

EDWARD W. SAID

ORIENTALISMO

O Oriente como invenção do Ocidente

Nova edição

Tradução
Rosaura Eichenberg

6ª reimpressão

FGV-SP / BIBLIOTECA



1201700840



COMPANHIA DE BOLSO

Copyright © 1978, 1995, 2003 by Edward W. Said
Tradução baseada na edição de 1995 da editora Penguin Books, Inglaterra.
Grafia atualizada segundo o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 2009.

Título original

Orientalism — Western conceptions of the Orient

Indicação editorial

Milton Hatoum

Capa

Jeff Fisher

Tradução do prefácio da edição de 2003

Heloisa Jahn

Preparação

Samuel Tiran Jr. e Mirtes Leal

Revisão

Renato Potenza Rodrigues e José Muniz Jr.

Índice remissivo

Luciano Marchiori

Atualização ortográfica

Verba Editorial

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

Said, Edward W.

Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente / Edward W. Said, tradução Rosaura Eichenberg. — 1ª ed. — São Paulo : Companhia das Letras, 2007.

Título original: Orientalism — Western conceptions of the Orient.

Bibliografia

ISBN 978-85-359-1045-2

1. Ásia — Estudo e ensino 2. Ásia — Opinião pública ocidental
3. Imperialismo 4. Orientalismo 5. Oriente e Ocidente 6. Oriente Médio — Estudo e ensino 7. Oriente Médio — Opinião pública ocidental I. Título.

07-3884

ODD-950.072

Índice para catálogo sistemático:

1. Oriente : Pesquisa : História 950.072

2016

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARTZ S.A.

Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32

04532-002 — São Paulo — SP

Telefone: (11) 3707-3500

Fax: (11) 3707-3501

www.companhiadasletras.com.br

www.blogdacompanhia.com.br

Para Janet e Ibrahim

SFGV-SP / B1		ZCA	
Data	20/03/17	95	1320
Ortbo	840/17	2.2	

Posfácio da edição de 1995	438
Notas	468
Agradecimentos	495
Índice remissivo	497
Sobre o autor	523

PREFÁCIO DA EDIÇÃO DE 2003

Há nove anos, na primavera de 1994, escrevi um posfácio a *Orientalismo* em que, tentando esclarecer o que pensava ter e não ter afirmado, destacava não apenas as inúmeras discussões desencadeadas pelo lançamento de meu livro, em 1978, mas ainda o modo como uma obra a respeito das representações do "Oriente" dava ensejo a representações e interpretações cada vez mais equivocadas. O fato de que eu esteja me sentindo mais irônico do que irritado em relação à mesmíssima coisa neste momento demonstra até que ponto minha idade foi me impregnando, com o inevitável declínio das expectativas e do zelo pedagógico que costuma emoldurar o avanço dos anos. A morte recente de meus dois principais mentores intelectuais, políticos e pessoais, Eqbal Ahmad e Ibrahim Abu-Lughod (uma das pessoas a quem dedico este livro), provocou tristeza e sentimento de perda, bem como resignação e um certo desejo teimoso de prosseguir. Não se trata, absolutamente, de ser otimista: antes, de manter a fé no processo em curso, literalmente infinito, de emancipação e esclarecimento que, em minha opinião, dá razão e sentido à vocação intelectual.

Com tudo isso, ainda é fonte de espanto para mim o fato de que *Orientalismo* continue sendo discutido e traduzido pelo mundo afora, em 36 idiomas. Graças aos esforços de meu querido amigo e colega Gaby Peterberg, agora integrado à Universidade da Califórnia (UCLA), antes professor na Universidade Ben Gurion, em Israel, existe uma versão do livro em hebraico, que estimulou um enorme volume de discussão e debate entre leitores e estudiosos israelenses. Além disso, sob auspícios australianos, também foi lançada uma tradução vietnamita; espero não ser inodesto de minha parte afirmar que as propostas

intelectuais deste livro abriram para si um espaço intelectual indochinês. Seja como for, me dá muito prazer, como autor que jamais havia sonhado um destino tão auspicioso para sua obra, perceber que o interesse naquilo que tentei realizar com meu livro não desapareceu por completo, em especial nos muitos países do "Oriente" propriamente dito.

Em parte, é claro, isso acontece porque o Oriente Médio, os árabes e o islã continuaram alimentando mudanças, conflitos, controvérsias e, no momento em que escrevo estas linhas, guerras. Como falei há muitos anos, *Orientalismo* é o produto de circunstâncias que são, fundamentalmente, ou melhor, radicalmente, fragmentos. Em meu livro de memórias, *Fora do lugar* (1999), descrevi os mundos estranhos e contraditórios em que cresci, oferecendo a mim mesmo e a meus leitores um relato detalhado dos cenários que, penso eu, me formaram na Palestina, no Egito e no Líbano. Contudo, *Fora do lugar* era apenas um relato muito pessoal, que deixava de fora todos os anos de meu engajamento político, iniciado depois da guerra árabe-israelense de 1967, uma guerra em cuja esteira continuada (Israel ainda ocupa militarmente os territórios palestinos e as colinas de Golan) os termos do conflito e as ideias em jogo, cruciais para minha geração de árabes e americanos, parecem continuar válidos. Mesmo assim, desejo afirmar mais uma vez que este livro e, nesse aspecto, minha obra intelectual de modo geral foram, de fato, possibilitados por minha vida de acadêmico universitário. A universidade americana — especialmente a minha, Columbia —, com todos os seus defeitos e problemas tantas vezes apontados, continua sendo um dos raros lugares remanescentes nos Estados Unidos onde a reflexão e o estudo podem ocorrer de maneira quase utópica. Jamais ensinei *coisa alguma* sobre o Oriente Médio, pois, por treinamento e prática, sou professor de humanidades, sobretudo as europeias e as americanas, e especialista em literatura comparada. A universidade e meu trabalho pedagógico com duas gerações de estudantes de primeira linha e excelentes colegas possibilitaram o tipo de estudo deliberadamente meditado e analítico presente neste livro, o qual, com toda a urgência de suas

referências planetárias, continua sendo um livro sobre cultura, ideias, história e poder, mais do que sobre a política do Oriente Médio *tout court*. Era o que eu pretendia desde o começo, e hoje isso é muito evidente e muito mais cristalino.

Ao mesmo tempo, *Orientalismo* é, em grande medida, um livro ligado à dinâmica tumultuosa da história contemporânea. Assim sendo, enfatizo que nem o termo "Oriente" nem o conceito de "Occidente" têm estabilidade ontológica; ambos são constituídos de esforço humano — parte afirmação, parte identificação do Outro. O fato de que essas renatadas ficções se prestem facilmente à manipulação e à organização das paixões coletivas nunca foi mais evidente do que em nosso tempo, quando a mobilização do medo, do ódio e do asco, bem como da presunção e da arrogância ressurgentes — boa parte disso relacionada ao islã e aos árabes de um lado, e a "nós", os ocidentais, do outro —, é um empreendimento em escala muito ampla. A primeira página de *Orientalismo* se abre com uma descrição de 1975 da guerra civil libanesa — que acabou em 1990 —, mas a violência e o lamentável derramamento de sangue humano prosseguem neste exato minuto. Tivemos o fracasso do processo de paz de Oslo, a eclosão da segunda intifada e o terrível sofrimento dos palestinos da Cisjordânia e de Gaza, reinvasidas, com aviões F-16 e helicópteros Apache israelenses sendo utilizados rotineiramente contra civis indefesos como parte de sua punição coletiva. O fenômeno dos ataques suicidas fez sua entrada em cena com todos os seus danos horrendos, nenhum, evidentemente, mais chocante e apocalíptico do que os acontecimentos do Onze de Setembro e suas consequências, as guerras contra o Afeganistão e o Iraque. No momento em que escrevo estas linhas, a invasão imperial e a ocupação do Iraque pela Inglaterra e pelos Estados Unidos prossegue, ilegal e não sancionada pelas outras nações, produzindo destruição física, inquietação política e mais invasões — uma coisa verdadeiramente horrível de testemunhar. Tudo isso é parte de um suposto choque de civilizações, um choque sem fim, implacável, irremediável. Contudo, não creio que deva ser assim.

Gostaria de poder afirmar que a compreensão geral do Oriente Médio, dos árabes e do islã nos Estados Unidos melhorou um pouco. Mas, infelizmente, o fato é que isso não ocorreu. Por razões de todos os tipos, a situação na Europa parece ser consideravelmente melhor. Nos Estados Unidos, o endurecimento das atitudes, o estreitamento da tenaz da generalização desencorajante e do clichê triunfalista, a supremacia da força bruta aliada a um desprezo simplista pelos opositores e pelos "outros" encontraram um correlativo adequado no saque, na pilhagem e na destruição das bibliotecas e dos museus do Iraque. O que nossos líderes e seus lacaios intelectuais parecem incapazes de compreender é que a história não pode ser apagada, que ela não fica em branco como uma lousa limpa para que "nós" possamos inscrever nela nosso próprio futuro e impor nossas próprias formas de vida para que esses povos menores os adotem. É bastante comum ouvir altos funcionários de Washington e de outros lugares falando em mudar o mapa do Oriente Médio, como se sociedades antigas e miríades de povos pudessem ser sacudidos como amendoins num frasco. Mas isso já aconteceu muitas vezes com o "Oriente", esse constructo semimítico que, desde a invasão do Egito por Napoleão, no fim do século XVIII, já foi feito e refeito um sem-número de vezes, sempre pela força agindo por intermédio de um tipo expediente de conhecimento cujo objetivo é asseverar que tal ou qual é a natureza do Oriente, e que devemos lidar com ele condizentemente. No processo, os inúmeros sedimentos de história que incluem incontáveis histórias e uma variedade estonteante de povos, línguas, experiências e culturas, tudo isso é desqualificado ou ignorado, relegado ao monoturo, juntamente com os tesouros esmigalhados até formar fragmentos insignificantes — como é o caso dos tesouros retirados das bibliotecas e museus de Bagdá. Em minha opinião, a história é feita por homens e mulheres, e do mesmo modo ela também pode ser desfeita e reescrita, sempre com vários silêncios e elisões, sempre com formas impostas e desfiguramentos tolerados, de modo que o "nosso" Leste, o "nosso" Oriente possa ser dirigido e possuído por "nós".

Seria o caso de eu dizer uma vez mais que não tenho um Oriente "real" a defender. Tenho, contudo, enorme consideração pela fortaleza das pessoas daquela parte do mundo, bem como por seu esforço de continuar lutando por sua concepção do que são e do que desejam ser. As sociedades contemporâneas de árabes e muçulmanos sofreram um ataque tão maciço, tão calculadamente agressivo em razão de seu atraso, de sua falta de democracia e de sua supressão dos direitos das mulheres que simplesmente esquecemos que noções como modernidade, iluminismo e democracia não são, de modo algum, conceitos simples e consensuais que se encontram ou não, como ovos de Páscoa, na sala de casa. A levianidade estarteceadora dos publicistas inconsequentes que falam em nome da política externa e que não têm a menor noção da vida real nesses lugares (nem nenhum conhecimento da língua ou do que as pessoas reais efetivamente falam) fabricou uma paisagem árida à espera de que o poderio americano venha construir um modelo sucedâneo de "democracia" de livre mercado, sem nem sequer a sombra de uma dúvida de que tais projetos não existem fora da Academia de Lagado, de Swift.

Também defendo o ponto de vista de que existe uma diferença entre um conhecimento de outros povos e outras eras que resulta da compreensão, da compaixão, do estudo e da análise cuidadosos no interesse deles mesmos e, de outro lado, conhecimento — se é que se trata de conhecimento — integrado a uma campanha abrangente de autoafirmação, beligerância e guerra declarada. Existe, afinal, uma profunda diferença entre o desejo de compreender por razões de coexistência e de alargamento de horizontes, e o desejo de conhecimento por razões de controle e dominação externa. Sem dúvida trata-se de uma das catástrofes intelectuais da história o fato de que uma guerra imperialista fabricada por um pequeno grupo de funcionários públicos norte-americanos não eleitos (e que alguém já chamou de *chickenhawks*, pelo fato de que nenhum deles fez serviço militar) tenha sido desencadeada contra uma ditadura em frangalhos no Terceiro Mundo por razões puramente ideológicas, ligadas a dominação mundial, controle da segurança e escassez de recursos,

porém com os reais objetivos mascarados — e sua necessidade defendida e explicada — por orientalistas que traíram o compromisso acadêmico. As principais influências sobre o Pentágono e o Conselho de Segurança Nacional de George W. Bush foram homens como Bernard Lewis e Fouad Ajami, especialistas em mundo árabe e islâmico que ajudaram as águas americanas a pensar fenômenos esdrúxulos como a mente árabe e o declínio islâmico ocorrido há muitos séculos como algo que apenas o poderio americano poderia reverter. Hoje em dia as livrarias norte-americanas estão lotadas de impressos de má qualidade ostentando manchetes alarmistas sobre o islã e o terror, o islã dissecado, a ameaça árabe e a ameaça muçulmana, tudo escrito por polemistas políticos que alegam deter conhecimentos oferecidos a eles e a outros por especialistas que, supostamente, atingiram o âmago desses estranhos e remotos povos orientais que têm sido um espinho tão terrível em “nossa” carne. Toda essa sabedoria belicosa é acompanhada pelas onipresentes CNNs e Foxes deste mundo, juntamente com quantidades mirífticas de emissoras de rádio evangélicas e direitistas, além de incontáveis tabloides e até jornais de porte médio, todos reciclando as mesmas fábulas inverificáveis e as mesmas vastas generalizações com o propósito de sacudir a “América” contra o diabo estrangeiro.

