda a latitude concedida ao árabe.

No entanto, depois da guerra de 1973, o árabe apareceu por toda a parte como algo mais ameaçador. Caricaturas apresentando um xeque árabe de pé atrás de uma bomba de gasolina surgiam repetidamente. Esses árabes, contudo, eram claramente “semíticos”: os seus narizes nitidamente aduncos e o malvado olhar de soslaio encimando um bigode eram lembretes óbvios (para uma população em sua maioria não-semítica) de que os “semitas” estavam por trás de todos os “nossos” problemas, que neste caso se traduziam principalmente por uma falta de gasolina. A transferência do ânimo popular anti-semita de um alvo judeu para outro árabe foi feita suavemente, posto que a figura era essencialmente a mesma.

Assim, se o árabe ocupa bastante a atenção, é como um valor negativo. Ele é visto como um perturbador da vida de Israel e do Ocidente, ou, em outra perspectiva da mesma coisa, como um obstáculo superável à criação de Israel em 1948. Qualquer história que esse árabe tenha é parte da história que lhe é dada (ou retirada: a diferença é pequena) pela tradição orientalista. A Palestina era vista — por Lamartine e pelos primeiros sionistas — como um deserto vazio esperando para florescer; os habitantes que porventura tivesse eram supostamente nômades inseqüentes que não tinham nenhum direito real sobre a terra, e, portanto, nenhuma realidade cultural ou nacional. Desse modo, o árabe passa a ser concebido como uma sombra que persegue o judeu. Nessa sombra — porque o árabe e o judeu são semitas orientais — pode ser colocada qualquer desconfiança latente, tradicional, que o ocidental sinta a respeito do oriental. Pois o judeu da

Europa pré-nazista bifurcou-se: o que temos agora é o herói judeu, construído a partir do culto reconstruído do orientalista-aventureiro-pioneiro (Burton, Lane, Renan) e a sua sombra arrepiante, misteriosamente assustadora, o oriental árabe. Isolado de tudo, exceto do passado criado para ele pela polêmica orientalista, o árabe está acorrentado a um destino que o fixa e o condena a uma série de reações periodicamente disciplinadas por aquilo que recebeu de Barbara Tuchman o teológico nome de “terrível espada rápida de Israel”.

Além de ser anti-sionista, o árabe é também um fornecedor de petróleo. Esta é outra característica negativa, posto que, na maior parte das vezes em que se fala do petróleo árabe, o boicote de 1973-4 (que beneficiou principalmente as companhias petrolíferas ocidentais e uma pequena elite dirigente árabe) é visto como uma amostra da ausência de quaisquer qualificações morais da parte dos árabes para possuírem reservas tão vastas de petróleo. Sem os costumeiros eufemismos, a pergunta que se ouve com maior freqüência é por que motivo se permite que gente como os árabes mantenham o mundo desenvolvido (livre, democrático, moral) sob ameaça. De perguntas como essa passa-se freqüentemente à sugestão de que os campos de petróleo árabes sejam invadidos pelos fuzileiros.

Nos filmes e na televisão o árabe é associado à libidinagem ou à desonestidade sedenta de sangue. Aparece como um degenerado super-sexuado, capaz, é claro, de intrigas astutamente tortuosas, mas essencialmente sádico, traiçoeiro, baixo. Traficante de escravos, cameleiro, cambista, trapaceiro pitoresco: estes são alguns dos papéis tradicionais do árabe no cinema. O chefe árabe (de saqueadores, piratas, insurgentes “nativos”) é muitas vezes visto rosnando para o herói e a loira ocidentais capturados (ambos impregnados de integridade): “Meus homens vão matar vocês, mas... eles gostam de se divertir um pouco antes”. Enquanto fala, ele olha sugestivamente de soslaio: esta é uma degradação comum do xeque feito por Valentino. Nos filmes ou nas fotos de notícias, o árabe é sempre visto em grandes números. Nenhuma individualidade, nenhuma característica ou experiência pessoal. A maior parte das imagens apresenta massas enraivecidas ou miseráveis, ou gestos irracionais (logo, desesperadamente excêntricos). À espreita, por trás de todas essas imagens, está a ameaça da *jihad* . Resultado: um temor de que os muçulmanos (ou árabes) tomem conta do mundo.

Regularmente publicam-se livros e artigos sobre o islã e os árabes que não representam absolutamente nenhuma mudança em relação às virulentas polêmicas antiislâmicas da Idade Média e da Renascença. Para nenhum outro grupo étnico ou religioso é verdade que pratica-

mente qualquer coisa possa ser dita ou escrita sobre ele, sem desafio ou negativa. O guia dos cursos de 1975 publicado pelos estudantes do Columbia College disse, a respeito do curso de árabe, que uma de cada duas palavras nessa língua tem a ver com violência, e que a mente árabe, tal como é “refletida” pela língua, é incansavelmente bombástica. Um artigo recente de Emmett Tyrrell na revista *Harper's* era ainda mais injurioso e racista, afirmando que os árabes são basicamente assassinos, e que a violência e a trapaça estão nos genes árabes.¹⁰² Um estudo intitulado *The arabs in american textbooks* [Os árabes nos manuais americanos] revela a mais espantosa desinformação, ou melhor, as mais empedernidas representações de um grupo étnico-religioso. Um livro afirma que “poucas pessoas dessa área [árabe] sabem sequer que há maneiras melhores de se viver”, e em seguida pergunta, candidamente: “O que mantém unido o povo do Oriente Médio?” A resposta, dada sem hesitação, é: “O último elo é a hostilidade (o ódio) do árabe em relação aos judeus e à nação de Israel”. Juntamente com esse material, encontramos isto sobre o islã, em outro livro: “A religião muçulmana, chamada de islã, começou no século VII. Foi iniciada por um rico negociante da Arábia, chamado Maomé. Ele alegava ser um profeta. Encontrou seguidores entre os outros árabes. Disse a eles que haviam sido escolhidos para governar o mundo”. Essa pérola de saber era seguida por outra, igualmente precisa: “Logo após a morte de Maomé, seus ensinamentos foram registrados em um livro chamado de Corão, que se tornou o livro sagrado do islã”.¹⁰³

Essas idéias grosseiras são apoiadas, e não contrariadas, pelo acadêmico que se ocupa do estudo do Oriente Próximo árabe. (Vale a pena notar, incidentalmente, que o evento de Princeton a que me referi acima teve lugar em uma universidade que se orgulha do seu Departamento de Estudos do Oriente Próximo, fundado em 1927, o mais antigo do país.) Veja-se como exemplo o relatório produzido em 1967 por Morroe Berger, um professor de sociologia e de estudos do Oriente Próximo em Princeton, a pedido do Departamento de Saúde, Educação e Bem-Estar; na época ele era presidente do Middle East Studies Association (MESA), a associação profissional de estudiosos que se ocupavam de todos os aspectos do Oriente Próximo, “primariamente desde a ascensão do islã e do ponto de vista das ciências sociais e disciplinas humanísticas”,¹⁰⁴ fundada em 1967. Ele chamou o seu estudo de “Estudos do Oriente Médio e da África do Norte: desenvolvimentos e necessidades”, e publicou-o no segundo número do *MESA Bulletin*. Após examinar a importância estratégica, econômica e política da região para os Estados Unidos, e após endossar vários projetos do governo dos Estados Unidos e de fundações privadas de apoio a progra-

mas nas universidades — a Lei de Educação de Defesa Nacional, de 1958 (uma iniciativa diretamente inspirada pelo Sputnik), o estabelecimento de ligações entre o Conselho de Pesquisa de Ciências Sociais e os estudos do Oriente Médio, e assim por diante —, Berger chega às seguintes conclusões:

O Oriente Médio e a África do Norte de hoje não são um centro de grandes realizações culturais nem é provável que se tornem um no futuro próximo. O estudo da região e das suas línguas, portanto, não é uma recompensa por si só, no que diz respeito à cultura moderna.

[...] A nossa região não é um centro de grande poder político nem tem o potencial para vir a ser um. [...] O Oriente Médio (a África do Norte não tanto) tem recuado em importância política imediata para os EUA (até mesmo em valor de "manchete" ou de "incômodo"), com relação à América Latina, África e o Extremo Oriente.

[...] O Oriente Médio contemporâneo, assim, tem apenas em pequena extensão os tipos de traços que parecem ser importantes para atrair a atenção acadêmica. Isso não diminui a validade e o valor intelectual de se estudar a área, nem afeta a qualidade do trabalho que os estudiosos fazem sobre ela. Mas impõe limites, dos quais temos de estar conscientes, à capacidade de crescimento do campo na quantidade daqueles que estudam e ensinam.¹⁰⁵

Como profecia, claro, isso é bastante lamentável; o que a torna ainda mais desafortunada é que Berger foi comissionado não por ser um perito sobre o Oriente Próximo, mas também — como fica claro pela conclusão do relatório — porque se esperava que ele estivesse em boa posição para prever o futuro da região, e o futuro das políticas sobre a mesma. O fato de ele não ter visto que o Oriente Médio tinha um grande significado político, e potencialmente um grande poder político, não foi uma aberração de julgamento casual, acredito. Os dois enganos principais de Berger derivam do primeiro e do último parágrafo, cuja genealogia é a história do orientalismo que estivemos estudando. No que ele tem a dizer sobre a ausência de grandes realizações culturais, e no que conclui sobre o estudo futuro — que o Oriente Médio não atrai a atenção acadêmica por sua debilidade intrínseca —, temos uma duplicação quase exata da opinião orientalista canônica segundo a qual os semitas nunca produziram uma grande cultura e que, como dizia Renan com freqüência, o mundo semítico estava empobrecido demais para atrair a atenção universal. Além disso, ao fazer essas declarações consagradas pelo tempo e ao ser completamente cego para o que estava diante dos seus olhos — afinal de contas, Berger não estava escrevendo há cinquenta anos, mas em uma época em que os Estados Unidos importavam cerca de 10% do seu petróleo do Oriente Médio e tinham

investimentos estratégicos e econômicos inimaginavelmente grandes na região —, Berger estava assegurando a centralidade da sua posição como orientalista. Pois o que ele diz, com efeito, é que, sem pessoas como ele, o Oriente Médio seria negligenciado; e que, sem o seu papel mediador, interpretativo, aquele lugar não seria entendido, em parte porque o pouco que há para entender é bastante peculiar, e em parte porque só o orientalista pode interpretar o Oriente, porque este é radicalmente incapaz de interpretar a si mesmo.

O fato de Berger não ser tanto um orientalista clássico quando escreveu (não era e não é) quanto era sociólogo profissional não minimiza a extensão da sua dívida com o orientalismo e as idéias deste. Entre estas está a antipatia especialmente legitimada pelo material que forma a base principal do seu estudo, e a desvalorização do mesmo. Isso, em Berger, é tão forte, que chega a obscurecer as realidades diante dele. E, de modo ainda mais impressionante, torna desnecessário para ele perguntar-se por que, se o Oriente Médio “não é um centro de grandes realizações culturais”, ele recomendaria a qualquer pessoa que dedicasse a vida inteira, como ele, ao estudo das suas culturas. Os estudiosos — mais que, digamos, os médicos — estudam aquilo que querem e que lhes interessa; só um sentido exagerado de dever cultural levaria um estudioso ao estudo de alguma coisa sobre a qual ele não tenha muito boa opinião. No entanto, é precisamente esse tipo de sentido do dever que o orientalismo patrocinou, porque durante gerações a cultura em geral levava o orientalista às barricadas, de onde, em seu trabalho profissional, ele confrontava o Leste — com suas barbaridades, excentricidades e rebeldia — e o mantinha à distância em nome do Ocidente.

Mencionei Berger como um exemplo da atitude acadêmica para com o Oriente islâmico, de como uma perspectiva culta pode apoiar as caricaturas que são propagadas na cultura popular. Contudo, ele representa também a transformação mais comum do orientalismo: a sua conversão, de uma disciplina fundamentalmente filológica e uma apreensão vagamente geral do Oriente, em uma especialização das ciências sociais. O orientalista não tenta mais aprender primeiramente as línguas esotéricas do Oriente; em vez disso, ele começa como um cientista social treinado que “aplica” a sua ciência ao Oriente, ou a qualquer outro lugar. Esta é a contribuição especificamente americana à história do orientalismo, e suas origens podem ser grosseiramente datadas do período imediatamente posterior à Segunda Guerra, quando os Estados Unidos se encontraram em uma posição recentemente abandonada pela Inglaterra e pela França. A experiência americana com o Oriente antes desse momento era limitada. Solitários culturais

como Melville interessavam-se por ele; cínicos como Mark Twain visitavam-no e escreviam sobre ele; os transcendentalistas americanos viam afinidades entre o pensamento indiano e o deles; uns poucos teólogos e estudantes bíblicos estudavam as línguas orientais bíblicas; havia encontros diplomáticos e militares ocasionais com os piratas da Berberia e outros do mesmo tipo e uma ou outra expedição naval ao Extremo Oriente, além de, é claro, os onipresentes missionários para o Oriente. Mas não havia nenhuma tradição profundamente enraizada de orientalismo, e conseqüentemente, nos Estados Unidos, o conhecimento do Oriente nunca passou pelos processos de refinação, reticulação e reconstrução, iniciados pelo estudo filosófico, pelos quais passou na Europa. Além do mais, o investimento imaginativo nunca foi feito, talvez porque a fronteira americana, a que contava, era a que estava no Oeste. Logo, imediatamente após a Segunda Guerra, o Oriente tornou-se não uma ampla questão católica, tal como fora para a Europa durante séculos, mas um problema administrativo, uma questão de políticas a serem aplicadas. Aqui entra o cientista social e o novo perito, sobre cujos ombros um tanto mais estreitos recaiu o manto do orientalismo. Por sua vez, tal como veremos, eles o transformaram de tal modo que o deixaram apenas reconhecível. De qualquer maneira, o novo orientalista assumiu a atitude de hostilidade cultural, e a conservou.

Um dos aspectos marcantes da nova atenção da ciência social americana em relação ao Oriente é o fato singular de ela evitar a literatura. Podem-se ler resmas inteiras de escritos sobre o Oriente Médio moderno sem encontrar nunca uma única referência à literatura. O que parece importar muito mais, para o perito regional, são os “fatos”, dos quais um texto literário talvez seja um perturbador. O efeito final dessa notável ausência na moderna percepção americana do árabe ou do Oriente islâmico é manter a região e o seu povo conceitualmente emascarados, reduzidos a “atitudes”, “tendências”, estatísticas: em resumo, desumanizados. Visto que um poeta ou romancista árabe — e há muitos deles — escreve sobre as suas experiências, os seus valores, a sua humanidade (por mais estranho que isso possa ser), ele efetivamente perturba os vários padrões (chavões, imagens, abstrações) pelos quais o Oriente é representado. Um texto literário fala mais ou menos diretamente de uma realidade viva. A sua força não deriva do fato de ser árabe, ou francês, ou inglês, mas da força e da vitalidade das palavras que, para usar a metáfora de Flaubert em *La tentation de Saint Antoine*, derrubam os ídolos dos braços do orientalista e fazem-no deixar cair aquelas grandes crianças paralíticas — suas idéias do Oriente — que tentam se fazer passar pelo Oriente.

A ausência da literatura e a posição relativamente fraca da filologia nos estudos americanos contemporâneos do Oriente Próximo são ilustrações de uma nova excentricidade no orientalismo, em que até mesmo o uso que eu faço da palavra é de fato anômalo. Pois há muito pouco naquilo que os peritos acadêmicos fazem que se pareça com o orientalismo tradicional do tipo que acabou com Gibb e Massignon; as principais coisas reproduzidas desse orientalismo são, como já disse, uma certa hostilidade cultural e um sentido baseado não tanto na filologia quanto na “perícia”. Falando genealógicamente, o orientalismo americano moderno deriva de coisas como as escolas de idiomas do exército durante e depois da guerra, o súbito interesse governamental e empresarial pelo mundo não-ocidental durante o período do pós-guerra, a concorrência da Guerra Fria com a União Soviética e uma atitude missionária residual em relação aos orientais, que são considerados maduros para a reforma e a reeducação. O estudo não-filológico de línguas orientais esotéricas é útil por razões estratégicas rudimentares óbvias; mas é também útil para emprestar um selo de autoridade, quase uma mística, ao “perito”, que parece ser capaz de lidar em primeira mão com um material desesperadoramente obscuro.

Na ordem de coisas da ciência social, o estudo de línguas é um mero instrumento para metas superiores, e certamente não para a leitura de textos literários. Em 1958, por exemplo, o Middle East Institute — um corpo semigovernamental fundado para supervisionar e patrocinar o interesse pela pesquisa no Oriente Médio — produziu um *Report on current research* [Relatório sobre a pesquisa atual]. A contribuição “Estado atual dos estudos de árabe nos Estados Unidos” (feita, de maneira bastante interessante, por um professor de hebraico) é prefaciada por uma epígrafe que anuncia que “o conhecimento de línguas estrangeiras deixou de ser, por exemplo, um território exclusivo dos estudiosos de humanidades. É um instrumento de trabalho para o engenheiro, o economista, o cientista social e muitos outros especialistas”. O relatório inteiro enfatiza a importância do idioma árabe para os executivos das companhias petrolíferas, técnicos e pessoal militar. Mas o argumento mais importante do relatório é este trio de frases: “As universidades russas estão hoje formando pessoas que falam árabe fluentemente. A Rússia entendeu a importância de apelar aos homens por meio das mentes deles, usando a própria língua deles. Os Estados Unidos não devem esperar mais para desenvolver o seu programa de línguas estrangeiras”.¹⁰⁶ Desse modo, as línguas orientais são parte de uma política objetiva — do mesmo modo que, de certa maneira, elas sempre foram — ou parte de um esforço sustentado de propaganda. Com qualquer das duas metas, o estudo de línguas orientais torna-se o

instrumento para pôr em prática as teses de Harold Lasswell sobre a propaganda, nas quais o que conta não é o que as pessoas são ou pensam, mas aquilo que se pode fazer que elas sejam e pensem.

A visão propagandística combina de fato o respeito pela individualidade com a indiferença pela democracia formal. O respeito pela individualidade surge da dependência que as operações em larga escala têm em relação ao apoio das massas e à experiência com a variabilidade das preferências humanas. [...] Essa consideração pelos homens nas massas não está apoiada em nenhum dogmatismo democrático sobre os homens serem os melhores juízes dos seus próprios interesses. O propagandista moderno, assim como o psicólogo moderno, reconhece que os homens são muitas vezes maus juízes dos seus próprios interesses, saltando de uma alternativa a outra sem motivo sólido ou apegando-se temerosamente aos fragmentos de alguma musguenta rocha de anos. Calcular a perspectiva de uma mudança permanente dos hábitos e dos valores envolve muito mais que a estimativa das preferências dos homens em geral. Significa levar em conta a trama das relações em que os homens estão envolvidos, procurando por sinais de preferência que podem não refletir nenhuma deliberação e dirigindo um programa para uma solução que se ajuste ao fato. [...] Com relação aos ajustes que requerem a ação das massas, a tarefa do propagandista é inventar símbolos para os objetivos, que tenham a dupla função de facilitar a aceitação e a adaptação. Os símbolos devem induzir espontaneamente à aceitação. [...] Conseqüentemente, o ideal gerencial é o controle de uma situação não pela imposição, e sim pela conjectura. [...] O propagandista tem por certo que o mundo é totalmente causado, mas apenas parcialmente previsível...¹⁰⁷

Faz-se, portanto, que a língua estrangeira adquirida seja parte de um sutil ataque às populações, do mesmo modo que o estudo de uma região estrangeira como o Oriente é transformado em um programa de controle por conjecturas.

Contudo, esses programas precisam sempre de um verniz liberal, e isso costuma ser deixado aos estudiosos, homens de boa vontade, entusiasmados para servir. A idéia que se encoraja é que, ao estudar os orientais, os muçulmanos ou os árabes, “nós” podemos ficar conhecendo outro povo, o seu modo de vida e de pensamento, e assim por diante. Para isso é sempre melhor deixá-los falar por si mesmos, representar a si mesmos (embora haja, subjacentes a essa ficção, a frase de Marx — com a qual Lasswell está de acordo — a respeito de Luís Napoleão: “Não podem representar a si mesmos; devem ser representados”). Mas só até certo ponto, e de um modo especial. Em 1973, durante os angustiantes dias da Guerra de Outubro entre árabes e israelenses, o *New York Times Magazine* encomendou dois artigos, um representando o lado israelense do conflito, outro o lado árabe. O lado

israelense foi apresentado por um advogado israelense; o árabe, por um ex-embaixador americano em um país árabe que não tinha nenhum treinamento formal em estudos árabes. Para que não saltemos imediatamente à simples conclusão de que os árabes eram considerados incapazes de representar a si mesmos, seria bom lembrarmos que tanto os árabes como os israelenses neste caso são semitas (no sentido cultural amplo que venho discutindo) e que *se estava fazendo com que ambos fossem representados* para uma audiência ocidental. Vale a pena lembrar aqui este trecho de Proust, no qual a súbita aparição de um judeu em um salão aristocrático é descrita da seguinte maneira:

Os romenos, os egípcios e os turcos podem odiar os judeus, mas em um salão francês as diferenças entre esses povos não são tão aparentes, e um israelita que entra como se estivesse emergindo do coração do deserto, o corpo curvado sobre si mesmo como o de uma hiena, o pescoço jogado obliquamente para a frente, derramando-se em orgulhosos “salaams”, satisfaz completamente um certo gosto pelo oriental [*un goût pour l'orientalisme*].¹⁰⁸

2. *Política de relações culturais*. Ao mesmo tempo que é verdadeiro dizer que os Estados Unidos não se tornaram um império mundial até o século XX, também é verdade que durante o século XIX o país esteve preocupado com o Oriente de maneiras que o preparariam para o seu papel posterior, abertamente imperial. Deixando de lado as campanhas contra os piratas da Berberia em 1801 e em 1815, consideremos a fundação da American Oriental Society em 1842. Em sua primeira reunião anual em 1843 o seu presidente, John Pickering, deixou claro que a América se propunha o estudo do Oriente de modo a poder seguir o exemplo das potências imperiais européias. A mensagem de Pickering era que a estrutura dos estudos orientais — tanto naquela época como agora — era política, e não meramente acadêmica. Note-se, no sumário abaixo, de que modo as linhas de argumentação a favor do orientalismo deixam poucas dúvidas quanto às suas intenções:

Na primeira reunião anual da American Society, em 1843, o presidente Pickering começou um notável esboço do campo que ele se propunha cultivar chamando a atenção para as circunstâncias especialmente favoráveis da época, a paz que reinava por toda a parte, o acesso mais livre aos países orientais, e as maiores facilidades de comunicação. A terra parecia tranqüila nos dias de Metternich e Luís Filipe. O Tratado de Nanquim abria os portos da China. A hélice fora adotada nos navios oceânicos; Morse completara o seu telégrafo e já havia sugerido a instalação de um cabo transatlântico. Os objetivos da Sociedade eram cultivar o aprendizado de línguas asiáticas, africanas e polinésias e de tudo o que diz respeito ao Oriente, criar um gosto pelos estudos orientais neste país,

publicar textos, traduções e comunicados e formar uma biblioteca e um escritório. A maior parte do trabalho foi feito no campo asiático, e particularmente em sânscrito e nas línguas semíticas.¹⁰⁹

Metternich, Luís Filipe, o Tratado de Nanquim, a hélice: tudo sugere a constelação imperial que facilita a penetração euroamericana no Oriente. Em momento algum isso deixou de acontecer. Até mesmo os legendários missionários americanos para o Oriente Próximo, durante os séculos XIX e XX, consideravam o seu papel determinado não por Deus, mas pelo Deus *deles*, pela cultura *deles*, pelo destino *deles*.¹¹⁰ As primeiras instituições missionárias — oficinas gráficas, escolas, universidades e hospitais, por exemplo — contribuíram, é claro, para o bem-estar da área, mas em seu caráter especificamente imperial, e no apoio que recebiam do governo dos Estados Unidos, essas instituições não eram diferentes em nada das suas equivalentes francesas e inglesas no Oriente. Durante a Primeira Guerra, aquilo que viria a tornar-se um grande interesse político dos Estados Unidos pelo sionismo e pela colonização da Palestina teve um papel considerável na entrada dos americanos na guerra; as discussões britânicas anteriores e posteriores à Declaração Balfour (novembro de 1917) refletem a seriedade com que a declaração foi recebida pelos Estados Unidos.¹¹¹ Durante a Segunda Guerra e depois dela, foi notável a escalada, nos Estados Unidos, do interesse pelo Oriente Médio. Cairo, Teerã e a África do Norte foram importantes arenas de guerra, e nesse cenário, com a exploração do seu petróleo e dos seus recursos humanos e estratégicos iniciada pela França e pela Inglaterra, os Estados Unidos preparavam-se para o seu novo papel imperial do pós-guerra.

Um dos aspectos desse papel, e não o menos importante, foi a “política de relações culturais”, tal como foi definida por Mortimer Graves em 1950. Parte dessa política era, disse ele, uma tentativa de adquirir “toda e qualquer publicação significativa em toda e qualquer língua importante do Oriente Próximo publicada desde 1900”, uma tentativa que “o nosso Congresso deve reconhecer como uma medida da nossa segurança nacional”. Pois o que estava claramente em jogo, argumentava Graves (para ouvidos muito receptivos, diga-se de passagem), era a necessidade de “um muito melhor entendimento americano das forças que estão concorrendo com a idéia americana por aceitação pelo Oriente Próximo. As principais são, é claro, o comunismo e o islã”.¹¹² Dessa preocupação, e como um acessório contemporâneo à American Oriental Society, mais voltada para o passado, nasceu todo o vasto aparato de pesquisa sobre o Oriente Médio. O modelo, tanto na sua atitude francamente estratégica como na sua sensibilidade à segu-

rança e às políticas públicas (e não, como alegava com frequência, à erudição pura), era o Middle East Institute, fundado em maio de 1946 sob a égide do governo federal.¹¹³ De organizações como estas surgiu a Middle East Studies Association, o poderoso apoio da Fundação Ford e outras, de vários programas federais de pesquisa, de projetos de pesquisa levados a cabo por entidades como o Departamento de Defesa, pela RAND Corporation e pelo Instituto Hudson, e dos esforços consultivos e de defesa de interesses de bancos, companhias petrolíferas, multinacionais e coisas do gênero. Não é nenhuma redução dizer que tudo isso re-tém, na maior parte do seu funcionamento geral e detalhado, a tradicional visão orientalista que fora desenvolvida na Europa.

O paralelo entre os desígnios imperiais europeus e americanos a respeito do Oriente (Próximo ou Extremo) é óbvio. O que talvez seja menos óbvio é *a*) à medida que a tradição européia de erudição orientalista foi, se não assumida, pelo menos acomodada, normalizada, domesticada, popularizada e acrescentada ao florescimento, no período após a guerra, dos estudos sobre o Oriente Próximo nos Estados Unidos; e *b*) à medida que a tradição européia deu origem, nos Estados Unidos, a uma atitude coerente na maioria dos estudiosos, instituições, estilos de discursos e orientações, apesar da aparência contemporânea de requinte, e do uso de (mais uma vez) técnicas de ciências sociais de aparência altamente sofisticada. Já discuti as idéias de Gibb; precisa ser apontado, porém, que em meados da década de 50 ele se tornou diretor do Centro de Estudos do Oriente Médio de Harvard, posição a partir da qual as suas idéias e o seu estilo exerceram uma importante influência. A presença de Gibb nos Estados Unidos foi diferente, nos seus efeitos sobre o campo, da presença de Philip Hitti em Princeton no final dos anos 20. O departamento de Princeton produziu um grande número de importantes estudiosos, e o seu ramo dos estudos orientais estimulou um grande interesse erudito pelo campo. Gibb, por outro lado, estava mais em contato, realmente, com o aspecto de políticas públicas do orientalismo, e, muito mais que a de Hitti em Princeton, a sua posição em Harvard focalizava o orientalismo com uma abordagem de estudos de área da Guerra Fria.

O trabalho de Gibb, mesmo assim, não empregava abertamente a linguagem de discurso cultural na tradição de Renan, Becker e Masignon. Este discurso, contudo, o seu aparato intelectual e os seus dogmas, estavam impressionantemente presentes, principalmente (embora não exclusivamente) na obra e na autoridade institucional, em Chicago e depois na Universidade da Califórnia em Los Angeles, de Gustave von Grunebaum. Este veio para os Estados Unidos como parte da imigração intelectual de estudiosos europeus que estavam fugindo do fas-

cismo.¹¹⁴ Depois de chegar, ele produziu uma sólida *oeuvre* orientalista que estava concentrada no islã como uma cultura holística a respeito da qual, desde o começo até o final da sua carreira, ele continuou fazendo o mesmo conjunto de generalizações essencialmente redutivas, negativas. O seu estilo, que muitas vezes apresentava uma caótica evidência da sua polimatia austro-germânica, da sua absorção dos preconceitos pseudocientíficos canônicos dos orientalismos francês, inglês e italiano, além de um esforço quase desesperado para se manter como o observador-erudito imparcial, era quase ilegível. Um trecho típico dele sobre a auto-imagem islâmica amontoa meia dúzia de referências extraídas de tantos períodos quanto possível, além de referências a Husserl e aos pré-socráticos, a Lévi-Strauss e a vários cientistas sociais americanos. Apesar de tudo, nada disso obscurece a antipatia quase virulenta de Von Grunebaum pelo islã. Ele não tem nenhuma dificuldade em presumir que o islã é um fenômeno unitário, ao contrário de qualquer outra religião ou civilização, para em seguida demonstrar que além disso ele é também anti-humano, incapaz de desenvolvimento, de auto-conhecimento ou de objetividade, bem como não-criativo, acientífico e autoritário. Aqui estão dois extratos típicos — e devemos nos lembrar de que ele escreve com a autoridade única de um estudioso europeu nos Estados Unidos, que ensina, dirige e concede bolsas a uma ampla rede de estudiosos no campo.

É essencial perceber que a civilização muçulmana é uma entidade cultural que não compartilha das nossas aspirações primárias. Ela não está vitalmente interessada no estudo estruturado de outras culturas, nem como um fim em si mesmo, nem como um meio para um entendimento mais claro do seu próprio caráter e da sua própria história. Se essa observação fosse válida apenas para o islã contemporâneo, poderíamos estar inclinados a ligá-la ao estado profundamente perturbado do islã, que não permite que ele olhe além de si mesmo a menos que seja forçado. Mas, posto que ela é válida também para o passado, podemos talvez ligá-la ao anti-humanismo básico dessa civilização [islâmica], ou seja, a recusa terminante em aceitar o homem em qualquer medida como o árbitro ou padrão das coisas, e a tendência a satisfazer-se com a verdade como a descrição de estruturas mentais ou, em outras palavras, com a verdade psicológica.

[O nacionalismo árabe ou islâmico] carece, apesar do seu uso ocasional como lema, do conceito de direito divino de uma nação, carece de ética formativa e carece também, dir-se-ia, da fé do século XIX no progresso mecânico; carece, acima de tudo, do vigor intelectual de um fenômeno primário. Tanto o poder como a vontade de poder são fins em si mesmos. [Esta frase parece não ter nenhum propósito no argumento; no entanto, ela dá a Von Grunebaum a segurança de uma não-sentença

de aparência filosófica, como se fosse para garantir a si mesmo que está falando sabiamente, e não disparatadamente, sobre o islã.] O ressentimento pelos desaforos políticos [sentidos pelo islã] engendra a impaciência e atrapalha a análise e o planejamento de longo alcance na esfera intelectual.¹¹⁵

Em muitos outros contextos esses escritos seriam polidamente chamados de polêmicos. Para o orientalismo, evidentemente, ele é relativamente ortodoxo, e passou como sabedoria canônica nos estudos americanos do Oriente Médio depois da Segunda Guerra, principalmente por causa do prestígio cultural associado aos estudiosos europeus. A questão, porém, é que a obra de Von Grunebaum é aceita acriticamente pelo campo, embora este mesmo não possa reproduzir hoje em dia pessoas como ele. Apesar disso, apenas um estudioso dedicou-se seriamente à crítica de Von Grunebaum: Abdullah Laroui, um historiador e teórico político marroquino.

Usando o motivo da repetição redutiva na obra de Von Grunebaum como um instrumento prático de estudo crítico anti-orientalista, Laroui, de maneira geral, maneja bem o seu caso. Ele se pergunta o que é que fez com que a obra de Von Grunebaum fosse redutiva, apesar da enorme massa de detalhes e do seu aparente alcance. Como diz Laroui,

os adjetivos que Von Grunebaum apõe à palavra *islã* (medieval, clássico, moderno) são neutros ou até mesmo supérfluos: não há nenhuma diferença entre o islã clássico e o islã medieval e o islã puro e simples. [...] Há, portanto [para Von Grunebaum], apenas *um* islã que muda no interior de si mesmo.¹¹⁶

O islã moderno, segundo Von Grunebaum, afastou-se do Ocidente porque permanece fiel ao seu sentido original de si mesmo; e, no entanto, ele pode modernizar-se apenas por meio de uma auto-reinterpretação de um ponto de vista ocidental — o que, é claro, Von Grunebaum demonstra ser impossível. Ao descrever as conclusões de Von Grunebaum, que se resumem a um retrato do islã como uma cultura incapaz de inovação, Laroui não menciona que a necessidade, para o islã, de usar métodos ocidentais para se aperfeiçoar tornou-se, como idéia, talvez em virtude da ampla influência de Von Grunebaum, quase um truísmo nos estudos do Oriente Médio. (Por exemplo, David Gordon, em seu *Self-determination and history in the Third World*¹¹⁷ [Auto-determinação e história no Terceiro Mundo], insta os árabes, os africanos e os asiáticos à “maturidade”; ele alega que isso só pode ser alcançado aprendendo-se com a objetividade ocidental.)

