

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 Saritanapalo* (1827), óleo sobre
tela de Eugène Delacroix (detalhe)

Preparação:
Márcia Copola

Índice remissivo:
Beatriz Calderari de Miranda

Revisão:
Paulo César de Mello
Denise Pegorin

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

Said, Edward W., 1935-
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 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

Índice para catálogo sistemático:
1. Ásia : História : Pesquisa 950.072

2001

Todos os direitos desta edição reservados à

EDITORA SCHWARCZ LTDA.
Rua Bandeira Paulista, 702, cj. 32
04532-002 — São Paulo — SP
Telefone: (11) 3846-0801
Fax: (11) 3846-0814
www.companhiadasletras.com.br

em S.A.L., E.W. *Orientalismo. São Paulo, Companhia das Letras, 1993, p. 60*

A GEOGRAFIA IMAGINATIVA E SUAS REPRESENTAÇÕES: ORIENTALIZAR O ORIENTAL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ora toda a terra d'Ásia

Geme deserta.

Os que Xerxes guiou, ai, ai!

Xerxes destruiu, oh infortúnio!

Os planos todos de Xerxes malograram

Em galeras ao mar.

Por que não trouxe então Dario

Nenhum dano aos seus homens

Quando os guiava à batalha

Esse amado guia de homens de Susa?³⁰

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Essa atitude é profundamente antiempírica.⁵¹

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

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

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

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

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

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

PROJETOS

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

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

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

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

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

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

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

Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient*

FRONTEIRAS RETRAÇADAS, QUESTÕES REDEFINIDAS, RELIGIÃO SECULARIZADA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ao permitir que Bouvard e Pécuchet passem regularmente por

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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