Mesmo com todos os seus terríveis fracassos e seu ditador lamentável parcialmente criado pela política americana de duas décadas atrás, o fato é que, se o Iraque fosse o maior exportador mundial de bananas ou laranjas, sem dúvida não teria havido guerras nem histeria em torno de armas de destruição em massa misteriosamente desaparecidas, e efetivos de proporções descomunais do exército, da marinha e da aeronáutica não teriam sido transportados a uma distância de mais de 11 mil quilômetros com o objetivo de destruir um país que nem os americanos cultos conhecem direito, tudo em nome da “liberdade”. Sem um sentimento bem organizado de que aquela gente que mora lá não é como “nós” e não aprecia “nossos” valores — justamente o cerne do dogma orientalista tradicional, tal como descrevo seu surgimento e sua circulação neste livro —, não teria havido guerra.

Portanto, da mesmíssima mesa diretora de acadêmicos a soldo — aliciados pelos conquistadores holandeses da Malásia e da Indonésia, pelas armadas britânicas da Índia, da Mesopotâmia, do Egito e da África Ocidental, pelas armadas francesas da Indochina e do Norte da África — vieram os consultores americanos que assessoram o Pentágono e a Casa Branca usando os mesmos clichês, os mesmos estereótipos mortificantes, as mesmas justificativas para o uso da força e da violência (afinal de contas, diz o coro, a força é a única linguagem que aquela gente entende), tanto no caso atual como nos que o precederam. Agora foi juntar-se a essas pessoas, no Iraque, um verdadeiro exército de empreiteiros privados e empresários ávidos a quem serão confiadas todas as coisas — da elaboração de livros didáticos e da Constituição nacional à remodelagem da vida política iraquiana e da indústria petrolífera do país. Todos os impérios que já existiram, em seus discursos oficiais, afirmaram não ser como os outros, explicaram que suas circunstâncias são especiais, que existem com a missão de educar, civilizar e instaurar a ordem e a democracia, e que só em último caso recorrem à força. Além disso, o que é mais triste, sempre aparece um coro de intelectuais de boa vontade para dizer palavras pacificadoras acerca de impérios benignos e altruístas, como se não devêssemos confiar na evidência que nossos próprios olhos nos oferecem quando contemplamos a destruição, a miséria e a morte trazidas pela mais recente *mission civilisatrice*.

Uma das contribuições especificamente americanas ao discurso do império é o jargão próprio dos especialistas políticos. Ninguém tem necessidade de saber árabe ou persa ou mesmo francês para pontificar sobre como o efeito dominó da democracia é exatamente aquilo de que o mundo árabe necessita. Especialistas políticos combativos e deploravelmente ignorantes, cuja experiência de mundo se limita a livros superficiais que circulam por Washington sobre “terrorismo” e liberalismo, ou sobre o fundamentalismo islâmico e a política externa americana, ou sobre o fim da história, tudo isso competindo pela atenção do público e sem a menor preocupação com confiabilidade

ou reflexão ou autêntico conhecimento. O que conta é a eficiência e a engenhosidade do texto e, por assim dizer, quantos irão morder a isca. O pior aspecto desse material essencializante é que o sofrimento humano, em toda a sua densidade, é eclipsado. A memória, e com ela o passado histórico, é eliminada, como na conhecida e desdenhosamente insolente expressão inglesa "you're history" [você já era].

Vinte e cinco anos depois da publicação de meu livro, *Orientalismo* mais uma vez suscita a questão de saber se algum dia o imperialismo moderno chegou ao fim, ou se ele se manteve no Oriente desde a entrada de Napoleão no Egito, dois séculos atrás. Declarou-se aos árabes e muçulmanos que a vitimização e o cultivo da lista de depredações do império não são mais do que outra maneira de eludir a responsabilidade no presente. Vocês falharam, vocês se estragaram, diz o orientalista moderno. Também é essa, evidentemente, a contribuição de V. S. Naipaul à literatura: que as vítimas do império continuem se lamentando enquanto seus países desmoronam. Que avaliação superficial da intrusão imperial! Que maneira mais sumária de lidar com a imensa distorção introduzida pelo império na vida dos povos "menores" e das "raças submetidas", geração após geração! Que falta de vontade de encarar a longa sucessão de anos durante os quais o império continua a se introduzir nas vidas, digamos, de palestinos ou congoleses ou argelinos ou iraquianos! Admitimos, com justiça, que o Holocausto alterou permanentemente a consciência de nosso tempo: por que não reconhecer a mesma mutação epistemológica nas ações do imperialismo e no que o orientalismo continua a fazer? Basta pensar na linha que se inicia com Napoleão, passa pela ascensão dos estudos orientais e pela tomada do Norte da África, e continua em empreendimentos similares no Vietnã, no Egito, na Palestina e, durante todo o século XX, nos conflitos relacionados ao petróleo e ao controle estratégico no Golfo, no Iraque, na Síria, na Palestina e no Afeganistão. Em seguida basta pensar, em contraponto, na ascensão do nacionalismo anticolonial, durante o curto período de independência liberal, na era de golpes

militares, insurgência, guerra civil, fanatismo religioso, confrontos irracionais e brutalidade intransigente contra a turma de "nativos" da vez. Cada uma dessas fases e eras produz seu próprio conhecimento distorcido do outro, bem como suas próprias imagens redutivas, suas próprias polêmicas litigiosas.

Minha ideia, em *Orientalismo*, é utilizar a crítica humanista para expor os campos de conflito: introduzir uma sequência mais longa de pensamento e análise em substituição às breves rajadas de fúria polêmica que paralisam o pensamento para aprisionar-nos em etiquetas e debates antagonistas cujo objetivo é uma identidade coletiva beligerante que se sobreponha à compreensão e à troca intelectual. Chamei aquilo que procuro fazer de "humanismo", palavra que continuo teimosamente a utilizar, malgrado o abandono alívio do termo pelos sofisticados críticos pós-modernos. Por humanismo entendo, antes de mais nada, a tentativa de dissolver aquilo que Blake chamou de grilhões forjados pela mente, de modo a ter condições de utilizar histórica e racionalmente o próprio intelecto para chegar a uma compreensão reflexiva e a um desvendamento genuíno.

Isso significa que cada campo individual está ligado a todos os outros, e que nada do que acontece em nosso mundo se dá isoladamente e isento de influências externas. A parte desanimadora é que quanto mais o estudo crítico da cultura nos demonstra que é assim, menos influência essa concepção parece ter, e mais adeptos as polarizações territoriais redutivas do tipo "islã versus Ocidente" parecem conquistar.

Para aqueles de nós que por força das circunstâncias levam a vida pluricultural determinada pela questão islã-Ocidente, há muito acreditado haver uma responsabilidade intelectual e moral específica ligada ao que fazemos como acadêmicos e intelectuais. Certamente penso que nos cabe complicar e/ou desconstruir as fórmulas redutivas e o tipo de pensamento abstrato — mas poderoso — que afasta o pensamento da história e da experiência humanas concretas para conduzi-lo aos campos da ficção ideológica, do confronto metafísico e da paixão coletiva. Isso não quer dizer que sejamos incapazes de falar sobre questões de justiça e

sofrimento, mas sim que é preciso que o façamos, sempre, dentro de um contexto amplamente situado na história, na cultura e na realidade socioeconômica. Nossa função é alargar o campo de discussão, e não estabelecer limites conforme a autoridade predominante. Passei boa parte de minha vida, no decorrer dos últimos 35 anos, defendendo o direito do povo palestino à autodeterminação, mas sempre procurei fazê-lo mantendo-me totalmente atento à realidade do povo judeu e ao que ele sofreu em matéria de perseguição e genocídio. Mais importante do que tudo é dar ao conflito pela igualdade na Palestina e em Israel o sentido de perseguir um objetivo humano, ou seja, a coexistência, e não o aumento da supressão e da denegação. Não por acaso, chamo a atenção para o fato de que o orientalismo e o antisemitismo moderno têm raízes comuns. Assim sendo, considero uma necessidade vital que os intelectuais independentes apresentem sempre modelos alternativos aos modelos redutivamente simplificadoros e aos modelos restritivos e baseados na hostilidade mútua que há tanto tempo prevalecem no Oriente Médio e em outras partes do mundo.

Agora eu gostaria de falar sobre um modelo diferente, que foi muito importante para mim em meu trabalho. Em minha qualidade de humanista que trabalha com literatura, tenho idade suficiente para ter feito meus estudos há quarenta anos, no campo da literatura comparada, cujas ideias centrais remontam à Alemanha de fins do século XVIII e início do século XIX. Antes, preciso mencionar a contribuição extremamente criativa de Giambattista Vico, o filósofo e filólogo napolitano cujas ideias antecipam, e mais adiante permeiam, a linhagem de pensadores alemães que estou prestes a citar. Esses pensadores pertencem à era de Herder e Wolf, posteriormente continuados por Goethe, Humboldt, Dilthey, Nietzsche, Gadamer e, finalmente, os grandes filólogos românicos do século XX: Erich Auerbach, Leo Spitzer e Ernst Robert Curtius. Para os jovens da geração atual, a mera ideia de filologia sugere uma coisa absurdamente antiga e embolorada, mas na realidade a filologia é a mais básica e criativa das artes interpretativas. Para mim, ela se exemplifica admi-

ravelmente no interesse de Goethe pelo islã em geral e por Hafiz em particular, uma paixão devoradora que o levou à posição do *Diriã ocidental-oriental* e que direcionou suas ideias posteriores sobre a *Weltliteratur* [literatura mundial], o estudo do conjunto das literaturas do mundo visto como um todo sinfônico que podia ser apreendido teoricamente, preservando-se a individualidade de cada obra sem perder o todo de vista.

Assim, há uma ironia considerável na percepção de que, à medida que o mundo globalizado de hoje cerra fileiras conforme algumas das maneiras deploráveis que descrevi neste prefácio, talvez estejamos nos aproximando do tipo de estandardização e homogeneidade que as ideias de Goethe foram especificamente formuladas para prevenir. Num ensaio intitulado "Philologie der Weltliteratur" [Filologia da literatura mundial], publicado em 1951, no limiar do período do pós-guerra — que foi também o início da Guerra Fria —, Erich Auerbach afirmou exatamente isso. Seu grande livro, *Mimesis*, publicado em Berna em 1946 mas escrito enquanto Auerbach era exilado de guerra e lecionava línguas românicas em Istambul, seria um testamento sobre a diversidade e a concretude da realidade representada na literatura ocidental, de Homero a Virginia Woolf. Ao ler o ensaio de 1951, contudo, percebemos que para Auerbach o grande livro escrito por ele era uma elegia para uma época em que as pessoas eram capazes de interpretar os textos filologicamente, concretamente, sensivelmente e intuitivamente, recorrendo à erudição e a um excelente domínio de diversos idiomas como embasamento para o tipo de compreensão advogado por Goethe para sua concepção da literatura islâmica.

Era imprescindível um conhecimento concreto de línguas e de história, mas isso nunca foi suficiente, assim como a coleta mecânica de fatos não constituía método adequado para compreender do que tratava um autor como Dante, por exemplo. O requisito básico para o tipo de compreensão filológica a que Auerbach e seus predecessores se referiam — e que tratavam de praticar — era uma penetração subjetiva e empática (*eingefüllten*) na vida de um texto escrito, vendo-o da perspectiva de seu tem-

po e seu autor. Em vez de alienação e hostilidade para com uma época e uma cultura distintas, a filologia, tal como aplicada à literatura universal, pressupõe um profundo espírito humanista empregado com generosidade e, se me permitem o termo, com hospitalidade. Assim, a mente do intérprete abre ativamente espaço para um Outro não familiar, e essa abertura criativa de um espaço para obras que, no mais, são estrangeiras e distantes é a faceta mais importante da missão filológica do intérprete.

Obviamente, tudo isso foi minado e destruído na Alemanha pelo nazismo. Depois da guerra, registra Auerbach melancolicamente, a estandardização das ideias e a especialização cada vez maior do conhecimento foram gradualmente estreitando as oportunidades para o tipo de trabalho filológico indagador e perenemente investigativo que ele representava; por desgraça, é ainda mais deprimente constatar que, desde a morte de Auerbach, em 1957, tanto a ideia como a prática da pesquisa humanista se retrairam em amplitude e em centralidade. A cultura do livro baseada em pesquisas de arquivo bem como os princípios gerais de vida intelectual que um dia formaram as bases do humanismo como disciplina histórica praticamente desapareceram. Em vez de ler, no sentido real da palavra, hoje é frequente vermos nossos estudantes se extraviarem por obra do conhecimento fragmentário disponível na internet e nos meios de comunicação de massa.