A análise de Laroui mostra também de que maneira Von Grunebaum utilizou a teoria culturalista de A. L. Kroeber para entender o islã, e como esse instrumento acarreta necessariamente uma série de reduções e eliminações mediante as quais o islã podia ser representado como um sistema fechado de exclusões. Assim, cada um dos muitos aspectos da cultura islâmica podia ser visto por Von Grunebaum como um reflexo imediato de uma matriz invariável, uma teoria particular de Deus, que obriga todos os aspectos ao significado e à ordem: o desenvolvimento, a história, a tradição e a realidade no islã são, portanto, intercambiáveis. Laroui sustenta, com razão, que a história como uma ordem complexa de eventos, temporalidades e significados não pode ser reduzida a tal noção da cultura, assim como esta não pode ser reduzida à ideologia, nem a ideologia à teologia. Von Grunebaum caiu presa dos dogmas orientalistas que herdou e de uma característica particular do islã, que ele escolheu interpretar como uma insuficiência: que pode ser encontrada, no islã, uma teoria da religião altamente articulada, mas pouquíssimos relatos de experiências religiosas, uma teoria política altamente articulada e poucos documentos políticos precisos, uma teoria da estrutura social e pouquíssimas ações individualizadas, uma teoria da história e pouquíssimos acontecimentos datados, uma teoria econômica articulada e pouquíssimas séries quantificadas, e assim por diante.¹¹⁸ O resultado final é uma visão histórica do islã inteiramente manietada pela teoria de uma cultura incapaz de fazer justiça à sua própria realidade existencial na experiência de seus adeptos, ou mesmo de examiná-la. O islã de Von Grunebaum, afinal de contas, é o islã dos primeiros orientalistas europeus — monolítico, desdenhoso da experiência humana comum, grosseiro, redutivo, imutável.

No fundo, essa visão é política, nem sequer eufemisticamente imparcial. A força do controle que ela exerce sobre o novo orientalista (ou seja, mais jovem que Von Grunebaum) é em parte devida à sua autoridade tradicional, e em parte ao seu valor de uso como um instrumento para apreender uma vasta região do mundo e proclamá-la como um fenômeno inteiramente coerente. Visto que o islã nunca foi facilmente contido, politicamente, pelo Ocidente — e desde a Segunda Guerra o nacionalismo árabe tem sido um movimento que declara abertamente a sua hostilidade ao imperialismo ocidental —, em retaliação aumenta o desejo de afirmar coisas intelectualmente satisfatórias sobre o islã. Uma autoridade disse sobre o islã (sem especificar de qual islã ou aspecto dele estava falando) que ele é “um protótipo das sociedades tradicionais fechadas”. Note-se aqui o edificante uso da palavra *islã* para significar ao mesmo tempo uma sociedade, uma religião, um protótipo e uma realidade. Mas tudo isso será subordinado, pelo mesmo

estudioso, à noção de que, ao contrário das sociedades normais (as “nossas”), as sociedades do islã ou do Oriente Médio são totalmente “políticas”, um adjetivo que tem a intenção de ser uma reprovação ao islã por não ser “liberal”, por não ser capaz de separar (como “nós” somos) a política da cultura. O resultado é um retrato invejosamente ideológico “nosso” e “deles”:

Entender a sociedade do Oriente Médio como um todo deve continuar sendo o nosso grande objetivo. Só uma sociedade [como a “nossa”] que tenha atingido uma estabilidade dinâmica pode se dar ao luxo de pensar na política, na economia ou na cultura como domínios genuinamente autônomos da existência, e não divisões meramente convenientes para o estudo. Em uma sociedade tradicional que não separa as coisas de César das de Deus, ou que esteja inteiramente em fluxo, a conexão entre, digamos, a política e todos os demais aspectos da vida é o coração da questão. Hoje, por exemplo, se um homem deve ter quatro esposas ou uma só, se deve jejuar ou comer, ganhar ou perder a terra, confiar na revelação ou na razão tornou-se uma questão política no Oriente Médio. [...] Não menos que o próprio muçulmano, o orientalista deve indagar novamente quais serão as estruturas e relações significativas na sociedade islâmica.¹¹⁹

A trivialidade da maioria dos exemplos (ter quatro esposas, jejuar ou comer etc.) quer ser uma evidência da total abrangência do islã, e da sua tirania. Quanto ao *lugar* onde isso supostamente acontece, não nos dizem. Mas lembram-nos do fato, sem dúvida apolítico, de que os orientalistas “são amplamente responsáveis por terem dado aos próprios habitantes do Oriente Médio uma avaliação precisa do seu próprio passado”,¹²⁰ para o caso de termos esquecido que os orientalistas sabem por definição coisas que os orientais não podem saber por si mesmos.

Se isso resume a linha “dura” do orientalismo americano, a linha “moderada” enfatiza o fato de que os orientalistas tradicionais deram-nos o esboço básico da história, da religião e da sociedade islâmicas, mas “com demasiada freqüência se contentaram em resumir o sentido de uma civilização com base em uns poucos manuscritos”.¹²¹ Contra o orientalista tradicional, portanto, o novo especialista em estudos de área argumenta filosoficamente:

A metodologia de pesquisa e os paradigmas da disciplina não devem determinar o que é selecionado para estudo, e não devem limitar a observação. Os estudos de área, desse ponto de vista, afirmam que o verdadeiro conhecimento só é possível acerca de coisas que existem, enquanto os métodos e teorias são abstrações, que ordenam as observações e oferecem explicações de acordo com critérios não-empíricos.¹²²

Bom. Mas *como* se conhecem as “coisas que existem”, e em que medida as “coisas que existem” são *constituídas* pelo que conhece? Isso é deixado em aberto, assim como a nova apreensão sem valores do Oriente como algo que existe é institucionalizada nos programas de estudo de área. Sem uma teorização tendenciosa, o islã é *raramente* estudado, *raramente* pesquisado, *raramente* conhecido: a ingenuidade dessa concepção mal consegue ocultar o que ela significa ideologicamente, a tese absurda segundo a qual o homem não tem nenhum papel no estabelecimento tanto do material como dos processos do conhecimento, que a realidade oriental é estática e “existe”, que só um revolucionário messiânico (no vocabulário do dr. Kissinger) não admite a diferença entre a realidade lá fora e a que está na cabeça dele.

Entre as linhas dura e moderada, porém, florescem versões mais ou menos diluídas do velho orientalismo — em alguns casos com o novo jargão acadêmico, em outros com o velho mesmo. Mas os principais dogmas do orientalismo existem hoje em sua forma mais pura nos estudos sobre os árabes e sobre o islã. Vamos recapitulá-los aqui: um é a absoluta e sistemática diferença entre o Ocidente, que é racional, desenvolvido, humanitário e superior, e o Oriente, que é aberrante, subdesenvolvido e inferior. Outro é que as abstrações sobre o Oriente, particularmente as que se baseiam em textos que representam uma civilização oriental “clássica”, são sempre preferíveis às evidências diretas extraídas das realidades orientais modernas. Um terceiro dogma é que o Oriente é eterno, uniforme e incapaz de definir a si mesmo; presume-se, portanto, que um vocabulário altamente generalizado e sistemático para descrever o Oriente de um ponto de vista ocidental é inevitável e até cientificamente “objetivo”. Um quarto dogma é que o Oriente, no fundo, ou é algo a ser temido (o Perigo Amarelo, as hordas mongóis, os domínios pardos) ou a ser controlado (por meio da pacificação, pesquisa e desenvolvimento, ou ocupação pura e simples sempre que possível).

O extraordinário é essas noções persistirem sem serem significativamente contestadas no estudo acadêmico e governamental do Oriente Próximo moderno. Lamentavelmente, não houve nenhum efeito demonstrável — se é que houve qualquer gesto de desafio — das obras de estudiosos árabes ou islâmicos contestando os dogmas do orientalismo; um artigo isolado aqui e ali, mesmo sendo importante para o lugar e a época, não poderia de modo algum afetar o curso de um imponente consenso de pesquisa mantido por toda espécie de agências, instituições e tradições. A questão, nisso tudo, é que o orientalismo islâmico tem tido uma vida bastante diferente da que levam as demais subdisciplinas orientalistas. O Committee of Concerned Asia Scholars [Comitê de Es-

tudiosos sobre a Ásia Preocupados] liderou uma revolução, durante os anos 60, nas fileiras dos especialistas em Ásia oriental; os especialistas em estudos africanos foram igualmente desafiados por revisionistas; o mesmo aconteceu aos demais especialistas de área do Terceiro Mundo. Só os arabistas e os islamologistas ainda não foram contestados. Para eles ainda há coisas como *uma* sociedade islâmica, *uma* mente árabe, *uma* psique oriental. Mesmo aqueles cuja especialidade é o mundo islâmico contemporâneo usam, anacronicamente, textos como o Corão para decifrar cada faceta da sociedade argelina ou egípcia moderna. O islã, ou o ideal do século VII que dele faz o orientalista, possui supostamente a unidade que elude as influências mais importantes e recentes do colonialismo, do imperialismo e até mesmo da política ordinária. Os chavões sobre como os muçulmanos (ou maometanos, como ainda são chamados às vezes) se comportam correm à solta e são discutidos com uma displicência que ninguém arriscaria falando a respeito de negros ou judeus. Na melhor das hipóteses, o muçulmano é um “informante nativo” do orientalista. Secretamente, porém, ele continua sendo o heredeiro desprezado que, pelos seus pecados, deve além disso suportar a posição totalmente ingrata de ser conhecido — negativamente, bem entendido — como um anti-sionista.

É claro que os estudos do Oriente Médio têm o seu *establishment*, seus interesses comuns, suas redes de “velhos amigos” e “peritos” que ligam as grandes companhias, as fundações, as companhias petrolíferas, as missões, os militares, a área de relações exteriores e os serviços de informação ao mundo acadêmico. Existem bolsas e outras recompensas, organizações, hierarquias, institutos, centros, faculdades, departamentos, todos dedicados à legitimação e à manutenção da autoridade de um punhado de idéias básicas e basicamente imutáveis sobre o islã, o Oriente e os árabes. Uma análise crítica recente do modo de operação dos estudos do Oriente Médio nos Estados Unidos mostra não que o campo é “monolítico”, mas que é complexo, que contém orientalistas da velha guarda, especialistas deliberadamente marginais, especialistas de contra-insurgência e planejadores, além de “uma pequena minoria [...] de corretores de poder acadêmico”.¹²³ De qualquer modo, o núcleo do dogma orientalista persiste.

Como exemplo do que o campo produz, em sua forma intelectualmente mais prestigiosa, consideremos brevemente os dois volumes da *Cambridge history of Islam*, publicado pela primeira vez na Inglaterra em 1970 e resumo regular da ortodoxia orientalista. Dizer que esta obra de vários luminares é um fracasso sob quaisquer padrões exceto os orientalistas equivale a dizer que poderia ter sido uma história do islã diferente e melhor. Na verdade, como diversos outros estu-

diosos atenciosos notaram,¹²⁴ esse tipo de história já estava condenado quando foi planejado, e não poderia ter sido diferente ou melhor em sua execução: demasiadas idéias são aceitas acriticamente pelos seus editores; confia-se demais em conceitos vagos; não se dá muita ênfase às questões metodológicas (que foram deixadas no mesmo pé em que estiveram no orientalismo durante quase dois séculos); e não foi feito nenhum esforço para tornar sequer a idéia do islã interessante. Além disso, a *Cambridge history of Islam* não apenas concebe e representa o islã de maneira radicalmente errônea como religião, como tampouco tem uma idéia articulada de si mesma como uma história. De poucos empreendimentos enormes como esse pode ser dito, como é o caso aqui, que as idéias e a inteligência metodológica estão totalmente ausentes.

O capítulo de Erfan Shahid sobre a Arábia pré-islâmica, que abre a história, esboça inteligentemente a proveitosa consonância entre a topografia e a economia humana de que surgiu o islã no século VII. Mas o que é que pode ser dito com justiça de uma história do islã, definida na introdução de P. M. Holt de maneira um tanto quanto vaga como “uma síntese cultural”,¹²⁵ que passa diretamente da Arábia pré-islâmica a um capítulo sobre Maomé, e deste a outro sobre os califados patriarcal e omíada, omitindo totalmente qualquer menção ao islã como sistema de fé, crença ou doutrina? Ao longo de centenas de páginas no primeiro volume, entende-se que o islã equivale a uma ininterrupta cronologia de batalhas, reinados e mortes, ascensões e apogeus, idas e vindas, a maior parte disso escrita em um horrível tom monótono.

Veja-se, por exemplo, o período abássida, do século VIII ao XI. Qualquer um que tenha o menor conhecimento da história árabe ou islâmica deve saber que este foi um dos pontos altos da civilização islâmica, um período tão brilhante da história cultural quanto a Alta Renascença na Itália. No entanto, em nenhum ponto das quarenta páginas de descrição é dada qualquer indicação dessa riqueza; em vez disso, o que se encontra são sentenças como esta:

Uma vez senhor do califado [al-Ma'mun], pareceu afastar-se do contato com a sociedade de Bagdá e estabeleceu-se em Merv, entregando o governo do Iraque a um de seus homens de confiança, al-Hasan b. Sahl, irmão de al-Fadl, que quase imediatamente teve de enfrentar uma séria revolta shi'i, a de Abu'l-Saraya, que em jumada II de 199/janeiro de 815, fez em Kufa um chamado às armas em apoio do hassânida Ibn Tabataba.¹²⁶

Qualquer um que não seja um islamicista não saberá, nesse ponto, o que é um shi'i ou um hassânida. Não terá a menor idéia do que é ju-

mada II, a não ser que se refere claramente a algum tipo de data. É claro que ele acreditará que os abássidas, inclusive Harun al-Rashid, eram um bando incorrigivelmente obtuso e assassino, que ficavam amuados em Merv.

Por definição, a Andaluzia e a África do Norte não fazem parte das terras islâmicas centrais, e a história *destas* é uma marcha ordenada do passado até os tempos modernos. No primeiro volume, portanto, o islã é uma designação geográfica aplicada cronológica e seletivamente de acordo com a conveniência dos peritos. Mas em nenhum momento, nos capítulos sobre o islã clássico, há uma preparação adequada para as desilusões que nos aguardam quando chegamos ao que é chamado de “tempos recentes”. O capítulo sobre as terras árabes modernas é escrito sem o menor entendimento dos desenvolvimentos revolucionários na área. O autor assume uma atitude melindrosa e abertamente reacionária em relação aos árabes (“deve-se dizer que, durante esse período, a juventude dos países árabes, educada ou não, com seu entusiasmo e idealismo, tornou-se um terreno fértil para a exploração política e às vezes, talvez sem perceber, o instrumento de extremistas e agitadores sem escrúpulos”),¹²⁷ temperada por elogios ocasionais ao nacionalismo libanês (embora nunca nos seja dito que o apelo do fascismo para um pequeno número de árabes durante os anos 30 também infectou os cristãos maronitas, que fundaram em 1936 as Falanges Libanesas, cópia dos Camisas Negras de Mussolini). “Intranquilidade e agitação” são atribuídas ao anos de 1936 sem menção ao sionismo, e não se permite que nem mesmo as noções de anticolonialismo e de anti-imperialismo venham violar a serenidade da narrativa. Quanto aos capítulos sobre “o impacto político do Ocidente” e a “mudança econômica e social” — idéias que são deixadas nesse nível de especificação —, são anexados como concessões relutantes ao islã como tendo alguma coisa a ver com o “nosso” mundo em geral. Posto que se presume que as únicas relações de algum valor do islã foram com o Ocidente, a importância de Bandung ou da África ou do Terceiro Mundo é geralmente ignorada; essa alegre indiferença para com bons três quartos da realidade explica, de certo modo, a declaração espantosamente jubilosa segundo a qual “o terreno histórico foi limpo [por quem, para quê, de que modo?] para uma nova relação entre o Ocidente e o islã [...] baseada na igualdade e na cooperação”.¹²⁸

Se estivermos atolados, no final do volume 1, em contradições e dificuldades sobre aquilo que o islã realmente é, o segundo volume não será de nenhuma ajuda. Metade do livro é dedicada a cobrir o período do século X ao século XX na Índia, no Paquistão, na Indonésia, na Espanha, na África do Norte e na Sicília; há um maior detalhamento

no capítulo sobre a África do Norte, embora prevaleça quase por toda a parte o mesmo jargão orientalista profissional, acompanhado de detalhes históricos desorientados. Até aqui, após aproximadamente 1200 páginas de densa prosa, o “islã” não parece ser mais uma síntese cultural que qualquer outra lista de reis, batalhas e dinastias. Mas, na última metade do segundo volume, a grande síntese se completa com artigos sobre “O cenário geográfico”, “Fontes da civilização islâmica”, “Religião e cultura” e “Guerra”.

Agora as nossas perguntas e objeções legítimas parecem mais justificadas. Por que razão se encomenda um artigo sobre a guerra islâmica, quando o que se discute na verdade (de modo bem interessante, a propósito) é a sociologia de alguns exércitos islâmicos? Devemos presumir que há um modo de guerra islâmico diferente, digamos, do modo de guerra cristão? A guerra comunista contra a guerra capitalista pode ser considerada como um exemplo adequadamente análogo. Que utilidade têm para o entendimento do islã — a não ser para exibir a erudição indiscriminada de Von Grunebaum — as opacas citações de Leopold von Ranke, que juntamente com outro material igualmente momentoso e irrelevante permeiam as suas páginas sobre a civilização islâmica? Não seria falacioso ocultar dessa maneira a verdadeira tese de Von Grunebaum, de que a civilização islâmica se apóia sobre um empréstimo inescrupuloso das civilizações judeu-cristã, helênica e austro-germânica? Compare-se a essa idéia — que o islã é por definição uma cultura de plágio — a que foi avançada no volume 1, segundo a qual “a literatura dita árabe” foi escrita por persas (sem nenhuma prova, sem nenhum nome). Quando Louis Gardet trata de “Religião e cultura”, é-nos dito sumariamente que apenas os primeiros cinco séculos do islã serão discutidos; será que isso quer dizer que a religião e a cultura nos “tempos modernos” não podem ser “sintetizadas”, ou que o islã alcançou a sua forma final no século XII? Existirá realmente alguma coisa parecida com a “geografia islâmica”, que parece incluir a “anarquia planejada” das cidades muçulmanas, ou será que ela não passa de um tema inventado para demonstrar uma teoria rígida de determinismo racial-geográfico? Como uma indicação, lembrem-nos do “jejum de ramadã, com suas noites ativas”, a partir do que se espera que cheguemos à conclusão de que o islã é uma religião concebida para “habitantes das cidades”. Esta é uma explicação que precisa de uma explicação.

As seções sobre as instituições econômicas e sociais, sobre direito e justiça, arte e arquitetura, ciência e as várias literaturas islâmicas são no conjunto de mais alto nível que a maior parte da *History*. Mas em nenhum momento há qualquer evidência de que os seus autores te-

nham alguma coisa a ver com os modernos humanistas e cientistas sociais em outras disciplinas: as técnicas da história convencional das idéias, da análise marxista, da Nova História, estão evidentemente ausentes. Para os seus historiadores, o islã parece ser mais adequado a um viés um tanto quanto platônico e antiquário. Para alguns escritores da *History*, o islã é uma política e uma religião; para outros, é um estilo de ser; para outros ainda, ele é “separável da sociedade islâmica”; e, finalmente, é uma essência misteriosamente conhecida; para *todos* os autores, o islã é uma coisa remota, sem tensões, sem muito o que nos ensinar a respeito das complexidades dos muçulmanos de hoje. Pairando sobre todo o desarticulado empreendimento que é *The Cambridge history of Islam* está o velho truísmo orientalista segundo o qual o islã trata de textos, não de pessoas.

A questão fundamental colocada por textos orientalistas contemporâneos como a *Cambridge history* é se as origens étnicas e a religião são as melhores definições da experiência humana, ou pelo menos as mais úteis, básicas e claras. Importa mais, para o entendimento da política moderna, saber que X ou Y estão em desvantagem em certas maneiras bem concretas, ou saber se eles são judeus ou muçulmanos? Esta, é claro, é uma questão sujeita a debate, e é muito provável, em termos racionais, que insistamos tanto na descrição etno-religiosa quanto na sócio-econômica. O orientalismo, contudo, coloca claramente a categoria islâmica como a dominante, e esta é a principal consideração sobre as suas táticas intelectuais retrógradas.

3. *Meramente islã*. A teoria da simplicidade semítica, tal como é encontrada no orientalismo moderno, está tão profundamente arraigada que opera com pouca diferenciação em conhecidos escritos anti-semitas europeus como *O protocolo dos sábios do Sião* e em observações como esta, de Chaim Weizmann para Arthur Balfour, em 30 de maio de 1918:

Os árabes, que são superficialmente astutos e de raciocínio rápido, veneram uma coisa, uma única coisa — poder e sucesso. [...] As autoridades britânicas [...], conhecendo como conhecem a natureza traiçoeira dos árabes [...], têm de vigiar cuidadosa e constantemente. [...] Quanto mais justo o regime inglês tenta ser, mais arrogante se torna o árabe. [...] O presente estado de coisas tenderia necessariamente para a criação de uma Palestina árabe, se houvesse um povo árabe na Palestina, mas não produzirá de fato esse resultado porque o felá está pelo menos quatro séculos atrasado, e o efêndi [...] é desonesto, inculto e cobiçoso, e tão impatriótico quanto é ineficiente.¹²⁹

O denominador comum a Weizmann e ao anti-semita europeu é a perspectiva orientalista, que vê os semitas (ou as subdivisões deles) como

um povo que carece por natureza das desejáveis qualidades dos ocidentais. E, no entanto, a diferença entre Renan e Weizmann é que este último tinha atrás da sua retórica a solidez das instituições que o primeiro não tinha. Não há, no orientalismo do século XX, aquela mesma “infância graciosa” que não envelhece — ora descuidadamente aliada à erudição ora a estados e instituições — a qual Renan via como o modo de ser imutável dos semitas?

No século XX, porém, o mito foi mantido com muito maior dano, produzindo uma imagem do árabe visto por uma sociedade “avançada” quase-ocidental. O palestino, em sua resistência aos colonialistas estrangeiros, ou era um selvagem estúpido, ou um dado negligenciável, moral e até mesmo existencialmente. Segundo a lei israelense, só os judeus têm plenos direitos civis e privilégios incondicionais de imigração; embora sejam os habitantes da terra, os árabes têm menos direitos, mais simples: se eles parecem não ter os mesmos direitos, é porque são “menos desenvolvidos”. O orientalismo rege toda a política israelense para com os árabes, como foi amplamente provado pelo Relatório Koenig, recentemente publicado. Há árabes bons (que fazem o que lhes dizem) e árabes maus (que não fazem e, portanto, são terroristas). Acima de tudo estão todos aqueles árabes dos quais se pode esperar que, uma vez derrotados, fiquem obedientemente quietos atrás de uma linha infalivelmente fortificada, mantida pelo menor número possível de homens, com base na teoria de que os árabes tiveram de aceitar o mito da superioridade israelense, e nunca se atreverão a atacar. Não é preciso mais que uma olhada pelas páginas de *Arab attitudes to Israel* [Atitudes árabes em relação a Israel], do general Yehoshafat Harkabi, para ver de que modo — tal como foi colocado em uma linguagem admirável por Robert Alter em *Commentary* —¹³⁰ a mente árabe, depravada, anti-semita até o mais íntimo do seu ser, desequilibra e violenta, podia produzir apenas retórica, e pouca coisa mais. Um mito apóia e produz o outro. Eles reagem um ao outro e tendem a simetrias e padrões do tipo que só os árabes, como orientais, podem produzir, mas que como ser humano nenhum árabe pode realmente sustentar.

Por si mesmo, em si mesmo, como um conjunto de crenças, como método de análise, o orientalismo não se pode desenvolver. De fato, ele é a antítese doutrinal do desenvolvimento. O seu argumento central é o mito do desenvolvimento detido dos semitas. A partir dessa matriz, outros mitos brotam, cada um deles demonstrando que o semita é o contrário do ocidental e irremediavelmente vítima de suas próprias fraquezas. Por uma concatenação de eventos e circunstâncias, o mito semítico bifurcou-se no movimento sionista; um semita seguiu o caminho

do orientalismo e o outro, o árabe, foi forçado a seguir o caminho do oriental. A cada vez que a tenda e a tribo são solicitadas, o mito está sendo usado. O controle que esses instrumentos exercem sobre a mente é intensificado pelas instituições erigidas ao redor deles. Para cada orientalista, de modo bastante literal, há um sistema de apoio de um poder estarrecedor, levando-se em conta a efemeridade dos mitos que o orientalismo propaga. Tal sistema culmina agora nas próprias instituições do estado. Escrever sobre o mundo oriental árabe, portanto, é escrever com a autoridade de uma nação, e não com a afirmação de uma ideologia estridente, mas com a certeza incontestada da verdade absoluta respaldada pela força absoluta.

Em seu número de fevereiro de 1974, *Commentary* ofereceu aos seus leitores um artigo do prof. Gil Carl Alroy, intitulado “Querem os árabes paz?”. Alroy é professor de ciências políticas e autor de duas obras, *Attitudes towards Jewish statehood in the arab world* [Atitudes para com o Estado judeu no mundo árabe] e *Images of Middle East conflict* [Imagens do conflito do Oriente Médio]; é um homem que alega “conhecer” os árabes, e é obviamente um perito na confecção de imagens. O argumento dele é bastante previsível: que os árabes querem destruir Israel, que eles realmente dizem o que querem (e Alroy faz um uso ostensivo da sua capacidade de citar evidências extraídas de jornais egípcios, evidência esta que ele identifica a toda hora com os “árabes”, como se ambos, jornais árabes e egípcios, fossem a mesma coisa), e assim por diante interminavelmente, com incansável e inabalável zelo. O centro de seu artigo, do mesmo modo que é centro de obras anteriores de outros “arabistas” (sinônimo de “orientalistas”) como o general Harkabi, é uma hipótese funcional sobre aquilo que os árabes, depois de descascados todos os disparates exteriores, são realmente. Ou seja, Alroy tem de provar que, porque os árabes são, antes de mais nada, uma única coisa em sua inclinação para a vingança sangrenta e, em segundo lugar, psicologicamente incapazes de paz e, por último, congenitamente apegados a uma concepção de justiça que quer dizer exatamente o contrário, não se deve confiar neles, e devem ser combatidos como se combate qualquer outra doença fatal. Como prova disso, a principal evidência de Alroy é uma citação extraída do ensaio de Harold W. Glidden, “O mundo árabe” (ao qual me referi no capítulo 1). Alroy considera que Glidden foi capaz de “capturar as diferenças culturais entre as visões ocidental e árabe” das coisas “muito bem”. O argumento de Alroy está, portanto, resolvido — os árabes são selvagens renitentes —, e desse modo uma autoridade sobre a mente árabe disse a uma ampla audiência de judeus presumivelmente preocupados que eles devem continuar tomando cuidado. E fez isso academicamente,

friamente, usando evidências extraídas dos próprios árabes — os quais, diz ele com olímpica segurança, “descartaram enfaticamente [...] a paz verdadeira” — e da psicanálise.¹³¹

Podem-se explicar essas declarações reconhecendo que uma diferença ainda mais implícita e poderosa colocada pelo orientalista, no sentido de oposto a oriental, é que o primeiro *escreve* sobre, enquanto sobre o último *se escreve*. Para o último, a passividade é o papel presumido; para o primeiro, é o poder de observar, de estudar, e assim por diante; como disse Roland Barthes, um mito (e seus perpetuadores) pode inventar a si mesmo (e a si mesmos) incessantemente.¹³² O oriental é dado como fixo, estável, precisando de investigação, precisando até mesmo de conhecimento sobre si mesmo. Nenhuma dialética é desejada ou permitida. Há uma fonte de informação (o oriental) e uma fonte de conhecimento (o orientalista), ou seja, um escritor e um tema, inerte em todos os demais aspectos. O relacionamento entre os dois é radicalmente uma questão de poder, para o qual há numerosas imagens. Aqui está um exemplo extraído de *Golden river to golden road* [Do rio de ouro à estrada de ouro], de Raphael Patai:

De modo a poder avaliar adequadamente aquilo que a cultura do Oriente Médio *aceitará de boa vontade* dos depósitos embaraçosamente abundantes da civilização ocidental, *deve-se adquirir antes* um melhor e mais sólido entendimento da cultura do Oriente Médio. O mesmo pré-requisito é necessário para *medir* os prováveis efeitos de *traços recentemente introduzidos* sobre o contexto cultural de povos dirigidos pela tradição. Também, os modos e os meios *pelos quais novas ofertas culturais podem ser tornadas palatáveis* devem ser estudados muito mais cuidadosamente do que fora o caso até agora. Em resumo, o único modo pelo qual o *nó górdio da resistência* à ocidentalização no Oriente Médio *pode ser desatado* é estudar o Oriente Médio, *obter uma imagem mais completa* de sua cultura tradicional, ter um melhor entendimento dos *processos de mudança que nela estão tendo lugar* presentemente e uma *visão mais profunda* da psicologia de grupos humanos criados em uma cultura do Oriente Médio. *A tarefa é exaustiva, mas a recompensa, harmoniosa entre o Ocidente e uma área adjacente de crucial importância, vale bem a pena.*¹³³

As figuras metafóricas que aparecem nesta passagem (eu as indiquei com itálicos) vêm de uma variedade de atividades humanas, umas comerciais, outras horticultrurais, religiosas, veterinárias, históricas. No entanto, em cada caso a relação entre o Ocidente e o Oriente é realmente definida como sexual: tal como eu disse antes ao discutir Flaubert, a associação entre o Oriente e o sexo está notavelmente presente. O Oriente Médio é resistente, como qualquer virgem seria, mas o estu-

dioso do sexo masculino ganha a recompensa ao abrir, penetrar o nó górdio apesar da “tarefa exaustiva”. A “harmonia” é o resultado da conquista sobre o recato virginal; não é, de maneira alguma, a coexistência entre iguais. A relação de poder subjacente entre o estudioso e o tema de estudo nunca é alterada: ela é uniformemente favorável ao orientalista. O estudo, o entendimento, a avaliação, mascarados como lisonjas à “harmonia”, são instrumentos de conquista.

As operações verbais em escritos como o de Patai (que superou até mesmo as suas obras anteriores com o seu recente *The Arab mind* [A mente árabe])¹³⁴ são dirigidas a uma espécie muito particular de compreensão e redução. Grande parte da sua parafernália é antropológica — ele descreve o Oriente Médio como uma “área de cultura” —, mas o resultado é a erradicação da pluralidade de diferenças entre os árabes (o que quer que eles de fato sejam) no interesse de uma única diferença, que distingue os árabes de qualquer outro povo. Como um tema para estudos e análise, eles podem ser controlados mais prontamente. Além do mais, assim reduzidos, pode-se fazer com que eles permitam, legitimem e valorizem os disparates generalizados do tipo que se encontra em obras como *Temperament and character of the arabs* [Temperamento e caráter dos árabes], de Sania Hamady. Por exemplo:

Os árabes, até agora, demonstraram incapacidade para a unidade disciplinada e duradoura. Eles têm acessos ocasionais de entusiasmo, mas não levam a cabo pacientemente empreendimentos coletivos, que costumam ser abraçados de todo coração. Demonstram falta de coordenação e de harmonia para a organização e o funcionamento, e não revelaram habilidade para a cooperação. Qualquer ação coletiva para o benefício comum ou para o proveito mútuo é estranha a eles.¹³⁵

O estilo dessa prosa talvez diga mais que o que pretende Hamady. Verbos como *demonstram*, *revelam* e *mostram* são usados sem objeto indireto: para quem é que os árabes estão “mostrando”, “revelando”, “demonstrando”? Para ninguém em particular, obviamente, mas para todos em geral. Esta é outra maneira de dizer que essas verdades são evidentes por si mesmas apenas para o observador iniciado ou privilegiado, posto que em momento algum Hamady cita evidências, disponíveis para qualquer pessoa, em apoio às suas observações. Além disso, dada a inanidade das observações, que tipo de evidência poderia haver? Na medida em que a prosa dela avança, aumenta também a confiança do seu tom: “Qualquer ação coletiva [...] é estranha a eles”. As categorias ficam mais duras, as afirmações mais inflexíveis, e os árabes transformam-se totalmente de um povo em algo que não passa de um objeto putativo da prosa de Hamady. Os árabes existem apenas como uma ocasião para o observador tirânico: “O mundo é idéia *minha*”.

