

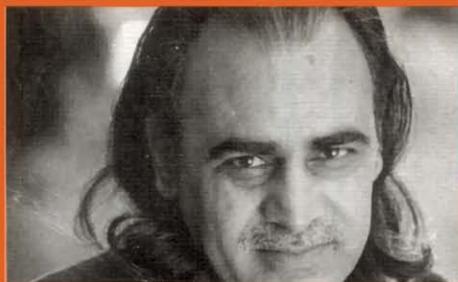


Ziauddin Sardar

EXTRAÑO ORIENTE

Historia de un prejuicio

gedisa
editorial



Ziauddin Sardar es escritor y crítico cultural. Entre sus numerosos libros destacan *Postmodernism and the Other*, *The A to Z of Postmodern Life*, así como una serie de exitosas introducciones ilustradas, entre ellas *Islam*, *Mathematics*, *Chaos*, *Media Studies*, *Science* y *Cultural Studies*. Sus contribuciones regulares en revistas, periódicos, como *The New Statesman*, radio y televisión, le han convertido en un famoso y apreciado mediador entre las culturas. Gedi-sa ha publicado su libro *¿Por qué la gente odia Estados Unidos?*, escrito en colaboración con Meryll Wyn Davies.

Ziauddin Sardar

EXTRAÑO ORIENTE

Colección

Libertad y Autonomía

Editorial Gedisa
le ofrece otros títulos de esta colección

¿Por qué la gente odia Estados Unidos?

Ziauddin Sardar y Meryll Wyn Davies

La nueva judeofobia

Pierre-André Taguieff

Por una causa común

Ética para la diversidad

Norbert Bilbeny

Cuando la realidad rompe a hablar

Conjeturas y cavilaciones de un filósofo

Manuel Cruz

Cápsulas

Mario Bunge

Educación en la era planetaria

Edgar Morin, E. Roger Ciurana y R. D. Motta

Alternativas a la globalización económica

Un mundo mejor es posible

Foro Internacional sobre Globalización

**Dominación étnica y racismo discursivo en
España y América Latina**

Teun A. van Dijk

EXTRAÑO ORIENTE

Historia de un prejuicio

Ziauddin Sardar

gedisa
editorial

Título del original en inglés: *Orientalism*

Copyright © Ziauddin Sardar 1999

This edition is published by arrangement with Open University Press, Maidenhead

Diseño de cubierta: Edgardo Carosia

Traducción: Tomás Fernández Aúz y Beatriz Eguibar

Primera edición: abril de 2004, Barcelona

Derechos reservados para todas las ediciones en castellano

© Editorial Gedisa, S.A.

Paseo Bonanova, 9 1º-1ª

08022 Barcelona, España

Tel. 93 253 09 04

Fax 93 253 09 05

Correo electrónico: gedisa@gedisa.com

<http://www.gedisa.com>

ISBN: 84-9784-026-7

Depósito legal: B. 20566-2004

Impreso por Gyersa

c/ Tambor del Bruc, 6 - 08970 Sant Joan Despí (Barcelona)

Impreso en España

Printed in Spain

Queda prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio de impresión, en forma idéntica, extractada o modificada, en castellano o en cualquier otro idioma.

Para Merryl: sabio, aventurero, amigo

Índice

<i>Prefacio</i>	11
1. El concepto de orientalismo	15
2. Breve historia del orientalismo	33
3. Teoría y crítica del orientalismo	97
4. La práctica contemporánea del orientalismo	135
5. El futuro posmoderno del orientalismo	183
<i>Bibliografía</i>	203
<i>Índice onomástico y de materias</i>	209

Prefacio

El problema del orientalismo, lo que hace que la disección y la exposición de su esqueleto sea un asunto complicado, es el propio hecho de su existencia. Dado que el orientalismo existe, tenemos un mundo en el que la realidad se percibe, se expresa y se experimenta de formas diferentes, unas formas que marcan una línea divisoria de comprensión mutua defectuosa. Para debatir acerca del orientalismo es preciso instar a las personas a que superen esa mala comprensión y vean lo que se ha vuelto invisible: de este modo distinguirán un perfil diferente en una imagen que ha quedado distorsionada por siglos de visión miope.

No hay nada relacionado con el orientalismo que sea neutral u objetivo. Por definición, es un tema parcial y partidario. Nadie se aproxima al asunto sin un trasfondo y un bagaje. Para muchos, ese bagaje consiste en la asunción de que, dada su larga historia, ha de haber algo en o en torno a este tema que contenga un conocimiento auténtico sobre Oriente. Además, se incluye en el bagaje la suposición de que ese conocimiento pueda utilizarse para desarrollar un entendimiento de las culturas que se sitúan al Oriente de Occidente. La tarea de este libro consiste en socavar esa suposición,

y en mostrar que, pese a que el proyecto del orientalismo ha superado con creces su «fecha de caducidad», está colonizando nuevos territorios. Tras replegarse en la erudición y en la imaginación literaria, el orientalismo ha comenzado a conquistar las películas cinematográficas, la televisión y los CD-ROM. Hoy, el tema del orientalismo no se limita a lo que convencionalmente se juzga que es «Oriente», sino que dicho tema incluye también a la misma Europa, su lugar de origen.

A pesar de que el orientalismo es real, sigue siendo, no obstante, una construcción artificial. Es algo enteramente distinto y carente de relación con el Este tal como es entendido en y por el Este. No hay mapa de ruta, no hay ningún itinerario fijo e intrínseco al asunto que permita salvar esa línea divisoria. Mi tesis sostiene que el hecho del orientalismo impedirá siempre la comprensión entre el Este y el Oeste. Tenemos que volver a empezar, partiendo de premisas diferentes, y hallar nuevas bases para encuentros auténticos con la gente, los lugares, la historia, las ideas y la existencia actual que se ubica al Oriente de Occidente. Con tanta erudición, tantos textos literarios e imaginativos como vemos en liza en todo lo relacionado con el orientalismo, el mío es un mensaje incómodo, mal acogido e inquietante. Recuerda intensamente al interrogante planteado por el poema titulado «Maratha Ghats» —y que por sí mismo constituye un texto orientalista interesante—, un poema que escribió Alun Lewis mientras servía como aviador en India durante la Segunda Guerra Mundial:

¿Y han pasado mil años en vano
Y otros mil han de comenzar de nuevo?

La respuesta a ambas preguntas es el obstáculo que se cruza en el camino de quien escribe un libro sobre el orientalismo. Mil años de orientalismo no bastan para constituir una sólida base de conocimiento sobre el Este. Y otros mil años pueden, bien colocarnos

frente a una continuación de la trayectoria de desencuentro y hostilidad, bien señalar un nuevo punto de partida. Lo que resulta más difícil de escribir es la invitación al reconocimiento de lo poco que en realidad sabemos cuando nos encontramos frente a una bibliografía tan amplia como la de las obras sobre el orientalismo.

Quisiera aprovechar esta oportunidad para mostrar mi agradecimiento a mi amiga Meryll Davies, que me ha proporcionado una ayuda y un apoyo verdaderamente inestimables en todas las fases de la redacción de este libro. Su vasto conocimiento de la historia europea y de la historia no occidental, unido a una capacidad de rememoración de datos casi instantánea, constituyen para mí una constante fuente de asombro. Debo también gratitud a Steve Fuller, que fue el primero en sugerir que escribiese este libro; a Vinay Lal, que discutió y debatió constantemente muchos de los puntos planteados aquí; y a Juliet Steyn, Sean Cubitt y Sohail Inayatullah por sus comentarios y críticas. Por último, estoy agradecido a Gail Boxwell y a Aoife Collins por su inestimable ayuda en la investigación requerida por el libro.

1

El concepto de orientalismo

Oriente, la tierra que está al Oriente de Occidente, es un mundo de cuentos. Su realidad se ha visto siempre encapsulada en formas narrativas que nos remiten a los hechos, a las ficciones y a las fábulas. Oriente invita a la imaginación. Así pues, empezaremos con un cuento. Un diplomático francés que trabaja en China conoce a la principal «dama» de la ópera de Pekín y se enamora de ella. Al final, la relación provoca que el diplomático sea juzgado y condenado por espionaje. Éste es el argumento básico de la intensa película de David Cronenberg, *M. Butterfly* (1993), basada en una obra de teatro de David Henry Hwang, que también escribió el guión de la película. *M. Butterfly*, «inspirada en una historia real», presenta un discurso completo sobre el orientalismo.

Al principio, René Gallimard es un burócrata sin importancia y más bien carente de brillo de la embajada francesa de Pekín, un contable, un chupatintas devoto que desagrada a sus colegas. Es un hombre gris: el tipo de persona aburrida, respetable y esmeradamente educada de la que uno se escabulle en las fiestas. Hwang utiliza la «historia de amor» y la biografía de Gallimard para sacar partido a los principales temas y a las características esenciales del

orientalismo. La historia comienza en la China de 1964 y abarca la época que se extiende hasta el comienzo de la revolución cultural para pasar después a la Francia de 1968, el año de la revolución estudiantil. Comprende la época de la guerra de Vietnam, cuando Francia ejercía un papel que le llevaba a actuar como los ojos y los oídos de Estados Unidos en China. Este trasfondo permite a Hwang demostrar la aplicación práctica del orientalismo a la política: identifica la patología del orientalismo en la psique occidental con la misma exactitud con la que revela su *realpolitik*. No hay diferencias entre uno y otro relato: ambos son elementos esenciales que se combinan en toda la narrativa del orientalismo. La patología de la visión orientalista se basa en dos deseos simultáneos: la búsqueda personal del varón occidental que va en pos del misterio y de la sexualidad orientales, y el objetivo colectivo de educar y controlar a Oriente en términos políticos y económicos. Al incluir las referencias a la rebelión estudiantil de 1968, Hwang incluye también la utilización de Oriente como dispositivo para la crítica interna y las demandas domésticas de reformas interiores en Occidente —los estudiantes revolucionarios de las calles de París enarbolan todos el *Libro rojo* de Mao—. De este modo, el orientalismo sirve tanto al deseo individual y colectivo externo de poseer a Oriente como al deseo interno de apropiarse de él.

Y si Gallimard representa a Occidente, Song Liling, el objeto de deseo de Gallimard, es la representación occidental de Oriente. Ni Occidente ni Oriente son entidades monolíticas. Ambos son complejos, ambiguos y heterogéneos. Oriente consistía —y consiste— en las grandes civilizaciones situadas al Oriente de Occidente: los países islámicos, China, India y Japón. Occidente no sólo no podía negarles una historia, un lugar establecido en el esquema de las cosas, sino que también tenía que reconocer su poder y su riqueza. Y fue su capacidad intelectual y militar, junto con su riqueza económica y cultural, lo que hizo surgir el orientalismo. Como tal, el orientalismo está geográficamente circunscrito: procede del hecho de que

las potentes civilizaciones del Este constituían un estímulo para los deseos de la civilización occidental; además, las civilizaciones del Este no se derrumbaron inmediatamente después de la arremetida de las potencias occidentales. Sin embargo, el propio Oeste no ha sido siempre «el Oeste». La noción de Oeste como entidad política se remonta al siglo XVI. Antes de él existía la cristiandad. Y es en los encontronazos entre la cristiandad y su vecino más cercano, el islam, donde hay que buscar los orígenes del orientalismo, así como gran parte de su historia. Aunque *M. Butterfly* se ocupa de China e, indirectamente, de Japón, el punto de incidencia original del deseo occidental fue el islam. La primera vez que Occidente desarrolló su visión de Oriente como un lugar misterioso, exótico y erótico en el que moran los misterios y se desarrollan escenas crueles y bárbaras fue en el momento de su contacto con el islam. Las cruzadas, por ejemplo, iniciaron y perpetuaron a un tiempo la representación de los musulmanes como gentes malvadas y depravadas, licenciosas y bárbaras, ignorantes y estúpidas, sucias e inferiores, monstruosas y feas, fanáticas y violentas. Para la cristiandad, el islam era el lado oscuro de Europa. La Reforma protestante y el ascenso del imperio otomano condujeron a la transformación de la cristiandad en «el Oeste». Durante los siglos XVII y XVIII, «el Oeste» fue en gran medida una denominación geográfica, siendo un sinónimo de «Europa» y de «Occidente». El término «Europa» posee una historia más dilatada que se remonta a los antiguos griegos y romanos, y tuvo una vigencia mucho más amplia.

Si la expresión «el Oeste» adquirió un papel más eminentemente político, como voz utilizada para designar el proyecto imperial de Europa, fue tan sólo como consecuencia de la penetración colonial durante el siglo XIX en India, China y Oriente Próximo. Fue en esta época cuando el vocablo comenzó a incluir a Estados Unidos, país al que previamente se hacía referencia con la expresión «Nuevo Mundo», y también en esta época empezó a fundirse con el concepto de «civilización», el término que acuñaron los fi-

lósofos de la Ilustración para describir el objetivo de la evolución social, que ellos identificaban con los procesos y las instituciones que señalaban el desarrollo de la propiedad privada, la familia y las relaciones monetarias.¹

La civilización occidental se convirtió así en la vara con la que se midieron las culturas y las civilizaciones orientales, un papel que antes había desempeñado la cristiandad. La categoría conceptual del «Oeste» quedó opuesta al concepto de «Oriente», y Oriente pasó a significar todo lo que el Oeste no era y, de hecho, parte de lo que el Oeste deseaba ser.

En *M. Butterfly*, el encuentro del Oeste y el Este comienza en una reunión de la embajada. El espectáculo de la velada es una representación de la escena fúnebre de la ópera de Puccini, *Madame Butterfly*, por una artista local, Song Liling. Gallimard admite que nunca antes había visto *Madame Butterfly*. Aunque otras personas de la audiencia perciben que la artista local no posee la voz que requiere el papel, Gallimard queda extasiado hasta el punto de obsesionarse. Se acerca a Song Liling, y su primera conversación establece la dinámica del relato:

Gallimard: Siempre he visto a las cantantes de ópera como a damas obesas y con demasiado maquillaje.

Song: Los malos maquillajes no son exclusivos de Occidente.

Gallimard: Nunca he visto una representación tan convincente como la suya.

Song: ¿Convincente? ¿En mi papel de mujer japonesa? ¿Sabía que los japoneses utilizaron a miles de personas de nuestro país para realizar experimentos médicos durante la guerra? Pero me figuro que esa ironía se le ha escapado.

Gallimard: No, lo que quiero decir es que usted me ha hecho ver la belleza del relato. La belleza de la muerte de ella. Es un puro sacrificio. Él no lo merece; ¿pero qué puede hacer ella? Le ama tanto... Es muy hermoso.

Song: ¡Desde luego! Para un occidental.

Gallimard: Lo siento, pero no la comprendo.

Song: Es una de sus fantasías favoritas. La sumisa mujer oriental, el cruel hombre blanco.

Gallimard: No creo que sea eso.

Song: Mírelo de este modo. ¿Qué diría usted si una rubia animadora de espectáculos se enamorara de un empresario japonés bajito? Él se casa con ella y después se marcha a su país por espacio de tres años, tiempo durante el cual ella adora su imagen y rechaza casarse con un joven Kennedy, y cuando se entera de que su marido ha vuelto a casarse, se suicida. Creo que usted consideraría que esta chica es una idiota trastornada, ¿verdad? Sin embargo, como es una mujer oriental la que se suicida por un occidental, usted lo considera hermoso.