Pior ainda, a educação é ameaçada por ortodoxias nacionalistas e religiosas constantemente disseminadas pelos meios de comunicação de massa que focalizam a-historicamente e de maneira sensacionalista guerras eletrônicas remotas, transmitindo à audiência o sentimento de precisão cirúrgica, mas na realidade encombrando o sofrimento e a destruição terríveis produzidos pela guerra "limpa" de hoje. Na demonização de um inimigo desconhecido, em relação ao qual a etiqueta "terrorista" serve ao propósito geral de manter as pessoas mobilizadas e enraivecidas, as imagens da mídia atraem atenção excessiva e podem ser exploradas em épocas de crise e insegurança do tipo produzido pelo período pós Onze de Setembro. Falando ao mesmo tempo como norte-americano e como árabe, tenho de pedir ao meu

leitor que não subestime o tipo de visão simplificada do mundo que um grupo relativamente pequeno de civis de elite ligados ao Pentágono formulou para a política dos Estados Unidos em todo o mundo árabe e em todo o mundo islâmico, uma visão em que o terror, a guerra preventiva e a mudança unilateral de regime — sustentados pelo orçamento militar mais polpudo da história — constituem as ideias centrais, debatidas incansável e empobrecidamente por uma mídia que se arroga o papel de fornecer supostos "especialistas" que validem a linha geral do governo. Devo observar, ainda, que está longe de ser coincidência o fato de que o general Sharon, de Israel, que em 1982 liderou a invasão do Líbano com o objetivo de mudar o governo libanês e matou 17 mil civis no processo, é agora um parceiro de George W. Bush na "paz", e que nos Estados Unidos, pelo menos, não houve contestação suficiente da tese duvidosa de que só o poderio militar será capaz de alterar o mapa do planeta.

Reflexão, debate, argumentação racional, princípios morais baseados na noção secular de que o ser humano deve criar sua própria história — tudo isso foi substituído por ideias abstratas que celebram a excepcionalidade americana ou ocidental, denigram a relevância do contexto e veem as outras culturas com desprezo e desdém. Talvez alguém me diga que exagerei em minhas transições abruptas entre interpretação humanista, de um lado, e política externa, de outro, e que uma sociedade tecnológica moderna que, a par de seu poderio sem precedentes, possui a internet e os jatos de guerra F-16 deve, afinal, ser liderada por especialistas técnico-políticos formidáveis, como Donald Rumsfeld e Richard Perle. Nenhum dos dois, uma vez deflagrada a guerra, participaria dos combates, que ficaram a cargo de homens e mulheres menos afortunados. O que se perdeu verdadeiramente, contudo, é o sentido da densidade e da interdependência da vida humana, noções que não podem ser reduzidas a fórmulas nem afastadas como irrelevantes. Mesmo a linguagem da guerra planejada é desumanizadora ao extremo: "vamos entrar lá, tirar o Saddam, destruir o Exército dele com golpes limpos, cirúrgicos, e todos vão achar o máximo", disse

um membro do Congresso uma noite dessas em rede nacional de televisão. Parece-me inteiramente expressivo do momento precário que estamos vivendo o fato de que, ao pronunciar seu discurso linha-dura de 26 de agosto de 2002, sobre a necessidade imperativa de atacar o Iraque, o vice-presidente Cheney tenha citado, como seu único “especialista” em Oriente Médio — favorável à intervenção militar no Iraque —, um acadêmico árabe que, como consultor remunerado pela mídia de massas, repete todas as noites pela televisão seu ódio por seu próprio povo e sua renúncia ao próprio passado. Mais ainda: em seus esforços, esse acadêmico conta com o apoio dos militares e dos grupos de pressão sionistas nos Estados Unidos. Uma tal *trahison des clercs* é um sintoma de como o humanismo genuíno pode degenerar em jingoísmo e em falso patriotismo.

Esse é um dos lados do debate global. Nos países árabes e muçulmanos, a situação não chega a ser muito melhor. Como afirma Roula Khalaf em seu excelente artigo publicado pelo *Financial Times* (4 de setembro de 2002), a região escorregou para um antiamericanismo fácil que mostra pouco entendimento do que os Estados Unidos efetivamente são como sociedade. Relativamente impotentes para influenciar a política norte-americana, os governos acabam voltando suas energias para a representação e a contenção de suas populações, o que provoca ressentimento, ira e imprecações impotentes que em nada contribuem para arejar sociedades em que as ideias seculares acerca da história e do desenvolvimento humanos foram sobrepujadas pelo malogro e pela frustração, e também por um islamismo construído a partir do aprendizado mecânico, da obliteração do que é percebido como formas competitivas de conhecimento secular, e da incapacidade de analisar e intercambiar ideias no âmbito do mundo predominantemente discordante do discurso moderno. O desaparecimento gradual da extraordinária tradição do *ijtihad* islâmico foi um dos maiores desastres do nosso tempo, com o resultado de que o pensamento crítico e os embates individuais diante dos problemas do mundo moderno simplesmente saíram do cenário. Em vez disso, imperam a ortodoxia e o dogma.

Iso não significa que o mundo cultural tenha simplesmente regredido, de um lado, para um neo-orientalismo beligerante e, de outro, para a rejeição coletiva. Com efeito, a recente Cúpula Mundial das Nações Unidas em Johannesburg, com todas as suas limitações, revelou uma vasta área de preocupação global comum cujas atividades em torno de questões relacionadas a meio ambiente, fome, abismo entre países desenvolvidos e países em desenvolvimento, saúde e direitos humanos apontam para a emergência bem-vinda de um novo eleitorado coletivo que confere urgência renovada à noção tantas vezes fácil de “um só mundo”. Em tudo isso, porém, somos forçados a reconhecer que ninguém tem condições de avaliar a unidade extraordinária e complexa de nosso mundo globalizado, a despeito do fato de que, como afirmei no início, o mundo tem uma interdependência efetiva entre as partes que não deixa nenhuma possibilidade genuína de isolacionismo.

Desejo concluir insistindo neste ponto: os terríveis conflitos reductionistas que agrupam as pessoas sob rubricas falsamente unificadoras como “América”, “Ocidente” ou “Islã”, inventando identidades coletivas para multidões de indivíduos que na realidade são muito diferentes uns dos outros, não podem continuar tendo a força que têm e devem ser combatidos; sua eficácia assassina precisa ser radicalmente reduzida tanto em eficácia como em poder mobilizador. Ainda podemos recorrer às artes interpretativas racionais, legado da cultura humanista — não com a atitude piedosamente sentimental de quem advoga a retomada dos valores tradicionais ou a volta aos clássicos, mas com a prática ativa do discurso racional, secular e profano. O mundo secular é o mundo da história — da história vista como algo feito por seres humanos. A ação humana está sujeita à investigação e à análise; a inteligência tem como missão apreender, criticar, influenciar e julgar. Antes de mais nada, o pensamento crítico não se submete a poderes de Estado ou a injunções para cerrar fileiras com os que marcham contra este ou aquele inimigo sacramentado. Mais do que no choque manufaturado de civilizações, precisamos concentrar-nos no lento trabalho con-

INTRODUÇÃO

I

junto de culturas que se sobrepoem, tomam isto ou aquilo emprestado uma à outra e vivem juntas de maneiras muito mais interessantes do que qualquer modo abreviado ou inautêntico de compreensão poderia suportar. Acontece que esse tipo de percepção mais ampla exige tempo, paciência e indagação crítica, construídos a partir da fé em comunidades voltadas para a interpretação, tão difíceis de manter num mundo que exige ação e reação instantâneas.

O humanismo está centrado na ação da individualidade e da intuição subjetiva humanas, mais do que em ideias prontas e na autoridade aceita. Os textos precisam ser lidos como textos produzidos no domínio histórico e que nele vivem, sob uma variedade de modos profanos. Isso, contudo, não exclui o poder. De modo algum. Pelo contrário, o que procurei demonstrar em meu livro foram as insinuações, as imbricações do poder mesmo no mais recôndito dos campos de estudo.

E, finalmente, o que de fato importa é que o humanismo é nossa única possibilidade de resistência — e eu chegaria mesmo ao ponto de dizer que ele é nossa última possibilidade de resistência — contra as práticas desumanas que desfiguram a história humana. Hoje somos favorecidos pelo campo democrático fantásticamente animador do ciberespaço, aberto para todos os usuários de maneiras jamais sonhadas pelas gerações anteriores, tanto de tiranos como de ortodoxias. Os protestos em escala mundial logo antes do início da guerra no Iraque não teriam sido possíveis sem a existência de comunidades alternativas pelo mundo afora, comunidades informadas pela rede alternativa de informação e agudamente conscientes das iniciativas ambientais, de direitos humanos e libertárias que nos unem a todos neste minúsculo planeta. Não é fácil esmagar o desejo humano e humanista por esclarecimento e emancipação, a despeito do poderio inimaginável da oposição que esse desejo suscita nos Rumsfelds, Bin Ladens, Sharons e Bushes deste mundo. Eu gostaria de acreditar que *Orientalismo* teve um papel no longo percurso, tantas vezes interrompido, rumo à liberdade do homem.

Numa visita a Beirute durante a terrível guerra civil de 1975-6, um jornalista francês escreveu com pesar sobre a área deserta no centro da cidade que “ela outrora parecia pertencer [...] ao Oriente de Chateaubriand e Nerval”.¹ Ele tinha razão sobre o lugar, é claro, e especialmente no que dizia respeito a um europeu. O Oriente era praticamente uma invenção europeia e fora desde a Antiguidade um lugar de episódios românticos, seres exóticos, lembranças e paisagens encantadas, experiências extraordinárias. Agora estava desaparecendo; num certo sentido, já desaparecera, seu tempo havia passado. Talvez parecesse irrelevante que os próprios orientais tivessem alguma coisa em jogo nesse processo, que mesmo no tempo de Chateaubriand e Nerval os orientais tivessem vivido ali, e que agora fossem eles que estavam sofrendo; o principal para o visitante europeu era uma certa representação europeia — compartilhada pelo jornalista e por seus leitores franceses — a respeito do Oriente e de seu destino atual.

Os americanos não sentirão exatamente o mesmo sobre o Oriente, que mais provavelmente associarão ao Extremo Oriente (principalmente à China e ao Japão). Ao contrário dos americanos, os franceses e os britânicos — e em menor medida os alemães, os russos, os espanhóis, os portugueses, os italianos e os suíços — tiveram uma longa tradição do que vou chamar *Orientalismo*, um modo de abordar o Oriente que tem como fundamento o lugar especial do Oriente na experiência ocidental europeia. O Oriente não é apenas adjacente à Europa; é também o lugar das maiores, mais ricas e mais antigas colônias europeias, a fonte de suas civilizações e línguas, seu rival cultu-

ral e uma de suas imagens mais profundas e mais recorrentes do Outro. Além disso, o Oriente ajudou a definir a Europa (ou o Ocidente) com sua imagem, ideia, personalidade, experiência contrastantes. Mas nada nesse Oriente é meramente imaginativo. O Oriente é uma parte integrante da civilização e da cultura *material* europeia. O Orientalismo expressa e representa essa parte em termos culturais e mesmo ideológicos, num modo de discurso baseado em instituições, vocabulário, erudição, imagens, doutrinas, burocracias e estilos coloniais. Em contraste, a compreensão americana do Oriente parecerá consideravelmente menos densa, embora nossas recentes aventuras no Japão, na Coreia e na Indochina devam estar criando uma consciência "oriental" mais sóbria, mais realista. Além disso, a enorme expansão do papel político e econômico da América no Oriente Próximo (o Oriente Médio) exige com urgência nossa compreensão desse Oriente.

Ficará claro para o leitor (e tornar-se-á ainda mais claro nas muitas páginas que se seguem) que por Orientalismo quero dizer várias coisas, todas, na minha opinião, interdependentes. A designação mais prontamente aceita para Orientalismo é acadêmica, e certamente o rótulo ainda tem serventia em várias instituições acadêmicas. Quem ensina, escreve ou pesquisa sobre o Oriente — seja um antropólogo, um sociólogo, um historiador ou um filólogo — nos seus aspectos específicos ou gerais é um orientalista, e o que ele ou ela faz é Orientalismo. Comparado a *estudos orientais* ou *estudos de área*, é verdade que o termo *Orientalismo* deixou de ser o preferido dos especialistas atuais, não só porque é demasiado vago e geral, como porque conota a atitude arrogante do colonialismo europeu do século XIX e do início do século XX. Ainda assim escrevem-se livros e realizam-se congressos que têm o "Oriente" como foco principal, e o orientalista, à nova ou velha maneira, como autoridade principal. O ponto é que, ainda que não sobreviva como antigamente, o Orientalismo continua a viver na academia por meio de suas doutrinas e teses sobre o Oriente e o oriental.