E é isso que ele é por toda a obra do orientalista contemporâneo: afirmações do tipo mais bizarro permeiam os escritos deles, seja um Manfred Halpern afirmando que, embora os processos de pensamento humano possam ser reduzidos a oito, a mente islâmica é capaz de apenas quatro,¹³⁶ ou um Morroe Berger presumindo que, posto que a língua árabe é muito dada à retórica, conseqüentemente os árabes são incapazes de pensamento real.¹³⁷ Pode-se dizer que essas afirmações são mitos em sua função e estrutura, mas mesmo assim é preciso tentar entender que outros imperativos regem o uso delas. Nesse ponto estamos especulando, é claro. As generalizações orientalistas sobre os árabes são muito detalhadas quando se trata de listar criticamente as características árabes, e muito menos quando a questão é analisar o que eles têm de forte. A família árabe, a retórica árabe, o caráter árabe, apesar de copiosas descrições feitas pelo orientalista, parecem desnaturados, sem potência humana, até quando essas mesmas descrições possuem plenitude e profundidade em seu poder abrangente sobre o tema. Hamady de novo:

Assim, o árabe vive em um ambiente duro e frustrante. Tem poucas chances de desenvolver suas potencialidades e definir sua posição na sociedade, tem pouca fé no progresso e na mudança e encontra a salvação apenas no além.¹³⁸

Aquilo que o árabe não pode alcançar por si mesmo pode ser encontrado no que é escrito sobre ele. O orientalista está supremamente certo do *seu próprio* potencial, não é um pessimista, é capaz de definir sua posição, a sua própria e a do árabe. A imagem do oriental árabe que surge disso é definitivamente negativa; contudo, perguntamo-nos, por que essa série infinita de obras sobre ele? A que se apegam os orientalistas se não — como com certeza não é — à ciência, à mente, à sociedade e às realizações árabes? Em outras palavras, qual é a natureza da presença árabe no discurso mítico sobre ele?

Dois coisas: número e poder gerativo. As duas qualidades são, em última instância, redutíveis uma à outra, mas devemos separá-las para os propósitos dessa análise. Quase sem exceção, toda obra contemporânea de erudição orientalista (especialmente nas ciências sociais) tem muito a dizer a respeito da família, da sua estrutura dominada pelos homens e da influência que ela exerce sobre toda a sociedade. A obra de Patai é um exemplo típico. Um paradoxo silencioso apresenta-se imediatamente, pois, se a família é uma instituição para cujos fracassos generalizados o único remédio é o placebo da “modernização”, temos de admitir que a família continua a produzir-se, é fértil e é a fonte da existência árabe no mundo, tal como ela se apresenta.

Aquilo a que Berger se refere como “o grande valor que os homens atribuem às suas próprias proezas sexuais”¹³⁹ sugere o poder que está à espreita por trás da presença árabe no mundo. Se a sociedade árabe é representada em termos quase totalmente negativos e geralmente passivos, para ser arrebatada e vencida pelo herói orientalista, podemos presumir que tal representação é um modo de tratar com a grande variedade e o poderio da diversidade árabe, cuja fonte, se não é intelectual e social, então é sexual e biológica. No entanto, o tabu absolutamente inviolável no discurso orientalista é que essa mesma sexualidade nunca deve ser levada a sério. Ela nunca pode ser explicitamente acusada pela ausência de realizações e de sofisticação racional “real” que o orientalista descobre por toda a parte entre os árabes. E, no entanto, este é, acho, o elo perdido de argumentos cujo objetivo principal é a crítica da sociedade árabe “tradicional”, como os de Hamady, Berger e Lerner. Eles reconhecem o poder da família, observam as fraquezas da mente árabe, notam a “importância” do mundo oriental para o Ocidente, mas nunca dizem o que está implícito no discurso deles, que o que realmente resta para o árabe depois que tudo foi dito e feito é um impulso sexual indiferenciado. Em raras ocasiões — como na obra de Leon Mugniery — encontramos o implícito esclarecido: que há um “poderoso apetite sexual [...] característico daqueles sulistas de sangue quente”.¹⁴⁰ Na maior parte das vezes, contudo, a diminuição da sociedade árabe e a sua redução a trivialidades inconcebíveis para qualquer um que não seja racialmente inferior são levadas a cabo com base em uma corrente subterrânea de exagero sexual. O árabe produz a si mesmo infinitamente, sexualmente, e pouca coisa mais. O orientalista não diz nada sobre isso, embora o seu argumento dependa disso: “mas a cooperação no Oriente Próximo continua a ser amplamente uma questão de família, e é pouco encontrada fora do grupo de sangue ou da aldeia”.¹⁴¹ O que equivale a dizer que o único modo em que os árabes contam é como seres meramente biológicos; institucional, política e culturalmente eles são nulos, ou quase nulos. Numericamente, e como produtores de famílias, eles são reais.

O problema dessa visão é que ela complica a passividade entre os árabes presumida por orientalistas como Patai e até mesmo Hamady e os outros. Mas é exatamente da lógica dos mitos, como dos sonhos, receber bem as antíteses radicais. Pois um mito não analisa os problemas nem os resolve; quer dizer, ele os apresenta como imagens já montadas, do mesmo modo que se monta um espantalho com trapos e paus velhos e depois faz-se com que ele represente um homem. Posto que a imagem *usa* qualquer material para os seus próprios fins, e visto que, por definição, o mito desloca a vida, a antítese entre um árabe

ultrafértil e uma boneca passiva não é funcional. O discurso encobre a antítese. Um oriental árabe é essa criatura impossível cuja energia libidinal leva a paroxismo de superestimulação — e, no entanto, é um boneco aos olhos do mundo, olhando vazio para uma paisagem moderna que ele não pode nem entender nem suportar.

È nas discussões recentes sobre o comportamento político oriental que essa imagem do árabe parece ser relevante, e é muitas vezes ocasionada pela discussão erudita desses dois favoritos recentes da perícia orientalista, a revolução e a modernização. Sob os auspícios da Escola de Estudos Orientais e Africanos, apareceu em 1972 um volume intitulado *Revolution in the Middle East and other case studies* [Revolução no Oriente Médio e outros estudos de caso], editado por P. J. Vatikiotis. O título é abertamente médico, pois se espera que pensemos que finalmente foi concedido aos orientalistas o benefício daquilo que os orientalistas “tradicionais” costumavam evitar: a atenção psicoclínica. Vatikiotis dá o tom da coletânea com uma definição quase médica da revolução; visto que aquilo que ele e seus leitores têm em mente é a revolução árabe, a hostilidade da definição parece aceitável. Há nisso uma ironia muito fina, sobre a qual falarei mais tarde. O apoio teórico de Vatikiotis é Camus — cuja mentalidade colonial não era em nada simpática à revolução ou aos árabes, como demonstrou recentemente Connor Cruise O'Brien —, mas a frase “a revolução destrói os homens e os princípios” é aceita de Camus como uma frase que tem um “sentido fundamental”. Vatikiotis continua:

[...] toda ideologia revolucionária está em conflito com (na verdade é um ataque frontal contra) a constituição racional, biológica e psicológica do homem.

Comprometida como está com uma metástase metódica, a ideologia revolucionária exige fanatismo de seus adeptos. A política, para o revolucionário, não é só uma questão de crença, ou um substituto da crença religiosa. Ela tem de deixar de ser o que sempre foi, ou seja, uma atividade adaptativa no tempo para a sobrevivência. A política metastática, soteriológica, abomina a adaptabilidade, pois de que outra maneira poderia evitar as dificuldades, ignorar e deixar de lado os obstáculos da complexa dimensão biopsicológica do homem, ou mesmerizar a sua sutil porém limitada e vulnerável racionalidade? Ela tem medo e se esquiva da natureza concreta e discreta dos problemas humanos e das preocupações da vida política: nutre-se do abstrato e do prometício. Ela subordina todos os valores tangíveis a um único valor supremo: o atrelamento do homem e da história a um grandioso desígnio de libertação humana. Ela não se satisfaz com a política humana, que tem tantas limitações irritantes; quer em vez disso criar um novo mundo, não de modo adaptativo, precário, delicado, isto é, humano, mas por um ato terrífico de olímpica

criação pseudodivina. A política a serviço do homem é uma fórmula inaceitável para o ideólogo revolucionário. Em vez disso, o homem existe para servir uma ordem ideada politicamente e brutalmente decretada.¹⁴²

O que quer que esse trecho diga além disso — literatura marrom do tipo mais extremo, fanatismo contra-revolucionário —, não diz outra coisa senão que a revolução é um mau tipo de sexualidade (um ato pseudodivino de criação), e também uma doença cancerosa. O que quer que seja feito pelo “humano”, de acordo com Vatikiotis, é racional, certo, sutil, discreto, concreto; o que quer que proclame o revolucionário é brutal, irracional, mesmérico, canceroso. A procriação, a mudança e a continuidade são identificadas não só com a sexualidade como também, de um modo um tanto paradoxal, com a abstração.

Os escritos de Vatikiotis são emocionalmente carregados e coloridos por apelos (vindos da direita) à humanidade e à decência, e por apelos (contra a esquerda) salvaguardando a humanidade contra a sexualidade, o câncer, a loucura, a violência irracional e a revolução. Posto que o que está em questão é a revolução árabe, devemos ler a passagem da seguinte maneira: Isso é o que a revolução é, e, se os árabes a querem, trata-se de um comentário bastante esclarecedor sobre eles, sobre o tipo de raça inferior que eles são. Eles são capazes *apenas* de incitação sexual, e não de raciocínio olímpico (ocidental, moderno). A ironia de que falei antes vem agora à baila, pois algumas páginas depois descobrimos que os árabes são tão ineptos que não podem sequer aspirar, e muito menos consumir, às ambições de revolução. Por implicação, a sexualidade árabe não precisa ser temida por si mesma, mas pelo seu fracasso. Em resumo, Vatikiotis pede ao seu leitor que acredite que a revolução no Oriente Médio é uma ameaça precisamente porque não pode ser alcançada.

A maior fonte de conflito político e de revolução em potencial em muitos países do Oriente Médio, bem como na África e na Ásia de hoje, é a incapacidade dos regimes e movimentos ditos nacionalistas radicais em administrar, para não dizer resolver, os problemas sociais, econômicos e políticos da independência. [...] Enquanto os estados do Oriente Médio não puderem controlar a sua atividade econômica e criar ou produzir a sua própria tecnologia, o acesso deles à experiência revolucionária será limitado. As próprias categorias políticas essenciais para uma revolução estarão em falta.¹⁴³

Se correr o bicho pega, se ficar o bicho come. Nessa série de definições dissolventes, as revoluções surgem como ficções de mentes sexualmente perturbadas que, analisadas mais de perto, revelam-se incapazes até mesmo da loucura que Vatikiotis respeita — aquela que é humana, e não árabe; concreta, e não abstrata; e assexual, não sexual.

O centro erudito da coletânea de Vatikiotis é o ensaio “Conceitos islâmicos de revolução”, de Bernard Lewis. Nele, a estratégia é requintada. Muitos leitores devem saber que, para aqueles que falam árabe hoje em dia, a palavra *thawra* e suas cognatas imediatas querem dizer revolução; ficarão sabendo disso também pela introdução de Vatikiotis. Mas Lewis só descreve o significado da palavra bem perto do final do artigo, após ter discutido conceitos como *dawla*, *fitna* e *bughat*, em seus contextos históricos e principalmente religiosos. A questão aqui é basicamente que “a doutrina ocidental do direito de resistir a um mau governo é estranha ao pensamento islâmico”, o que leva ao “derrotismo” e ao “quietismo” como doutrinas políticas. Não se sabe com segurança, em nenhum momento do ensaio, onde é que todas essas coisas estão supostamente acontecendo, a menos que seja em algum lugar da história das palavras. Então, perto do final do ensaio, temos isto:

Nos países de língua árabe, foi usada uma palavra diferente para *thawra* [revolução]. A raiz *th-w-r*, em árabe clássico, queria dizer erguer-se (por exemplo, o camelo), ser agitado ou excitado, e, portanto, especialmente no uso magrebi, rebelar-se. É muitas vezes usada no sentido de estabelecer uma soberania pequena e independente; assim, por exemplo, os chamados reis partidários que governaram a Espanha do século XI após o desmoronamento do califado de Córdoba são chamados de *thuwwar* (singular *tha'ir*). O substantivo *thawra* significa antes de mais nada excitação, como na frase citada no Sihah, um dicionário-padrão de árabe medieval: *intazir hatta taskun hadhihi 'lthawra*, espere até que a excitação tenha diminuído — uma recomendação muito apropriada. O verbo é usado por al-Ijji, na forma de *thawaran* ou *itharat fitna*, agitando a sedição, como um dos perigos que deveriam desencorajar aqueles que quisessem praticar o dever da resistência contra um mau governo. *Thawra* é o termo usado por escritores árabes do século XIX para a Revolução Francesa, e pelos seus sucessores para as revoluções aprovadas, internas ou estrangeiras, do nosso tempo.¹⁴⁴

Todo o trecho é repleto de condescendência e má-fé. Por que introduzir a idéia de um camelo erguendo-se como uma raiz etimológica para a revolução árabe moderna, a não ser como um modo astuto de desacreditar o moderno? Claramente, a razão de Lewis é diminuir a revolução, da sua avaliação contemporânea, para algo que não é mais nobre (ou belo) que um camelo que está para erguer-se do chão. A revolução é excitação, sedição, estabelecimento de uma soberania menor — nada mais; o melhor conselho (que presumivelmente apenas um estudioso e cavalheiro ocidental pode dar) é “espere até que a excitação tenha diminuído”. Com base nessa descrição pejorativa de *thawra* não se po-

deria saber que inúmeras pessoas têm com ela um profundo comprometimento, de maneiras complexas demais para que a sarcástica erudição de Lewis possa entender. Mas é esse tipo de descrição essencializada que é natural para os estudantes e planejadores que se ocupam do Oriente Médio: as agitações revolucionárias entre “os árabes” têm mais ou menos a mesma consequência que um camelo levantando-se, e são tão dignas de atenção quanto os balbucios de um caipira. Toda a literatura orientalista canônica, pela mesma razão ideológica, será incapaz de explicar-nos ou preparar-nos para confirmar o levante revolucionário no mundo árabe do século XX.

A associação feita por Lewis de *thawra* com um camelo erguendo-se e, em geral, com a excitação (e não com uma luta em nome de valores) sugere, muito mais fortemente do que costuma ser normal para ele, que o árabe é pouca coisa mais que um ser sexual neurótico. Cada uma das palavras ou frases que ele usa é marcada pela sexualidade: *agitado*, *excitado*, *erguendo-se*. Na maior parte das vezes, porém, a sexualidade que ele atribui aos árabes é “ruim”. No fim, visto que os árabes não estão realmente equipados para uma ação séria, a excitação sexual deles não é mais nobre que um camelo erguendo-se. Em vez de revolução há sedição, estabelecimento de uma soberania menor e muita excitação, o que equivale a dizer que em vez da cópula o árabe só consegue chegar aos jogos introdutórios, à masturbação, ao *coitus interruptus*. Estas, acredito, são as implicações de Lewis, por mais inocente que seja o seu ar de erudição, ou por mais que ele exiba uma linguagem de salão. Pois, visto que ele é tão sensível aos matizes das palavras, deve saber que as palavras *dele* também têm matizes.

Lewis é um caso interessante para se examinar com mais vagar, porque a sua posição no mundo político do *establishment* anglo-americano do Oriente Médio é a de um orientalista culto, e tudo o que ele escreve está impregnado da “autoridade” do campo. No entanto, durante quase uma década e meia o trabalho dele, em geral, foi agressivamente ideológico, apesar das suas várias tentativas de sutileza e ironia. Estou mencionando os seus escritos recentes como um exemplo perfeito do acadêmico cuja obra pretende ser erudição liberal objetiva, mas na realidade está bem perto de ser uma propaganda *contra* o seu material de estudo. Mas isso não deveria ser surpreendente para qualquer pessoa familiarizada com a história do orientalismo; é apenas o mais recente — e, no Ocidente, o menos criticado — dos escândalos da “erudição”.

Lewis dedicou-se de tal modo ao seu projeto de desmascarar, diminuir e desacreditar os árabes e o islã que até mesmo as suas energias como estudioso e historiador parecem ter lhe faltado. Por exemplo, ele

publicou um capítulo chamado “A revolta do islã” em um livro em 1964, e depois republicou grande parte do mesmo material doze anos mais tarde, levemente modificado para adequar-se à publicação (neste caso a revista *Commentary*) e com um novo título, “O retorno do islã”. De “Revolta” a “Retorno” há, é claro, uma mudança para pior, operada por Lewis para explicar ao seu público mais recente por que motivo, após todos esses anos, os muçulmanos (ou árabes) ainda não se acalmaram e aceitaram a hegemonia israelense sobre o Oriente Próximo.

Examinemos de mais perto como ele faz isso. Nos dois textos ele menciona um tumulto antiimperialista no Cairo em 1945, descrito por ele, nos dois casos, como antijudeus; de fato, como prova material do antijudaísmo, ele apresenta a informação um tanto surpreendente de que “várias igrejas, católicas, armênias e gregas ortodoxas foram atacadas e danificadas”. Considere-se a primeira versão, feita em 1964:

Em 2 de novembro de 1945, os líderes políticos do Egito fizeram um apelo por manifestações sobre o aniversário da Declaração Balfour. Estas desenvolveram-se rapidamente em tumultos antijudeus, durante os quais uma igreja católica, uma armênia e uma grega ortodoxa foram atacadas e danificadas. O que, pode-se perguntar, os católicos, armênios e gregos ortodoxos tinham a ver com a Declaração Balfour?¹⁴⁵

E agora a versão da *Commentary*, feita em 1976:

Assim como o movimento nacionalista tornou-se genuinamente popular, tornou-se também menos nacional e mais religioso — ou seja, menos árabe e mais islâmico. Nos momentos de crise — e foram muitos nas últimas décadas — é a lealdade comunitária instintiva que prevalece sobre todas as demais. Uns poucos exemplos bastam. No dia 2 de novembro de 1945, foram feitas manifestações no Egito [note-se aqui como a frase “manifestações foram feitas” é uma tentativa de demonstrar lealdades instintivas; na versão anterior, os “líderes políticos” eram responsáveis pelo feito] no aniversário da publicação, pelo Governo britânico, da Declaração Balfour. Embora esta com certeza não fosse a intenção dos líderes políticos que a patrocinaram, a manifestação logo transformou-se em um tumulto antijudeu, e este em uma explosão generalizada durante a qual diversas igrejas, católicas, armênias e gregas ortodoxas [outra mudança instrutiva: a impressão aqui é que muitas igrejas, dos três tipos, foram atacadas; a versão anterior é específica sobre três igrejas], foram atacadas e danificadas.¹⁴⁶

A intenção polêmica, e não erudita, de Lewis é mostrar, neste caso e em outros, que o islã é uma ideologia anti-semita, não uma mera religião. Ele tem uma certa dificuldade teórica ao tentar afirmar que o islã é um temível fenômeno de massas, e ao mesmo tempo “não é ge-

nuinamente popular”, mas esse problema não o detém por muito tempo. Como demonstra a segunda versão da sua tendenciosa anedota, ele segue proclamando que o islã é uma horda irracional ou um fenômeno de massas, que governa os muçulmanos por meio de paixões, instintos e ódios irrefletidos. A intenção da sua exposição resume-se a assustar seu público, fazer com que este nunca ceda sequer um dedo ao islã. Segundo Lewis, o islã não se desenvolve, nem os muçulmanos; eles apenas são, e devem ser vigiados, devido à pura essência deles (de acordo com Lewis), que por acaso inclui um antigo ódio aos cristãos e aos judeus. Em todos os momentos Lewis obriga-se a não fazer declarações inflamatórias como estas explicitamente; ele sempre tem o cuidado de dizer que evidentemente os muçulmanos não são anti-semitas do mesmo modo que os nazistas, mas que a religião deles acomoda-os com demasiada facilidade ao anti-semitismo, e que já o fez. O mesmo acontece com relação ao islã e ao racismo, a escravidão e outros males mais ou menos “ocidentais”. O núcleo da ideologia de Lewis sobre o islã é que este nunca muda, e no momento a sua missão se resume a informar os segmentos conservadores do público leitor judeu, e qualquer um que queira escutar, de que qualquer explicação política, histórica e erudita dos muçulmanos deve começar e acabar com o fato de que os muçulmanos são muçulmanos.

Pois admitir que toda uma civilização possa ter a religião como a sua lealdade primária é demais. Até mesmo sugerir tal coisa é considerado ofensivo pela opinião liberal, sempre pronta a assumir um ressentimento protetor em nome daqueles que considera como seus tutelados. Isso se reflete na atual incapacidade política, jornalística e erudita, de reconhecer a importância do fator religião nas atividades correntes do mundo muçulmano, e no conseqüente recurso à linguagem de esquerda e direita, progressista e conservador, e ao resto da terminologia ocidental, cujo uso para explicar os fenômenos políticos muçulmanos tem mais ou menos a mesma precisão e é tão esclarecedor quanto uma narrativa de uma partida de críquete por um locutor de beisebol. [Lewis gosta tanto dessa imagem que a citou *verbatim* da sua polêmica de 1964.]¹⁴⁷

Em um trabalho posterior, Lewis nos diz que terminologia é mais exata e útil, embora esta não pareça ser menos “ocidental” (o que quer que “ocidental” signifique): os muçulmanos, como qualquer outro povo que deixou de ser colonial, são incapazes de dizer a verdade, ou sequer de vê-la. Segundo Lewis, eles são viciados em mitologia, assim como “a escola dita revisionista dos Estados Unidos, que se volta para uma idade de ouro da virtude americana, e atribuem virtualmente todos os pecados e crimes do mundo à presente situação no país deles”.¹⁴⁸

Além de ser uma descrição maliciosa e totalmente imprecisa da história revisionista, esse tipo de observação tem a intenção de colocar Lewis como um grande historiador, acima do tacanho subdesenvolvimento de meros revisionistas.

Contudo, quanto à precisão, e quanto ao cumprimento da sua própria regra, segundo a qual “o estudioso, porém, não deve ceder aos seus preconceitos”,¹⁴⁹ Lewis é cavalheiro consigo mesmo e com a sua causa. Por exemplo, ele recita o caso dos árabes contra o sionismo (usando a linguagem “interna” do nacionalista árabe) sem ao mesmo tempo mencionar — em qualquer lugar, em qualquer dos seus escritos — que houve uma coisa chamada invasão e colonização sionista da Palestina, apesar dos habitantes árabes nativos, e em conflito com eles. Nenhum israelense negaria isso, mas Lewis, o historiador orientalista, simplesmente não fala no assunto. Fala da ausência de democracia no Oriente Médio, exceto em Israel, sem mencionar uma única vez os Regulamentos de Defesa de Emergência, usados em Israel para governar os árabes; nem tem nada a dizer sobre a “detenção preventiva” de árabes em Israel nem sobre as dezenas de colônias ilegais na margem ocidental de Gaza, ocupada militarmente, nem sobre a ausência de direitos humanos para os árabes, entre eles o importante direito de imigração, na antiga Palestina. Em vez disso, Lewis permite-se a liberdade acadêmica de dizer que “o imperialismo e o sionismo [no que diz respeito aos árabes eram] conhecidos há muito tempo sob os seus nomes antigos como os cristãos e os judeus”.¹⁵⁰ Ele cita T. E. Lawrence sobre os “semitas” para apoiar o seu caso contra o islã, nunca discute o sionismo paralelamente com o islã (como se o sionismo fosse um movimento francês, e não religioso), e tenta em todas as ocasiões demonstrar que qualquer revolução, em qualquer lugar, é na melhor das hipóteses uma forma de “milénarismo secular”.

Poderíamos considerar esse tipo de procedimento menos reproável como propaganda política — que é o que ele de fato é, evidentemente — se não fosse acompanhado por sermões sobre a objetividade, a justiça e a imparcialidade de um verdadeiro historiador, implicando sempre que os muçulmanos e os árabes não podem ser objetivos, mas que os orientalistas como Lewis que escrevem sobre eles o são, por definição, por formação e pelo mero fato da sua ocidentalidade. Essa é a culminação do orientalismo como dogma que não só degrada o seu próprio tema de estudos como também cega aqueles que o praticam. Mas, para terminar, ouçamos Lewis dizendo-nos como deveria conduzir-se o historiador. Podemos muito bem perguntar se apenas os orientais estão sujeitos aos preconceitos que ele fustiga.

As lealdades [do historiador] podem muito bem influenciar a sua escolha do tema de pesquisa; não devem influenciar o seu tratamento do mesmo. Se por acaso, no decorrer da sua pesquisa, ele descobre que o grupo com o qual ele se identifica está sempre certo, e os demais grupos com os quais ele está em conflito estão sempre errados, então seria bom que ele questionasse as suas conclusões, e reexaminasse as hipóteses com base nas quais ele selecionou e interpretou as suas evidências; pois não é da natureza das comunidades humanas [entre as quais também está, presumivelmente, a comunidade dos orientistas] estarem sempre certas.

Finalmente, o historiador deve ser justo e honesto no modo de apresentar a sua história. Isso não quer dizer que ele deve limitar-se à recitação nua de fatos definitivamente estabelecidos. Em muitas etapas do seu trabalho, o historiador deve formular hipóteses e fazer julgamentos. O importante é que ele faça isso consciente e explicitamente, revendo as evidências a favor e contra as suas conclusões, e declarando explicitamente qual é a sua decisão, e como e por que chegou a ela.¹⁵¹

Procurar por um julgamento consciente, justo e explícito da parte de Lewis a respeito do islã que ele tratou como tratou é procurar em vão. Ele prefere trabalhar, como vimos, mediante sugestões e insinuações. Pode-se desconfiar, contudo, que ele faz isso sem saber (a não ser, talvez, com relação a questões “políticas” como o pró-sionismo, o nacionalismo antiárabe e a defesa estridente da Guerra Fria), pois com certeza ele diria que a totalidade da história do orientalismo, da qual ele é beneficiário, transformou essas insinuações e hipóteses em verdades indiscutíveis.

Talvez a mais indiscutível dessas “verdades” finais, e a mais peculiar (posto que é difícil acreditar que ela possa ser dita de qualquer outra língua), seja que o árabe, como língua, é uma perigosa ideologia. O *locus classicus* contemporâneo para essa visão do árabe é o ensaio de E. Shouby, “A influência da língua árabe sobre a psicologia dos árabes”.¹⁵² O autor é descrito como um “psicólogo com formação em psicologia tanto clínica como social”, e presume-se que a principal razão para a ampla aceitação das suas opiniões é que ele é árabe (auto-incriminador, quanto a isso). O argumento que ele propõe é lamentavelmente simplista, talvez porque ele não tenha nenhuma noção do que a linguagem é e de como ela opera. Apesar disso, os subtítulos do ensaio contam uma boa parte da história; o árabe é caracterizado como uma “Imprecisão geral de pensamento”, “Sobreenfase dos sinais lingüísticos” e “Sobreenfite e exageração”. Shouby é freqüentemente citado como autoridade porque fala como se fosse e porque o que ele hipostasias é uma espécie de árabe mudo que é ao mesmo tempo um grande mestre das palavras que se dedica a jogos sem muita seriedade ou propósito. A mudez é uma parte importante daquilo sobre o que

Shouby está falando, posto que em todo o seu ensaio ele não cita uma única vez a literatura da qual o árabe é tão imoderadamente orgulhoso. Quando, então, a língua árabe influencia a mente árabe? Unicamente no mundo mitológico criado para o árabe pelo orientalista. O árabe é um sinal de obtusidade combinada com uma desesperada superarticulação, pobreza combinada com excesso. Que esse resultado possa ser alcançado por meios filológicos demonstra o triste fim que teve uma tradição filológica que já foi complexa, cujos traços só podem ser encontrados, hoje, em raros indivíduos. A confiança do orientalista de hoje na “filologia” é a última fraqueza de uma disciplina erudita transformada em perícia ideológica das ciências sociais.

Em tudo o que estive discutindo a linguagem do orientalismo tem o papel dominante. Essa linguagem junta opostos “naturalmente”, apresenta tipos humanos com expressões e metodologias eruditas, atribui realidade e referência a objetos (outras palavras) feitos por ela mesma. A linguagem mítica é um discurso, ou seja, não pode ser senão sistemática; o discurso não é feito quando se quer, nem são feitas declarações no seu interior sem que antes se pertença — em alguns casos inconscientemente, mas de qualquer modo involuntariamente — à ideologia e às instituições que garantem a sua existência. Estas últimas são sempre instituições de uma sociedade avançada que lida com outra menos avançada, de uma cultura forte que encontra uma mais fraca. A característica principal do discurso mítico é que ele oculta as próprias origens, bem como as daquilo que descreve. “Os árabes” são apresentados como a imagística de tipos estáticos, quase ideais, nem como criaturas em processo de serem realizadas nem como história sendo feita. O valor exagerado que se dá ao árabe como língua permite que o orientalista a transforme no equivalente da mente, da sociedade, da história e da natureza. Para o orientalista, a língua *fala* o oriental árabe, e não ao contrário.

4. *Orientais orientais orientais*. O sistema de ficções ideológicas que venho chamando de orientalismo tem sérias implicações, não só por ser intelectualmente desabonador. Pois os Estados Unidos, hoje, estão pesadamente envolvidos no Oriente Médio, mais que em qualquer outro lugar da terra: os peritos em Oriente Médio que aconselham os planejadores estão imbuídos de orientalismo até quase o último deles. A maior parte desse envolvimento, de maneira bastante apropriada, está apoiada na areia, pois os peritos determinam as políticas com base em abstrações boas de venda como elites políticas, modernização e estabilidade, a maior parte das quais são simplesmente os velhos estereótipos orientalistas disfarçados de jargão de planejamento, além de serem completamente inadequadas para descrever o que aconteceu re-

centemente no Líbano, ou antes disso na resistência popular palestina a Israel. O orientalista tenta agora ver o Oriente como um Ocidente de imitação que, segundo Bernard Lewis, só pode melhorar quando o seu nacionalismo “estiver disposto a chegar a um acordo com o Ocidente”.¹⁵³ Se, enquanto isso, os árabes, os muçulmanos e o Terceiro e o Quarto Mundos forem por caminhos inesperados, mesmo assim não nos surpreenderemos se um orientalista nos disser que isso demonstra a incorrigibilidade dos orientais e prova, portanto, que não se deve confiar neles.

Não se pode dar razão dos fracassos metodológicos do orientalismo dizendo que o Oriente *real* é diferente dos retratos que dele fazem os orientalistas, ou dizendo que, posto que a maioria dos orientalistas é composta de ocidentais, não se pode esperar que eles tenham um sentido interior daquilo que o Oriente realmente é. Ambas as proposições são falsas. Não é a tese deste livro sugerir que existe algo como um Oriente real ou verdadeiro (islã, árabe ou seja lá o que for); nem é fazer uma afirmação do necessário privilégio de uma perspectiva “interna” sobre uma “externa”, para usar a útil distinção de Robert K. Merton.¹⁵⁴ Ao contrário, venho argumentando que “o Oriente” é em si uma entidade constituída, e que a noção de que há espaços geográficos com habitantes indígenas radicalmente “diferentes” que podem ser definidos com base em uma religião, cultura ou essência racial próprias desse espaço geográfico é igualmente uma idéia altamente discutível. Eu certamente não acredito na proposição limitada segundo a qual apenas um negro pode escrever sobre negros, um muçulmano sobre muçulmanos, e assim por diante.

E, no entanto, apesar dos seus fracassos, da sua lamentável linguagem especializada, do seu mal ocultado racismo e da fragilidade do seu aparato intelectual, o orientalismo floresce hoje nas formas que tentei descrever. De fato, há uma razão para alarme no fato de a sua influência ter se estendido ao próprio Oriente: as páginas dos livros e jornais em língua árabe (e sem dúvida em japonês, em diversos dialetos indianos e em outras línguas orientais) estão cheias de análises de segunda categoria feitas por árabes sobre “a mente árabe”, “o islã” e outros mitos. O orientalismo expandiu-se também pelos Estados Unidos, agora que o dinheiro e os recursos árabes conferiram um considerável *glamour* à tradicional “preocupação” sentida pelo estrategicamente importante Oriente. O fato é que o orientalismo acomodou-se com êxito ao novo imperialismo, no qual os seus paradigmas dirigentes não contestam, e até mesmo confirmam, o continuado projeto imperial de dominar a Ásia.

Naquela parte do Oriente sobre a qual posso falar com algum

conhecimento direto, a acomodação entre a classe intelectual e o novo imperialismo pode muito bem ser considerada como um dos triunfos especiais do orientalismo. O mundo árabe é hoje um satélite intelectual, político e cultural dos Estados Unidos. Isto, em si, não é algo a ser lamentado; a forma específica dessa relação de satélite, no entanto, o é. Considere-se primeiramente que as universidades do mundo árabe são geralmente administradas de acordo com um padrão herdado de uma ex-potência colonial, ou no passado imposto por ela diretamente. Novas circunstâncias tornam a realidade curricular quase grotesca: salas apinhadas com centenas de estudantes, corpo docente mal treinado, sobrecarregado de trabalho e mal pago, nomeações políticas, ausência quase total de pesquisa avançada e de facilidades de pesquisa e, mais importante, falta de uma única biblioteca decente em toda a região. Assim como a Inglaterra e a França dominaram no passado os horizontes intelectuais no Oriente em virtude da sua proeminência e riqueza, hoje são os Estados Unidos que ocupam esse lugar, com o resultado de que os poucos estudantes promissores que conseguem passar pelo sistema são encorajados a virem para os Estados Unidos para prosseguirem os seus trabalhos avançados. E, ao mesmo tempo que é verdade que alguns estudantes do mundo árabe continuam a ir para a Europa para estudar, a grande maioria deles vem para os Estados Unidos; isso vale tanto para os estudantes dos estados ditos radicais quanto para aqueles que vêm de estados conservadores como a Arábia Saudita e o Kuwait. Além disso, o sistema de patrocínio nos estudos, nos negócios e na pesquisa transforma os Estados Unidos no virtual comandante hegemônico das atividades; considera-se que a fonte, por menos que seja uma fonte real, são os Estados Unidos.