Ahora bien, la mayoría de las personas cultas sabría que en la ópera tradicional china los papeles femeninos corren a cargo de hombres. Ésa era también la convención adoptada en Europa por Shakespeare y Molière. Sin embargo, Gallimard no sólo está decidido a ver a Song como a una mujer, sino como a la personificación de un particular tipo de mujer: «la sumisa mujer oriental». Hwang plantea que lo que resulta esencial para la obsesión de la visión orientalista es el deseo de no conocer. El objeto de amor no es la persona física de Song Liling, ni como hombre ni como hombre que representa el papel de una mujer. El objeto de amor es Madame Butterfly, la creación operística, a la que Gallimard ha decidido encarnar en Song Liling. El supuesto conocimiento derivado de la visión orientalista no se basa en la exactitud ni en la utilidad, sino en el grado en el que aumenta la autoestima del occidental. El occidental logra esto último haciendo que la ficción sea más real, más estéticamente placentera que la verdad. El orientalismo es de este modo una ignorancia construida, el engaño deliberado de uno mismo, una ignorancia y un engaño que, llegado el caso, se proyectan sobre Oriente.

Esta ficción ha desempeñado un papel relevante en la tradición académica occidental. Las representaciones de las culturas y de las civilizaciones situadas al Oriente de Occidente, que es lo que el orientalismo vino a significar, estaban basadas en una ignorancia construida, esto es, eran deliberadamente urdidas y confeccionadas como instrumentos para «contener» y «manejar» a esas culturas y civilizaciones. En tanto que tradición académica, el orientalismo se ha ocupado del estudio de las civilizaciones asiáticas, identificando, modificando e interpretando los textos fundamentales de esas civilizaciones, pero también de la transmisión de esa tradición académica de una generación a otra mediante una cadena preestablecida de maestros y estudiantes. Se centraba principalmente en el islam. Y los estudios islámicos se convirtieron en una rama fundamental del orientalismo. De este modo, el orientalismo estudiaba el islam y otras civilizaciones a partir de las ideas europeas de Dios, el hombre, la naturaleza, la sociedad, la ciencia y la historia, y en consecuencia descubría que las culturas y las civilizaciones no occidentales eran inferiores y estaban atrasadas. Se acercó a Oriente con nociones concretas de la historia cultural, de los orígenes y del desarrollo de las religiones, de los modos en que los textos sagrados debían ser comprendidos e interpretados, de las ideas políticas y de la forma en que las sociedades humanas evolucionan y se desarrollan. El academicismo orientalista era —es— el academicismo de la política del deseo: codifica los deseos occidentales y los transforma en disciplinas académicas, y después proyecta esos deseos sobre su estudio de Oriente. Este academicismo encontró que las ciencias islámicas, chinas e indias, por ejemplo, no eran ciencia, y perpetuó la ficción de que la verdadera ciencia había sido creada por Occidente y le pertenecía. De manera similar, el derecho islámico no constituía un derecho en ningún sentido real; tampoco la medicina china merecía que nadie se refiriera a ella como tal medicina; y la civilización india no tenía la menor noción de racionalidad —la auténtica razón era un privilegio único de la civilización occiden-

tal—. En la escala evolutiva, Oriente estaba, por tanto, muy por detrás de Occidente. El orientalismo academicista se convirtió en una institución altamente fortificada y provista de su propio aparato (métodos de enseñanza, redes de comunicación y un sistema para pasar la «antorcha» del maestro al estudiante). El orientalismo academicista adoptó su propio estilo de pensamiento y su propio modo de análisis basado en una distinción ontológica y epistemológica entre Occidente y Oriente. Se convirtió en una tradición cerrada, que se perpetuaba a sí misma y que resistía con agresividad a toda crítica interna y externa: un sistema autoritario que florece hoy como nunca lo hizo en la época colonial.

La principal preocupación de Hwang consiste en presentar un estudio de la psique del orientalismo por medio de lo que considera su ingrediente más significativo: la seducción sexual y la ficción de la mujer oriental sumisa. Su obra adopta el título de uno de los grandes iconos de esta visión orientalista: *Madame Butterfly*. La música y el escenario de la ópera de Puccini recorren la totalidad del filme. *Madame Butterfly* se encuentra al mismo nivel que Cleopatra y Mata Hari como personificación del complejo orientalista, una patología que encuentra su más plena expresión en las personas reales que llevan vidas literarias. La interrelación de la realidad con la ficción es un punto central, el punto en el que el orientalismo alcanza su máximo ser y potencia. En su versión de *M. Butterfly*, Hwang hace de Gallimard la encarnación icónica del orientalista, un claro paralelismo.

Para Gallimard, *Madame Butterfly* es memorable por la belleza de su argumento, que es un «puro sacrificio». A medida que despliega esta idea a lo largo de la película, la amplía hasta hacer que denote el incondicional amor dedicado por las mujeres orientales a unos hombres que no lo merecen. Ésta es una idea embriagadora para Occidente. A fin de cuentas, en cierto sentido, es el exacto paralelismo de la teología cristiana. Pese a que Hwang no parece abordar la religión, *M. Butterfly* es un texto intrínsecamente reli-

gioso. Hwang despliega sutilmente algunas de las ideas cristianas esenciales para demostrar que su papel es parte integrante de la creación de la visión orientalista. Puro sacrificio, amor incondicional hacia quienes no lo merecen, son ideas familiares, de hecho ideas centrales en la constelación de la cristiandad. Para Hwang, el hecho de que el macho occidental esté menos ofuscado por el acto del sexo que por la idea del amor perfecto es algo en cierto modo emparentado con la pasión de un celibato divino. La ambigüedad sexual es un tema fundamental de las relaciones entre Gallimard y Song Liling, a quien él apoda «mi mariposa». Gallimard encuentra arrebatador el varonil cuerpo de Song Liling porque es como el de una «niña pequeña», con lo que el complejo pedófilo muestra estar muy próximo de la superficie. Sin embargo, el ingrediente sexual es mucho más ambiguo y complicado. El amor a los niños también se concibe como incondicional, y proporciona al amante la posibilidad añadida de moldear, educar e informar. El impulso pedófilo añade también una nueva implicación a la noción que tiene Kipling del otro, esto es, del no occidental, al que concibe como «mitad demonio y mitad niño». La mujer oriental, en la visión de Gallimard, presenta todos estos encantos y muchos más. De este modo, el orientalismo construye Oriente como una entidad pasiva, pueril, a la que se puede amar y de la que se puede abusar, a la que se puede moldear y dominar, manipular y consumir.

La mariposa de Gallimard le ofrece su turbación, una modestia que preserva una mística. Cuando Gallimard ve por primera vez a Song Liling en la ópera de Pekín, «ella» se encuentra detrás de un velo de gasa, una imagen preñada de las sugerencias del harén y sus delicias ocultas. Pese a que ella es virgen —«aunque inexperta, no soy ignorante», le dice Song a Gallimard—, ha sido educada, como mujer oriental, en las exóticas artes del acto amoroso y de la procura de placer. En la psique occidental, el placer sexual siempre se asocia con la noción de pecado original, que para la mentalidad católica conserva la implicación de que la única vida perfecta es la

vida de celibato, ya que el sexo tiene siempre los matices del pecado y de la tentación. Así, el sexo interviene como uno de los puntales religiosos del orientalismo. Para la percepción occidental, Oriente ofrece deleites sexuales exóticos y pecaminosos, todo ello envuelto en una tradición antigua, mística y misteriosa.

Es importante reconocer que Gallimard alcanza la plena posesión del orientalismo por medio de otra fascinación, la de la antigua cultura y tradición de Oriente. «Su mariposa» es una cantante de la ópera de Pekín, una guardiana de la cultura antigua, y la casa donde Gallimard va a visitarla es elegante y tradicional. Lo que Gallimard comprende de su icónica mujer oriental es una función del hecho de que esa mujer se halle inserta en una antigua tradición cultural. Esa tradición forma su carácter, le proporciona su sabiduría. La fachada que ha creado Gallimard comienza a cuartearse con su primer encontronazo con los Guardias Rojos, un encuentro que culmina con la quema de los vestidos de la ópera de Pekín por los Guardias: Gallimard reconoce que los vestidos proceden de la ópera al identificar entre ellos el elaborado y delicado vestido que un día llevara «su mariposa». En el horror que experimenta Gallimard hay una fuerte implicación de nostalgia por la antigua tradición, un recordatorio de que Occidente progresa y cambia mientras se mantiene la expectativa de que Oriente permanece inalterado en su adhesión a la tradición, y por ello continúa atrasado y sepultado en la historia medieval.

El academicismo orientalista mantenía una particular postura respecto de la tradición. En primer lugar, distinguía la tradición antigua de la tradición viva. Descubrió el «pasado» de Oriente, un pasado sobre el que tenía más autoridad y más control que los indígenas. El derecho islámico, que tiene una larga historia y tradición, por ejemplo, no fue simplemente estudiado por los orientalistas, fue de hecho construido por ellos. El orientalismo jurídico presentaba el derecho islámico de forma esencialista y utilizaba esta estrategia para sostener que los musulmanes son básicamente unos conserva-

dores atados a unas tradiciones y unas costumbres atrasadas. En India, los orientalistas no sólo «descubrieron» el pasado, sino que lo construyeron de un modo específicamente dualista: de este modo, los musulmanes se transformaron en unos extranjeros que representaban a la India no auténtica, mientras que los auténticos hindúes y su civilización indígena se veían obligados a sufrir la opresión de los intrusos. Se confeccionó una nueva historia con una edad de oro hindú desaparecida al llegar la era de la tiranía de las invasiones musulmanas. Cuando los británicos empezaron a administrar Bengala, dos de sus funcionarios fueron de hecho capaces de llevar este dualismo al extremo de la ceguera. Al pedírseles que estimaran la proporción de población musulmana, no auténtica, existente en Bengala, lo que hoy es Bangladesh, el geógrafo James Rennell y el ex gobernador Henry Verdst contestaron a un comité parlamentario que los musulmanes ¡constituían únicamente una quinta parte de la población!² Semejantes construcciones históricas y legalistas fueron utilizadas para describir a las sociedades orientales como a sociedades despóticas por naturaleza. El despotismo oriental era producto de la ausencia de las instituciones propias de la sociedad civil, sin la cual no era posible verse libre del feudalismo. Las sociedades musulmanas, por ejemplo, no tenían ciudades independientes ni burocracia racional, tampoco estabilidad legal y una clase emprendedora burguesa, ni los derechos y libertades que acompañan a cualquier cultura legal y cívica. De este modo, había una total ausencia de instituciones independientes que mediaran entre los individuos y el Estado. Y, así, el individuo estaba permanentemente expuesto al arbitrario gobierno del déspota. La ausencia de una sociedad cívica no sólo promovía el despotismo oriental, también certificaba que las sociedades musulmanas no podían desarrollarse económicamente. Por lo tanto, el feudalismo, el despotismo y el atraso económico eran todas características intrínsecas a la naturaleza del islam.

La veneración de Gallimard por una mujer oriental idealizada, icónica, sugiere también otra de las características del orientalismo:

la del hombre blanco como síntoma de dios, El hombre blanco concebido como dios es el maestro amado, el más natural objeto de aprendizaje para el niño sin formar, el cual brinda un amor incondicional, y por consiguiente refuerza el sentido de valía personal del maestro. El hombre blanco tomado erróneamente por un dios es uno de los más viejos estereotipos de los libros contemporáneos, de los dibujos animados y de las películas —piénsese en el relato de Rudyard Kipling transformado en la película de John Huston, *El hombre que quiso ser rey*; o en las aventuras de *Indiana Jones en el Templo Maldito*; o en casi cualquier aventura que se adentre en el África más negra—. No estamos aquí ante exposiciones desinteresadas, ni ante engaños literarios, sino ante una ideología conscientemente desplegada para explicar la innata superioridad de Europa en todos los rincones de la mentalidad europea. En el orientalismo premoderno, es decir, el de la época en que Occidente se implicaba por primera vez con las grandes civilizaciones del islam y China, el hombre blanco concebido como dios es el misionero que trae el mensaje cristiano. En su encuentro con África y con el «Nuevo Mundo» de las Américas, el misionero es tomado por un dios por los simples e innobles salvajes. Este mito se basa en la leyenda de que los aztecas permitieron que un puñado de españoles cubiertos de barro penetrase hasta el corazón de su imperio porque creían que sus integrantes eran los dioses blancos que la mitología vaticinaba que habrían de venir del Oeste. Exactamente la misma figura mitológica se invoca para explicar por qué los hawaianos aceptaron y veneraron al principio al capitán Cook como al dios Lono, para matarle después en la representación del drama ceremonial del mito de Lono. La obra de Peter Schaffer, y la película a la que ha dado pie, *La conquista del Perú (Royal Hunt of the Sun)*, utiliza esta leyenda convencional europea, relacionándola en esta ocasión con la llegada de los españoles al imperio inca, y explora los atractivos complejos que presentaba para los europeos el hecho de ser tomados por dioses por unos simples salvajes ignorantes.

En la época moderna, el hombre blanco se convierte en el dios de la maravilla científica y la superior tecnología. Los poseedores de semejantes adelantos han de ser motivo de asombro para los otros, nada sofisticados, que son incapaces de concebir por sí mismos tan refinadas maravillas. Tal como señala Gallimard en la ópera, en un cierto número de ocasiones, Madame Butterfly adora la imagen de Pinkerton mucho tiempo después de que él la haya abandonado. El semiinfante que llega a un estado completo con la tentación sexual y la seducción, pertrechado de una exótica licencia sexual, ha de despertar en esta asociación de ideas cristianas la noción del semi-demonio. Hay otra asociación que hemos de tener en mente. En el pensamiento occidental medieval, Oriente era el lugar en el que se ubicaba el Jardín del Edén, y así lo sitúan todos los mapas medievales. Cuando Colón llegó por primera vez a las Américas, pensando que había logrado alcanzar el Este, los confines de Catay (China), identificó la desembocadura del río Orinoco como el estuario del río del Paraíso que fluía a través del Jardín del Edén. ¿Y qué otra cosa encuentra uno en el Jardín del Edén sino a una Eva dispuesta a tentar al hombre con el conocimiento prohibido? Hwang indica sutilmente el profundo arraigo de la visión orientalista en la psique occidental. También indica cómo ha sido construida con los principios básicos del pensamiento occidental. El orientalismo no es una construcción surgida de la experiencia de Oriente. Es la fabulación de las ideas occidentales preexistentes, que se exageran y se imponen a Oriente. Oriente, como ejemplifica su icónica mujer, es sumiso: la única respuesta adecuada a un «dios».

Tan pronto como toma conciencia de Madame Butterfly, Gallimard queda perdido en su obsesión y persigue a «su mariposa». El elemento importante es el efecto que tiene en Gallimard esta nueva posesión. El hombre gris queda transformado. Presenta un aspecto nuevo, se viste y habla de una manera nueva, le ascienden en el trabajo y se le coloca como encargado del servicio de inteligencia. Y lo que es más importante, habla con confianza y deter-

minación sobre la naturaleza de China, sobre sus intenciones y sobre la *realpolitik* de las relaciones entre el Este y el Oeste. La vertiente laboral de la vida de Gallimard es una extensión del hecho de que posea una auténtica perspectiva orientalista. Aquí el ser mitad demonio mitad niño participa del fanatismo, el racismo y el chovinismo de la red homogénea en que es insertado. El hombre que posee a la idealizada e icónica mujer oriental encuentra que la gran masa de los orientales carece de atractivo, y son numerosos los párrafos del guión que lo sostienen implícitamente. Sin embargo, el elemento de conocimiento más revelador en el mundo de la *realpolitik* procede de la discusión de la historia colonial francesa en Indochina. Gallimard ha de adquirir información para los estadounidenses que luchan en Vietnam en el mismo escenario en el que Francia sufrió la humillación de Dien Bien Phu. «¿De verdad cree que esos hombrecillos podrían habernos derrotado sin nuestro consentimiento inconsciente?», pregunta Gallimard al embajador francés. La influencia de las relaciones con la mujer oriental está detrás de todos sus juicios políticos. En otra ocasión, Gallimard dice al embajador que el secreto de China consiste en que muy en el fondo se siente atraída por las costumbres occidentales, aunque jamás podrá admitir abiertamente semejante enormidad. El niño está listo para recibir la educación, el amor incondicional por la persona de un hombre blanco concreto es en sí mismo una representación icónica del amor por el Oeste y todas sus costumbres. Por consiguiente, puede darse el caso de que China se abra a los asuntos occidentales. Además, la sumisión no es simplemente un aspecto de la mujer oriental, es algo que forma parte del carácter oriental, que siempre se someterá a una fuerza superior. Por lo tanto, para que Estados Unidos triunfe en Vietnam ha de mostrar fuerza y determinación.