Relacionado a essa tradição acadêmica, cujos caminhos, trans-

migrações, especializações e transmissões são em parte o tema deste estudo, há um significado mais geral para o Orientalismo. O Orientalismo é um estilo de pensamento baseado numa distinção ontológica e epistemológica feita entre o "Oriente" e (na maior parte do tempo) o "Ocidente". Assim, um grande número de escritores, entre os quais poetas, romancistas, filósofos, teóricos políticos, economistas e administradores imperiais, tem aceitado a distinção básica entre o Leste e o Oeste como ponto de partida para teorias elaboradas, epopeias, romances, descrições sociais e relatos políticos a respeito do Oriente, seus povos, costumes, "mentalidade", destino e assim por diante. *Esse* Orientalismo pode acomodar Esquilo, digamos, e Victor Hugo, Dante e Karl Marx. Um pouco mais além nesta introdução, vou tratar dos problemas metodológicos encontrados num "campo" tão amplamente trabalhado como este.

O intercâmbio entre o significado acadêmico e o sentido mais ou menos imaginativo de Orientalismo é constante, e desde o final do século XVII há um movimento considerável, totalmente disciplinado — talvez até regulado — entre os dois. Neste ponto chego ao terceiro significado de Orientalismo, cuja definição é mais histórica e material que a dos outros dois. Toman-do o final do século XVIII como ponto de partida aproximado, o Orientalismo pode ser discutido e analisado como a instituição autorizada a lidar com o Oriente — fazendo e corroborando afirmações a seu respeito, descrevendo-o, ensinando-o, colonizando-o, governando-o: em suma, o Orientalismo como um estilo ocidental para dominar, reestruturar e ter autoridade sobre o Oriente. Achei útil neste ponto empregar a noção de discurso de Michel Foucault, assim como é descrita por ele em *Arqueologia do saber* e em *Vigiar e punir*. Minha argumentação é que, sem examinar o Orientalismo como um discurso, não se pode compreender a disciplina extremamente sistemática por meio da qual a cultura europeia foi capaz de manejar — e até produzir — o Oriente política, sociológica, militar, ideológica, científica e imaginativamente durante o período do pós-Iluminismo. Além disso, o Orientalismo tinha uma posição de tal

força que ninguém escrevendo, pensando ou agindo sobre o Oriente poderia fazê-lo sem levar em consideração as limitações ao pensamento e à ação impostas por ele. Em suma, por causa do Orientalismo, o Oriente não era (e não é) um tema livre para o pensamento e a ação. Isso não quer dizer que o Orientalismo determina unilateralmente o que pode ser dito sobre o Oriente, mas que consiste numa rede de interesses inevitavelmente aplicados (e assim sempre envolvidos) em toda e qualquer ocasião em que essa entidade peculiar, o "Oriente", é discutida. Este livro tenta mostrar de que maneira isso acontece. Ele também tenta mostrar que a cultura europeia ganhou força e identidade ao se contrapor com o Oriente, visto como uma espécie de eu substituto e até subterrâneo.

Histórica e culturalmente, há uma diferença quantitativa bem como qualitativa entre o envolvimento franco-britânico no Oriente e — até o período do domínio americano depois da Segunda Guerra Mundial — o envolvimento de qualquer outra potência europeia e atlântica. Falar do Orientalismo, portanto, é falar principalmente, embora não exclusivamente, de um empreendimento cultural britânico e francês, um projeto cujas dimensões incluem áreas tão díspares como a própria imaginação, toda a Índia e o Levante, os textos bíblicos e as terras bíblicas, o comércio de especiarias, os exércitos coloniais e uma longa tradição de administradores, um formidável corpo de eruditos, inúmeros "especialistas" e "auxiliares" orientais, um professorado oriental, um arranjo complexo de ideias "orientais" (o despotismo oriental, o esplendor oriental, a crueldade, a sensualidade), muitas seitas, filosofias e sabedorias orientais domesticadas para o uso europeu local — a lista pode se estender mais ou menos indefinidamente. A minha ideia é que o Orientalismo deriva de uma intimidade particular experimentada entre a Grã-Bretanha, a França e o Oriente, que até o início do século XIX significava apenas a Índia e as terras bíblicas. Do começo do século XIX até o fim da Segunda Guerra Mundial, a França e a Grã-Bretanha dominaram o Oriente e o Orientalismo; desde a Segunda Guerra Mundial, os Estados Unidos dominam o Orien-

te, abordando-o como a França e a Grã-Bretanha outrora o fizeram. Dessa intimidade, cuja dinâmica é muito produtiva, mesmo que sempre demonstre a força relativamente maior do Ocidente (britânico, francês ou americano), provém o grande corpo de textos que chamo de orientalistas.

Deve-se dizer logo de início que, apesar do número generoso de livros e autores que examino, há um número muito maior que simplesmente tive de omitir. O meu argumento, entretanto, não depende de um catálogo exaustivo de textos que tratam do Oriente, nem de um conjunto claramente delimitado de textos, autores e ideias que, juntos, compõem o cânone orientalista. Em vez disso, baseei-me numa alternativa metodológica diferente, cuja espinha dorsal é, em certo sentido, o conjunto de generalizações históricas que venho fazendo nesta introdução; e são essas generalizações que agora quero discutir com mais vagar analítico.

II

Comecei com a suposição de que o Oriente não é um fato inerte da natureza. Ele não está meramente *ali*, assim como o próprio Ocidente tampouco está apenas *ali*. Devemos levar a sério a grande observação de Vico de que os homens fazem a sua história, de que só podem conhecer o que eles mesmos fizeram, e estendê-la à geografia: como entidades geográficas e culturais — para não falar de entidades históricas —, tais lugares, regiões, setores geográficos, como o "Oriente" e o "Ocidente", são criados pelo homem. Assim, tanto quanto o próprio Ocidente, o Oriente é uma ideia que tem uma história e uma tradição de pensamento, um imaginário e um vocabulário que lhe deram realidade e presença no e para o Ocidente. As duas entidades geográficas, portanto, sustentam e, em certa medida, refletem uma à outra.

Dito isso, deve-se passar a indicar algumas observações razoáveis. Em primeiro lugar, seria errado concluir que o Oriente

foi *essencialmente* uma ideia ou uma criação sem realidade correspondente. Quando Disraeli disse no seu romance *Tinocrado* que o Leste era uma carreira, ele queria dizer que estar interessado pelo Leste era algo que os jovens ocidentais brilhantes descobririam ser uma paixão absorvente; não se deve interpretar a sua frase como uma afirmação de que o Leste era *apenas* uma carreira para os ocidentais. Havia — e há — culturas e nações cuja localização a leste, e suas vidas, histórias e costumes têm uma realidade bruta obviamente maior que qualquer coisa que se poderia dizer a respeito no Ocidente. Quanto a esse fato, o presente estudo do Orientalismo tem muito pouco a contribuir, exceto reconhecê-lo tacitamente. Mas o fenômeno do Orientalismo, como eu o estudo aqui, não tem como tema principal uma correspondência entre Orientalismo e Oriente, mas a coerência interna do Orientalismo e suas ideias sobre o Oriente (o Leste como uma carreira) apesar ou além de qualquer correspondência ou falta de correspondência com um Oriente "real". O meu ponto é que a afirmação de Disraeli sobre o Leste se refere principalmente a essa coerência criada, a essa constelação regular de ideias como ponto relevante no que diz respeito ao Oriente, e não ao seu mero ser, conforme a expressão de Wallace Stevens.

Uma segunda observação é que as ideias, as culturas e as histórias não podem ser seriamente compreendidas ou estudadas sem que sua força ou, mais precisamente, suas configurações de poder também sejam estudadas. Seria incorreto acreditar que o Oriente foi criado — ou, como digo, "orientalizado" — e acreditar que tais coisas acontecem simplesmente como uma necessidade da imaginação. A relação entre o Ocidente e o Oriente é uma relação de poder, de dominação, de graus variáveis de uma hegemonia complexa, o que está indicado com muita acuidade no título do clássico de K. M. Panikkar, *A dominação ocidental na Ásia*.² O Oriente não foi orientalizado só porque se descobriu que era "oriental" em todos aqueles aspectos considerados lugares-comuns por um europeu comum do século XIX, mas também porque *poderia* ser — isto é, submeteu-se a

ser — *transformado em* oriental. Há muito pouco consenso em jogo, por exemplo, no fato de que o encontro de Flaubert com uma cortesã egípcia produziu um modelo amplamente influente da mulher oriental; ela nunca falava de si mesma, nunca representou suas emoções, presença ou história. *Ela* falava por ela e a representou. Ele era estrangeiro, relativamente rico, do sexo masculino, e esses eram fatos históricos de dominação que lhe permitiram não apenas possuir fisicamente Kuchuk Hanem, mas falar por ela e contar a seus leitores de que maneira ela era "tipicamente oriental". O meu argumento é que a situação de força de Flaubert em relação a Kuchuk Hanem não era um caso isolado. Representa justamente o padrão de força relativa entre o Leste e o Oeste, e o discurso sobre o Oriente que esse padrão tornou possível.

Isso nos leva a uma terceira observação. Não se deve supor que a estrutura do Orientalismo não passa de uma estrutura de mentiras ou de mitos que simplesmente se dissipariam ao vento se a verdade a seu respeito fosse contada. Eu mesmo acredito que o Orientalismo é mais particularmente valioso como um sinal do poder europeu-atlântico sobre o Oriente do que como um discurso verídico sobre o Oriente (o que, na sua forma acadêmica ou erudita, é o que ele afirma ser). Ainda assim, o que devemos respeitar e tentar compreender é a pura força consolidada do discurso orientalista, seus laços muito próximos com as instituições do poder político e socioeconômico, e sua persistência formidável. Afinal, qualquer sistema de ideias capaz de permanecer imutável como conhecimento passível de ser ensinado (em academias, livros, congressos, universidades, institutos de relações exteriores) da época de Ernest Renan, no final da década de 1840, até o presente nos Estados Unidos deve ser algo mais formidável que uma simples coletânea de mentiras. O Orientalismo, portanto, não é uma visionária fantasia europeia sobre o Oriente, mas um corpo elaborado de teoria e prática em que, por muitas gerações, tem-se feito um considerável investimento material. O investimento continuado criou o Orientalismo como um sistema de conhecimento sobre o Oriente, uma

rede aceita para filtrar o Oriente na consciência ocidental, assim como o mesmo investimento multiplicou — na verdade, tornou verdadeiramente produtivas — as afirmações que transitam do Orientalismo para a cultura geral.

Gramsci fez uma útil distinção analítica entre a sociedade civil e a política, na qual a primeira é composta de associações voluntárias (ou, pelo menos, racionais e não coercivas), como escolas, famílias e sindicatos, e a última é constituída de instituições estatais (o exército, a polícia, a burocracia central), cujo papel na vida política é a dominação direta. A cultura, é claro, deve estar em operação dentro da sociedade civil, onde a influência de ideias, instituições e pessoas não funciona pela dominação, mas pelo que Gramsci chama consenso. Numa sociedade não totalitária, portanto, certas formas culturais predominam sobre outras, assim como certas ideias são mais influentes que outras; a forma dessa liderança cultural é o que Gramsci identificou como *hegemonia*, um conceito indispensável para qualquer compreensão da vida cultural no Ocidente industrial. É a hegemonia, ou antes o resultado da hegemonia cultural em ação, que dá ao Orientalismo a durabilidade e a força de que tenho falado até o momento. O Orientalismo nunca está muito longe do que Denys Hay chama "a ideia de Europa",³ uma noção coletiva que identifica a "nós" europeus contra todos "aqueles" não europeus, e pode-se argumentar que o principal componente da cultura europeia é precisamente o que tornou hegemônica essa cultura, dentro e fora da Europa: a ideia de uma identidade europeia superior a todos os povos e culturas não europeus. Além disso, há a hegemonia das ideias europeias sobre o Oriente, elas próprias reiterando a superioridade europeia sobre o atraso oriental, anulando em geral a possibilidade de que um pensador mais independente, ou mais cético, pudesse ter visões diferentes sobre a questão.