Dois fatores fazem da situação um triunfo ainda mais óbvio do orientalismo. Na medida em que se possa fazer uma generalização abrangente, as tendências sentidas da cultura contemporânea no Oriente Próximo guiam-se por modelos europeus e americanos. Quando Taha Hussein disse, em 1936, que a cultura árabe moderna era européia, e não oriental, ele estava registrando a identidade da elite cultural egípcia, da qual ele era um membro tão distinto. O mesmo vale para a elite cultural árabe de hoje, embora a poderosa corrente de idéias anti-imperialistas terceiro-mundistas que se apoderou da região desde os anos 50 tenha temperado o fio ocidental da cultura dominante. Além disso, o mundo árabe e islâmico ainda é uma potência de segunda categoria em termos de produção cultural, conhecimento e erudição. Nesse ponto temos de ser completamente realistas sobre o uso da terminologia da política de poder para descrever a situação resultante. Nenhum estudioso árabe ou islâmico se pode dar ao luxo de ignorar o que ocorre

nos periódicos eruditos, institutos e universidades americanos e europeus; o contrário não é verdade. Por exemplo, não há nenhum periódico importante de estudos árabes publicado hoje em dia no mundo árabe, assim como não há nenhuma instituição educacional árabe capaz de desafiar lugares como Oxford, Harvard ou a Universidade da Califórnia em Los Angeles no estudo do mundo árabe, e muito menos em qualquer outro tema não-oriental. O resultado previsível disso tudo é que os estudantes orientais (e os professores) ainda querem vir e sentar-se ao pé dos orientalistas americanos, e mais tarde repetir para as suas audiências locais os chavões que eu venho caracterizando como dogmas orientalistas. Esse sistema de reprodução torna inevitável que o estudioso oriental use a sua formação americana para sentir-se superior ao seu próprio povo, pois ele é capaz de “controlar” o sistema orientalista; em suas relações com seus superiores, os orientalistas europeus ou americanos, ele continuará sendo apenas um “informante nativo”. E com efeito este é o seu papel no Ocidente, se ele tiver suficiente sorte para ficar lá após o seu treinamento avançado. A maior parte dos cursos elementares de línguas orientais são ensinados por “informantes nativos”, nas universidades americanas de hoje; do mesmo modo, o poder no sistema (nas universidades, fundações etc.) é controlado quase exclusivamente por não-orientais, embora a proporção numérica de profissionais residentes orientais para não-orientais não favoreça estes últimos tão esmagadoramente.

Há todo tipo de outras indicações de como é mantida a dominação cultural, tanto por consentimento oriental quanto por pressões econômicas diretas e grosseiras por parte dos Estados Unidos. Faz-nos mais moderados descobrir, por exemplo, que, ao passo que existem dúzias de organizações nos Estados Unidos para estudar o árabe e o Oriente islâmico, não existe nenhuma no próprio Oriente para estudar os Estados Unidos, de longe a maior influência econômica e política na região. Pior, mal existem quaisquer instituições, até mesmo de estatura modesta, no Oriente, devotadas ao estudo do Oriente. Mas tudo isso, eu acho, é pouco comparado com o segundo fator que contribui para o triunfo do orientalismo: o consumismo no Oriente. O mundo árabe e islâmico como um todo foi fígado pelo sistema de mercado ocidental. Não é preciso lembrar a ninguém que o petróleo, a maior fonte de recursos da região, foi totalmente absorvido pela economia dos Estados Unidos. Com isso eu quero dizer não só que as grandes companhias petrolíferas são controladas pelo sistema econômico americano; quero dizer também que as rendas do petróleo árabe, para não falar da distribuição, das pesquisas e da administração industrial, estão baseadas nos Estados Unidos. Isso fez efetivamente dos países árabes ricos em

petróleo enormes consumidores das exportações americanas: isso vale tanto para os estados do golfo Pérsico quanto para a Líbia, o Iraque e a Argélia — todos estados radicais. O que eu quero dizer é que a relação é unilateral, com os Estados Unidos como um consumidor seletivo de muito poucos produtos (petróleo e mão-de-obra barata, principalmente), e os árabes como consumidores altamente diversificados de uma vasta gama de produtos americanos, materiais e ideológicos.

Isso teve várias conseqüências. Há uma vasta padronização do gosto na região, simbolizada não só por aparelhos transistorizados, *blue jeans* e Coca-Cola, mas também pelas imagens do Oriente fornecidas pelos meios de comunicação de massa americanos e consumidas sem pensar pela massa de telespectadores. O paradoxo de um árabe vendo a si mesmo como um “árabe” do tipo produzido por Hollywood é apenas o mais simples resultado daquilo a que estou me referindo. Outro resultado é que a economia de mercado ocidental e a sua orientação do consumidor produziram (e continuam produzindo a um ritmo crescente) uma classe de pessoas educadas cuja formação intelectual é dirigida para a satisfação de necessidades de mercado. É dada uma pesada ênfase à engenharia, à administração e à economia, obviamente; mas a própria *intelligentsia* é um acessório ao que ela mesma considera como as principais correntes liquidadas no Ocidente. O seu papel foi prescrito e preparado para ela como “modernizador”, o que significa que legitima e confere autoridade a idéias sobre a modernização, o progresso e a cultura que são na maior parte provenientes dos Estados Unidos. Encontra-se uma impressionante evidência disso nas ciências sociais e, de modo bastante surpreendente, entre intelectuais radicais cujo marxismo é extraído por atacado da visão homogeneizadora do próprio Marx sobre o Terceiro Mundo, tal como discuti antes neste livro. De modo que, se, afinal de contas, há uma aquiescência intelectual nas imagens e doutrinas do orientalismo, há também um poderoso reforço disso no intercâmbio econômico, político e social: o Oriente moderno, em resumo, participa da sua própria orientalização.

Mas, para concluir, que tal uma alternativa ao orientalismo? Será este livro apenas um argumento *contra* algo, e não *a favor* de alguma coisa positiva? Aqui e ali no decorrer do livro eu falei sobre “descolonizar” novos começos nos chamados estudos de área — o trabalho de Anwar Abdel Malek, os estudos publicados pelo grupo Hull de estudos do Oriente Médio, as inovadoras análises e propostas de vários estudiosos da Europa, dos Estados Unidos e do Oriente Próximo —, mas não tentei fazer nada além de mencioná-los ou fazer uma rápida alusão a eles. O meu projeto foi descrever um sistema particular de

idéias, e não, de modo algum, substituir o sistema por um novo. Além disso, tentei levantar toda uma série de questões relevantes para a discussão dos problemas da experiência humana: como *representar* outra cultura? O que é *outra* cultura? Será que a noção de uma cultura (ou raça, ou religião, ou civilização) distinta é útil, ou será que ela sempre se envolve em autocongratulação (quando discutimos a nossa própria) ou em hostilidade e agressão (quando se discute a “outra”)? As diferenças culturais, religiosas e raciais são mais importantes que as categorias sócio-econômicas, ou que as político-históricas? Como é que as idéias adquirem autoridade, “normalidade” e até mesmo a condição de verdades “naturais”? Qual é o papel do intelectual? Seria validar a cultura e o estado de que faz parte? Que importância ele deve dar a uma consciência crítica independente, uma consciência crítica *de oposição*?

Espero que algumas das minhas respostas a essas questões tenham estado implícitas acima, mas talvez eu possa falar de modo um pouco mais explícito sobre algumas delas aqui. Tal como o caracterizei neste estudo, o orientalismo põe em causa não só a possibilidade da erudição apolítica, mas também a conveniência de uma relação íntima demais entre o estudioso e o estado. Acho que é igualmente aparente que as circunstâncias que fazem do orientalismo um tipo de pensamento continuamente persuasivo continuarão existindo: no conjunto, uma questão um tanto deprimente. Mesmo assim, tenho algumas expectativas racionais de que o orientalismo não precisa ser sempre tão incontestante, intelectual, ideológica e politicamente, como tem sido.

Eu não teria começado um livro deste tipo se também não achasse que há uma erudição que não é tão corrupta, ou pelo menos tão cega à realidade humana quanto o tipo que estive descrevendo. Há hoje muitos estudiosos que trabalham em campos como história, religião, civilização, sociologia e antropologia islâmicas cuja produção é profundamente valiosa como erudição. O problema começa quando a tradição corporativa do orientalismo toma conta do estudioso que não está vigilante, cuja consciência individual como estudioso não está em guarda contra as *idéias reçues* transmitidas com demasiada facilidade na profissão. Desse modo, é mais provável que trabalhos interessantes sejam produzidos por estudiosos cuja lealdade é para com uma disciplina definida intelectualmente, e não para com um “campo” como o orientalismo, que é definido canônica, imperial ou geograficamente. Um excelente exemplo recente é a antropologia de Clifford Geertz, cujo interesse pelo Islã é reservado e concreto o bastante para ser animado pelas sociedades e problemas específicos que ele estuda, e não pelos rituais, pelos preconceitos e pelas doutrinas do orientalismo.

Por outro lado, estudiosos e críticos cuja formação é pelas disciplinas tradicionais do orientalismo são perfeitamente capazes de se libertarem da velha camisa-de-força ideológica. A formação de Jacques Berque e de Maxime Rodinson é do mais alto nível, mas o que dá vigor às suas investigações, mesmo de problemas tradicionais, é a autoconsciência metodológica deles. Pois, se o orientalismo tem sido historicamente demasiado presunçoso, demasiado isolado e demasiado confiante em termos positivistas em seus modos e premissas, uma maneira de nos abirmos para o que estudamos do Oriente e sobre ele é submetermos reflexivamente nosso método ao exame crítico. Isso é o que caracteriza Berque e Rodinson, cada um a seu modo. O que encontramos no trabalho deles é sempre, primeiramente, uma sensibilidade direta para com o material que está diante deles, e depois um contínuo autoexame da metodologia e da prática, uma constante tentativa de manter o trabalho sensível ao material, e não a um preconceito doutrinal. Com certeza Berque e Rodinson, bem como Abdel Malek e Roger Owen, sabem também que o estudo do homem e da sociedade — oriental ou não — é melhor conduzido no campo mais amplo de todas as ciências humanas; eles são, portanto, leitores críticos e estudantes do que acontece em outros campos. A atenção dada por Berque às recentes descobertas da antropologia estrutural, por Rodinson à sociologia e à teoria política e por Owen à história econômica: todos estes são corretivos instrutivos aportados pelas ciências humanas contemporâneas ao estudo dos chamados problemas orientais.

O meu próprio sentido do problema é bastante bem demonstrado pelas questões que coloquei acima. O pensamento e a experiência modernos nos ensinaram a ser sensíveis ao que está implicado na representação, no estudo do Outro, na insensata e acrítica aceitação da autoridade e das idéias que carregam autoridade, no papel sócio-político dos intelectuais, no grande valor de uma consciência cética crítica. Talvez, se lembrarmos que o estudo da experiência humana tem uma conseqüência ética, para não dizer política, no pior ou no melhor sentido, não ficaremos indiferentes ao que fazemos como estudiosos. E que melhor norma pode haver para o estudioso que a liberdade e o conhecimento humanos? Talvez devêssemos lembrar também que o estudo do homem na sociedade está baseado na história e na experiência humanas concretas, e não em abstrações solenes, ou em leis obscuras ou sistemas arbitrários. O problema, então, é fazer com que o estudo se ajuste à e de certo modo seja moldado pela experiência, que seria iluminada e talvez mudada pelo estudo. A qualquer custo, a meta de orientalizar continuamente o Oriente deve ser evitada, com conseqüências que não podem senão refinar o conhecimento e reduzir a presun-

ção do estudioso. Sem “o Oriente” haveria estudiosos, críticos, intelectuais e seres humanos para os quais as distinções raciais, étnicas e nacionais seriam menos importantes que o empreendimento comum de promover a comunidade humana.

Acredito positivamente — e em outros trabalhos meus tentei mostrar — que está sendo feito o bastante hoje em dia nas ciências humanas para fornecer ao estudioso contemporâneo visões, métodos e idéias que possam dispensar os estereótipos raciais, ideológicos e imperialistas do tipo fornecido pelo orientalismo durante a sua ascendência histórica. Considero que o fracasso do orientalismo foi tanto humano como intelectual; pois, ao ter de assumir uma posição de irreduzível oposição a uma região do mundo que ele considerava como estranha à sua própria, o orientalismo não foi capaz de identificar-se com a experiência humana, nem foi capaz de vê-la como experiência humana. A hegemonia mundial do orientalismo e de tudo o que este representa pode agora ser desafiada, se pudermos beneficiar-nos adequadamente da ascensão geral de tantos povos da terra, verificada no século XX, à consciência política e histórica. Se este livro tiver qualquer uso no futuro, será na qualidade de uma modesta contribuição para esse desafio, e de aviso: que sistemas de pensamento como o orientalismo, discursos de poder, ficções ideológicas — algemas forjadas pela mente — são feitos, aplicados e guardados com demasiada facilidade. Acima de tudo, espero ter mostrado ao meu leitor que a resposta ao orientalismo não é o ocidentalismo. Nenhum ex-“oriental” se sentirá confortado pela idéia de, por ter sido um oriental, estar propenso — demais — a estudar novos “orientais” — ou “ocidentais” — de sua própria confecção. Se o conhecimento do orientalismo tem qualquer sentido, é como um lembrete da sedutora degradação do conhecimento, qualquer conhecimento, em qualquer lugar, a qualquer momento. Hoje em dia talvez mais que antes.

NOTAS

INTRODUÇÃO (pp. 13-39)

- (1) Thierry Desjardins, *Le martyre du Liban* (Paris, Plon, 1976), p. 14.
- (2) K. M. Panikkar, *Asia and Western dominance* (Londres, George Allen & Unwin, 1959).
- (3) Denys Hay, *Europe: the emergence of an idea*, 2ª ed. (Edinburgh, Edinburgh University Press, 1968).
- (4) Steven Marcus, *The other Victorians: a study of sexuality and pornography in mid-nineteenth century England* (1966: reimp., Nova York, Bantam Books, 1967), pp. 200-19.
- (5) Ver o meu *Criticism between culture and system* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, a ser publicado).
- (6) Principalmente no seu *American power and the new mandarins: historical and political essays* (Nova York, Pantheon Books, 1969) e *For reasons of state* (Nova York, Pantheon Books, 1973).
- (7) Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: a lyric poet in the era of high capitalism*, trad. Harry Zohn (Londres, New Left Books, 1973), p. 71.
- (8) Harry Bracken, "Essence, accident and race", em *Hermathena* 116 (inverno de 1973): 81-99.
- (9) Em uma entrevista publicada em *Diacritics* 6, nº 3 (outono de 1976): 38.
- (10) Raymond Williams, *The long revolution* (Londres, Chatto & Windus, 1961), pp. 66-7.
- (11) No meu *Beginnings: intention and method* (Nova York, Basic Books, 1975).
- (12) Louis Althusser, *For Marx*, trad. Ben Brewster (Nova York, Pantheon Books, 1969), pp. 65-7.
- (13) Raymond Schwab, *La renaissance orientale* (Paris, Payot, 1950); Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig, Otto Harrassowitz, 1955); Dorothee Metlitzki, *The matter of Araby in medieval England* (New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1977).
- (14) E. S. Shaffer, "Kubla Khan" and the fall of Jerusalem: the mythological school in biblical criticism and secular literature, 1770-1880 (Cambridge, Cambridge University Press, 1975).
- (15) George Eliot, *Middlemarch: a study of provincial life* (1872; reimp., Boston, Houghton Mifflin Co., 1956), p. 164.

(16) Antonio Gramsci, *The prison notebooks: selections*, trad. e ed. Quintin Hoare e Geoffrey Nowell Smith (Nova York, International Publishers, 1971), p. 324. O trecho inteiro, que não está completo na tradução de Hoare e Smith, pode ser encontrado em Gramsci, *Quaderni del carcere*, ed. Valentino Gerratana (Turim, Einaudi Editore, 1975), 2: 1363.

(17) Raymond Williams, *Culture and society, 1780-1950* (Londres, Chatto & Windus, 1958), p. 376.

I. O ÂMBITO DO ORIENTALISMO (pp. 41-119)

(1) Esta citação, e as anteriores, do discurso de Arthur James Balfour na Câmara dos Comuns são da Grã-Bretanha, *Parliamentary Debates* (Comuns), 5ª série, 17 (1910): 1140-6. Ver também A. P. Thornton. *The imperial idea and its enemies: a study in British power* (Londres, MacMillan & Co., 1959), pp. 357-60. O discurso de Balfour era uma defesa da política de Eldon Gorst no Egito; para uma discussão desse tema, ver Peter John Dreyfus Mellini, "Sir Eldon Gorst and British Imperial Policy in Egypt". dissertação de Ph.D. não-publicada, Stanford University, 1971.

(2) Denis Judd, *Balfour and the British empire: a study in imperial evolution, 1874-1932* (Londres, MacMillan & Co., 1968), p. 286. Ver também página 292: ainda em 1926, Balfour falava — sem ironia — do Egito como uma "nação independente".

(3) Evelyn Baring, Lord Cromer, *Political and literary essays, 1908-1913* (1913; reimp., Freeport, New York, Books for Libraries Press, 1969), pp. 40, 53, 12-4.

(4) *Ibidem*, p. 171.

(5) Roger Owen, "The influence of Lord Cromer's Indian experience on British policy in Egypt, 1883-1907", em *Middle Eastern affairs, number four: St. Anthony's papers number 17*, ed. Albert Hourani (Londres, Oxford University Press, 1965), pp. 109-39.

(6) Evelyn Baring, lorde Cromer, *Modern Egypt* (Nova York, Macmillan Co., 1908), 2: 146-67. Para uma visão britânica da política britânica no Egito totalmente contrária à de Cromer, ver Wilfrid Scawen Blunt, *Secret history of the English occupation of Egypt: being a personal narrative of events* (Nova York, Alfred A. Knopf, 1922). Há uma valiosa discussão da oposição egípcia ao governo britânico em Mounah A. Khouri, *Poetry and the making of modern Egypt, 1882-1922* (Leiden, E. J. Brill, 1971).

(7) Cromer, *Modern Egypt*, 2: 164.

(8) Citado em John Marlowe, *Cromer in Egypt* (Londres, Elek Books, 1970), p. 271.

(9) Harry Magdoff, "Colonialism (1763-c. 1970)", em *Encyclopaedia Britannica*, 15ª ed. (1974), pp. 893-4. Ver também D. K. Fieldhouse, *The colonial empires: a comparative survey from the eighteenth century* (Nova York, Delacorte Press, 1967), p. 178.

(10) Citado em Afaf Lutfi al-Sayyid, *Egypt and Cromer: a study in Anglo-Egyptian relations* (Nova York, Frederick A. Praeger, 1969), p. 3.

(11) A frase pode ser encontrada em Ian Hacking, *The emergence of probability: a philosophical study of early ideas about probability, induction and statistical inference* (Londres, Cambridge University Press, 1975), p. 17.

(12) V. G. Kiernan, *The lords of human kind: black man, yellow man and white man in an age of empire* (Boston, Little, Brown & Co., 1969), p. 55.

(13) Edgar Quinet, *Le génie des religions*, em *Oeuvres complètes* (Paris, Paguerre, 1857), pp. 55-74.

(14) Cromer, *Political and literary essays*, p. 35.

- (15) Ver Jonah Raskin, *The mythology of imperialism* (Nova York, Random House, 1971), p. 40.
- (16) Henry A. Kissinger, *American foreign policy* (Nova York, W. W. Norton & Co., 1974), pp. 48-9.
- (17) Harold W. Glidden, "The Arab world", em *American Journal of Psychiatry* 128, nº 8 (fev. 1972): 984-8.
- (18) R. W. Southern, *Western views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1962), p. 72. Ver também Francis Dvornik, *The ecumenical councils* (Nova York, Hawthorn Books, 1961), pp. 65-6: "De especial interesse é o 11º cânone, instruindo que cátedras de hebraico, grego, árabe e caldeu fossem criadas nas principais universidades. A sugestão foi feita por Raymond Lull, que defendia o aprendizado de árabe como o melhor meio para a conversão dos árabes. Embora o cânone tenha ficado quase sem efeito, pois havia poucos professores de línguas orientais, sua aceitação indica o crescimento da idéia missionária no Ocidente. Gregório X tivera esperanças quanto à conversão dos mongóis, e frades franciscanos haviam penetrado nas profundezas da Ásia com seu zelo missionário. Embora essas esperanças não tivessem sido realizadas, o espírito missionário continuou a desenvolver-se". Ver também Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig, Otto Harrassowitz, 1955).
- (19) Raymond Schwab, *La renaissance orientale* (Paris, Payot, 1950). Ver também V.-V. Barthold, *La découverte de l'Asie: histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie*, trad. B. Nikitine (Paris, Payot, 1947), e as relevantes páginas em Theodor Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft und Orientalischen Philologie in Deutschland* (Munique, Gottafschén, 1869). Para uma comparação instrutiva, ver James T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish scholarship* (Leiden, E. J. Brill, 1970).
- (20) Victor Hugo, *Oeuvres poétiques*, ed. Pierre Albouy (Paris, Gallimard, 1964), 1: 580.
- (21) Jules Mohl, *Vingt-sept ans d'histoire des études orientales: rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867*, 2 v. (Paris, Reinwald, 1879-80).
- (22) Gustave Dugat, *Histoire des orientalistes de l'Europe du XIIIe au XIXe siècle*, 2 v. (Paris, Adrien Maisonneuve, 1868-70).
- (23) Ver René Gérard, *L'Orient et la pensée romantique allemande* (Paris, Didier, 1963), p. 112.
- (24) Kiernan, *Lords of human kind*, p. 131.
- (25) University Grants Committee, *Report of the sub-committee on Oriental, Slavonic, East European and African studies* (Londres, Her Majesty's Stationery Office, 1961).
- (26) H. A. R. Gibb, *Area studies reconsidered* (Londres, School of Oriental and African Studies, 1964).
- (27) Ver Claude Lévi-Strauss, *The savage mind* (Chicago, University of Chicago Press, 1967), caps. 1-7.
- (28) Gaston Bachelard, *The poetics of space*, trad. Maria Jolas (Nova York, Orion Press, 1964).
- (29) Southern, *Western views of Islam*, p. 14.
- (30) Ésquilo, *The persians*, trad. Anthony J. Podleck (Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 1970), pp. 73-4.
- (31) Eurípedes, *The bacchae*, trad. Geoffrey S. Kirk (Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall, 1970), p. 3. Para uma maior discussão da distinção entre o Ocidente e o Oriente, ver Santo Mazzarino, *Fra oriente e occidente: ricerche di storia greca arcaica*

(Florença, La Nuova Italia, 1947), e Denys Hay, *Europe: the emergence of an idea* (Edimburgo, Edinburgh University Press, 1968).

(32) Eurípedes, *The bacchae*, p. 52.

(33) René Grousset, *L'empire du Levant: histoire de la question d'Orient* (Paris, Payot, 1946).

(34) Edward Gibbon, *The history of the decline and fall of the Roman Empire* (Boston, Little, Brown & Co., 1855), 6: 399.

(35) Norman Daniel, *The arabs and medieval Europe* (Londres, Longmans, Green & Co., 1975), p. 56.

(36) Samuel C. Chew, *The crescent and the rose: Islam and England during the Renaissance* (Nova York, Oxford University Press, 1937), p. 103.

(37) Norman Daniel, *Islam and the West: the making of an image* (Edimburgo, Edinburgh University Press, 1960), p. 33. Ver também James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1964).

(38) Daniel, *Islam and the West*, p. 252.

(39) *Ibidem*, pp. 259-60.

(40) Ver, por exemplo, William Wistar Comfort, "The literary role of the saracens in the French epic", em *PMLA* 55 (1940), pp. 628-59.

(41) Southern, *Western views of Islam*, pp. 91-2, 108-9.

(42) Daniel, *Islam and the West*, pp. 246, 96 e passim.

(43) *Ibidem*, p. 84.

(44) Duncan Black Macdonald, "Whither Islam?", em *Muslin World* 23 (jan. 1933): 2.

(45) P. M. Holt, introdução a *The Cambridge history of Islam*, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton e Bernard Lewis (Cambridge, Cambridge University Press, 1970), p. xvi.

(46) Antoine Galland, "Discours" de prefácio a Barthélemy d'Herbelot, *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaître les peuples de l'Orient* (Haia, Neaulme & van Daalen, 1777), 1: vii. O argumento de Galland é que D'Herbelot apresentava um conhecimento real, e não lendas ou mitos do tipo associado às "maravilhas do Oriente". Ver R. Wittkower, "Marvels of the East: a study in the history of monsters", em *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5 (1942): 159-97.

(47) Galland, "Discours" de prefácio a D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, pp. xvi, xxxiii. Para o estado do conhecimento orientalista imediatamente antes de D'Herbelot, ver V. J. Parry, "Renaissance historical literature in relation to the New and Middle East (with special reference to Paolo Giovio)", em *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis e P. M. Holt (Londres, Oxford University Press, 1962), pp. 277-89.

(48) Barthold, *La découverte de l'Asie*, pp. 137-8.

(49) D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, 2: 648.

(50) Ver também Montgomery Watt, "Muhammad in the eyes of the West", em *Boston University Journal* 22, nº 3 (outono de 1974): 61-9.

(51) Isaiah Berlin, *Historical inevitability* (Londres, Oxford University Press, 1955), pp. 13-4.

(52) Henri Pirenne, *Mohammed and Charlemagne*, trad. Bernard Miall (Nova York, W. W. Norton & Co., 1939), pp. 234, 283.

(53) Citado por Henri Baudet em *Paradise on earth: some thoughts on European images of Non-European man*, trad. Elizabeth Wentholt (New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1965), p. xiii.

(54) Gibbon, *Decline and fall of the Roman Empire*, 6: 289.

- (55) Baudet, *Paradise on earth*, p. 4.
- (56) Ver Fieldhouse, *Colonial empires*, pp. 138-61.
- (57) Schwab, *La renaissance orientale*, p. 30.
- (58) A. J. Arberry, *Oriental essays: portraits of seven scholars* (Nova York, Macmillan Co., 1960), pp. 30, 31.
- (59) Raymond Schwab, *Vie d'Anquetil-Duperron suivie des usages civils et religieux des perses par Anquetil-Duperron* (Paris, Ernest Leroux, 1934), pp. 10, 96, 4, 6.
- (60) Arberry, *Oriental essays*, pp. 62-6.
- (61) Frederick Eden Pargiter, ed., *Centenary volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1823-1923* (Londres, Royal Asiatic Society, 1923), p. viii.
- (62) Quinet, *Le génie des religions*, p. 47.
- (63) Jean Thiry, *Bonaparte en Égypte décembre 1797-24 août 1799* (Paris, Berger-Levrault, 1973), p. 9.
- (64) Constantin-François Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie* (Paris, Bossange, 1821), 2: 241 e passim.
- (65) Napoleão, *Campagnes d'Égypte et de Syrie, 1798-1799: mémoires pour servir à l'histoire de Napoléon* (Paris, Comou, 1843), 1: 211.
- (66) Thiry, *Bonaparte en Égypte*, p. 126. Ver também Ibrahim Abu-Lughod, *Arab rediscovery of Europe: a study in cultural encounters* (Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1963), pp. 12-20.
- (67) Abu-Lughod, *Arab rediscovery of Europe*, p. 22.
- (68) Citado de Arthur Helps, *The spanish conquest of America* (Londres, 1900), p. 196, por Stephen J. Greenblatt, "Learning to curse: aspects of linguistic colonialism in the sixteenth century", em *First images of America: the impact of the New World on the Old*, ed. Fredi Chiapelli (Berkeley, University of California Press, 1976), p. 573.
- (69) Thiry, *Bonaparte en Égypte*, p. 200. Napoleão não estava só sendo cínico. Conta-se que ele discutiu o *Mahomet*, de Voltaire, com Goethe, e que defendeu o islã. Ver Christian Cherfils, *Bonaparte et l'Islam d'après les documents français arabes* (Paris, A. Pedone, 1914), p. 249 e passim.
- (70) Thiry, *Bonaparte en Égypte*, p. 434.
- (71) Hugo, *Les orientales*, em *Oeuvres poétiques*, 1: 684.
- (72) Henri Dehérain, *Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples* (Paris, Paul Geuthner, 1938), p. v.
- (73) *Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches qui ont été faites en Égypte pendant l'expédition de l'armée française, publié par les ordres de sa majesté l'empereur Napoléon le grand*, 23 v. (Paris, Imprimerie impériale, 1809-28).
- (74) Fourier, *Préface historique*, v. 1 da *Description de l'Égypte*, p. 1.
- (75) *Ibidem*, p. iii.
- (76) *Ibidem*, p. xcii.
- (77) Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire naturelle des poissons du Nil*, v. 17 da *Description de l'Égypte*, p. 2.
- (78) M. de Chabrol, *Essai sur les moeurs des habitants modernes de l'Égypte*, v. 14 da *Description de l'Égypte*, p. 376.
- (79) Isso é evidente em Baron Larrey, *Notice sur la conformation physique des égyptiens et des différentes races qui habitent en Égypte, suivie de quelques réflexions sur l'embaumement des momies*, v. 13 da *Description de l'Égypte*.
- (80) Citado por John Marlowe, *The making of the Suez canal* (Londres, Cresset Press, 1964), p. 31.
- (81) Citado em John Pudney, *Suez: De Lesseps' canal* (Nova York, Frederick A. Praeger, 1969), pp. 141-2.

- (82) Marlowe, *Making of the Suez canal*, p. 62.
- (83) Ferdinand de Lesseps, *Lettres, journal et documents pour servir à l'histoire du canal de Suez* (Paris, Didier, 1881), S: 310. Para uma caracterização bem-feita de De Lesseps e Cecil Rhodes como místicos, ver Baudet, *Paradise on earth*, p. 68.
- (84) Citado em Charles Beatty, *De Lesseps of Suez: the man and his times* (Nova York, Harper & Brothers, 1956), p. 220.
- (85) De Lesseps, *Lettres, journal et documents*, S: 17.
- (86) *Ibidem*, pp. 324-33.
- (87) Hayden White, *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe* (Baltimore, John Hopkins University Press, 1973), p. 12.
- (88) Anwar Abdel Malek. "Orientalism in crisis", em *Diogenes* 44 (inverno de 1963): 107-8.
- (89) Friedrich Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Begründung der Altertumskunde* (Heidelberg, Mohr & Zimmer, 1808), pp. 44-59; Schlegel, *Philosophie der Geschichte: In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828*, ed. Jean-Jacques Anstett, v. 9 de *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, ed. Ernest Behler (Munique, Ferdinand Schöningh, 1971), p. 275.
- (90) Léon Poliakov, *The Aryan myth: a history of racist and nationalist ideas in Europe*, trad. Edmund Howard (Nova York, Basic Books, 1974).
- (91) Ver Derek Hopwood, *The Russian presence in Syria and Palestine, 1843-1943: Church and politics in the Near East* (Oxford, Clarendon Press, 1969).
- (92) A. L. Tibawi, *British interests in Palestine, 1800-1901* (Londres, Oxford University Press, 1961), p. 5.
- (93) Gérard de Nerval, *Oeuvres*, ed. Albert Béguin e Jean Richet (Paris, Gallimard, 1960), 1: 933.
- (94) Hugo, *Oeuvres poétiques*, 1: 580.
- (95) Sir Walter Scott, *The talisman* (1825, reimp., Londres, J. M. Dent, 1914), pp. 38-9.
- (96) Ver Albert Hourani, "Sir Hamilton Gibb, 1895-1971", em *Proceedings of the British Academy* 58 (1972): 495.
- (97) Citado por B. R. Jerman, *The young Disraeli* (Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1960), p. 59-70.
- (98) *Flaubert in Egypt: a sensibility on tour*, trad. e ed. Francis Steegmuller (Boston, Little, Brown & Co., 1973), pp. 44-5. Ver Gustave Flaubert, *Correspondance*, ed. Jean Bruneau (Paris, Gallimard, 1973), 1: 542.
- (99) Este é o argumento apresentado por Carl H. Becker, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident* (Leipzig, Quelle & Meyer, 1931).
- (100) Ver Louis Massignon, *La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj* (Paris, Paul Geuthner, 1922).
- (101) Abdel Malek, "Orientalism in crisis", p. 112.
- (102) H. A. R. Gibb, *Modern trends in Islam* (Chicago, University of Chicago Press, 1947), p. 7.
- (103) Gibb, *Area studies reconsidered*, pp. 12, 13.
- (104) Bernard Lewis, "The return of Islam", em *Commentary* (jan. 1976), pp. 39-49.
- (105) Ver Daniel Lerner e Harold Lasswell, eds., *The policy sciences: recent developments in scope and method* (Stanford, Califórnia, Stanford University Press, 1951).
- (106) Morroe Berger, *The Arab world today* (Garden City, Nova York, Doubleday & Co., 1962), p. 158.

(107) Há um compêndio de atitudes desse tipo listado e criticado em Maxime Rodinson, *Islam and capitalism*, trad. Brian Pearce (Nova York, Pantheon Books, 1973).

(108) Ibrahim Abu-Lughod, "Retreat from the secular path? Islamic dilemmas of Arab politics", em *Review of Politics* 28, nº 4 (out. 1966): 475.

2. ESTRUTURAS E REESTRUTURAS ORIENTALISTAS (pp. 121-205)

(1) Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet*, v. 2 das *Oeuvres*, ed. A. Thibaudet e R. Dumesnil (Paris, Gallimard, 1952), p. 985.