El poder es un ingrediente esencial del orientalismo. Ésto es así porque entre las fascinaciones de la relación con la icónica mujer oriental se encuentra la utilización del poder para ser cruel y para

infligir castigos. Esto se expresa abiertamente: en su primer encuentro íntimo, Song Liling acusa a Gallimard de crueldad, y se lo reitera en las cartas que le envía. Oriente ofrece todos los placeres prohibidos del sadomasoquismo, el placer que emana de producir dolor. Gallimard disfruta refiriéndose a «su mariposa», y pensando en ella, como en una esclava, ya que una esclava es alguien con quien se puede ser cruel, alguien a quien es posible castigar impunemente y cuya función, por definición, consiste en ser humillado. Así es como veían las potencias imperiales a sus súbditos. El orientalismo justifica tanto la explotación de los pueblos de Asia como su sometimiento político.

Como contrapunto a Gallimard, encarnación del orientalismo, Hwang presenta a una Song Liling muy alejada de la fantasía de Gallimard. La ficción y la ambigüedad convergen en un discurso explícito. Song Liling no es un misterio, sino un personaje sensible atrapado en la dinámica de su propio mundo real, un mundo en el que la ficción del orientalismo es capaz de contribuir a un tiempo a sus propias necesidades personales y a la obtención del favor de las autoridades, un mundo en el que el mismo engaño de la ficción permite que Gallimard sea manipulado como fuente de información útil para las autoridades comunistas. La información que Song Liling sonsaca es precisa y rigurosa —el número de soldados estadounidenses que van a desplegarse en Vietnam—, a diferencia de las ilusiones que Gallimard acepta como frutos de su espionaje. Hwang parece argüir que los temas del engaño, la verdad y la mentira, la ficción y el conocimiento, son ingredientes fundamentales del discurso del orientalismo.

El comienzo de la revolución cultural hace estallar el mundo de Gallimard. Caído en desgracia por su defectuoso servicio de espionaje, es enviado de vuelta a Francia. Song Liling debe partir para ser reeducada como elemento reaccionario y burgués tras dejar a Gallimard. De nuevo en Francia, Gallimard asiste a una representación de *Madame Butterfly*. Ni siquiera una fuerte dosis de realidad

consigue quebrar su sueño de Oriente. Cuando Song Liling llega a Francia consigue convencer a Gallimard para que participe en actividades de flagrante espionaje chino. Gallimard se convierte en correo y entrega valijas diplomáticas para su inspección. Como era de esperar, es descubierto y llevado a juicio. El tribunal pregunta a Song Liling, que ahora aparece en su aspecto real de hombre, si Gallimard era inconsciente del engaño. Responde que nunca se lo preguntó, y que por consiguiente no lo sabe. Cuando Song Liling y Gallimard son sacados del tribunal en un mismo furgón policial, Song Liling se desnuda y se ofrece a Gallimard. Y Gallimard acepta finalmente la verdad: «¿Cómo es que tú, que me conocías tan bien, has cometido semejante error?», le dice a Song Liling. «Me mostraste tu verdadero yo. Lo que amaba era la mentira, la encantadora mentira». El orientalismo es por tanto la gran mentira ubicada en el centro de la civilización occidental: una mentira sobre la naturaleza del Oeste y sobre la naturaleza de las grandes culturas y civilizaciones situadas al Oriente de Occidente, una mentira sobre Nosotros y Ellos. En tanto que institución colectiva —que incluye una tradición académica, un marco de análisis expresado por medio de la teología, la filosofía y la sociología, de las técnicas de representación, de los estilos de ficción y la literatura de viajes, de los modos de expresar poder y conocimiento, y de un elaborado sistema para dilucidar las diferencias— concebida para domar y refrenar a Oriente, el orientalismo se sostiene en un consuntivo amor por «la encantadora mentira».

Encarcelado por traición, Gallimard se prepara para representar la escena fúnebre de *Madame Butterfly* ante sus compañeros de prisión. Consciente de que para sus compatriotas su aspecto es ridículo, dice a su audiencia que los hombres como ellos no deben reírse. El punto culminante de la película es el monólogo de Gallimard mientras se pinta con maquillaje teatral para transformarse en *Madame Butterfly*. Es la afirmación más fuerte de Hwang sobre la naturaleza del orientalismo: Gallimard se ha convertido en el orien-

talismo. Sus últimas palabras son: «Me llamo René Gallimard, alias Madame Butterfly». La ambigüedad definitiva estriba en que el orientalista está consumido por el amor de sí. El orientalismo es una creación de la psique occidental, una creación que da rienda suelta al poder pero que, al final, no ejerce su mayor impacto en las relaciones de poder y dominación del mundo real de la política, la economía y el ejército. Su mayor potencia se ejerce en el interior de la psique del propio Oeste, donde, como visión perfecta del perfecto amor, posee la más alta potencia estética. Vivir sin esta visión no es simplemente perder el control sobre el mundo real del poder político, económico y militar, es perder parte del yo occidental. Mientras Gallimard va convirtiéndose en la extraña parodia de una mujer japonesa con una peluca ridícula, la música de Puccini sigue sonando. En el momento álgido, Gallimard se corta la garganta mientras los internos de la prisión aplauden el secreto que ha compartido con ellos. *M. Butterfly* llega a la escalofriante conclusión de que Occidente preferiría morir antes que deshacerse de su visión orientalista, pese a tratarse de una ficción eruditamente ignorante, de una ficción cuya distorsión es conocida. La visión de Oriente, argumenta Hwang, ha pasado a formar parte de la estética de Occidente. En *M. Butterfly*, Occidente, basándose en argumentos estéticos, prefiere la muerte a la verdad. Un mundo en el que no exista la visión de Oriente es un lugar cuya contemplación resulta excesivamente horrible.

Notas

1. Federici, S., «The God that never failed: the origins and crises of western civilization», en Silvia Federici (comp.), *Enduring Western Civilization*, Westport, Connecticut, Praeger, 1995, pág. 66.

2. *Evidence to Select Committee of the House of Commons*, 1781; vol. 37, pág. 107.

2

Breve historia del orientalismo

El orientalismo tiene una larga historia, como corresponde a un concepto que comparte la fuerza vital de la identificación en la que Occidente se contempla a sí mismo. Es convencional caracterizar la historia del orientalismo como el surgimiento de un estudio empírico que, abriéndose paso por medio de un sólido progreso intelectual, sale de los errores de la credulidad, la ignorancia y los malentendidos anteriores. El orientalismo, en su apariencia moderna, es el producto de un *corpus* de investigación y aprendizaje de carácter acumulativo y cada vez más imparcial, neutral y racional. La alegación más común que se aduce en defensa del orientalismo como investigación racional y de índole «científica» es que, de hecho, existe un objeto que merece ser estudiado, y ese objeto es Oriente. Un examen del modo en que ha operado realmente la historia del orientalismo muestra que esta pretensión es falsa, porque su afirmación y sus supuestos resultan ser ilusorios. La historia del orientalismo muestra que éste no es una contemplación externa de Occidente sobre un objeto fijo y definido que se encontrara al Este: Oriente. El orientalismo es una forma de reflexión hacia dentro, una reflexión preocupada por las cuitas, los problemas, los miedos

y los deseos intelectuales de Occidente, y de los cuales se ocupa en función de un objeto fabulado y construido que por convención se llama Oriente. Lo que ese Oriente es, es un cambiante y ambiguo compendio, algo que identifica lo que el escritor, transcriptor o supuesto observador desee que signifique o sea en ese momento. Una historia real del orientalismo, entendiendo por esto lo contrario de una pseudohistoria, ha de ocuparse de las ramas, tendencias y convenciones que han intervenido en la construcción de esa festividad móvil que es el Oriente construido por los orientalistas. Una historia del orientalismo es en esencia una historia de las ideas que han impulsado a Occidente, y con toda seguridad no es la historia del movimiento de Occidente más próximo a la implicación con Oriente o a su comprensión, ya que estos detalles son de carácter incidental. El Oriente de los orientalistas es un artefacto construido por medio del cual Occidente explica, expone, objetiva y demuestra las preocupaciones que le embargan en cada época.

Para señalar cómo opera la historia en el ámbito de las convenciones del orientalismo, vamos a examinar dos ejemplos fundamentales del género, uno ubicado en algún momento posterior al comienzo del orientalismo, y otro de ayer mismo: *Los viajes de Marco Polo*¹ y *El despotismo oriental* de Wittfogel.² La obra del gran Marco Polo fue enormemente popular y prestigiosa durante siglos. Se dice que su significación reside en el hecho de que abriese Catay, China, a la imaginación occidental, situando sus *il milione*, sus millones de relatos, en un espacio del cual no se conocía prácticamente nada con anterioridad. Lo que se sabe del libro en sí es muy ambiguo, no existe un original real, cada uno de los manuscritos que ha llegado hasta nosotros es distinto y contiene interpolaciones, interpretaciones, errores y añadiduras de los diversos copistas. La mayor ambigüedad de todas es la reciente controversia que suscita la posibilidad de que Marco Polo pudiera no haber visitado China nunca.³ Tal como sucede con otros muchos relatos antiguos sobre Oriente, todo esto es irrelevante, el mito no es importante

porque sea mito, es importante por lo que la gente hace, piensa y afirma conocer en función de una realidad que acaso no sea más que un mito. Lo que se difundió por toda Europa y se convirtió en elemento fundacional del canon occidental, es un libro trepidante que efectivamente hizo de Oriente el palacio de los deseos de Occidente. Lo que sabemos acerca de la redacción del libro añade dos nuevas e importantes líneas de análisis. Marco Polo dictó su libro a un escritor mercenario y fantasma, Rusticello, siendo ambos prisioneros de guerra. Para Marco Polo, el libro parece haber sido concebido con la intención de constituir una especie de resumen, una verificación de sus credenciales como viajero y comerciante al servicio de los elevados y poderosos. Este objetivo se consigue detallando los servicios prestados al Gran Kan, a Kublai Kan, que aparece en la obra como el más poderoso, el más rico y el más reverenciado emperador de todos los emperadores. El imperio de Kublai es vasto y populoso, y contiene riquezas jamás soñadas en Europa. De hecho, el Este que Marco Polo concibe posee las mejores cosas del mundo, de las que a Europa llegan sólo las migajas. Es también un Oriente bárbaro y pagano, y está, por consiguiente, libre de las restricciones y las prescripciones convencionales del mundo cristiano, razón por la que Marco Polo nos habla de lo sensual y de lo exótico. El hombre que regresa para informar de la existencia de semejante palacio de los deseos ha de estar presto a servir a las necesidades económicas, políticas e informativas de su propia sociedad. Una buena parte de la forma del libro es convencional, es decir, se enmarca dentro de las convenciones literarias por entonces bien establecidas en Europa. El estilo es aportación de Rusticello, de quien se cree que es el mismo Rusticello que escribió el romancero artúrico para la corte del príncipe Eduardo de Inglaterra. De ser esto cierto, hay aquí un destacado paralelismo que es preciso aclarar. Los romances artúricos, en la época en que Rusticello debió haber estado elaborándolos, eran un instrumento de apropiación con el que la sociedad colonizadora de la Inglate-

rra normanda se apoderaba de las tradiciones literarias de su conquistada marca céltica, el lugar de origen de la tradición artúrica.⁴ Por consiguiente, Rusticello lo debía saber todo respecto a amoldar una información usurpada a las convenciones dominantes. De este modo, si Oriente es mayor, más rico y mejor en algunos sentidos, es también, y al mismo tiempo, remoto, servil e inferior. Es justamente esta amalgama lo que garantiza la longevidad y la importancia de la obra a lo largo de los siglos, aventajando a otros informes sobre China que podrían considerarse más racionalistas y mejor escritos, y que, sin embargo, se hundieron en la imaginación erudita sin apenas dejar rastro.

Karl August Wittfogel resulta casi incomparable en los anales de los constructores de sistemas orientalistas: hablaba chino y, por tanto, cuando escribía acerca de China, era capaz de escrutar sus fuentes en el idioma original —y él había estado realmente en China—. Su obra principal, *El despotismo oriental*, se publicó originalmente en 1957, y fue escrita tras un estudio sobre China que le había llevado toda la vida realizar. Sin embargo, para comprender el texto y las tesis que expone Wittfogel es mucho más importante conocer su autobiografía, ya que, por sí sola, da sentido a la amplitud histórica de su obra y de sus preocupaciones, expresadas en el subtítulo: «Un estudio del poder total». Nacido en Alemania, Wittfogel era hijo de un maestro de escuela luterano evangélico. Siendo estudiante, se sintió atraído por el movimiento separatista de Rosa Luxemburg y Karl Liebknecht. En 1919, tras la muerte de ambos, se hizo miembro del partido comunista. Wittfogel trabajó como maestro y dramaturgo, y fue también activista del partido mientras estudiaba historia de la economía europea, además de historia y lengua chinas en la Universidad de Fráncfort. Su principal interés se hallaba en el concepto de Marx del modo de producción asiático, y quería desarrollar el estudio de este concepto mediante una síntesis de Marx y Weber. Uno de sus amigos en los círculos comunistas era el dramaturgo Bertolt Brecht. En 1931, tras una representación de la

controvertida obra de Brecht, *The Measures Taken*, Wittfogel presidió la discusión sobre los revolucionarios rusos del Komintern en China, discusión que resultó polémica por seguir una línea de marxismo un tanto herética. El propio Wittfogel era considerado algo rebelde. Vehementemente opuesto al nazismo, estaba en desacuerdo con la decisión del Komintern de evitar un conflicto directo con los nazis. Como consecuencia de esta actitud, fue excluido de las principales conferencias sobre el modo de producción asiático que se celebraron en Rusia, pese a ser un reconocido experto en la materia. Cuando los nazis llegaron al poder en 1933, Wittfogel fue encarcelado en varios campos de las SS durante un año, tras lo cual fue liberado gracias a la presión internacional realizada por algunos académicos. Marchó entonces a China y entre otras cosas aprendió mucho acerca de los comunistas chinos, a los que trató de convencer de los horrores producidos por los juicios de la purga estalinista, aunque se negó a reunirse con Mao. Cuando los japoneses invadieron China, logró llegar a Estados Unidos, donde se estableció. Rompió por completo con los comunistas al enterarse del pacto entre Stalin y Hitler. Después, realizó una travesía política que le llevó a dar un giro a la derecha, y se volvió cada vez más suspicaz respecto de los intelectuales liberales o de tendencias izquierdistas, por lo que respaldó los interrogatorios de McCarthy de la década de los cincuenta y se obsesionó con los poderes del totalitarismo: de ahí *El despotismo oriental*, un estudio sobre el totalitarismo permanente. La función de la historia de China, de hecho de la historia de todo Oriente, consiste en ser precursora del totalitarismo comunista contemporáneo que aún sigue entre nosotros en la China maoísta. Wittfogel también es un orientalista tradicional porque construye un Oriente que es en realidad «las Indias», esa denominación indeterminada que se adjudica a cualquier espacio situado allende Europa y que llevó a Colón a apodarar indios a los aborígenes americanos, y que aún nos hace llamar Indias Occidentales a las islas del Caribe. Wittfogel no sólo incluye en su estudio a China,

sino también a India, al Oriente Próximo y a los imperios maya, azteca e inca. En resumen, la erudición de Wittfogel utiliza Oriente como un enorme cuento edificante –histórico y contemporáneo– para Occidente. Y como esto es lo que Oriente ha sido siempre, permanece inserto en una tradición ininterrumpida.