De um modo bem constante, a estratégia do Orientalismo depende dessa *posição* de superioridade flexível, que põe o ocidental em toda uma série de possíveis relações com o Oriente sem jamais lhe tirar o relativo domínio. E por que deveria ser

diferente, especialmente durante o período de extraordinário predomínio europeu do final da Renascença até o presente? O cientista, o erudito, o missionário, o negociante ou o soldado estava no Oriente ou pensava a respeito porque *podia estar ali* ou podia pensar a respeito, com muito pouca resistência da parte do Oriente. Sob o título geral de conhecimento do Oriente e no âmbito da hegemonia ocidental sobre o Oriente a partir do fim do século XVIII, surgiu um Oriente complexo, adequado para o estudo na academia, para a exibição no museu, para a reconstrução na repartição colonial, para a ilustração teórica em teses antropológicas, biológicas, linguísticas, raciais e históricas sobre a humanidade e o universo, para exemplo de teorias econômicas e sociológicas de desenvolvimento, revolução, personalidade cultural, caráter nacional ou religioso. Além disso, a indagação imaginativa das coisas orientais era baseada mais ou menos exclusivamente numa consciência ocidental soberana, de cuja centralidade não questionada surgia um mundo orientado, primeiro de acordo com ideias gerais sobre quem ou o que era um oriental, depois de acordo com uma lógica detalhada regida não apenas pela realidade empírica, mas por uma bateria de desejos, repressões, investimentos e projeções. Se podemos apontar grandes obras orientalistas de erudição genuína como a *Chrestomathie arabe*, de Silvestre de Sacy, ou *Account of the manners and customs of the modern Egyptians*, de Edward William Lane, precisamos também notar que as ideias raciais de Renan e Gobineau nasceram do mesmo impulso, assim como muitos romances pornográficos vitorianos (ver a análise de Steven Marcus sobre *The Lustful Turk*).⁴

E, ainda assim, devemos nos perguntar várias vezes se o que importa no Orientalismo é o grupo geral de ideias que domina a massa de material — impregnadas de doutrinas da superioridade europeia, vários tipos de racismo, imperialismo e coisas semelhantes, visões dogmáticas do "oriental" como uma espécie de abstração ideal e imutável — ou o trabalho muito mais variado produzido por um número quase incontável de autores individuais, que podem ser considerados como exemplos indivi-

duais de autores que tratam do Oriente. Num certo sentido, as duas alternativas, a geral e a particular, são realmente duas perspectivas sobre o mesmo material: em ambos os casos, teríamos de lidar com pioneiros na área como William Jones, com grandes artistas como Nerval ou Flaubert. E por que não seria possível empregar as duas perspectivas em combinação ou em sequência? Não há um óbvio perigo de distorção (precisamente do tipo a que o Orientalismo acadêmico sempre foi inclinado) se um nível demasiado geral ou demasiado específico de descrição for mantido sistematicamente?

Os meus dois receios são a distorção e a imprecisão, ou antes o tipo de imprecisão produzido por uma generalidade demasiado dogmática e um foco localizado demasiado positivista. Ao lidar com esses problemas, procurei trabalhar com três aspectos principais de minha realidade contemporânea que me parecem indicar a solução para as dificuldades de método ou perspectiva que estou discutindo, dificuldades que poderiam nos forçar, no primeiro caso, a escrever uma polêmica grosseira sobre um nível de descrição tão inaceitavelmente geral a ponto de não compensar o esforço, ou, no segundo caso, a escrever uma série de análises tão detalhadas e atomísticas a ponto de perdemos de vista as linhas de força gerais que informam a área, emprestando-lhe o seu poder convincente especial. Como então reconhecer a individualidade e conciliá-la com seu contexto geral e hegemônico inteligente e de modo nenhum passivo ou meramente ditatorial?

III

Mencionei três aspectos da minha realidade contemporânea: agora devo explicá-los e discuti-los brevemente, para que se possa ver como fui levado a uma determinada trajetória de pesquisa e escrita.

1. *A distinção entre o conhecimento puro e o político.* É muito fácil argumentar que o conhecimento sobre Shakespeare ou

Wordsworth não é político, enquanto o conhecimento sobre a China contemporânea ou a União Soviética o é. A minha própria designação formal e profissional é a de "humanista", um título que indica as humanidades como minha área e, portanto, a improvável eventualidade de que possa haver algo político sobre o que faço nessa área. Claro, todos esses rótulos e termos não têm nuances na forma como os emprego aqui, mas a verdade geral do que estou apontando é, creio eu, amplamente aceita. Uma razão para dizer que um humanista que escreve sobre Wordsworth, ou um editor que tem como especialidade Keats, não está envolvido em nada político é que sua atividade não parece ter nenhum efeito político direto sobre a realidade no sentido cotidiano. Um erudito que estuda a economia soviética trabalha numa área altamente carregada em que há muito interesse do governo, e o que ele pode produzir na forma de estudos e propostas será adotado por responsáveis por políticas públicas, funcionários do governo, economistas institucionais, peritos dos serviços de inteligência. A distinção entre "humanistas" e pessoas cujo trabalho tem implicações políticas, ou importância política, pode ser ainda mais ampliada pela afirmação de que a coloração ideológica dos primeiros é uma questão de importância incidental para a política (embora possivelmente de grande peso para seus colegas na área, que podem fazer objeções a seu stalinismo, fascismo ou liberalismo demasiado fácil), enquanto a ideologia das últimas está diretamente entrelaçada ao seu material — na verdade, a economia, a política e a sociologia na academia moderna são ciências ideológicas — e assim aceita naturalmente como sendo "política".

Ainda assim, a imposição determinante sobre a maior parte do conhecimento produzido no Ocidente contemporâneo (e aqui falo principalmente dos Estados Unidos) é que seja apolítico, isto é, erudito, acadêmico, imparcial, acima de crenças sectárias ou doutrinas estreitas. Talvez não haja o que objetar a tal ambição em teoria, mas na prática a realidade é muito mais problemática. Ninguém jamais inventou um método para distanciar o erudito das circunstâncias da vida, da realidade de seu

envolvimento (consciente ou inconsciente) com uma classe, um conjunto de crenças, uma posição social, ou do mero fato de ser um membro da sociedade. Tudo isso continua a ter relação com o que ele faz no exercício da sua profissão, mesmo que muito naturalmente a sua pesquisa e os frutos desse seu trabalho tenham atingido um nível de relativa isenção das inibições e restrições da bruta realidade de todos os dias. Pois há um conhecimento que é menos, e não mais, parcial do que o indivíduo (com suas circunstâncias de vida envolventes e perturbadoras) que o produz. Mas nem esse conhecimento é automaticamente apolítico.

Saber se as discussões de literatura ou filologia clássica estão carregadas de significado político — ou o possuem de forma direta — é uma grande questão, que tentei tratar com algum detalhe em outra parte.⁵ Meu interesse aqui é sugerir que o consenso liberal geral de que o “verdadeiro” conhecimento é fundamentalmente apolítico (e, inversamente, que o conhecimento manifestamente político não é conhecimento “verdadeiro”) confunde as circunstâncias políticas altamente organizadas, embora de forma obscura, que prevalecem no momento em que o conhecimento é produzido. É ainda mais complicado compreender isso hoje em dia, quando o adjetivo “político” é usado como um rótulo para desacreditar qualquer obra que ousa violar o protocolo da pretensa objetividade suprapolítica. Podemos dizer, primeiro, que a sociedade civil reconhece uma graduação de importância política nas várias áreas de conhecimento. Em alguma medida, a importância política conferida a uma área provém da possibilidade de sua tradução direta para o campo econômico; mas, em maior medida, a importância política provém da proximidade de uma área com fontes determináveis de poder na sociedade política. Assim, é provável que um estudo econômico do potencial energético soviético a longo prazo e seu efeito sobre a capacidade militar seja encomendado pelo Departamento de Defesa, e mais tarde adquira uma espécie de status político que seria impossível para um estudo da primeira ficção de Tolstói, financiado em parte por uma fundação. No entanto, ambas as pesquisas pertencem ao que a sociedade civil

reconhece como uma área comum, os estudos russos, mesmo que uma delas possa ser feita por um economista muito conservador e a outra por um historiador literário radical. O meu ponto aqui é que “Rússia” como um tema geral tem prioridade política sobre distinções mais sutis como “economia” e “história literária”, porque a sociedade política no sentido de Gramsci entra em campos da sociedade civil como a academia e satura-os de um significado que diretamente lhe concerne.

Não quero continuar a insistir nessa ideia em bases teóricas gerais: parece-me que o valor e a credibilidade do meu argumento podem ser demonstrados de forma muito mais específica, assim como, por exemplo, Noam Chomsky estudou a conexão instrumental entre a Guerra do Vietnã e a noção de erudição objetiva a que se recorreu para cobrir a pesquisa militar patrocinada pelo estado.⁶ Agora, como a Grã-Bretanha, a França e recentemente os Estados Unidos são potências imperiais, suas sociedades políticas conferem a suas sociedades civis um senso de urgência, uma como que infusão política direta, em qualquer lugar e sempre que questões relacionadas a seus interesses imperiais no exterior estejam presentes. Duvido que seja controverso dizer, por exemplo, que o interesse que um inglês na Índia ou no Egito no final do século XIX tinha por esses países estava relacionado a sua condição de colônias britânicas. Afirmar tal coisa talvez pareça totalmente diferente de dizer que todo o conhecimento acadêmico sobre a Índia e o Egito é de certo modo maquiavélico, marcado, violado pelo fato político bruto — ainda assim, *é isso o que estou dizendo* neste estudo do Orientalismo. Pois, se é verdade que nenhuma produção de conhecimento nas ciências humanas jamais pode ignorar ou negar o envolvimento de seu autor como sujeito humano nas suas próprias circunstâncias, deve ser também verdade que, quando um europeu ou um americano estuda o Oriente, não pode haver negação das principais circunstâncias de *sua* realidade: ele se aproxima do Oriente primeiro como um europeu ou um americano, em segundo lugar como um indivíduo. E ser um americano ou um europeu nessa situação não é absolutamente um fato

irrelevante. Significava e significa estar consciente, ainda que obscuramente, de pertencer a uma potência com interesses definidos no Oriente e, mais importante, pertencer a uma parte da terra com uma história definida de envolvimento no Oriente quase desde os tempos de Homero.

Dito dessa maneira, essas realidades políticas ainda são demarcadas indefinidas e gerais para serem realmente interessantes. Qualquer um concordaria com elas, sem concordar necessariamente que tiveram uma grande importância, por exemplo, para Flaubert quando escreveu *Salammbo*, ou para H. A. R. Gibb quando escreveu *Modern trends in Islam*. O problema é que há uma enorme distância entre o grande fato dominante, como o descrevi, e os detalhes da vida cotidiana que regem a disciplina minuciosa de um romance ou de um texto erudito, quando estão sendo escritos. Mas, se eliminarmos desde o início qualquer noção de que os fatos "grandes" como a dominação imperial podem ser aplicados de forma mecânica e determinista a questões complexas como a cultura e as ideias, comecemos a nos aproximar de um tipo interessante de estudo. Minha ideia é que o interesse europeu e depois americano no Oriente era político segundo alguns dos óbvios relatos históricos que apresentei, mas que foi a cultura que criou esse interesse, que atuou dinamicamente junto com a lógica política, econômica e militar bruta para fazer do Oriente o lugar variado e complicado que ele evidentemente era no campo de estudo que chamo de Orientalismo.

Portanto, o Orientalismo não é um simples tema ou campo político refletido passivamente pela cultura, pela erudição ou pelas instituições; nem é uma grande e difusa coletânea de textos sobre o Oriente; nem é representativo ou expressivo de alguma execrável trama imperialista "ocidental" para oprimir o mundo "oriental". É antes a *distribuição* de consciência geopolítica em textos estéticos, eruditos, econômicos, sociológicos, históricos e filológicos; é a *elaboração* não só de uma distinção geográfica básica (o mundo é composto de duas metades desiguais, o Oriente e o Ocidente), mas também de toda uma série de "interesses" que, por meios como a descoberta erudita, a re-

construção filológica, a análise psicológica, a descrição paisagística e sociológica, o Orientalismo não só cria, mas igualmente mantém; é, mais do que expressa, uma certa *vontade* ou *intenção* de compreender, em alguns casos controlar, manipular e até incorporar o que é um mundo manifestamente diferente (ou alternativo e novo); é sobretudo um discurso que não está absolutamente em relação correspondente direta com o poder político ao natural, mas antes é produzido e existe num intercâmbio desigual com vários tipos de poder, modelado em certa medida pelo intercâmbio com o poder político (como um regime imperial ou colonial), o poder intelectual (como as ciências dominantes, por exemplo, a linguística ou a anatomia comparadas, ou qualquer uma das modernas ciências políticas), o poder cultural (como as ortodoxias e os cânones de gosto, textos, valores), o poder moral (como as ideias sobre o que "nós" fazemos e o que "eles" não podem fazer ou compreender como "nós" fazemos e compreendemos). Na verdade, o meu argumento real é que o Orientalismo é — e não apenas representa — uma dimensão considerável da moderna cultura político-intelectual e, como tal, tem menos a ver com o Oriente do que com o "nosso" mundo.

Como fato cultural e político, o Orientalismo não existe num vácuo de arquivos; muito ao contrário, acho que se pode mostrar que aquilo que é pensado, dito ou até feito sobre o Oriente segue (talvez ocorra dentro de) certas linhas nítidas e cognoscíveis. Nesse ponto também se pode ver em ação um grau considerável de nuance e elaboração entre as amplas pressões da superestrutura e os detalhes da composição, os fatos da textualidade. A maioria dos estudiosos das humanidades parece perfeitamente satisfeita, creio eu, com a noção de que os textos existem em contextos, que há uma intertextualidade, que as pressões das convenções, dos predecessores e dos estilos retóricos limitam aquilo que Walter Benjamin certa vez chamou "sobretaxar a pessoa produtiva em nome do [...] princípio da 'criatividade'", segundo o qual o poeta, por conta própria e a partir puramente de seu espírito, criaria sua obra.⁷ Mas há uma relutância em admitir que as coerções políticas, institucionais e ideológicas

agem da mesma maneira sobre o autor individual. Um humanista acreditará ser um fato interessante para qualquer intérprete de Balzac que ele tenha sido influenciado, na *Comédia humana*, pelo conflito entre Geoffroy Saint-Hilaire e Cuvier, mas a mesma espécie de pressão sobre Balzac exercida por um monarquismo profundamente reacionário é sentida, de forma vaga, como algo que avilta o seu "gênio" literário, sendo assim menos digna de um estudo sério. Da mesma forma — como Harry Bracken tem mostrado incansavelmente —, os filósofos conduzirão suas discussões sobre Locke, Hume e o empirismo sem jamais levar em conta que há uma conexão explícita nesses escritores clássicos entre as suas doutrinas "filosóficas" e a teoria racial, as justificações da escravidão ou os argumentos para a exploração colonial.⁸ Essas são formas bastante comuns pelas quais a erudição contemporânea se mantém pura.

