

Edward W. Said

# ORIENTALISMO

Traducción de  
*María Luisa Fuentes*

al. Quibla

ENSAYO  
IBN JALDUN

 **L i b e r t a r i a s**

## I

### Conocer lo oriental

El 13 de junio de 1910, Arthur James Balfour pronunció un discurso ante la Cámara de los Comunes sobre "Los problemas a los que tenemos que enfrentarnos en Egipto". "Éstos —dijo— pertenecen a una categoría que difiere completamente de la de los problemas que afectan a la isla de Wight y a la parte de West Riding de Yorkshire." Hablaba con la autoridad que le daba haber sido durante muchos años miembro del Parlamento, ex secretario particular de lord Salisbury, ex secretario de Estado para Irlanda, ex secretario de Estado para Escocia, ex primer ministro y testigo de numerosas crisis, éxitos y cambios en la política exterior. Durante su participación en los asuntos del Imperio, Balfour sirvió a una reina que en 1876 había sido proclamada emperatriz de la India; estuvo muy bien situado en puestos de gran influencia que le permitieron seguir de cerca las guerras contra los afganos y zulúes, la ocupación británica de Egipto en 1882, la muerte del general Gordon en Sudán, el incidente de Fasoda, la batalla de Omdurman, la guerra de los Boers y la guerra ruso-japonesa. Además, su notoria posición social, la amplitud de sus conocimientos —podía escribir de temas tan variados como Bergson, Haendel, teísmo y golf—, su inteligencia, su educación en Eton y en el Trinity College de Cambridge y su aparente dominio de los temas relacionados con los asuntos imperiales conferían a lo que decía ante la Cámara de los Comunes en junio de 1910 una considerable autoridad. Pero todavía había algo más en el discurso de Balfour o, por lo menos, en su necesidad de pronunciarlo de una manera didáctica y moralista. En efecto, algunos miembros del Parlamento estaban poniendo en duda la necesidad de "Inglaterra en Egipto", tema de un libro

de tono entusiasta escrito por Alfred Milner en 1892, y con ello hacían referencia a que, aunque la ocupación de Egipto había sido en algún momento beneficiosa, ahora que el nacionalismo egipcio estaba en alza, se había convertido en una fuente de problemas, y la continua presencia británica en Egipto no era ya fácil de mantener. Balfour, pues, debía informar y dar explicaciones.

Recordando el desafío de J.M. Robertson, diputado por Tyneside, el propio Balfour retomó la cuestión planteada por aquél: "¿Qué derecho tienen ustedes a adoptar esos aires de superioridad respecto a la gente a la que deciden llamar oriental?". La elección del término "oriental" era canónica, lo habían empleado Chaucer, Mandeville, Shakespeare, Dryden, Pope y Byron. Designaba Asia o el Este desde un punto de vista geográfico, moral y cultural; se podía hablar en Europa de una personalidad oriental, de un ambiente oriental, de un cuento oriental, de un despotismo oriental o de un modo de producción oriental y ser comprendido. Marx había utilizado el término, y ahora lo hacía Balfour; su decisión era comprensible y no suscitó el menor comentario.

No quiero adoptar ninguna actitud de superioridad, pero les pido [a Robertson y a todos aquellos] (...) que tengan algún conocimiento de la historia, por superficial que sea, que se enfrenten cara a cara con los problemas que se le plantean a un estadista británico cuando está en una posición de supremacía sobre grandes razas como la de Egipto y las de los países de Oriente. Nosotros conocemos la civilización egipcia mejor que la de cualquier otro país. La conocemos desde sus inicios, de una manera más íntima, sabemos mucho sobre ella. Sabemos que rebasa los pequeños confines de la historia de nuestra raza que se pierde en el período prehistórico, cuando la civilización egipcia había pasado ya su época de esplendor. Miren a todos los países orientales. No hablen de superioridad o inferioridad.

Dos grandes temas dominan sus puntualizaciones en éstas y en las siguientes líneas: el conocimiento y el poder, los temas baconianos. A medida que Balfour va justificando la necesidad que Gran Bretaña tiene de ocupar Egipto, la supremacía se asocia en su mente con "nuestro" conocimiento de Egipto y no principalmente con el poder militar y económico. Conocimiento, para Balfour, significa estudiar una civilización desde sus orígenes hasta su época de esplendor y su declive, y, por supuesto, significa *tener los medios para hacerlo*. Conocimiento significa elevarse por encima de las contingencias inmediatas, salir de uno mismo y alcanzar lo extraño y lo

distante. El objeto de un conocimiento así está expuesto por naturaleza a que se proceda a su verificación; es "una realidad" que, aunque se desarrolle, cambie o se transforme de la misma manera en que frecuentemente lo hacen las civilizaciones, es, fundamental e incluso ontológicamente, estable. Conocer así un objeto es dominarlo, tener autoridad sobre él, y autoridad aquí significa para "nosotros" negarle autonomía —al país oriental—, porque nosotros lo conocemos, y, en cierto sentido, existe tal y como nosotros lo conocemos. Para Balfour, el conocimiento que Gran Bretaña tiene de Egipto es Egipto, y la carga que este conocimiento supone hace que preguntas acerca de la inferioridad o superioridad parezcan mezquinas. En ningún momento Balfour niega la superioridad británica ni la inferioridad egipcia; las da por supuestas a medida que describe las consecuencias del conocimiento.

En primer lugar, examinemos las realidades del caso. Las naciones occidentales desde el momento en que aparecen en la historia dan testimonio de su capacidad de autogobierno (...), que tienen por méritos propios. Pueden ustedes revisar la historia completa de los orientales, de las regiones que de una manera general denominamos Este y nunca encontrarán rastros de autogobierno. Todas sus grandes épocas (que realmente fueron grandiosas) surgieron bajo el despotismo, bajo un gobierno absoluto; todas sus grandes contribuciones a la civilización (que fueron muy importantes) se realizaron bajo este sistema de gobierno. Un conquistador sucedió a otro, una dominación a otra, pero nunca, en ninguna de las revoluciones que han cambiado su destino y su fortuna, habrán ustedes visto que alguna de estas naciones haya establecido por sus propios medios lo que nosotros, desde un punto de vista occidental, llamamos autogobierno. Esta es la realidad; no es una cuestión de superioridad o inferioridad. Supongo que un verdadero sabio oriental diría que la labor de gobernar que nos hemos propuesto en Egipto, y en cualquier otro lugar, no es digna de un filósofo, es la tarea sucia e inferior de hacer lo que es necesario hacer.

Como estas realidades son realidades, Balfour debe entonces pasar al siguiente punto de su argumentación.

¿Es beneficioso para estas grandes naciones (admito su grandiosidad) que ese gobierno absoluto lo ejerzamos nosotros? Creo que sí. Creo que la experiencia demuestra que con este gobierno ellos han conseguido el mejor gobierno de todos los que han tenido a lo largo de la historia del mundo; lo cual no es sólo un beneficio para ellos, sino que, indudablemente, lo es para todo el Occidente civilizado. Estamos en Egipto, no simplemente por el bien de los egipcios, aunque estemos allí por su bien; estamos allí también por el bien de toda Europa.

Balfour no presenta ninguna prueba de que los egipcios o "las razas con las que mantenemos relaciones" aprecien o incluso entiendan el bien que la ocupación colonial les está haciendo. Pero tampoco se le ocurre permitir hablar al egipcio por sí mismo, ya que presumiblemente cualquier egipcio que esté dispuesto a hablar será probablemente "el agitador que quiere causar dificultades", y no el buen indígena que cierra los ojos ante "las dificultades" de la dominación extranjera. Por tanto, después de haber presentado los problemas éticos, Balfour por fin, pasa a los prácticos. "Si nuestra misión es gobernarlos, tanto si nos lo agradecen como si no, tanto si recuerdan auténtica y verdaderamente todas las pérdidas de las que les hemos librado como si no [Balfour, sin duda, incluye dentro de estas pérdidas, la pérdida o, al menos, el aplazamiento indefinido de la independencia egipcia]; y aunque no se imaginen todos los beneficios que les hemos proporcionado; si ese es nuestro deber, ¿cómo debemos llevarlo a cabo?" Inglaterra exporta "lo mejor que tiene a estos países"; nuestros desinteresados administradores cumplen con su trabajo "en medio de decenas de miles de personas que pertenecen a un credo y a una raza diferentes, que tienen distintas disciplinas y condiciones de vida". Lo que hace que su tarea de gobierno sea posible es que se sienten apoyados en su país por un gobierno que respalda sus acciones. Sin embargo,

las poblaciones indígenas tienen el sentimiento instintivo de que esas personas con las que deben tratar no están respaldadas por la fuerza, la autoridad, la comprensión y el apoyo completo y total del país que los mandó allí; esas poblaciones pierden el sentido del orden que es el verdadero fundamento de su civilización; del mismo modo, nuestros oficiales pierden el sentido del poder y de la autoridad que es el fundamento principal de todo lo que pueden hacer en beneficio de aquellos entre los que se les ha enviado.

La lógica de Balfour aquí es interesante, sobre todo porque es totalmente coherente con las premisas de su discurso. Inglaterra conoce Egipto, Egipto es lo que Inglaterra conoce; Inglaterra sabe que Egipto no es capaz de tener un autogobierno, Inglaterra confirma que, al ocupar Egipto, Egipto es para los egipcios lo que Inglaterra ha ocupado y ahora gobierna; la ocupación extranjera se convierte, pues, en "el fundamento principal" de la civilización egipcia contemporánea; Egipto necesita —de hecho, exige— la ocupación británica. Pero si la particular intimidad que existe entre goberna-

dor y gobernado en Egipto se ve turbada por las dudas del Parlamento, entonces "la autoridad de lo que (...) es la raza dominante —y que, según pienso, debe seguir siendo la raza dominante— ha sido minada". Y no sólo sufre el prestigio inglés: "En vano puede un puñado de funcionarios británicos (por muy buenas cualidades de carácter y talento que ustedes piensen que tienen) llevar a cabo en Egipto la gran misión que no sólo nosotros, sino el mundo civilizado, les ha encomendado."

Si lo consideramos como un ejercicio de retórica, el discurso de Balfour es significativo porque en él desempeña y representa el papel de varios personajes. Está, por supuesto, "el del inglés", al que se refiere con el pronombre "nosotros", que destaca su condición de hombre distinguido y poderoso que se siente representante de lo mejor que ha dado la historia de su nación. Balfour también puede hablar en nombre del mundo civilizado occidental y del relativamente pequeño cuerpo de funcionarios coloniales que está en Egipto. Si no habla directamente en nombre de los orientales es porque, después de todo, ellos hablan otra lengua; sin embargo, él sabe lo que sienten porque conoce su historia, la confianza que tienen en hombres como él y sus expectativas. No obstante, Balfour habla por ellos, porque, quizá, lo que ellos dirían si se les preguntara y fueran capaces de contestar, confirmaría de manera superflua lo que ya es evidente: que son una raza sometida, dominada por una raza que los conoce y que sabe mejor que ellos lo que les conviene. Tuvieron sus grandes momentos en el pasado, pero su utilidad en el mundo moderno se debe a que los imperios poderosos y modernos les han sacado de la miseria y del declive y les han convertido en habitantes readaptados de colonias productivas.

Egipto, en particular, ofrecía un excelente argumento, y Balfour, como miembro del Parlamento de su país, era perfectamente consciente de que tenía derecho a hablar del Egipto moderno en nombre de Inglaterra, de Occidente y de la civilización occidental. Porque Egipto no era una colonia como las otras: era la justificación del imperialismo occidental; había sido, hasta su anexión por parte de Inglaterra, un ejemplo casi clásico del retraso oriental e iba a significar el triunfo del conocimiento y del poder inglés. Entre 1882, año en que Inglaterra ocupó Egipto y puso fin a la rebelión nacionalista del coronel Arabi, y 1907, el representante inglés en

Egipto, el dueño de Egipto fue Eveling Baring, lord Cromer (también conocido por "Over-baring"). El 30 de julio de 1907, Balfour apoyó en la Cámara de los Comunes el proyecto de conceder 50.000 libras a Cromer en el momento de su jubilación como recompensa por los servicios prestados en Egipto. Cromer *ha hecho Egipto*, dijo Balfour:

Todo lo que ha tocado ha sido un éxito (...). Los servicios prestados por lord Cromer durante el pasado cuarto de siglo han contribuido a sacar a Egipto de la profunda degradación social y económica en la que se encontraba y a llevarlo a la posición que, creo, ahora mantiene entre las naciones orientales, posición absolutamente única en cuanto a prosperidad financiera y moral.<sup>2</sup>

Balfour no se aventuró a explicar cómo se medía la prosperidad moral de Egipto. Las exportaciones británicas a Egipto equivalían a las que Gran Bretaña realizaba a toda África; eso verdaderamente indicaba una cierta prosperidad económica para Egipto e Inglaterra (aunque desigualmente repartida). Pero lo que en realidad importaba era la tutela ininterrumpida y total que, sobre un país oriental, ejercía Occidente, empezando por los eruditos, los misioneros, los hombres de negocios, los soldados y los maestros que prepararon y después llevaron a cabo la ocupación, y acabando por los altos funcionarios como Cromer y Balfour que se creían que estaban creando, dirigiendo e incluso a veces impulsando el resurgir de Egipto desde su estado de abandono oriental hasta la preeminencia que entonces tenía.

Si el éxito británico en Egipto fue excepcional, como dijo Balfour, no fue, sin embargo, algo inexplicable o irracional. Los asuntos egipcios habían sido dirigidos de acuerdo a una teoría general contenida en las nociones generales que Balfour tenía sobre la civilización oriental y en la gestión de los asuntos diarios que Cromer llevó a cabo en Egipto. Lo más importante de esta teoría durante la primera década del siglo xx fue que funcionó y, además, asombrosamente bien. El razonamiento reducido a su forma más simple era claro, preciso y fácil de comprender: hay occidentales y hay orientales. Los primeros dominan, los segundos deben ser dominados. Y esto normalmente significa que su territorio debe ser ocupado, que sus asuntos internos deben estar férreamente contro-

lados y que su sangre y sus riquezas deben ponerse a disposición de un poder occidental. El hecho de que Balfour y Cromer hubieran sido capaces, como vemos, de despellejar tan brutalmente a la humanidad hasta reducirla a esencias culturales y raciales, no era, en absoluto, una muestra de su particular maldad; por el contrario, indicaba con qué facilidad esa teoría general, una vez puesta en práctica, pasó a formar parte de la corriente general de pensamiento y hasta qué punto fue eficaz.

A diferencia de Balfour, cuyas tesis sobre los orientales pretendían ser universales, Cromer habló sobre los orientales de una manera específica, de acuerdo a su experiencia de gobernador y administrador primero en la India y después, durante veinticinco años, en Egipto, periodo en el que llegó a ser cónsul-general supremo del imperio inglés. Los "orientales" de Balfour son las "razas sometidas" de Cromer, sobre las que escribió un largo ensayo publicado en la *Edinburgh Review* de Enero de 1908. Una vez más, el conocimiento que Gran Bretaña tiene de las razas sometidas o de los orientales es lo que hace que su administración sea fácil y provechosa; el conocimiento da poder, un mayor poder requiere un mayor conocimiento, etc, en una dialéctica de información y control cada vez más beneficiosa. La idea de Cromer es que el imperio inglés no se disolverá mientras se mantengan a raya el militarismo y el egotismo comercial en la metrópoli y se haga lo mismo con las "instituciones libres" en la colonia (en tanto que opuestas al gobierno británico "de acuerdo al código de moralidad cristiana"). Por que si, según Cromer, la lógica es algo "cuya existencia el oriental está totalmente dispuesto a ignorar", el método adecuado para gobernarlo no es imponerle medidas ultracientíficas u obligarle a aceptar la lógica a la fuerza; el método adecuado consiste en comprender sus limitaciones y en "procurar encontrar, en la satisfacción de la raza sometida, un vínculo de unión más valioso y, si se puede, más fuerte entre los dirigentes y los dirigidos". Disimulada tras la idea de la pacificación de la raza sometida, se esconde la potencia imperial; su eficacia es el resultado de su refinada aptitud para comprender y de sus escasas manifestaciones de poder; no es producto de sus soldados, de sus brutales recaudaciones de impuestos ni de su fuerza sin límites. En una palabra, el imperio debe ser

prudente, debe templar su codicia con generosidad, y su impaciencia con disciplina flexible.

Para ser más explícito, lo que se quiere decir cuando se dice que el espíritu comercial debería estar bajo cierto tipo de control es que, tratando con los indios, los egipcios los silluks o los zulúes, la primera cuestión es considerar lo que estos pueblos (que, desde un punto de vista nacional, están todos *in statu pupillari*) piensan que es mejor para sus propios intereses; sin embargo, éste es un punto que merece una reflexión más seria, pues es esencial que en cada caso particular se tomen las decisiones de acuerdo, principalmente, a lo que nosotros, según el conocimiento y la experiencia occidentales atemperados por algunas consideraciones locales, consideremos que es mejor para la raza sometida, sin pensar en las ventajas reales o supuestas que Inglaterra pueda obtener como nación o —como frecuentemente sucede— en los intereses particulares representados por una o más clases influyentes de ingleses. Si la nación británica, en su conjunto, conserva el espíritu de este principio y exige que se aplique rigurosamente, aunque nunca podamos crear un patriotismo semejante al que se basa en la afinidad de raza o en la comunidad lingüística, quizá podamos fomentar algún tipo de fidelidad cosmopolita fundamentada en el respeto que siempre se otorga a los talentos superiores y a las conductas desinteresadas y en la gratitud derivada de favores concedidos y de los que se concederán. Entonces, podremos esperar que el egipcio dude antes de confiar su destino a algún futuro Arábi (...). Incluso el salvaje centroafricano puede a fin de cuentas aprender a cantar un himno en honor de Astrea Redux, representada por el oficial británico que le niega la ginebra pero le da justicia. Y además, ganará el comercio.<sup>3</sup>

La medida en que un dirigente debe "considerar seriamente" las propuestas de la raza sometida queda muy bien reflejada en la oposición de Cromer al nacionalismo egipcio. Las instituciones indígenas libres, la supresión de la ocupación extranjera y la plena soberanía nacional fueron exigencias constantemente rechazadas por Cromer, que afirmó sin ambigüedad que "el futuro real de Egipto (...) no puede seguir las directrices de un nacionalismo estrecho, que sólo contaría con los nativos de Egipto (...), sino más bien las de un cosmopolitismo más extenso".<sup>4</sup> Las razas sometidas no podían saber lo que era bueno para ellas. La inmensa mayoría eran orientales y Cromer conocía muy bien sus caracteres ya que había tenido con ellos experiencias en la India y en Egipto. Para él, lo más cómodo respecto a los orientales consistía en que, aunque las circunstancias pudieran diferir levemente aquí y allí, gobernarlos era en todas partes más o menos lo mismo.<sup>5</sup> Porque, naturalmente, los orientales eran en todas partes más o menos iguales.

Ahora, después de una serie de aproximaciones, por fin llegamos al núcleo del conocimiento esencial, académico y práctico que tanto Cromer como Balfour heredaron de un siglo de orientalismo occidental moderno: el conocimiento acerca de los orientales, su raza, su carácter, su cultura, su historia, sus tradiciones, su sociedad y sus posibilidades. Este conocimiento era real y Cromer creía que lo había utilizado cuando gobernó en Egipto; además se trataba de un conocimiento que se había llevado a la práctica y que era inmutable ya que los "orientales", para cualquier propósito práctico, eran una esencia platónica que todo orientalista (o dirigente de orientales) podía examinar, entender y exponer. Así, en el capítulo 34 de su obra de dos volúmenes *Modern Egypt*, relato magistral de su experiencia y de sus realizaciones, Cromer expuso sus normas personales extraídas de la sabiduría orientalista:

Sir Alfred Lyall me dijo una vez: "La precisión es incompatible con la mente oriental. Todo anglo-indio debería recordar siempre esta máxima". La falta de exactitud, que fácilmente degenera en falsedad, es en realidad la principal característica de la mente oriental. El europeo hace razonamientos concienzudos, y sus afirmaciones acerca de la realidad están exentas de cualquier ambigüedad; es, por naturaleza, lógico, aunque no haya estudiado lógica y es, también por naturaleza, escéptico; exige pruebas antes de aceptar la verdad de cualquier proposición y su diestra inteligencia funciona como el engranaje de una máquina. La mente del oriental, por otro lado, igual que sus pintorescas calles, carece por completo de simetría, y su manera de razonar está llena de descripciones desordenadas. A pesar de que los antiguos árabes desarrollaron considerablemente la ciencia de la dialéctica, sus descendientes tienen deficiencias en sus facultades lógicas. Con frecuencia, son incapaces de sacar conclusiones obvias de unas simples premisas de las que pueden admitir la verdad. Trate de sonsacarle a cualquier egipcio una afirmación clara sobre los hechos; su explicación, en general, será larga y carente de lucidez; con toda probabilidad se contradirá media docena de veces antes de terminar su historia y normalmente se derrumbará si se le somete al más mínimo interrogatorio.

Después de esto, califica a los orientales y a los árabes de crédulos, "faltos de energía e iniciativa", muy propensos a la "adulación servil", a la intriga, a los ardides y a la crueldad con los animales; los orientales no son capaces de andar por un camino o una acera (sus mentes desordenadas se confunden cuando intentan comprender lo que el europeo lúcido entiende inmediatamente: que los caminos y las aceras están hechos para andar); los orientales son unos mentirosos empedernidos, unos "letárgicos y desconfiados" y

son en todo opuestos a la claridad, a la rectitud y a la nobleza de la raza anglo-sajona.<sup>6</sup>

Cromer no hace ningún esfuerzo por disimular que para él los orientales no son más que el material humano que gobierna en las colonias británicas: "Como simplemente soy un diplomático y un administrador que también estudia al ser humano, aunque siempre desde la perspectiva de gobernarlo(...) —dice Cromer—, me contento con observar el hecho de que el oriental, de un modo u otro, normalmente actúa, habla y piensa de una manera completamente opuesta a la de un europeo.<sup>7</sup> Las descripciones de Cromer, por supuesto, se basan parcialmente en la observación directa, aunque en diversos lugares alude a las autoridades orientalistas ortodoxas (en particular, a Ernest Renan y a Constantin de Volney) para reforzar sus puntos de vista. También se remite a estas autoridades cuando explica por qué los orientales son como son. No tiene ninguna duda acerca de que *cualquier* conocimiento que se tenga sobre el oriental, confirmará sus puntos de vista que, a juzgar por su descripción del egipcio que se derrumba ante el interrogatorio, consideran al oriental culpable; su crimen consiste en que el oriental es oriental, y esta tautología debía de ser entonces muy aceptada, como lo indica el hecho de que se pudiera escribir esto sin ni siquiera apelar a la lógica o a la simetría de la mente europea. Así, cualquier desviación de lo que se consideraban las normas de comportamiento oriental era antinatural. El último informe anual que envió Cromer desde Egipto proclamaba, por consiguiente, que el nacionalismo egipcio era una "idea totalmente nueva y una planta que procedía del exterior y que no era indígena".<sup>8</sup>

Creo que nos equivocaríamos si menospreciáramos el cúmulo de conocimientos recibidos y los códigos de ortodoxia orientalista a los que Cromer y Balfour se refieren en todo momento en sus escritos y en su quehacer político. Decir que el orientalismo era una racionalización del principio colonial es ignorar hasta qué punto el principio colonial estaba ya justificado de antemano por el orientalismo. Los hombres siempre han dividido el mundo en regiones que tienen diferencias reales o imaginarias; la demarcación absoluta entre Oriente y Occidente que Balfour y Cromer aceptaron con tanta complacencia había estado formándose durante años, incluso siglos. Hubo, por supuesto, numerosos viajes, descubrimientos, contactos comerciales y bélicos, pero, además, a partir de mediados

del siglo xviii, hubo dos elementos principales en las relaciones Este-Oeste: uno fue que Europa adquirió unos conocimientos sistemáticos y crecientes acerca de Oriente que fueron reforzados por el choque colonial y por el interés general ante todo lo extraño e inusual que explotaban las nuevas ciencias, como eran la etnología, la anatomía comparada, la filosofía y la historia; además, a este conocimiento sistemático se le añadió una considerable cantidad de obras literarias producidas por novelistas, poetas, traductores y viajeros de talento. El otro elemento que marcó estas relaciones fue que Europa mantuvo siempre una posición de fuerza, por no decir de dominio; y no se puede encontrar ningún eufemismo para explicar esto. Es verdad que la relación entre el fuerte y el débil podía disimularse o mitigarse —como cuando Balfour reconoció la "grandeza" de las civilizaciones orientales—, pero la relación esencial en el terreno político, cultural e incluso religioso se consideraba —en Occidente, que es lo que nos preocupa aquí— una relación entre un socio fuerte y otro débil.