Marco Polo y Wittfogel nos recuerdan que el orientalismo es un compendio, un compendio que abarca todas las áreas temáticas, que está influido por las convenciones políticas y literarias, y que, a su vez, las penetra simultáneamente a ambas, ejerciendo sobre ellas su influencia. La historia del orientalismo es la historia del yo occidental, de sus ideas, sus obras, sus preocupaciones y sus modas, y está presente en todas las formas que éste adquiere, ya sea de modo explícito o implícito. Desde el punto de vista convencional, la historia occidental comienza con una recapitulación del legado de conocimiento que conserva de las antiguas Grecia y Roma. Por consiguiente, una historia del orientalismo debería comenzar exponiendo las limitaciones del conocimiento que griegos y romanos tenían de Oriente, esto es, el orientalismo antiguo. Aunque es cierto que muchas de las características del orientalismo conservan las actitudes, las ideas y los conocimientos iconoclastas de Grecia y Roma, la convención de comenzar la historia en este punto es simplemente otra operación más del propio orientalismo. La convención sirve para demostrar la alteridad de Oriente, su separación respecto del linaje occidental y respecto de la identidad discreta de la autoconciencia de Occidente. Es una convención que oculta claramente que, de hecho, el origen del orientalismo se esconde detrás de una crisis de la autoconciencia occidental. La crisis exigía la creación de un concepto de Oriente que permitiera distanciar, denigrar y relegar a la oscuridad externa a la que pertenece, la palpable amenaza que Oriente supone para todo el edificio de la comprensión occidental. Sean cuales sean las vetas griegas y romanas que aún perduren, y desde luego perduran incluso en nuestros días, la historia del orientalismo comienza con la historia del islam, con la cri-

sis de lo nuevo, de lo carente de precedentes, y de lo intrínsecamente subversivo a lo que había que hallar una respuesta urgente. Sólo en el contexto de esta crisis pudo Europa movilizar todo lo que consideraba propio, incluyendo el legado de Grecia y Roma, con el fin de crear un concepto, una forma de definición auxiliar de sí misma que fuera también la convención para la descripción y la actitud a adoptar respecto de aquello que no constituía el yo occidental, ni el Oeste, sino que era propio de Oriente.

El islam y otros monstruos

Desde el principio, el islam planteó al mundo cristiano un «problema». ¿Qué objeto tenía la nueva revelación a un profeta árabe seis-cientos años después de la crucifixión y la resurrección del hijo de Dios? El islam albergaba en su seno el reconocimiento de la cristiandad y de su legitimidad: se describía a sí mismo como la suma de los mensajes recogidos por Abraham, Moisés, Jesús y todos los demás profetas. Aceptaba la ascendencia virginal de Jesús y le concedía una posición de prestigio entre los profetas. Aceptaba la Biblia como uno de los libros de Dios (aunque contaminado por amaños humanos). El islam no tenía «problemas» con el cristianismo, y desde el principio mantuvo abiertas las iglesias y dio todas las garantías necesarias para la supervivencia del cristianismo y de sus instituciones en tierras musulmanas. Sin embargo, la cristiandad no podía corresponder a esta cortesía ecuménica. Europa aún seguía ganando prosélitos para la fe cristiana en sus propias fronteras, luchando por establecer una ortodoxia que viniera a basarse exclusivamente en las afirmaciones del mensaje cristiano y de la Iglesia que, en tanto que cuerpo de Cristo, pretendía convertirse en el vehículo de la providencia divina en la Tierra. Cuando, cien años después del comienzo del islam, Europa se topó con él en sus fronteras, el islam se convirtió en un problema político. Además, los

logros de la civilización musulmana habían transformado al islam en un problema intelectual, social y cultural. El orientalismo surgió como la racionalización con la que Europa se enfrentaba al desafío del islam.

Los cimientos del orientalismo fueron establecidos por Juan Damasceno (fallecido hacia el año 748), un erudito cristiano que era gran amigo del califa omeya Yazid III. Declaró que el islam era un culto pagano, que la Kaaba de La Meca era un ídolo, y que el profeta Mahoma era un hombre irreligioso y libertino. Sostuvo que Mahoma compuso su doctrina a base de remiendos tomados del Antiguo y el Nuevo Testamentos, siguiendo las instrucciones de un monje ario. Los escritos y acusaciones de Juan Damasceno se convirtieron en la fuente clásica de todos los escritos cristianos sobre el islam. El orientalismo ha demostrado ser un marco de lo más preservador, ya que pocos de sus elementos han desaparecido por completo, así que puede decirse que Juan Damasceno, su primer exponente, es la fuente y el espíritu que sirve de guía a un estudio reciente de Patricia Crone y Michael Cook, titulado *Hagarism*,⁵ que utiliza su estructura argumental y su valoración del origen del islam, y, debo añadir, su intención. El pronunciamiento de Juan Damasceno encontró eco en la cristiandad no sólo debido a que ésta veía al islam como a una religión netamente diferente, sino también porque la sociedad musulmana reflejaba un estilo de vida totalmente distinto al que predominaba en Europa. Tal como ha explicado R. W. Southern:

Durante la mayor parte de la Edad Media, y en lo principal de su zona de influencia, Occidente constituía una sociedad primordialmente agraria, feudal y monástica, en una época en que la fuerza del islam residía en sus grandes ciudades, sus prósperas cortes y sus largas líneas de comunicación. A los ideales occidentales —que en esencia eran el celibato, el sacerdocio y la jerarquía—, el islam oponía la perspectiva de una laicidad francamente indulgente y sensual, en princi-

pio igualitaria, y que disfrutaba de una notable libertad de especulación, sin sacerdotes ni monasterios incorporados a la estructura básica de la sociedad, como sucedía en Occidente.⁶

Enfrentados a una religión nueva y en rápida expansión que generaba una forma de sociedad totalmente diferente y que parecía cuestionar la promesa hecha por Dios a los fieles cristianos, ¿qué podían hacer los dirigentes de la cristiandad? Volvieron los ojos a la Biblia. En el libro de Daniel, san Álvaro (fallecido hacia el año 859) descubrió que el islam florecería únicamente durante tres períodos y medio de setenta años cada uno, es decir, 245 años en total. Dado que escribía en el año 854, y que el calendario islámico comenzaba en 622, no le fue difícil concluir que el fin del mundo estaba cerca. Por una curiosa coincidencia, en 852 el emir de Córdoba, Abderramán III, murió, sucediéndole Muhammad I, que es profusamente descrito en la cristiandad como «el hombre que constituye la maldición de nuestro tiempo».⁷ San Álvaro y sus discípulos poseían una breve biografía de «Mahoma», una parodia de la vida de Jesús, escrita por unos monjes españoles, en la que se daba como año de la muerte de Mahoma el 666 de la era española. El año 666 es, por supuesto, el número de la Bestia del Apocalipsis, el Anticristo. El estereotipo había quedado completado. Había nacido así la imagen de Mahoma como un Anticristo del islam, como siniestra conspiración contra la cristiandad. Ésta fue, como señala Southern, «la primera visión de conjunto del islam dotada de rígida coherencia y amplio carácter [...] que habría de desarrollarse en Occidente». Era un producto de la ignorancia total, aunque de una ignorancia de un tipo particular:

Los hombres que habían desarrollado esta visión panorámica eran hombres que escribían acerca de cosas que habían experimentado profundamente, y vinculaban su experiencia al firme fundamento que tenían a su alcance, que no era otro sino la Biblia. Ignoraban qué era

el islam, pero no porque estuvieran muy alejados de él, como era el caso de los eruditos carolingios, sino por la razón contraria de que se hallaban rodeados por él. Si veían y comprendían poco de lo que sucedía a su alrededor, y si lo desconocían todo del islam como religión, era porque eran ellos mismos quienes deseaban no saber nada.⁸

El malentendido deliberado y la ignorancia erudita han seguido constituyendo el espíritu guiador del orientalismo, un espíritu que ha sobrevivido desafiante y que ha mantenido su predominio cuando ha sido fácil disponer de información alternativa. El orientalismo está compuesto por lo que Occidente desea conocer, no por lo que puede conocerse. Una vez creada, la imagen orientalista se afianzó más y más a medida que el islam seguía expandiéndose.

Con la llegada de las cruzadas, se añadieron nuevas ilusiones para dilatar la imagen que los propagandistas daban del islam, una imagen que actuaba como instrumento para mantener el espíritu de los cruzados. En 1906, el papa Urbano predicó en favor de la primera cruzada en Clermont, Francia. Fundamentó la nueva idea de hacer una cruzada en algunas viejas y bien asentadas ideas europeas: las buenas obras y la peregrinación. También puso las primeras y fundamentales piedras de la autoconciencia europea al afirmar el derecho cristiano para justificar la dominación de los territorios que constituían la cuna de la cristiandad y fueron un día parte del Imperio Romano Cristiano. Su marco de referencia era una cristiandad monolítica opuesta a un islam monolítico, enemigo suyo. La prédica de la cruzada obtuvo una sincera respuesta en Europa, e hizo que un gran número de gentes de toda condición se movilizara para ir a Tierra Santa. Tal como afirma Gwyn A. Williams: «Mezcla de ardor y ambición colonialista y de aspiración a la santidad, las cruzadas dominaron la imaginación europea».⁹ Tan grande fue el arraigo de las cruzadas en ella que el *ethos* de la cruzada se convirtió en un motivo central del pensamiento y la literatura occidentales, un motivo que se mantuvo siglos después de que hu-

bieran cesado las campañas en Oriente Próximo. El lugar físico que buscaban las cruzadas resultaba íntimamente familiar para todos los europeos. Oriente Próximo es la tierra que describe la Biblia. La literatura de peregrinación, en su condición de texto y manual piadoso, era ya uno de los géneros fundamentales de las letras europeas —un género con una marcada tendencia a concentrarse en descripciones de lugares asociados con milagros— mucho antes de que las cruzadas diesen un nuevo giro a esta tradición. En el sentido imaginativo y figurativo, esa tierra ya pertenecía a los pueblos cristianos. Las cruzadas dieron un salto literal al argumentar en favor del derecho a una dominación real.

La idea del viaje de la vida como una peregrinación a la Nueva Jerusalén celeste se convirtió, sin solución de continuidad, en el ideal cruzado de una conquista y una dominación dirigidas al centro de la Tierra, a la Jerusalén terrenal, y conducentes a un Este que se convirtió en Oriente. Las cruzadas habrían sido inimaginables, impensables, de no haber sido por la existencia del islam. Tan hondamente como había penetrado el tema de las cruzadas en la conciencia europea habían arraigado los opuestos elementos del islam: ambas cuestiones estaban inextricablemente unidas, la una no podía racionalizarse sin la otra. Ya fuera en forma de triunfalismo o del valeroso desafío que representaba la existencia de un pequeño, aislado y fortificado enclave —y las ideas de las cruzadas incluían ambas nociones—, la palpable sensación de un enemigo era esencial y arraigaba a idéntica profundidad en la construcción del ideal cruzado. La funesta propaganda creada deliberadamente para aupar la causa de las cruzadas se fundaba en la previa ignorancia erudita del islam, y la difundió de manera radical. Los cruzados llevaron consigo no sólo el conocimiento, sino cuentos de hadas concebidos para concentrar la hostilidad sobre aquellos que tenían sometida la tierra donde Cristo había caminado. Mahoma era ahora un mago que había destruido la Iglesia en África y en el Este. Atraía a nuevos conversos a su depravada religión prometiéndoles la pro-

miscuidad. Al final logró su objetivo, durante uno de sus arrebatos, con una piara de cerdos. Al morir, surgió un toro blanco para inspirar el miedo a Cristo en sus seguidores y para llevar las leyes de Mahoma entre los cuernos. La tumba de Mahoma se hallaba suspendida en el aire por medio de imanes.

La primera cruzada llevó a cabo el saqueo de Jerusalén en 1099. Esto condujo al establecimiento de los reinos de los cruzados en Oriente Próximo, reinos cuya existencia perduró por espacio de más de dos siglos. La propia Jerusalén no volvió a manos musulmanas hasta 1244; Acre cayó en 1291. Las cruzadas no eran un simple viaje de peregrinación de ida y vuelta. Fueron un proceso de injerencia que duró siglos, un proceso constantemente reafirmado por nuevas cruzadas y por nuevas oleadas de personas procedentes de Europa. El rasgo esencial de esta prolongada injerencia es su contenido ideológico, que fue renovado y reiterado continuamente para sustentar el respaldo físico y económico a las cruzadas y a los cruzados, además de servir para evitar que quienes residían en Oriente Próximo desartrollaran sus tradiciones. De este modo, la acción de las cruzadas legó al orientalismo la imaginación distorsionada, el constructo de una representación errónea que impidió que la cercanía del contacto se convirtiera en un vehículo para una mejor comprensión mutua. De hecho, podría decirse que el contacto mismo se volvió un «problema» que exigía el mantenimiento de una distancia conceptual, que requería la transformación del islam «en algo que le fuera imposible ser», por usar las palabras de Norman Daniels. Uno de los elementos de esta ignorancia construida, según ha mostrado Daniels, era el ciclo de esa literatura popular representada que conocemos como cantares de gesta, en los que el profeta Mahoma recibió por primera vez un nombre que lo asimilaba al demonio: Mahound. Uno de los más antiguos cantares de gesta es *El cantar de Roldán*, escrito hacia 1130. Abraza el ideal cruzado invocando su historia, hace remontar la antipatía por el islam a la época de la batalla de Roncesvalles, en 778, es decir, en el

mundo de Carlomagno y en el instante del nacimiento imaginado de la idea de Europa. Describe a los musulmanes como a paganos que adoran a una trinidad de dioses además de a Mahoma. Los dioses Tervagán, Apolo y Júpiter comparten características de los dioses celtas, como afirma Gwyn A. Williams, de modo que la evolución de los romances artúricos y de la literatura de las cruzadas se mezcla y se fusiona de forma inextricable. Pese a que las cruzadas constituyeron un movimiento muy importante contra el islam, también fueron un movimiento interno de Europa contra las persistentes bolsas de paganismo y contra los herejes. Lo que subyace a *El cantar de Roldán* y a los cantares de gesta en general es la suposición de que el mundo de los «sarracenos» es una imagen especular de la cristiandad, una imagen estructurada exactamente de la misma forma pero invertida en todos sus aspectos morales. De este modo, un sarraceno valeroso habría sido un caballero ideal de haber sido cristiano. Cuando el héroe Roldán muere, ofrece libremente su alma a los arcángeles, pero cuando muere el sarraceno Marsil, son unos «vivaces demonios» quienes se disputan su alma.