(2) Há uma esclarecedora explicação dessas visões e utopias em Donald G. Charlton, *Secular religions in France, 1815-1870* (Londres, Oxford University Press, 1963).

(3) M. H. Abrams, *Natural supernaturalism: tradition and revolution in Romantic literature* (Nova York, W. W. Norton & Co., 1971), p. 66.

(4) Para um material esclarecedor a esse respeito, ver John P. Nash, "The connection of Oriental studies with commerce, art, and literature during the 18th-19th centuries", em *Manchester Egyptian and Oriental Society Journal* 15 (1930): 33-9; ver também John F. Laffey, "Roots of French imperialism in the nineteenth century: the case of Lyon", em *French Historical Studies* 6, nº 1 (primavera de 1969): 78-92, e R. Leportier, *L'Orient porte des Indes* (Paris, Édition France-Empire, 1970). Há muita informação em Henri Omont, *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVIIe et XVIIIe siècles*, 2 v. (Paris, Imprimerie nationale, 1902), e em Margaret T. Hodgen, *Early anthropology in the sixteenth and seventeenth centuries* (Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1964), bem como em Norman Daniel, *Islam, Europe and empire* (Edimburgo, Edinburgh University Press, 1966). Dois estudos curtos indispensáveis são o de Albert Hourani, "Islam and the philosophers of history", em *Middle Eastern Studies* 3, nº 3 (abr. 1967): 206-68, e Maxime Rodinson, "The Western image and Western studies of Islam", em *The legacy of Islam*, ed. Joseph Schacht e C. E. Bosworth (Oxford, Clarendon Press, 1974), pp. 9-62.

(5) P. M. Holt, "The treatment of Arab history by Prideaux, Ockley, and Sale", em *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis e P. M. Holt (Londres, Oxford University Press, 1962), p. 302. Ver também Holt, *The study of modern Arab history* (Londres, School of Oriental and African Studies, 1965).

(6) A visão de Herder como populista e pluralista é defendida por Isaiah Berlin, *Vico and Herder: two studies in the history of ideas* (Nova York, Viking Press, 1976).

(7) Para uma discussão desses motivos e representações, ver Jean Starobinski, *The invention of liberty, 1700-1789*, trad. Bernard C. Smith (Genebra, Skira, 1964).

(8) Há um pequeno número de estudos sobre este tema tão pouco investigado. Entre os que são conhecidos estão: Martha P. Conant, *The oriental tale in England in the eighteenth century* (1908; reimp., Nova York, Octagon Books, 1967); Marie E. de Meester, *Oriental influences in the English literature of the nineteenth century*, *Anglistische Forschungen*, nº 46 (Heildeberg, 1915); Byron Porter Smith, *Islam in English literature* (Beirute, American Press, 1939). Ver também Jean-Luc Doutrélant, "L'Orient tragique au XVIIIe siècle", em *Revue des Sciences Humaines* 146 (abr.-jun. 1972): 255-82.

(9) Michel Foucault, *The order of things: The archaeology of the human sciences* (Nova York, Pantheon Books, 1970), pp. 138, 144. Ver também François Jacob, *The logic of life: a history of heredity*, trad. Betty E. Spillmann (Nova York, Pantheon Books, 1973), p. 50 e passim, e Georges Canguilhem, *La connaissance de la vie* (Paris, Gustave-Joseph Vrin, 1969), pp. 44-63.

(10) Ver John G. Burke, "The wild man's pedigree: scientific method and racial anthropology", em *The wild man within: an image in Western thought from the Renaissance to Romanticism*, ed. Edward Dudley e Maximilian E. Novak (Pittsburgh, Pennsylvania, University of Pittsburgh Press, 1972), pp. 262-8. Ver também Jean Biou, "Lumières et anthropophagie", em *Revue des Sciences Humaines* 146 (abr.-jun. 1972): 223-34.

(11) Henri Dehérain, *Silvestre de Sacy: ses contemporains et ses disciples* (Paris, Paul Geuthner, 1938), p. 111.

(12) Para estes e outros detalhes, ver *ibidem*, pp. i-xxxiii.

(13) Duque de Broglie, "Éloge de Silvestre de Sacy", em Sacy, *Mélanges de littérature orientale* (Paris, E. Ducrocq, 1833), p. xii.

(14) Bon Joseph Dacier, *Tableau historique de l'érudition française, ou Rapport sur les progrès de l'histoire et de la littérature ancienne depuis 1789* (Paris, Imprimerie impériale, 1810), pp. 23, 35, 31.

(15) Michel Foucault, *Discipline and punish: the birth of the prison*, trad. Alan Sheridan (Nova York, Pantheon Books, 1977), pp. 193-4.

(16) Broglie, "Éloge de Silvestre de Sacy", p. 107.

(17) Sacy, *Mélanges de littérature orientale*, pp. 107, 110, 111-2.

(18) Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe, ou Extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, à l'usage des élèves de l'École royale et spéciale des langues orientales vivantes* (v. 1, 1826; reimpr., Osnabrück, Biblio Verlag, 1973), p. viii.

(19) Para as noções de "suplementaridade", "suprir" e "súplica", ver Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris, Éditions du Minuit, 1967), pp. 203 e *passim*.

(20) Para uma lista parcial dos estudantes e da influência de Sacy, ver Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig, Otto Harrassowitz, 1955), pp. 156-7.

(21) A caracterização de um arquivo feita por Foucault pode ser encontrada em *The archaeology of knowledge and the discourse on language*, trad. A. M. Sheridan Smith e Rupert Sawyer (Nova York, Pantheon Books, 1972), pp. 79-131. Gabriel Monod, um dos mais jovens e mais perspicazes dos contemporâneos de Renan, observa que este não era, de maneira alguma, um revolucionário da lingüística, da arqueologia ou da exegese, mas mesmo assim, por ter a mais ampla e a mais precisa cultura de seu tempo, era seu mais eminente representante. (*Renan, Taine, Michelet* (Paris, Calmann-Lévy, 1894), pp. 40-1.) Ver também Jean-Louis Dumas, "La philosophie de l'histoire de Renan", em *Revue de Métaphysique et de Morale* 77, nº 1 (jan.-mar. 1972): 100-28.

(22) Honoré de Balzac, *Louis Lambert* (Paris, Calmann-Lévy, s. d.), p. 4.

(23) As observações de Nietzsche sobre a filologia encontram-se por toda a parte em suas obras. Ver principalmente as notas dele para "Wir Philologen", extraídas de seus cadernos de anotações do período de janeiro a julho de 1875, traduzidas por William Arrowsmith como "Notes for 'We Philologists'", em *Arion*, N.S. 1/2 (1974): 279-380; ver também os trechos sobre a linguagem e o perspectivismo em *The will to power*, trad. Walter Kaufmann e R. J. Hollingdale (Nova York, Vintage Books, 1968).

(24) Ernest Renan, *L'avenir de la science: pensées de 1848*, 4ª ed. (Paris, Calmann-Lévy, 1890), pp. 141, 142-5, 146, 148, 149.

(25) *Ibidem*, p. xive *passim*.

(26) Todo o capítulo de abertura — livro 1, cap. I — da *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, em *Oeuvres complètes*, ed. Henriette Psichari (Paris, Calmann-Lévy, 1947-61), 8: 143-63, é, praticamente, uma enciclopédia de preconceitos de raça dirigidos contra os semitas (isto é, muçulmanos e judeus). O resto do

tratado é generosamente salpicado com as mesmas noções, do mesmo modo que muitas outras obras de Renan, inclusive *L'avenir de la science*, sobretudo nas notas do próprio Renan.

(27) Ernest Renan, *Correspondance: 1846-1871* (Paris, Calmann-Lévy, 1926), 1: 7-12.

(28) Idem. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, em *Oeuvres complètes*, 2: 892. Duas obras de Jean Pommier tratam a mediação de Renan entre a religião e a filologia com muitos detalhes: *Renan, d'après des documents inédits* (Paris, Perrin, 1923), pp. 48-68, e *La jeunesse cléricale d'Ernest Renan* (Paris, Les Belles Lettres, 1933). Há um relato mais recente em J. Chaix-Ruy, *Ernest Renan* (Paris, Emmanuel Vitte, 1956), pp. 89-111. A descrição comum — mais em termos da vocação religiosa de Renan — também é válida: Pierre Lasserre, *La jeunesse d'Ernest Renan: histoire de la crise religieuse au XIXe siècle*, 3 v. (Paris, Garnier Frères, 1925). No volume 2, as páginas 50-166 e 265-98 são informativas sobre as relações entre a filologia, a filosofia e a ciência.

(29) Ernest Renan, "Des services rendus aux sciences historiques par la philologie", em *Oeuvres complètes*, 8: 1 228.

(30) Idem, *Souvenirs*, p. 892.

(31) Foucault, *The order of things*, pp. 290-300. Juntamente com o descrédito das origens edênicas da linguagem, uma quantidade de outros acontecimentos — o Dilúvio, a construção da Torre de Babel — também são desacreditados como explicações. A história mais abrangente das teorias sobre as origens lingüísticas é a de Arno Bost, *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Völker*, 6 v. (Stuttgart, Anton Hiersemann, 1957-63).

(32) Citado por Raymond Schwab, *La renaissance orientale* (Paris, Payot, 1950), p. 69. Sobre os perigos de se sucumbir com demasiada facilidade às generalidades sobre as descobertas orientais, ver as reflexões do eminente sinólogo contemporâneo Abel Rémusat, *Mélanges postumes d'histoire et littérature orientales* (Paris, Imprimerie royale, 1843), p. 226 e passim.

(33) Samuel Taylor Coleridge, *Biographia literaria*, cap. 16, em *Selected poetry and prose of Coleridge*, ed. Donald A. Stauffer (Nova York, Random House, 1951), pp. 276-7.

(34) Benjamin Constant, *Oeuvres*, ed. Alfred Roulin (Paris, Gallimard, 1957), p. 78.

(35) Abrams, *Natural supernaturalism*, p. 29.

(36) Renan, *De l'origine du langage*, em *Oeuvres complètes*, 8: 122.

(37) Idem, "De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation", em *Oeuvres complètes*, 2: 320.

(38) *Ibidem*, p. 333.

(39) Renan, "Trois professeurs au Collège de France: Étienne Quatremère", em *Oeuvres complètes*, 1: 129. Renan não se enganou a respeito de Quatremère, que tinha talento para escolher temas interessantes e torná-los completamente desinteressantes. Ver os seus ensaios "Le goût des livres chez les orientaux" e "Des sciences chez les arabes", no seu *Mélanges d'histoire et de philologie orientales* (Paris, E. Ducrocq, 1861), pp. 1-57.

(40) Honoré de Balzac, *La peau de chagrin*, v. 9 (*Études philosophiques* 1) de *La comédie humaine*, ed. Marcel Bouteron (Paris, Gallimard, 1950), p. 39; Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, p. 134.

(41) Ver, por exemplo, *De l'origine du langage*, p. 102, e *Histoire générale*, p. 180.

(42) Renan, *L'avenir de la science*, p. 23. O trecho inteiro é assim: "Pour moi, je ne connais qu'un seul résultat à la science, c'est de résoudre l'énigme, c'est de dire définitivement à l'homme le mot des choses, c'est de l'expliquer à lui-même, c'est de lui donner, au nom de la seule autorité légitime qui est la nature humaine toute entière, le symbole que les religions lui donnaient tout fait et qu'il ne peut plus accepter" [Quanto a mim, só conheço um único objetivo para a ciência, que é resolver o enigma, dizer definitivamente ao homem o nome das coisas, explicar o homem a ele mesmo, dar a ele, em nome da única autoridade legítima que é a natureza humana, o símbolo que as religiões lhe davam pronto, e que ele não pode mais aceitar].

(43) Ver Madeleine V.-David, *Le débat sur les écritures et l'hieroglyphe aux XVII^e et XVIII^e siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes* (Paris, S. E. V. P. E. N., 1965), p. 130.

(44) Renan é mencionado apenas de passagem em *La renaissance orientale* de Schwab, nenhuma vez em *The order of things*, de Foucault, e apenas de modo um tanto depreciativo em *The discovery of language: linguistic science in the nineteenth century*, de Holger Pederson, trad. John Webster Spargo (1931; reimp., Bloomington, Indiana University Press, 1972). Max Müller, em suas *Lectures on the science of language* (1861-4; reimp., Nova York, Scribner, Armstrong & Co., 1875), e Gustave Dugat, em sua *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e au XIX^e siècles*, 2 v. (Paris, Adrien Maisonneuve, 1868-70), não mencionam Renan em momento algum. Os *Essais orientaux*, de James Darmesteter (Paris, A. Lévy, 1883) — cuja primeira parte é uma história, "L'orientalisme en France" —, são dedicados a Renan, mas não mencionam a sua contribuição. Há meia dúzia de notas curtas no enciclopédico (e extremamente valioso) quase-diário-de-bordo de Jules Mohl, *Vingt-sept ans d'histoire des études orientales: rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867*, 2 v. (Paris, Reinwald, 1879-80).

(45) Nas obras que tratam de raça e racismo, Renan ocupa uma posição de alguma importância. Ele é tratado nas seguintes: Ernest Seillière, *La philosophie de l'impérialisme*, 4 v. (Paris, Plon, 1903-8); Théophile Simar, *Étude critique sur la formation de la doctrine des races au XVIII^e siècle et son expansion au XIX^e siècle* (Bruxelas, Hayes, 1922); Erich Voegelin, *Rasse und Staat* (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1933), e aqui devemos mencionar também, do mesmo autor, *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* (Berlim, Junker und Dunnhaupt, 1933), que, embora não trate do período de Renan, é um importante complemento a *Rasse und Staat*; Jacques Barzun, *Race: a study in modern superstition* (Nova York, Harcourt, Brace & Co., 1937).

(46) No *La renaissance orientale*, de Schwab, há páginas brilhantes sobre o museu, sobre o paralelo entre a biologia e a lingüística e sobre Cuvier, Balzac e outros; ver pp. 323 e passim. Sobre a biblioteca e a sua importância para a cultura de meados do século XIX, ver Foucault, "La bibliothèque fantastique", que é o seu prefácio a *La tentation de Saint Antoine*, de Flaubert (Paris, Gallimard, 1971), pp. 7-33. Tenho uma dívida com o professor Eugenio Donato por me ter chamado a atenção para estas questões; ver o seu "A mere labyrinth of letters: Flaubert and the quest for fiction", in *Modern Language Notes* 89, n.º 6 (dez. 1974): 885-910.

(47) Renan, *Histoire générale*, pp. 145-6.

(48) Ver *L'avenir de la science*, pp. 508 e passim.

(49) Renan, *Histoire générale*, p. 214.

(50) *Ibidem*, p. 527. Esta idéia é do tempo da distinção de Schlegel entre línguas orgânicas e aglutinativas, sendo o semita um exemplo do último tipo. Humboldt faz a mesma distinção, do mesmo modo que a maioria dos orientalistas após Renan.

(51) *Ibidem*, pp. 531-2.

(52) *Ibidem*, pp. 515 e passim.

(53) Ver Jean Seznec, *Nouvelles études sur "La tentation de Saint Antoine"* (Londres, Warburg Institute, 1949), p. 80.

(54) Ver Étienne Geoffroy de Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique: des monstruosités humaines* (Paris, publicado pelo autor, 1822). O título completo da obra de Saint-Hilaire é: *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux, ouvrage comprenant des recherches sur les caractères, la classification, l'influence physiologique et pathologique, les rapports généraux, les lois et les causes des monstruosités, des variétés et vices de conformation, ou traité de tératologie*, 3 v. (Paris, J.-B. Baillière, 1832-6). Há algumas páginas valiosas sobre as idéias biológicas de Goethe em Erich Heller, *The disinherited mind* (Nova York, Meridian Books, 1959), pp. 3-34. Ver também Jacob, *The logic of life*, e Canguilhem, *La connaissance de la vie*, pp. 174-84, para descrições muito interessantes do lugar de Saint-Hilaire no desenvolvimento das ciências da vida.

(55) E. Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique*, pp. xxii-xxiii.

(56) Renan, *Histoire générale*, p. 156.

(57) *Idem*, *Oeuvres complètes*, 1: 621-2 e passim. Ver H. W. Wardman, *Ernest Renan: a critical biography* (Londres, Athlone Press, 1964), pp. 66 e passim, para uma sutil descrição da vida doméstica de Renan; embora não quiséssemos traçar um paralelo entre a biografia de Renan e aquilo que chamei de mundo "masculino" dele, as descrições de Wardman são realmente sugestivas — pelo menos para mim.

(58) Renan, "Des services rendus aux sciences historiques par la philologie", em *Oeuvres complètes*, 8: 1 228, 1 232.

(59) Ernst Cassirer, *The problem of knowledge: philosophy, science and history since Hegel*, trad. William H. Woglom e Charles W. Hendel (New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1950), p. 307.

(60) Renan, "Réponse au discours de réception de M. de Lesseps (23 avril 1885)", em *Oeuvres complètes*, 1: 817. Contudo, o valor de se ser verdadeiramente contemporâneo foi melhor demonstrado em referência a Renan por Sainte-Beuve, em seus artigos de junho de 1862. Ver também Donald G. Charlton, *Positivist thought in France during the Second Empire* (Oxford, Clarendon Press, 1959), e, do mesmo autor, *Secular religions in France*. Também Richard M. Chadbourne, "Renan and Sainte-Beuve", em *Romanic Review* 44, n.º 2 (abr. 1953): 126-35.

(61) Renan, *Oeuvres complètes*, 8: 156.

(62) Em sua carta de 26 de junho de 1856 para Gobineau, *Oeuvres complètes*, 10: 203-4. As idéias de Gobineau são expressadas no seu *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-5).

(63) Citado por Albert Hourani em seu excelente artigo "Islam and the philosophers of history", p. 222.

(64) Causin de Perceval, *Essai sur l'histoire des arabes avant l'islamisme, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane* (1847-8; reimp., Graz, Áustria, Akademische Druck und Verlagsanstalt, 1967), 3: 332-9.

(65) Thomas Carlyle, *On heroes, hero-worship, and the heroic in history* (1841; reimp., Nova York, Longmans, Green & Co., 1906), p. 63.

(66) As experiências de Macaulay na Índia são descritas por G. Otto Trevelyan, *The life and letters of Lord Macaulay* (Nova York, Harper & Brothers, 1875), 1: 344-71. O texto completo da "Minute", de Macaulay, pode ser convenientemente encontrado em Philip D. Curtin, ed., *Imperialism: the documentary history of Western civilization* (Nova York, Walker & Co., 1971), pp. 178-91. Algumas das conseqüências das opiniões

de Macaulay para o orientalismo são discutidas em A. J. Arberry, *British orientalist* (Londres, William Collins, 1943).

(67) John Henry Newman, *The turks in their relation to Europe*, v. 1 do seu *Historical sketches* (1853; reimp., Londres, Longmans, Green & Co., 1920).

(68) Ver Marguerite-Louise Ancelot, *Salons de Paris, foyers éteints* (Paris, Jules Tardieu, 1858).

(69) Karl Marx, *Surveys from exile*, ed. David Fernbach (Londres, Pelican Books, 1973), pp. 306-7.

(70) *Ibidem*, p. 320.

(71) Edward William Lane, prefácio do autor a *An account of the manners and customs of the modern Egyptians* (1836; reimp., Londres, J. M. Dent, 1936), pp. xx, xxi.

(72) *Ibidem*, p. 1.

(73) *Ibidem*, pp. 160-1. A biografia mais aceita de Lane, publicada em 1877, foi escrita por seu sobrinho-neto, Stanley Lane-Poole. Há um retrato simpático a Lane em *Oriental essays: portraits of seven scholars*, de A. J. Arberry (Nova York, Macmillan Co., 1960), pp. 87-121.

(74) Frederick Eden Pargiter, ed., *Centenary volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1823-1923* (Londres, Royal Asiatic Society, 1923), p. x.

(75) *Société asiatique: livre du centenaire, 1822-1922* (Paris, Paul Geuthner, 1922), pp. 5-6.

(76) Johann Wolfgang von Goethe, *Westöstlicher Diwan* (1819; reimp., Munique, Wilhelm Golmann, 1958), pp.8-9, 12. O nome de Sacy é invocado com veneração no aparato de Goethe para o *Diwan*.

(77) Victor Hugo, *Les orientales*, em *Oeuvres poétiques*, ed. Pierre Albouy (Paris, Gallimard, 1964), 1: 616-8.

(78) François-René de Chateaubriand, *Oeuvres romanesques et voyages*, ed. Maurice Regard (Paris, Gallimard, 1969), 2: 702.

(79) Ver Henri Bordeaux, *Voyageurs d'Orient: des pèlerins aux méharistes de Palmyre* (Paris, Plon, 1926). Achei úteis as idéias sobre peregrinos e peregrinações contidas em *Dramas, fields, and metaphors: symbolic action in human society* (Ithaca, Nova York, Cornell University Press, 1974), pp. 166-230.

(80) Hassan al-Nouty, *Le Proche-Orient dans la littérature française de Nerval à Barrès* (Paris, Nizet, 1958), pp. 47-8, 277, 272.

(81) Chateaubriand, *Oeuvres*, 2: 702 e nota, 1 684, 769-70, 769, 701, 808, 908.

(82) *Ibidem*, pp. 1011, 979, 990, 1052.

(83) *Ibidem*, p. 1069.

(84) *Ibidem*, p. 1031.

(85) *Ibidem*, p. 999.

(86) *Ibidem*, pp. 1126-27, 1049.

(87) *Ibidem*, p. 1137.

(88) *Ibidem*, pp. 1148, 1214.

(89) Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient* (1835; reimp., Paris, Hachette, 1887), 1: 10, 48-9, 179, 178, 148, 189, 118, 245-6, 251.

(90) *Ibidem*, 1: 363; 2: 74-5; 1: 475.

(91) *Ibidem*, 2: 92-3.

(92) *Ibidem*, 2: 526-7, 533. Dois importantes trabalhos sobre escritores franceses no Oriente são *Voyageurs et écrivains français en Égypte*, em 2 volumes, de Jean-Marie Carré (Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale, 1932), e *Le Romantisme français et l'Islam*, de Moënis Taha-Hussein (Beirute, Dar-el-Maeref, 1962).

- (93) Gérard de Nerval, *Les filles du feu*, em *Oeuvres*, ed. Albert Béguin e Jean Richet (Paris, Gallimard, 1960), 1: 297-8.
- (94) Mario Praz, *The romantic agony*, trad. Angus Davison (Cleveland, Ohio, World Publishing Co., 1967).
- (95) Jean Bruneau, *Le "Conte orientale" de Flaubert* (Paris, Denoël, 1973), p. 79.
- (96) Todas estas são consideradas por Bruneau em *ibidem*.
- (97) Nerval, *Voyage en Orient*, em *Oeuvres*, 2: 68, 194, 96, 342.
- (98) *Ibidem*, p. 181.
- (99) Michel Butor, "Travel and writing", trad. John Powers e K. Lisker, em *Mosaic* 8, nº 1 (outono de 1974): 13.
- (100) Nerval, *Voyage en Orient*, p. 628.
- (101) *Ibidem*, pp. 706, 718.
- (102) *Flaubert in Egypt: a sensibility on tour*, trad. e ed. Francis Steegmuller (Boston, Little, Brown & Co., 1973), p. 200. Consultei também os seguintes textos, nos quais se pode encontrar todo o material "oriental" de Flaubert: *Oeuvres complètes de Gustave Flaubert* (Paris, Club de l'Honnête Homme, 1973), v. 10, 11; *Les lettres d'Égypte, de Gustave Flaubert*, ed. A. Youssef Naaman (Paris, Nizet, 1965); Flaubert, *Correspondance*, ed. Jean Bruneau (Paris, Gallimard, 1973), 1: 518 ss.
- (103) Harry Levin, *The gates of horn: a study of five French realists* (Nova York, Oxford University Press, 1963), p. 285.
- (104) *Flaubert in Egypt*, pp. 173, 75.
- (105) Levin, *Gates of horn*, p. 271.
- (106) Flaubert, *Catalogue des opinions chic*, em *Oeuvres*, 2: 1 019.
- (107) *Flaubert in Egypt*, p. 65.
- (108) *Ibidem*, pp. 220, 130.
- (109) Flaubert, *La tentation de Saint Antoine*, em *Oeuvres*, 1: 85.
- (110) Ver Flaubert, *Salammbô*, em *Oeuvres*, 1:809 ss. Ver também Maurice Z. Shroder, "On reading *Salammbô*", em *L'Esprit créateur* 10, nº 1 (primavera de 1970): 24-35.
- (111) *Flaubert in Egypt*, pp. 198-9.
- (112) Foucault, "La bibliothèque fantastique", em Flaubert, *La tentation de Saint Antoine*, pp. 7-33.
- (113) *Flaubert in Egypt*, p. 79.
- (114) *Ibidem*, pp. 211-2.
- (115) Para uma discussão desse processo, ver Foucault, *Archaeology of knowledge*; ver também Joseph Ben-David, *The scientist's role in society* (Englewood Cliffs, Nova Jersey, Prentice Hall, 1971). Ver igualmente Edward W. Said, "An ethics of language", em *Diacritics* 4, nº 2 (verão de 1974): pp. 28-37.
- (116) Ver as valiosíssimas listas de Richard Bevis em *Bibliotheca Cisorientalia: an annotated checklist of early English travel books on the Near and Middle East* (Boston, G. K. Hall & Co., 1973).
- (117) Para discussão dos viajantes americanos, ver Dorothee Metlitski Finkelstein, *Melville's Orienda* (New Haven, Connecticut, Yale University Press, 1961), e Franklin Walker, *Irreverent pilgrims: Melville, Browne, and Mark Twain in the Holy Land* (Seattle, University of Washington Press, 1974).
- (118) Alexander William Kinglake, *Eothen, or traces of travel brought home from the East*, ed. D. G. Hogarth (1844; reimp., Londres, Henry Frowde, 1906), pp. 25, 68, 241, 220.
- (119) *Flaubert in Egypt*, p. 81.

(120) Thomas J. Assad, *Three Victorian travellers: Burton, Blunt and Doughty* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1964), p. 5.

(121) Richard Burton, *Personal narrative of a pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, ed. Isabel Burton (Londres, Tylston & Edwards, 1893), 1: 9, 108-10.

(122) Idem, "Terminal essay", em *The book of the thousand and one nights* (Londres, Burton Club, 1886), 10: 63-302.

(123) Idem, *Pilgrimage*, 1: 112, 114.

3. O ORIENTALISMO HOJE (pp. 207-332)

(1) Friedrich Nietzsche, "On truth and lie in an extra-moral sense", em *The portable Nietzsche*, ed. e trad. Walter Kaufmann (Nova York, Viking Press, 1954), pp. 46-7.

(2) O número de viajantes árabes para o Ocidente é estimado e considerado por Ibrahim Abu-Lughod em *Arab rediscovery of Europe: a study in cultural encounters* (Princeton, Nova Jersey, Princeton University Press, 1963), pp. 75-6 e passim.

(3) Ver Philip D. Curtin, ed., *Imperialism: the documentary history of Western civilization* (Nova York, Walker & Co., 1972), pp. 73-105.

(4) Ver Johann W. Fück, "Islam as an historical problem in European historiography since 1800", em *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis e P. M. Holt (Londres, Oxford University Press, 1962), p. 307.

(5) *Ibidem*, p. 309.

(6) Ver Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident* (Haia, Mouton & Co., 1963).

(7) *Ibidem*, p. 311.

(8) P. Masson-Oursel, "La connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'orientalisme", em *Revue Philosophique* 143, n.º 7-9 (jul.-set. 1953): 345.

(9) Evelyn Baring, Iorde Cromer, *Modern Egypt* (Nova York, Macmillan Co., 1908), 2: 237-8.

(10) Idem, *Ancient and modern imperialism* (Londres, John Murray, 1910), pp. 118, 120.

(11) George Nathaniel Curzon, *Subjects of the day: being a selection of speeches and writings* (Londres, George Allen & Unwin, 1915), pp. 4-5, 10, 28.

(12) *Ibidem*, pp. 184, 191-2. Para uma história da escola, ver C. H. Phillips, *The school of Oriental and African Studies, University of London, 1917-1967: an introduction* (Londres, Design for Print, 1967).

(13) Eric Stokes, *The english utilitarians and India* (Oxford, Clarendon Press, 1959).

(14) Citado em Michael Edwardes, *High noon of empire: India under Curzon* (Londres, Eyre & Spottiswoode, 1965), pp. 38-9.

(15) Curzon, *Subjects of the day*, pp. 155-6.

(16) Joseph Conrad, *Heart of darkness*, em *Youth and two other stories* (Garden City, Nova York, Doubleday, Page, 1925), p. 52.

(17) Para um extrato ilustrativo da obra de De Vattel, ver Curtin, ed., *Imperialism*, pp. 42-5.

(18) Citado por M. de Caix, *La Syrie*, em Gabriel Hanotaux, *Histoire des colonies françaises*, 6 v. (Paris, Société de l'histoire nationale, 1929-33), 3: 481.

(19) Estes detalhes podem ser encontrados em Vernon McKay, "Colonialism in the French Geographical Movement", em *Geographical Review* 33, nº 2 (abr. 1943): 214-32.

(20) Agnes Murphy, *The ideology of French imperialism, 1817-1881* (Washington, Catholic University of America Press, 1948), pp. 46, 54, 36, 45.

(21) *Ibidem*, pp. 189, 110, 136.

(22) Jukka Nevakivi, *Britain, France, and the Arab Middle East, 1914-1920* (Londres, Athlone Press, 1969), p. 13.

(23) *Ibidem*, p. 24.

(24) D. G. Hogarth, *The penetration of Arabia: a record of the development of Western knowledge concerning the Arabian peninsula* (Nova York, Frederick A. Stokes, 1904). Há um bom livro, mais recente, sobre o mesmo tema: Robin Bidwell, *Travellers in Arabia* (Londres, Paul Hamlyn, 1976).

(25) Edmond Bremond, *Le Hedjaz dans la guerre mondiale* (Paris, Payot, 1931), pp. 242 ss.

(26) Conde de Cressaty, *Les intérêts de la France en Syrie* (Paris, Floury, 1913).

(27) Rudyard Kipling, *Verse* (Garden City, Nova York, Doubleday & Co., 1954), p. 280.

(28) Os temas da exclusão e do confinamento na cultura do século XIX tiveram um importante papel na obra de Michel Foucault, sobretudo recentemente em seu *Discipline and punish: the birth of the prison* (Nova York, Pantheon Books, 1977) e em *The history of sexuality, volume I: an introduction* (Nova York, Pantheon Books, 1978).

(29) *The letters of T. E. Lawrence of Arabia*, ed. David Garnett (1938; reimp., Londres, Spring Books, 1964), p. 244.

(30) Gertrude Bell, *The desert and the sown* (Londres, William Heinemann, 1907), p. 244.

(31) *Idem*, *From her personal papers, 1889-1914*, ed. Elizabeth Burgoyne (Londres, Ernest Benn, 1958), p. 204.

(32) William Butler Yeats, "Byzantium", em *The collected poems* (Nova York, Macmillan Co., 1959), p. 244.

(33) Stanley Diamond, *In search of the primitive: a critique of civilization* (New Brunswick, Nova Jersey, Transaction Books, 1974), p. 119.

(34) Ver Harry Bracken, "Essence, accident and race", em *Hermathena 116* (inverno de 1973): 81-96.

(35) George Eliot, *Middlemarch: a study of provincial life* (1872; reimp., Boston, Houghton Mifflin Co., 1956), p. 13.

(36) Lionel Trilling, *Matthew Arnold* (1939; reimp., Nova York, Meridian Books, 1955), p. 214.

(37) Ver Hannah Arendt, *The origins of totalitarianism* (Nova York, Harcourt Brace Jovanovich, 1973), p. 180, nota 55.

(38) W. Robertson Smith, *Kinship and marriage in early Arabia*, ed. Stanley Cook (1907; reimp., Oesterhout, N. B., Anthropological Publications, 1966), pp. xiii, 241.

(39) W. Robertson Smith, *Lectures and essays*, ed. John Sutherland Black e George Chrystal (Londres, Adam & Charles Black, 1912), pp. 492-3.

(40) *Ibidem*, pp. 492, 493, 511, 500, 498-9.

(41) Charles M. Doughty, *Travels in Arabia deserta*, 2ª ed., 2 v. (Nova York, Random House, s. d.), 1: 95. Ver também o excelente artigo de Richard Bevis, "Spiritual

geology: C. M. Doughty and the land of the Arabs", em *Victorian Studies* 16 (dez. 1972): 163-81.

(42) T. E. Lawrence, *The seven pillars of wisdom: a triumph* (1926; reimpr., Garden City, Nova Jersey, Doubleday, Doran & Co., 1935), p. 28.

(43) Para uma discussão desse assunto, ver Talal Asad, "Two European images of Non-European rule", em *Anthropology and the colonial encounter*, ed. Talal Asad (Londres, Ithaca Press, 1975), pp. 103-18.

(44) Arendt, *Origins of totalitarianism*, p. 218.

(45) T. E. Lawrence, *Oriental assembly*, ed. A. W. Lawrence (Nova York, E. P. Dutton & Co., 1940), p. 95.

(46) Citado em Stephen Ely Tabachnick, "The two veils of T. E. Lawrence", em *Studies in the Twentieth Century* 16 (outono de 1975): 96-7.

(47) Lawrence, *The seven pillars of wisdom*, pp. 42-3, 661.