Se han utilizado muchos términos para describir esta relación; Balfour y Cromer en concreto usaron algunos. El oriental es irracional, depravado (perdido), infantil, "diferente"; mientras que el europeo es racional, virtuoso, maduro, "normal". La manera de fomentar esta relación consistía en acentuar el hecho de que el oriental había vivido en un mundo propio, diferente, pero completamente organizado, un mundo con sus propias fronteras nacionales, culturales y epistemológicas, y con sus propios principios de coherencia interna. Pero lo que le daba al mundo oriental su inteligibilidad e identidad, no era el resultado de sus propios esfuerzos, sino más bien la compleja serie de manipulaciones inteligentes que permitían a Occidente caracterizar a Oriente. Así, los dos elementos de la relación cultural de los que he hablado se dan a la vez. El conocimiento de Oriente, porque nació de la fuerza, *crea* en cierto sentido a Oriente, al oriental y a su mundo. En el discurso de Cromer y Balfour, el oriental es descrito como algo que se juzga (como en un tribunal), que se estudia y examina (como en un currículum), que se corrige (como en una escuela o una prisión), y que se ilustra (como en un manual de zoología). En cada uno de estos casos, el oriental es *contenido* y *representado* por las estructuras dominantes, pero ¿de dónde provienen éstas?

La fuerza cultural no es un concepto del que podamos tratar fácilmente, pero uno de los propósitos de este libro es enfocar y analizar el orientalismo como un ejercicio de fuerza cultural y reflexionar sobre ello. En otras palabras, es mejor no aventurar generalizaciones sobre una noción tan vaga, aunque tan importante, como la de fuerza cultural, mientras no se haya analizado primero una gran cantidad de material. Para empezar, puede decirse que Occidente, durante los siglos XIX y XX, asumió que Oriente —y todo lo que en él había—, si bien no era manifiestamente inferior a Occidente, sí necesitaba ser estudiado y rectificado por él. Oriente se examinaba enmarcado en un aula, un tribunal, una prisión o un manual ilustrado, y el orientalismo era, por tanto, una ciencia sobre Oriente que situaba los asuntos orientales en una clase, un tribunal, una prisión o un manual para analizarlos, estudiarlos, juzgarlos, corregirlos y gobernarlos.

Durante los primeros años del siglo XX, hombres como Balfour y Cromer pudieron decir lo que dijeron y de la manera en que lo dijeron porque una tradición de orientalismo que se remontaba a un periodo anterior al siglo XIX les había proporcionado un vocabulario, unas imágenes, una retórica y unas figuras con las que decirlo. Pero el orientalismo reforzó y —fue reforzado por— la certidumbre de que Europa, u Occidente dominaba literalmente la mayor parte de la superficie de la Tierra. El periodo en el que se produjo el gran progreso de las instituciones y del contenido del orientalismo coincidió exactamente con el periodo de mayor expansión europea; desde 1815 a 1914 el dominio colonial europeo directo se amplió desde más o menos un 35 por 100 de la superficie de la Tierra hasta un 85 por 100.<sup>9</sup> Todos los continentes resultaron afectados, pero, sobre todo, África y Asia. Los dos grandes imperios eran el británico y el francés, aliados y socios en algunos momentos y hostiles rivales en otros. En Oriente, desde las costas orientales del Mediterráneo hasta Indochina y Malaya, sus posesiones coloniales y sus esferas de influencia imperial eran colindantes, frecuentemente rozaban entre sí, y, a menudo, habían sido objeto de sus disputas. Pero fue en Oriente Próximo, en las tierras del Oriente Próximo árabe en las que se supone que el Islam define las características culturales y étnicas, donde británicos y franceses se

enfrentaron entre sí y con "Oriente" de una manera más intensa, familiar y compleja. Durante la mayor parte del siglo XIX, como lord Salisbury señaló en 1881, sus perspectivas comunes sobre Oriente crearon complicados problemas: "Cuando cuentas con un fiel aliado, resuelto a entrometerse en un país en el que tú estás profundamente interesado, tienes tres caminos abiertos ante ti: puedes renunciar a él, monopolizarlo, o compartirlo. Renunciar a él habría supuesto permitir que los franceses se interpusieran en nuestra ruta hacia la India, monopolizarlo habría significado un riesgo importante de guerra; por tanto, resolvimos compartir".<sup>10</sup>

Y, en efecto, compartieron; cómo lo hicieron es lo que vamos a ver ahora. Lo que compartieron no fue sólo la tierra, los beneficios y la soberanía, fue también esa especie de poder intelectual que yo he denominado orientalismo, y que, en cierto sentido, constituyó la biblioteca o el archivo de las informaciones que fueron en común e incluso al unísono adquiridas. Lo que mantuvo el archivo unido fue un parentesco ideológico<sup>11</sup> y un conjunto unificador de valores que habían demostrado su eficacia de diferentes maneras. Estas ideas explicaban el comportamiento de los orientales, les proporcionaban una mentalidad, una genealogía, una atmósfera y, lo más importante, permitían a los europeos tratarlos e incluso considerarlos como un fenómeno con unas características regulares. Pero, como cualquier conjunto de ideas duraderas, las nociones orientalistas influyeron en aquellos a los que se denominaba orientales, así como en los llamados occidentales o europeos. En resumen, el orientalismo se puede comprender mejor si se analiza como un conjunto de represiones y limitaciones mentales más que como una simple doctrina positiva. Si la esencia del orientalismo es la distinción incuestionable entre la superioridad occidental y la inferioridad oriental, debemos estar dispuestos a observar cómo el orientalismo, a través de su evolución y de su historia subsecuente, profundizó e incluso agudizó la distinción. Cuando durante el siglo XIX se hizo práctica común que Gran Bretaña retirara a sus administradores de la India y de cualquier otro lugar una vez que hubieran llegado a los cincuenta y cinco años de edad, el orientalismo alcanzó un refinamiento complementario: ningún oriental tendría la posibilidad de ver a un occidental envejecer y degenerarse, y de igual modo, ningún occidental necesitaría reflejarse en los ojos de la raza

sometida, a no ser que fuera para verse como un joven representante del Raj\*, vigoroso, racional y siempre alerta.<sup>12</sup>

Las ideas orientalistas adoptaron diferentes formas durante los siglos XIX y XX. En primer lugar, en Europa existía una gran cantidad de literatura sobre Oriente que se había heredado del pasado. Lo que distinguió el final del siglo XVIII y los principios del XIX, cuando según nuestro planteamiento empezó el orientalismo moderno, es que se produjo un resurgir de lo oriental, como expresó Edgar Quinet.<sup>13</sup> De pronto, una amplia y variada gama de pensadores, políticos y artistas adquirió una nueva conciencia de Oriente, desde China al Mediterráneo, debido, en parte, al descubrimiento y a la traducción de unos textos orientales del sánscrito, del zend y del árabe, y también a una percepción nueva de la relación Oriente-Occidente. Para mis propósitos aquí, el tono de esta relación entre el Oriente Próximo y Europa lo dio la invasión napoleónica de Egipto en 1798, invasión que fue, por muchas razones, un modelo perfecto de lo que es una verdadera apropiación científica de una cultura por otra aparentemente más fuerte. En efecto, con la ocupación napoleónica de Egipto, muchos procesos se pusieron en marcha entre Oriente y Occidente, procesos que todavía hoy dominan nuestras perspectivas culturales y políticas. Y la expedición napoleónica, con su gran monumento colectivo de erudición, la *Description de l'Égypte*, proporcionó al orientalismo su escenario o su decorado, ya que Egipto y, a continuación las demás tierras islámicas, se vieron como un lugar de estudios experimentales, un laboratorio, un teatro para el conocimiento occidental efectivo sobre Oriente. Volveré a la aventura napoleónica algo más adelante.

Con experiencias como la de Napoleón, Oriente, en tanto que objeto de conocimientos para Occidente, se puso al día y esta segunda forma que adoptó fue el orientalismo de los siglos XIX y XX. Desde el principio del periodo que estoy examinando, los orientalistas tenían la ambición de formular sus descubrimientos, sus experiencias y sus intuiciones de manera apropiada, en términos modernos, querían poner en contacto las ideas sobre Oriente con las realidades modernas. Las investigaciones lingüísticas de Renan sobre el semítico en 1848, por ejemplo, fueron expresadas en un

\*Nota del traductor: Palabra hindú, introducida en inglés con el sentido de "soberanía".

estilo que pretendía demostrar su autoridad en gramática y anatomía comparadas y en teorías raciales; todo esto concedía prestigio a su orientalismo, pero la otra cara de la moneda consistía en que el orientalismo se hacía más vulnerable que nunca a las modas y a las corrientes de pensamiento que tenían una considerable influencia en Occidente. Así, el orientalismo estuvo sometido al imperialismo, al positivismo, a la utopía, al historicismo, al darwinismo, al racismo, al psicoanálisis, al marxismo, a las teorías de Spengler, etc. Pero, como muchas otras ciencias naturales y sociales, también tuvo sus "paradigmas" de investigación, sus propias sociedades culturales y su propia organización interna. Durante el siglo XIX, el prestigio de su actuación creció enormemente, aumentó su reputación y la influencia de instituciones como la Société asiatique, la Royal Asiatic Society, la Deutsche Morgenländische Gesellschaft y la American Oriental Society. Con el auge de estas sociedades, aumentó también en toda Europa el número de cátedras de Estudios Orientales y, en consecuencia, hubo una expansión de los medios de difusión del orientalismo. Las publicaciones orientalistas que empezaron con *Fundgraben des Orients* (1809) contribuyeron a incrementar la masa de conocimientos y el número de sus especialidades.

No obstante, sólo una pequeña parte de esta actividad y muy pocas de estas instituciones existieron y florecieron libremente, ya que el orientalismo, en su tercera forma, impuso sus límites a todo pensamiento que se refiriera a Oriente. Incluso los escritores más imaginativos de la época, hombres como Flaubert, Nerval o Scott, estaban coaccionados a la hora de sentir o decir algo sobre Oriente porque el orientalismo era, en última instancia, una visión política de la realidad cuya estructura acentuaba la diferencia entre lo familiar (Europa, Occidente, "nosotros") y lo extraño (Oriente, el Este, "Ellos"). Esta visión, en cierto sentido, creó y luego sirvió a los dos mundos así concebidos. Los orientales vivían en su mundo, "nosotros" vivíamos en el nuestro. Esta visión y la realidad material se apoyaban y se hacían funcionar mutuamente. Tener una cierta libertad para relacionarse con el otro era siempre un privilegio del occidental, porque la suya era la cultura más fuerte; él podía penetrar, abarcar, dar forma y significado al gran misterio asiático, como Disraeli lo llamó una vez. Sin embargo, hasta ahora, no hemos señalado el restringido vocabulario de este privilegio ni las limita-

ciones relativas de esta visión. Lo que quiero demostrar es que la realidad orientalista es antihumana y persistente y que su campo de acción así como sus instituciones y su influencia universal se han mantenido hasta nuestros días.

Pero, ¿cómo ha funcionado y funciona el orientalismo? ¿Cómo describirlo en tanto que fenómeno histórico, modo de pensamiento, problema contemporáneo y realidad material? Tengamos en cuenta de nuevo a Cromer, un hábil técnico del imperio, pero también un político que se benefició del orientalismo. Él puede proporcionarnos los rudimentos de la respuesta. En "The Government of Subject Races" se enfrenta al siguiente problema: ¿Cómo Gran Bretaña, una nación de individuos, va a poder administrar un imperio tan vasto de acuerdo a una serie de principios directrices? Compara al "administrador local", que por un lado conoce el mundo indígena como un especialista y, por otro, posee la individualidad anglosajona, con la autoridad central en la metrópoli. El primero puede "tratar temas de interés local de una manera que tienda a dañar o incluso a poner en peligro los intereses imperiales; la autoridad central está en una posición que le permite evitar cualquier peligro que surja por esta causa." ¿Por qué? Porque esta autoridad puede "asegurar el funcionamiento armonioso de las diferentes partes de la máquina" y debe intentar, en la medida de lo posible, realizar las circunstancias que puedan surgir en el gobierno de la posesión<sup>14</sup>. El lenguaje es vago y poco atractivo, pero el argumento no es difícil de entender; Cromer imagina un centro de poder en Occidente desde el cual sale una gran máquina que se extiende hacia Oriente y que, aunque sostiene a la autoridad central, recibe órdenes de ella. Lo que los brazos de la máquina le ofrecen de alimento a ésta en Oriente —material humano, riqueza, conocimientos, etc.—, la máquina lo procesa y lo convierte en más poder. El especialista transforma de una manera inmediata lo que es una simple materia oriental en una sustancia útil; por ejemplo, el oriental se convierte en una raza sometida, en un modelo de mentalidad "oriental" para reforzar la "autoridad" en la metrópoli. Los "intereses locales" son los intereses especiales del orientalista, la "autoridad central" es el interés general del conjunto de la sociedad imperial. Lo que Cromer ve con bastante exactitud es la administración del conocimiento por parte de la sociedad, el hecho de que el conocimiento —incluso el más especializado— está regulado primero

por los intereses locales de un especialista y después por los intereses generales de un sistema social de autoridad. La interacción entre los intereses locales y los centrales es compleja, pero de ninguna manera se debe al azar.

El propio Cromer, administrador colonial, dice que "el tema apropiado de su estudio es también el hombre". Cuando Pope reclamaba que el tema apropiado para estudiar la humanidad era el hombre, quería decir todos los hombres, incluyendo "al pobre indio", mientras que cuando Cromer utiliza la palabra "también", nos recuerda que ciertos hombres, por ejemplo los orientales, pueden ser escogidos como tema de estudio *apropiado*. El estudio apropiado de los orientales, en este sentido, es el orientalismo, separado de forma adecuada de otras formas de conocimiento, pero, al fin y al cabo, útil (porque es finito) para la realidad material y social, que contiene todo el saber, lo apoya y le proporciona su utilidad. Así, un orden de soberanía se establece entre Oriente y Occidente, una cadena irrisoria de seres, a la que Kipling dio una vez su forma más clara:

Una mula, un caballo, un elefante o un novillo obedecen a su conductor, el conductor a su sargento, el sargento a su lugarteniente, el lugarteniente a su capitán, el capitán a su comandante, el comandante a su coronel, el coronel a su brigada que dirige tres regimientos, y el brigada a su general que obedece al virrey que es servidor de la Emperatriz.<sup>15</sup>

Esta monstruosa cadena de subordinación ha sido sólidamente forjada; del mismo modo, el "funcionamiento armonioso" de Cromer ha sido manejado con gran vigor; con esta misma solidez y vigor el orientalismo puede expresar la fuerza de Occidente y la debilidad de Oriente desde la perspectiva de Occidente. Esta fuerza y esta debilidad son tan intrínsecas al orientalismo como lo son a cualquier concepción que divida el mundo en grandes regiones generales, en entidades que coexisten en un estado de tensión producido por lo que se cree que es una diferencia radical.

Por todo esto, éste es el principal tema intelectual suscitado por el orientalismo: ¿Se puede dividir la realidad humana, como de hecho la realidad humana parece estar auténticamente dividida, en culturas, historias, tradiciones, sociedades e incluso razas claramente diferentes entre sí y continuar viviendo asumiendo humanamente las consecuencias? Al decir esto último me refiero a si hay

alguna manera de evitar la hostilidad expresada por la división de los hombres entre, por ejemplo, "nosotros" (occidentales) y "ellos" (orientales). Pues estas divisiones son unas ideas generales que se han utilizado a lo largo de la historia y se utilizan en el presente para insistir en la importancia de la distinción entre unos hombres y otros con fines que, en general, no han sido ni son especialmente admirables. Cuando se utilizan las categorías de oriental y occidental como punto de partida y de llegada de un análisis, una investigación o un asunto político (como Balfour y Cromer las usaron), los resultados que se obtienen normalmente son, por un lado, la polarización de la distinción: el oriental se vuelve más oriental y el occidental más occidental y, por otro, la limitación de las relaciones humanas entre las diferentes culturas, tradiciones y sociedades. En resumen, que desde los comienzos de la historia moderna hasta el momento, el orientalismo, como forma de pensamiento que se relaciona con el exterior, ha demostrado de manera característica la tendencia deplorable de toda ciencia que se basa en distinciones tan rigurosas como son las de "Este" y "Oeste", tendencia que consiste en canalizar el pensamiento hacia un compartimento, el "Oeste" o hacia otro, el "Este". Como esta tendencia ocupa justo el centro de la teoría, la práctica y los valores orientalistas que se encuentran en Occidente, el sentido del poder occidental sobre Oriente se acepta sin discusión, como si de una verdad científica se tratara.

Uno o dos ejemplos actuales bastarían para clarificar esta observación. Es natural que los hombres que están en el poder de vez en cuando pasen revista al mundo del que se tienen que ocupar; Balfour lo hacía frecuentemente; nuestro coetáneo Henry Kissinger también lo hace y rara vez con más franqueza explícita que en su ensayo "Domestic Structure and Foreign Policy". El drama que describe es real y consiste en que Estados Unidos debe regular su comportamiento en el mundo ante la presión que, por un lado, recibe de fuerzas interiores y, por otro, de realidades exteriores. El discurso de Kissinger debe, por esta sola razón, establecer una polaridad entre Estados Unidos y el mundo; además, por supuesto, él habla siendo consciente de que es una voz autorizada por la gran potencia occidental cuya historia reciente y realidad presente la han situado ante un mundo que no acepta fácilmente su poder ni su dominación. Kissinger constata que Estados Unidos puede tratar

con el Occidente industrial desarrollado de una manera menos problemática que con el mundo en vías de desarrollo. Además, las relaciones actuales entre Estados Unidos y el llamado Tercer Mundo (que incluye China, Indochina, Oriente Próximo, África y Latinoamérica) son claramente un conjunto de problemas espinosos que ni siquiera Kissinger puede ocultar.

El método que Kissinger utiliza en su ensayo sigue lo que los lingüistas llaman la oposición binaria; es decir, expone que hay dos estilos en política exterior (el profético y el político), dos tipos de técnicas, dos periodos etc. Cuando, al final de la parte histórica de su argumento, se encuentra cara a cara con el mundo contemporáneo, lo divide, por consiguiente, en dos mitades: los países desarrollados y los países en vías de desarrollo. La primera mitad, constituida por Occidente, "está profundamente impregnada de la noción de que el mundo real es exterior al observador, de que el conocimiento consiste en registrar y clasificar los datos con toda la precisión posible". La prueba que Kissinger presenta de esto es la revolución newtoniana, que, según él, no ha tenido lugar en el mundo en vías de desarrollo: "Las culturas que escaparon al primer impacto del pensamiento newtoniano han conservado de modo esencial la perspectiva prenewtoniana de que el mundo real es casi completamente *interior* al observador"; en consecuencia, añade, "la realidad empírica tiene para muchas de las nuevas naciones una trascendencia diferente de la que tiene para Occidente porque, en cierto sentido, nunca han experimentado el proceso de descubrirla".<sup>16</sup>

Al contrario que Cromer, Kissinger no necesita citar a sir Alfred Lyall al hablar de la poca habilidad del oriental para ser exacto; su argumento es lo suficientemente indiscutible como para no exigir ninguna validación particular. Nosotros tuvimos nuestra revolución newtoniana, ellos, no; como pensadores, nosotros somos mejores que ellos. Bien, las líneas de demarcación son trazadas en su mayor parte del mismo modo en que Balfour y Cromer lo hicieron; pero entre Kissinger y los imperialistas británicos hay por lo menos sesenta años de diferencia. Numerosas guerras y revoluciones han demostrado de manera concluyente que el estilo profético prenewtoniano que Kissinger asocia con los países "inexactos" y en vías de desarrollo y con la Europa anterior al Congreso de Viena no ha dejado de tener sus éxitos. De nuevo, al contrario que Bal-

four y Cromer, Kissinger se siente obligado a respetar esta perspectiva newtoniana ya que "ofrece una gran flexibilidad de cara al desorden revolucionario contemporáneo". Así, el deber de los hombres en el mundo postnewtoniano (real) es "construir un orden internacional antes de que una crisis lo imponga como necesidad": en otras palabras, todavía debemos encontrar el medio de dominar al mundo en vías de desarrollo. ¿No es esto similar a la visión que tenía Cromer de una máquina que funcionaba armoniosamente y que estaba destinada, en última instancia, a beneficiar a alguna autoridad central opuesta al mundo en vías de desarrollo?

Kissinger quizá no conocía la genealogía del saber en el que estaba buceando cuando dividió el mundo en concepciones de la realidad newtonianas y postnewtonianas; pero su distinción es idéntica a la ortodoxa que realizaron los orientalistas y que consistía en separar a los orientales de los occidentales. Al igual que la distinción orientalista, la de Kissinger presupone una valoración, a pesar de la aparente neutralidad de su tono. Así, expresiones como "profético", "exactitud", "interior", "realidad empírica" y "orden" están diseminadas a lo largo de toda su descripción y designan virtudes atractivas, familiares y deseables o defectos amenazantes, extraños y desordenados. Los orientalistas tradicionales, como veremos, y Kissinger conciben las diferencias entre las culturas como una realidad que primero crea un muro que las separa, y segundo invita a Occidente a controlar, dominar y gobernar a lo Otro (gracias a su conocimiento superior y a su poder de acomodación). No hace falta recordar ahora con qué resultados y a qué precio se han mantenido estas divisiones militantes.

Hay otro ejemplo que enlaza claramente (quizá demasiado claramente) con el análisis de Kissinger. En su número de febrero de 1972, el *American Journal of Psychiatry* publicó un artículo de Harold W. Glidden, miembro retirado del Bureau of Intelligence and Research del Departamento de Estado de Estados Unidos; el título del artículo, ("The Arab World"), su tono y su contenido denotan el espíritu característico de un orientalista. Así, en sus cuatro páginas a doble columna, Glidden, para hacer un retrato psicológico de unos cien millones de personas durante un periodo de mil trescientos años, cita exactamente cuatro fuentes: un libro reciente sobre Trípoli, un número del periódico egipcio *Al-Ahram*, la revista *Oriente Moderno* y un libro del conocido orientalista

Majid Khadduri. El artículo pretende descubrir "el funcionamiento interno del comportamiento árabe" que desde *nuestro* punto de vista es "aberrante", pero que para los árabes es "normal". Tras este afortunado comienzo, nos dice que los árabes fomentan la conformidad, que viven en una cultura de la deshonra cuyo "sistema de prestigio" implica la posibilidad de atraer seguidores y clientes (además nos ha dicho que la "sociedad árabe se basa y siempre se ha basado en un sistema de relaciones cliente-patrón"), que los árabes sólo funcionan en situaciones conflictivas, que el prestigio se fundamenta únicamente en la habilidad de dominar a otros, que una cultura de la deshonra, y por tanto el propio Islam, convierte la venganza en una virtud (en este punto Glidden cita triunfalmente *Al-Ahram* del 29 de junio de 1970 para demostrar que "en 1969 en Egipto, de 1070 casos de asesinato en los que los autores habían sido arrestados, se descubrió que la causa del 20 por 100 de los mismos había sido el deseo de borrar la deshonra, del 30 por 100 el deseo de reparar algún error real o imaginario y del 31 por 100 el deseo de una venganza de sangre") y que si desde un punto de vista occidental "lo único racional que podrían hacer los árabes sería acordar la paz (...), para ellos, la situación no está gobernada por una lógica de este tipo, ya que la objetividad no es un valor en el sistema árabe".