El largo período de interacción con la civilización musulmana en España y en los reinos cruzados convirtió a Europa en una sociedad sustancialmente proclive a adoptar préstamos de su enemigo. El Este tenía abundancia de oro, joyas y nuevos productos que eran ávidamente introducidos en Europa, donde se convertían en artículos de primera necesidad. Pero no se trataba simplemente de una cuestión de mercancías. El concepto de universidad resultó de la apropiación total de la forma, la terminología y el currículo de las madrazas que habían venido desarrollándose desde el siglo XVIII en el mundo musulmán. Los eruditos musulmanes habían conservado y hecho progresar el conocimiento del mundo clásico que se había perdido en Europa. Tan intenso era el deseo de acercamiento al saber árabe que recorrió el renacer del siglo XII, esto es, la época de Tomás de Aquino, de Pedro Abelardo y Roger Bacon, que las autoridades se sintieron gravemente preocupadas por el impacto que

estaban teniendo estas ideas inaceptables y heréticas en el tejido de la cristiandad erudita. Los propagandistas tuvieron que retomar su labor, aplicándose con mayor energía aún. En contraste con la pasión que suscitaba la poesía árabe, surge la poesía de Dante Alighieri (1265-1321 del calendario cristiano). En el canto 28 del *Inferno* encontramos a Mahoma:

Una cuba que haya perdido las duelas del fondo no se vacía tanto como un espíritu que vi hendido desde la barba hasta la parte inferior del vientre; sus intestinos le colgaban por las piernas, se veía el corazón en movimiento y el triste saco donde se convierte en excremento todo cuanto se come. Mientras le estaba contemplando atentamente me miró, y con las manos se abrió el pecho diciendo:

— Mira cómo me desgarró; mira cuán estropeado está Mahoma. Allí va delante de mí llorando, con la cabeza abierta desde el cráneo hasta la barba, y todos los que aquí ves vivieron; mas por haber diseminado el escándalo y el cisma en la tierra están hendidos del mismo modo.*

La influencia de los filósofos musulmanes también se dejaba sentir. El parecer de la filosofía islámica, expuesto sólidamente por Avicena y consistente en que el hombre jamás podrá ser escuchado directamente por Dios, comenzó a hallar un leve eco en las instituciones académicas de la cristiandad. Esta situación dio lugar a la respuesta ortodoxa que expuso santo Tomás de Aquino en una larga discusión escrita hacia 1250. Sin embargo, para defender su posición teológica, esto es, que las almas de los benditos disfrutaban de la visión directa de Dios, Tomás de Aquino tuvo que basarse en otro filósofo musulmán: Averroes. Si el error había sido suscitado por Avicena, el lenguaje y la metodología de la réplica fue propor-

* Hay traducción española: *La divina comedia*, traducción de Manuel Aranda y Sanjuán, Barcelona, Editor Maucci, 1921, pág. 164. (Reimpresión en *id.*, Madrid, Espasa Calpe, Colección Austral, 1979, pág. 123.) (*N. del T.*)

cionado por Averroes. Para Tomás de Aquino, los musulmanes y los judíos eran irremediabilmente ignorantes, ya que habían escuchado el mensaje del cristianismo y lo habían rechazado, lo que se contraponía a los pueblos de ignorancia remediable: aquellos que no habían estado aún en contacto con el mensaje destinado a ganar prosélitos. Roger Bacon (fallecido en 1292) consideró que era su deber utilizar la filosofía islámica para cumplir la misión de predicar contra el islam. «La filosofía es una provincia especial del infiel: se la debemos toda a ellos», declaró.¹⁰ Sin embargo, sus esfuerzos toparon con un papa sordo. John Wycliffe produjo entre 1378 y 1384 escritos en los que no presentaba al islam como a una simple herejía teológica, sino también como a una herejía en los planos de la moral y de la práctica. El cristianismo se había convertido en la medida de las formas de vida «normales», de las vidas vividas según la ley natural. Juan de Segovia (fallecido en 1458) pensaba que el islam debía abordarse en el plano fundamental del Corán. La pregunta básica era ésta: ¿Es el Corán palabra de Dios o no? Si mediante el examen de su texto podía mostrarse que contenía contradicciones, confusiones, errores, vestigios de una autoría compuesta, debía poderse convencer a cualquiera de que el texto no era lo que pretendía ser. El concilio de Viena de 1312 afirmó que no podía convertirse a los musulmanes ni por la persuasión ni por la espada, ya que sus corazones eran duros, despreciaban las Escrituras, rehuían la argumentación y se aferraban a la sarta de mentiras del Corán. Por consiguiente, se proponía que debía ponerse en marcha un violento ataque académico contra los sarracenos, y que era preciso instituir cátedras de árabe en París, Oxford, Bolonia y Salamanca. El decreto fue reiterado en 1343 en Basilea, pero las cátedras de árabe no fueron una realidad hasta mediados del siglo XVII y principios del XVIII.

La presencia de los cruzados en Oriente Próximo dejó la vía expedita para que se desarrollara la literatura de viajes como forma híbrida de la literatura de las peregrinaciones. Quienes escribían

sobre sus viajes procedían de todos los estamentos de la sociedad europea: misioneros; personajes de alto rango en misión de Estado; mercaderes y negociantes que trataban de sacar provecho de las indudables riquezas del Este; así como los peregrinos a la antigua y convencional usanza y los que realizaban una peregrinación intelectual –la idea del Gran Periplo, de viajar para ensanchar el espíritu, es una tradición que nació en la época medieval–. Podría decirse que el ánimo que inspiraba esta literatura de viajes es un compendio que deriva de Guibert de Nogens y de san Bernardo. Guibert de Nogens escribió una biografía de Mahoma, una biografía que, según él mismo admitía, se basaba en la imaginación, aunque consideraba que no existía riesgo en decir pestes de alguien que era claramente el anticristo. San Bernardo veía a Cristo glorificado en la muerte de un musulmán. La tierra en la que se habían producido los milagros, la Tierra Santa de Oriente, se transformó sin esfuerzo en una tierra de prodigios. El modelo vino dado por una popular obra del siglo XI, *Maravillas de Oriente*, precursora de los bestiarios medievales, que registraban todas las variedades de razas humanas monstruosas –un concepto heredado de los tiempos clásicos– que acechaban en los confines orientales de la experiencia europea. El Oriente al que se hace referencia en esta obra es Egipto y Babilonia, los territorios que rodean al centro de la Tierra, la tierra media, de ahí Oriente Medio,* es decir, Tierra Santa. Tal como señala Mary B. Campbell, «El de «Oriente» es un concepto que puede separarse de cualquier zona estrictamente geográfica. Está esencialmente «en otra parte»». ¹¹ Para los escritores medievales y para los últimos orientalistas, al igual que para sus precursores

* Estados Unidos ha difundido en Europa la equívoca denominación de «Oriente Medio», incluso en Inglaterra. Dado que desde Europa no existe ninguna razón para ubicar geográficamente esta zona del mundo en función de la perspectiva espacial de otro continente, lo correcto en español es decir «Oriente Próximo». Para un europeo, el Oriente Medio corresponde a Afganistán, Pakistán, India y Malasia. No obstante, se ha conservado la expresión en este caso para no eliminar el juego de palabras. (N. del T.)

clásicos, la ubicación de las razas monstruosas variaba de un lugar a otro, de un Oriente a otro Oriente en función de los accidentes de contacto e interés. Lo que resultaba esencial y duradero era la existencia de razas monstruosas, de caníbales, trogloditas, cinocéfalos y similares, ya que constituían una figura retórica que simbolizaba la distancia conceptual, que colocaba a Oriente fuera de Occidente y lo volvía plenamente significativo para los objetivos occidentales. La literatura de viajes podría considerarse un género «laico», pero es preciso tener en cuenta que expresaba las preocupaciones laicas de una determinada sociedad, que brotaba de la conciencia y la imaginación de esa misma sociedad de la época, y que desplegaba los valores, aspiraciones y percepciones de esa sociedad. La literatura de viajes nos dice qué es lo que la sociedad medieval consideraba importante destacar y conocer. En la época medieval, toda la literatura tenía un propósito moral, y el mayor de todos los propósitos morales era la distinción entre el bien y el mal, la identificación clara de los trucos diabólicos y las imitaciones de los signos divinos. El propio san Agustín había dado justificación a este punto de vista, al reconocer las razas monstruosas como objeto de enseñanza, como una señal divina del poder creativo de Dios. Eran símbolos conceptualmente ricos, grabados en los mapas y en los márgenes de los libros, que habían de convertirse en parte indisoluble de las expectativas de todos aquellos que viajaban más allá de los confines de Europa. El viajero veía lo que esperaba ver, e informaba de aquello que había condicionado las expectativas de la audiencia de su lugar de origen, de aquello que había condicionado su interés y su idea de la diversión. Era preciso que toda descripción se amoldase a la camisa de fuerza de la técnica escolástica medieval, a la adjudicación de las semejanzas y las diferencias, una técnica que ensalzaba y reificaba a Europa como medida y norma de todas las cosas. El florentino Ricolto da Montecroce fue a Bagdad en 1291 y permaneció totalmente ciego a los logros intelectuales y de conocimiento de los musulmanes, logros que en aquella época constituían el

cenit de la civilización. Su mayor preocupación era atacar al islam, al que consideraba laxo, y a los musulmanes, a quienes describía como desconcertados, mentirosos, irracionales, violentos, oscuros, etcétera. El franciscano irlandés Simón Simeonis viajó a Palestina en 1323 con un ejemplar del Corán que citaba con frecuencia. Sin embargo, fue incapaz de mencionar el nombre de Mahoma sin cubrirlo con los oprobiosos epítetos de cerdo, bestia, hijo de Beliel, sodomita y demás. Y después tenemos a sir John Mandeville, decano y modelo de todos los escritores de viajes, patrón y arquetipo de todos los orientalistas.

La amalgama entre Oriente y el islam desarrolló tal profusión de materiales sobre el Este que ni siquiera era necesario que el «viajero» se apartase de su propio hogar. Una buena parte del canon orientalista viene dado por las especulaciones, la imaginación y los escritos de todo género de aquellos que, con excepción del mantenido mediante los libros, nunca tuvieron el menor contacto directo con Oriente. Esos libros que hablaban de libros solidificaron la imaginación distorsionada de la ignorancia erudita y la convirtieron en los cimientos concretos de la autoconciencia occidental y en su repertorio de información. Ésta es la posición que sostiene sir John Mandeville, quien, según su relato, partió de St. Albans el día de san Miguel de 1356. De hecho, es probable que nunca existiera esta persona y que quienquiera que haya escrito el más famoso e impercedero libro de viajes de todos los tiempos jamás haya ido más al este del punto en que se hallaba su biblioteca. La permanencia de los *Viajes* de Mandeville deja perplejos a muchos académicos modernos, que tratan de desaprobando sus ilusiones medievales y buscar sustentos racionalistas que hayan sido añadidos por lectores de talante más científico en épocas posteriores. Todo ello resulta magníficamente incapaz de dar en el clavo. La última reelaboración conocida de los *Viajes* se publicó en 1785, ¡y sostiene que el valiente soldado de caballería sir John partió de St. Albans en 1732! Todo el texto se presenta como contemporáneo a la épo-

ca de la publicación, como si no hubiesen transcurrido cuatrocientos años, ya que, en un estricto sentido conceptual, esos años resultaban completamente irrelevantes. En 1785 ya había tenido lugar la Ilustración, había nacido la ciencia y se había visitado y traído información de todo el globo terráqueo, el cual había pasado a formar parte, hasta cierto punto, del conocimiento o de las conquistas de Europa. Tal como ha dejado claro Percy Adams, las mentiras de viajes y las afirmaciones de los viajeros mentirosos se tomaban por hechos, y con frecuencia se preferían esas afirmaciones a lo que podríamos llamar «realidad» fácilmente comprobable mediante otras fuentes. Así, Thomas Pennant, en su enciclopédica obra *Outlines of the Globe* (1798-1800) se atrevía a describir a Mandeville como al «mayor viajero de su época o de cualquier otra». La lectura de los relatos de viajes no comenzó ni continuó guiada (de hecho aún sigue sin estarlo) por el racionalismo, el cientifismo y la veracidad, sino por las exigencias conceptuales de la comprensión orientalista elaborada por la imaginación orientalista, y esto fue exactamente lo que comprendió y explotó quienquiera que haya escrito *Los viajes de sir John Mandeville*.

El tema de *Los viajes* es la peregrinación a Tierra Santa, de modo que se halla firmemente cimentado en la tradición. En su condición de manuales, los textos de peregrinación eran formas de enciclopedia: fiel al género, sir John incluye datos bíblicos y clásicos de cada uno de los lugares que menciona. Esos lugares están suspendidos en el tiempo, la noción de la historia como cambio aún no se había inventado. Hay también un gran desinterés por la vida que de forma contemporánea al propio relato se desarrolla en Oriente Próximo, una característica común a gran parte de los escritos medievales. Lo que destaca en primer lugar por su importancia es la asociación bíblica de esos lugares y su vinculación a la historia europea. Por esta razón, sir John refiere la vida de santa Elena, la madre del emperador Constantino, que inventó muchos de los escenarios bíblicos que habrían de convertirse en puntos de

peregrinación, y no puede evitar informarnos de que esta hermosa hija del rey Coilus era británica. Lo que resulta más interesante es que sir John nos brinde una visión significativamente moderada y humanista del islam. Se muestra capaz de reconocer la fe de los musulmanes en el immaculado nacimiento de Jesús y el respeto profesado a la Virgen María y a Jesús. Convierte en fábula la explicación de Juan Damasceno sobre el origen del islam. Lee con atención, seleccionando y cribando sus fuentes, destilando sus datos de la vasta masa de escritos disponibles sobre el islam. Consigue dar una imagen coherente de lo que creen los musulmanes, lo que le lleva a la acaso irónica conclusión de que son capaces de convertirse. También presenta un resumen de historia musulmana —unos anales de los sultanes— narrada en forma de un sangriento relato de asesinatos, envenenamientos y rapiñas. A continuación, refiere una conversación privada que tuvo con el sultán, y de este modo crea todo un género de literatura orientalista. El sultán aparece descrito como un hombre que deplora el corrupto estado de la cristiandad europea, un dato que el escritor no puede negar:

Me pareció entonces que era causa de gran vergüenza que los sarracenos, que no tienen ni una fe correcta ni una ley perfecta, pudieran reprobarnos de este modo por nuestras flaquezas, mejores observantes de su falsa ley que nosotros de la de Jesucristo; y que quienes, por nuestro buen ejemplo, hubieran debido volverse a nuestra fe y ley de Jesucristo, se vieran repelidos por nuestras malvadas formas de vivir.¹²

Obviamente, el sultán había tenido conocimiento de la situación de Europa por los espías que enviaba disfrazados de comerciantes con el fin de que «diesen testimonio de nuestras debilidades». Al igual que gran parte de lo que escribió, este aspecto de sir John habría de cobrar mucha importancia a medida que fueron transcurriendo los siglos de la tradición orientalista, ya que utiliza-

ba el Oriente no cristiano y no europeo para reprobar el estado en que se encontraba la vida y la sociedad occidentales de la época. De Oriente Próximo, sir John sigue su viaje por todo el mundo conocido: a India, a China, al sureste asiático, que culmina en el último confín de Oriente: a las puertas del paraíso terrestre.