(48) *Ibidem*, pp. 549, 550-2.

(49) E. M. Forster, *A passage to India* (1924; reimpr., Nova York, Harcourt, Brace & Co., 1952), p. 322.

(50) Maurice Barrès, *Une enquête aux pays du Levant* (Paris, Plon, 1923), 1: 20; 2: 181, 192, 193, 197.

(51) D. G. Hogarth, *The wandering scholar* (Londres, Oxford University Press, 1924). Hogarth descreve o próprio estilo como sendo "o de um aventureiro, primeiro, e de um estudioso, em segundo" (p. 4).

(52) Citado por H. A. R. Gibb, "Structure of religious thought in Islam", no seu *Studies on the civilization of Islam*, ed. Stanford J. Shaw e William R. Polk (Boston, Beacon Press, 1962), p. 180.

(53) Frédéric Lefèvre, "Une heure avec Sylvain Lévi", em *Mémorial Sylvain Lévi*, ed. Jacques Bacot (Paris, Paul Hartmann, 1937), pp. 123-4.

(54) Paul Valéry, *Oeuvres*, ed. Jean Hytier (Paris, Gallimard, 1960), 2: 1556-7.

(55) Citado em Christopher Sykes, *Crossroads to Israel* (1965; reimpr., Bloomington, Indiana University Press, 1973), p. 5.

(56) Citado em Alan Sandison, *The wheel of empire: a study of the imperial idea in some late nineteenth and early twentieth century fiction* (Nova York, St. Martin's Press, 1967), p. 158. Um excelente estudo do equivalente francês é o de Martine Astier Loutfi, *Littérature et colonialisme: l'expansion coloniale vue dans la littérature romanesque française, 1871-1914* (Haia, Mouton & Co., 1971).

(57) Paul Valéry, *Variété* (Paris, Gallimard, 1924), p. 43.

(58) George Orwell, "Marrakech", em *A collection of essays* (Nova York, Doubleday Anchor Books, 1954), p. 187.

(59) Valentine Chirol, *The Occident and the Orient* (Chicago, University of Chicago Press, 1924), p. 6.

(60) Élie Faure, "Orient et Occident", em *Mercure de France* 229 (1º de julho a 1º de agosto de 1931): 263, 264, 269, 270, 272.

(61) Fernand Baldensperger, "Où s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels", em *Études d'histoire littéraire*, 3ª série (Paris, Droz, 1939), p. 230.

(62) I. A. Richards, *Mencius on the mind: experiments in multiple definitions* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1932), p. xiv.

(63) *Selected works of C. Snouck Hurgronje*, ed. G. H. Bousquet e J. Schacht (Leiden, E. J. Brill, 1957), p. 267.

(64) H. A. R. Gibb, "Literature", em *The legacy of Islam*, ed. Thomas Arnold e Alfred Guillaume (Oxford, Clarendon Press, 1931), p. 209.

- (65) A melhor explanação geral desse período em termos políticos, sociais e econômicos é encontrada em Jacques Berque, *Egypt: imperialism and revolution*, trad. Jean Stewart (Nova York, Praeger Publishers, 1972).
- (66) Há uma proveitosa descrição do projeto intelectual em que se baseava a obra deles em *On four modern humanists: Hofmannsthal, Gundolf, Curtius, Kantorowicz*, ed. Arthur R. Evans, Jr. (Princeton, Nova Jersey, Princeton University Press, 1970).
- (67) Erich Auerbach, *Mimesis: the representation of reality in Western literature*, trad. Willard R. Trask (1946; reimp., Princeton, Nova Jersey, Princeton University Press, 1968), e *Literary language and its public in late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, do mesmo autor, trad. Ralph Manheim (Nova York, Bollingen Books, 1965).
- (68) Idem, "Philology and *Weltliteratur*", trad. M. e E. W. Said, em *Centennial Review* 13, nº 1 (inverno de 1969): 11.
- (69) *Ibidem*, p. 17.
- (70) Por exemplo, em H. Stuart Hughes, *Consciousness and society: the reconstruction of European social thought, 1890-1930* (1958; reimp., Nova York, Vintage Books, 1961).
- (71) Ver Anwar Abdel Malek, "Orientalism in crisis", em *Diogenes* 44 (inverno de 1963): 103-40.
- (72) R. N. Cust, "The International congresses of Orientalists", em *Hellas* 6, nº 4 (1897): 349.
- (73) Ver W. F. Wertheim, "Counter-insurgency research at the turn of the century — Snouck Hurgronje and the Aceh War", em *Sociologische Gids* 19 (set.-dez. 1972).
- (74) Sylvain Lévi, "Les parts respectives des nations occidentales dans les progrès de l'indianisme", em *Mémorial Sylvain Lévi*, p. 116.
- (75) H. A. R. Gibb, "Louis Massignon (1882-1962)", em *Journal of the Royal Asiatic Society* (1962), pp. 120, 121.
- (76) Louis Massignon, *Opera minora*, ed. Y. Moubarac (Beirute, Dar-el-Maaref, 1963), 3: 114. Eu usei a bibliografia completa de Massignon compilada por Moubarac: *L'oeuvre de Louis Massignon* (Beirute, Éditions du Cénacle libanais, 1972-3).
- (77) Massignon, "L'Occident devant l'Orient: primauté d'une solution culturelle", em *Opera minora*, 1: 208-23.
- (78) *Ibidem*, p. 169.
- (79) Ver Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, pp. 147, 183, 186, 192, 211, 213.
- (80) Massignon, *Opera minora*, 1: 227.
- (81) *Ibidem*, p. 355.
- (82) Extraído do ensaio de Massignon sobre Biruni e citado em Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 225.
- (83) Massignon, *Opera minora*, 3: 526.
- (84) *Ibidem*, pp. 610-1.
- (85) *Ibidem*, p. 212. Ver também página 211 para outro ataque aos britânicos, e páginas 423-7 para a avaliação que ele faz de Lawrence.
- (86) Citado em Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 219.
- (87) *Ibidem*, pp. 218-9.
- (88) Ver A. L. Tibawi, "English-speaking Orientalists: a critique of their approach to Islam and Arab nationalism, Part I", em *Islamic Quarterly* 8, nº 1, 2 (jan.-jun. 1964: 25-44; "Part II", em *Islamic Quarterly* 8, nº 3, 4 (jul.-dez. 1964): 73-88.
- (89) "Une figure domine tous les genres [de trabalhos orientalistas], celle de Louis Massignon": Claude Cahen e Charles Pellat, "Les études arabes et islamiques", em *Jour-*

nal asiatique 261, nº 1, 4 (1973): 104. Existe um levantamento bastante detalhado do campo islâmico-orientalista em Jean Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman: éléments de bibliographie*, ed. Claude Cahen (Paris, Adrien Maisonneuve, 1961).

(90) William Polk, "Sir Hamilton Gibb between Orientalism and history", em *International Journal of Middle East Studies* 6, nº 2 (abr. 1975): 131-9. Usei a bibliografia da obra de Gibb que se encontra em *Arabic and Islamic studies in honor of Hamilton A. R. Gibb*, ed. George Makdisi (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1965), pp. 1-20.

(91) H. A. R. Gibb, "Oriental studies in the United Kingdom", em *The Near East and the Great Powers*, ed. Richard N. Frye (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1951), pp. 86-7.

(92) Albert Hourani, "Sir Hamilton Gibb, 1895-1971", em *Proceedings of the British Academy* 58 (1972): 504.

(93) Duncan Black Macdonald, *The religious attitude and life in Islam* (1909; reimp., Beirut, Khayats Publishers, 1965), pp. 2-11.

(94) H. A. R. Gibb, "Whither Islam?", em *Whither Islam? A survey of modern movements in the Moslem world*, ed. H. A. R. Gibb (Londres, Victor Gollancz, 1932), pp. 328, 387.

(95) *Ibidem*, p. 335.

(96) *Ibidem*, p. 377.

(97) H. A. R. Gibb, "The influence of Islamic culture on medieval Europe", em *John Rylands Library Bulletin* 38, nº 1 (set. 1955): 98.

(98) H. A. R. Gibb, *Mohammedanism: an historical survey* (Londres, Oxford, University Press, 1949), pp. 2, 9, 84.

(99) *Ibidem*, pp. 111, 88, 189.

(100) H. A. R. Gibb, *Modern trends in Islam* (Chicago, University of Chicago Press, 1947), pp. 108, 113, 123.

(101) Os dois ensaios podem ser encontrados em *Studies on the civilizations of Islam*, de Gibb, pp. 176-208, 3-33.

(102) R. Emmett Tyrell, Jr., "Chimera in the Middle East", em *Harper's*, nov. 1976, pp. 35-8.

(103) Citado em Ayad al-Qazzaz, Ruth Afiyo et alii, *The Arabs in American textbooks*, California State Board of Education, jun. 1975, pp. 10, 15.

(104) "Statement of purpose", em *MESA Bulletin* 1, nº 1 (maio 1967): 33.

(105) Morroe Berger, "Middle Eastern and North African studies: developments and needs", em *MESA Bulletin* 1, nº 2 (nov. 1967): 16.

(106) Menachem Mansoor, "Present state of Arabic studies in the United States", em *Report on current research 1958*, ed. Kathleen H. Brown (Washington, Middle East Institute, 1958), pp. 55-6.

(107) Harold Lasswell, "Propaganda", em *Encyclopedia of the social sciences* (1934), 12: 527. Devo esta referência ao professor Noam Chomsky.

(108) Marcel Proust, *The Guermantes way*, trad. C. K. Scott Moncrieff (1925; reimp., Nova York, Vintage Books, 1970), p. 135.

(109) Nathaniel Schmidt, "Early Oriental studies in Europe and the work of the American Oriental Society, 1842-1922", em *Journal of the American Oriental Society* 43 (1923): 11. Ver também E. A. Speiser, "Near Eastern Studies in America, 1939-45", em *Archiv Orientalni* 16 (1948): 76-88.

(110) Como um exemplo, pode-ser ver Henry Jessup, *Fifty-three years in Syria*, 2 v. (Nova York, Fleming H. Revell, 1910).

(111) Para a conexão entre a Declaração de Balfour e a política de guerra dos Estados Unidos, ver Doreen Ingrams, *Palestine papers 1917-1922: seeds of conflict* (Londres, Cox & Syman, 1972), pp. 10 ss.

(112) Mortimer Graves, "A cultural relations policy in the Near East", em *The Near East and the Great Powers*, ed. Frve, pp. 76, 78.

(113) George Camp Keiser, "The Middle East Institute: its inception and its place in American international studies", em *The Near East and the Great Powers*, ed. Frye, pp. 80, 84.

(114) Para um relato dessa migração, ver *The intellectual migration: Europe and America, 1930-1960*, ed. Donald Fleming e Bernard Bailyn (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1969).

(115) Gustave von Grunebaum, *Modern Islam: the search for cultural identity* (Nova York, Vintage Books, 1964), pp. 55, 261.

(116) Abdullah Laroui, "Pour une méthodologie des études islamiques: l'Islam au miroir de Gustave von Grunebaum", em *Diogenes* 38 (jul.-set. 1973): 30. Este ensaio aparece em *The crisis of the Arab intellectuals: traditionalism or historicism?*, do mesmo autor, trad. Diarmid Cammell (Berkeley, University of California Press, 1976).

(117) David Gordon, *Self-determination and history in the Third World* (Princeton, Nova Jersey, Princeton University Press, 1971).

(118) Larou, "Pour une méthodologie des études islamiques", p. 41.

(119) Manfred Halpern, "Middle East studies: a review of the state of the field with a few examples", em *World Politics* 15 (out. 1962): 121-2.

(120) Ibidem, p. 117.

(121) Leonard Binder, "1974 presidential address", em *MESA Bulletin* 9, nº 1 (fev. 1975): 2.

(122) Ibidem, p. 5.

(123) "Middle East studies network in the United States", em *MERIP Reports* 38 (jun. 1975): 5.

(124) As duas melhores resenhas críticas da *Cambridge history* são as de Albert Hourani, *The English Historical Review* 87, nº 343 (abr. 1972): 348-57, e de Roger Owen, *Journal of Interdisciplinary History* 4, nº 2 (outono de 1973): 287-98.

(125) P. M. Holt, Introdução, *The Cambridge history of Islam*, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton e Bernard Lewis, 2 v. (Cambridge, Cambridge University Press, 1970), 1: xi.

(126) D. Sourdel, "The Abbasid caliphate", em *Cambridge history of Islam*, ed. Holt et alii, 1: 121.

(127) Z. N. Zeine, "The Arab lands", em *Cambridge history of Islam*, ed. Holt et alii, 1: 575.

(128) Dankwart A. Rustow, "The political impact of the West" em *Cambridge history of Islam*, ed. Holt et alii, 1: 697.

(129) Citado em Ingrams, *Palestine papers, 1917-1922*, pp. 31-2.

(130) Robert Alter, "Rhetoric and the Arab mind", em *Commentary*, out. 1968, pp. 61-85. O artigo de Alter é uma resenha adulatória de *Arab attitudes to Israel*, do general Yehoshafat Harkabi (Jerusalém, Keter Press, 1972).

(131) Gil Carl Alroy, "Do the Arabs want peace?", em *Commentary*, fev. 1974, pp. 56-61.

(132) Roland Barthes, *Mythologies*, trad. Annette Lavers (Nova York, Hill & Wang, 1972), pp. 109-59.

(133) Raphael Patai, *Golden river to golden road: society, culture, and change in the Middle East* (Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1962; 3ª ed. rev., 1969), p. 406.

(134) Raphael Patai, *The Arab mind* (Nova York, Charles Scribner's Sons, 1973). Para uma obra ainda mais racista, ver John Laffin, *The Arab mind considered: a need for understanding* (Nova York, Taplinger Publishing Co., 1976).

(135) Sania Hamady, *Temperament and character of the Arabs* (Nova York, Twayne Publishers, 1960), p. 100. O livro de Hamady é um dos favoritos entre os israelenses e os apologistas de Israel: Alroy o cita com aprovação, bem como Amos Elon em *The Israelis: founders and sons* (Nova York, Holt, Rinehart & Winston, 1971). Morroe Berger (ver nota 137, mais adiante) também a cita com freqüência. O modelo dela é o livro *Manners and customs of the modern Egyptians*, de Lane, mas ela não tem nada da cultura ou instrução geral deste.

(136) A tese de Halpern é apresentada em "Four contrasting repertoires of human relations in Islam: two pre-modern and two modern ways of dealing with continuity and change, collaboration and conflict and the achieving of justice", texto apresentado à 22ª Conferência do Oriente Próximo na Universidade de Princeton sobre Psicologia e Estudos do Oriente Próximo, no dia 8 de maio de 1973. O tratado foi antecipado por "A redefinition of the revolutionary situation", de Halpern, em *Journal of International Affairs* 23, nº 1 (1969): 54-75.

(137) Morroe Berger, *The Arab world today* (Nova York, Doubleday Anchor Books, 1964), p. 140. Uma grande quantidade de implicações do mesmo tipo está subjacente à obra desajeitada de quase-arabistas como Joel Carmichael e Daniel Lerner; encontra-se também, de modo mais sutil, em estudiosos políticos e históricos como Theodore Draper, Walter Laqueur e Élie Kedourie. É fortemente evidente em obras grandemente respeitadas como *Population and society in the Arab East*, de Gabriel Baer, trad. Hanna Szoke (Nova York, Frederick A. Praeger, 1964), e *State and economics in the Middle East: a society in transition* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1955), de Alfred Conné. O consenso parece ser: se os árabes pensam, pensam diferentemente — ou seja, não necessariamente fazendo uso da razão, e muitas vezes sem ela. Ver também o estudo RAND, de Adel Daher, em *Current trends in Arab intellectual thought* (RM-5979-FF, dez. 1969), e a sua típica conclusão, segundo a qual "a abordagem concreta de resolução de problemas está conspicuamente ausente do pensamento árabe" (p. 29). Em um ensaio-resenha para o *Journal of Interdisciplinary History* (ver nota 124, acima), Roger Owen ataca a própria noção de "islã" como um conceito para o estudo da história. O foco dele é a *Cambridge history of Islam* que, segundo ele, de certo modo perpetua uma idéia do islã (que pode ser encontrada em escritores como Carl Becker e Max Weber) "definido essencialmente como um sistema religioso, feudal e anti-racional, [que] carecia das características que tornaram possível o progresso europeu". Para uma prova corroborada da total imprecisão de Weber, ver *Islam and capitalism*, de Maxime Rodinson, trad. Brian Pearce (Nova York, Pantheon Books, 1974), pp. 76-117.

(138) Hamady, *Character and temperament*, p. 197.

(139) Berger, *Arab world*, p. 102.

(140) Citado por Irene Genzier em *Frantz Fanon: a critical study* (Nova York, Pantheon Books, 1973), p. 94.

(141) Berger, *Arab world*, p. 151.

(142) P. J. Vatikiotis, ed., *Revolution in the Middle East, and other case studies: proceedings of a seminar* (Londres, George Allen & Unwin, 1972), pp. 8-9.

(143) *Ibidem*, pp. 12, 13.

- (144) Bernard Lewis, "Islamic concepts of revolution", em *ibidem*, pp. 33, 38-9. O estudo de Lewis, *Race and color in Islam* (Nova York, Harper & Row, 1971), expressa um desafio semelhante com um ar de grande cultura; mais explicitamente político — mas não menos ácido — é o seu *Islam in history: ideas, men and events in the Middle East* (Londres, Alcove Press, 1973).
- (145) Bernard Lewis, "The revolt of Islam", em *The Middle East and the West* (Bloomington, Indiana University Press, 1964), p. 95.
- (146) Bernard Lewis, "The return of Islam", em *Commentary*, jan. 1976, p. 44.
- (147) *Ibidem*, p. 40.
- (148) Bernard Lewis, *History — remembered, recovered, invented* (Princeton, Nova Jersey, Princeton University Press, 1975), p. 68.
- (149) *Idem*, *Islam in history*, p. 65.
- (150) *Idem*, *The Middle East and the West*, pp. 60, 87.
- (151) *Idem*, *Islam in history*, pp. 65-6.
- (152) Publicado originariamente em *Middle East Journal* 5 (1951). Parte da coleção *Readings in Arab Middle Eastern societies and cultures*, ed. Abdulla Lutfiyye e Charles W. Churchill (Haia, Mouton & Co., 1970), pp. 688-703.
- (153) Lewis, *The Middle East and the West*, p. 140.
- (154) Robert K. Merton, "The perspectives of insiders and outsiders", no seu *The sociology of science: theoretical and empirical investigations*, ed. Norman W. Storer (Chicago, University of Chicago Press, 1973), pp. 99-136.
- (155) Ver, por exemplo, a recente obra de Anwar Abdel Malek, Yves Lacoste e outros autores de ensaios publicados em *Review of Middle East Studies 1 and 2* (Londres, Ithaca Press, 1975, 1976), as várias análises da política do Oriente Médio feitas por Noam Chomsky e os trabalhos do Projeto de Pesquisa e Informação do Oriente Médio (MERIP). Uma boa visão é dada em *De l'impérialisme à la décolonisation*, de Gabriel Ardant, Kostas Axelos, Jacques Berque et alii (Paris, Éditions de Minuit, 1965).

ÍNDICE REMISSIVO

- Abas I (do Egito), 193
abássidas, 307
Abdel Malek, Anwar, 106, 114, 118, 329, 331, 338, 339, 349
abraâmicas, religiões, 269, 271, 272-4
Abrams, M. H., 124, 339, 341
Abu-Lughod, Ibrahim, 337, 339, 346
Account of the manners and customs of the modern egyptians, An (Lane), 19-20, 26, 35, 96, 121-2, 166-73, 176, 178, 179, 191, 245, 344, 352
acumulação, disciplina orientalista de, 132, 173-4
Adanson, Michel, 126
"Adieux de l'hôtesse arabe" (Hugo), 110
Adventures of Hajjī Baba of Ispahan (Morier), 200
África, africanos, 41-2, 46, 47-8, 51, 57, 93, 100, 102, 108, 113, 117, 129, 216-7, 222, 224, 232, 257, 280, 298, 302, 308, 318
África do Norte, 30, 62, 83, 108, 199, 216, 224, 229, 231, 282, 292-3, 299, 308, 309
Ahmed, xeque, 168-9
Alemanha, 13, 29-30, 35, 62, 80, 108, 109, 138, 145, 199, 214, 218, 231, 244, 250, 261
Alexandre, o Grande, 68, 89, 93, 176
Alexandria, 90-1, 250
Aliança para o Progresso, 117
almehs, 194
Alroy, Gil Carl, 312, 351
Alter, Robert, 311, 351
Althusser, Louis, 27, 333
Âme romantique et le rêve, L' (Béguin), 110
American power and the new mandarins (Chomsky), 333
anatomia: comparativa, 24, 50, 53, 127; filosófica e lingüística, 148, 150, 151-3, 237
Ancient and modern imperialism (Cromer), 219, 346
Andaluzia, 308
Anniversary discourses (Jones), 144
Anquetil-Duperron, Abraham-Hyacinthe, 33, 61, 85-6, 89, 126, 131, 257
anti-semitismo, 39, 107-8, 142, 149-50, 153-4, 157-8, 159, 200, 237-40, 243, 267, 290, 321-2, 340
antropocentrismo, 107, 118
Aphrodite (Louÿs), 214
Arab attitudes to Israel (Harkabi), 311, 351
Arab mind, The (Patai), 314, 352
Arab rediscovery of Europe (Abu-Lughod), 337, 346
Arabworld today, The (Berger), 338, 352
árabe (idioma), 52-3, 60, 62, 74, 83, 86, 91, 92, 105-6, 132-3, 135, 136-7, 151, 167, 172, 173-4, 186, 189, 203, 216, 244, 260, 273, 292, 296, 315, 319, 324-5, 326, 335, 352
Árabe, Revolta, 244, 248, 253
árabe-israelenses, guerras, 289, 298-9
árabes, Bell sobre os, 235-7; Caussin de Perceval sobre os, 156-61; ciências sociais sobre os, 117-8, 292-7, 324-5; Cromer sobre os, 46-51; entidade coletiva para os ocidentais, 236, 239-40, 242-3, 257, 265, 267, 290-3, 301-4, 305, 309, 310-6, 321-3, 325, 352; Glidden sobre o sistema de valores dos, 59; identidade sexual para o Ocidente, 315-20; Lawrence sobre os, 235-6, 244, 247-9, 253; Ockley sobre os, 84-5; Sale sobre os, 127; Smith sobre os, 241-3; visão contemporânea politizada dos, 38, 116-8, 289-93, 307-8, 310-26, 351-3; visão empobrecida de Gibb dos, 282-3; v. *ib. islã*, Oriente Próximo.
Arabi, Ahmed, 45, 47, 178, 230
Arábia, 28, 73, 106, 167, 230, 241-2, 292, 307
Arábia Saudita, 327
Arabs in American textbooks, The, 292, 350

- Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, Die (Fück), 28, 333, 335, 340
- Arberry, A. J., 87, 337, 343, 344
- Arqueologia do saber* (Foucault), 15, 340, 345
- área, estudos de, 14, 63, 116-7, 260, 280, 300, 304-5, 329
- "Area studies reconsidered" (Gibb), 116, 280, 335, 338
- Arendt, Hannah, 246, 347, 348
- Argélia, 224, 306, 329
- arianismo, 73, 75, 84-5
- arianos, 108, 213, 238-9, 267, 273, 276
- Ariosto, Lodovico, 73
- Aristóteles, 78
- Arnaldez, Roger, 270
- Arnold, Matthew, 26, 154, 234
- Arnold, Thomas, 230, 348
- Asia and Western dominance* (Panikkar), 17, 333
- Assad, Thomas J., 202, 345
- Atala* (Chateaubriand), 181, 186
- Atenas, 64, 66, 67, 179, 190
- atitude textual, 102; em *Bouvard et Pécuchet*, 124, 197; em *Cambridge history of Islam*, 309-10; desilusão com o Oriente moderno, 110, 112; dialética de reforço na, 103; no orientalismo, 103-4, 165, 197; transição da — para a prática administrativa, 105, 217, 229, 244-5, 252, 259
- Attitudes towards Jewish statehood in the Arab world* (Alroy), 312
- Auerbach, Erich, 263-4, 265, 266, 267, 349
- Avenir de la science*, L' (Renan), 141, 153, 340, 342
- Averróis, 78, 79, 113
- Avesta, 85-6. v. *ib.* Zend-Avesta
- avéstico (idioma), 61, 85-6
- Avicena, 78, 79
- Bacantes*. *As* (Eurípides), 66-7, 336
- Bachelard, Gaston, 65, 335
- Bacon, Roger, 80
- Badaliya, Irmandade, 272
- Baldensperger, Fernand, 259, 348
- Balfour, Arthur James, lorde, 41-6, 48, 49-51, 56, 57, 59, 87, 102, 105, 106, 114-5, 250, 256, 310, 334
- Balfour, Declaração, 299, 321, 350-1
- Ballanche, Pierre Simon, 155
- Balzac, Honoré de, 25, 140, 148, 152, 340, 341, 342
- Bandung, Conferência de, 114, 308
- Berbéria, piratas da, 295, 298
- Baring, Evelyn: *ver* Cromer
- Barrès, Maurice, 109, 250-1, 348
- Barthes, Roland, 278, 313, 351
- Baudelaire, Charles, 188
- Baudet, Henri, 84, 336-7
- Becker, Carl Heinrich, 30, 113, 215-6, 300, 338, 352
- Beckford, William, 34, 111, 128
- Beda, 71, 80
- Béguin, Albert, 110
- Beirute, 13, 190
- Bell, Gertrude, 204, 230, 231, 235-7, 241, 243, 244, 251, 347
- Benjamin, Walter, 24, 62, 333
- Bentham, Jeremy, 221
- Berger, Morroe, 292-4, 315, 316, 338, 350, 352
- Bergson, Henri, 41, 271
- Berlin, *sir* Isaiah, 79-80, 336, 339
- Berque, Jacques, 270, 271, 275, 331, 348, 353
- Bertrand, conde Henri-Gratien, 90
- Bevan, Anthony, 230
- Bhagavad-Gita, 87
- Bíblia, 102; e envolvimento ocidental com o Oriente Próximo, 68, 83, 178, 265; e idéia de peregrinação, 176, 182; e idéia romântica de regeneração, 123-4; como província orientalista, 15-6, 61, 73, 74-5, 85-6, 185; e secularização do século XVIII, 129, 144-5
- Bibliothèque orientale* (D'Herbelot), 73-7, 80-1, 84, 336
- biologia: e política, 312-13; e classificação racial, 213-4, 237-40; tipos em, 128-9, 152, 237, 342
- Biology of British politics*, *The* (Harvey), 239
- Blumenbach, Johann Friedrich, 129
- Blunt, Wilfrid Scawen, 202, 243, 334
- Bopp, Franz, 29, 107, 124, 142, 144, 145, 148, 238
- Bordeaux, Henri, 178, 344
- Borges, Jorge Luis, 271
- Bornier, visconde Henri de, 99
- Bossuet, Jacques Bénigne, 133, 134
- Bougainville, Louis Antoine de, 126
- Bounoure, Gabriel, 271
- Bouvard et Pécuchet* (Flaubert), 122-6, 131, 142, 185, 197, 339
- Bracken, Harry, 25, 333, 347
- Brahma, 158
- bramanismo, 85
- Bremond, Edmond, 231, 347
- Brockelmann, Carl, 30
- Broglié, Achille-Charles-Léonce-Victor, duque de, 133, 136, 340
- Brosses, Charles de, 126
- Browne, Edward Granville, 230
- Browning, Robert, 29
- Bruneau, Jean, 188, 345
- Brunetière, Vincent de Paul-Marie-Ferdinand, 262

- Buchan, John, 256
budismo, 129, 238, 264
Buffon, conde Georges-Louis Leclerc de, 95, 128
Bunsen, Comitê, 227
Burchard de Monte Sião, 80
Burckhardt, Jacob, 105, 168, 214-5
Burke, Edmund, 86
Burnouf, Eugène, 107, 108, 142
Burton, sir Richard, 31, 35, 61, 96-7, 109, 112, 200, 229, 241, 291, 345; absorve sistemas orientais de comportamento e de crença, 202-4; coexistência de individualismo e imperialismo em, 202, 203, 204-5, 230, 251; combatividade de, 201-2, 203; comparado a Lane, 167, 178-9, 201-2; como estudioso, 201-2, 203-4; a meio caminho entre a objetividade orientalista e a estética pessoal, 166, 167, 178-9, 201; e o Oriente definido pela posse material, 177, 217; e a sexualidade do Oriente, 198
Butor, Michel, 190, 345
Byron, George Gordon, lorde, 34, 42, 109, 111, 128, 175, 200
Bizâncio, 85, 200
"Byzantium" (Yeats), 236, 347
Cabanis, Pierre-Jean-Georges, 123
Cabet, Étienne, 124
Cadernos do cárcere (Gramsci), 36-7, 334
Cagliostro, conde Alessandro di, 97, 160
Cahiers du mois. Les, 255
Cairo, 91, 111-2, 178, 189, 190, 201, 230, 299, 321
caldeus (seita), 226
Calila e Dumna, 135
Caliphate, its rise, decline and fall, The (Muir), 159
califado de Córdoba, 319
califados árabes, 83, 286, 307
Cambridge history of Islam, The (ed. Holt, Lambton e Lewis), 73, 118, 288, 306-10, 336, 351
Campagnes d'Égypte et de Syrie, 1798-1799 (Napoleão), 90, 337
Camus, Albert, 317
Candide (Voltaire), 102
Carlyle, Thomas, 26, 105, 160-1, 234, 343
Carnets de voyage (Flaubert), 188
Cartago, 179, 182, 185, 193
Cassirer, Ernst, 156, 343
Catafago, Joseph, 178
Caussin de Perceval, Armand-Pierre, 155, 159-60, 237, 252, 343
Cecil, Robert Arthur Talbot Gascoyne, lorde Salisbury, 41, 51
Centenary volume of the Royal Asiatic Society (ed. Pargiter), 88, 337, 344
Centro de Estudos do Oriente Médio (Harvard), 116, 279, 300
César, Júlio, 67, 93
Cervantes Saavedra, Miguel de, 73, 102
Champollion, Jean-François, 29, 130, 145, 148-9, 178
Chanak, Tratado de, 199
Chanson de Roland, 71, 73, 80
Chapters on the principles of international law (Westlake), 213
Charles-Roux, F. J., 96
Charmes, Gabriel, 225
Chateaubriand, François-René, visconde de, 13, 30-1, 90, 96, 109, 110, 124, 144, 189, 200, 344; e a auto-realização no Oriente, 179, 180-1; exemplifica a estética pessoal no orientalismo, 176, 178-9, 180-1, 182-3, 184; em Jerusalém, 182; justifica a conquista do Oriente, 180; e natureza citacionária do orientalismo, 184-5
Chaucer, Geoffrey, 42
Chew, Samuel, 70, 336
Chicago, Universidade de, 114, 258, 300
Chimères, Les (Nerval), 188
China, 13, 21, 28, 52, 57, 61, 69, 72, 82-3, 100, 117, 126, 127, 129, 148, 173, 256-7, 259, 269, 289, 298
Chirol, Valentine, 258, 348
Chomsky, Noam, 22, 333, 350, 353
Chrestomathie arabe (Sacy), 19, 135, 137, 288, 340
ciências sociais, 329; eurocentrismo das, 107, 118; interdisciplinária com o orientalismo, 116-7, 309-10; sobre o Oriente Próximo, 292-7; "tipos" nas, 264-6; e tradição de autoridade sobre o Oriente, 30-1, 58-9, 117, 118, 289, 292-7, 200-1, 325
Citizen of the world, The (Goldsmith), 126
classicismo: da Alta Renascença, 61; comparado ao alcance do orientalismo, 60; no interior do orientalismo, 62, 88, 94-5, 101-2, 270; do orientalismo em relação ao Oriente moderno, 88, 89, 101-2, 107-8, 211, 214, 229, 238, 239, 240, 246, 266, 304-5; somado por Massignon às "forças vitais" do Oriente, 270-1
classificação, 237-40, 243, 267; das línguas, 144, 145, 148-9, 151-2, 173-4, 233, 237-8, 267, 273; dos tipos fisiológicos e morais, 128-9, 233-4
Laudel, Paul, 258, 271
Clermont-Ganneau, Charles, 178
Clot, Antoine-Barthélemy (Clot Bey), 193
Colebrooke, Henry Thomas, 88
Coleridge, Samuel Taylor, 29, 145, 341