Glidden continúa aún con mayor entusiasmo: "Es importante señalar que, mientras el sistema de valores árabe exige una solidaridad absoluta dentro del grupo, al mismo tiempo incita a sus miembros a un tipo de rivalidad que destruye esta solidaridad"; en la sociedad árabe sólo "cuenta el éxito", y "el fin justifica los medios"; los árabes viven "naturalmente" en un mundo "caracterizado por una ansiedad que se expresa a través de un recelo y una desconfianza generalizados y a través de lo que ha sido calificado como hostilidad sin límites"; "el arte del subterfugio está muy desarrollado en la vida árabe y en el propio islam"; la necesidad de venganza que tienen los árabes predomina sobre cualquier otra porque sin ella, el árabe sentiría una vergüenza que lo destruiría. Por tanto, si "los occidentales sitúan la paz en un lugar preferente dentro de su escala de valores" y si "tenemos una conciencia muy desarrollada del valor del tiempo", esto no es aplicable a los árabes. "De hecho", nos dice, "en la sociedad tribal árabe (donde nacieron los valores árabes) la lucha, más que la paz, era la situación nor-

mal, porque las incursiones guerreras eran uno de los dos principales soportes de la economía." El propósito de esta sabia disquisición es simplemente demostrar que en la escala de valores occidental y oriental "la disposición relativa de los elementos es bastante diferente".<sup>17</sup>

En este tipo de planteamientos se manifiesta la culminación de la confianza del orientalismo en sí mismo. A cualquier idea general meramente enunciada se le reconoce la dignidad de la verdad; cualquier lista teórica de atributos orientales se aplica al comportamiento de los orientales en el mundo real. Por un lado están los occidentales y por otro los arabo-orientales; los primeros son (citamos sin seguir ningún orden especial) racionales, pacíficos, liberales, lógicos, capaces de mantener valores reales y no son desconfiados por naturaleza; los segundos no tienen ninguna de estas características. ¿De qué perspectiva colectiva, y sin embargo detallada, de Oriente se derivan estas afirmaciones? ¿Qué técnicas especializadas, qué presiones de la imaginación, qué instituciones, qué tradiciones y qué fuerzas culturales produjeron una similitud tan grande entre las descripciones de Oriente que encontramos en Cromer y Balfour, y las de los hombres de estado contemporáneos?

## II

### La geografía imaginaria y sus representaciones: *orientalizar lo oriental.*

Estrictamente hablando, el orientalismo es un campo de estudio erudito. Se considera que su existencia formal comenzó en el Occidente cristiano con la decisión que adoptó en 1312 el Concilio de

Vienne de establecer una serie de cátedras de "árabe, griego, hebreo y siriaco en París, Oxford, Bolonia, Aviñón y Salamanca."<sup>18</sup> Pero para dar cuenta de lo que es el orientalismo no sólo hay que considerar al orientalista profesional y su trabajo, sino que también es necesario analizar la propia noción de este campo de estudio, campo que tiene como base una unidad geográfica, cultural, lingüística y étnica llamada Oriente. Es evidente que los campos de estudio se crean y que, con el tiempo, adquieren coherencia e integridad porque los eruditos se consagran con devoción a lo que parece ser una disciplina comúnmente aceptada. Pero esto es válido siempre y cuando no planteemos la posibilidad de que, quizá, la definición del campo no sea tan simple como pretenden sus partidarios más convencidos —normalmente eruditos, profesores, expertos, etc.—. Además, un campo de estudio puede cambiar tan radicalmente —incluso en las disciplinas más tradicionales como la filología, la historia y la teología— que se haga imposible dar una definición que abarque toda su materia. Esto se puede aplicar perfectamente bien al campo del orientalismo por algunas razones importantes.

Hablar de una especialidad científica que se restringe a un "campo" geográfico es, en el caso del orientalismo, bastante revelador ya que, probablemente, nadie pueda imaginar un campo simétrico llamado occidentalismo. La actitud particular, quizá incluso excéntrica, del orientalismo en seguida se hace patente ya que, aunque muchas disciplinas eruditas supongan la adopción de una postura determinada con respecto a un material *humano* (un historiador se ocupa del pasado de los hombres desde la perspectiva privilegiada del presente), no existe ningún campo análogo a éste que adopte una postura fija y más o menos totalmente geográfica con respecto a una gran variedad de realidades sociales, lingüísticas, políticas e históricas. El clasicista, el especialista en lenguas romances e incluso el especialista en América concentran su interés en una porción relativamente modesta del mundo, y no en la mitad completa de él. El orientalismo, pues, es un campo que tiene una considerable ambición geográfica; y, como los orientalistas tradicionalmente se han ocupado de los asuntos orientales (un especialista en derecho islámico tanto como un experto en los dialectos chinos o en las religiones indias es considerado un orientalista por las personas que se consideran a sí mismas orientalistas), debemos acostumbrar-

nos a la idea de que una de las características más importantes del orientalismo es su enorme y heterogéneo tamaño, además de una capacidad casi infinita para la subdivisión, como resultado de la confusa amalgama de vaguedad imperial y de detalles precisos.

Todo esto define al orientalismo como disciplina académica. El "ismo" sirve para subrayar la especificidad de la disciplina. Su evolución histórica ha tendido, por regla general, a incrementar sus dimensiones y no a desarrollar una mayor selectividad como disciplina. Orientalistas renacentistas como Erpenio y Guillaume Postel fueron, en primer lugar, especialistas en las lenguas de las regiones bíblicas, aunque Postel se jactara de poder atravesar Asia hasta llegar a China sin necesidad de un intérprete. Por regla general, hasta la mitad del siglo XVIII los orientalistas fueron eruditos bíblicos, estudiantes de lenguas semíticas, islamólogos o, cuando los jesuitas abrieron el camino hacia los nuevos estudios sobre China, sinólogos. La extensión completa del Asia central no fue académicamente conquistada por el orientalismo hasta que, a finales del siglo XVIII, Anquetil-Duperron y sir William Jones fueron capaces de comprender y dar a conocer la extraordinaria riqueza del avéstico y del sánscrito. Hacia la mitad del siglo XIX, el orientalismo se había convertido en el tesoro de conocimientos más vasto que se podía imaginar. Hay dos excelentes muestras de este nuevo eclecticismo triunfante. Una de ellas es la descripción enciclopédica del orientalismo desde aproximadamente 1765 hasta 1850, realizada por Raymond Schwab en su obra *La Renaissance orientale*.<sup>19</sup> Además de los descubrimientos científicos sobre lo oriental que realizaron los eruditos profesionales, en esta época hubo una verdadera epidemia de *Orientalia* en Europa que afectó a todos los grandes poetas, ensayistas y filósofos del momento. Schwab opinaba que la palabra "oriental" describía un entusiasmo de aficionado o de profesional por todo lo asiático, y que era un maravilloso sinónimo de lo exótico, lo misterioso, lo profundo y lo seminal. Todo esto constituye una transposición, más reciente y hacia el Este, del entusiasmo similar que a principios del Renacimiento sintió Europa por la antigüedad griega y latina. En 1829, Víctor Hugo subrayó este cambio de dirección de la siguiente manera: "Au siècle de Louis XIV on était helléniste, maintenant on est orientaliste".<sup>20</sup> El orientalista del siglo XIX era, por tanto, un erudito (sinólogo, islamólogo, especialista en indoeuropeo), un entusiasta con talento (Hugo en

*Les Orientales* o Goethe en *Westöstlicher Diwan*), o ambas cosas a la vez (Richard Burton, Edward Lane, Friedrich Schlegel).

La segunda prueba que demuestra hasta qué punto el orientalismo a partir del Concilio de Vienne había empezado a abarcar un número cada vez mayor de materias se puede encontrar en las crónicas del siglo XIX que describen la propia disciplina. La más completa de todas es *Vingt-sept Ans d'histoire des études orientales*, de Jules Mohl, un diario de dos volúmenes que registra todo lo que el orientalismo produjo entre 1840 y 1867.<sup>21</sup> Mohl era el secretario de la Société asiatique en París, y, durante algo más de la primera mitad del siglo XIX, París fue la capital del mundo orientalista (y según Walter Benjamin, la del siglo XIX). El puesto de Mohl en la Société no podía haber sido más crucial para el campo del orientalismo. Mohl consiguió que todo lo que los eruditos europeos escribieron sobre Asia durante esos 27 años se considerara dentro del campo de los "Estudios Orientales". Esta consideración consistía, por supuesto, en publicar el trabajo en cuestión; y así, la cantidad de material de interés para los eruditos orientalistas que se publicó es impresionante. El árabe, numerosos dialectos indios, el hebreo, el pahlaví, el asirio, el babilonio, el mongol, el chino, el birmano, el mesopotámico, el javanés... la lista de trabajos filológicos considerados como orientalistas es casi infinita. Además, los estudios orientalistas aparentemente englobaban todo, desde la edición y traducción de textos, hasta estudios de la numismática, la antropología, la arqueología, la sociología, la economía, la historia, la literatura y la cultura de cualquiera de las civilizaciones asiáticas o norteafricanas conocidas, antiguas o modernas. La *Histoire des orientalistes de l'Europe du xii<sup>e</sup> au xix<sup>e</sup> siècle* (1868-1870),<sup>22</sup> de Gustave Dugat, es una historia selectiva de las grandes personalidades, pero la variedad de temas presentada no es menor que la de Mohl.

Sin embargo, este eclecticismo tenía sus puntos débiles. Los orientalistas académicos, en su mayoría, estaban interesados en el periodo clásico de la lengua o de la sociedad que estudiaban. Hasta más avanzado el siglo, con la gran y única excepción del Institut d'Égypte de Napoleón, no se prestó atención al estudio académico del Oriente moderno o contemporáneo. Además, Oriente se estudiaba a través de los libros y de los manuscritos y no, como en el caso de la influencia griega en el Renacimiento, a través de obras

plásticas, como esculturas y cerámicas. Incluso la relación entre los orientalistas y Oriente era textual; esto fue así hasta el punto de que se dice que algunos orientalistas alemanes de principios del siglo XIX, perdieron el gusto por lo oriental al contemplar una estatua india de ocho brazos.<sup>23</sup> Cuando un orientalista viajaba al país en el que estaba especializado, lo hacía llevando consigo sentencias abstractas e inmutables sobre la "civilización" que había estudiado; pocas veces se interesaron los orientalistas por algo que no fuera probar la validez de sus "verdades" mohosas y aplicarlas, sin gran éxito, a los indígenas incomprensibles y, por tanto, degenerados. A fin de cuentas, el gran poder y el enorme ámbito del orientalismo produjeron, no sólo una gran cantidad de conocimientos exactos y positivos sobre Oriente, sino también unos conocimientos de segundo orden (que se ocultan en lugares tales como el cuento "oriental", la mitología del misterioso Oriente, la idea de que los asiáticos son inaccesibles) que tenían su propia vida, y que constituyen lo que V.G. Kiernan ha llamado con gran acierto "el sueño colectivo de Europa con respecto a Oriente".<sup>24</sup> Esto produjo un resultado positivo: un buen número de escritores importantes del siglo XIX se apasionó por Oriente. Creo que es perfectamente legítimo hablar del orientalismo como de un género literario representado por las obras de Hugo, Goethe, Nerval, Flaubert, Fitzgerald y otros. Sin embargo, en este género de obras inevitablemente aparece siempre una mitología fluctuante de Oriente, un Oriente que no se deriva sólo de actitudes contemporáneas y de prejuicios populares, sino también de lo que Vico llamó la presunción de las naciones y de los eruditos. Ya he mencionado el uso político que se ha hecho de este material en el siglo XX.

Hoy día es poco probable, menos probable que antes de la Segunda Guerra Mundial, que un orientalista se autodenomine orientalista; sin embargo, la denominación sigue siendo útil, por ejemplo, cuando las universidades mantienen programas o departamentos de lenguas y civilizaciones orientales. Hay una "Facultad" oriental en Oxford y un Departamento de estudios orientales en Princeton. En 1959, el gobierno británico encargó a una comisión que "revisara los progresos que se habían hecho en las universidades dentro de los campos de estudios orientales, eslavos, de Europa del Este y africanos (...) y que considerara e hiciera propuestas para un mejor desarrollo futuro."<sup>25</sup> Parece que el amplio significado de la

palabra *oriental* no fue un obstáculo para el informe Hayter (así se llamó cuando apareció en 1961), significado que también las universidades americanas encontraron válido. Pero incluso la figura más importante de los estudios islámicos modernos angloamericanos, H.A.R. Gibb, prefirió llamarse orientalista antes que arabista. El propio Gibb, clasicista como era, podía utilizar el horrible neologismo "estudios de áreas culturales" (*area studies*) para designar al orientalismo como una manera de mostrar que los estudios de áreas culturales (*area studies*) y el orientalismo, después de todo, no eran más que títulos geográficos intercambiables.<sup>26</sup> Pero creo que esto era un modo ingenuo de encubrir las relaciones mucho más interesantes que se establecían entre el conocimiento y la geografía, relaciones que voy a estudiar brevemente.

A pesar de la confusión que le producen ciertos descos, impulsos e imágenes vagas, parece que la mente tiende a formular con persistencia lo que Claude Lévi-Strauss ha llamado una ciencia de lo concreto.<sup>27</sup> Una tribu primitiva, por ejemplo, tiende a asignar un lugar, una función y una significación concreta a cualquier especie de hoja que se encuentre en su entorno. Muchas de estas hierbas y flores no tienen ninguna utilidad práctica, pero el argumento de Lévi-Strauss consiste en que la mente exige un orden y el orden se logra haciendo distinciones, tomando nota de todo y situando cada realidad de la que la mente es consciente en un lugar seguro y preciso, dando, por tanto, a las cosas algún papel que desempeñar en la economía de los objetos y de las identidades que crean el medio ambiente. Este tipo de clasificación rudimentaria tiene una lógica para la tribu; pero las reglas lógicas según las cuales un helecho verde en una sociedad es símbolo de gracia y en otra es un elemento maléfico no son ni racionales ni universales. Siempre, cuando se hacen distinciones entre las cosas, se manejan valores puramente arbitrarios, valores cuya historia, si se pudiera desenterrar completamente, mostraría, con toda probabilidad, la misma arbitrariedad. Esto es evidente en el caso de la moda: ¿Por qué las pelucas, los cuellos de encaje y los zapatos altos con hebillas aparecen y desaparecen en cuestión de años? La respuesta, por un lado, tiene que ver con la utilidad y, por otro, con la belleza inherente a la moda. Pero si estamos de acuerdo en que todas las cosas en la historia, como la historia misma, están hechas por el hombre, debemos ser conscientes de hasta qué punto es posible que a mu-

chos objetos, lugares y épocas se les asignen papeles y se les den significados que adquieren una validez objetiva sólo *después* de que se hayan realizado las asignaciones. Este proceso se lleva a cabo de manera más frecuente cuando se trata de realidades relativamente inusuales, extrañas y cambiantes o de comportamientos anormales.

Podemos mantener que la mente crea algunos objetos distintivos que, aunque parecen existir objetivamente, sólo tienen una realidad ficticia. Un grupo de personas que viva en unos cuantos acres de tierra establecerá las fronteras entre su territorio, los inmediatamente colindantes y el territorio más alejado, al que llamará "el territorio de los bárbaros". En otras palabras, la práctica universal de establecer en la mente un espacio familiar que es "nuestro" y un espacio no familiar que es el "suyo" es una manera de hacer distinciones geográficas que *pueden ser* totalmente arbitrarias. Utilizo la palabra "arbitrario" porque la geografía imaginaria que distingue entre "nuestro territorio y el territorio de los bárbaros" no requiere que los bárbaros reconozcan esta distinción. A "nosotros" nos basta con establecer esas fronteras en nuestras mentes; así pues, "ellos" pasan a ser "ellos" y tanto su territorio como su mentalidad son calificados como diferentes de los "nuestros". Hasta cierto punto, las sociedades modernas y primitivas parecen así obtener negativamente el sentido de su identidad. Probablemente, un ateniense del siglo V se sentía no bárbaro en el mismo grado en que se sentía ateniense. A las fronteras geográficas le siguen las sociales, étnicas y culturales de manera previsible. Pero lo que ocurre con frecuencia es que nos sentimos no extranjeros porque tenemos una idea poco rigurosa de lo que hay en el exterior, "más allá" de nuestro propio territorio. Todo tipo de suposiciones, asociaciones y ficciones parecen confluir en el espacio no familiar que está fuera del nuestro.

El filósofo francés Gaston Bachelard realizó un análisis sobre lo que él llamó la poética del espacio.<sup>28</sup> El interior de una casa, decía, adquiere un sentido real o imaginario de intimidad, de secreto o de seguridad a causa de las experiencias que parecen apropiadas para ese interior. El espacio objetivo de una casa (sus esquinas, sus pasillos, su sótano, sus habitaciones) es mucho menos importante que la cualidad con la que está dotado poéticamente y que, en general, es una cualidad con un valor imaginario o figurativo que

podemos nombrar y sentir: así, una casa podrá estar embrujada, podrá sentirse como un hogar o como una prisión, o podrá ser mágica. El espacio adquiere un sentido emocional e incluso racional por una especie de proceso poético a través del cual las extensiones lejanas, vagas y anónimas se llenan de significaciones para nosotros, aquí. El mismo proceso sucede cuando nos ocupamos del tiempo. La mayor parte de lo que asociamos o incluso de lo que sabemos acerca de "hace mucho tiempo", "al principio" o "al final de los tiempos" es poético, creado. Para un historiador del Egipto del imperio medio "hace mucho tiempo" tendrá un significado muy claro, pero incluso ese significado no disipará totalmente las cualidades imaginarias y casi ficticias que se sienten cuando se trata de un tiempo muy diferente y distante del nuestro propio. No hay duda de que la geografía y la historia imaginarias ayudan a que la mente intensifique el sentimiento íntimo que tiene de sí misma, dramatizando la distancia y la diferencia entre lo que está cerca de ella y lo que está lejos. Todo esto es semejante a la impresión que a veces tenemos de que nos habríamos sentido más "en casa" en el siglo XVI o en Tahití.

Pero no sirve de nada pretender que todos nuestros conocimientos acerca del tiempo y del espacio o, mejor dicho, sobre la historia y la geografía, son imaginarios. Existe una historia y una geografía positivas que en Europa y en Estados Unidos han conseguido logros importantes. En estos momentos, los eruditos saben más acerca del mundo, de su pasado y de su presente de lo que sabían antes, en la época de Gibbon, por ejemplo. Pero esto no significa que conozcan todo lo que hay que conocer ni, lo que es más importante, que lo que conocen haya disipado efectivamente el conocimiento geográfico e histórico imaginario del que he estado hablando. No necesitamos decidir ahora si la historia y la geografía están impregnadas de este tipo de conocimiento imaginario o si, de alguna manera, éste no influye sobre ellas. De momento, digamos simplemente que está ahí como algo *más* que se añade a lo que aparece como un conocimiento meramente positivo.

En Europa, casi desde los primeros momentos, Oriente fue una idea que rebasaba los límites del conocimiento empírico que se tenía sobre él. Por lo menos hasta principios del siglo XVIII, como R.W. Southern ha demostrado de manera tan elegante, la comprensión que Europa tenía de una de las formas de la cultura oriental, la

islámica, se basaba en una ignorancia compleja,<sup>29</sup> ya que la noción de Oriente parecía siempre haber atraído asociaciones de ideas que no estaban determinadas por una ignorancia total ni por una información completa. Consideremos en primer lugar la demarcación entre Oriente y Occidente que ya parece clara en la época de la *Ilíada*. Dos de las cualidades más influyentes que se han asociado a Oriente aparecen ya en *Los persas* de Esquilo, la obra de teatro ateniense más antigua que se conoce, y en *Las Bacantes* de Eurípides, la última existente. Esquilo describe el sentimiento de desastre que invade a los persas cuando conocen que sus ejércitos guiados por el rey Jerjes han sido derrotados por los griegos. El coro canta la siguiente oda:

Ahora está gimiendo toda la tierra de Asia  
al haberse quedado vacía.  
Jerjes se lo llevó —¡ay, ay!—,  
Jerjes hizo que perecieran —¡ay, ay!—,  
Jerjes todo lo organizó de modo insensato  
con sus barcos marinos.  
¿Por qué Darfo, jefe de arqueros  
que nunca hizo daño  
no estuvo entonces también al mando de los ciudadanos,  
el amado caudillo de Susa?<sup>30</sup>

Lo que importa aquí es que Asia habla a través de —y gracias a— la imaginación de Europa; una Europa que, según se la describe, ha vencido a ese "otro" mundo hostil de más allá de los mares que es Asia. Se le atribuyen a Asia sentimientos de vacío, de pérdida y de desastre; son el precio que ha de pagar por haber desafiado a Europa. También se la representa lamentándose de que en un glorioso pasado tuvo mejor suerte y salió victoriosa de sus contiendas contra Europa.

En *Las Bacantes*, quizá el drama más asiático de todos los dramas atenienses, a Dioniso se le relaciona de manera explícita con sus orígenes asiáticos y con los excesos extrañamente amenazantes de los misterios orientales. Penteo, rey de Tebas, es asesinado por su madre, Ágave, y por las otras bacantes. Por haber desafiado a Dioniso al no reconocer su poder ni su divinidad, Penteo es horriblemente castigado y la obra termina con el reconocimiento general del terrible poder de ese dios excéntrico. Los comentaristas modernos de *Las Bacantes* han observado los extraordinarios efec-

tos intelectuales y estéticos que tiene la obra; no han pasado por alto el detalle histórico de que Eurípides "seguramente estuvo influenciado por el nuevo aspecto que debieron adoptar los cultos dionisiacos a la luz de las religiones extranjeras de Bendis, Cibeles, Sabazio, Adonis e Isis, que fueron introducidas desde Asia Menor y el Mediterráneo oriental y se extendieron por el Pireo y Atenas durante los años de frustración e irracionalidad de la Guerra del Peloponeso."<sup>31</sup>

Los dos aspectos de Oriente que lo oponen a Occidente en este par de obras seguirán siendo los motivos esenciales de la geografía imaginaria europea. Una línea de separación se dibuja entre los dos continentes; Europa es poderosa y capaz de expresarse, Asia está derrotada y distante. Esquilo *representa* a Asia, la hace hablar en boca de la anciana reina de Persia, la madre de Jerjes. Europa articula Oriente; esta articulación es la prerrogativa, ya no de un titiritero, sino de un auténtico creador cuyo poder de dar vida representa, fomenta y constituye un espacio que, de otro modo, sería silencioso y peligroso, y que estaría más allá de las fronteras familiares. Hay una analogía entre la orquesta de Esquilo que contiene al mundo asiático tal y como lo concibe el dramaturgo y la instruida envoltura de la erudición orientalista que también se mantendrá firme en la vasta y amorfa extensión asiática para someterla a un examen a veces favorable, pero siempre dominante. En segundo lugar, está el motivo de un Oriente que se insinúa peligroso. La racionalidad se ve minada por los excesos orientales cuyo misterioso atractivo se opone a los valores que parecen ser normales. La diferencia que separa al Este del Oeste se simboliza a través de la severidad con la que, al principio, Penteo rechaza a las históricas bacantes; pero cuando más tarde él mismo se hace bacante, es asesinado por no haber sabido valorar las primeras amenazas de Dioniso, más que por haber sucumbido ante él. La lección que Eurípides intenta darnos se hace más dramática por la presencia en la obra de Cadmo y Tiresias, dos ancianos prudentes que se dan cuenta de que "la soberanía" sola no dirige a los hombres;<sup>32</sup> estos personajes explican que el juicio existe para aprehender correctamente la fuerza de los poderes extraños y para acomodarse a ellos con habilidad. A partir de aquí los misterios orientales se tomarán en serio, sobre todo porque suponen un desafío para la mente racional occidental, que deberá ejercer de otra manera su ambición y su poder permanentes.

