

Everaldo
28 cópias

DEDALUS - Acervo - FFLCH-GE



21100024206

11.2

EDWARD W. SAID

ORIENTALISMO
O ORIENTE COMO INVENÇÃO
DO OCIDENTE

Tradução:
TOMÁS ROSA BUENO

1.^a reimpressão

SBD-FFLCH-USP



133792



321.03

S132.07

1996

e.3

{21685137}

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

Said, Edward W.

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

ISBN 85-7164-133-1

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

90-1367

CDD-950.072

Índices para catálogo sistemático:

1. Ásia : História: Pesquisa 950.072

Copyright ©1978 by Edward W. Said

Proibida a venda em Portugal

Título original:

Orientalism

Indicação editorial:

Milton Hatoum

Capa:

Ettore Bottini

sobre *A morte de Sardanapalo* (1827), óleo sobre tela de Eugène Delacroix (detalhe)

Preparação:

Márcia Copola

Índice remissivo:

Beatriz Calderari de Miranda

Revisão:

Paulo Cézur de Mello

Denise Pegorim

1996 /

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARCZ LTDA.

Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 72

04532-002 — São Paulo — SP

Telefone: (011) 866-0801

Fax: (011) 866-0814

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

A FASE MAIS RECENTE

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Naquela parte do Oriente sobre a qual posso falar com algum

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

nal asiatique 261, nº 1, 4 (1973): 104. Existe um levantamento bastante detalhado do campo islâmico-orientalista em Jean Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman: éléments de bibliographie*, ed. Claude Cahen (Paris, Adrien Maisonneuve, 1961).

(90) William Polk, "Sir Hamilton Gibb between Orientalism and history", em *International Journal of Middle East Studies* 6, nº 2 (abr. 1975): 131-9. Usei a bibliografia da obra de Gibb que se encontra em *Arabic and Islamic studies in honor of Hamilton A. R. Gibb*, ed. George Makdisi (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1965), pp. 1-20.

(91) H. A. R. Gibb, "Oriental studies in the United Kingdom", em *The Near East and the Great Powers*, ed. Richard N. Frye (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1951), pp. 86-7.

(92) Albert Hourani, "Sir Hamilton Gibb, 1895-1971", em *Proceedings of the British Academy* 58 (1972): 504.

(93) Duncan Black Macdonald, *The religious attitude and life in Islam* (1909; reimpr., Beirut, Khayats Publishers, 1965), pp. 2-11.

(94) H. A. R. Gibb, "Whither Islam?", em *Whither Islam? A survey of modern movements in the Moslem world*, ed. H. A. R. Gibb (Londres, Victor Gollancz, 1932), pp. 328, 387.

(95) Ibidem, p. 335.

(96) Ibidem, p. 377.

(97) H. A. R. Gibb, "The influence of Islamic culture on medieval Europe", em *John Rylands Library Bulletin* 38, nº 1 (set. 1955): 98.

(98) H. A. R. Gibb, *Mohammedanism: an historical survey* (Londres, Oxford, University Press, 1949), pp. 2, 9, 84.

(99) Ibidem, pp. 111, 88, 189.

(100) H. A. R. Gibb, *Modern trends in Islam* (Chicago, University of Chicago Press, 1947), pp. 108, 113, 123.

(101) Os dois ensaios podem ser encontrados em *Studies on the civilizations of Islam*, de Gibb, pp. 176-208, 3-33.

(102) R. Emmett Tyrell, Jr., "Chimera in the Middle East", em *Harper's*, nov. 1976, pp. 35-8.

(103) Citado em Ayad al-Qazzaz, Ruth Afiyo et alii, *The Arabs in American textbooks*, California State Board of Education, jun. 1975, pp. 10, 15.

(104) "Statement of purpose", em *MESA Bulletin* 1, nº 1 (maio 1967): 33.

(105) Morroe Berger, "Middle Eastern and North African studies: developments and needs", em *MESA Bulletin* 1, nº 2 (nov. 1967): 16.

(106) Menachem Mansoor, "Present state of Arabic studies in the United States", em *Report on current research 1958*, ed. Kathleen H. Brown (Washington, Middle East Institute, 1958), pp. 55-6.

(107) Harold Lasswell, "Propaganda", em *Encyclopedia of the social sciences* (1934), 12: 527. Devo esta referência ao professor Noam Chomsky.

(108) Marcel Proust, *The Guermentes way*, trad. C. K. Scott Moncrieff (1925; reimpr., Nova York, Vintage Books, 1970), p. 135.

(109) Nathaniel Schmidt, "Early Oriental studies in Europe and the work of the American Oriental Society, 1842-1922", em *Journal of the American Oriental Society* 43 (1923): 11. Ver também E. A. Speiser, "Near Eastern Studies in America, 1939-45", em *Archiv Orientalni* 16 (1948): 76-88.