- Colet, Louise, 194
 Collège de France, 133, 147, 254, 275
 Columbia College, 292
 Colombo, Cristovão, 68
comédie humaine, *La* (Balzac), 25, 152, 341
 Comité de l'Asie Française, 226
 Comité d'Orient, 226
Commentary, 311, 321, 338, 351, 353
 Committee of Concerned Asia Scholars, 305-6
 Compagnie Universelle, 99
 Comte, Auguste, 123, 124, 234
 comunismo, 117, 283, 299
 "Conceitos islâmicos de revolução" (Lewis), 319-20, 352
Conde Roberto de Paris (Scott), 200
 Condorcet, marquês de, 155
 Confúcio, 79
 congresso orientalista, primeiro, 216, 266
Connaissance de l'Est (Claude), 258
 Conrad, Joseph, 194, 198, 207, 248, 346
 Conselho de Pesquisa de Ciências Sociais, 293
Considérations sur la guerre actuelle des turcs (Volney), 90
 Constant, Benjamin, 145, 341
 "Conto do califa Hakim" (Nerval), 190
 "Conto da rainha da manhã, O" (Nerval), 190
contraferentia, 71, 129
 Cook, James, 126
 Cook, Thomas, 97-8
 Corão, 70-1, 73, 75, 78-9, 91, 106, 127, 159, 160, 168, 179, 242, 292, 306
 Cournot, Antoine-Augustin, 123
 Cousin, Victor, 123, 142, 155
Crescent and the cross. The (Warburton), 202
Crescent and the rose. The (Chew), 70, 336
 Cressaty, conde de, 231, 347
 "Cri de guerre du mufti" (Hugo), 175
 Criméia, Guerra da, 161
 cristianismo: ameaçado pelo islã, 69-70, 83, 101, 109, 265, 272-3, 335; como história sagrada, 74, 144; imagem medieval do islã do, 69-74; e imperialismo, 109, 323; importância das línguas semíticas para o, 83; impulso secular pós-Iluminismo do, 124, 129-30, 131, 133, 143, 147, 162, 166, 176, 180, 212; Lamartine e o, 185; Massignon e o, 113, 216, 251-2, 269, 271, 273-4, 275, 276, 277; minorias no Oriente, 199, 224, 226, 272, 283, 308; orientalismo e exigências do, 76, 100-1; Renan e o, 143-4, 147, 149, 154, 155, 340-1
 Cromer, Evelyn Baring, lorde, 220, 334, 346; "conhecimento" de, 48-50, 56, 57, 59, 105, 106, 114-5, 229, 250; posição no Egito, 45-6, 48-9, 229, 234; reflete atitudes espaciais para com o Oriente, 218; sobre o controle social do conhecimento, 54-5; sobre as "raças subjulgadas", 46-50, 51, 54-5, 105, 180, 219
 Crozier, John B., 239
 Cruzadas, 68, 84, 110, 176, 177-8, 180, 200
 cultos dionisíacos, 66-7
Culture and society, 1780-1950 (Williams), 334
 Curtin, Philip D., 343, 346, 347
 Curtius, Ernst Robert, 263, 264, 266, 267
 Curzon, George Nathaniel, lorde, 219-22, 235, 346
 Curzon, Robert, 202
 Cust, Robert Needham, 266-7, 349
 Cuvier, barão Georges-Léopold-Christien-Frédéric-Dagobert, 25, 133, 141, 150, 151, 152, 155, 161, 213, 342
 Dacier, Joseph, 133, 135, 340
 Damasco, 235, 247, 248
 Dampier, William, 126
 Daniel, Norman, 70-1, 336, 339
Daniel Deronda (Eliot), 177, 200
 Dante, 14-5, 77-9, 81, 82, 105, 132, 185, 217, 253
Dark races of man, The (Knox), 213
 Darwin, Charles, 34, 213, 233-4, 239
De la religion (Constant), 145
De lingua latina (Varro), 153
Decline and fall of the Roman Empire, The (Gibbon), 83, 336
 Défrémery, Charles, 178
 Dehéraïn, Henri, 337, 340
 Delacroix, Ferdinand-Victor-Eugène, 128
 Deodoro Sículo, 182
 Departamento de Estudos do Oriente Próximo (Princeton), 292
 Depping, Guillaume, 224
Description de l'Égypte, 53, 92-3, 94-6, 104, 112, 167-8, 176, 288, 337
Description de l'Égypte (Le Mascrier), 92-3
 Destutt de Tracy, conde Antoine-Louis-Claude, 123
 Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 53
Dezoto brumário de Luís Bonaparte (Marx), 33, 142
Dialogue des morts (Fénélon), 79
Dialogues philosophiques (Renan), 155
Dictionnaire des idées reçues (Flaubert), 193, 197
Didascalicon (Hugo of St. Victor), 264
 Diderot, Denis, 128
Discoveries in the ruins of Nineveh and Babylon (Layard), 202
 discurso: contribuição da literatura imaginativa para o — orientalista, 14-5, 108-9; definição de, 104; doxologia do — orientalista, 131; filólogo, 147, 154-5, 156; força do ocidental, 36, 103-4; e formas de poder, 24, 332; Fou-

- cault sobre o, 15, 104; impacto histórico do orientalista, 104-5; como instituição imperial, 105; mítico, 315-6, 325; o orientalismo como, 14, 15, 18, 24, 32-6, 81-2, 89, 95-6, 104, 108-9, 130-2, 138-9, 154-5, 164, 170, 207-12, 217, 228, 237, 315-6, 325-6; orientalismo latente no interior do — europeu, 212, 227; a perícia como uma nova forma de — orientalista, 244-5; questões metodológicas no interior do — orientalista, 130, 133, 136, 306-7; Renan solidifica o — orientalista, 139; como representação, 33-4, 80-2, 277-9; supera o escritor individual, 103-4, 209, 277; tipologia no — orientalista, 236-40; vocabulário do — orientalista, 51, 54, 70, 80-2, 100, 130, 136, 236, 325; Von Grunnebaum como exemplo do — orientalista, 301-2
- Disraeli, Benjamin, primeiro conde de Beaconsfield, 17, 31, 54, 109, 111-2, 165, 174, 177, 200, 223
- Divina comédia, A* (Dante), 77-9
- Don Juan* (Byron), 185
- Dom Quixote* (Cervantes), 102
- Donato, Eugenio, 342
- Doughty, Charles Montagu, 109, 179, 202, 229, 241, 243, 347
- “Douleur du pacha, La” (Hugo), 175
- Doumer, Paul, 231
- Dozy, Reinhardt, 108, 156
- drusos, 29, 111, 135, 199, 200
- Dryden, John, 42
- Dugat, Gustave, 62, 335, 342
- Durkheim, Émile, 264, 271
- Eban, Abba, 275
- École publique des langues orientales, 92
- Educacion sentimentale, L'* (Flaubert), 194
- Egito: atitudes para com franceses e ingleses, 218-9; e o canal de Suez, 97-9; Champollion e o, 130, 145, 148-9, 178; Chateaubriand sobre o, 182; como colônia inglesa, 23, 28, 30-1, 41-8, 85, 89-90, 96, 97, 177, 201, 217-9, 226, 229-30, 258, 262, 334; cultura européia de intelectuais no, 327-8; depois de 1948, 118; invasão napoleônica do, 33-4, 53, 85, 89-97, 98, 131, 145, 152, 165; Lane sobre o, 26, 35, 96, 167-72, 174-5, 184; nacionalismo no, 42, 45-6, 47, 49, 178, 229, 262, 320-1; ponto focal do orientalismo, 93; v. *ib.* islã, Oriente Próximo
- Eichhorn, Johann Gottfried, 29
- Eliot, George, 26, 29-30, 109, 177, 200, 238, 347
- Eliot, T. S., 258
- Encyclopedia of Islam, The*, 288
- Engels, Friedrich, 107
- Enquête aux pays du Levant, Une* (Barrès), 250, 348
- “Ensaio terminal” (Burton), 203, 345
- Eothen* (Kinglake), 201, 345
- Erchembert, 70
- Erpenius, Thomas, 61, 75
- erudição bíblica, impulso para o orientalismo de, 29, 30, 61, 85-6, 178, 209, 295
- erudição orientalista: e os agentes individualistas do império, 201-5, 230, 243-4; e a atitude comparativa, 157-9; campo de ação da, 60-3, 94-6, 101-2, 107-8, 126-7, 144-5, 173, 198, 210, 216; categorias “originais” da, 238-41, 243; codificação da, 86-8, 136, 196-7; coerções socioculturais sobre a, 207-8; conexões da — com os estudos humanísticos do período entre as guerras, 263, 265, 266, 267; denominação geográfica da, 60, 326; disseminação da, 163, 198, 227-8; filologia e raça na, 108, 142, 149-50, 153-4, 156, 157-8, 213-4, 237-40; foco sobre os períodos clássicos, 62, 88, 89, 101-2, 211, 238, 239, 304-5; identidade cumulativa da, 132, 173-4, 176, 208-9, 216-7, 227-8; imagem de espelho na, 215; e a invasão napoleônica do Egito, 88-96, 104; lexicografia da, 26-7, 74, 130, 163, 171, 172, 174, 209-10; e “objeto” de estudos rebaixados, 105-6, 234-5, 240, 323; papel da — no mundo pós-colonial, 280, 329-32; patrocina o colonialismo, 49-50, 51, 89-90, 94-6, 103-6, 109, 210, 223; como pretensa participação no Oriente, 168-9, 171; programas institucionais da, 172-3, 198; relação hermenêutica da — com o Oriente, 228, 261; *summa* ortodoxa da, 306-10, 352-3; suposições latentes da, 211-7; torna-se atitude instrumental, 244-5, 252, 259, 290, 294-5, 325; unidade na, 216-7; “verdade” na, 209-10, 277, 324; vitória de Burton sobre a, 201-2, 203, 204; vocabulário de poder e aquisição na, 136, 168; v. *ib.* discurso, perícia orientalista, orientalismo, filologia
- Escola de Atenas, A* (Rafael), 79
- Escola de Estudos Orientais e Africanos da Universidade de Londres, 220
- espaço, 65, 175, 217-20, 226, 240
- Espanha, 13, 29, 69, 83, 91, 102, 308, 319
- Êsquilo, 14-5, 32, 66-7, 249, 335
- Essai sur l'histoire des arabes avant l'islamisme* (Caussin de Perceval), 159, 343
- Essai sur l'inégalité des races humaines* (Gobineau), 213, 343
- Estados Unidos: ascendência dos — no Oriente, 16, 22-3, 29, 36-7, 114, 116, 294-5, 297-8; confiança orientalista dos, 56-9, 117; experiência limitada dos — com o Oriente antes

- da Segunda Guerra, 294-5; herda a tradição orientalista, 18, 57-9, 117, 269, 279, 288, 290-8, 299-307, 312-25, 326-8, 350-1; ideal de erudição pura nos, 21, 24-5; identidade geopolítica dos — com relação ao Oriente, 22-3; interesse dos — na colonização sionista da Palestina, 299, 350-1; mundo árabe satélite dos, 326-9; e o orientalismo, 18, 23, 24, 26, 27-8, 37, 53; papel do — no Oriente Próximo, 14, 37-8, 299-300, 325, 327-9; percepção do Oriente dos, 13, 14, 22-3, 37, 117, 258; peregrinos ao Oriente dos, 199, 345; qualidade imperialista do conhecimento nos, 22-3, 297-300, 326-7, 328; relações culturais dos — com o Leste, 298-306; e o Terceiro Mundo, 56-7, 113-4, 116-7, 326
- "Estrutura nacional e política externa" (Kissinger), 56
- "Estrutura do pensamento religioso no islã, A" (Gibb), 288, 348
- "Estudos do Oriente Médio e da África do Norte: desenvolvimentos e necessidades" (Berger), 292, 350
- Eurípedes, 66-7, 335-6
- eurocentrismo, 107, 118
- Europa: ascendência da — na Renascença, 19; a Ásia regenerará a, 123-5; autoconsciência social da, 204; colonialismo da — no Oriente, 13-4, 15, 19, 23, 26, 28-9, 41-50, 51, 96, 101-2, 104-5, 109, 165, 197-8, 202, 231-4, 217, 218-22, 223-31, 232-4, 238-9, 251, 256-7, 261-3, 274-5, 283; e o conhecimento imaginativo do Oriente, 65-8, 69-77, 80-1; "devaneio" do Oriente na, 62, 82; "digere" o Oriente, 256; força em relação ao Oriente, 15, 17, 18, 19, 22-4, 36, 42-4, 50-1, 54-5, 67, 70, 81-2, 87, 88, 94-7, 101-2, 104, 113, 117-8, 126, 149-50, 158, 160-1, 164-5, 168, 200-1, 204, 210-1, 233-5, 243, 252, 253-4, 313-4; hegemonia cultural da — e orientalismo, 18-20, 23, 36, 94-6; e a metamorfose na apropriação do Leste, 217-8; e as minorias no Leste, 199; raízes lingüísticas da, 87-8, 107-8, 145; e a representação do Oriente, 13-5, 16-7, 19, 27-8, 31-4, 50-1, 65-7, 70-83, 95-6, 107-8, 110-8, 200-1, 209, 276-9, 287-9, 315-6; secularização da, 123-6, 129-32, 144-5, 146-7; e a sexualidade do Leste, 197-8, 316-20; transcendente para o "objeto" orientalista, 106-7; traumatado islã para a, 69-72, 82-3; utilização cultural do orientalismo pela, 15, 136-7, 156-7, 161; Valéry sobre o papel da, 156; *vb.* imperialismo, orientalismo, nomes dos países
- Falanges Libanaises, 308
- Fashoda, incidente de (1898), 41
- Faure, Élie, 258-9, 348
- Fauriel, Claude, 155
- Fénelon, François de Salignac de La Mothe-, 79
- Fenollosa, Ernest Francisco, 258
- Filles du feu*, *Les* (Nerval), 187, 344
- filologia: caráter científico da, 33-4, 50, 84, 107, 108, 130, 131, 139, 140, 141-2, 143, 146, 147, 148, 150, 154-7, 158, 342; central para o conhecimento moderno, 141-2; concomitante racial da, 108, 142, 149-50, 153-4, 156-7, 158, 233-4, 237-8; contribuições de Jones para a, 87-8, 107; e a "degradação dos tipos" biológica, 152-4; descobre o fenômeno humano da linguagem, 144-5; disciplina comparativa, 127, 139, 141, 149, 150, 151, 161; como formação estratégica do interior do orientalismo, 31-2, 62, 107-8; Nietzsche sobre a, 140-1; posição fraca no orientalismo americano da, 296, 325; revitalizada nos anos entre as guerras, 263, 266-7; revolução na, 107, 161
- FitzGerald, Edward, 63, 200
- Flandin, Étienne, 231
- Flaubert, Gustave, 23, 35, 104, 152, 167, 200, 205, 207, 229, 237, 250, 295, 339, 342, 345; e a "alternativa visionária", 193; sobre as ambições inglesas no Egito, 201; associa Oriente e sexo, 195-8, 313; e a busca de uma terra natal, 188; sobre o ciclo burguês de entusiasmo e desilusão, 122-3; coações orientalistas sobre, 54, 184-5, 196-7; detalhe em, 26, 193-4; como exemplo de gênero imaginativo no orientalismo, 20, 63, 96-7, 108-9, 111-2, 165, 167, 176-7, 178, 187-9, 192-8; impotência distanciada de, 196; independência em relação ao orientalismo, 188-9, 196-7, 198, 199; e a mulher oriental, 178, 188, 194-5, 214; o Oriente respondendo perversões em, 187-8, 192; revivalismo oriental de, 193; satiriza a visão global e reconstrutiva, 123-5, 131, 197; e suposições do orientalismo latente, 212; como viajante, 193-4
- Flauta mágica*, *A* (Mozart), 127
- Ford, Fundação, 300
- Forster, E. M., 109, 249-50, 253, 348
- Foucauld, Charles de, 271
- Foucault, Michel, 15, 26, 34-5, 104, 128, 139, 144, 196, 339, 341, 342, 345, 347
- Fourier, François-Marie-Charles, 123
- Fourier, Jean-Baptiste-Joseph, 40, 93-4, 95, 337
- França: e o canal de Suez, 97-100; concorrência colonial com a Inglaterra, 51, 85, 177, 199, 217-9, 221, 223-7, 230-1, 250; na Índia, 85; indústria orientalista na, 198; e a influência
- Fabre d'Olivet, Antoine, 96
- Façal, 275

- dos seus interesses no Extremo Oriente sobre os interesses no Oriente Próximo, 29; movimento geográfico na, 223-7, 346; peregrinos orientais originários da, 177-98; prioridade no orientalismo, 13, 28-9, 31, 61-2, 73-7, 85-6, 90, 92-7, 107, 113, 132-8, 139-57, 167-8, 173, 177-84, 185-98, 243, 250, 251, 254-6, 269-77, 301; como representante da espiritualidade no Oriente, 250, 269, 275-6; tradição orientalista da — comparada à inglesa, 231, 250, 268-7; v. *tb.* Napoleão I
- Franco-Prussiana, guerra (1870-1), 223-4
- Franklin, Benjamin, 86
- Franklin-Bouillon, Henry, 231
- Frazer, *sir* James George, 154
- Fück, Johann W., 26, 333, 335, 340, 346
- Fundgraben des Orients*, 53-4
- Galland, Antoine, 73-5, 336
- Gardet, Louis, 309
- Garnier, Francis, 224
- Gautier, Théophile, 109, 110, 188
- Geertz, Clifford, 330
- Génie des religions*, *Le* (Quinet), 88, 146, 335, 337
- Génie du christianisme*, *Le* (Chateaubriand), 181
- Geoffroy Saint-Hilaire, Étienne, 25, 95, 150, 151, 152-3, 337, 342-3
- Geoffroy Saint-Hilaire, Isidore, 150, 152, 342-3
- geografia: "comercial", 224; dominada pelo imperialismo, 105, 217, 219; elaboração orientalista da, 24, 60, 63, 73-5, 86, 87, 94-5, 134-5, 173, 207, 221-3; feita pelo homem, 16-7; forma de determinismo racial, 309; imaginativa e arbitrária, 64-5, 67-8, 77, 80, 82, 86, 105, 208, 309; De Lesseps transcende a, 97-102; e projetos orientalistas, 97-102; e relação com o conhecimento, 63-5, 95, 222; torna-se ciência "cosmopolita", 221-6, 227; e visão essencializadora do orientalismo, 118, 252, 308, 309
- "Giaour" (Byron), 175
- Gibb, *sir* Hamilton A. R., 23, 63, 111, 116-7, 252, 263, 267, 296, 335, 338, 348, 349, 350; abstração metafísica de, 283-8; comparado a Massignon, 251-2, 269, 270-1, 272, 279, 280; figura dinástica, 280, 300; influências sobre, 281-2, 288; sobre Massignon, 269-70, 288; sobre a mentalidade árabe, 114-5; sobre a necessidade ocidental do Oriente, 261-3; opõe-se ao nacionalismo no Oriente Próximo, 268, 283-4; papel nas políticas públicas de, 116-7, 263, 268-9, 280-1, 300
- Gibbon, Edward, 65, 69, 83, 126, 129, 336
- Gide, André, 198, 255
- Gilson, Étienne, 259-60
- Girardin, Saint-Marc, 223
- Glidden, Harold W., 58-9, 312, 335
- Gobineau, Joseph-Arthur, conde de, 19-20, 108, 158, 213, 234, 343
- Goethe, Johann Wolfgang von, 31, 34, 61, 109, 110, 128, 152, 162, 164, 166, 175, 262, 337, 342, 344
- Golden river to golden road* (Patai), 313, 352
- Goldsmith, Oliver, 126
- Goldziher, Ignaz, 30, 114, 216
- Golius, Jacobus, 74
- Gordon, Charles George, 41
- Gordon, David, 302, 348
- "Governo das raças subjugadas, O" (Cromer), 54
- Gramsci, Antonio, 18-9, 22, 26, 36-7, 334
- Graves, Mortimer, 299, 351
- Graves, Robert, 249
- Grécia, 62, 66-8, 77, 86, 97, 106-7, 113, 185, 215, 256, 285, 309
- Grimm, Jakob, 107
- Grousset, René, 68, 336
- Grunebaum, Gustave von, 114, 300-3, 309, 351
- Guerra Fria, 296, 300, 324
- Guibert of Nogent, 80
- Guilherme de Trípoli, 80
- Guizot, François-Pierre-Guillaume, 155
- Gundolf, Friedrich, 263
- Hafiz, 175
- Hallaj, Mansur al-, 113, 252, 269, 271, 273-4, 276-7
- Halpern, Manfred, 315, 351, 352
- Hamady, Sania, 314, 316, 352
- Hamann, Johann Georg, 127
- Hariri, Abu Muhammad al-Qasinal-, 135
- Harkabi, Yehoshafat, 311, 312, 351
- Harun al-Rashid, 308
- Harvard, Universidade, 116, 279, 300
- Harvey, Charles, 239
- hassânidas, 307
- hashemitas, 251
- Hastings, Warren, 87
- Hay, Denys, 19, 333, 336
- Hayter, Relatório, 63
- Heart of darkness* (Conrad), 207, 222, 346
- hebraico, 33-4, 60, 62, 83, 86, 108, 132, 137, 144, 147, 151, 296, 335
- "Hégira" (Goethe), 175
- Heisenberg, Werner, 272
- Hejaz, 231, 241, 243
- helenismo, 61, 86, 136, 138; e o islã, 83, 113, 215, 309
- Herbelot de Molainville, Barthélemy d', 73-7, 80, 81, 84, 105, 132, 217, 288, 336

- Herder, Johann Gottfried von, 29, 108, 127, 142, 144, 146, 147, 156, 163, 339
- Hérodiades* (Flaubert), 188
- Heródoto, 68, 99, 182
- história: alternativa à abordagem religiosa-étnica, 329, 352; os árabes vistos como isentos da, 236-7, 241, 283; Balfour sobre a — oriental, 43; da *Cambridge history of Islam*, 307-10, 352; cultural, de Renan, 154-5; desconsideração orientalista pela, 114, 116, 237, 240, 252, 265-6, 276, 283, 323, 325-6; feita pelo homem, 16-7, 64, 125; generalização orientalista da, 105-6, 118-9, 237-8; das idéias e o orientalismo, 34, 138-9, 309-10; imposição da tipificação científica sobre a, 237, 265-6; Lewis sobre a prática da, 323-4; Marx sobre as transformações necessárias da, 161-3; como narrativa, 169-72, 245, 246, 252; oriental superada pela europeia, 93, 94-5, 118; no orientalismo manifesto, 212; do Oriente no século XVIII, 126-8, 129-30; percepção geopolítica no interior da, 24, 26, 60; reduzida pela teoria cultural em Von Grunebaum, 303; como representação orientalista, 32-3, 42-3; revisionista, 322; sagrada e profana em D'Herbelot, 74; e visão essencialista do orientalismo, 106-7, 237-8, 245-6, 252; vista como drama por Quinet e Michelet, 146, 147
- Historia Orientalis* (Hottinger), 73
- Historians of the Middle East* (ed. Lewis e Holt), 336, 339, 346
- Histoire des arabes* (Marigny), 89
- Histoire des musulmans d'Espagne* (Dozy), 159
- Histoire des navigations aux terres australes* (De Brosses), 126
- Histoire des orientalistes de l'Europe du XIII^e au XIX^e siècle* (Dugat), 62, 335, 342
- Histoire du peuple d'Israel* (Renan), 241
- Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux* (I. Geoffroy de Saint-Hilaire), 342-3
- Histoire générale et système comparé des langues sémitiques* (Renan), 150, 154, 158, 340-1, 342, 343
- Histoire naturelle des poissons du Nil* (E. Geoffroy de Saint-Hilaire), 337
- "Historische Fragmente" (Burckhardt), 214
- History of intellectual development on the lines of modern evolution* (Crozier), 239
- History of the Saracens* (Ockley), 73, 84
- Hitti, Philip, 300
- Hobson, J. A., 102
- Hofmannsthal, Hugo von, 263, 349
- Hogarth, David George, 204, 230, 241, 243, 244, 251, 345, 347, 348
- Holt, P. M., 114, 307, 336, 339, 346, 351
- Homem Branco, 232-7, 241-9, 251
- Homero, 23, 32, 93
- Hottinger, Johann H., 73
- Hourani, Albert, 279, 280-1, 334, 338, 339, 343, 350, 351
- Hugo, Victor, 14-5, 34, 61, 63, 91, 109, 110, 165, 175, 335, 337, 338, 344
- Hugo of St. Victor, 264
- Humboldt, barão Alexander von, 142
- Humboldt, barão Wilhelm von, 108, 142, 342
- Hume, David, 25
- Hurgronje, C. Snouck, 216, 261, 262, 268, 349
- Husein ibn-Ali (grão-xerife de Meca), 244
- Hussein, Tasha, 327
- Husserl, Edmund, 201
- Huxley, Thomas Henry, 239
- Huysmans, Joris-Karl, 188, 271
- ibn-Khaldun, 160
- Idade Média, 69, 71-2, 73, 80, 291
- Ideen zur Philosophie des Geschichte der Menschheit* (Herder), 127
- idées reçues*, 104, 125, 197, 259, 330
- Iêmen, 118
- Iêmen do Sul, 118
- Ijï, Adudu 'l-Din al-, 319
- Images of Middle East conflict* (Alroy), 312
- Imperialism* (ed. Curtin), 343, 346
- imperialismo: agentes orientalistas do, 204-5, 228-31, 234-8, 243-52, 325, 326; americano, 15-6, 22-3, 26, 28-9, 30, 37, 38, 114, 117-8, 289, 294, 298-9, 303-4, 325-7; britânico, 15-6, 22-3, 26, 28-9, 30, 31, 37, 41-50, 51, 54, 57, 84, 85, 104, 109, 161-2, 165, 177, 199, 202, 203-4, 217-2, 223, 225, 226-31; a classe intelectual árabe se acomoda ao, 326-9; conexão com o orientalismo anglo-francês, 16, 30, 51, 94-5, 104-6, 113, 202, 203, 205, 211, 220-1, 227-30; Cromer sobre políticas de, 46-50, 54-5, 218-9; defesa do — por Balfour, 42-7; e doutrinas orientalistas, 20, 24, 25, 29-30, 54, 95, 113-6, 212-3, 228-31, 251-2, 294-8, 300, 304, 326, 332; francês, 15-6, 22-3, 26, 28-9, 30, 31, 37, 51, 85, 95, 104-5, 109, 133, 165, 199, 217-8, 223-7, 229, 230-1, 250-1; governa a cultura orientalista, 25-6, 27, 53, 95, 104-5, 113, 131-2, 210-1, 216-7, 220-1; impacto do — sobre os orientais, 219-20, 257-8, 326-7; nova configuração nos EUA e na URSS, 114, 116-7, 289; rivalidade intereuropeia no, 51, 84, 85, 96, 199, 217-20, 223-7, 230-1, 250, 254; tutela do Leste "atrasado", 45-6, 47, 95
- Índia: Anquetil-Duperron para a, 85-6, 88, 165; e as aspirações francesas a uma "Índia francesa", 225; e as civilizações clássicas do

- "bom" Oriente, 108; estudo orientalista das religiões na, 60, 76-7, 84, 158, 260; ingleses na, 22, 29, 30-1, 42, 46, 47-8, 52, 83, 84, 85, 86-8, 145, 161-2, 177, 220, 223-4, 230, 232, 235, 269; o islã chega à, 69, 83; Jones na, 86-8; línguas e dialetos da, 62, 84-8, 107, 145, 326; Marx sobre a regeneração da, 161-3; rivalidade intereuropéia na, 84, 85; sucessora da falácia edênica, 145
- Indochina, 14, 51, 57, 225, 289
- indo-européias, línguas, 33-4, 61, 84, 87-8, 107, 144-5, 147-8, 149, 150, 151, 152, 153-4, 157-8, 238-9
- Indonésia, 69, 216, 308
- Inferno* (Dante), 77-80, 81
- "Influência da língua árabe sobre a psicologia dos árabes, A", (Shouby), 324
- Inglaterra: escola orientalista da — comparada com a francesa, 231, 250, 269-7; filosofia colonial da, 219, 221, 275; ocupação do Egito pela, 22-3, 29, 31, 41-50, 97, 218-9, 229-30, 258, 262, 334; prioridade no orientalismo da, 13, 29, 31, 70-1, 87-9, 107, 166-73, 184, 201-5, 230, 234-8, 241-9, 251, 269, 279-88, 300-1, 306-10
- Inglaterra no Egito* (Milner), 42
- Institut de France, 135
- Institut d'Égypte, 62, 90, 92, 93, 96
- "Interpretação da história islâmica, Uma" (Gibb), 288
- Iraque, 106, 118, 307, 329
- islã: admiração de Napoleão pelo, 90-2, 337; como a cultura da vergonha, 58-9; Dante sobre o, 77-9, 81; "derrotismo" do, 319; dogmas contemporâneos sobre o, 305; epitome da exterioridade, 80, 214-5; essencialmente "tenda e tribo", 114, 240, 312; estudos entre guerras do, 260-3, 265-77, 282-3; exceção à dominação ocidental do Oriente, 82-4; Gibb sobre o, 115-6, 251, 280-9; hegemonia do, 69, 211; idéias de Massignon sobre o, 273-80; instrumento mais político que espiritual, 159-60; Macdonald sobre o, 216; misticismo no, 216, 258, 263, 272, 273-4; como movimento conquistador, 67-9, 71, 80, 83-4, 101, 211, 273, 307-9; e orientalismo masculino estático, 214; Oriente "mau" dos filólogos, 108, 149; percebido como uma impostura doutrinária do cristianismo, 69, 70, 71, 72-3, 74-5, 80-1, 216; reintegração com o Ocidente, 261-2, 284; religião de resistência, 272, 278; representação cristã do, 69-78, 80-1, 90, 180, 216; "retorno" do, 116, 231, 321; Schlegel sobre o, 108, 158; Scott sobre o, 110-1; silêncio e articulação no, 287, 324-5; Smith desmitologiza o, 241-2; temor ocidental do, 69-70, 83-4, 101-2, 257-8, 259, 265, 291-2; tolerância religiosa do, 216, 283; v. *tb.* árabes, Oriente Próximo
- Islam and capitalism* (Rodinson), 265, 339, 352
- Islam dans le miroir de l'Occident, L'* (Waardenburg), 215, 346, 349
- islâmica, lei, 60, 75-6, 216, 261, 283; Gibb sobre a, 285
- Ismael, 272, 275
- Israel: 38, 116-7, 275, 290-2, 297-8, 311-3, 321, 323, 326, 351-2; v. *tb.* judeus, sionismo
- Itália, 13, 29, 35, 82-3, 89, 301
- Itinéraire de Paris à Jérusalem* (Chateaubriand), 96, 179-83, 190
- Jabarti, Abd-al-Rahman al-, 91
- Jaloux, Edmond, 256
- Janet, Paul, 123
- Japão, 13, 14, 28, 82-3, 129, 289, 326
- Jaurès, Jean Léon, 250
- Jean Germain, 71
- jesuítas, 61, 126
- jihad*, 273, 283, 291
- João de Segóvia, 71, 129
- Johnson, Samuel, 86, 128
- Jones, sir William, 20, 29, 33, 61, 84, 86-8, 107, 126, 131, 144, 165, 176, 177, 221
- Jouffrey, Théodore, 155
- Journal intime* (Constant), 145
- Judas, Auguste, 178
- judeus, 111, 149, 163, 185, 199, 200, 247, 292, 306, 310, 323, 340; americanos, e árabes, 38, 312, 322; Chateaubriand sobre os, 182; e a dinastia divina da língua, 137, 144-5; Dozy sobre os, 159; história sagrada dos, 73-4; em Israel, 311; e o mito ariano, 108-9; origens primitivas dos, 240, 241; Proust sobre o orientalismo dos, 298; Renan sobre os, 149, 150, 154; e os tumultos de 1945 no Cairo, 321; v. *tb.* semitas, sionismo
- Jung, Carl Gustav, 272
- Kant, Immanuel, 128, 141
- Khadduri, Majid, 58
- khawals*, 194
- Kidd, Benjamin, 239
- Kierkegaard, Sören, 272
- Kiernan, V. G., 63, 334, 335
- Kim* (Kipling), 232
- Kinglake, Alexander William, 109, 165, 176-7, 200-1, 345
- Kipling, Rudyard, 55, 230, 232-3, 235, 347
- Kissinger, Henry A., 56-8, 305, 335
- Kitchener, Horatio Herbert, lorde, 244
- Kléber, Jean-Baptiste, 91
- Knox, Robert, 213