Pero una gran división como la existente entre Occidente y Oriente desemboca en otras más pequeñas, sobre todo cuando una civilización tiende a llevar a cabo empresas y actividades en el exterior, como por ejemplo viajes, conquistas y nuevas experiencias. En la Grecia y la Roma clásicas, los geógrafos, los historiadores, los personajes públicos como César, los oradores y los poetas contribuyeron a los fondos de la ciencia taxonómica tradicional, que hacía distinciones entre las diferentes razas, regiones, naciones y mentes; en gran medida este proceso se llevó a cabo para su utilización interna y sirvió para demostrar que los romanos y los griegos eran superiores a otros pueblos. Pero el interés por Oriente tenía su propia tradición de clasificación y jerarquización. Desde por lo menos el siglo II a.c., ningún viajero, ningún potentado occidental ambicioso que dirigiera su mirada hacia el Este podía ignorar que Heródoto —historiador, viajero y cronista de curiosidad inagotable— y Alejandro —rey guerrero, conquistador y científico— habían estado allí. Oriente se subdividía, por tanto, en regiones ya conocidas, visitadas, y conquistadas por Heródoto, Alejandro y sus epígonos, y en regiones que todavía no habían sido conocidas, visitadas, ni conquistadas. El cristianismo completó el establecimiento de las principales esferas existentes dentro de Oriente: había un Oriente Próximo y un Extremo Oriente, un Oriente familiar, que René Grousset llama "l'empire du levant,"<sup>33</sup> y un Oriente extraño. En la geografía de la mente, por tanto, se producía una oscilación con respecto a Oriente, a veces era un mundo antiguo al que se volvía, como al Edén o al Paraíso, para establecer allí una nueva versión de lo antiguo, y otras era un lugar completamente nuevo al que uno llegaba, como Colón llegó a América, para establecer un Nuevo Mundo (aunque irónicamente, el propio Colón creyó que había descubierto una parte nueva del mundo antiguo). Ciertamente ninguno de estos orientes era en sentido estricto una cosa o la otra; lo que es interesante es la oscilación entre los dos, su poder de sugestión y su capacidad para entretener y confundir la mente.

Consideremos ahora cómo Oriente y en particular Oriente Próximo, desde la antigüedad se conocía en Occidente como su gran opositor complementario. Se conocía la Biblia y la ascensión del cristianismo; se sabía de algunos viajeros que habían trazado las rutas del comercio y construido un sistema regulado de intercam-

bios comerciales, como Marco Polo y después de él Lodovico di Varthema y Pietro della Valle; se conocía a ciertos fabulistas, como Mandeville; se conocían los terribles movimientos orientales de conquista, principalmente el islam, y las peregrinaciones militantes, sobre todo las Cruzadas. Todo junto dio lugar a un archivo con una estructura interna que se construyó a partir de la literatura relacionada con estas experiencias y de la que proviene un número restringido de géneros típicos: el viaje, la historia, la fábula, el estereotipo y la confrontación polémica. Estas lentes a través de las cuales se observa Oriente modelan el lenguaje, la percepción y la forma del contacto entre el Este y el Oeste. Lo que da una cierta unidad a estos contactos tan numerosos es la oscilación de la que he hablado antes. Lo que es evidentemente extraño y lejano adquiere, por una u otra razón, la categoría de algo más familiar. Se tiende a dejar de juzgar las cosas porque sean completamente extrañas o completamente conocidas; una nueva categoría media surge, una categoría que permite ver realidades nuevas, realidades que se ven por primera vez como versiones de una realidad previamente conocida. En esencia, una categoría así no es una manera de recibir nueva información, sino un método para controlar lo que parece ser una amenaza para la perspectiva tradicional del mundo. Si la mente de pronto debe tratar con lo que considera una forma de vida radicalmente nueva (como el islam aparecido en Europa en la alta Edad Media), la respuesta, por regla general, es conservadora y defensiva. Se considera que el Islam es una versión nueva y fraudulenta de alguna experiencia previa, en este caso, del cristianismo. La amenaza es sofocada, los valores familiares se imponen y al final la mente reduce la presión que se ejerce sobre ella adaptando las cosas a su medida, considerándolas "originales" o "repetitivas". El islam, por tanto, es "manejado": se controla su novedad y su sugestividad de manera que sea posible hacer discriminaciones relativamente matizadas que habrían sido imposibles si la cruda novedad del islam no hubiera sido tratada. La idea de Oriente en toda su extensión, por tanto, oscila en la mente occidental entre el menosprecio hacia lo que es familiar y el estremecimiento de placer —o temor— hacia la novedad.

Pero para el islam, si Europa no le respetaba siempre, era normal que le temiera. Tras la muerte de Mahoma en el año 632, la hegemonía militar y después la cultural y religiosa del islam creció

enormemente. Primero Persia, Siria y Egipto, luego Turquía, después el Norte de África; todas estas regiones fueron cayendo ante los ejércitos musulmanes; en los siglos VIII y IX se conquistó España, Sicilia y partes de Francia; en los siglos XIII y XIV el islam llegó a gobernar en la India, Indonesia y China. Y ante este asalto extraordinario, Europa sólo pudo responder con miedo e incluso con una especie de terror. Los autores cristianos que fueron testigos de las conquistas islámicas tenían escaso interés en aprender la elevada cultura y magnificencia habitual de los musulmanes, que eran, como dijo Gibbon "contemporáneos al periodo más oscuro e indolente de los anales europeos" (aunque con algo de satisfacción añadió: "desde que ha aumentado la producción de ciencia en Occidente, parece que los estudios en Oriente han languidecido y declinado"<sup>34</sup>). La opinión cristiana característica sobre los ejércitos orientales era que tenían "todo el aspecto de un enjambre de abejas, pero que con mano dura (...) devastaban todo", así los describía Erchembert, un clérigo de Monte Cassino del siglo XI.<sup>35</sup>

No sin razón el islam pasó a ser un símbolo de terror, de devastación, de lo demoníaco y de hordas de odiados bárbaros. Para Europa el islam fue un trauma que perduró hasta el final del siglo XVII, el "peligro otomano" latente en toda Europa representaba para toda la civilización cristiana una constante amenaza y, con el tiempo, la civilización europea incorporó al tejido de su vida esa amenaza y su tradición, sus grandes acontecimientos, sus figuras, virtudes y vicios. En la Inglaterra renacentista, como cuenta Samuel Chew en su clásico estudio *The Crescent and the Rose* "un hombre de educación e inteligencia medias" podía observar y tenía al alcance de la mano en la escena londinense un número relativamente grande de acontecimientos detallados de la historia del islam otomano y de sus incursiones en la Europa cristiana.<sup>36</sup> Quiero decir con esto que las ideas sobre el islam que circulaban eran necesariamente una versión devaluada del sólido peligro que simbolizaba para Europa. Como los sarracenos de Walter Scott, la representación que Europa hacía de los musulmanes, otomanos o árabes era siempre una manera de controlar a un Oriente temible, y lo mismo se puede decir hasta cierto punto de los métodos de los orientalistas eruditos contemporáneos, cuyo tema de estudio no es el propio Oriente, sino Oriente convertido en algo conocido y, por tanto, menos temible para los lectores occidentales.

No hay nada especialmente controvertido o reprehensible en esta domesticación de lo exótico, ciertamente se produce entre todas las culturas y entre todos los hombres. Pero lo que a mí me interesa es insistir en la verdad de que el orientalista, igual que cualquier persona que en el Occidente europeo reflexionara sobre Oriente o tuviera allí alguna experiencia, realizó este tipo de operación mental. No obstante, lo que es todavía más importante es el vocabulario y las imágenes limitadas que, como consecuencia de esto, se impusieron a sí mismos. La manera en que el islam fue recibido por Occidente es un ejemplo perfecto al respecto y ha sido admirablemente estudiado por Norman Daniel. Una de las fuerzas que actuaban en los pensadores cristianos cuando intentaban comprender el islam, era la analogía: como Cristo era la base de la fe cristiana, se suponía —bastante incorrectamente— que Mahoma era para el islam lo que Cristo para el cristianismo. De ahí, el polémico nombre "mahometismo" dado al islam, y el epíteto de "impostor" que se aplicaba automáticamente a Mahoma.<sup>37</sup> A partir de éste y otros muchos malentendidos, "se formó un círculo cerrado que nunca fue roto por una exteriorización de la imaginación (...). El concepto cristiano del islam era integral y autosuficiente."<sup>38</sup> El islam se convirtió en una imagen —la expresión es de Daniel, pero me parece que tiene implicaciones importantes para el orientalismo en general— cuya función no era tanto representar al Islam en sí mismo, como representarlo para el cristiano de la Edad Media.

La invariable tendencia a despreciar lo que el Corán significaba o lo que los musulmanes pensaban o decían en determinadas circunstancias implica necesariamente que la doctrina coránica y las otras doctrinas islámicas se presentaban bajo una forma convincente para los cristianos; y que las formas más extravagantes podían llegar a ser aceptadas si contribuían a aumentar la distancia que separaba a los escritores y a su público de las fronteras del islam. Con muchas reticencias, se aceptó que lo que los musulmanes decían que creían era lo que realmente creían. Había una imagen cristiana en la que los detalles (incluso bajo la presión de los hechos) se reducían a su mínima expresión, mientras que las líneas generales nunca se abandonaban. Había diferencias de matices, pero sólo dentro de un esquema común. Todas las correcciones realizadas para aumentar la precisión sólo servían para defender lo que acababa de constatar como vulnerable y para sostener una estructura debilitada. La opinión cristiana era un monumento que no se podía demoler, ni siquiera reconstruir.<sup>39</sup>

Esta imagen rigurosa que el cristianismo tenía del islam se reforzó de muchas maneras; entre ellas se encuentran —durante la Edad Media y el principio del Renacimiento— las diferentes formas de poesía, de controversias eruditas y de supersticiones populares.<sup>40</sup> En esa época Oriente Próximo no estaba en absoluto integrado en la imagen corriente que del mundo se tenía en la cristiandad latina: la *Chanson de Roland*, por ejemplo, muestra a los sarracenos adorando a Mahoma y a Apolo. Hacia la mitad del siglo xv, como R.W. Southern ha demostrado brillantemente, los pensadores europeos serios veían cada vez con mayor claridad “que había que hacer algo a propósito del islam”, el cual había invertido la situación al haber conseguido sus tropas entrar en Europa oriental. Southern cuenta un episodio espectacular que se produjo entre 1450 y 1460, cuando cuatro hombres instruidos, Juan de Segovia, Nicolás de Cusa, Jean Germain, y Eneas Silvio (Pío II), intentaron ocuparse del problema del islam a través de una *contraferentia* o “conferencia”. La idea fue de Juan de Segovia, y consistía en celebrar una conferencia conjuntamente con el islam en la que los cristianos intentarían que los musulmanes se convirtieran en masa. Él consideraba que esta conferencia era un instrumento con una función política y estrictamente religiosa, y, con palabras que estremerían la sensibilidad moderna, exclamó que “incluso aunque tuviera que durar diez años, sería menos costosa y menos perjudicial que una guerra”. No hubo ningún acuerdo entre los cuatro hombres, pero el episodio es crucial porque fue un intento bastante sofisticado —que formaba parte de una tentativa general europea, desde Bede a Lutero— de colocar a un Oriente representativo frente a Europa, de poner *en el escenario* a Europa y a Oriente juntos, y porque fue un intento coherente con la idea de los cristianos de hacer comprender a los musulmanes que el islam no era más que una versión malinterpretada del cristianismo. Southern concluye de la siguiente manera:

Para nosotros, es evidente que ninguno de estos sistemas de pensamiento cristianos europeos era capaz de dar una explicación totalmente satisfactoria del fenómeno que pretendían explicar, el islam, y todavía era menos capaz de influir en el desarrollo de los acontecimientos de una manera decisiva. En la práctica, el curso de los acontecimientos nunca se desarrolló ni tan bien ni tan mal como los observadores inteligentes habían predicho, y quizá valga la pena señalar que nunca evolucionó de manera más favorable

porque los mejores jueces esperaran confidencialmente un final feliz. ¿Hubo algún progreso [en el conocimiento que el cristiano tenía del islam]? Debo expresar mi convicción de que lo hubo. Incluso si la solución del problema no estuvo a la vista, la manera de exponerlo se volvió más compleja y racional y tuvo mayor relación con la experiencia (...). Los eruditos que trabajaron en el problema del islam en la Edad Media fracasaron en su intento de encontrar la solución que buscaban y deseaban, pero desarrollaron unos hábitos de pensamiento y un poder de comprensión que, si se hubiera tratado de otras personas y de otros campos de estudio, habrían merecido conseguir buenos resultados.<sup>41</sup>

La mejor parte del análisis de Southern en estas líneas y en las siguientes es su breve historia de los puntos de vista occidentales sobre el islam y su demostración de que finalmente es la ignorancia occidental la que se vuelve más refinada y compleja y no el conocimiento occidental positivo el que adquiere más importancia y precisión. En efecto, las ficciones tienen su propia lógica y su propia dialéctica de crecimiento y declive. En la Edad Media, al carácter de Mahoma se le asignaban montones de atributos que se correspondían con el “carácter de los profetas de ‘espíritu libre’ (del siglo XII) que, efectivamente, habían surgido en Europa reclamando que se creyera en ellos y buscando adeptos”. Del mismo modo, como Mahoma era considerado un propagador de una revelación falsa, se convirtió también en un compendio de lascivia, libertinaje, sodomía y una completa gama de perfidias que “lógicamente” se derivaban todas de sus fraudes doctrinales.<sup>42</sup> Así, Oriente adquirió por decirlo de algún modo, representantes y representaciones cada vez más concretas, y coherentes con alguna exigencia occidental. Es como si, después de haber decidido que Oriente era un lugar apropiado para encarnar lo infinito en forma finita, Europa no pudiera dejar de poner en práctica esta teoría; Oriente y el oriental, árabe, musulmán, indio, chino, etc. se convirtieron en pseudoencarnaciones repetitivas de algún gran original (Cristo, Europa, Occidente) al que se suponía que estaban imitando. La fuente de estas ideas occidentales más bien narcisistas cambió con el tiempo, pero no su carácter. Así, encontraremos que en los siglos XII y XIII se creía que Arabia era “un asilo natural para los proscritos herejes situado al borde del mundo cristiano”,<sup>43</sup> y que Mahoma era un apóstata astuto; mientras que en el siglo XX un instruido orientalista, un especialista erudito señalará que el islam realmente no es más que una herejía arriana de segundo orden.<sup>44</sup>

Nuestra descripción inicial del orientalismo como disciplina erudita adopta ahora un carácter nuevo y concreto. Normalmente un campo de estudio es un espacio cerrado. La idea de la representación es una idea teatral: Oriente constituye el escenario en el que todo el Este está encerrado; sobre este escenario aparecerán figuras cuyo papel consiste en representar el todo del que emanan. Parece ser entonces que Oriente es más un campo cerrado, un escenario teatral próximo a Europa que una extensión ilimitada más allá del mundo familiar, del mundo europeo. Un orientalista no es más que un especialista particular de un saber del que toda Europa es responsable, igual que un determinado público es históricamente responsable de —y sensible a— los dramas que el dramaturgo ha compuesto de manera técnica (y a los que el público responde). En las profundidades de este escenario oriental se alza un repertorio cultural prodigioso cuyas obras individuales evocan un mundo de una riqueza fabulosa: las esfinges, Cleopatra, el edén, Troya, Sodoma y Gomorra, Astarte, Isis, Osiris, Saba, Babilonia, los genios, los magos, Nínive, el padre Juan, Mahoma y mucho más; se realizan puestas en escena, en algunos casos, de nombres mitad imaginados, mitad conocidos, de monstruos, demonios, héroes, terrores, placeres y deseos. La imaginación europea se alimentó copiosamente de este repertorio; desde la Edad Media hasta el siglo XVIII grandes escritores como Ariosto, Milton, Marlowe, Tasso, Shakespeare, Cervantes y los autores de la *Chanson de Roland* y del *Poema del Cid* se inspiraron en la riqueza de Oriente para escribir sus obras de tal forma que contribuyeron a perfilar con mayor nitidez los contornos de las imágenes, las ideas y las figuras que lo poblaban. Además, una gran parte de lo que se consideraba erudición orientalista en Europa utilizó estos mitos ideológicos incluso cuando el conocimiento parecía progresar auténticamente.

La *Bibliothèque orientale*, de Barthélemy d'Herbelot, publicada en 1697 después de su muerte con un prefacio de Antoine Galland es un ejemplo célebre que nos permite observar cómo conflúan en el teatro orientalista la forma dramática y las imágenes eruditas. La introducción de la reciente *Cambridge History of Islam* considera que la *Bibliothèque*, el discurso preliminar de George Sale en su traducción del Corán (1734) y la *History of Saracens* (1708-1718), de Simon Ockley, fueron "muy importantes" para extender "la nueva

comprensión del islam" y para transmitirla a "un público menos académico".<sup>45</sup> Esto es una descripción imperfecta de la obra de d'Herbelot, ya que ésta no se limitaba exclusivamente al islam, como ocurre con las de Sale y Ockley. Con la excepción de la *Historia orientalis*, de Johann H. Hottinger, que apareció en 1651, la *Bibliothèque* siguió siendo la única obra de referencia en Europa hasta principios del siglo XVI. Fue una obra que realmente hizo época debido al enorme campo que abarcaba; Galland, que fue el primer traductor europeo de *Las mil y una noches* y un arabista importante, comparó la obra de d'Herbelot con todas las anteriores a ella haciendo hincapié en la prodigiosa embergadura de esta empresa. D'Herbelot leyó muchos libros, dijo Galland, en árabe, persa y turco que le permitieron descubrir materias que hasta entonces habían permanecido ocultas a los europeos.<sup>46</sup> Después de escribir un diccionario de estas tres lenguas orientales, d'Herbelot estudió la historia, la teología, la geografía, la ciencia y el arte orientales tanto en sus aspectos fabulosos como reales. Más tarde decidió componer dos obras: la primera de ellas, una *bibliothèque* o "biblioteca", un diccionario dispuesto alfabéticamente, y la segunda, un *florilège* o antología. Sólo completó la primera.

Refiriéndose a la *Bibliothèque*, Galland afirmó que el adjetivo "orientale" pretendía incluir principalmente a los países del Mediterráneo oriental, sin embargo —Galland dice con admiración— el periodo de tiempo abarcado no comenzaba con la creación de Adán y terminaba en los "temps où nous sommes": d'Herbelot se remontó aún más atrás, hasta un periodo "plus haut" si consideramos las historias fabulosas que cuenta acerca del reino de los solimanes antes de la creación de Adán. Según avanza la descripción de Galland, nos vamos dando cuenta de que la *Bibliothèque*, al pretender ser un compendio completo de los conocimientos existentes sobre materias tales como la Creación, el Diluvio, la destrucción de Babel etc, es como "cualquier otra" historia con la diferencia de que las fuentes de d'Herbelot eran orientales. Dividió la historia en dos tipos: la historia sagrada y la historia profana (los judíos y cristianos entraban en el primer apartado y los musulmanes en el segundo), y en dos periodos: antes y después del Diluvio. Así, d'Herbelot pudo estudiar historias tan diversas como la historia de los mongoles, la de los tártaros, la de los turcos, y la de los eslavos; también incluyó todas las provincias del imperio musulmán, desde

el Extremo Oriente hasta las Columnas de Hércules con sus costumbres, sus ritos, sus tradiciones, sus comentarios, sus dinastías, sus palacios, sus ríos y su flora. Esta obra, aunque también prestaba cierta atención a "la doctrine perverse de Mahomet, qui a causé si grands dommages au Christianisme", se detenía en el tema más que cualquier otro trabajo anterior. Galland concluyó su "Discours" asegurando al lector que la *Bibliothèque* de d'Herbelot era "utile et agréable". Otros orientistas como Postel, Scaliger, Golio, Pockoke y Erpenio escribieron estudios orientistas que resultaron ser demasiado gramaticales, lexicográficos, geográficos, etc. Sólo d'Herbelot pudo escribir una obra capaz de convencer a los lectores europeos de que el estudio de la cultura oriental no era solamente algo ingrato e infructuoso; sólo d'Herbelot, según Galland, intentó formar en la mente de sus lectores una idea suficientemente amplia de lo que significaba conocer y estudiar Oriente, una idea que pudiera a la vez llenar la mente y satisfacer las grandes esperanzas previamente concebidas.<sup>47</sup>

Con esfuerzos como los de d'Herbelot, Europa descubrió que era capaz de abarcar Oriente y de orientarlo. Se puede encontrar un cierto aire de superioridad en algunas partes de lo que Galland decía sobre su *materia orientalia* y la de d'Herbelot; del mismo modo que, en la obra de los geógrafos del siglo xvii, como Raphael du Mans, los europeos podían percibir que Oriente se estaba distanciando de la ciencia occidental y estaba siendo superado por ella.<sup>48</sup> Pero lo que parece evidente, no es sólo la ventaja de la perspectiva occidental, sino también la existencia de una técnica triunfante que permite abarcar la inmensa fecundidad de Oriente y hacerla accesible sistemática e incluso alfabéticamente al público occidental. Cuando Galland dijo que d'Herbelot respondió a lo que se esperaba de él, creo que se refería a que la *Bibliothèque* no intentó modificar las ideas recibidas sobre Oriente. La labor de cualquier orientalista es confirmar Oriente ante los ojos de sus lectores, jamás pretende ni intenta perturbar las sólidas convicciones que ya tienen. Todo lo que la *Bibliothèque orientale* hizo fue representar Oriente de una manera más completa y clara; lo que podía haber sido una colección de hechos desconectados entre sí y tomados al azar, hechos referidos a la historia del Mediterráneo oriental, a la imaginaria bíblica, a la cultura islámica, a unos nombres de lugares, etc, se transformó en un panorama racional de Oriente de la A a la Z. En

la entrada de "Mahoma", d'Herbelot primero dio todos los nombres que se le atribuían al profeta y luego confirmó sus valores ideológicos y doctrinales de la siguiente manera:

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

Le 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 H rétiques ont attribué à Jésus-Christ, en lui ôtant sa Divinité (...)

("Este es el famoso impostor Mahoma, Autor y Fundador de una herejía, que ha adoptado el nombre de religión, religión a la que nosotros llamamos Mahometana. Ver la entrada de *islam*."

Los intérpretes del Alcorán y otros Doctores de la Ley Musulmana y Mahometana atribuyeron a este falso profeta todos los elogios que los Arrianos, Paulatinos o Paulanistas y otros herejes otorgaron a Jesucristo, despojándole de su divinidad (...)