(110) Como um exemplo, pode-se ver Henry Jessup, *Fifty-three years in Syria*, 2 v. (Nova York, Fleming H. Revell, 1910).

(111) Para a conexão entre a Declaração de Balfour e a política de guerra dos Estados Unidos, ver Doreen Ingrams, *Palestine papers 1917-1922: seeds of conflict* (Londres, Cox & Syman, 1972), pp. 10 ss.

(112) Mortimer Graves, "A cultural relations policy in the Near East", em *The Near East and the Great Powers*, ed. Frye, pp. 76, 78.

(113) George Camp Keiser, "The Middle East Institute: its inception and its place in American international studies", em *The Near East and the Great Powers*, ed. Frye, pp. 80, 84.

(114) Para um relato dessa migração, ver *The intellectual migration: Europe and America, 1930-1960*, ed. Donald Fleming e Bernard Bailyn (Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1969).

(115) Gustave von Grunebaum, *Modern Islam: the search for cultural identity* (Nova York, Vintage Books, 1964), pp. 55, 261.

(116) Abdullah Laroui, "Pour une méthodologie des études islamiques: l'Islam au miroir de Gustave von Grunebaum", em *Diogenes* 38 (jul.-set. 1973): 30. Este ensaio aparece em *The crisis of the Arab intellectuals: traditionalism or historicism?*, do mesmo autor, trad. Diarmid Cammell (Berkeley, University of California Press, 1976).

(117) David Gordon, *Self-determination and history in the Third World* (Princeton, Nova Jersey, Princeton University Press, 1971).

(118) Laroui, "Pour une méthodologie des études islamiques", p. 41.

(119) Manfred Halpern, "Middle East studies: a review of the state of the field with a few examples", em *World Politics* 15 (out. 1962): 121-2.

(120) Ibidem, p. 117.

(121) Leonard Binder, "1974 presidential address", em *MESA Bulletin* 9, nº 1 (fev. 1975): 2.

(122) Ibidem, p. 5.

(123) "Middle East studies network in the United States", em *MERIP Reports* 38 (jun. 1975): 5.

(124) As duas melhores resenhas críticas da *Cambridge history* são as de Albert Hourani, *The English Historical Review* 87, nº 343 (abr. 1972): 348-57, e de Roger Owen, *Journal of Interdisciplinary History* 4, nº 2 (outono de 1973): 287-98.

(125) P. M. Holt, Introdução, *The Cambridge history of Islam*, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton e Bernard Lewis, 2 v. (Cambridge, Cambridge University Press, 1970), 1: xi.

(126) D. Sourdel, "The Abbasid caliphate", em *Cambridge history of Islam*, ed. Holt et alii, 1: 121.

(127) Z. N. Zeine, "The Arab lands", em *Cambridge history of Islam*, ed. Holt et alii, 1: 575.

(128) Dankwart A. Rustow, "The political impact of the West" em *Cambridge history of Islam*, ed. Holt et alii, 1: 697.

(129) Citado em Ingrams, *Palestine papers, 1917-1922*, pp. 31-2.

(130) Robert Alter, "Rhetoric and the Arab mind", em *Commentary*, out. 1968, pp. 61-85. O artigo de Alter é uma resenha adulatoria de *Arab attitudes to Israel*, do general Yehoshafat Harkabi (Jerusalém, Keter Press, 1972).

(131) Gil Carl Alroy, "Do the Arabs want peace?", em *Commentary*, fev. 1974, pp. 56-61.

(132) Roland Barthes, *Mythologies*, trad. Annette Lavers (Nova York, Hill & Wang, 1972), pp. 109-59.

(133) Raphael Patai, *Golden river to golden road: society, culture, and change in the Middle East* (Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 1962; 3ª ed. rev., 1969), p. 406.

(134) Raphael Patai, *The Arab mind* (Nova York, Charles Scribner's Sons, 1973). Para uma obra ainda mais racista, ver John Laffin, *The Arab mind considered: a need for understanding* (Nova York, Taplinger Publishing Co., 1976).

(135) Sania Hamady, *Temperament and character of the Arabs* (Nova York, Twayne Publishers, 1960), p. 100. O livro de Hamady é um dos favoritos entre os israelenses e os apologistas de Israel: Alroy o cita com aprovação, bem como Amos Elon em *The Israelis: founders and sons* (Nova York, Holt, Rinehart & Winston, 1971). Morroe Berger (ver nota 137, mais adiante) também a cita com frequência. O modelo dela é o livro *Manners and customs of the modern Egyptians*, de Lane, mas ela não tem nada da cultura ou instrução geral deste.