Con ánimo enciclopédico, sir John incluye todas las razas monstruosas en su letanía de lugares situados al este del Oriente central, así como una gran cantidad de conocimientos geográficos. Los *Viajes* se imprimieron por primera vez en 1470. Cristóbal Colón los leyó con avidez y encontró en ellos confirmación de la esfericidad del mundo y de la idea de que era posible navegar hacia el Este por el Oeste. El doctor Diego Álvarez Chanca, el médico de a bordo del segundo viaje de Colón, en su relato del viaje, repite casi palabra por palabra una parte de los *Viajes* de Mandeville. Un «indio» del caribe explica al doctor Chanca en qué consisten las baterías de granjas de seres humanos donde los caníbales cebaban a sus víctimas, unas granjas que Mandeville situaba en el sureste de Asia, mientras el intérprete, que hablaba hebreo y árabe, se hallaba ausente, con lo que los dos hombres que conversaban carecían de una lengua común, un adecuado ejemplo del proceso orientalista. Para Europa, debido a su asociación bíblica, Oriente era siempre y en primer lugar Oriente Próximo. A todos los demás orientes se llegaba a través de este portal. Cuando Colón siguió las indicaciones de Mandeville, Europa se enfrentaba a un nuevo «terror actual del mundo», como lo denominó Francis Bacon: la expansión otomana en Europa. El islam era la principal fuerza que impulsaba la exploración europea del globo. Expulsada de Tierra Santa, acosada por nuevas incursiones que reclamaban una defensa paneuropea en Austria y en los Balcanes, y económicamente dependiente de las tierras musulmanas, Europa deseaba ardientemente romper el collar de fuerza de su aislamiento. Uno de los apremiantes motivos era buscar un acceso directo al oro que tenía que importar del Magreb para pagar los productos orientales adquiridos en el Levante

y, de este modo, cambiar los lazos comerciales espantosamente malos que mantenía con el islam. Otro de esos motivos era la búsqueda del Preste Juan, un hipotético monarca cristiano que se hallaba en algún lugar de Oriente, o del Gran Kan de Marco Polo, otro aliado potencial contra los otomanos. El hallazgo fortuito de las Américas por Colón, así como el fermento intelectual y espiritual generado por la Reforma, todo lo cual había sucedido en el plazo de una generación, permitió a Europa variar la dinámica de sus relaciones con el Este. De no haber sido por la arribada a las Américas, el proyecto de alcanzar «las Indias» habría constituido una empresa enteramente deprimente. No sólo no se encontró al Preste Juan, sino que los viajes de los portugueses hacia el Este, ceñidos a la costa, terminaron por llegar a la parte de mayoría musulmana de la costa malabar de India, esto es, a Calcuta. Procedente de los puertos musulmanes del este de África, la pequeña flotilla de Vasco de Gama fue guiada hasta allí por un piloto musulmán. El derecho a comerciar en India debía negociarse con la corte musulmana de Mugla. Melaka, la ciudad de Malasia que Tomás Pires describió como una cornucopia de riquezas, el mayor centro de importación y distribución del mundo, era sede de un sultanato musulmán. Y en las propias Islas de las Especies, las Molucas, supuestos comerciantes se veían en la necesidad de oponerse a las rivalidades de los sultanes musulmanes de Ternate y Tidore. Confrontada a este nuevo Oriente, lo que cambió, convirtiendo la siguiente fase del orientalismo en una fase que en muchos aspectos aún no ha terminado, fue el espíritu de Europa y la percepción que Europa tenía de sí misma.

Las fuerzas combinadas del Renacimiento, el Descubrimiento y la Reforma generaron una actitud completamente nueva respecto a lo que no era Occidente. Las nuevas tierras y sus gentes plantearon interrogantes turbadores sobre la historia y los orígenes humanos, en realidad, sobre la definición de la naturaleza humana y de la vida y las leyes naturales. La Reforma, la revisión más poten-

te de todas, exigió hallar respuestas totalmente nuevas a todo el marco de la comprensión occidental, desde el objetivo y el significado de la existencia hasta la naturaleza y los orígenes del mundo. Los recursos intelectuales para este proyecto de investigación, del cual surgió la cosmovisión racionalista científica, eran proporcionados por las fuentes básicas del pensamiento occidental: la Biblia y el legado clásico de la Grecia y la Roma antiguas. La totalidad de los Orientales y las Indias quedó convertida en un «laboratorio reservado» del que se cribaba nueva información con el fin de resolver los principales interrogantes planteados a la autoconciencia occidental, una información que servía de base a la elaboración de nuevas especulaciones, las cuales, posteriormente, eran sometidas a comprobación y suscitaban de este modo la pretensión de que habían sido probadas. «Laboratorio reservado» es la expresión que utiliza Ernest Gellner para designar la actitud de los antropólogos frente a su materia, pero puede aplicarse igualmente, y es de hecho la locución más apropiada, para nombrar la perspectiva de los orientalistas, en especial la manifestada entre los siglos XVI y XVIII, período durante el cual se formularon los conceptos modernos de Occidente. Muy rápidamente, y con escasa justificación, los europeos de la Reforma y la Contrarreforma afirmaron haber progresado y superado no sólo los logros de los antiguos, sino también los de las grandes civilizaciones de Oriente: islam, India y China. Se conservó la totalidad del orientalismo medieval, es decir, sus preocupaciones, sus actitudes y sus técnicas. De hecho, estos elementos constituyeron los ingredientes fundamentales para la puesta en práctica de la transformación de la autopercepción y el conocimiento occidentales, y para permitir, al mismo tiempo, que el conjunto de Oriente quedase inexorablemente transmutado y pasara de ser rico, poderoso y superior a notablemente pobre, depravadamente incompetente e inferior. La revisión completa tardó siglos en producirse, siglos de preocupaciones con los problemas internos de Occidente, siglos durante los cuales se construyó la modernidad

utilizando los ladrillos que había moldeado y facilitado el dominio y la injerencia en lo no occidental, en Oriente.

El estudio de Oriente Próximo, del Oriente medieval, alcanzó un nuevo significado. La lengua árabe fue considerada esencial para mejorar el conocimiento del hebreo antiguo, y ayudó a traducir la Biblia a las lenguas vernáculas europeas que sustituyeron al latín vulgar. El modo de vida y las costumbres del Oriente de la época se consideraron como una ayuda esencial para interpretar la vida de aquellas tierras en los tiempos bíblicos. Sir John Chardin, el protestante francés que se estableció en Inglaterra después de errar muchos años por Oriente Próximo, declaró que su «empeño favorito» consistía en «preparar notas sobre un gran número de pasajes de las Sagradas Escrituras, allí donde la explicación depende del conocimiento de las costumbres de los países orientales».¹³ Del mismo modo, el arzobispo Laud, uno de los puntales de la Reforma anglicana, dotó de medios a una cátedra de árabe en Oxford y reunió una importante colección de manuscritos árabes, manuscritos que terminaron pasando a formar parte de la Biblioteca Bodleian. Además, el arzobispo Laud fue un ardiente partidario de Edward Pococke, el primer profesor de árabe de Oxford. En Cambridge se estableció la primera cátedra de árabe en 1632, y su ocupante fue William Bedwell. Sus obligaciones, fijadas por la dirección de los colegios universitarios de Cambridge, eran las siguientes: en primer lugar, «el progreso de la buena literatura derivado de sacar a la luz gran parte del conocimiento que se halla confinado en esa lengua docta»; en segundo lugar, «brindar buenos servicios al rey y al Estado en nuestro comercio», y, en tercer lugar, «con el beneplácito de Dios, ampliar las fronteras de la Iglesia y propagar la religión cristiana a aquellos que hoy se hallan en la oscuridad».¹⁴ Bedwell, que es considerado el padre de los estudios árabes en Gran Bretaña, tenía un buen dominio del árabe y disponía de un razonable bastimento de fuentes sobre el islam y los musulmanes. ¿Pero de qué valen los documentos auténticos si han de enfrentarse a un

odio intenso? Tal como ha señalado Alastair Hamilton, biógrafo de Bedwell:

El gratuito veneno que vierte Bedwell sobre el islam cada vez que tiene ocasión, incluso en su diccionario, sorprende por su intensidad. Puede apreciarse una manifiesta exhibición de su actitud en el artículo «Mohammedis Imposturae» de la primera edición, y en el «Mahomet Unmasked» de la segunda, con el subtítulo común: «A Discovery of the manifold forgeries, falsehood and horrible impieties of the blasphemous seducer Mohammad: with a demonstration of the insufficiencies of his law, contained in the cursed Alkoran». ^{15*}

En la nueva perspectiva reformada de Europa, la religión se convirtió en algo aún más central para la definición y la comprensión de la propia Europa. En 1697, Humphrey Prideaux, deán de Norwich, consideraba que los musulmanes formaban parte de los inescrutables designios de Dios: constituían un castigo por los pecados de los cristianos.¹⁶ Por esa razón seguían existiendo los grandes imperios islámicos de Turquía, Persia y el Mugla indio: «[es] un azote para nosotros los cristianos, que habiendo recibido una religión tan sagrada y excelente por obra de Su gracia para con nosotros en Jesucristo nuestro Señor, no hayamos logrado aún atenernos a vivir conforme a ella». ¹⁷ Para Prideaux, Mahoma era «un bárbaro analfabeto». ¹⁸ La intención y la actitud habrían resultado familiares al papa Urbano. Un contemporáneo de Prideaux, Peter Heylyn, consideraba que el Corán era «una cosa tan repleta de tautologías, incoherencias y tantos y tan burdos absurdos en tan impura y carnal mezclanza, que quien se vea engañado por él debe dejar a un lado el uso de su razón natural». ¹⁹ Tal como correspon-

* «Descubrimiento de las múltiples contrahechuras, falsedades y horribles herejías del blasfemo seductor Mahoma: con una demostración de las deficiencias de su ley, contenida en el maldito Alcorán.» (*N. del T.*)

de a un escritor tan influyente como Heylyn, su examen une el consenso de la época medieval con el de la Ilustración y los estudiosos de la filosofía natural del siglo XIX, cuyo eco llega hasta nuestros días.

La idea de la superioridad cristiana, la noción traída por la Reforma del «elegido de Dios», y el oprobio al islam, eran características constantes. Sin embargo, la idea de un progreso científico y social era algo nuevo. Uno de los muchos cabos que le permitieron tejer su nueva urdimbre fue el del propio imperio otomano. En la época medieval, Europa había sido agudamente consciente de la superior sabiduría de la civilización musulmana, pero esta noción no se aplicaba a los otomanos, que en la mayoría de los casos eran descritos como tártaros procedentes de Escitia, una región conocida por albergar a depravados bárbaros desde los tiempos clásicos. Por esta razón, Robert Huntingdon logró resumir el nuevo consenso en una carta escrita a John Locke desde Alepo: «El país está miserablemente descompuesto y ha perdido la reputación de su nombre y el pujante cúmulo de prestigio que un día tuvo por su sabiduría y su erudición orientales: ha seguido el movimiento del Sol, pues en todas partes se ha dirigido al occidente».²⁰ Éste era el mantra constantemente reiterado, de Vico a Herder y a Hegel. La influencia de Europa y de Occidente era en todos los sentidos una batalla ganada a expensas de Oriente, la continuación de las interacciones conceptuales del Este y el Oeste. Los turcos, según Henry Maundrell, eran zafios filisteos: «Gentes por lo general del más tosco entendimiento, que apenas conocen más placeres que aquellos de la sensualidad que son comunes al hombre y a las bestias».²¹ «No hacen progresar demasiado a las ciencias, y les basta con leer y escribir», decía André de Thévenot.²² La astronomía árabe se había convertido en la astrología turca. «Y en lo tocante a otras ciencias como la lógica, la física, la metafísica, las matemáticas y nuestros demás saberes universitarios, son unos completos ignorantes», decía sir Paul Rycaut, cónsul de Inglaterra en el Levante.²³ La sociedad

turca era también el modelo sobre el que se construía el despotismo oriental. Sir William Temple pensaba que el imperio otomano era «el más feroz del mundo».²⁴ El sultán era un gobernante absoluto sostenido por ministros que constituían más una casta de esclavos que una aristocracia hereditaria. Debían su nombramiento a su capricho y podían perder la vida al menor contratiempo. El núcleo del Ejército estaba constituido por regimientos de esclavos. De los estamentos más altos a los más bajos, la obediencia se garantizaba por medio de la crueldad y el terror. Nadie disfrutaba de seguridad. El resultado final era la pobreza y la devastación: una población constantemente saqueada por el gobierno carecía de incentivos para producir más allá de sus necesidades elementales. Una vez más, este Oriente que se hallaba más próximo a Europa, y que más la amedrentaba, adquirió los rasgos que finalmente habrían de marcar a todos los demás orientes.

Las valoraciones sobre el Gobierno otomano crearon la lente que permitía observar todos los orientes. De este modo, François Bernier, el indiscutible experto de Mugla que fue físico de su corte, logró unir a los otomanos con Persia y con la India Mugla para concluir que «movidos por una ciega y perversa ambición de ser más absolutos de lo que permiten las leyes de Dios y de la naturaleza, los reyes de Asia se apoderaban de todo, hasta que al final lo perdían todo».²⁵ Por esa razón, India, un país sobradamente fértil, que sometido al gobierno de Mugla disfrutaba de una favorable balanza comercial, caía en la pobreza y las tierras quedaban sin cultivar. El otro aspecto de la conducta otomana que se encuentra constantemente reiterado, junto con el tema de su sensualidad y su afeminamiento, era el del duro trato dispensado a los no musulmanes. Hay un fuerte efluvio irónico en estos juicios que, sobre Oriente, realizaba la llamada Era de la Razón. Tras partir del conocimiento y las ideas de que se había empapado después de haberlas tomado de la civilización musulmana, el estado real del conocimiento en Europa había progresado muy poco. La alquimia seguía

siendo la principal preocupación, incluso de lumbreras tales como Isaac Newton, que también se sentía fascinado por la cronología bíblica. Y al quejarse del duro trato dispensado a los cristianos por los musulmanes, no hay duda de que Europa estaba adjudicando su peor defecto a su enemigo, dados los horrores de las guerras de la Reforma y el trato dispensado a sus nuevos súbditos no cristianos de las Américas. La historia del orientalismo incluye una forma específica de disociacionismo. Oriente es una categoría discreta, un elemento para las especulaciones internas relacionadas con el yo y la sociedad occidentales, pese a ser un elemento extraño a ese yo y a esa sociedad, un elemento que puede ser disociado de ambas cosas. Así, sir John Chardin, que mostró tanto interés en las costumbres del Oriente de la época con el supremo objetivo de lograr una adecuada comprensión de las Escrituras, argumentó que el conocimiento de las costumbres de las gentes de India no resultaba «en modo alguno útil por sí mismo». Lo que era útil para los propósitos de Occidente podía valorarse de modo favorable, sin que esto hiciera mella alguna en la intención y en la aversión que dominaban el sentimiento que inspiraban los propios pueblos de Oriente. La antigüedad de Oriente podía ser valorada y admirada por su utilidad para resolver las cuestiones centrales de la existencia occidental, mientras se denigraba al mismo tiempo, y sin excepción, a los actuales pobladores de Oriente por considerarlos bárbaros paganos. El orientalismo era un instrumento con el que elegir y cribar. No resulta posible seleccionar lo que parecen ser comentarios y actitudes favorables y considerarlos como las primeras huellas de una especie de «historia liberal», como las contorsiones natales de la corrección política de hoy. Lo favorable se halla firmemente embutido en su contexto total. Quienes pensaban bien de Oriente eran siempre marginales, y lo que parecía admirativo se hallaba contrarrestado por lo que se consideraba coherentemente objetable. Por eso pudo Thévenot comentar lo siguiente: «En la cristiandad, muchos piensan que los turcos son demonios, bárbaros y hombres carentes

de fe y de honestidad, pero quienes los han conocido y han confraternizado con ellos tienen una opinión diferente [...]. Son devotos y caritativos, muy celosos de su religión». ²⁴ El fanático apego a la falsa religión era considerado el mayor defecto de Oriente, y constituía uno de los principales ingredientes del estereotipo. Las excepciones individuales eran simplemente eso, individuales, o, más habitualmente, casos de personas que tomaban ejemplo del enemigo para señalar su más indulgente esperanza de reforma de su propia sociedad y sus propias actitudes. Tomemos por ejemplo la conversación de sir Thomas Baines con Van Effendi, el maestro turco. Sir Thomas expresaba la opinión de que:

Creía que un musulmán que viviera elevándose a la altura de su ley podía sin duda salvarse. Se consideraba a sí mismo obligado [...] a no tocar un sólo pelo de la cabeza de un musulmán por su distinta religión, y se sentía más bien comprometido a ayudarles, apoyarles, proporcionarles alivio y amarles con todos los buenos oficios que fuera capaz de brindarles. Y al oír esto Van Effendi lloró y dijo que no podía creer que ningún cristiano pudiera hallarse tan próximo de un verdadero musulmán, pues pensaba que todos ellos eran idólatras. ²⁷

La era de la sinrazón

Los otomanos trazaron una línea que separaba de su presente los aspectos desafortunados del pasado de Oriente Próximo y que reforzaba el sentimiento de antipatía. Crearon una plataforma desde la cual poder valorar otros Orientes que se habían vuelto ahora accesibles a Europa, un marco comparativo con el que mirar a India y a China. La mirada estaba tan preocupada por la cuestión del tiempo, por el replanteamiento de la historia del mundo, como por la utilidad que para los fines comerciales y estratégicos de Europa podían tener para la época los nuevos Orientes. Los nuevos Orien-

tes eran medios para superar las estrategias otomanas y ruedas en los que dirimir las rivalidades mercantiles europeas. El Oriente del islam y de los otomanos determinó las actitudes respecto a lo que se descubrió en India y China. Los habitantes de Mugla eran simplemente una variante más de los otomanos. La población hindú de India suscitaba una menor atención. Edward Terry los consideró «muy tontos y borrachos, un tipo de gentes ignorantes y de principios tan incoherentes que apenas conocen los detalles de lo que afirman».²⁸ Eran sin duda un pueblo antiguo, y por consiguiente existía el consenso de que los hindúes eran los gentiles de que hablaba el Antiguo Testamento de la Biblia, ya que el panteón hindú proporcionaba sentido a la idolatría de que se habla en la Biblia, y de ahí que el nombre más común que se les haya dado durante siglos sea el de «gentes».