"Religión mahometana" es la designación europea apropiada (e insultante); "islam", que precisamente es el nombre musulmán correcto, es relegado a otra entrada. La "herejía (...) que nosotros llamamos mahometana" está "tomada" como la imitación de una imitación cristiana de la verdadera religión. Así, en el largo relato histórico de la vida de Mahoma, d'Herbelot puede dedicarse a hacer una narración más o menos directa. Pero lo que cuenta en la *Bibliothèque* es el puesto que se le asigna a Mahoma. El peligro que supone una herejía que circula libremente desaparece cuando se la transforma en la materia ideológicamente explícita de una entrada alfabética. Mahoma ya no se pasea por el mundo occidental como un libertino inmoral y amenazante, permanece tranquilamente situado en su parte (que se admite que es importante) del escenario orientalista.<sup>50</sup> Se le dan una genealogía, una explicación e incluso una evolución y todo eso se clasifica en simples afirmaciones que le impiden seguir vagando por otros lugares.

Unas "imágenes" de Oriente como éstas son imágenes porque representan o hacen las veces de una gran entidad que, de otra manera, sería demasiado difusa, y porque permiten abarcarla o verla; son también *caracteres*, como el del fanfarrón, el avaro o el glotón que produjeron Teofrasto, La Bruyère o Selden. Quizá no sea correcto decir que unos caracteres como los de *miles gloriosus* o Mahoma el impostor se pueden ver, ya que se supone que el confi-

namiento discursivo de un carácter permite aprehender un tipo genérico sin dificultad ni ambigüedad. El carácter de Mahoma que ofrece d'Herbelot es, con todo, una *imagen* porque el falso profeta forma parte de una representación teatral general llamada *orientale* cuya totalidad está contenida en la *Bibliothèque*.

La calidad didáctica de la representación orientalista no se puede separar del resto del espectáculo. En una obra erudita como la *Bibliothèque orientale*, que fue el resultado de estudios e investigaciones sistemáticos, el autor impone un orden disciplinado al material con el que ha trabajado, además quiere que el lector comprenda bien que lo que la página impresa transmite es un juicio ordenado y disciplinado del material. Lo que la *Bibliothèque* ofrece es una idea del poder y la efectividad del orientalismo que le recuerda al lector que, en lo sucesivo, para llegar a Oriente, deberá atravesar las redes y los códigos que el orientalismo provee. Oriente no sólo es adaptado a las exigencias morales del cristianismo occidental, sino que también es limitado por una serie de actitudes y juicios que la mente occidental remite a otros trabajos orientalistas y no a las fuentes orientales para su verificación y corrección. El escenario orientalista, como lo he llamado, se convierte en un sistema de rigor moral y epistemológico. Como disciplina que representa el conocimiento institucionalizado que Occidente tiene de Oriente, el orientalismo, así, llega a ejercer una fuerza que se extiende en tres direcciones: hacia Oriente, hacia el orientalismo y hacia el "consumidor" occidental de orientalismo. Sería incorrecto, en mi opinión, subestimar la fuerza de esta triple acción. En efecto, Oriente ("allí", hacia el Este) es corregido e incluso penalizado por encontrarse fuera de las fronteras de la sociedad europea, de "nuestro" mundo; Oriente así se *orientaliza*, proceso que no sólo afecta a Oriente en tanto que provincia del orientalismo, sino que obliga al lector occidental no iniciado a aceptar las codificaciones orientalistas (por ejemplo, la clasificación alfabética de la *Bibliothèque* de d'Herbelot) como si fueran el *verdadero* Oriente. En resumen, la realidad está en función del juicio erudito y no del material en sí mismo, que con el tiempo parece deberle al orientalismo incluso la existencia.

Todo este proceso didáctico tiene una explicación fácil y comprensible. Hay que recordar que todas las culturas imponen ciertas correcciones sobre la cruda realidad, transformando una colección

de objetos mal delimitados en unidades de conocimiento. El problema no reside en que se realice esta conversión; es perfectamente natural que la mente humana se resista al asalto que le produce lo extraño; por esta razón, ciertas culturas han tendido a imponer transformaciones completas sobre otras culturas, recibéndolas no como son, sino como deberían ser para beneficiar al receptor. Para el occidental, sin embargo, lo oriental siempre *se parecía* a algún aspecto de Occidente; para los románticos alemanes, por ejemplo, la religión india era esencialmente una versión oriental del panteísmo germano-cristiano. Pero la labor del orientalista consiste siempre en convertir Oriente en algo diferente de lo que es, en otra cosa: lo hace en su beneficio, en el de su cultura y, en algunos casos, por lo que cree que es el bien del oriental. Este proceso de conversión es un proceso disciplinado: se enseña, tiene sus propias sociedades, sus publicaciones, sus tradiciones, su vocabulario y su retórica, todo lo cual se relaciona de modo fundamental con las normas culturales y políticas que prevalecen en Occidente. Y, como demostraré, tiende a volverse más totalizador en sus tentativas, de tal modo que cuando uno pasa revista al orientalismo de los siglos XIX y XX, la impresión que predomina es la de una fría esquematización que el orientalismo ha realizado de todo Oriente.

Esta esquematización comenzó muy pronto y los ejemplos que he dado sobre la representación que Occidente hacía de Oriente en la Grecia clásica lo demuestran. La construcción de las representaciones más recientes está fuertemente articulada sobre las antiguas, su esquematización ha estado extraordinariamente cuidada y su colocación en la geografía imaginaria de Occidente ha tenido una eficacia espectacular. Todo esto se puede ilustrar muy bien a través de un análisis del *Inferno* de Dante. Los logros de Dante en *La Divina Comedia* consistieron en combinar, sin una relación aparente, la pintura realista de la vida mundana y un sistema universal y eterno de valores cristianos. Lo que Dante, el peregrino, ve cuando atraviesa el Infierno, el Purgatorio y el Paraíso es una visión única del Juicio. Paolo y Francesca, por ejemplo, son considerados prisioneros eternos del Infierno por sus pecados, pero los vemos representando, de hecho viviendo, los personajes y las acciones que les han llevado allí, donde permanecerán eternamente. Así, cada una de las figuras de la visión de Dante no sólo se representa a sí

misma, sino también es una re-presentación típica de su personaje y del destino que se le asigna.

"Maometto" —Mahoma— aparece en el canto 28 del *Inferno*. Está situado en el octavo de los nueve círculos del Infierno, en la novena de las diez Fosas de Malebolge, un círculo de fosas tenebrosas que rodean la fortaleza de Satán en el Infierno. Así, Dante, antes de llegar hasta Mahoma, atraviesa círculos en los que hay gente cuyos pecados son menores: los lujuriosos, los avaros, los gulosos, los heréticos, los coléricos, los suicidas y los blasfemos. Después de Mahoma sólo están los farsantes y los traidores (entre los que están Judas, Bruto y Casio) antes de llegar al fondo del Infierno que es donde se encuentra Satán. Mahoma, pues, pertenece, dentro de la rígida jerarquía de malvados, a la categoría de lo que Dante llama *seminator di scandalo e di scisma*. El castigo de Mahoma, que es también su destino eterno, es particularmente repugnante: ser eternamente partido en dos, desde la barbilla hasta el ano, como si fuera, dice Dante, un barril cuyas duelas se abriesen. Los versos de Dante no escatiman aquí ninguno de los detalles escatológicos que un castigo tan violento supone. Las entrañas y los excrementos de Mahoma se describen con una precisión absoluta. Mahoma explica a Dante su castigo, el mismo que se le ha asignado a Ali, que le precede en la línea de pecadores a los que el diablo ayudante está dividiendo en dos; le pide a Dante que advierta a un tal Fra Dolcino, cura renegado cuya secta predicaba la comunidad de mujeres y de bienes y que fue acusado de tener una querida, del destino que le espera. El lector habrá podido darse cuenta de que Dante vio un paralelismo entre la sensualidad indignante de Fra Dolcino y la de Mahoma y entre las pretensiones de lograr una supremacía teológica de ambos.

Pero esto no es todo lo que Dante tiene que decir sobre el islam. Antes de esto, en el *Inferno* aparece un pequeño grupo de musulmanes. Avicena, Averroes y Saladino están entre esos virtuosos paganos que, junto a Héctor, Eneas, Abraham, Sócrates, Platón y Aristóteles, están encerrados en el primer círculo para sufrir un castigo mínimo (e incluso honorable) por no haberse podido beneficiar de la revelación cristiana. Dante, naturalmente, admira sus grandes virtudes y sus talentos, pero como no fueron cristianos debe condenarlos, aunque sea levemente, al Infierno. Es verdad que la eternidad puede nivelar las diferencias, pero en cualquier

caso, el anacronismo y la anomalía tan particular que supone poner a las grandes figuras precristianas en la misma categoría de condenación "pagana" que a los musulmanes postcristianos no le crea ningún problema a Dante. Aunque el Corán especifica que Jesús es un profeta, Dante prefiere considerar a los grandes filósofos y al rey musulmanes como fundamentalmente ignorantes del cristianismo. El hecho de que también ellos puedan ocupar el nivel distinguido junto a los héroes y sabios de la antigüedad es un punto de vista histórico comparable al que adoptó Rafael en el fresco *La escuela de Atenas* en el que Averroes aparece en la Academia al lado de Sócrates y Platón (y comparable también a los *Dialogues de morts*, de Fenelon, escritos entre 1700 y 1718, donde Sócrates y Confucio discuten juntos).

La discriminación y los refinamientos de la comprensión poética del islam por parte de Dante son un ejemplo de esa determinación esquemática, casi cosmológica, con la que el islam y sus representantes designados son creados por la aprehensión geográfica, histórica y sobre todo moral de Occidente. Los datos empíricos sobre Oriente o sobre alguna de sus partes tienen poca importancia, lo que cuenta y es decisivo es lo que he llamado la visión orientalista, visión que en ningún caso está reservada sólo al erudito profesional, sino que más bien pertenece a todos los que en Occidente han pensado sobre Oriente. El poder poético de Dante acentúa y hace más representativas estas perspectivas sobre Oriente. Mahoma, Saladino, Averroes y Avicena han sido fijados en una cosmología visionaria —fijados, dispuestos, encajonados y aprisionados—, después de haber tenido en cuenta solamente su "función" y los personajes que representan en el escenario sobre el que aparecen. Isaiah Berlin ha descrito el efecto de estas actitudes de la siguiente manera:

En una cosmología de este tipo (...), el mundo de los hombres (y en algunas versiones, el universo entero) es una jerarquía simple y total; de tal forma que para explicar por qué cada objeto es como es, está donde está en el momento en el que está y hace lo que hace se dice *eo ipso* cuál es su objetivo, hasta qué punto lo cumple satisfactoriamente y cuáles son las relaciones de coordinación y subordinación entre los objetivos de las diferentes entidades telcológicas de la pirámide armoniosa que forman colectivamente. Si esta imagen de la realidad es verdadera, la explicación histórica, como cualquier otra forma de explicación, debe consistir sobre todo en asignar a los individuos, los grupos, las naciones y las especies su

propio lugar en el esquema universal. Conocer el lugar "cósmico" de un objeto o de una persona es decir lo que es y lo que hace y al mismo tiempo, por qué debe ser lo que es y hacer lo que hace. Por lo tanto, es una sola y misma cosa ser y tener un valor, existir y tener una función (y cumplirla más o menos bien). El esquema y sólo él da la vida o la quita y confiere un designio, es decir un valor y un sentido, a todo lo que existe. Comprender es percibir los esquemas (...). Cuanto más inevitable podamos mostrar que es un suceso, una acción o un carácter, mejor lo entenderemos, más profunda será la intuición del investigador y más cerca estaremos de la verdad última. Esta actitud es profundamente antiempírica.<sup>51</sup>

Y así es la actitud orientalista en general. Comparte con la magia y la mitología el carácter de sistema cerrado que se contiene y refuerza a sí mismo y en el que los objetos son lo que son *porque* son lo que son de una vez y para siempre, por razones ontológicas que ningún material empírico puede expulsar o alterar. El contacto europeo con Oriente y específicamente con el islam fortaleció este sistema de representación de Oriente y, como Henry Pirenne ha sugerido, hizo del islam la esencia misma de un ser exterior contra el cual se cimentó la civilización europea a partir de la Edad Media. El declive del Imperio Romano, como resultado de la invasión de los bárbaros, tuvo el efecto paradójico de incorporar modos bárbaros a la cultura romana y mediterránea: La Romanía; mientras que, dice Pirenne, como consecuencia de las invasiones islámicas, que comenzaron en el siglo VII, el centro de la cultura europea se alejó del Mediterráneo que era entonces una provincia árabe, y se situó en el norte. "El germanismo comienza su papel. Hasta entonces la tradición romana se había continuado. Ahora, va a desarrollarse una civilización romano-germánica original". Europa estaba encerrada en sí misma: Oriente, cuando no era simplemente un lugar de comercio, estaba, cultural, intelectual y espiritualmente fuera de Europa y de la civilización europea que, en palabras de Pirenne, se convirtió en "una gran comunidad cristiana tan amplia como la *ecclesia* (...). Occidente estaba entonces viviendo su propia vida".<sup>52</sup> En el poema de Dante, en las obras de Pedro el Venerable y de otros orientalistas cluniacenses, en los escritos de polemistas cristianos contra el islam, desde Guibert de Nogent y Bede a Roger Bacon, Guillermo de Trípoli, Burchard de Mont Syon y Lutero, en el *Poema del Cid*, en *La canción de Roland* y en el *Otello* de Shakespeare (ese "engañador del mundo") Oriente y el

islam siempre se representaban como intrusos que tenían un papel especial que desempeñar *en el interior* de Europa. /

La geografía imaginaria que se extiende desde los vivos retratos que se encuentran en el *Inferno* hasta los prosaicos casilleros de la *Bibliothèque orientale*, de d'Herbelot, legitima un vocabulario y un universo de discurso peculiar y representativo de la discusión y comprensión del islam y de Oriente. Lo que este discurso considera que es un hecho —por ejemplo, que Mahoma es un impostor— es un componente del discurso, una afirmación que el discurso obliga a hacer siempre que el nombre de Mahoma aparece. Subyaciendo en todas las diferentes unidades del discurso orientalista —con esto me refiero simplemente al vocabulario que se emplea cuando se habla o escribe de Oriente— hay un conjunto de figuras representativas o tropos. Estas figuras son para el Oriente real —o para el islam que es de lo que principalmente estoy tratando— lo que los disfraces estilizados son para los personajes de una obra; son algo parecido a, por ejemplo, la cruz que Cualquier Hombre lleva o el disfraz de abigarrados colores que viste el arlequín en la *Commedia dell'arte*. En otras palabras, no necesitamos buscar una correspondencia entre el lenguaje utilizado para describir Oriente y el propio Oriente, no solamente porque el lenguaje sea impreciso, sino porque ni siquiera pretende ser preciso. Lo que intenta hacer, como Dante lo intentó en el *Inferno*, es describir Oriente como algo extraño, e incorporarlo esquemáticamente a un escenario teatral cuyo público, director y actores son *para* Europa y sólo para Europa. De aquí la oscilación entre lo familiar y lo extraño. Mahoma siempre es el impostor (familiar porque pretende ser como el Jesús que nosotros conocemos) y siempre el oriental, (extraño, porque aunque de alguna manera sea como Jesús, después de todo, es muy diferente).

Mejor que hacer una lista de todas las figuras del discurso que se asocian a Oriente —su extrañeza, su diferencia, su sensualidad exótica, etc.— podemos generalizar sobre ellas viendo cómo se transmitieron a través del Renacimiento. Son declarativas y evidentes, el tiempo que emplean es el eterno intemporal, transmiten una impresión de repetición y de fuerza, son siempre simétricas y, sin embargo, radicalmente inferiores a su equivalente europeo que a veces se especifica y a veces no. Para todas estas funciones, frecuentemente es suficiente con emplear la cópula *es*. Así, Mahoma *es* un impos-

tor; la frase fue canonizada en la *Bibliothèque* de d'Herbelot y dramatizada, de alguna manera, por Dante. No se necesita ninguna justificación, la prueba necesaria para culpar a Mahoma está contenida en la palabra "es". No es necesario precisar la frase, ni tampoco decir que Mahoma *era* un impostor, ni hace falta considerar por un momento que quizá no sea necesario repetir la afirmación; ésta se repite, él *es* un impostor, y cada vez que se dice, se vuelve poco a poco más impostor, y el autor de la declaración gana un poco más de autoridad simplemente por haberla hecho. Así, la famosa biografía de Mahoma del siglo xvii escrita por Humphrey Prideaux tiene como subtítulo *The True Nature of Imposture*. En fin, es evidente que una categoría como la de impostor (u oriental en este caso) implica —de hecho exige— la existencia de un contrario que no sea otra cosa de manera fraudulenta ni tenga necesidad de una identificación explícita constante. Y ese contrario es el "Occidental" o, en el caso de Mahoma, Jesús.

Desde un punto de vista filosófico, el tipo de lenguaje, de pensamiento y de visión que yo he llamado de manera general orientalismo es una forma extrema de realismo; es una manera habitual de tratar cuestiones, objetos, cualidades y regiones supuestamente orientales; los que lo emplean quieren designar, nombrar, indicar y fijar aquello de lo que están hablando con una palabra o una frase. Se considera entonces que esa palabra, o esa frase, ha adquirido una cierta realidad o que simplemente es la realidad. Desde un punto de vista retórico, el orientalismo es absolutamente anatómico y enumerativo: utilizar su vocabulario es comprometerse a particularizar y dividir las realidades de Oriente en partes manejables. Desde un punto de vista psicológico, el orientalismo es una forma de paranoia, un saber que no es del mismo tipo que el saber histórico ordinario, por ejemplo. Éstas son algunas consecuencias de la geografía imaginaria y de las espectaculares fronteras que traza. A continuación voy a estudiar algunas de las transmutaciones específicamente modernas de estas consecuencias orientalistas.

### III

## Proyectos

Es necesario examinar las conquistas más llamativas del orientalismo, aunque sólo sea para juzgar hasta qué punto Michelet estaba equivocado (y se alejaba de la verdad) cuando enunció la idea de esa grandiosa amenaza: "Oriente avanza invencible y fatal hacia los dioses de la luz a causa del encanto de sus sueños, de la magia de su *chiaroscuro*."<sup>59</sup> Las relaciones culturales, materiales e intelectuales entre Europa y Oriente han pasado por numerosas fases, aunque la línea de demarcación entre Este y Oeste siempre ha causado cierta impresión en Europa. Pero, en general, fue el Oeste el que avanzó hacia el Este, y no a la inversa. El orientalismo es el término genérico que empleo para describir la aproximación occidental hacia Oriente, es una disciplina a través de la cual Oriente fue (y es) abordado sistemáticamente como tema de estudio, de descubrimiento y de práctica. Pero además utilizo la palabra para designar esa colección de sueños, imágenes y vocabularios que están a disposición de cualquiera que intente hablar de lo que queda al este de la línea divisoria. Estos dos aspectos del orientalismo no son incompatibles, ya que utilizándolos Europa pudo avanzar hacia Oriente con seguridad y no de una manera metafórica. Llegados a este punto me gustaría examinar las huellas materiales de este avance.

Hasta el siglo xix, con la excepción del islam, Oriente fue para Europa un dominio con una historia continua de dominación occidental que nadie había contestado. Esto resulta evidente si consideramos la experiencia británica en la India, la experiencia portuguesa en las indias orientales, China y Japón y las experiencias francesa e italiana en diferentes regiones de Oriente. Hubo casos ocasionales en los que la intransigencia indígena quiso perturbar el idilio, como cuando en 1638-1639 un grupo de cristianos japoneses expulsó a los portugueses de la región; sin embargo, por regla general, sólo el Oriente árabe e islámico presentó ante Europa un desa-

## II

# El estilo, la competencia y la visión del experto: *el orientalismo en el mundo*

Tal y como aparece en numerosos poemas, novelas (por ejemplo en *Kim*), fórmulas y tópicos, el hombre blanco de Kipling no es más que un personaje de ficción; pero como idea, persona y estilo de vida, parece haber sido muy útil para muchos ingleses a lo largo de sus estancias en el extranjero. El color de su piel les distinguía de modo espectacular y tranquilizador del mar de indígenas; pero para el británico que circulaba en medio de los indios, de los africanos o de los árabes existía también el conocimiento certero de que formaba parte de una larga tradición de responsabilidad hacia las razas de color, y que podía recurrir a las reservas empíricas y espirituales de esa tradición. Y es de esa tradición, de sus glorias y de sus dificultades de lo que escribía Kipling, cuando celebraba la "ruta" escogida por el hombre blanco en las colonias.

Ésta es la ruta que pisan los hombres blancos,  
cuando van a limpiar un territorio;  
bajo sus pies, el hierro; sobre sus cabezas, las hojas,  
a izquierda y derecha, el abismo.  
Hemos pisado esta ruta, con lluvia y viento,  
y nuestra estrella nos guía.  
¡Ah!, ¡Es tan bueno para el mundo que los hombres blancos avancen  
sobre su gran ruta, codo con codo!<sup>27</sup>

"Limpiar un territorio": los hombres blancos lo pueden hacer mejor en concierto los unos con los otros, delicadamente. Esto es una alusión a los peligros que entrañaba la rivalidad europea en las colonias; ya que si no llegaran a coordinar sus políticas, los hombres blancos de Kipling estarían bastante bien dispuestos a ir a la guerra: "Libertad para nosotros y libertad para nuestros hijos / y a

falta de libertad, la guerra." Detrás de la máscara de líder benévolo que utiliza el hombre blanco, se esconde siempre la voluntad expresa de usar la fuerza, de matar y de ser matado. Lo que dignifica su misión es un cierto sentido de dedicación intelectual: él es un hombre blanco, pero no busca simplemente obtener beneficios, pues su "estrella" se sitúa probablemente mucho más allá de los bienes terrenales. Muchos hombres blancos, seguramente se preguntaron con frecuencia por qué combatían en esa "ruta con lluvia y viento"; estaban perturbados al ver que el color de su piel les daba una categoría ontológica superior, además de un gran poder sobre gran parte del mundo habitado. A fin de cuentas, ser un hombre blanco, para Kipling y para los que estaban influenciados por sus percepciones y su retórica, era una cuestión de autoconfirmación. Se llegaba a ser un hombre blanco porque se *era* un hombre blanco; y, más importante aún, "al beber de esa copa", al vivir ese destino inalterable en "los días del hombre blanco" quedaba poco tiempo para hacer especulaciones ociosas sobre los orígenes, las causas y la lógica de la historia.

Ser un hombre blanco, por tanto, era una idea y una realidad. Suponía una posición razonada ante los mundos blanco y no blanco. Significaba —en las colonias— hablar de una manera determinada, comportarse de acuerdo con unos códigos y reglamentos e incluso tener ciertos sentimientos y no otros. Significaba hacer ciertos juicios, evaluaciones y gestos. Era una forma de autoridad ante la cual los no blancos e incluso los propios blancos debían inclinarse. En su forma institucional (gobiernos coloniales, cuerpos consulares y asentamientos comerciales) era una agencia de expresión, difusión y realización de una política hacia el mundo, y dentro de esa agencia, aunque estaban permitidas ciertas libertades personales, lo que imperaba era la idea impersonal y comunal de ser un hombre blanco. Ser un hombre blanco, en resumen, era una manera concreta de estar en el mundo, una manera de apoderarse de la realidad, del lenguaje y del pensamiento. Hacía que un estilo específico fuera posible. Y que el propio Kipling, así como su hombre blanco, hubieran podido hacer algo más que simplemente existir.