(136) A tese de Halpern é apresentada em "Four contrasting repertoires of human relations in Islam: two pre-modern and two modern ways of dealing with continuity and change, collaboration and conflict and the achieving of justice", texto apresentado à 22ª Conferência do Oriente Próximo na Universidade de Princeton sobre Psicologia e Estudos do Oriente Próximo, no dia 8 de maio de 1973. O tratado foi antecipado por "A redefinition of the revolutionary situation", de Halpern, em *Journal of International Affairs* 23, nº 1 (1969): 54-75.

(137) Morroe Berger, *The Arab world today* (Nova York, Doubleday Anchor Books, 1964), p. 140. Uma grande quantidade de implicações do mesmo tipo está subjacente à obra desajeitada de quase-arabistas como Joel Carmichael e Daniel Lerner; encontra-se também, de modo mais sutil, em estudiosos políticos e históricos como Theodore Draper, Walter Laqueur e Élie Kedourie. É fortemente evidente em obras grandemente respeitadas como *Population and society in the Arab East*, de Gabriel Baer, trad. Hanna Szoke (Nova York, Frederick A. Praeger, 1964), e *State and economics in the Middle East: a society in transition* (Londres, Routledge & Kegan Paul, 1955), de Alfred Conné. O consenso parece ser: se os árabes pensam, pensam diferentemente — ou seja, não necessariamente fazendo uso da razão, e muitas vezes sem ela. Ver também o estudo RAND, de Adel Daher, em *Current trends in Arab intellectual thought* (RM-5979-FF, dez. 1969), e a sua típica conclusão, segundo a qual "a abordagem concreta de resolução de problemas está conspicuamente ausente do pensamento árabe" (p. 29). Em um ensaio-resenha para o *Journal of Interdisciplinary History* (ver nota 124, acima), Roger Owen ataca a própria noção de "islã" como um conceito para o estudo da história. O foco dele é a *Cambridge history of Islam* que, segundo ele, de certo modo perpetua uma idéia do islã (que pode ser encontrada em escritores como Carl Becker e Max Weber) "definido essencialmente como um sistema religioso, feudal e anti-racional, [que] carecia das características que tornaram possível o progresso europeu". Para uma prova corroborada da total imprecisão de Weber, ver *Islam and capitalism*, de Maxime Rodinson, trad. Brian Pearce (Nova York, Pantheon Books, 1974), pp. 76-117.

(138) Hamady, *Character and temperament*, p. 197.

(139) Berger, *Arab world*, p. 102.

(140) Citado por Irene Genzier em *Frantz Fanon: a critical study* (Nova York, Pantheon Books, 1973), p. 94.

(141) Berger, *Arab world*, p. 151.

(142) P. J. Vatikiotis, ed., *Revolution in the Middle East, and other case studies: proceedings of a seminar* (Londres, George Allen & Unwin, 1972), pp. 8-9.

(143) Ibidem, pp. 12, 13.

(144) Bernard Lewis, "Islamic concepts of revolution", em ibidem, pp. 33, 38-9. O estudo de Lewis, *Race and color in Islam* (Nova York, Harper & Row, 1971), expressa um desafeto semelhante com um ar de grande cultura; mais explicitamente político — mas não menos ácido — é o seu *Islam in history: ideas, men and events in the Middle East* (Londres, Alcock Press, 1973).

(145) Bernard Lewis, "The revolt of Islam", em *The Middle East and the West* (Bloomington, Indiana University Press, 1964), p. 95.

(146) Bernard Lewis, "The return of Islam", em *Commentary*, jan. 1976, p. 44.

(147) Ibidem, p. 40.

(148) Bernard Lewis, *History — remembered, recovered, invented* (Princeton, Nova Jersey, Princeton University Press, 1975), p. 68.

(149) Idem, *Islam in history*, p. 65.

(150) Idem, *The Middle East and the West*, pp. 60, 87.

(151) Idem, *Islam in history*, pp. 65-6.

(152) Publicado originariamente em *Middle East Journal* 5 (1951). Parte da coletânea *Readings in Arab Middle Eastern societies and cultures*, ed. Abdulla Lutfiyye e Charles W. Churchill (Haia, Mouton & Co., 1970), pp. 688-703.

(153) Lewis, *The Middle East and the West*, p. 140.

(154) Robert K. Merton, "The perspectives of insiders and outsiders", no seu *The sociology of science: theoretical and empirical investigations*, ed. Norman W. Storer (Chicago, University of Chicago Press, 1973), pp. 99-136.

(155) Ver, por exemplo, a recente obra de Anwar Abdel Malek, Yves Lacoste e outros autores de ensaios publicados em *Review of Middle East Studies 1 and 2* (Londres, Ithaca Press, 1975, 1976), as várias análises da política do Oriente Médio feitas por Noam Chomsky e os trabalhos do Projeto de Pesquisa e Informação do Oriente Médio (MERIP). Uma boa visão é dada em *De l'impérialisme à la décolonisation*, de Gabriel Ardant, Kostas Axelos, Jacques Berque et alii (Paris, Éditions de Minuit, 1965).