China era conocida principalmente gracias a los relatos de los jesuitas y se hallaba marcada por sus preocupaciones particulares. No se dudaba de la conclusión de Marco Polo, que había dicho que China era un coloso, un país rico y populoso. También se sabía que no era musulmana, cuestión ésta algo delicada, ya que el país, desde luego, podía constituir una gran oportunidad si se lograban hallar los medios adecuados para la conversión. Los primeros informes portugueses se vieron teñidos por las desgarradoras experiencias de las primeras misiones a China, como la del galeote Pereira. Su relato del modo en que fue arrestada su tripulación, de cómo se ejecutó a muchos de sus integrantes, y de las grandes crueldades y torturas experimentadas por quienes fueron encarcelados o enviados al exilio a determinadas zonas de la China meridional llegó hasta los jesuitas de Goa. Este relato, incluido en el informe anual de los jesuitas, fue posteriormente impreso y traducido a todas las lenguas europeas. Dejó firmemente establecida en la imaginación occidental la fría crueldad de China. Pereira reiteró también uno de los hallazgos de Marco Polo que habría de convertirse en un rasgo habitual de los relatos sobre China: que la so-

domía era un vicio «muy común entre las clases bajas, y algo nada extraño entre las altas».²⁹ La mayor influencia ejercida en la información que tenía Europa sobre China fue la del jesuita Mateo Ricci, que fundó la primera misión en ese país en 1583. La traducción retocada de sus diarios se publicó en 1616. El objetivo de Ricci era la conversión, así que tuvo que tratar de comprender la civilización china. Presentó un retrato de un imperio confuciano bien ordenado y organizado, además de esencialmente benévolo. En contraste con los caprichos de los gobernantes musulmanes, el emperador chino pensaba antes que nada en el bienestar de su pueblo, estaba abierto al consejo y a la crítica, y su gobierno lograba una sorprendente uniformidad en la vastedad de China gracias a una homogénea jerarquía de mandarines elegidos en función de su conocimiento mediante un examen público. China era gobernada como una gran familia. Respecto al propio Confucio, Ricci escribió: «Si examinamos críticamente sus acciones y sus proverbios, tal como los ha registrado la historia, nos veremos obligados a admitir que está en un plano de igualdad con los filósofos paganos y que es superior a la mayoría de ellos».³⁰ El confucianismo era un marco moral, no una religión propiamente dicha. Uno de los principales obstáculos para la conversión era el budismo, al que Ricci catalogaba como un cúmulo de supersticiones primitivas promovidas por sacerdotes incultos y con frecuencia inmorales. Otro de los obstáculos era la creencia, profundamente arraigada, en la astrología, que había sustituido a la astronomía científica. Y el mayor impedimento de todos era el de los cultos ancestrales. La respuesta de los jesuitas fue lo que llegó a conocerse como el rito chino, una forma sincrética de catolicismo. Era una adaptación de los ritos malabares establecidos en Goa —la plaza en la que tenían su sede india los portugueses— y mostraba cierta tolerancia hacia los matrimonios infantiles, los símbolos, los nombres y la segregación de castas de los hindúes. En China, los cultos ancestrales fueron redefinidos como actos de homenaje a los difun-

tos en vez de como una invocación religiosa concebida para obtener favores o beneficios. Lo mismo se juzgó adecuado respecto de las ceremonias rituales chinas realizadas en honor de Confucio. Por consiguiente, los chinos lograron conservar esas ceremonias, aunque tuvieron que abandonar a sus concubinas para poder realizar la conversión. Ricci también repitió el punto de vista de anteriores relatos al indicar que era común la homosexualidad. Al informar acerca de todas las artes y oficios de China observó que su ingenio había quedado por debajo del occidental debido a que «no tienen noción de las reglas de la lógica», y a que, por consiguiente, «la ciencia de la ética consiste entre ellos en una serie de máximas y de deducciones confusas».

La perspectiva de los jesuitas sobre China dominó durante un considerable período de tiempo, aunque nunca dejó de fomentar disputas y siempre resultó controvertida. El fraile dominico Domingo Navarrete chocó con los jesuitas de China y regresó a Europa para airear su furia en un voluminoso tratado en dos tomos con el adecuado título de *Tratados y controversias*. Dio el apelativo de tártaros a los nuevos gobernantes manchúes de China, es decir, les aplicó el epíteto convencional equivalente a bárbaros, y generó de este modo una nueva separación entre el pasado y el presente. Para él, el ingenio chino, junto con la comprensión china de la ciencia y el conocimiento, eran poco menos que una imitación, incluyendo la imitación de las mercancías europeas copiadas en la costa y vendidas tierra adentro como productos europeos. Pese a las pruebas en contra, lo que predominó fue la benigna imagen de los jesuitas. El efecto más poderoso de esta imagen dulcificada de China recayó sobre Gottfried Wilhelm Leibniz. Nacido en 1646 y educado en la Alemania de la catastrófica Guerra de los Treinta Años, sus intereses por la religión y la lógica se concentraron en buscar el equilibrio de los extremos, investigación para la que halló una gran compatibilidad en el pensamiento chino. Se había visto atraído por las ideas chinas mediante los hexagramas del *I Ching*,

que encajaban muy bien con su aritmética binaria. Pese a estar persuadido de la verdad de las afirmaciones de la ciencia europea —«en estas cuestiones somos superiores»—, fue capaz de elogiar los «preceptos chinos sobre la sociedad civil»: «en realidad es difícil describir lo hermosamente que todas las leyes de los chinos, en contraste con las de otros pueblos, se encaminan a la consecución de la tranquilidad pública y al establecimiento del orden social con el fin de que los hombres se vean turbados lo mínimo posible en sus relaciones». ³¹ La «filosofía práctica» china era capaz de rescatar a su propia sociedad debido a que el sentido moral chino, que se expresa en el confucianismo y en otros valores, constituye una especie de «religión natural».

La Edad de la Razón guardaba gran relación con la forja de la percepción occidental del avance científico, resultado a su vez de la batalla de los modernos contra los antiguos. Uno de los conceptos del progreso occidental era el de la asunción intrínseca de la Ilustración, y dicho concepto encontró su mayor sostén en la igualmente firme asunción de la inalterable naturaleza de Oriente. En Occidente se estaba desarrollando un nuevo sentido de la historia, una historia que exigía el estatismo de Oriente para satisfacer su potencia explicativa. La batalla por el significado religioso era mucho más difícil de resolver para Occidente, y su resultado fue la aplicación al propio cristianismo de algunas técnicas muy viejas, utilizadas por primera vez en la explicación y la investigación del islam durante la época medieval. Los pensadores radicales de la Ilustración constituían de hecho el modelo mismo de la modernidad para Occidente, y actuaron como trabajadores entusiastas en el «laboratorio reservado» de Oriente. Para defender el teísmo, la religión natural y los aspectos ridículos de la historia cristiana y ortodoxa del mundo, emplearon Oriente y se desplegaron en él. Descubrieron en China, y en menor medida en el hinduismo, los rasgos de la religión natural; es más, hallaron una religión natural que parecía ser anterior a la Biblia y que de este modo derribaba la

más fundamental de todas las afirmaciones cristianas: la de ser el único vehículo de la providencia de Dios. Cuando Voltaire argumentó que detrás de las extrañas religiones de India y China se encontraba el concepto de un único dios, la separación del cuerpo y el alma, la inmortalidad de ésta y un conjunto de enseñanzas morales, instituyó la definición de la religión contemporánea sin hacer ninguna referencia a la Biblia ni a la cristiandad. Por consiguiente, creó una plataforma para una oposición coherente a la ofuscación de los clérigos, un vehículo para un cambio capital, no sólo en el pensamiento religioso, sino en la práctica social y política de Europa. Si el Corán había sido investigado con el fin de desacreditar sus afirmaciones mostrando una autoría múltiple, contradicciones internas, errores y confusiones, ahora le tocaba el turno a la Biblia.

La gran cuestión, lo que creaba el «problema» con las ideas ortodoxas cristianas, era la suscitada por las afirmaciones que sostenían la antigüedad de China e India. La gran cantidad de materiales de que se disponía en el siglo XVIII incluía afirmaciones indias que retrotraían en 4.866 años los orígenes de su civilización. El contenido de los textos sánscritos había llegado a Europa por medio de traducciones de las traducciones persas de dichos textos. El conocimiento del propio sánscrito creció de forma aún más azarosa y lenta, e incluso entre sus supuestos adeptos podía conducir a graves errores. Nathaniel Brassey Halhed afirmaba, por ejemplo, que el hinduismo no tenía noción del diluvio, algo que, sostenía, era característico de todas las religiones de Oriente Próximo, ya fueran antiguas o más modernas. En realidad se habla de él en los *Puranas*. El concepto hindú del tiempo, dividido en cuatro eras o *yugas*, adjudicaba a la Tierra una edad de unos ocho millones de años, un considerable avance respecto de la opinión del arzobispo Ussher, que fechaba la creación en el 4086 a.C. Du Halde, el más comedido y prestigioso de los jesuitas, concedía a los chinos 4.000 años de gobierno asentado y la suficiente sofisticación científica como para registrar un eclipse de sol en 2155 a.C. Esto constituía un desafío

para la ortodoxia dominante, confirmada por Isaac Newton, de que los judíos eran el pueblo más antiguo de la tierra. Los defensores de la ortodoxia hallaron que las religiones china e hindú eran lo suficientemente maleables como para encajar en la explicación dominante. Todos los pueblos de la Tierra tenían como único origen la región de Oriente Próximo, la dispersión de los pueblos había tenido lugar después de la caída de la Torre de Babel, y cualquier semejanza hallada entre los mitos o las ideas religiosas de cualquier parte del mundo podía ser explicada argumentando que se trataba del recuerdo de ideas aprendidas antes de la dispersión. El problema, por supuesto, estriba en que la dispersión es posterior al diluvio y en que ahora se afirmaba que la fecha del diluvio, *circa* 2550 a.C., así como la composición del *Pentateuco* por Moisés, *circa* 1600 a.C., habrían sido posteriores al surgimiento de India y China, que no se mencionaban en la Biblia. Sir William Jones, fundador de la Sociedad Asiática Bengalí, resolvió la cuestión de la cronología modificando a placer las fechas de origen de India y China de modo que se ajustasen a la secuencia ortodoxa. También descubrió grandes semejanzas entre la estructura del sánscrito y la del griego y el latín, creando de este modo el concepto de lenguas indoeuropeas, un origen común que se remonta a un remoto pasado y que se refleja no sólo en la lengua, sino también en la mitología. Como había rastreado los orígenes de la única familia lingüística existente y los había ubicado en algún lugar de Oriente Próximo, se sintió feliz por haber confirmado las líneas generales del Génesis.

En manos de los *philosophes*, y de todos los que compartían su talante intelectual, Oriente era un tesoro de ideas con las que pensar y moldear de nuevo las actitudes y el entendimiento europeos. El siglo XVIII constituyó el punto álgido de la utilización de Oriente para censurar a Europa, una forma encubierta de satirizar y señalar sus fallos. Pese a que Daniel Defoe, cuyo *Robinson Crusoe* fue considerado por muchos como un hecho y no como una ficción, denigre por completo a China, otros autores consideraron que la

imagen de ese lejano país podía conducir a la aceptación de retratos más halagadores y utilizaron esta posibilidad como un bastón con el que golpear a sus víctimas propiciatorias favoritas y hacer progresar las ideas que defendían. Oliver Goldsmith obtuvo su reputación con la obra *The Citizen of the World*, una novela epistolar narrada a partir de una serie de cartas entre un erudito chino y su hijo. Addison, Steele, Johnson y Horace Walpole utilizaron todos ellos escenarios orientales en sus polémicos escritos. En Inglaterra, el debate político se prolongó en las sátiras ambientadas en harenes y entre los eunucos de la corte; y las referencias a las figuras políticas británicas de la época eran tan oscuras que también se publicaban claves explicativas detalladas. Las sátiras lograban su objetivo porque se consideraba que la corrupción y la venalidad eran ingredientes naturalmente intrínsecos a una corte oriental. Montesquieu se valió de la misma premisa al escribir sus *Cartas persas*. Voltaire satirizó a Leibniz, pues éste era el modelo de su infatigable optimista, el doctor Pangloss, en el *Cándido*. Sin embargo, Voltaire sentía el mismo ardor por China, y en 1755 escribió una obra de teatro: *Orphelin de la Chine*. Era la reelaboración de la traducción de un relato chino, *The Orphan of Chao*, pero Voltaire consideraba que su versión era muy superior al original. Convirtió la obra en un medio con el que demostrar que el mongol Gengis Kan llega a civilizarse gracias al orden y a los valores de la China confucianista: «Era un conquistador, ahora soy un rey». Tras su entusiasmo inicial por China, Voltaire descubrió el hinduismo en la década de 1760 gracias a un manuscrito llamado «Ezour Vedam», hoy conocido por ser una falsificación realizada «con hermosa propiedad» por sus grandes antagonistas, los jesuitas. Tras leer la obra, Voltaire declaró que los hindúes eran el pueblo más antiguo de la Tierra, que habían enseñado el monoteísmo a los chinos e inventado el concepto de la separación del alma y el cuerpo, así como el de la inmortalidad del alma. Fuera cual fuese la utilidad que Oriente poseyera para la resolución de los problemas europeos, existía un consenso funda-

mental edificado y fijado por el talante intelectual de la Ilustración: la inmovilidad de Oriente, que contrastaba con el progreso de Occidente. En cierto sentido se trata simplemente de la racionalización del sentimiento medieval europeo de la perpetua contemporaneidad, de la falta de una percepción del tiempo como cambio. Esto permitió que los viajeros posteriores a Colón reciclaran las anécdotas del legado clásico, al igual que los escritos medievales sobre lugares remotos, como si nada hubiera o pudiera haber cambiado. Esta convención se ubicaba en Oriente, se extendía a todos los Orientes, y de este modo se mantenía separada del yo occidental y de su experiencia única. La modificación de los términos de la existencia era la tarea íntima de la autoconciencia occidental, y las ideas preconcebidas, junto con el lugar específico asignado a Oriente en el concepto que Occidente tenía de sí mismo, impedían toda necesidad de ampliar la capacidad de cambio a ese objeto llamado Oriente.