Estas ideas y sus autores surgen a partir de unas complejas circunstancias históricas y culturales de las cuales al menos dos tienen mucho en común con la historia del orientalismo del siglo

xix. Una de ellas es el hábito aprobado culturalmente de desplegar grandes generalizaciones por las cuales la realidad se divide en varios colectivos: lenguas, razas, tipos, colores y mentalidades; y por las cuales cada categoría no es una designación neutral, sino, al contrario, una interpretación evaluativa. Subrayando estas categorías está la rígida oposición binómica de "nuestro" y "suyo", con el primero invadiendo siempre al segundo (incluso hasta el punto de hacer de lo "suyo" una función exclusiva de lo "nuestro"). Esta oposición fue reforzada, no sólo por la antropología, la lingüística y la historia, sino también, por supuesto, por las tesis darwinianas sobre la supervivencia y la selección natural, y —no menos decisivo— por la retórica del gran humanismo cultural. Lo que les dio a escritores como Renan y Arnold el derecho a generalizar sobre la raza fue el carácter oficial de sus formaciones culturales. "Nuestros" valores eran liberales, humanos y correctos; se apoyaban en la tradición de las belles-lettres, en la erudición informada y en la investigación racional; como europeos (y hombres blancos), "nosotros", siempre que sus virtudes eran ensalzadas, teníamos algo que ver con ellos. Sin embargo, las asociaciones humanas formadas por valores culturales reiterados tendían a la exclusión en la misma medida que a la inclusión. Por cada idea sobre "nuestro" arte promulgada por Arnold, Ruskin, Mill, Newman, Carlyle, Renan, Gobineau o Comte, se formaba otro eslabón en la cadena que "nos" mantenía unidos, mientras que otro intruso era desterrado. Incluso si éste era siempre el resultado de esta retórica, sin tener en cuenta dónde o cuándo ocurría, debemos recordar que en la Europa del siglo xix, un edificio imponente de erudición y cultura se estaba construyendo, por decirlo de algún modo, frente a los intrusos (las colonias, los pobres, los delincuentes), edificio, cuyo papel en la cultura era definir todo para lo que *ellos* eran constitucionalmente inaptos.<sup>28</sup>

La otra circunstancia común a la creación del hombre blanco y del orientalismo reside en el "campo" dispuesto por cada uno de ellos, así como en la imposición que este campo hace de ciertos modos, incluso ciertos ritos, de comportamiento, de aprendizaje y de posesión. Sólo un occidental podía hablar de los orientales, por ejemplo, igual que había sido el hombre blanco el que había podido designar y dar nombre a las gentes de color o no blancas. Toda afirmación hecha por los orientalistas o por los hombres blancos

(términos normalmente intercambiables) transmitía la idea de la distancia irreductible que separaba al blanco del de color, o al occidental del oriental; además, detrás de cada afirmación resonaba la tradición de la experiencia, del saber y de la educación que mantenía al oriental-de color en su posición de *objeto estudiado por el occidental-blanco* en vez de lo contrario. Desde una posición de poder —como la de Cromer— el oriental pertenecía al sistema de autoridad cuyo principio era simplemente asegurar que el oriental no pudiera nunca ser independiente ni gobernarse por sí mismo. La premisa era que, como los orientales desconocían lo que era el autogobierno, había que mantenerlos así por su bien.

Ya que el hombre blanco, como el orientalista, vivía muy cerca de la línea de tensión que contenía a los hombres de color, sentía que su deber era definir y redefinir el dominio que examinaba. Párrafos de descripción narrativa alternados regularmente con párrafos de definición y de juicios reformulados que interrumpen la narración, éste es el estilo característico de las obras de los expertos orientalistas que actuaban utilizando al hombre blanco de Kipling como una máscara. Así T.E. Lawrence escribió a V.W. Richards en 1918:

(...) los árabes seducen mi imaginación. Es la vieja, civilización que se ha refinado despejándose de los dioses domésticos y la mitad de los ornamentos que la nuestra se apresura a asumir. El evangelio de la desnudez con respecto a las cosas materiales es bueno, y aparentemente implica también un tipo de desnudez moral. Estas gentes sólo piensan en el momento y se esfuerzan por atravesar holgadamente la vida sin tener que doblar esquinas ni escalar colinas. Es en parte una fatiga mental y moral, una raza agotada, y para evitar las dificultades tienen que reducir muchas cosas que nosotros consideramos honorables e importantes; y, sin embargo, sin compartir su punto de vista, creo que puedo entenderlo lo suficiente como para verme a mí y a otros extranjeros desde su perspectiva y no condenarla. Sé que soy un extraño para ellos y siempre lo seré; pero no puedo creer que sean inferiores igual que no podría hacerme a su manera de vivir.<sup>29</sup>

Encontramos una perspectiva similar, aunque el tema tratado pareciera diferente en estas observaciones de Gertrude Bell:

¿Cuántos miles de años ha durado este estado de cosas [a saber, que los árabes viven en "estado de guerra"]? Los que estudian los antecedentes más antiguos del desierto interior nos lo dirán, porque este estado se remonta a sus orígenes; pero a lo largo de todos estos siglos, el árabe no ha

adquirido ninguna experiencia. Nunca está a salvo, y, sin embargo, se comporta como si la seguridad fuera su pan de cada día.<sup>30</sup>

A lo que, como una glosa, podríamos añadir otra observación que hace, esta vez sobre la vida en Damasco:

Comienzo viendo vagamente lo que significa la civilización de una gran ciudad oriental; cómo viven y lo que piensan; y me he acostumbrado a ellos. Creo que el hecho de que sea inglesa es una gran ayuda (...) Nosotros, desde hace cinco años estamos ascendiendo en el mundo. La diferencia es muy marcada. Creo que, en gran medida, se debe al éxito de nuestro gobierno en Egipto (...). La derrota de Rusia cuenta mucho y mi impresión es que la vigorosa política de Lord Curzon en el golfo Pérsico y en la frontera india cuenta todavía mucho más. Sólo quien conozca muy bien Oriente podrá comprender cómo todo esto se relaciona. No es exagerado decir que, si la misión inglesa hubiera retrocedido ante las puertas de Kabul, se le habrían puesto muy malas caras al turista inglés en las calles de Damasco.<sup>31</sup>

En afirmaciones como éstas nos damos cuenta en seguida de que las expresiones "el árabe" o "los árabes" tienen una aureola que los aparta, los define y les da una coherencia colectiva que los anula como personas individuales con una historia personal que contar. Lo que seducía la imaginación de Lawrence era la claridad del árabe como una imagen y una filosofía (o actitud) supuesta ante la vida: en ambos casos Lawrence se vincula al árabe desde la perspectiva purificadora de alguien que no es árabe, de alguien para quien esa simplicidad ingenua y primitiva que posee el árabe es algo definido por el observador que en este caso es el hombre blanco. Pero el refinamiento árabe que se corresponde en lo esencial con la visión que Yeats tiene de Bizancio, donde:

Las llamas no se alimentan de astillas, ni de stlex o acero,  
no las agita ningún viento, son llamas engendradas de una llama,  
donde vienen los espíritus engendrados por la sangre,  
y dejan sus furores y sus complejidades.<sup>32</sup>

Se asocia con la permanencia árabe como si el árabe no hubiera estado sometido al proceso ordinario de la historia. Paradójicamente, le parece a Lawrence que el árabe se ha agotado en su persistencia temporal. La gran edad de la civilización árabe ha servido así para refinar al árabe hasta sus atributos esenciales y para cansarlo moralmente en el proceso. Lo que nos queda son los árabes de

Gertrude Bell: siglos de experiencia y ninguna sabiduría. En tanto que entidad colectiva, entonces, el árabe no acumula ninguna densidad existencial, ni siquiera semántica. Permanece lo mismo, con la excepción de los refinamientos exhaustivos mencionados por Lawrence, de un extremo a otro de "los antecedentes del desierto interior". Debemos asumir que si un árabe siente alegría, si está triste por la muerte de su hijo o de su padre o si percibe las injusticias de la tiranía política, estas percepciones están necesariamente subordinadas al puro, simple y persistente hecho de que es un árabe.

El carácter primitivo de este estado existe simultáneamente en dos niveles, por lo menos: uno en *el de la definición* que es reductor; y dos (según Lawrence y Gertrude Bell) en *el de la realidad*. Esta coincidencia absoluta no era una simple coincidencia. Primero, sólo se podía haber realizado desde el exterior, gracias a un vocabulario y a unos instrumentos epistemológicos destinados a llegar al corazón de las realidades y a evitar las distracciones de las circunstancias accidentales o de la experiencia. Después, la coincidencia era un hecho que, sobre todo, resultaba de la actuación conjunta del método, de la tradición y de la política. Cada uno anulaba de alguna manera las diferencias entre el tipo —*el oriental, el semita, el árabe, el Oriente*— y la realidad humana ordinaria ("el misterio incontrolable sobre el terreno bestial" de Yeats), en la que todos los seres humanos viven. Para el investigador erudito, un tipo marcado con el sello de lo "oriental" era lo mismo que cualquier otro individuo oriental que pudiera encontrar. Años de tradición habían dado cierta legitimidad al discurso sobre cuestiones tales como el espíritu semítico u oriental. Y el buen sentido político había enseñado, según la maravillosa frase de Gertrude Bell, que en Oriente "todo es consistente". El carácter primitivo, por tanto, era algo inherente a Oriente, *era* Oriente y una idea a la que todo el que trataba con Oriente o escribía sobre él tenía que volver como a una piedra de toque más duradera que el tiempo o la experiencia.

Todo esto se entiende muy bien cuando se aplica a los agentes, expertos y consejeros blancos en Oriente. Lo que les importaba a Lawrence y a Gertrude Bell era que sus referencias a los árabes o a los orientales pertenecieran a una convención reconocible y autorizada de la formulación; una convención a la que todo detalle se

podía subordinar. Pero, más particularmente ¿de dónde venían "el árabe", "el semita" o "el oriental"?

Hemos señalado cómo, durante el siglo XIX, en escritores como Renan, Lane, Flaubert, Caussin de Perceval, Marx y Lamartine, las generalizaciones sobre "Oriente" adquirieron poder a partir de la presumida representatividad de todo lo oriental. Cada átomo de Oriente manifestaba su orientalidad en la misma medida que el atributo de ser oriental anulaba cualquier otra circunstancia. Un hombre oriental, primero era un oriental y sólo después era un hombre. Esta tipificación tan radical se veía reforzada, de forma natural, por las ciencias (o discursos, como yo prefiero llamarlos) que adoptaban una postura regresiva y descendente con respecto a la categoría de las especies, la cual se suponía que era una explicación ontogenética de cualquier miembro de una especie. Así, dentro de estas extensas y semi populares denominaciones, como la de "oriental", se estaban realizando algunas distinciones científicamente válidas, muchas de las cuales se fundamentaban principalmente en los tipos de lenguas —por ejemplo, el semítico, el dravídico, el hamítico—; pero en seguida pudieron encontrarse indicios antropológicos, psicológicos, biológicos y culturales para apoyarlas. El "semítico" de Renan, por ejemplo, era una generalización lingüística que, en manos de Renan, podía ampliarse con todo tipo de ideas paralelas sobre anatomía, historia, antropología e incluso geología. El "semítico", entonces, se podía emplear, no sólo como una descripción o designación simple, sino que se podía aplicar a cualquier complejo de sucesos históricos y políticos para reducirlos a un núcleo antecedente e inherente a ellos. El "semítico", por tanto, era una categoría transtemporal y transindividual que pretendía predecir cualquier acto individual del comportamiento "semítico" apoyándose en alguna esencia "semítica" preexistente y que, igualmente, fomentaba la interpretación de todos los aspectos de la vida y de la actividad humanas en términos de algún elemento común "semítico".

Podría parecer que el dominio particular de estas ideas relativamente punitivas de la cultura liberal europea del final del siglo XIX pertenecía al ámbito de lo misterioso, a menos que recordemos que lo que reclamaban las ciencias como la lingüística, la antropología y la biología era su categoría de ciencias empíricas y, de ningún modo, especulativas o idealistas. Es cierto que el semítico de Re-

nan y el indoeuropeo de Bopp eran objetos fabricados, pero se consideraban lógicos e inevitables como protoformas que tenían en cuenta los datos específicamente aprehendibles y empíricamente analizables de las lenguas semíticas específicas. Por tanto, al intentar formular un tipo lingüístico protolítico y primitivo (así como uno cultural, psicológico e histórico) también se "intentaba definir un potencial humano primario"<sup>33</sup> a partir del cual se derivarían los ejemplos completamente específicos de comportamiento. Ahora bien, ese intento habría sido imposible si no se hubiera creído también —en términos clásicos empíricos— que la mente y el cuerpo eran realidades dependientes entre sí, determinadas originalmente por un conjunto dado de condiciones geográficas, biológicas y cuasi históricas.<sup>34</sup> Nadie podía salir de esta estructura establecida que ningún nativo podía descubrir o examinar. Los antiguos prejuicios de los orientalistas se apoyaban en estas ideas empíricas. En todos sus estudios sobre el islam "clásico", el budismo o el zoroastrismo, se sentían, como confiesa el Dr. Casaubon de George Eliot, actuando "como el fantasma de algún antepasado que vaga por el mundo y trata mentalmente de reconstruirlo como era antes, a pesar de los cambios monstruosos y confusos."<sup>35</sup>

Si estas tesis sobre las características lingüísticas de la civilización, que luego fueron tesis raciales, fueron sólo una parte del antiguo debate entre los científicos y los eruditos europeos, debemos descartarlas porque el material que proporcionaban sólo servía para un drama insignificante. Lo importante, sin embargo, es que tanto los términos del debate, como el debate en sí, estaban muy extendidos. En la cultura de finales del siglo XIX, como Lionel Trilling ha dicho, "la teoría racial, alentada por el nacionalismo y el imperialismo crecientes y apoyada por una ciencia incompleta y mal asimilada, era casi indiscutible".<sup>36</sup> La teoría racial y las ideas sobre los orígenes y las clasificaciones primitivas, sobre la decadencia moderna, el progreso de la civilización, el destino de las razas blancas (o arias) y la necesidad de territorios coloniales eran elementos que formaban parte de la peculiar amalgama de ciencia, política y cultura cuyo propósito, casi sin excepción, era siempre llevar a Europa, o a la raza europea, al dominio sobre las partes de la humanidad no europea. También existía una unanimidad general, según la versión transformada y extraña del darwinismo que el propio Darwin había aprobado, acerca de que los orientales moder-

nos eran residuos degradados de una grandeza anterior; las civilizaciones antiguas o "clásicas" de Oriente se podían percibir a través de los desórdenes de la decadencia presente porque un especialista blanco con unas técnicas científicas muy refinadas podía hacer el examen y la reconstrucción y porque un vocabulario de generalidades dramáticas (los semitas, los arios, los orientales) hacía referencia más que a un conjunto de ficciones, a una serie completa de distinciones aparentemente objetivas y acordadas. Así, cualquier consideración sobre lo que los orientales eran capaces o no de hacer se apoyaba en "verdades" biológicas como las que se dicen en "A Biological View of Our Foreign Policy" (1896), de P. Charles Michel, en *The Struggle for Existence in Human Society* (1888), de Thomas Henry Huxley, en *Social Evolution* (1894), de Benjamin Kidd, *History of Intellectual Development on the Lines of Modern Evolution* (1897-1901), de John B. Crozier, y en *The Biology of British Politics* (1904), de Charles Harvey.<sup>37</sup> Se asumía que si las lenguas eran tan distintas entre sí como los lingüistas decían que eran, también, de modo similar, los usuarios del lenguaje —sus mentes, culturas, potenciales e incluso sus cuerpos— eran diferentes. Y estas distinciones estaban respaldadas por la fuerza de una verdad ontológica y empírica y por la demostración convincente de esa verdad en ciertos estudios sobre los orígenes, los desarrollos, el carácter y el destino.

El punto sobre el que hay que insistir es que esa verdad sobre las diferencias distintivas entre las razas, las civilizaciones y las lenguas era (o pretendía ser) radical e indiscutible. Llegaba hasta el fondo de las realidades; se aseguraba de que no pudiera salirse de los orígenes y de los tipos que esos orígenes permitían; establecía fronteras reales entre seres humanos, fronteras a partir de las cuales se construían las razas, las naciones y las civilizaciones; forzaba la visión hasta llevarla lejos de las realidades humanas comunes y plurales, como son la alegría, el sufrimiento o la organización política, y en vez de esto, destacaba las cuestiones descendentes y regresivas de los orígenes inmutables. Ningún científico podía ya salirse de estos orígenes en su investigación, igual que ningún oriental podía escapar a las categorías de "los semitas", "los árabes" o "los indios", de los cuales su realidad presente —devastada, colonizada y atrasada— le excluía a no ser que fuera por la presentación didáctica del investigador blanco.

La profesión de investigador especializado confería ciertos privilegios únicos. Recordemos que Lane podía aparecer como un oriental y, sin embargo, conservar su objetividad erudita. Los orientales que él estudió se convirtieron, de hecho, en *sus* orientales, ya que, en el relato que escribió sobre ellos, los concibió no sólo como gente normal, sino como objetos monumentalizados. Esta doble perspectiva fomentaba un tipo de ironía esdrújula. Por un lado, había una colección de pueblos que vivían en el presente, y por otro, estos pueblos —como tema de estudio— pasaban a ser “los egipcios”, “los musulmanes” o “los orientales”. Sólo el erudito podía ver y manipular la discrepancia entre los dos niveles. La tendencia del primero era siempre hacia una mayor variedad, aunque esa variedad siempre se restringía y comprimía de manera descendente y regresiva hacia la terminal *radical* de la generalidad. Cualquier ejemplo sobre el comportamiento de los nativos modernos se convertía en una efusión que había que remitir a la terminal original, la cual se iba fortaleciendo en el proceso. Este tipo de “remisión” era precisamente la *disciplina* del orientalismo.

La habilidad que tenía Lane para tratar a los egipcios como seres presentes y como validaciones de etiquetas *sui generis* era una función de la disciplina orientalista y de los puntos de vista que se mantenían en general sobre el musulmán o el semita de Oriente Próximo. Sólo en los semitas orientales se podía observar el presente y el origen juntos. Los judíos y los musulmanes, como temas de estudio orientalista, se comprendían en seguida a la vista de sus orígenes primitivos: esto era (y hasta cierto punto sigue siendo) la piedra angular del orientalismo moderno. Renan había dicho que los semitas eran un ejemplo de desarrollo detenido y, hablando desde un punto de vista funcional, esto llegó a significar que para el orientalismo ningún semita moderno, por muy moderno que se considerara, podía separarse de sus orígenes. Esta regla funcional actuaba en los niveles temporal y espacial. Ningún semita llegó más allá del desarrollo del periodo “clásico”, ningún semita pudo nunca deshacerse del ambiente pastoral y desértico de su tienda y de su tribu. Cualquier manifestación de la vida real del “semita” podía y debía ser remitida al pasado, a la categoría primitiva explicatoria de “el semítico”.

La eficacia de un sistema de referencia así, según el cual todo ejemplo individual de comportamiento real podía reducirse a un

pequeño número de categorías explicativas “originales” fue considerable hacia finales del siglo XIX. Para el orientalismo era el equivalente de lo que la burocracia era para la administración pública. El departamento era más útil que el archivo individual, y, en realidad, el ser humano era significativo principalmente en tanto que ofrecía la oportunidad de abrir un archivo. Debemos imaginarnos al orientalista en el papel de un empleado que amontona una gran cantidad de archivos en un armario que tiene la etiqueta de “los semitas”. Con la ayuda de los recientes descubrimientos realizados en la antropología comparada y primitiva, un erudito, como William Robertson Smith, podía reunir en un solo grupo a los habitantes de Oriente Próximo y escribir sobre su sistema de parentesco, sobre sus costumbres matrimoniales y sobre la forma y el contenido de sus prácticas religiosas. El poder del trabajo de Smith reside en la desmitificación franca y brutal que hace de los semitas. Las barreras nominales que el islam y el judaísmo presentaban al mundo se anulan; Smith utiliza la filología semítica, la mitología y la erudición “para construir (...) una imagen hipotética del desarrollo de los sistemas sociales, coherente con todas las realidades árabes”. Si esta imagen llega a revelar que las raíces del monoteísmo, que pertenecen al pasado pero que todavía conservan su influencia, se encuentran en el totemismo o en el culto a los animales, el erudito habrá tenido éxito. Y esto, dice Smith, a pesar de que “nuestras fuentes mahometanas cubren con un velo, en la medida de sus posibilidades, los detalles del antiguo paganismo”.<sup>38</sup>

En su obra sobre los semitas, Smith abarca áreas como la teología, la literatura y la historia. La escribió con un conocimiento pleno del trabajo de los orientalistas (véase, por ejemplo, el sabio ataque de Smith en 1887 a la *Histoire du peuple d'Israël*, de Renan), y, lo que es más importante, la concibió como ayuda para comprender a los semitas modernos. Smith, en mi opinión, fue un eslabón crucial en la cadena intelectual que conectaba al blanco como experto con el Oriente moderno. La ciencia compartimentada que proporcionaron Lawrence, Hogarth, Gertrude Bell y otros, en tanto que expertos en cuestiones orientales, no hubiera sido posible sin Smith. E incluso Smith, el sabio arqueólogo, no habría tenido ni la mitad de autoridad de la que tuvo, si no hubiera contado con esa experiencia adicional y directa con las “realidades árabes”. Smith combinó la “comprensión” de las categorías primitivas con la habi-

lidad de observar verdades generales detrás de las irregularidades empíricas del comportamiento oriental contemporáneo, y esta combinación hizo que sus escritos tuvieran mucho peso y anunció el estilo del experto sobre el que Lawrence, Bell y Philby construyeron su reputación.

Como Burton y Charles Doughty habían hecho, Smith viajó al Hiyaz entre 1880 y 1881. Arabia había sido un lugar especialmente privilegiado para el orientalismo, no sólo porque los musulmanes trataban el islam como el *genius loci* de Arabia, sino también porque el Hiyaz aparecía históricamente tan desnudo y retrasado como de hecho era geográficamente; el desierto de Arabia, de este modo, era considerado un decorado sobre el que se podían hacer afirmaciones acerca del pasado con la misma forma exactamente (y con el mismo contenido) que las que se hacían sobre el presente. En el Hiyaz se podía hablar de musulmanes, de islam moderno e islam primitivo sin molestarse en hacer distinciones. A este vocabulario desnudo de fundamento histórico, Smith aportó el distintivo de la autoridad suplementaria que le proporcionaban sus estudios semíticos. Sus comentarios constituyen el punto de vista de un erudito que tiene a su disposición *todas* los antecedentes del islam, los árabes y Arabia:

Es una característica del mahometismo que todo sentimiento nacional adopte un aspecto religioso, puesto que toda la política y las formas sociales de un país-musulmán están recubiertas de una vestimenta religiosa. Pero sería un error suponer que el auténtico sentimiento religioso está en el fondo de todo lo que se justifica adoptando una forma religiosa. Los prejuicios del árabe tienen sus raíces en un conservadurismo que es más profundo que su creencia en el islam. En efecto, entre los grandes defectos de la religión del profeta se encuentran el hecho de que se preste muy fácilmente a los prejuicios de la raza entre la cual fue promulgada y el hecho de que haya adoptado tantas ideas bárbaras y obsoletas que incluso Mahoma debía de haber visto que no tenían ningún valor religioso, pero las mantuvo dentro de su sistema para facilitar la propagación de sus doctrinas reformadas. Sin embargo, muchos de los prejuicios que nos parecen más puramente mahometanos no tienen su fundamento en el Corán.<sup>39</sup>

El "nos" de la última frase de este sorprendente fragmento de lógica define de manera explícita el punto de vista aventajado del hombre blanco. Este "nos" permite decir en la primera frase que toda la vida política y social está "recubierta" de una vestimenta religiosa (el islam, entonces, se puede caracterizar como totalita-

rio), luego, decir en la segunda que la religión sólo es una tapadera utilizada por los musulmanes (en otras palabras, los musulmanes son esencialmente hipócritas). En la tercera frase se sostiene que el islam —entonces incluso se adueña de la fe del árabe— en realidad no reformó la base conservadora del árabe preislámico. Y esto no es todo, ya que si el islam tuvo éxito como religión, fue porque permitió irreflexivamente que esos prejuicios árabes "auténticos" se deslizaran dentro de él; por esta táctica (ahora vemos que era una táctica por parte del islam), debemos culpar a Mahoma que era, después de todo, un cripto-jesuita sin escrúpulos. Pero todo esto más o menos es madurado en la última frase donde Smith "nos" dice que todo lo que ha dicho sobre el islam no es válido porque, después de todo, los aspectos quintaesenciales del islam que Occidente conoce no son "mahometanos".