- Koenig, Relatório, 311
 Kroeber, A. L., 303
 "Kluba Khan" and the fall of Jerusalem (Shaffer), 29, 333
 Kuchuk Hanem, 18, 194-5, 196, 214
 Kuhn, Thomas, 279
 Kuwait, 327
- La Roncière Le Noury, barão Camille de, 225
 Lacoste, Yves, 270, 353
 Lamartine, Alphonse de, 30-1, 35, 90, 96, 99, 121-2, 178, 184, 185-9, 199, 200, 201, 223, 237, 250, 290, 344
 Lammennais, Félicité-Robert de, 123
 Land of Midian revisited. *The* (Burton), 202
 Lane, Edward Wiliam, 19-20, 30-1, 61, 109, 121, 177, 182, 198, 230, 251-2, 291, 344, 352; atitude proprietária em, 217, 288; auto-exclusão de, 171-2, 176, 178; autoridade intemporal de, 169, 171-2; comparado a Burton, 166, 167, 178-9, 202; comparado a Sacy e Renan, 200; corrige o Oriente para a sensibilidade europeia, 174-5, 214; e o crescimento citacionário do orientalismo, 184; e o distanciamento com relação à vida egípcia, 171-2, 176, 178, 181, 196, 229, 246, 248, 252; estrutura narrativa de, 169, 170-2, 183, 245, 246, 288; e estrutura orientalista moderna, 131, 205, 237; como exemplo do propósito científico da residência oriental, 166, 169, 178-9, 181, 182, 183, 184, 228, 245; imita o Oriente, 168-9, 171; importância do detalhe no estilo de, 26, 169-70, 172, 183; e a prioridade inglesa, 29, 96-7; e suposições de orientalismo latente, 212, 229; traduz as *Mil e uma noites*, 172, 184; utilização de — por escritores imaginativos, 35, 176, 189, 191, 194
 Laroui, Abduleah, 302, 351
 Lasswell, Harold, 177, 297, 338, 350
 Lawrence, T. E., 109, 243, 251, 275, 282, 323, 347, 349; como agente imperial, 204, 230, 231, 244, 246-7, 251; como autoridade colonial para com os hashimitas, 251; e a clareza primitiva do árabe, 235; comparado a Burton, 203; definição e visão na narrativa de, 234-5, 244, 246, 253; e a luta para levantar o Oriente, 247-8; o orientalismo como revelação sensorial em, 288-9; peregrinação inversa de, 178-9; visão pessoal de, 246-7, 248-9, 253
 Layard, Austen, 202
 Le Bon, Gustave, 214
 Le Mascrier, abade, 92-3
 Le Strange, Guy, 230
 Leconte, Casimir, 99
 Legacy of Islam. *The* (1931, ed. Arnold e Guillaume), 261, 348
- Legrain, Georges, 178
 Leibnitz, barão Gottfried Wilhelm von, 133, 134
 Leis de Manu, 87
 Leopardi, conde Giacomo, 140
 Lepanto, Batalha de, 83
 Lepic, Ludovic, 178
 Lerner, Daniel, 316, 338, 352
 Leroy-Beaulieu, Paul, 225-6
 Lesseps, Ferdinand-Marie de, 97-102, 104, 156, 224, 226, 338
 Lesseps, Mathieu de, 98
 Lettres d'Égypte, de Gustave Flaubert. *Les* (ed. Naaman), 345
 Lévi, Sylvain, 254, 255, 268-9, 271, 349
 Lévi-Strauss, Claude, 63, 301, 335
 Levin, Harry, 192, 343
 Lewis, Bernard, 114, 116, 319-26, 336, 338, 339, 346, 351-2, 353
 Líbano, 13, 118, 185, 190, 199, 200, 326
 Líbia, 329
 Licurgo, 93
 Life of Mahomet (Muir), 159
 Lineu, Carlos, 128
 linguagem: descoberta como fenômeno humano, 144-5, 338; Nietzsche sobre a, 209-10; origens da, 144-7, 237-8; como representação, 33, 277; a ciência e a, 148-9; v. *ib.* filologia
 línguas orientais: bíblicas, 61, 137, 144-5; colonialismo e reconstrução das, 24, 101-2, 132; nos currículos ocidentais, 60, 63, 105-6, 116-7, 173-4, 296, 328, 335; diferenças das — contribuindo para os tipos orientalistas, 237-8, 243; estudo das — como instrumento de propaganda, 296-8, 335; identificadas às semíticas, 84, 148; ideologia orientalista aplicada às, 324, 325; impulso para o orientalismo, 33-4, 52, 53, 59-60, 61, 62, 74, 85-6, 101-2, 107-8, 130, 144-5, 315; Jones e as, 61, 84, 86-8; "laboratório" ocidental para as, 147, 148, 149-52, 153-4; e orientalismo manifesto, 212; e a perícia contemporânea, 295-6, 297, 319, 324-5; realizações de Anquetil-Duperron nas, 61, 85-6; Renan e as, 53, 97, 142, 145, 147-52, 153-4, 157, 237; uso espiritual das — para a Europa, 60, 124, 130, 261-2, 335; v. *ib.* línguas e famílias lingüísticas específicas
 "Literatura" (Gibb), 261-2
 literatura imaginativa: coerções socioculturais sobre a, 53, 177, 207-8; comparada ao orientalismo profissional, 165-6, 176-7, 178-9, 188-9, 190-1, 197, 199; gênero orientalista da, 14-5, 20, 29-30, 32-4, 38, 50, 53, 62-3, 70, 96-7, 108-11; orientalista inglesa comparada à francesa, 199-200; e a peregrinação ao Oriente, 176-7, 178, 179-83, 184-97, 200-1;

- pressão política sobre a, 20-3, 25-7, 35-6, 177; e residência oriental, 165-6; v. *tb.* escritores individuais
- Locke, John, 25
- Lois psychologiques de l'évolution des peuples. Les (Le Bon)*, 214
- Long revolution, The* (Williams), 26, 333
- Lorrian, Claude, 185
- Loti, Pierre, 109, 257
- Louis Lambert* (Balzac), 140, 340
- Louÿs, Pierre, 214
- Lowth, Robert, 29
- Lugard, Frederick Dealtry, primeiro barão Lugard, 219
- "Lui" (Hugo), 91-2
- Luís Filipe, 299
- Lukács, Georg, 264
- "Lustful Turk, The" (Marcus), 19-20
- Lutero, Martinho, 71, 80
- Lyall, *sir* Alfred Comyn, 48, 57, 159
- Lyall, *sir* Charles James, 230
- Macaulay, Thomas Babington, 26, 160, 203, 343
- Macdonald, Duncan Black, 114, 115, 216, 252, 253, 281-3, 284, 287, 336, 350
- Maeterlinck, Maurice, 256
- Magamat* (al-Hariri), 135
- mahdismo, 286
- Mahomet* (Voltaire), 337
- "Mahometgesang" (Goethe), 109
- Mallarmé, Stéphane, 272
- Malraux, André, 253
- mamelucos, 91
- Mandeville, *sir* John, 42, 68
- Manifesto* (Napoleão), 133
- Mannheim, Karl, 264
- Mans, Raphael du, 75
- Manu, 87, 129
- Maomé, 69, 70, 71, 72, 75-6, 78-9, 80-2, 83, 91, 113, 129, 159-60, 216, 242, 273, 285, 292, 307
- Marco Aurélio, 155
- Marcus, Steven, 19-20, 333
- Margoliouth, David Samuel, 230
- Mariette, Auguste-Édouard, 178
- Marigny, François Augier de, 89
- Maritain, Jacques e Raïssa, 271
- Marlowe, Christopher, 73
- Marlowe, John, 98, 334, 337
- maronitas, 199, 226, 283, 308
- Marrakech, 257
- Marx, Karl, 14-5, 26, 27, 33, 42, 107, 112, 161-4, 165, 212, 237, 297, 329, 344
- marxismo, 25, 53, 310, 329
- Maspero, *sir* Gaston, 178
- Massignon, Louis, 263, 267, 282, 296, 300, 338, 349; combina erudição e intuição espiritual, 269-70, 271, 284, 288; compaixão cristã em, 275-6; sobre al-Hallaj, 113, 216, 251-2, 269, 273-4, 276-7; como estilista, 271, 272, 288-9; estruturas e idéias de, 272-5; exterior, 279; franqueza de, 276; influência de, 278-9; papela político de, 216, 272; soma a erudição ao comprometimento com as "forças vitais", 270, 272; e a tradição nacional, 268, 271, 276; visão não-ortodoxa do islã de, 251-2, 271, 272-3, 276
- Massis, Henri, 256
- Masson-Oursel, P., 217, 346
- Matter of Araby in medieval England. The* (Metlitzki), 28, 333
- Maugham, W. Somerset, 198
- Mauss, Marcel, 271
- Meca, 83, 159, 178, 203
- Melville, Herman, 199, 295
- Mencius on the mind* (Richards), 259, 348
- Merton, Robert K., 326, 353
- MESA Bulletin, 292, 351
- Mesopotâmia, 108, 226, 231
- Metlitzki, Dorothee, 28, 333
- Metternich, príncipe Clemens Lothar Wenzel, 298
- Michaelis, Johann David, 29
- Michel, P. Charles, 239
- Michelet, Jules, 82, 105, 123, 142, 146-7, 156
- Middle East Institute, 296, 300
- Middle East Studies Association (MESA), 292, 300
- Middlemarch* (Eliot), 30, 333, 347
- Mil e uma noites. As*, 74, 172, 184, 200-1, 202, 203-4
- Mill, James, 221
- Mill, John Stuart, 26, 221, 234
- Milner, Alfred, primeiro visconde Milner, 42
- Milton, John, 73
- Mimesis* (Auerbach), 263-4, 349
- misticismo sufista, 226, 271, 274, 277
- Modern Egypt* (Cromer), 48, 219, 334, 346
- Modern Islam* (Von Grunebaum), 351
- Modern trends in Islam* (Gibb), 23, 114-5, 285, 286, 338, 350
- Mohammedanism* (Gibb), 285, 350
- Mohl, Jules, 62, 289, 342
- mongóis, 173, 305, 335
- Montesquieu, barão de la Brède et de, 128, 142
- Moore, Thomas, 128
- Morazé, Charles, 122
- Morier, James Justinian, 200
- Morse, Samuel F., 298
- Mozart, Wolfgang Amadeus, 127
- muçulmanos: v. árabes, islã

- Mugniery, Leon, 316
Muhammedanisches Recht (Sachau), 261
 Muir, sir William, 108, 159, 230
 Müller, Friedrich Max, 30, 252, 258, 342
 "Mundo árabe, O" (Glidden), 58, 312, 335
- Nanquim, Tratado de, 298-9
 Napoleão I, 28-9, 62, 133, 177, 187, 224; identificação solitária de — com o Oriente, 90-1, 127, 337; ímpeto orientalista e textual de, 88-91, 92-3, 104-5, 178; e o nascimento do orientalismo moderno, 96; significado da invasão do Egito, 33, 53, 85, 88-98, 131, 135, 145, 152, 165, 176, 179
 Napoleão III, 297
 Nasser, Gamal Abdel, 101
Near East and the Great Powers, The (ed. Frye), 280, 350, 351
 Nerval, Gérard de, 13, 20, 31, 35, 63, 109, 112, 199, 200, 250, 338, 344, 345; coerções orientalistas sobre, 54; como exemplo de estética pessoal na escrita orientalista, 166, 176, 177, 178, 187, 188-9; e a imaginação desapontada do Oriente, 109-10, 188, 191-2, 249; importância para o orientalismo de, 188-9, 191; mundo interior de sonhos de, 190-1; e a natureza citacionária do orientalismo, 184, 185; predileção de Massignon por, 272; significado do Oriente para, 188-92, 198, 212; e tipos femininos, 188, 189-90, 191; visão negativa do Oriente de, 191-2
 nestorianos, 226
 Newman, John Henry, cardeal, 26, 161, 234, 343
 Nicolau de Cusa, 71
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 140, 141, 209-10, 340, 346
 Nicholson, Reynold Alleyne, 230
 Nilo, 170, 182, 195
 Noldeke, Theodor, 30, 215
Notes of a journey from Cornhill to Grand Cairo (Thackeray), 202
 Nouty, Hassan al-, 178, 344
 Novalis, 124
- "Objetos de inquirição durante a minha residência na Ásia" (Jones), 86-7
 O'Brien, Connor Cruise, 317
 Ocidente: v. Europa, Estados Unidos
 "Ocidente e o Oriente, O" (Chirol), 258, 348
 ocidentalização do mundo islâmico, 282-3, 284, 313-4, 325-9
 "Occident devant l'Orient, L'" (Massignon), 272, 349
 Ockley, Simon, 73, 84-5
 Omar I, 83, 180
- On liberty* (Mill), 26
Ordem das coisas, A (Foucault), 34, 339, 341
 oriental, literatura, 87, 105-6, 114, 309; antologia de extratos da, 31-2, 74, 134, 137-8, 139, 151, 156, 159-60, 173, 184, 287-8, 289; o conto na, 42, 62; evitada no orientalismo do cientista social, 295-6; Gibb sobre a, 261-2, 281; "infinidade" da, 86; Kinglake sobre a, 200-1; Massignon e a, 216, 269, 271; Nerval emula a, 189, 190-1; e orientalismo manifesto, 212; poesia, 105, 137, 175-6, 186, 216, 261-2; religiosa, 283-4; tributo ocidental à, 175-6; valor para o Ocidente da, 137, 262
Orientales, Les (Hugo), 61, 110, 175, 337, 344
 "Orientalism in crisis" (Abdel Malek), 338, 349
 orientalismo: nos anos entre as guerras, 253-60, 261-77; cria o Oriente, 17, 50, 96, 105-6, 130, 138-9, 148, 151, 154, 156, 227; crise no, 113-9, 211, 255; sobre a decadência cultural semítica, 149, 153-4, 214-5, 237-41, 242-3, 265, 293-4, 305, 310-1; definições do, 13-8, 24, 51-2, 61, 82, 101-2, 104-5, 130, 209; demarcação do Leste e do Oeste no, 42, 50, 53, 61, 82, 105, 207-8, 255, 258, 261, 262, 264, 274, 282, 303-4, 305, 311, 313, 331; dogmas atuais do, 305-7, 323; esquematização do Oriente pelo, 77-82, 89, 93, 94-6, 104-5, 107-8, 109-18, 155-7, 158-9, 163, 164, 196-7, 216, 235-7, 245, 304-6; exterioridade do, 32, 45-6, 106-7, 113, 114-8, 127-8, 137-8, 170, 235-6, 244, 252-3; fornece agentes e perícia para o império, 204, 228-31, 234-8, 240, 243-52, 288, 325-6; modernização do, 61, 82, 85-8, 95-6, 101-2, 126, 129-32, 133, 136, 137-9, 164, 204-5, 216-7, 260-89; como modo de dominação ocidental, 15, 17-8, 19, 23, 25, 26-7, 36-7, 39, 41-52, 56-8, 63, 70, 82, 89-90, 95-6, 101-2, 103-6, 113-4, 117-8, 132, 149, 155, 161, 168, 174, 186-7, 200-1, 202, 205, 210-1, 228-30, 231, 237-40, 251-2, 258-60, 305, 311, 313-5, 325-9; perspectivas gerais e particulares sobre o, 20, 22-3, 24, 25-7, 60-1; posição retrogressiva do — islâmico, 265-8, 273-5, 283-5, 300-3, 304-9, 311-25; três sentidos do, 14-8; visão essencialista do, 106-7, 117-8, 156, 163, 165, 209-10, 211-2, 216, 227, 229-30, 235-40, 242-6, 252, 253, 256, 260-1, 267, 273-5, 287-8, 301, 305, 310, 311-5, 320, 321-2, 325, 326, 351, 352, 353; v. *ib.* erudição orientalista
 orientalismo latente: de cinco estudiosos islâmicos, 215-6; constância do, 212, 215; converge com o orientalismo manifesto, 228-30; ênfase "clássica" do, 229; enraizado na geografia, 222-3; e imperialismo, 227-30; suposições racistas do, 213-4; suposições sexistas do, 214

- orientalismo manifesto, 212, 216; converge com o orientalismo latente, 228-30
- orientalização: do Oriente, 17-8, 74-7, 105-6, 113, 118, 163-4, 176, 189, 209, 332; de si mesmo pelo Oriente moderno, 329
- Oriente Médio: v. Oriente Próximo
- Oriente Próximo: ambição colonial francesa no, 90, 146, 226-7, 230-1; categorias redutivas para o, 245, 301-3; erudição contemporânea sobre o, 292-8, 300-9, 311-25, 351, 352; ligação com os interesses anglo-franceses no Extremo Oriente, 28, 200; políticas americanas e o, 14, 38, 299, 325, 326-8; primazia cristã do, 68, 83, 178, 265; principal encontro anglo-francês com o Oriente, 28, 51, 109-10, 207, 226-7; relações árabe-israelenses no, 38, 116, 275, 290-1, 292, 311-3, 322-3; Smith sobre o, 241-2; no Terceiro Mundo, 56-7, 308; viajantes para o Ocidente do, 211; visão contemporânea estereotipada do, 38, 267, 290-3, 295-10, 311-25; v. *tb.* árabes, Egito, Islã
- Orwell, George, 257, 348
- Otelo* (Shakespeare), 80
- Otomano, Império, 69-70, 83, 84, 85, 109, 199, 213, 226, 231, 253, 258,
- "Où s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels" (Baldensperger), 258, 348
- Owen, Roger, 331, 334, 351, 352
- Oxford, Universidade de, 60, 63, 85, 220, 279, 328
- Ozanam, Antoine-Frédéric, 156
- Palestina, 37-9, 110, 118, 180, 185, 186, 200, 256, 274, 290, 299, 310, 323
- Palgrave, William Gifford, 204
- Palmer, Edward Henry, 108, 204, 229
- Panikhar, K. M., 17, 333
- Paquistão, 216, 289, 308-9
- Paracelsus, Philippus Aureolus, 30
- Paris, 28, 31, 60, 62, 86, 107, 227, 231, 266
- Passage to India, A* (Forster), 249, 348
- Patai, Raphael, 313, 315, 351-2
- Peau de chagrin, La* (Balzac), 148, 341
- Pedro, o Venerável, 80
- Peloponeso, Guerra do, 67
- Penetration of Arabia, The* (Hogarth), 230, 347
- perícia orientalista, 203-4, 228-31, 234-7, 241-2; aspecto ativista da, 244-5, 246, 248-9, 251, 258-60; francesa comparada à inglesa, 250-2; do "perito de área" contemporâneo, 289, 295-6, 325-6; sobre a política e a sexualidade árabe, 316-21; verdade coletiva da, 236, 242, 251-3; v. *tb.* orientalismo, erudição orientalista
- persa (idioma), 74, 86, 87, 92, 107-8
- Persas, Os* (Ésquilo), 32, 66, 335
- Pérsia, 28, 29, 69, 85, 86, 309
- Personal narrative of a pilgrimage to al-Madinah and Meccah* (Burton), 96, 166, 200, 203-4, 345
- Peters, Carl, 213
- Philly, Harry St. John Bridges, 204, 230, 241, 243, 251
- "Philology and *Weltliteratur*" (Auerbach, trad. M. e E. W. Said), 349
- Philosophie anatomique* (E. Geoffroy de Saint-Hilaire), 153, 342, 343
- Philosophy of St. Thomas Aquinas, The* (Gillon), 259
- Pickering, John, 298
- Pickthall, Marmaduke William, 298
- Picot, Georges, 227
- Pio II, papa, 71
- Piranesi, Giambattista, 128
- Pirenne, Henri, 80, 336
- Pitágoras, 93
- Pitt, William, 86
- Platão, 78, 93
- Plínio, 267
- Pockoke, Edward, 74
- Poema del Cid*, 73, 80
- Poliakov, Léon, 108, 338
- político, conhecimento, 21-3; no orientalismo, 23, 42, 45, 46, 48-52, 54, 55, 63, 70, 90, 93-6, 101, 103-7, 119, 177, 203, 204, 210, 217, 237, 298-9, 303-4, 321, 322, 331; relação com a literatura e a cultura, 24, 25-7, 36
- Polk, William, 279, 348, 350
- Polo, Marco, 68
- Pope, Alexander, 42, 55
- Portugal, 13, 29, 83, 84
- Postel, Guillaume, 61, 74
- Pound, Ezra, 258
- Poussin, Nicolas, 185
- Praz, Mario, 187, 344
- Preste João, 73
- Préaux, Humphrey, 81
- Primeira Guerra, 113, 114-5, 132, 226-7, 229, 230, 246, 251, 260-1, 275, 288, 299
- Princeton, Universidade de, 63, 290, 292, 300, 352
- Principes de grammaire générale* (Sacy), 133, 134-5
- Protocolos dos sábios do Sião, Os*, 310
- Proudhon, Pierre Joseph, 123
- Proust, Marcel, 154, 298, 350
- Pudney, John, 337
- Qazzaz, Ayad al-, 350
- Quatremère, Étienne-Marc, 147-8, 178, 341

- "Querem os árabes paz?" (Alroy), 312, 351
- Quinet, Edgar, 52, 84, 88, 123, 146, 147, 156, 188, 275, 334, 337
- RAND Corporation, 300, 352
- Ranke, Leopold von, 105, 214, 309
- Rafael, 79
- Rapto do Serralho, O* (Mozart), 127
- regeneração: da Ásia pela Europa, 162-3, 166, 180, 213; da Europa pela Ásia, 123, 124, 125; no Romantismo do século XIX, 124, 176
- Régne animal, Le* (Cuvier), 161, 213
- Reinaud, Joseph, 132
- Religious attitude and life in Islam, The* (Macdonald), 252-3, 281, 350
- Rémusat, Jean-Pierre-Abel, 108, 341
- Renascença, 19, 62, 70, 71, 81, 86, 113, 126, 284, 307
- Renaissance orientale, La* (Schwab), 28, 61, 124, 146, 333, 335, 337, 341, 342
- Renan, Ernest, 18, 35, 164, 165, 176, 178, 189, 200, 205, 212, 217, 228, 241, 252, 271, 282, 291, 300, 341, 342, 343; adapta o orientalismo à filologia, 139-40; e a ciência natural, 141, 147, 150, 151, 152, 153-4, 155-6, 238; e a concepção masculina do mundo, 155-6, 214, 343; criação artificial de, 146-7, 148-9, 150, 153-7; e o cristianismo, 143-4, 147, 149, 154, 155; defende princípios antindianísticos para a nova filologia, 145, 147-8; detalhe em, 18, 143; e as estruturas orientalistas modernas, 131, 139-57, 293; estuda línguas semíticas, 53, 97, 142, 147-52, 153-4, 157, 237-8; sobre a filologia, 141, 143, 147; idéias raciais de, 19-20, 26, 49, 53, 108, 142, 149-50, 154, 156, 157-8, 159, 163, 178, 234, 237, 240, 249, 293, 340, 342; "laboratório" de, 147, 148, 149-52, 153-4, 156-7, 288; sobre a linguagem, 147; sobre o papel da ciência, 148; posições paradoxais de, 142-3, 154; visão essencialista do islã de, 114, 237-40
- René* (Chateaubriand), 181
- Report on current research* (Middle East Institute), 296
- Representative government* (Mill), 26
- "Retorno do islã, O" (Lewis), 321, 338, 353
- "Retreat from the secular path?" (Abu-Lughod), 339
- "Rêves" (Renan), 155
- "Revolta do islã, A" (Lewis), 321, 353
- Revolution in the Middle East* (ed. Vatikiotis), 317, 352-3
- Richards, I. A., 259, 348
- Richards, V. W., 235
- Robertson, J. M., 42
- Rodinson, Maxime, 265, 270, 331, 339, 352
- Roma, 67-8, 80, 83, 93, 97, 126, 176, 179, 185, 190, 256
- Romantic agony, The* (Praz), 187, 344
- Romantismo: alemão, 77, 261; e a biologia; 144; de Byron e Scott, 199, 200; de Chateaubriand, 180; na concepção de Oriente de Marx, 162; de Flaubert e Nerval, 197-8; e o islã moderno, 286; e o Oriente como local exótico, 127; raízes orientalistas no, 139; Schlegel sobre o Oriente como a mais pura forma de, 107, 145-6; Shaffer sobre o, 29; do sonho orientalista traído, 110, 191; e a teoria dos fragmentos, 137; e versões pós-iluministas da redenção cristã, 124, 146-7, 162, 166, 176, 180, 193, 204-5
- Roseta, Pedra de, 130, 149
- Ross, E. D., 230
- Rousseau, Jean-Jacques, 129, 134, 147, 156, 186
- Royal Asiatic Society, 53, 88, 108-9, 172
- Rubáiyát of Omar Khayyám* (FitzGerald), 200
- Ruskin, John, 26, 234
- Rússia, 13, 22, 29, 37, 109, 114, 199, 201, 221, 231, 235
- Sachau, Eduard, 261
- Sacy, Antoine-Isaac, barão Silvestre de, 19, 35, 107, 145, 147, 156, 160, 176, 184, 189, 200, 252, 288, 340, 344; canoniza o Oriente, 138; e as estruturas orientalistas modernas, 131, 138-9, 184, 205; e a generalização do Oriente, 134, 135, 158; liga a erudição às políticas públicas, 133, 229; sobre o "museu", 173-4; obra compilatória de, 134-6, 164-5; 288; como pedagogo, 30, 92, 132-6, 138, 288; primeiro orientalista moderno e institucional, 30, 92, 135-6, 137-8, 139; racionalidade em, 134, 138; teoria dos fragmentos, 137, 138-9, 151, 156, 159, 288; como tradutor, 133, 135, 136
- Saint-Simon, conde de, 123
- Sakuntala* (Kalidasa), 108
- Saladino, 78, 110, 271-2
- Salammbô* (Flaubert), 23, 96, 188, 192, 193, 194, 195, 345
- Sale, George, 73, 127, 176
- Salisbury, lorde: *ver* Cecil
- sânscrito, 28, 52-3, 61, 84, 87-8, 105, 107, 129, 145, 148, 254, 299
- sarracenos, 70, 71, 83, 110
- sassânidas, 29, 134
- Saud, casa do, 251
- Saulcy, Louis-Félicien-Joseph de, 178
- Saussure, Leopold de, 213
- Scaliger, Joseph Justus, 74
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph von, 156, 158

- Schlegel, Friedrich, 31, 35, 61, 107-8, 124, 145-6, 158, 273, 282, 338, 342
- Schopenhauer, Arthur, 124, 140
- Schwab, Raymond, 28, 29-30, 61, 85-6, 124, 146, 257, 333, 335, 337, 341, 342
- Scott, *sir* Walter, 54, 70, 109, 110-1, 165, 177, 200, 271-2, 338
- SEATO, 117
- Ségalen, Victor, 258
- Segunda Guerra, 15-6, 29, 30, 36, 63, 117, 260, 263, 289, 294-5, 299, 302, 303
- Self-determination and history in the Third World* (Gordon), 298, 351
- semitas, 142, 148, 247; bifurcam em orientais e orientalistas, 290-1, 312; a desmitologização de Smith dos, 241; Doughty sobre os, 243-4; e o mito ariano, 273; posição de estudo retrógrada dos, 266-7; presente e origens vistos ao mesmo tempo nos, 240-2, 243; Renan sobre os, 149-50, 153-4, 157-8, 240, 249, 293, 340-1; representados para o público ocidental, 298; como tipo redutivo e transindividual, 237-41, 245, 246, 275, 293, 310-1; v. *tb.* anti-semitismo, árabes, islã, judeus
- semiticas, línguas, 53, 61, 83, 84, 97, 107-8, 142, 145, 148-52, 153-4, 157-8, 237-8, 242, 267, 270, 273, 299
- Senart, Émile, 255
- Seven pillars of wisdom, The* (Lawrence), 244-5, 347
- Shaffer, E. S., 29, 333
- Shahid, Erfan, 307
- Shakespeare, William, 21, 42, 73, 80
- Shouby, E., 324
- Sicília, 69, 84, 308-9
- Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples* (Dehéraïn), 337, 340
- Silvio Enéas: v. Pio II, papa
- Simar, Théophile, 342
- sionismo, 38, 227, 274-5, 283, 290-1, 299, 306, 308, 311-2, 328, 324, 350, 351
- "*Sir* Hamilton Gibb entre o orientalismo e a história" (Polk), 279, 350
- Síria, 28, 30-1, 35, 69, 85, 118, 201, 223-4, 226, 229, 231, 283
- Smith, William Robertson, 241-2, 244, 275, 282, 347
- "Sobre os serviços prestados pela filologia às ciências históricas" (Renan), 143, 341, 343
- Social evolution* (Kidd), 239
- Sociedade americana oriental, 53, 108-9, 298, 299
- Sociedade Asiática de Bengala, 87
- Société Académique Indo-Chinoise, 225
- Société Asiatique, 53, 62, 108, 133, 173, 226, 254
- Société de Géographie de Paris, 227
- Soemmerring, Samuel Thomas von, 129
- solimões pré-adamitas, 74
- Sólono, 93
- Sorbonne, 143
- Southern, R. W., 66, 71-2, 335, 336
- Souvenirs d'enfance et de jeunesse* (Renan), 341
- Soviética, União, 21, 22, 114, 296; v. *tb.* Rússia
- Spengler, Oswald, 215
- Spitzer, Leo, 263
- Stanhope, *lady* Hester Lucy, 185, 251
- Steinthal, Heymann, 30, 108
- Stendhal, 179
- Stevens, Wallace, 17
- Stokes, Eric, 221, 346
- Storrs, Ronald, 204, 243, 251
- Struggle for existence in human society, The* (Huxley), 239
- Suez, canal de, 97-102, 104, 201, 226
- Suméria, 129
- Sunna*, 251, 273
- Surat, 85, 86
- Swettenham, *sir* Alexander, 219
- Swinburne, Algernon Charles, 188
- Sykes, *sir* Mark, 227, 231, 243
- Syrie, *La* (de Caix), 346
- Système comparé et histoire générale des langues sémitiques* (Renan), 97
- Tableau historique de l'érudition française*, 135-6, 340
- Talisman, The* (Scott), 110-1, 200, 338
- Talleyrand-Périgord, Charles-Maurice de, 89
- Tancredo* (Disraeli), 17, 111, 177, 200
- Tasso, Torquato, 73, 186
- Temperament and character of the Arabs* (Hamady), 314, 352
- Temple, Charles, 213
- tempo, 65, 175, 237, 240
- Tentation de Saint Antoine, La* (Flaubert), 188, 192, 193, 195, 196, 207, 295, 342, 345
- teoria racial: adotada pelo orientalismo latente, 213; de Balfour, 44-6; baseada em tipos e protótipos de linguagens, 237-40, 267; bases biológicas da, 213, 237-9; e a classificação em tipos do século XVIII, 129, 130; concomitante à lingüística comparativa, 108, 156, 237; de Cromer, 46-50; e o empirismo, 25, 238-9; estudos de, 342; Gibb opõe-se à, 283; e o imperialismo vitoriano, 25-6, 213; invoca a generalidade das origens, 240; em Kinglake, 201; no mundo clássico, 167; o orientalismo e a, 19-20, 26-7, 33-4, 38, 44, 53, 101-2, 105, 116, 163, 210, 310, 311-22, 326, 329, 331-2, 352; e os palestinos árabes no Ocidente, 38, 290-1; produz o Homem Branco, 232-

- 4; de Renan, 19-20, 26, 49, 53, 108, 142, 149-50, 153-4, 156, 157-8, 159, 163, 178, 234, 237-8, 240, 293, 311, 340, 341, 342; de Schlegel, 107-8; Trilling sobre a, 238
- Thackeray, William Makepeace, 202
- thawra*, 319-20
- Thiry, Jean, 89, 337
- Thomas, Lowell, 249
- Tiepolo, Giovanni Battista, 128
- Tocqueville, Alexis de, 105
- Tournefort, Joseph Pitton de, 126
- Transcaspiana, ferrovia, 199
- transcendentalistas, 295
- Travels in Arabia deserta* (Doughty), 243, 347
- Trilling, Lionel, 238, 347
- truchement*, 174
- Tuchman, Barbara, 291
- Turgot, Anne-Robert-Jacques, 155
- Turquia, 69, 73-4, 108, 190, 223, 226, 229, 244, 248, 263
- Twain, Mark, 110, 165, 199, 295
- Tyrrell, Emmett, 292, 350
- Über die Sprache und Weisheit der Indier* (Schlegel), 31, 107-8, 145, 338
- UCLA, 300, 328
- universidades árabes, 327
- Untergang des Abendlandes, Der* (Spengler), 215
- Upanixades, 86, 108
- utilitarismo e imperialismo, 221
- Valéry, Paul, 256, 258, 348
- Valle, Pietro della, 68
- Varrão, Marcos Terêncio, 153
- Varthema, Lodovico di, 68
- Vatikiotis, P. J., 312-4, 352
- Vattel, Emer de, 223, 346
- Verdadeira natureza de uma impostura, A* (Pri-deaux), 81
- Vergleichende Grammatik* (Bopp), 144
- Verne, Júlio, 224
- Vico, Giovanni Battista, 16, 36, 63, 126, 127, 129, 130, 140, 142, 146, 147, 156
- Vico and Herder* (Berlin), 339
- Victory* (Conrad), 194
- Vie de Jésus* (Renan), 154
- Viena, Concílio de, 60, 61, 133
- Vietnã, Guerra do, 22
- Vigiar e punir* (Foucault), 15, 340, 347
- Vigny, Alfred Victor de, 109, 176
- Vingt-sept ans d'histoire des études orientales* (Mohl), 61-2
- "Visão biológica da nossa política externa, Uma" (Michel), 239
- Visit to the monasteries of the Levant* (Curzon), 202
- Vogüé, marquês de, 178
- Volney, Constantin-François de Chasseboeuf, 49, 90, 175-6, 177, 178, 337
- Voltaire, 85-6, 102, 337
- Vossler, Karl, 263
- Voyage en Égypte et en Syrie* (Volney), 90, 337
- Voyage en Orient* (Lamartine), 96, 122, 185-7, 344
- Voyage en Orient* (Nerval), 110, 166, 187-91, 345
- Waardenburg, Jacques, 215-6, 273, 346, 349
- Wafd, partido, 262
- Wagner, Richard, 140
- Waley, Arthur, 258
- Wanderingscholar, The* (Hogarth), 151, 348
- Warburton, Eliot, 177, 202
- Weber, Max, 264, 352
- Weil, Gustav, 108
- Weizmann, Chaim, 310-1
- Wellhausen, Julius, 215
- Weltgeschichte* (Ranke), 214
- Westlake, John, 213
- Westöstlicher Diwan* (Goethe), 31, 61, 162, 163, 175, 344
- Whiston, William, 85
- Whither Islam?* (ed. Gibb), 282-3, 350
- Wilde, Oscar, 154
- Wilkins, Charles, 87
- Williams, Raymond, 26, 39, 333, 334
- Wilson, Woodrow, 227, 256
- Wolf, Friedrich August, 140, 141, 142
- Wordsworth, William, 21, 124
- Xerxes I, 66, 67
- xiitas, 269, 307
- Yeats, William Butler, 119, 236, 258, 347
- Zaghul Pasha, Saad, 262
- Zend-Avesta, 28, 52-3, 85-6, 108
- zoroastrismo, 129, 238; v. *ib.* Zend-Avesta

