

INTRODUÇÃO

I

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

III

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

O nexa de conhecimento e poder que cria "o oriental" e o obli-

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