Talvez seja verdade que a maioria das tentativas de esfregar o nariz da cultura na lama da política tem sido cruamente iconoclasta; talvez também a interpretação social da literatura na minha própria área simplesmente não tenha acompanhado os enormes avanços técnicos da análise textual detalhada. Mas não há como escapar do fato de que os estudos literários, em geral, e os teóricos marxistas americanos, em particular, têm evitado o esforço de preencher seriamente a lacuna entre os níveis da superestrutura e da base na erudição histórica, textual; em outra ocasião, cheguei a dizer que o *establishment* literário-cultural em geral tem deixado de lado o estudo sério do imperialismo e da cultura.⁹ Pois o Orientalismo nos coloca diretamente diante dessa questão — isto é, leva-nos a perceber que o imperialismo político rege todo um campo de estudo, imaginação e instituições eruditas —, de tal maneira que torna o ato de evitá-la uma impossibilidade intelectual e histórica. Mas sempre restará o perene mecanismo de fuga que consiste em dizer que um erudito em literatura e um filósofo, por exemplo, recebem um treinamento em literatura e filosofia respectivamente, e não em política ou análise ideológica. Em outras palavras, o argumento do especialista pode funcionar com muita eficácia para bloquear a pers-

pectivá mais ampla e, na minha opinião, mais séria em termos intelectuais.

Nesse ponto parece-me haver uma resposta simples, em duas partes, ao menos no que diz respeito ao estudo do imperialismo e da cultura (ou Orientalismo). Em primeiro lugar, quase todo escritor do século XIX (e o mesmo vale para escritores de períodos anteriores) era extraordinariamente consciente do fato do império: esse é um assunto não muito bem estudado, mas um especialista moderno no período vitoriano não levará muito tempo para admitir que heróis culturais do liberalismo como John Stuart Mill, Arnold, Carlyle, Newman, Macaulay, Ruskin, George Eliot e até Dickens tinham opiniões definidas sobre raça e imperialismo; todas elas bem representadas em seus escritos. Assim, até um especialista deve lidar com o conhecimento de que Mill, por exemplo, deixou claro em *Sobre a liberdade* e *Governo representativo* que suas opiniões ali expressas não podiam ser aplicadas à Índia (afinal, ele foi funcionário do India Office durante boa parte da sua vida) porque os indianos eram inferiores quanto ao grau de civilização, se não quanto à raça. O mesmo tipo de paradoxo deve ser encontrado em Marx, como tento mostrar neste livro. Em segundo lugar, acreditar que a política na forma de imperialismo tenha relação com a produção de literatura, erudição, teoria social e escritos históricos não equivale de modo algum a dizer que a cultura é, portanto, algo aviltado ou difamado. Bem ao contrário: toda a minha ideia consiste em dizer que podemos compreender melhor a persistência e a durabilidade de sistemas hegemônicos saturadores como a cultura quando percebemos que suas coerções internas sobre os escritores e os pensadores foram *produtivas*, e não unilateralmente inibidoras. É essa ideia que Gramsci, certamente, e Foucault e Raymond Williams, cada um a seu modo, têm tentado ilustrar. Até uma ou duas páginas de Williams sobre "os usos do Império" em *The long revolution* nos dizem mais sobre a riqueza cultural do século XIX que muitos volumes de análises textuais herméticas.¹⁰

Assim, estudo o Orientalismo como um intercâmbio dinâmico entre autores individuais e os grandes interesses políticos

modelados pelos três grandes impérios — o britânico, o francês, o americano — em cujo território intelectual e imaginativo a escrita foi produzida. O que me interessa principalmente, como erudito, não é a verdade política bruta, mas o detalhe, como na verdade o que nos interessa em alguém como Lane, Flaubert ou Renan não é a verdade (para ele) indiscutível de que os ocidentais são superiores aos orientais, mas as marcas profundamente elaboradas e moduladas de seu trabalho no interior do espaço muito amplo aberto por essa verdade. Para compreender o que estou dizendo, basta lembrar que *Manners and customs of the modern Egyptians*, de Lane, é um clássico da observação histórica e antropológica por causa de seu estilo, seus detalhes enormemente inteligentes e brilhantes, e não como simples reflexo da ideia de superioridade racial.

As perguntas políticas que o Orientalismo suscita são, portanto, da seguinte ordem: que outras espécies de energias intelectuais, estéticas, eruditas e culturais entraram na elaboração de uma tradição imperialista como a orientalista? Como foi que a filologia, a lexicografia, a história, a biologia, a teoria política e econômica, a criação de romances e a poesia lírica se colocaram a serviço da visão amplamente imperialista do mundo apresentada pelo Orientalismo? Que mudanças, modulações, refinamentos, até revoluções ocorrem dentro do Orientalismo? Qual é o significado de originalidade, continuidade, individualidade nesse contexto? Como é que o Orientalismo se transmite ou reproduz a si mesmo de uma época para outra? Em suma, de que forma podemos tratar o fenômeno cultural e histórico do Orientalismo como uma espécie de *obra humana voluntária* — e não um mero raciocínio incondicionado — em toda a sua complexidade, detalhe e valor históricos sem, ao mesmo tempo, perder de vista a aliança entre a obra cultural, as tendências políticas, o estado e as realidades específicas da dominação? Regido por essas preocupações, um estudo humanístico pode abordar responsabilmente a política e a cultura. Mas isso não quer dizer que tal estudo estabeleça uma regra imutável sobre a relação entre o conhecimento e a política. Meu argumento é que cada inves-

tigação humanística deve formular a natureza dessa conexão no contexto específico do estudo, do tema e de suas circunstâncias históricas.

2. *A questão metodológica.* Num livro anterior, dediquei muita atenção e análise à importância metodológica, para o trabalho em ciências humanas, de encontrar e formular o primeiro passo, o ponto de partida, o princípio inaugural.¹¹ Uma lição capital que aprendi e tentei apresentar foi que não há um ponto de partida meramente dado ou simplesmente disponível: o início de cada projeto tem de ser feito de maneira a *permitir* o que se segue. Em nenhum momento da minha experiência, a dificuldade dessa lição foi mais conscientemente vivida (com que sucesso — ou fracasso — não saberia dizer) do que neste estudo do Orientalismo. A ideia do início, o ato de começar, implica necessariamente um ato de delimitação pelo qual algo é cortado de uma grande massa de material, separado da massa e obrigado a representar, bem como a ser, um ponto de partida, um início: para o estudioso de textos, essa noção de delimitação inaugural é a ideia, proposta por Louis Althusser, da *problemática*, uma determinada unidade específica de um texto ou grupo de textos, algo gerado pela análise.¹² Mas no caso do Orientalismo (em oposição ao caso dos textos de Marx, o objeto dos estudos de Althusser) não há simplesmente o problema de encontrar um ponto de partida, ou problemática, mas também a questão de designar que textos, autores e períodos são os mais adequados para estudo.

Pareceu-me tolice tentar uma história narrativa enciclopédica do Orientalismo, sobretudo porque, se meu princípio orientador devia ser “a ideia europeia do Oriente”, não haveria virtualmente limites para o material que eu teria de tratar; segundo, porque o próprio modelo narrativo não era adequado para os meus interesses descritivos e políticos; terceiro, porque em livros como *La Renaissance orientale*, de Raymond Schwab, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts*, de Johann Fück, e, mais recentemente, *The matter of Araby in medieval England*, de Dorothee Metlitzki,¹³ já existem

trabalhos enciclopédicos sobre certos aspectos do encontro europeu-oriental que tornam diferente a tarefa do crítico no contexto político e intelectual geral que esbocei acima.

Ainda restava o problema de reduzir um arquivo muito dilatado a dimensões manuseáveis e, mais importante, delinear algo que tivesse o caráter de uma ordem intelectual dentro daquele grupo de textos, sem seguir ao mesmo tempo uma ordem insensatamente cronológica. Meu ponto de partida foi, portanto, a experiência britânica, a francesa e a americana no Oriente tomadas como unidade: que pano de fundo histórico e intelectual tornou essa experiência possível, qual foi o teor e o caráter da experiência. Por razões que logo discutirei, limitei o já limitado (mas ainda excessivo) conjunto de questões à experiência anglo-franco-americana dos árabes e do islã, que por quase mil anos seguidos representou o Oriente. Com isso, eliminava-se uma grande parte do Oriente — Índia, Japão, China e outras regiões do Extremo Oriente — não porque essas regiões não fossem importantes (elas eram, obviamente), mas porque se poderia discutir a experiência europeia no Oriente Próximo ou no islã independentemente de sua experiência no Extremo Oriente. No entanto, em certos momentos dessa história europeia geral do interesse pelo Leste, determinadas regiões do Oriente como o Egito, a Síria e a Arábia não podem ser discutidas sem o estudo concomitante do envolvimento da Europa nas regiões mais distantes, entre as quais a Pérsia e a Índia são as mais importantes; um exemplo notável é a conexão entre o Egito e a Índia no que diz respeito à Grã-Bretanha dos séculos XVIII e XIX. Da mesma forma o papel da França no deciframento do Zend-Avesta, a preeminência de Paris como um centro dos estudos de sânscrito durante a primeira década do século XIX, o fato de que o interesse de Napoleão pelo Oriente dependia de sua percepção do papel britânico na Índia: todos esses interesses pelo Extremo Oriente influenciaram diretamente o interesse francês pelo Oriente Próximo, pelo islã e pelos árabes.

A Grã-Bretanha e a França dominaram o Mediterrâneo oriental desde aproximadamente o fim do século XVII. Mas a

minha discussão dessa dominação e desse interesse sistemático não faz justiça (a) às contribuições importantes da Alemanha, da Itália, da Rússia, da Espanha e de Portugal ao Orientalismo e (b) ao fato de que um dos impulsos importantes para o estudo do Oriente no século XVIII foi a revolução nos estudos bíblicos estimulada por pioneiros tão diversos e interessantes como o bispo Lowth, Eichhorn, Herder e Michaelis. Em primeiro lugar, tive de focar rigorosamente o material britânico-francês e mais tarde o americano, porque parecia uma verdade inescapável não só que a Grã-Bretanha e a França foram as nações pioneiras no Oriente e nos estudos orientais, mas que essas posições de vanguarda foram mantidas em virtude das duas maiores redes coloniais da história pré-século-XX; a posição oriental americana desde a Segunda Guerra Mundial tem se ajustado — acho que conscientemente — aos lugares investigados pelas duas potências europeias anteriores. Além disso, acredito que a pura qualidade, a consistência e o volume dos escritos britânicos, franceses e americanos sobre o Oriente os elevam acima do trabalho, sem dúvida crucial, realizado na Alemanha, na Itália, na Rússia e em outras partes. Mas acredito ser também verdade que os principais passos na erudição oriental foram dados primeiro ou na Grã-Bretanha ou na França, sendo depois elaborados pelos alemães. Silvestre de Sacy, por exemplo, não foi apenas o primeiro orientalista europeu moderno e institucional que trabalhou sobre o islã, a literatura árabe, a religião drusa e a Pérsia sassânida; foi também o professor de Champollion e de Franz Bopp, o fundador da linguística comparada germânica. Uma reivindicação similar de prioridade e subsequente preeminência pode ser feita para William Jones e Edward William Lane.

Em segundo lugar — e nesse ponto as falhas de meu estudo são amplamente compensadas —, há importantes estudos mais recentes sobre a erudição bíblica como fonte do que chamei Orientalismo moderno. O melhor e mais relevante é o formidável "*Kubla Khan*" and *the fall of Jerusalem*¹⁴ de E. S. Shaffer, um estudo indispensável das origens do romantismo e da atividade intelectual que sustenta muito do que se passa em Coleridge,

Browning e George Eliot. Em algum grau, a obra de Shaffer refina os contornos fornecidos em Schwab, articulando o material de relevância a ser encontrado nos eruditos bíblicos alemães e usando esse material para ler, de um modo inteligente e sempre interessante, a obra de três escritores britânicos capitais. Mas o que falta no livro é uma percepção do gume político e ideológico dado ao material oriental pelos escritores britânicos e franceses que me interessam; além disso, ao contrário de Shaffer, tento elucidar desenvolvimentos subsequentes no Orientalismo acadêmico e literário que estão relacionados com a conexão entre o Orientalismo britânico e francês, por um lado, e com o surgimento de um imperialismo de mentalidade colonial explícita, de outro. E também desejo mostrar como todas essas questões anteriores são mais ou menos reproduzidas no Orientalismo americano depois da Segunda Guerra Mundial.