Los principios de identidad y de no contradicción claramente no van ligados al orientalista. Lo que los invalida es la competencia del experto orientalista que se basa en una verdad colectiva e irrefutable que está totalmente dentro de la comprensión filosófica y retórica del orientalista. Smith es capaz de hablar sin la menor duda del "carácter árido, práctico (...) constitutivamente irreligioso de la mente árabe", del islam como de un sistema de "hipocresía organizada", de la imposibilidad de "sentir ningún respeto hacia la devoción musulmana en la cual el formalismo y la vana repetición son reducidos a un sistema". Sus ataques contra el islam no tienen un carácter relativo, ya que para él está claro que la superioridad de Europa y de la cristiandad es real y no imaginaria. En el fondo, la visión que Smith tiene del mundo es binaria y esto se evidencia en párrafos como el siguiente:

El viajero árabe es totalmente diferente a nosotros, para él moverse de un sitio a otro es una tarea muy fastidiosa, no disfruta con el esfuerzo [como "nosotros"], y se queja de hambre y fatiga con todas sus fuerzas [lo que "nosotros" no hacemos]. Nunca podrás persuadir al oriental de que, al bajar del camello, te pueda apetecer otra cosa que no sea tumbarte inmediatamente sobre el tapiz para reposar (*isterih*), mientras fumas y bebes. Además, el árabe no se impresiona por el paisaje [y "nosotros" sí].<sup>40</sup>

"Nosotros" somos esto y "ellos" son aquello. ¿Qué árabe, qué islam, cuándo, cómo, de acuerdo a qué criterios? Éstas parecen ser distinciones irrelevantes en el estudio meticuloso que hace Smith

de su experiencia en el Hiyaz. El punto crucial es que todo lo que se puede saber o aprender sobre los "semitas" y los "orientales" se puede corroborar inmediatamente, no sólo en los archivos, sino directamente sobre el terreno.

La obra de los grandes expertos franceses e ingleses del siglo xx sobre temas orientales se deriva de esta estructura coercitiva que encadena a todo hombre moderno "de color" a unas verdades generales que el erudito blanco europeo formula acerca de sus prototípicos ancestros lingüísticos, antropológicos o doctrinales. Estos expertos también aportaron a esta estructura su mitología y sus obsesiones personales que, en escritores como Doughty y Lawrence, se han estudiado con considerable esfuerzo; cada uno de ellos —Wilfrid Scawen Blunt, Doughty, Lawrence, Bell, Hogarth, Philby, Sykes, Storrs— creía que su visión de los asuntos orientales era individual, creada por él mismo a partir de algún encuentro intenso y personal con Oriente, el islam o los árabes, y cada uno de ellos expresaba su desprecio general por el conocimiento oficial sobre Oriente. "El sol hace de mí un árabe —escribió Doughty en *Arabia Deserta*— pero nunca me ha afectado el orientalismo". Pero en el último análisis todos ellos (excepto Blunt) expresaron la tradicional hostilidad occidental y su temor a Oriente. Sus puntos de vista depuraron y dieron un giro personal con respecto al estilo académico del orientalismo moderno con su repertorio de grandiosas generalizaciones, de "ciencia" tendenciosa contra la que no había ninguna posibilidad de apelación ni de fórmulas reductivas. (Doughty de nuevo dice en la misma página en la que se burla del orientalismo: "los semitas se pueden comparar con un hombre sentado en una cloaca que le cubre hasta los ojos y cuyas cejas tocan el cielo").<sup>41</sup> Ellos actuaban, hacían promesas, recomendaban la política que había que seguir de acuerdo a estas generalizaciones y, lo que no deja de ser una ironía notable, adquirieron la identidad de orientales blancos en la cultura de sus países, incluso cuando, como en el caso de Doughty, Lawrence, Hogarth y Gertrude Bell, su compromiso profesional con Oriente (como el de Smith) no les impedía despreciarlo totalmente. Se trataba para ellos de conservar el control del hombre blanco sobre Oriente y el islam.

Una nueva dialéctica surge a partir de este proyecto. Lo que se le exige al experto oriental ya no es simplemente "comprender", ahora hace falta lograr que Oriente entre en acción, su poder debe

ser alistado en el lado de "nuestros" valores, de "nuestra" civilización, de "nuestros" intereses y de "nuestros" objetivos. El conocimiento de Oriente se traduce directamente en una actividad cuyos resultados dan lugar a nuevas corrientes de pensamiento y acción en Oriente. Pero, en su momento, éstas exigirán al hombre blanco que reafirme de nuevo su control, y esta vez no como autor de un trabajo erudito sobre Oriente, sino como creador de la historia contemporánea de Oriente como actualidad brutal (ya que él la ha comenzado, sólo el experto puede comprenderla adecuadamente). El orientalista ahora se ha convertido en una figura de la historia de Oriente que no se puede distinguir de ella, es quien le da forma y es su signo característico para Occidente. Veamos esta dialéctica brevemente expuesta:

Algunos ingleses, entre los cuales Kitchener era el principal, creían que una rebelión árabe contra los turcos permitiría que Inglaterra, mientras luchaba contra Alemania, derrotara a su aliado turco. Su conocimiento de la naturaleza y del poder de los pueblos árabes les hacía pensar que esa rebelión podría tener éxito, y les indicaba el carácter y el método que debían seguir. Así, habiendo obtenido del gobierno británico la seguridad formal de ayuda, permitieron que comenzara. Pero la revuelta del Sherif de la Meca para muchos fue una sorpresa y encontró a los aliados desprevenidos. Suscitó sentimientos confusos, creó fuertes amistades y enemistades y entre ese choque de celos, sus asuntos empezaron a desviarse.<sup>42</sup>

Ésta es la propia sinopsis que Lawrence hace en el capítulo uno de su *The Seven Pillars of Wisdom*. El "conocimiento" de "algunos ingleses" crea un movimiento en Oriente cuyos "acontecimientos" producen consecuencias mezcladas; las ambigüedades, los resultados tragicómicos medio imaginarios de este nuevo Oriente resucitado pasan a ser el tema de lo que escriben los expertos, una nueva forma de discurso orientalista que presenta una visión del Oriente contemporáneo no en forma de una narración, sino con toda su complejidad, su problemática y su esperanza traicionada —con el autor blanco orientalista como su definición articulada y profética.

La derrota de la narración en favor de la visión —que constatamos incluso en *The Seven Pillars*— es algo que ya encontrábamos en *Modern Egyptians*, de Lane. El conflicto entre una visión holística de Oriente (descripción, relato monumental) y una narración de los sucesos de Oriente se produce en diferentes planos que conllevan diferentes desenlaces. Ya que este conflicto es algo que

se renueva con frecuencia en el discurso orientalista, conviene que lo analicemos brevemente. El orientalista observa Oriente desde arriba con la intención de abarcar el panorama total que se extiende ante sus ojos: cultura, religión, mentalidad, historia y sociedad. Para hacer esto, debe observar cada detalle a través del dispositivo de un conjunto de categorías reductoras (los semitas, la mente musulmana, Oriente, etc.). Como estas categorías son ante todo esquemáticas y eficaces, y como está más o menos asumido que ningún oriental puede conocerse a sí mismo como lo conoce un orientalista, la coherencia y la fuerza de cualquier visión de Oriente, en última instancia, viene a depender de la persona, institución o discurso que la sustenta. Cualquier visión global es fundamentalmente conservadora y ya hemos subrayado hasta qué punto en la historia de las ideas de Occidente sobre Oriente Próximo, estas ideas se han mantenido sin tener en cuenta ningún testimonio que las contradijera. (De hecho, podemos decir que estas ideas producen testimonios que prueban su validez).

El orientalista, principalmente, es el tipo de agente de esta visión global. Lane es un ejemplo típico del modo en que un individuo cree que ha subordinado sus ideas, o incluso lo que ve, a las exigencias de una perspectiva "científica" del fenómeno global conocido colectivamente como Oriente o la nación oriental. Una visión es por tanto estática, igual que las categorías científicas que inspiraron al orientalismo de finales del siglo XIX son también estáticas: no hay recursos más allá de "los semitas" o de "la mente oriental"; éstos son los límites extremos que mantienen a todas las variedades del comportamiento oriental dentro de la perspectiva general de un campo entero. Como disciplina, como profesión, como lenguaje o discurso especializado, el orientalismo apuesta por la permanencia de todo Oriente, ya que, sin "Oriente", no puede haber ningún conocimiento consistente, inteligible y articulado llamado "orientalismo". Así, Oriente pertenece al orientalismo del mismo modo que se asume que hay cierta información que pertenece a (o se relaciona con) Oriente.

Hay una constante presión contra este sistema estático de "esencialismo sincrónico"<sup>43</sup> que he estado llamando visión porque presupone que todo Oriente puede verse panópticamente. La fuente de esta presión es narrativa, en el sentido de que si se puede mostrar que un detalle oriental cualquiera se modifica o se desarrolla, se

introduce la diacronía en el sistema. Lo que parecía estable —y Oriente es sinónimo de estabilidad y de eternidad inmutables— ahora aparece inestable. La inestabilidad sugiere que la historia, con sus detalles destructivos, sus corrientes de cambio, su tendencia hacia el crecimiento, el declive o el movimiento dramático es posible en Oriente y para Oriente. La historia y la narración a través de la cual se presenta la historia demuestran que esa visión es insuficiente y que "Oriente" como categoría ontológica incondicionada no hace justicia al potencial de cambio de la realidad.

Además, la narrativa es la forma específica que adopta la historia escrita para contrarrestar la permanencia de su visión. Lane percibió los peligros de la narración cuando rehusó dar una forma lineal a sus informaciones, prefiriendo en su lugar la forma monumental de la visión enciclopédica o lexicográfica. La narración afirma que los hombres nacen, se desarrollan y mueren, que las instituciones y las condiciones de la vida real tienden a cambiar, que es bastante probable que la modernidad y la contemporaneidad finalmente sobrepasen a las civilizaciones "clásicas" y, sobre todo, afirma que la dominación de la realidad por la visión no es más que una voluntad de poder, una voluntad de verdad y de interpretación y no una condición objetiva de la historia. En resumen, la narración introduce un punto de vista, una perspectiva y una conciencia que se oponen al tejido unitario de la visión, la narración viola las ficciones apolíneas y serenas que propone la visión.

Cuando, como resultado de la Primera Guerra Mundial, Oriente entró en la historia, el orientalista como agente fue quien llevó a cabo el trabajo. Hannah Arendt hizo la brillante observación de que el equivalente a la burocracia era el agente imperial,<sup>44</sup> lo que en nuestro caso quiere decir que si la empresa académica colectiva llamada orientalismo era una institución burocrática que se basaba en una cierta visión conservadora del mundo, los que servían a esa visión en Oriente eran los agentes imperiales, como T.E. Lawrence. En su obra podemos ver más claramente el conflicto entre la historia narrativa y la visión, cuando —en sus propias palabras— el "nuevo imperialismo" intentaba provocar "una vaga actividad, haciendo recaer la responsabilidad en las gentes locales [de Oriente]."<sup>45</sup> Como existía una gran competición entre las potencias europeas, éstas presionaban a Oriente para que entrara en la vida activa, para que fuera útil, para que cambiara desde su pasividad "oriental"

inmutable a su moderna vida militante. No obstante, era importante no dejar nunca que Oriente siguiera su propio camino o se emancipara, la perspectiva canónica era que los orientales no tenían una tradición de libertad.

El gran drama de la obra de Lawrence reside en que simboliza la batalla que se libra en primer lugar para estimular a Oriente (sin vida, sin tiempo, sin fuerza) al movimiento, en segundo lugar para imponer sobre ese movimiento una forma esencialmente occidental y en tercer lugar para mantener a ese Oriente nuevo y resurgido dentro de una visión personal cuyo modo retrospectivo incluye un poderoso sentimiento de fracaso y traición:

Tenía la intención de hacer una nueva nación, de restaurar una influencia perdida, de dar a veinte millones de semitas los fundamentos sobre los que construir el palacio soñado de sus pensamientos nacionales (...). Todas las provincias sometidas del imperio no valían para mí la muerte de un niño inglés. Si he restituido en Oriente un poco de amor propio, un objetivo, un ideal; si he hecho más exigente el modelo de autoridad del blanco sobre el rojo, he preparado hasta cierto punto a esos pueblos para el nuevo tipo de gobierno en el que las razas dominantes olvidarán sus brutales realizaciones y los blancos, los rojos, los amarillos, los marrones y los negros se mantendrán unidos y sin miradas de desconfianza al servicio del mundo.<sup>46</sup>

Nada de esto, ya fuera como intención, como experiencia real, o como proyecto fallido hubiera sido remotamente posible sin el punto de vista del orientalista blanco como punto de partida.

El judío en la metrópoli, en Brighton, el avaro, el adorador de Adonis, el libidinoso de Damasco revelaban toda la capacidad semita para la alegría; en ellos se desarrollaba la misma fuerza que nos ofrecía, en el polo opuesto, la ardiente renuncia de los Esenios, de los cristianos primitivos o de los primeros califas que juzgaban que el camino del cielo era más fácil para los pobres de espíritu. El semita siempre ha oscilado entre la lujuria y la mortificación.

Lawrence en estas afirmaciones está respaldado por una tradición respetable que atraviesa, como el rayo de un faro, todo el siglo XIX; su fuente lumínica es, por supuesto, "Oriente" y es lo suficientemente fuerte como para alumbrar tanto la topografía gruesa como la fina que queda dentro de su alcance. El judío, el adorador de Adonis, el libidinoso de Damasco son signos no tanto de humanidad como de, podríamos decir, un campo semiótico que se llama el

semiótico y que la rama semiótica del orientalismo ha convertido en un campo coherente. Dentro de este campo ciertas cosas son posibles:

Se podía atar a los árabes a una idea como a un cordel; la libre lealtad de sus espíritus les convertía en servidores fieles y sumisos. Ninguno de ellos intentaría escapar antes de que llegara el éxito y con él las responsabilidades, los deberes, y los compromisos. Entonces, la idea morfa y la obra terminaba en ruina. Sin un credo, podrían ser llevados a las cuatro esquinas del mundo (aunque no al cielo) mostrándoles las riquezas y los placeres de la tierra; pero si en el camino (...) se encontraran al profeta de una idea sin techo bajo el que abrigar la cabeza y sin otro medio de subsistencia que la caza o la caridad, abandonarían su riqueza y le seguirían (...). Eran tan inestables como el agua, y como el agua, quizá, al final prevalecerían. Desde la aurora de la vida, en sucesivas olas habían estado precipitándose sobre las falacias de la carne. Todas las olas se rompieron (...). Fue una de esas olas (y no la menor) la que yo pude levantar y enrollar antes del soplo de una idea, hasta que alcanzó su cresta y después cayó sobre Damasco. El reflujo de esta ola, retenido por la resistencia de los fuertes materiales, proporcionará el cuerpo de la siguiente ola cuando llegue el momento en que el mar se levante de nuevo.

Lawrence se introduce a sí mismo en el cuadro bajo la forma de condicional. Así, prepara la posibilidad de la penúltima frase en la que, como manipulador de los árabes, se sitúa al frente de ellos. Como el Kurtz de Conrad, Lawrence se ha distanciado de la tierra para ser identificado con una nueva realidad, con el fin de ser capaz —dirá después— "de forzar a Asia (...) a adoptar la nueva forma que inexorablemente los tiempos nos traen".<sup>47</sup>

La revuelta árabe adquiere significado sólo cuando Lawrence se lo da; este significado, así comunicado a Asia, era un triunfo, "una expansión triunfal" (...) en la que sentíamos que habíamos asumido el dolor, la experiencia y la personalidad de un otro". El orientalista se ha convertido ahora en el oriental representativo, a diferencia de otros observadores anteriores que habían participado en la vida del país, como Lane, y para quienes Oriente era algo que se mantenía cuidadosamente a distancia. Pero en Lawrence, hay un conflicto irresoluble entre el blanco y el oriental y, aunque no lo diga explícitamente, ese conflicto reestablece en su mente el conflicto histórico entre Este y Oeste. Consciente de su poder sobre Oriente, consciente de su duplicidad, pero inconsciente de todo lo que en Oriente le sugiere que la historia después de todo, es la historia y

que incluso sin él los árabes resolverán sus querellas con los turcos, Lawrence reduce la narración completa de la revuelta (sus éxitos pasajeros y su amarga derrota) a la visión que él tiene de sí mismo como una "guerra civil permanente" y sin solución.

En realidad, ha sido por amor hacia nosotros mismos por lo que hemos soportado los sufrimientos de otros o, al menos, por un beneficio futuro; y no podemos evitar saberlo a no ser que nos engañemos a nosotros mismos sobre nuestros sentimientos y nuestros motivos (...).

Parecía que no había ningún camino recto para nosotros, líderes en las tortuosidades de este laberinto moral, en la sucesión de estos círculos desconocidos o de estos motivos tumultuosos que siempre anulan o acentúan sus precedentes.<sup>48</sup>

A este sentimiento íntimo de derrota, Lawrence iba a añadirle en seguida una teoría sobre "los viejos" que le robaron el triunfo. En cualquier caso, todo lo que le importa a Lawrence es que, como experto blanco, como heredero de años de sabiduría académica y popular sobre Oriente, es capaz de subordinar su estilo existencial al de los orientales, y después, asumir el papel de profeta oriental que da forma a un movimiento en la "nueva Asia". Y cuando, por cualquier razón, el movimiento fracasa (es retomado por otros, sus objetivos son traicionados o sus sueños de independencia invalidados) es la desilusión de Lawrence lo que cuenta. Lejos de ser simplemente un hombre perdido en el curso confuso de los acontecimientos, Lawrence se identifica completamente con la lucha de la nueva Asia naciente.

Mientras Esquilo había representado Asia lamentándose por sus pérdidas y Nerval había expresado su desilusión ante Oriente por no ser más fantástico de lo que él había querido, Lawrence se convierte en el continente de luto y en la conciencia subjetiva que expresa un desencanto casi cósmico. Lawrence y su visión, al final —y no sólo gracias a Lowell Thomas y a Robert Graves— se convierten en el símbolo mismo del problema oriental; en pocas palabras, Lawrence había asumido la responsabilidad de Oriente intercalando su experiencia instruida entre el lector y la historia. En realidad, lo que Lawrence presenta a su lector es el poder de un experto no mediatizado, el poder de ser, por un corto periodo de tiempo, Oriente. Todos los acontecimientos que se atribuyen a la revuelta árabe histórica se reducen a las experiencias de Lawrence en lo que a ella se refiere.

En este caso, por tanto, el estilo no es sólo el poder de simbolizar esas enormes generalidades, como son Asia, Oriente o los árabes, es también una cierta forma de reemplazar e incorporar, a través de la cual una voz pasa a ser la historia completa y —para el occidental blanco, como lector o escritor— el único tipo de Oriente que se puede conocer. Igual que Renan había trazado el mapa del campo de posibilidades que se abría para los semitas en la cultura, el pensamiento y la lengua, también Lawrence traza el mapa del campo del espacio (y de hecho se apropia de ese espacio) y del tiempo del Asia moderna. Su estilo logra el efecto de transportar Asia al alcance de la mano de Occidente, para tocarla, pero sólo durante un pequeño instante. Al final, nos queda la sensación de una distancia patética que todavía "nos" separa de un Oriente destinado a llevar su carga de extrañamiento, como marca de su permanente extrañeza con respecto a Occidente. Esta conclusión decepcionante se corrobora en el final de *A Passage to India*, de E.M. Foster, donde Aziz y Fielding intentan reconciliarse y fracasan:

¿Por qué ahora no podemos ser amigos? —dijo el otro, sujetándolo afectuosamente—. Es lo que yo quiero, es lo que tú quieres.

Pero los caballos no lo querían: se apartaron bruscamente; la tierra no lo quería, y enviaba rocas junto a las cuales los jinetes tenían que pasar en fila india; los templos, el estanque, la cárcel, el palacio, los pájaros, los animales muertos y el Pabellón de los Huéspedes, que aparecieron al salir ellos del desfiladero y ver Mau a sus pies, tampoco lo querían, y lo dijeron con sus cien voces: "No, todavía no", y el cielo dijo: "No, ahí, no."<sup>49</sup>

Este estilo, esta sólida definición es con la que Oriente siempre va a tropezar.

A pesar de su pesimismo, tras estas frases hay un mensaje político positivo. Como Cromer y Balfour sabían muy bien, el conocimiento y el poder superiores de Occidente podían ayudar a salvar el abismo existente entre el Este y el Oeste. La visión de Cromer tiene como complemento en Francia *Une Enquête aux pays du Levant*, de Maurice Barrès, donde se relata un viaje por Oriente Medio en 1914. Como muchas otras obras anteriores, la *Enquête* es una recapitulación en la que el autor no sólo busca las fuentes y los orígenes de la cultura occidental en Oriente, sino que también reproduce a Nerval, Flaubert y Lamartine en sus viajes. Para Barrès, sin embargo, hay una dimensión política adicional en este viaje: busca probar a través de evidencias concluyentes el papel construc-

tivo de Francia en Oriente. Sin embargo, la diferencia entre los expertos franceses y los británicos sigue existiendo: los primeros se ocupan de una conjunción real de gentes y territorios, mientras que los segundos tratan de un dominio de posibilidades espirituales. En opinión de Barrès, donde mejor se ve la presencia de Francia es en las escuelas francesas de Alejandría: "Es encantador ver a esas pequeñas niñas orientales acoger y reproducir tan vivamente la *fantaisie* y la melodía de la Ile-de-France [en francés hablado]". Aunque Francia no posea realmente colonias allí, eso no significa que no tenga posesiones:

Hay allí, en Oriente, un sentimiento acerca de Francia tan religioso y fuerte que es capaz de absorber y reconciliar todas nuestras aspiraciones más diversas. En Oriente, nosotros representamos espiritualmente la justicia y la categoría del ideal. Inglaterra es poderosa allí, Alemania todopoderosa, pero nosotros poseemos las almas de los orientales.