Ainda assim, há um aspecto possivelmente desorientador, quando, salvo uma referência ocasional, não discuto exaustivamente os desenvolvimentos alemães depois do período inaugural dominado por Sacy. Qualquer trabalho que procure fornecer uma compreensão do Orientalismo acadêmico e não dê muita atenção a eruditos como Steinthal, Müller, Becker, Goldziher, Brockelmann, Nöldeke — para mencionar apenas uns poucos — precisa ser criticado, e eu francamente me critico. Lamento de modo particular não considerar com mais atenção o grande prestígio científico atribuído, por volta da metade do século XIX, à erudição alemã, cujo esquecimento foi transformado por George Eliot numa acusação aos eruditos insulares. Tenho em mente o inesquecível retrato do sr. Casaubon criado por George Eliot em *Middlemarch*. Uma razão pela qual Casaubon não consegue encontrar a sua Chave para Todas as Mitologias é, segundo seu jovem primo Will Ladislaw, ele não estar familiarizado com a erudição alemã. Pois não só Casaubon escolheu um tema “tão cambiante como a química: novas descobertas estão constantemente criando novos pontos de vista”; ele está realizando uma tarefa semelhante a uma refutação de Paracelsus, porque “ele não é um orientalista, sabe?”¹⁵

Eliot não estava errada ao insinuar que por volta de 1830, o período em que se passa *Middlemarch*, a erudição alemã alcançara a plena preeminência europeia. Mas em nenhum período da erudição alemã durante os primeiros dois terços do século XIX poderia ter se desenvolvido uma parceria próxima entre o Orientalismo e um interesse nacional continuado e prolongado pelo Oriente. Não havia nada na Alemanha que correspondesse à presença anglo-francesa na Índia, no Levante, no Norte da África. Além do mais, o Oriente alemão era quase exclusivamente um Oriente erudito ou ao menos clássico: tornou-se tema de poemas líricos, fantasias e até romances, mas nunca foi real, como o Egito e a Síria eram reais para Chateaubriand, Lane, Lamartine, Burton, Disraeli ou Nerval. Há algum significado no fato de que as duas obras alemãs mais famosas sobre o Oriente, *Divã Ocidental-Oriental*, de Goethe, e *Sobre a língua e a sabedoria dos hindus*, de Friedrich Schlegel, fossem baseadas, respectivamente, numa viagem pelo Reno e em horas passadas em bibliotecas de Paris. O que a erudição oriental alemã fez foi refinar e elaborar técnicas aplicadas a textos, mitos, ideias e línguas quase literalmente colidos no Oriente pela Grã-Bretanha e pela França imperiais.

Entretanto, o que o Orientalismo alemão tinha em comum com o anglo-francês e mais tarde com o americano era uma espécie de *autoridade* intelectual sobre o Oriente dentro da cultura ocidental. Essa autoridade deve ser em grande parte o tema de qualquer descrição do Orientalismo, como acontece neste estudo. Até o nome *Orientalismo* sugere um estilo sério, talvez pesado, de especialização; quando o aplico aos modernos cientistas sociais americanos (como eles não se chamam de orientistas, o meu emprego da palavra é anômalo), é para chamar a atenção sobre o modo como os especialistas em Oriente Médio ainda podem recorrer aos vestígios da posição intelectual do Orientalismo na Europa do século XIX.

Não há nada misterioso ou natural sobre a autoridade. É formada, irradiada, disseminada; é instrumental, é persuasiva; tem status, estabelece cânones de gosto e valor; é virtualmente

indistinguível de certas ideias que dignifica como verdadeiras, e de tradições, percepções e julgamentos que forma, transmite, reproduz. Acima de tudo, a autoridade pode, na verdade deve, ser analisada. Todos esses atributos da autoridade se aplicam ao Orientalismo, e muito do que faço neste estudo é descrever tanto a autoridade histórica como as autoridades pessoais do Orientalismo.

Os meus principais planos metodológicos para estudar a autoridade nesse ponto são o que podemos chamar *localização estratégica*, que é um modo de descrever a posição do autor num texto em relação ao material oriental sobre o qual escreve, e *formação estratégica*, que é um modo de analisar a relação entre os textos e o modo como grupos de textos, tipos de textos, até gêneros textuais, adquirem massa, densidade e poder referencial entre si mesmos e a partir daí na cultura em geral. Uso a noção de estratégia simplesmente para identificar o problema que todo escritor sobre o Oriente enfrenta: como agarrá-lo, como abordá-lo, como não ser derrotado ou esmagado por sua grandeza, seu alcance, suas exorbitantes dimensões. Todo aquele que escreve sobre o Oriente deve se localizar vis-à-vis ao Oriente; traduzida no seu texto, essa localização inclui o tipo de voz narrativa que ele adota, o tipo de estrutura que constrói, os tipos de imagens, temas, motivos que circulam no seu texto — todos os quais se somam para formar os modos deliberados de se dirigir ao leitor, de abrange o Oriente e, enfim, de representá-lo ou falar em seu nome. Mas nada disso ocorre de forma abstrata. Todo escritor sobre o Oriente (e isso vale até para Homero) assume algum precedente oriental, algum conhecimento prévio do Oriente, a que se refere e em que se baseia. Além disso, cada obra sobre o Oriente *associa-se* a outras obras, a públicos, a instituições, ao próprio Oriente. O conjunto das relações entre as obras, os públicos e alguns aspectos particulares do Oriente constitui, portanto, uma formação analisável — por exemplo, a dos estudos filológicos, a das antologias de trechos tirados da literatura oriental, a dos livros de viagens, a das fantasias orientais — cuja presença no tempo, no discurso, nas

instituições (escolas, bibliotecas, serviços de relações exteriores) lhe dá força e autoridade.

Está claro, assim espero, que meu interesse pela autoridade não me leva à análise do que está oculto no texto orientalista, mas antes à análise da superfície do texto, sua exterioridade em relação ao que descreve. Nunca é demais enfatizar essa ideia. O Orientalismo é postulado sobre a exterioridade, isto é, sobre o fato de que o orientalista, poeta ou erudito, faz o Oriente falar; descreve o Oriente, esclarece os seus mistérios por e para o Ocidente. Ele nunca está preocupado com o Oriente exceto como causa primeira do que diz. O que ele diz e escreve, em virtude do fato de ser dito ou escrito, pretende indicar que o orientalista está fora do Oriente, não só como um fato existencial, mas também moral. O produto principal dessa exterioridade é certamente a representação: desde um marco tão remoto como a peça de Ésquilo *Os persas*, o Oriente é transformado, passando de uma alteridade muito distante e frequentemente ameaçadora para figuras que são relativamente familiares (no caso de Ésquilo, mulheres asiáticas aflitas). A proximidade dramática da representação em *Os persas* obscurece o fato de que o público está assistindo a uma encenação altamente artificial de algo que um não oriental transformou num símbolo de todo o Oriente. A minha análise do texto orientalista, portanto, coloca a ênfase na evidência, de modo algum invisível, de tais representações como *representações*, e não como descrições “naturais” do Oriente. Essa evidência é encontrada de modo proeminente no assim chamado texto verdadeiro (histórias, análises filológicas, tratados dos políticos), bem como no texto declaradamente artístico (isto é, manifestamente imaginativo). Os dados a serem observados são o estilo, as figuras de retórica, o cenário, os esquemas narrativos, as circunstâncias históricas e sociais, e *não* a correção da representação, nem sua fidelidade a algum grande original. A exterioridade da representação é sempre regida por alguma verdade do truismo de que, se o Oriente pudesse representar a si mesmo, ele o faria; como não pode, a representação cumpre a tarefa para o Ocidente e, *faute de mieux*, para o pobre Oriente.

"Sie können sich nicht vertreten, sie müssen vertreten werden", como escreveu Marx em *O 18 brumário de Luís Bonaparte*.

Outra razão para insistir na exterioridade é que julgo necessário ficar bem claro, sobre o discurso e o intercâmbio cultural dentro de uma cultura, que aquilo que comumente circula não é a "verdade", mas uma representação. Não precisa ser mais uma vez demonstrado que a própria língua é um sistema altamente organizado e codificado que emprega muitos esquemas para expressar, indicar, trocar mensagens e informações, representar, e assim por diante. Em qualquer exemplo, ao menos da língua escrita, não há nada que seja uma presença transmitida, mas antes uma *representação*, ou uma representação. O valor, a eficácia, a força, a aparente veracidade de uma afirmação escrita sobre o Oriente baseiam-se muito pouco no próprio Oriente, dele não podem depender instrumentalmente. Ao contrário, a afirmação escrita é uma presença para o leitor em virtude de ter excluído, deslocado, tornado supérflua qualquer *coisa real* como o "Oriente". Assim, todo o Orientalismo representa e se afasta do Oriente: o fato de o Orientalismo fazer sentido depende mais do Ocidente que do Oriente, e esse sentido tem uma dívida direta com várias técnicas ocidentais de representação que tornam o Oriente visível, claro, "presente" no discurso a seu respeito. E, para obter os seus efeitos, essas representações se baseiam em instituições, tradições, convenções, códigos convencionais de compreensão, e não num distante e amorfo Oriente.

A diferença entre as representações do Oriente antes do último terço do século XVIII e as existentes depois desse período (isto é, aquelas pertencentes ao que chamo de Orientalismo moderno) é que o alcance da representação se expandiu enormemente na fase mais recente. É verdade que depois de William Jones e Anquetil-Duperron, e depois da expedição egípcia de Napoleão, a Europa veio a conhecer o Oriente de forma mais científica, a viver no Oriente com mais autoridade e disciplina que nunca. Mas o que importava para a Europa era o alcance expandido e o refinamento muito maior dado às suas técnicas de perceber o Oriente. Quando, por volta da virada do século XVIII,

o Oriente revelou definitivamente a idade de suas línguas — tornando obsoleta a linhagem divina do hebraico — foi um grupo de europeus quem fez a descoberta, passou-a a outros estudiosos e preservou-a na nova ciência da filologia indo-europeia. Nasceu uma nova ciência poderosa para examinar o Oriente linguístico, e com ela, como Foucault mostrou em *A ordem das coisas*, toda uma teia de interesses científicos relacionados. Da mesma forma, William Beckford, Byron, Goethe e Hugo reestruturaram o Oriente com sua arte e tornaram visíveis suas cores, suas luzes e seus povos por meio de imagens, ritmos e temas. Quando muito, o Oriente "real" provocava a visão do escritor; muito raramente o orientava.

O Orientalismo reagia mais à cultura que o produzia do que a seu suposto objeto, também produzido pelo Ocidente. A história do Orientalismo, portanto, tem uma coerência interna e um conjunto altamente articulado de relações para com a cultura dominante que o circunda. Consequentemente, minhas análises tentam mostrar a forma e a organização interna do campo, seus pioneiros, as autoridades patriarcais, os textos canônicos, as ideias doulogógicas, as figuras exemplares, seus seguidores, elaboradores e novas autoridades; tento também explicar como o Orientalismo se apropriou de ideias "fortes", doutrinas e tendências que regem a cultura, tendo sido frequentemente informado por elas. Havia assim (e há) um Oriente linguístico, um Oriente freudiano, um Oriente splengeriano, um Oriente darwiniano, um Oriente racista — e assim por diante. Mas nunca houve um Oriente puro, ou incondicional; da mesma forma, nunca houve uma forma não material de Orientalismo, muito menos algo tão inocente quanto uma "ideia" do Oriente. Nessa convicção subjacente e nas suas consequências metodológicas, eu me diferencio de eruditos que estudam a história das ideias. Pois as ênfases e a forma executiva, sobretudo a eficácia material, das afirmações feitas pelo discurso orientalista são possíveis de maneiras que qualquer história hermética das ideias tende completamente a limitar. Sem essas ênfases e essa eficácia material, o Orientalismo seria apenas outra ideia, enquanto é e foi

muito mais que isso. Portanto, proponho examinar não só as obras eruditas, mas também as obras de literatura, tratados políticos, textos jornalísticos, livros de viagem, estudos religiosos e filológicos. Em outras palavras, minha perspectiva híbrida é amplamente histórica e "antropológica", dado que acredito que todos os textos são mundanos e circunstanciais e que variam, claro, de gênero para gênero e de período histórico para período histórico.

No entanto, ao contrário de Michel Foucault, a cuja obra devo muito, acredito na marca determinante de escritores individuais sobre o que seria de outro modo um corpo coletivo e anônimo de textos a constituir uma formação discursiva como o Orientalismo. A unidade do grande conjunto de textos que analiso se deve em parte ao fato de que eles frequentemente se referem um ao outro: o Orientalismo é afinal um sistema para citar obras e autores. *Manners and customs of the modern Egyptians*, de Edward William Lane, era lido e citado por figuras tão diversas como Nerval, Flaubert e Richard Burton. Era uma autoridade de uso imperativo para quem escrevesse ou pensasse sobre o Oriente, e não apenas sobre o Egito: quando Nerval se apropria de passagens verbais de *Modern Egyptians*, é para que a autoridade de Lane o ajude a descrever as cenas de vila na Síria, e não no Egito. A autoridade de Lane e as oportunidades proporcionadas para citá-lo de forma discriminada e indiscriminada estavam à mão, porque o Orientalismo podia dar a seu texto a espécie de circulação distributiva que ele adquiriu. Entretanto, não há como entender a circulação do texto de Lane sem também compreender as características peculiares de seu texto; isso vale igualmente para Renan, Sacy, Lamartine, Schlegel e um grupo de outros escritores influentes. Foucault acredita que em geral o texto individual ou o autor tem pouca importância; empiricamente, no caso do Orientalismo (e talvez em nenhuma outra parte) não acho que seja assim. Por isso, as minhas análises empregam leituras textuais minuciosas, cuja finalidade é revelar a dialética entre o texto individual ou o escritor e a complexa formação coletiva para a qual sua obra contribui.

No entanto, embora inclua uma ampla seleção de escritos, este livro ainda está longe de ser uma história completa ou um relato geral do Orientalismo. Dessa deficiência estou muito consciente. O tecido de um discurso tão denso como o Orientalismo sobrevive e funciona na sociedade ocidental por causa de sua riqueza: o que fiz foi descrever partes desse tecido em certos momentos, e simplesmente sugerir a existência de uma totalidade maior, detalhada, interessante, salpicada de figuras, textos e acontecimentos fascinantes. Consolei-me acreditando que este livro é uma parte dentre várias outras, e espero que haja eruditos e críticos que talvez queiram escrever as outras partes. Há ainda um ensaio geral a ser escrito sobre o imperialismo e a cultura; outros estudos se aprofundariam mais na conexão entre o Orientalismo e a pedagogia, ou no Orientalismo italiano, holandês, alemão e suíço, ou na dinâmica entre a erudição e a escrita imaginativa, ou na relação entre as ideias administrativas e a disciplina intelectual. Talvez a tarefa mais importante de todas seja a de empreender estudos das alternativas contemporâneas ao Orientalismo, perguntar como é possível estudar outras culturas e povos a partir de uma perspectiva libertária, ou não repressiva e não manipuladora. Mas nesse caso seria necessário repensar todo o problema complexo de conhecimento e poder. Essas são todas tarefas deixadas constringedoramente incompletas neste estudo.

A última e talvez autocomplacente observação que desejo fazer sobre o método é que escrevi este estudo com vários públicos em mente. Para os estudiosos de literatura e crítica, o Orientalismo oferece um exemplo maravilhoso da inter-relação entre a sociedade, a história e a textualidade; além disso, o papel cultural desempenhado pelo Oriente no Ocidente liga o Orientalismo com a ideologia, a política e a lógica do poder, questões de relevância, creio eu, para a comunidade literária. Para os estudiosos contemporâneos do Oriente, desde eruditos universitários a tomadores de decisões políticas, escrevi com duas finalidades em mente: primeiro, apresentar-lhes a sua genealogia intelectual de um modo que ainda não foi feito; segundo, criti-

car — com a esperança de provocar debates — as pressuposições frequentemente não questionadas de que o seu trabalho em grande parte depende. Para o leitor em geral, este estudo trata de questões que sempre prendem a atenção, todas ligadas não só a concepções e tratamentos ocidentais do Outro, mas também ao papel singularmente importante desempenhado pela cultura ocidental no que Vico chamava o mundo das nações. Por fim, para os leitores do assim chamado Terceiro Mundo, este estudo se apresenta como um passo para compreender menos a política ocidental e o mundo não ocidental nessa política do que a *força* do discurso cultural ocidental, uma força muitas vezes tomada erroneamente como apenas decorativa ou de “superestrutura”. A minha esperança é ilustrar a formidável estrutura de dominação cultural e, especificamente para os povos outrora colonizados, os perigos e as tentações de empregar essa estrutura em si mesmos e em outros.

Os três longos capítulos e as doze unidades mais curtas em que este livro está dividido pretendem facilitar a exposição da melhor maneira possível. O capítulo 1, “O alcance do Orientalismo”, traça um grande círculo ao redor de todas as dimensões do tema, tanto em relação a tempo histórico e experiências como em relação a temas filosóficos e políticos. O capítulo 2, “Estruturas e reestruturas orientalistas”, tenta delinear o desenvolvimento do Orientalismo moderno por meio de uma descrição amplamente cronológica, e também pela descrição de um conjunto de esquemas comuns ao trabalho de importantes poetas, artistas e eruditos. O capítulo 3, “O Orientalismo hoje”, começa no ponto em que parou o seu predecessor, por volta de 1870. Esse é o período da grande expansão colonial no Oriente, que culmina na Segunda Guerra Mundial. A última parte do capítulo 3 caracteriza a mudança da hegemonia britânica e francesa para a americana. Tento finalmente esboçar as presentes realidades intelectuais e sociais do Orientalismo nos Estados Unidos.

3. *A dimensão pessoal.* Em *Cadernos do Cárcere*, Gramsci diz: “O ponto de partida da elaboração crítica é a consciência do que você é realmente, é o ‘conhece-te a ti mesmo’ como um produ-

to do processo histórico até aquele momento, o qual depositou em você uma infinidade de traços, sem deixar um inventário”. A única tradução inglesa existente omite inexplicavelmente o comentário de Gramsci nesse ponto, quando de fato, em seu texto italiano, ele conclui acrescentando: “portanto, é imperativo no início compilar esse inventário”.¹⁶

Muito do investimento pessoal neste estudo deriva da minha consciência de ser um “oriental”, por ter sido uma criança que cresceu em duas colônias britânicas. Toda a minha educação, naquelas colônias (Palestina e Egito) e nos Estados Unidos, foi ocidental, e ainda assim aquela primeira consciência profunda persistiu. De muitas maneiras, o meu estudo do Orientalismo foi uma tentativa de inventariar em mim o sujeito oriental, os traços da cultura cuja dominação tem sido um fator tão poderoso na vida de todos os orientais. É por isso que para mim o Oriente islâmico teve de ser o centro da atenção. Não cabe a mim julgar se o que realizei é o inventário prescrito por Gramsci, embora tenha considerado importante a consciência de tentar produzir tal inventário. Ao longo do caminho, com toda a severidade e a racionalidade de que fui capaz, tentei manter uma consciência crítica, bem como empregar aqueles instrumentos de pesquisa histórica, humanística e cultural de que a minha educação me tornou o feliz beneficiário. Em nada disso, entretanto, jamais perdi a consciência da realidade cultural de um “oriental”, o envolvimento pessoal de ter sido constituído como um “oriental”.

As circunstâncias históricas que tornaram possível este estudo são bastante complexas, e só posso listá-las esquematicamente neste ponto. Qualquer residente no Ocidente desde a década de 1950, particularmente nos Estados Unidos, terá vivido uma era de extraordinária turbulência nas relações entre Leste e Oeste. Ninguém terá deixado de notar como o “Leste” sempre representou perigo e ameaça durante esse período, mesmo quando significava o Oriente tradicional e a Rússia. Nas universidades, uma crescente criação de programas e institutos de estudos de área tornou o estudo erudito do Oriente um ramo da política

nacional. Os negócios públicos neste país incluem um interesse saudável pelo Oriente, tanto por sua importância estratégica e econômica como por seu exotismo tradicional. Se o mundo se tornou imediatamente acessível a um cidadão ocidental que vive na era eletrônica, o Oriente dele se aproximou, sendo agora talvez menos um mito do que um lugar entrecruzado por interesses ocidentais, especialmente americanos.

Um aspecto do mundo eletrônico pós-moderno é que houve um reforço dos estereótipos pelos quais o Oriente é visto. A televisão, os filmes e todos os recursos da mídia têm forçado as informações a se ajustar em moldes cada vez mais padronizados. No que diz respeito ao Oriente, a padronização e os estereótipos culturais intensificaram o domínio da demonologia imaginativa e acadêmica do "misterioso Oriente" do século XIX. Em nenhum lugar isso é mais verdade do que na forma como o Oriente Próximo é compreendido. Três coisas contribuíram para transformar até a mais simples percepção dos árabes e do islã numa questão altamente politizada, quase estridente: primeiro, a história do preconceito popular contra os árabes e o islã no Ocidente, que se reflete diretamente na história do Orientalismo; segundo, a luta entre os árabes e o sionismo israelense, e seus efeitos sobre os judeus americanos, bem como sobre a cultura liberal e a população em geral; terceiro, a quase total ausência de qualquer posição cultural que possibilite a identificação com os árabes e o islã ou uma discussão imparcial a seu respeito. Além do mais, não é preciso dizer que, como o Oriente Médio é agora identificado com a política da Grande Potência, a economia do petróleo e a dicotomia simplista entre um Israel democrático e amante da liberdade e os árabes malvados, totalitários e terroristas, as chances de uma visão clara do que dizemos ao falar sobre o Oriente Próximo são deprimentemente pequenas.

As minhas próprias experiências dessas questões constituem, em parte, o que me fez escrever este livro. A vida de um palestino árabe no Ocidente, particularmente na América, é desanimadora. Há, nesse ponto, um consenso quase unânime de que politicamente ele não existe e, quando lhe é permitida a existên-

cia, ele aparece como um incômodo ou como um oriental. A teia de racismo, estereótipos culturais, imperialismo político, ideologia desumanizadora que reprime os árabes ou os muçulmanos é realmente muito forte, e essa teia é o que todo palestino vem a sentir como seu destino singularmente punitivo. A situação ainda se torna pior quando observamos que nos Estados Unidos nenhuma pessoa academicamente envolvida com o Oriente Próximo — isto é, nenhum orientalista — jamais se identificou de todo o coração, cultural e politicamente, com os árabes; certamente ocorreram identificações em algum nível, mas elas nunca adotaram uma forma "aceitável", como a da identificação americana liberal com o sionismo, tendo sido com muita frequência radicalmente prejudicadas pela sua associação com interesses políticos e econômicos desacreditados (arabistas das companhias de petróleo e do Departamento de Estado, por exemplo) ou com a religião.

O nexo de conhecimento e poder que cria o "oriental" e, num certo sentido, o oblitera como ser humano não é para mim uma questão exclusivamente acadêmica. Mas é uma questão *intelectual* de importância muito óbvia. Fui capaz de fazer uso de meus interesses humanísticos e políticos para a análise e descrição de uma questão muito mundana: o surgimento, o desenvolvimento e a consolidação do Orientalismo. Muito frequentemente presume-se que a literatura e a cultura sejam politicamente, mesmo historicamente inocentes; a minha impressão tem sido, com regularidade, diversa, e o meu estudo do Orientalismo certamente me convenceu (e espero que convença meus colegas literários) de que a sociedade e a cultura literária só podem ser compreendidas e estudadas em conjunto. Além disso, e por uma lógica quase inevitável, eu me vi escrevendo a história de um estranho e secreto parceiro do antisemitismo ocidental. Que o antisemitismo e o Orientalismo, assim como o discurso no seu ramo islâmico, são muito parecidos um com o outro é uma verdade histórica, cultural e política que basta ser mencionada a um palestino árabe para que sua ironia seja perfeitamente compreendida. Mas gostaria também de ter contribuído para uma

melhor compreensão do modo como a dominação cultural tem operado. Se isso estimular uma nova maneira de lidar com o Oriente, na verdade, se eliminar completamente o "Oriente" e o "Ocidente", teremos avançado um pouco no processo do que Raymond Williams chamou de "desaprender" o "modo dominador inerente".¹⁷

1. O ALCANCE DO ORIENTALISMO

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

[o gênio inquieto e ambicioso dos europeus
[...] impaciente de empregar os novos instrumentos de seu poder]

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

CONHECENDO O ORIENTAL

Em 13 de junho de 1910, Arthur James Balfour instruiu a Câmara dos Comuns sobre "os problemas com que temos de lidar no Egito". Esses, disse ele, "pertencem a uma categoria inteiramente diversa" da inerente aos problemas que "afetam a Ilha de Wight ou o West Riding de Yorkshire". Ele falava com a autoridade de um antigo membro do Parlamento, ex-secretário privado de lorde Salisbury, ex-primeiro secretário para a Irlanda, ex-secretário para a Escócia, ex-primeiro-ministro, veterano de inúmeras crises, realizações e mudanças além-mar. Durante o seu envolvimento em assuntos imperiais, Balfour serviu uma monarca que em 1876 fora declarada Imperadora da Índia; esteve em posições de influência incomum para acompanhar as guerras afgã e zulu, a ocupação britânica do Egito em 1882, a morte do general Gordon no Sudão, o Incidente Fashoda, a batalha de Omdurman, a Guerra dos Bôeres, a Guerra Russo-Japonesa. Além disso, sua extraordinária eminência política, a amplitude de sua erudição e inteligência — ele podia escrever sobre temas tão variados como Bergson, Haendel, teísmo e golfe —, sua educação em Eton e Trinity College, Cambridge, e seu aparente domínio dos assuntos imperiais, tudo emprestava considerável autoridade ao que ele proferiu na Câmara dos Co-