Discutiéndolo estruendosamente con Jaurès, este célebre doctor europeo propone vacunar a Asia contra sus propios defectos, occidentalizar a los orientales, ponerles en saludable contacto con Francia. Sin embargo, incluso en estos proyectos, la visión de Barrès preserva la distinción entre Este y Oeste que pretende atenuar:

¿Cómo podremos formar una élite intelectual, con la que poder trabajar, de orientales que no estén desarraigados, que continúen evolucionando de acuerdo a sus propias normas, que sigan llenos de sus tradiciones familiares y que así formulen un vínculo entre nosotros y la masa de nativos? ¿Cómo estableceremos relaciones con vistas a preparar el camino para llegar a acuerdos y tratados que serían la forma deseada de nuestro futuro político? Se trata de suscitar en estos pueblos extraños el gusto por mantener contacto con nuestra inteligencia, *aunque este gusto pueda, de hecho, provenir de sus destinos nacionales.* (La cursiva es de Barrès).<sup>50</sup>

Como, a diferencia de Lawrence y Hogart (cuyo libro *The Wandering Scholar* es un relato totalmente informativo y no romántico de dos viajes a los países del Mediterráneo oriental en 1896 y 1910),<sup>51</sup> Barrès habla de un nuevo mundo de probabilidades lejanas, está más preparado para imaginar un Oriente que sigue su propia vida. Sin embargo, el lazo (o la correa) entre Este y Oeste por el que aboga está concebido para permitir una variedad constante de presión intelectual que va del Oeste al Este. Barrès ve las cosas no en términos de batallas y aventuras espirituales, sino en

los de un imperialismo intelectual tan enraizado como sutil. La visión británica encarnada por Lawrence es la de la gran corriente de Oriente, de los pueblos, de las organizaciones políticas y de los movimientos guiados y mantenidos a raya por la experta tutela del hombre blanco: Oriente es "nuestro" Oriente, "nuestra" gente, "nuestros" dominios. Los británicos hacían menos discriminaciones entre las élites y las masas que los franceses, cuyas percepciones se basaban siempre en las minorías y en las presiones insidiosas ejercidas por la comunión espiritual entre Francia y sus retoños coloniales. El agente-orientalista británico —Lawrence, Gertrude Bell, Philby, Storrs, Hogarth— retomó, durante y después de la Primera Guerra Mundial, el papel de experto y aventurero excéntrico (creado en el siglo XIX por Lane, Burton, Hester, Stanhope) y el papel de autoridad colonial que ocupaba una posición central al lado del mandatario nativo: Lawrence con los Hashimites y Philby con la dinastía Saud son los dos ejemplos más conocidos. La doctrina de los expertos ingleses sobre las cuestiones orientales se formó en torno al consenso de la ortodoxia y de la autoridad soberana; los expertos orientales franceses se ocuparon entre las dos guerras de la heterodoxia y de los lazos espirituales y excéntricos. No es casualidad que las dos personalidades eruditas más importantes de este periodo una inglesa y otra francesa, fueran H.A.R. Gibb y Louis Massignon; el primero centraba su interés en la noción de Sunna (u ortodoxia) del islam, mientras que el segundo lo hacía en el personaje sufí teosófico y casi cristiano Mansur al-Hallay. Volveré a hablar de estos dos grandes orientalistas un poco más adelante.

Si me he ocupado en este capítulo de los agentes imperiales y de los políticos más que de los eruditos ha sido para acentuar el gran giro que se produjo en el orientalismo, en el conocimiento de Oriente y en los contactos con él; todo ello pasó de ser una actitud académica a ser una actitud *instrumental*. Lo que supone este giro es un cambio en la actitud, así como en el orientalista individual que no necesita ya considerarse a sí mismo —como Lane, Sacy, Renan, Caussin, Müller y otros— miembro de una especie de comunidad de gremio que tiene sus propias tradiciones y rituales internos. Ahora, el orientalista se ha convertido en el representante de su cultura occidental, es un hombre que concentra en su propia obra una doble intención de la que esa obra es una expresión sim-

bólica (sin tener en cuenta su forma específica): por un lado el conocimiento y la ciencia y por otro los más mínimos detalles. Formalmente, el orientalista considera que lleva a cabo la unión entre Oriente y Occidente, pero principalmente lo hace reafirmando la supremacía tecnológica, política y cultural de Occidente. En una unión de este tipo, la historia está totalmente atenuada, por no decir eliminada. Considerada como una corriente de desarrollo, como el hilo conductor de una narración o como una fuerza que se despliega sistemática y materialmente en el tiempo y en el espacio, la historia humana —sea del Este o del Oeste— se subordina a una concepción esencialista e idealista de Occidente y Oriente. Porque se siente situado en el mismo borde de la línea divisoria entre Oriente y Occidente, el orientalista no sólo habla de vastas generalidades, sino que también busca convertir cada uno de los aspectos de la vida oriental u occidental en un signo no mediatizado de una u otra mitad geográfica.

Esta alternancia en las obras del orientalista, entre su personalidad de experto y su personalidad de testigo y de espectador en tanto que representante de Occidente está elaborada de manera preeminente en términos visuales. Aquí tenemos un párrafo típico (citado por Gibb) de la obra clásica de Duncan Macdonald *The Religious Attitude and Life in Islam* (1909):

Los árabes no se muestran como especialmente fáciles de convencer, sino más bien como hombres positivos y materialistas que plantean preguntas, que se ríen de sus propias supersticiones y usos y que gustan de poner a prueba lo sobrenatural; y todo esto de una manera curiosamente atolondrada y casi infantil.<sup>32</sup>

El verbo principal de esta oración es *mostrar*, que nos da a entender que los árabes se exponen a sí mismos (voluntaria o involuntariamente) para que se les haga un examen de experto. El número de atributos que se les asignan por su calidad de simples aposiciones hace que "los árabes" adquieran una clase de existencia aligerada; así, "los árabes" son remitidos a la designación extensa y corriente en el pensamiento antropológico moderno de "infantes primitivos". Macdonald sugiere también que para hacer este tipo de descripciones, hay una posición particularmente privilegiada ocupada por el orientalista occidental, cuya función representativa es precisamente *mostrar* lo que necesita ser visto. Cualquier historia específica puede

verse en el límite o en la frontera sensible de Oriente y Occidente juntos. La dinámica compleja de la vida humana —lo que yo he llamado la historia-narración— se convierte en algo irrelevante o trivial en comparación con la visión circular según la cual los detalles de la vida oriental sirven simplemente para reafirmar la orientalidad del tema y la occidentalidad del observador.

Si esta visión recuerda de alguna manera la de Dante, es porque no hemos percibido las enormes diferencias que hay entre este Oriente y el de Dante. La evidencia aquí pretende ser (y probablemente es considerada como tal) científica; su antecedente, hablando desde un punto de vista genealógico, es la ciencia europea intelectual y humana del siglo XIX. Además, Oriente no es sólo una maravilla, un enemigo o una rama del exotismo, es una realidad política llena de consecuencias. Como Lawrence, Macdonald no puede realmente separar sus características de representante occidental de su papel de erudito. Así, su visión del islam, en la misma medida que la visión que Lawrence tenía de los árabes, entremezcla la *definición* del objeto con la *identidad* de la persona que lo define. Todos los orientales árabes deben estar acomodados para que se les pueda observar a través de la visión de un tipo oriental tal y como la construye el erudito occidental, deben también estar acomodados para figurar en un encuentro específico con Oriente en el que el occidental abarca de nuevo la esencia de Oriente como consecuencia de su extrañamiento íntimo. Para Lawrence, como para Foster, este sentimiento de extrañamiento provoca el desánimo y el fracaso personal; para eruditos como Macdonald, da más fuerza al discurso orientalista.

Y extiende ampliamente este discurso por el mundo de la cultura, de la política y de la actualidad. En el período de entreguerras, como podemos juzgar fácilmente a partir de las novelas de Malraux, por ejemplo, las relaciones entre Este y Oeste adquirieron una difusión a la vez extensa e inquieta. Los signos de las reivindicaciones orientales de independencia política estaban en todas partes; es cierto que los aliados fomentaron estas reivindicaciones en el imperio otomano desmembrado y, como es evidente por la revuelta árabe y sus repercusiones, éstas en seguida se convirtieron en un problema. Oriente, entonces, parecía constituir un desafío, no sólo para Occidente en general, sino para el espíritu, el conocimiento y la dominación de Occidente. Después de todo un siglo de interven-

ción constante en Oriente (y de su estudio), el papel de Occidente en un Oriente afectado por la crisis de la modernidad parecía bastante más delicado. Estaban las cuestiones de la ocupación total, de los territorios bajo mandato, de la competición europea en Oriente, de las relaciones con las élites nativas y los movimientos nativos populares y de las reivindicaciones nativas de autogobierno e independencia; estaba también el asunto de los contactos culturales entre Oriente y Occidente. Estos problemas forzaban a una reconsideración del conocimiento occidental sobre Oriente. Un erudito de tanto valor como Sylvain Lévi, presidente de la Société asiatique entre 1928 y 1935, profesor de sánscrito en el Collège de France, reflexionó seriamente en 1925 sobre la urgencia del problema [Este-Oeste:

Nuestro deber es comprender la civilización oriental. El problema humanístico, que consiste en el plano intelectual en hacer un esfuerzo de benevolencia e inteligente para comprender las civilizaciones extranjeras en sus formas pasada y presente, se nos plantea, a nosotros franceses [aunque sentimientos similares podían haber sido expresados por un inglés, ya que el problema era europeo] en la práctica, en lo que respecta a nuestras grandes colonias asiáticas (...).

Estas poblaciones son las herederas de una larga tradición histórica, artística y religiosa de la cual no han perdido del todo la conciencia y la cual son susceptibles de prolongar. Hemos asumido la responsabilidad de intervenir en su desarrollo, a veces sin consultarles, a veces en respuesta a sus peticiones (...). Nosotros pretendemos, con o sin razón, representar una civilización superior y por el derecho que dicha superioridad nos confiere, superioridad que hemos afirmado con mucha seguridad y que los indígenas no han podido contestar, hemos puesto en duda todas sus tradiciones (...). De una manera general, por tanto, donde quiera que el europeo haya intervenido, el indígena ha percibido con una desesperación verdaderamente desgarradora que su buena suerte, en el terreno moral más todavía que en el material, lejos de aumentar, disminuía. Todo lo que era la base de su vida social vacilaba y se tambaleaba bajo él y los pilares de oro sobre los que creía reconstruir de nuevo su vida no le parecían más que cañón dorado.

Esta decepción se traduce en un rencor que se extiende de un extremo al otro de Oriente, y el rencor está muy cerca de convertirse en odio y el odio sólo espera el momento para pasar a la acción.

Si Europa, por pereza o incomprensión, no hace el esfuerzo que sólo sus intereses requieren de ella, *el drama asiático estará cerca de convertirse en una crisis.*

Es aquí donde la ciencia, que es una forma de vida y un instrumento de política —es decir, en lo que nos concierne— debe hacer un esfuerzo para penetrar en la civilización y en la vida indígenas y en su espíritu íntimo para descubrir sus valores fundamentales y sus características duraderas.

mejor que asfixiar la vida nativa con la amenaza incoherente de las importaciones europeas. Debemos ofrecernos a nosotros mismos a estas civilizaciones como hacemos con otros de nuestros productos en el mercado de intercambio local. [la cursiva es del original]"

Sylvain Lévi no tiene ninguna dificultad en conectar el orientalismo con la política, ya que la larga intervención (o más bien prolongada) de Occidente en Oriente no puede ser negada ni en sus consecuencias para el conocimiento ni en sus efectos sobre el desgraciado indígena; ambos se suman para formar lo que podrá ser un futuro amenazante. A pesar de todo el humanismo que expresa, de toda la solicitud admirable que tiene por los otros, Sylvain Lévi concibe el momento presente en términos desagradablemente estrechos. Imagina que los orientales sienten que su mundo está amenazado por una civilización superior; pero lo que les hace moverse no son los deseos positivos de libertad, independencia política o conquistas culturales *según sus propios criterios*, sino el rencor o la maldad celosa. La panacea que Lévi ofrece ante este giro de los acontecimientos de tan mal aspecto es poner a la venta Oriente para el consumidor occidental, ponerlo ante él como una de entre tantas mercancías que llaman su atención. De un sólo tiro disintegrarás Oriente (al hacerle pensar que está a la altura del mercado europeo de las ideas) y apaciguarás el miedo occidental ante el maremoto oriental. En el fondo, naturalmente, el principal punto de Lévi —y su confesión más significativa— es que, a menos que se haga algo con Oriente, "el drama asiático se aproximará a un punto de crisis".

Asia sufre, pero con su sufrimiento amenaza a Europa: la eterna frontera erizada entre Este y Oeste se mantiene casi sin cambios desde la antigüedad clásica. Lo que Lévi dice como el más augusto de los orientalistas modernos encuentra un eco menos sutil en los humanistas de la cultura. Ejemplo: en 1925 la revista francesa *Le Cahiers du mois* realizaba una encuesta entre notables personalidades intelectuales; los escritores solicitados comprendían orientalistas (Lévi, Émile Senart), y hombres de letras, como André Gide, Paul Valéry y Edmond Jaloux. Las preguntas trataban sobre las relaciones entre Oriente y Occidente, con un propósito e incluso con una cierta imprudencia provocativa, lo cual era un indicativo del ambiente cultural del periodo. Reconoceremos inmediatamente cómo el tipo de ideas promulgadas en la erudición orientalista había

alcanzado entonces el nivel de verdades aceptadas: Una de las preguntas era si Oriente y Occidente eran mutuamente impenetrables (la idea era de Maeterlinck) o no; otra consistía en si la influencia oriental representaba "un peril grave" —en palabras de Henri Massis— para el pensamiento francés, la tercera versaba sobre aquellos valores en la cultura occidental a los que se podía adscribir una superioridad sobre Oriente. La respuesta de Valéry me parece digna de ser citada por lo netas que son las líneas de su argumentación, y por lo consagradas que estaban al menos a principios de siglo:

Desde un punto de vista cultural, no creo que tengamos mucho que temer *actualmente* de la influencia oriental. No nos es desconocida. Debemos a Oriente todos los principios de nuestras artes y la mayor parte de nuestros conocimientos. Podríamos acoger muy bien todo lo que nos viniera de Oriente si algo nuevo pudiera venir de allí, lo cual dudo mucho. Esta duda es precisamente nuestra garantía y nuestra arma europea. Además, de lo que se trata realmente en estos temas es de *digerir*. Pero eso ha sido siempre la gran especialidad de la mente europea a lo largo de las diferentes épocas. Nuestro papel, por tanto, es mantener este poder de elección, de comprensión universal y de transformación de todo en sustancia nuestra, capacidades que nos han hecho lo que somos. Los griegos y los romanos nos mostraron cómo actuar con los monstruos de Asia, cómo tratarlos a través del análisis, cómo extraer de ellos su quintaesencia... La cuenca del Mediterráneo me parece como un vaso cerrado, donde las esencias del vasto Oriente siempre han llegado para ser condensadas. (La cursiva y los puntos suspensivos son del original).<sup>54</sup>

Si la cultura europea, de manera general, ha digerido Oriente, Valéry era consciente de que una de las agencias específicas que había ejecutado esta labor había sido el orientalismo. En el mundo de los principios de autodeterminación nacional de Wilson, Valéry se apoya confiadamente en los análisis para descartar la amenaza oriental. "El poder de elección" consiste esencialmente para Europa, primero en reconocer que Oriente es el origen de la ciencia europea y luego en tratarlo como un origen caduco. Así, en otro contexto, Balfour podía considerar que los habitantes de Palestina tenían un derecho prioritario sobre la tierra, pero estaban lejos de tener la autoridad subsiguiente para mantenerla; los simples deseos de 700.000 árabes, dijo, en ningún momento se podían comparar con el destino de un movimiento colonial esencialmente europeo.<sup>55</sup>

Asia representaba así la desagradable probabilidad de una repentina erupción que iba a destruir "nuestro" mundo, como John Buchan dijo en 1922:

La Tierra está bullendo de poder incoherente y de inteligencia desorganizada. ¿Han pensado alguna vez en el caso de China? Allí, tienen millones de mentes rápidas que revientan fabricando nimiedades. No tienen ninguna dirección, ni poder que los conduzca, por tanto, todos sus esfuerzos son vanos y el mundo se ríe de China.<sup>56</sup>

Pero si China se organizara (como lo haría) ya no sería una cuestión de risa. El esfuerzo de Europa, por tanto, debía consistir en mantenerse como lo que Valéry llamó "une machine puissante"<sup>57</sup> que absorbía lo que podía de fuera de Europa y lo reconvertía todo de tal forma que le fuera útil desde un punto de vista intelectual y material, y que mantenía Oriente selectivamente organizado (o desorganizado). Pero esto sólo se podía hacer a través de una visión clara y a través del análisis. A menos que Oriente no se observara como lo que era, su poder —militar, material y espiritual— tarde o temprano sumergiría a Europa. Los grandes imperios coloniales, los grandes sistemas de represión sistemáticos existieron para parar esta eventualidad temida. Los sujetos coloniales, como George Orwell los observó en Marrakesh en 1939, sólo debían ser concebidos como un tipo de emanación continental, africana, asiática u oriental:

Cuando caminas por una ciudad como ésta — 200.000 habitantes de los cuales al menos 20.000 no poseen literalmente nada excepto los andrajos que los envuelven—, cuando ves cómo vive la gente, y, más aún, lo fácilmente que muere, siempre es difícil creer que caminas entre seres humanos. En realidad, todos los imperios coloniales se fundamentan en este hecho. La gente tiene caras morenas, además ¡tienen tantas! ¿Son ellos realmente de la misma carne que tú? ¿Tienen siquiera nombre? ¿O son simplemente una especie de materia morena indiferenciada, tan individualizados más o menos como las abejas o los insectos coralinos? Ellos salen de la tierra, sudan y pasan hambre durante unos cuantos años, y después se hunden en los montículos sin nombre del cementerio y nadie se da cuenta de que se han ido. E incluso las tumbas son absorbidas pronto por la tierra.<sup>58</sup>

Aparte de los caracteres pintorescos propuestos a los lectores europeos por algunas novelas exóticas de escritores menores (Pierre Loti, Marnaduke Pickthall, etc.), el no europeo que conocen los

Europeos es precisamente el que describe Orwell. Es un personaje cómico o un átomo en una vasta colectividad, designado en el discurso ordinario o en el discurso cultivado como un tipo indiferenciado llamado oriental, africano, amarillo, moreno o musulmán. El orientalismo ha contribuido a crear este tipo de abstracciones por su poder de generalización que convierte a los ejemplares de una civilización en portadores de los valores, las ideas y las posiciones que los orientalistas, por su parte, habían encontrado en "Oriente" y habían transformado en una corriente cultural común.

Si pensamos que en 1934, Raymond Schwab publicó su brillante biografía de Anquetil-Duperron —y comenzó ciertos estudios que debían situar al orientalismo en su propio contexto cultural—, debemos señalar también que lo que hizo se oponía totalmente a sus colegas artistas e intelectuales, para los que Oriente y Occidente seguían siendo las abstracciones de segunda mano que habían sido para Valéry. No se puede decir que Pound, Eliot, Yeats, Arthur Walcy, Fenollosa, Paul Claudel (en *Connaissance de l'est*), Victor Ségalen y otros hubieran ignorado la "sabiduría de Oriente" como Max Müller la llamó unas cuantas generaciones antes; sino más bien que el mundo de la cultura consideró Oriente y el islam en particular con esa desconfianza que siempre ha pesado sobre su actitud erudita con respecto a Oriente. Podemos encontrar un bueno y muy explícito ejemplo de esta actitud en una serie de conferencias sobre "Oriente y Occidente" que en 1924 dio en la universidad de Chicago Valentine Chirol, un famoso periodista europeo que tenía una gran experiencia en Oriente; su propósito era demostrar a los americanos cultivados que Oriente no estaba tan lejos como quizá ellos creían. Su línea de pensamiento es simple: Oriente y Occidente son opuestos el uno al otro de manera irreductible, y Oriente —en particular el "Mahometismo"— es una de "las grandes fuerzas mundiales" responsables de "las líneas de discrepancia más profundas del mundo".<sup>59</sup> Me parece que los títulos de sus seis conferencias dan una buena idea de las generalizaciones majestuosas de Chirol: "Su antiguo campo de batalla"; "La desaparición del imperio otomano: el caso particular de Egipto"; "La gran experiencia británica en Egipto"; "Protectorados y mandatos"; "Un nuevo factor: el bolchevismo", y "Algunas conclusiones generales".

A las exposiciones sobre Oriente destinadas a un público relativamente extenso, como las de Chirol, podemos añadir el testimo-

nio de Élie Faure, que en sus reflexiones apela, como Chirol, a la historia, a sus conocimientos particulares sobre la cultura y a la oposición familiar entre el occidentalismo blanco y el orientalismo de color. Cayendo en algunas paradojas, como cuando dice "le carnage permanent de l'indifférence orientale" (ya que al contrario que "nosotros", "ellos" no tienen ninguna concepción de la paz), Faure continúa mostrando que los cuerpos de los orientales son perezosos y afirma que Oriente no tiene ninguna concepción de la historia, de la nación o de la *patrie* y que Oriente es esencialmente místico, etc. Faure argumenta que, a menos que el oriental no aprenda a ser racional, a desarrollar técnicas de conocimiento y de positividad, no podrá haber ninguna *aproximación* entre Este y Oeste.<sup>60</sup> En el ensayo de Fernand Baldensperger "où s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels", expone el dilema Este-Oeste, pero habla también de un desdén oriental inherente hacia la idea, la disciplina mental y la interpretación racional.<sup>61</sup>

Dichos como si provinieran de las profundidades de la cultura europea, por escritores que, de hecho, creen hablar en nombre de esta cultura, estos tópicos (ya que son perfectas *idées reçues*), no se pueden comprender simplemente como manifestaciones de arrogancia provinciana. No son eso y —como debe ser evidente para quien conozca un poco alguna obra de Faure o de Baldensperger— son todavía algo más paradójico. Tienen como base la transformación de la ciencia profesional y exigente que es el orientalismo, cuya función en la cultura del siglo XIX había sido restablecer para Europa una porción perdida de humanidad, pero que en el siglo XX se había convertido en un instrumento político y, lo que es más importante, en un código por el cual Europa podía interpretar en su beneficio a Oriente y a sí misma. Por razones que ya he expuesto anteriormente, el orientalismo moderno llevaba ya la impronta del gran miedo europeo hacia el islam, miedo que aumentó con los desastrosos políticos de la época de (*entre-deux-guerres*). Lo que quiero decir es que lo que era la especialidad relativamente inocente de la filología, se convirtió en una disciplina capaz de dirigir movimientos políticos, de administrar colonias y de hacer declaraciones casi apocalípticas, presentando la difícil misión civilizadora del hombre blanco; esta metamorfosis actuó dentro de una cultura que se pretendía liberal, preocupada por unos criterios que presumían de catolicidad, pluralidad y apertura mental. En realidad, lo que

ocurrió fue todo lo contrario a lo liberal: el endurecimiento de la doctrina y del significado de lo que la "ciencia" impartía como "verdad". Ya que, si esta verdad se reservaba el derecho de juzgar que Oriente era inalterablemente oriental, como ya he indicado, entonces el liberalismo no era más que una forma de opresión y de prejuicios.

Normalmente, desde el interior de la cultura, nunca se ha reconocido —y no se reconoce— la extensión de este no liberalismo, y esto es debido a razones que este libro está intentando explorar; sin embargo, en alguna ocasión, ha sido puesto en tela de juicio, lo que no deja de ser reconfortante. Veamos un ejemplo del libro de I.A. Richards, *Mencius on the Mind* (1923); en las líneas que siguen podemos fácilmente sustituir la palabra "chinos", por "orientales":

En lo que se refiere al efecto producido en Occidente por el mayor conocimiento del pensamiento chino, es interesante señalar que un escritor al que no es posible calificar de ignorante o descuidado, como M. Étienne Gilson, puede sin embargo hablar en el prefacio inglés de *The philosophy of St. Thomas Aquinas* de la filosofía tomista, diciendo que ésta "acepta y reúne toda la tradición humana". Así es como todos nosotros razonamos; para nosotros, el mundo occidental es siempre el Mundo (o la parte del mundo que cuenta); pero un observador imparcial quizá diría que este tipo de provincianismo es peligroso. Y en Occidente todavía no somos lo suficientemente felices como para estar seguros de que no estamos sufriendo sus efectos.<sup>62</sup>

Richards exige en su libro que se ejerza lo que él llama la definición múltiple, un tipo auténtico de pluralismo que elimine la combatividad de los sistemas de definición. Aceptemos o no su ataque contra el provincianismo de Gilson, podemos aceptar su proposición de que el humanismo liberal, del que el orientalismo ha sido históricamente uno de sus departamentos, *retarda* la aparición de una significación amplia, que va ampliándose y que permite llegar a una comprensión verdadera. Lo que sustituyó a la significación amplia, en el orientalismo del siglo xx —es decir, en el interior del dominio técnico—, es el tema del que nos va a ocupar inmediatamente.