La respuesta a la cuestión del origen y la historia del mundo hizo de los pensadores de la Ilustración francesa y escocesa unos grandes constructores de sistemas. Una de las convenciones de su pensamiento era que todas las ideas y fenómenos podían ser reducidos a una clave única que los activaba. La clave de la historia venía en cierto modo proporcionada por su tipología, una tipología que llegó a verse como una serie de fases, de modo que esas fases se convirtieron gradualmente en una escala evolutiva. A fin de cuentas, la luz del siglo de las luces era esa antigua llama que era transportada, cada vez más al oeste, desde la antigua cuna de conocimiento de Oriente, fuera cual fuese el Oriente que un pensador determinado decidiese considerar como cuna. A medida que la luz desaparecía del Este, dejaba tras de sí el estancamiento, o, de forma cada vez más acusada en los juicios de finales del siglo XVIII, la degeneración. La obra más influyente fue *El espíritu de las leyes* de Montesquieu, publicada en 1748. Montesquieu consideraba que la historia humana podía reducirse a tres formas de gobierno: las mo-

narquías, los despotismos y las repúblicas. Cada una de ellas estaba gobernada por un único principio: el honor, el miedo, la virtud. De este modo, la monarquía, fundándose en el principio del honor, producía la jerarquía; el despotismo, basándose en el principio del miedo, producía un gobernante solitario que era esclavo de sus pasiones; mientras que las repúblicas, sin embargo, actuando sobre el principio de las virtudes a pequeña escala, conducían al incremento de la igualdad entre los ciudadanos. Esto constituía tanto una tipología como un argumento para el correcto desarrollo político de Europa. Proporcionaba el lenguaje y los conceptos de los que habría de surgir el pensamiento y la ciencia social del siglo XIX: la triple distinción de usos, costumbres y leyes. La tipología de Montesquieu iba acompañada de ideas explicativas como la del efecto del clima sobre el temperamento, la estructura familiar, el comercio, la religión y la historia, lo que constituye la tesis medioambiental de la ciencia social del siglo XIX. Todo ello condujo a un sentimiento principal: en Asia existían, una al lado de la otra, naciones fuertes y débiles, y por consiguiente, una debía ser la conquistadora y otra la conquistada, en gran contraste con Europa, donde unos firmes niveles de coraje marcaban a todas las naciones. Esto aumentó la tendencia que favorecía «la libertad de Europa y la servidumbre de Asia, una causa que, según creo, nunca antes se había observado. Ésta es la razón de que la libertad no se incrementa nunca en Asia, mientras que en Europa aumenta o disminuye según las circunstancias».³²

Voltaire se hizo eco de este parecer en su *Ensayo sobre la historia general, las costumbres y el espíritu de las naciones*, publicado en 1756, y en donde señaló que China se había estancado, mientras «nosotros, por otro lado, fuimos lentos en nuestros descubrimientos, pero después logramos perfeccionar rápidamente todas las cosas».³³ Adam Ferguson, en su *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, de 1767, también seguía la triple división de la historia, con sus fases de salvajismo, barbarie y civilización, con un continente asiático firme-

mente anclado en el modelo despótico que se difundió a partir de los otomanos y que había llegado a constituirse en objeto de consenso en toda Asia.³⁴ El siglo XVIII se inauguró con una pasión por los objetos chinos, tanto en los jardines y las decoraciones chinos, como en la costumbre de tomar el té y otras muchas cosas. «Cuando el inglés del siglo XVIII concebía China como un mundo adornado con dibujos de sauces en el que unas figuras pintorescas cruzan pequeños puentes, estaba concibiendo algo que era esencialmente una construcción de la propia imaginación de Europa».³⁵ Los dibujos de sauces, puentes y pagodas eran un diseño al que China era muy aficionada y que este país reproducía en los objetos de porcelana destinados a ser exportados a Europa. Sin embargo, la labor realizada en el «laboratorio reservado» estableció un notable cambio a finales del siglo. «La antigua China se yergue como una vieja ruina en el confín del mundo», como «una momia embalsamada, envuelta en seda y cubierta de jeroglíficos», gobernada por instituciones «invariablemente pueriles», nos dice Johann Gottfried von Herder.³⁶ Marshall y Williams llaman la atención sobre lo esencial:

Suponer que las interpretaciones cambiaron por el solo influjo de un conocimiento nuevo sería sin duda excesivamente ingenuo. De hecho, en el caso de China, lo que parece cierto es casi lo contrario. En lo que respecta a Gran Bretaña, el conocimiento nuevo fue relativamente limitado durante el siglo XVIII, pero su interpretación se modificó radicalmente [...]. Sería una exageración, aunque una exageración próxima a la realidad, argumentar que Europa «hizo» y rehizo a Asia durante el siglo XVIII con el fin de que ésta encajase en sus propias y cambiantes preocupaciones, y esto es más exacto que sugerir que los prejuicios europeos se vieron alterados en su fundamento por un conocimiento nuevo de Asia.³⁷

También India habría de experimentar los efectos del revisionismo. Aunque los viajeros nunca habían albergado buenos pensa-

mientos sobre las masas hindúes, Holwell sacó de la experiencia práctica la conclusión de que los modernos hindúes eran «unas gentes tan degeneradas, astutas, supersticiosas, pleitistas y malvadas como cualquier otra raza de gentes del orbe conocido».³⁸ Con todo, consideró que la enseñanza que difundía el *shastah* respecto de los orígenes del mal moral era «racional y sublime», y que los pocos brahmanes que vivían efectivamente de acuerdo con el código eran «los más puros ejemplos de auténtica piedad que hoy existan o puedan hallarse sobre la faz de la tierra», distinción de la que se hizo eco el abate Reynal: «Entre la variada serie de supersticiones absurdas, costumbres pueriles y extravagantes, ceremonias extrañas y prejuicios, también podemos descubrir las huellas de una moral sublime, de una profunda filosofía y de una refinada política».³⁹ Los primeros estudiosos ingleses del hinduismo «filosófico», rigurosamente separado del hinduismo «popular», que no merecía la pena estudiarse, eran todos cristianos de tendencia marcadamente unitaria o discrepante. Interpretaban el hinduismo como una especie de protestantismo no dogmático. Charles Wilkins, traductor del *Bagavad Gita*, pensaba que los brahmanes eran unitarios. Tal como señala Marshall: «Todos ellos trabajaban teniendo muy presentes en su mente las controversias europeas. Como siempre han tendido a hacer, los europeos crearon el hinduismo a su propia imagen. Las posteriores generaciones de europeos que se interesaron por el misticismo lograron presentar como místicos a los hindúes».⁴⁰

Sin embargo, un siglo de empeño intelectual creó un nuevo sentido de la confianza que se tenía respecto de la naturaleza de la sociedad india, y de este modo, sin el menor conocimiento de su realidad, pudo hacerse, con toda propiedad, una política para India en el Parlamento británico. Así, en 1781, Edmund Burke pudo encabezar un selecto comité parlamentario que urgía al Parlamento a restaurar la paz en Bengala concediendo a los indios «leyes que estuviesen de acuerdo con el temperamento y las costumbres de la

gente». Además, con ayuda de sir William Jones, que aún no había puesto el pie en India, Burke se consideró capaz de redactar un proyecto de ley para proteger a los indios «en el disfrute de todas esas antiguas leyes y usos, derechos y privilegios». ⁴¹ De hecho, cuando hubo que abordar la cuestión de la reforma agraria, resultó que las antiguas leyes y usos debían más a los usos ingleses de la Irlanda natal de Burke que a cualquier otra cosa que hubieran conocido los indios. Se había forjado un bucle cerrado, un bucle en el cual la realidad de Oriente era por completo irrelevante, ya que lo que resultaba importante conocer se encontraba ya al alcance de la mano en los estantes de las bibliotecas europeas. De este modo, los hombres que gobernaron India a todo lo largo del siglo XIX:

Eran hombres con creencias previas firmemente arraigadas que expresaban con toda libertad en las voluminosas actas e informes oficiales que se les exigía que enviaran a Gran Bretaña, y en las cuales era frecuente justificar las medidas adoptadas recurriendo a afirmaciones excesivamente generales sobre la sociedad india. Tales afirmaciones se hallaban arraigadas en el gran corpus de escritos sobre India dejado a partes iguales por estudiosos y escritores, un corpus que se había acumulado tanto a lo largo del siglo XVIII como por la observación presente de las condiciones indias. ⁴²

Lo que Marshall y Williams denominan los dos mayores estereotipos de Asia —aquellos que, referidos a todo Oriente, lo catalogan, en primer lugar, como «un continente de extrañas religiones, unas religiones capaces de suscitar una adhesión fanática, y, en segundo lugar, como un continente cuyas gentes cambian muy poco»—, ⁴³ eran en esencia juicios fundados en las percepciones de la civilización musulmana que se expandían de forma inexorable hasta abrazar a todas las civilizaciones de Asia. El estereotipo explicaba al otro como si fueran las religiones lo que provocaba que los orientales permaneciesen siempre inalterados. La inmovilidad de Asia no pa-

saba de ser la opinión que sir John Mandeville había dado cuatro siglos antes:

Y de este modo, el noble conduce su vida con arreglo a la antigua costumbre de sus antepasados, una costumbre que sus sucesores seguirán de la misma forma. Y así convertirán en dios a su barriga, de manera que no realizarán nada que tenga algún mérito o requiera alguna valentía, dedicándose a vivir únicamente en los placeres y en las delicias de la carne, como un cerdo en una pocilga.⁴⁴

El supuesto conocimiento había ampliado el contenido de la información pero no el de la sensatez. Cuando el talante racionalista de la Ilustración sucumbió a los horrores anegados en sangre de la Revolución Francesa, la desilusión que se había llevado Occidente con su propio yo produjo la reacción del romanticismo, con su renovado énfasis en la nostalgia de la antigüedad rústica, nostalgia que creció a medida que el industrialismo cambiaba la faz de Europa. El romanticismo proporcionó una nueva lógica al interés por el invariable Oriente. La gran reactivación del evangelismo religioso, del despertar evangélico, fue contemporánea del movimiento romántico. El siglo XIX fue, *par excellence*, un nuevo tipo de siglo misionero. La revisión de India y China, su inclusión en el grupo de los rasgos familiares del estático, decadente y despóticamente construido Oriente islámico, convirtió a todos los Orientes en un campo fecundo para el empeño misionero. El énfasis en la decadencia se transformó en la justificación del impulso caritativo del período álgido de la era victoriana. La conversión militante que había constituido uno de los objetivos de la primera época de la expansión occidental, la época colombina, se había inspirado en una búsqueda movida por el deseo de añadir conversos a los batallones que se enfrentaban al enemigo islámico de Europa. El aumento de los contactos y de la implicación con Oriente, así como los nuevos términos de la autopercepción occidental, dieron un nuevo giro al

impulso misionero: ofrecer el bálsamo evolutivo del espíritu progresista que constituía la especial posesión de Occidente a los pueblos tiranizados de Oriente. Durante el siglo XIX, las cartas, revistas y opúsculos de los misioneros, publicados para incrementar el apoyo económico a las buenas obras de ultramar, eran la forma de comunicación más común por la que las masas de la población de Occidente tuvieron conocimiento de Oriente. Desde aquellos lugares de India a los que la Compañía de las Indias Orientales se había resistido a enviar misioneros durante el siglo XVIII, una nueva raza de hombres de la Compañía, imbuidos de fervor evangélico, envió informes del país que condujeron a un cambio de política. La opinión de Charles Grant, un sobresaliente ejemplo, resume todo el fundamento de esa política. Escribió: «De hecho, el pueblo está universal y completamente corrompido, es tan depravado como ciego, y tan despreciable como depravado».⁴⁵

Oriente sobre el lienzo

La civilización musulmana legó otra lente a cuyo través se construyó la imagen popular de Oriente. En 1704, Antoine Galland publicó una traducción en francés titulada *Cuentos persas y turcos, o las mil y una noches*, cuya traducción inglesa se publicó en 1714. *Alf Laila wa Laila*, o *Las mil y una noches*, como se la conoce comúnmente, alimentó la vena imaginativa de Europa. El libro personificaba muy bien el Oriente exótico debido a que concordaba a la perfección con todos los cuentos de viajeros y todas las opiniones eruditas que ya existían sobre Oriente, de hecho concordaba con todo lo que había existido desde el principio. Generó un gusto por estos cuentos orientales, y rápidamente le siguieron muchas imitaciones. A principios del siglo XIX, este Oriente imaginario se había convertido en el escenario convencional de la pantomima: *Alí Babá*, *Simbad*, *Aladino* y *la lámpara maravillosa*, todas ellas se represen-

taron por primera vez sobre un escenario en 1788, y lo mismo ocurrió con el *Whang Fong*, o *The Chinese Clown*, de Charles Dibdin. Occidente se apropiaba de Oriente para su uso imaginativo, realizando con él algo más que una pantomima. El sentido culto del dominio del conocimiento y la interpretación de Oriente hizo que el escritor de viajes, el novelista y el poeta realizaran sus apropiaciones con mayor confianza. Pudieron empezar a escribir partiendo de lo que consideraban ser las convenciones, los escenarios y el lenguaje de Oriente. Escritores como Beckford, Southey y Moore leyeron ávidamente todas las obras eruditas de orientalistas como sir William Jones, que había publicado numerosas traducciones de poesía árabe y persa. Cuando el yo literario occidental empezó a jugar a ser oriental, la obra de ficción sirvió para confirmar y arraigar la naturaleza y el ser de Oriente tanto como contribuyó a representar y a desarrollar el consenso aceptado sobre él. Esta naturaleza y este ser eran un reflejo de los de *Las mil y una noches*, y se aderezaban con todas las ideas adquiridas sobre sensualidad, libertinaje, crueldad, fanatismo, traición, despotismo y barbarie. El reflejo imaginario popularizó y confirió más fuerza al corpus de erudición académica del que extraía sus fuentes y su justificación, en un nuevo bucle cerrado e ininterrumpido en el que la realidad de Oriente, de cualquier Oriente, era completamente irrelevante. Con frecuencia, los escritores europeos reflejaban su propia sexualidad reprimida en su imagen del Oriente. Por ejemplo, el cuento oriental de William Beckford, *Vathek*, tenía como héroe a un siniestro, acaudalado y en exceso acomodaticio califa joven que no permitía que nada se interpusiese entre su persona y sus apetitos sexuales. Sin embargo, la historia del joven califa es la historia del propio Beckford, la historia íntegra, incluyendo la relación adúltera de Beckford con Louisa, la esposa de su primo, retratada en la relación existente entre Vathek y Nouronihar.

Los prejuicios sobre el islam y su profeta se rodeaban ahora del escenario oriental de *Las mil y una noches*. Puede verse, por ejem-

plo, toda la hostilidad tradicional hacia el islam, incluyendo la descripción del profeta Mahoma como un impostor y un mago, en la novela de Thomas Moore, *Lalla Rookh*, publicada en 1813. Moore no trató de distinguir entre la leyenda y la historia, y, en su novela, hace que un adorador del fuego persa denuncie a Mahoma como:

Un malvado que sacraliza su lujuria con el cielo
Y que convierte a su Dios en alcahuete.⁴⁶

Nadie ha contribuido más a consolidar la imagen de *Las mil y una noches* como realidad de Oriente que Richard Francis Burton. Al igual que muchos europeos viajeros y aventureros, buscó en el mundo musulmán la gratificación de su sexualidad reprimida y mantuvo estrechos vínculos con el Gobierno británico en labores de espionaje. Proyectó sobre Oriente todos los tipos de perversión sexual imaginables. Burton presentó a las mujeres orientales como a objetos sexuales capaces de infinitas variedades de cópula y mercedoras de un desprecio igualmente infinito:

He aquí una peculiaridad muy apreciada por los egipcios: la utilización de los músculos constrictores de la vagina, un esfínter que ha hecho famosas a las mujeres abisinias. El «Kabbazah» (receptáculo), como se las llama, puede sentarse a horcajadas sobre un hombre y puede provocarle el orgasmo, no contoneándose y moviéndose, sino apretando y aflojando el miembro viril del hombre con los músculos de sus partes, como si lo ordeñara.⁴⁷

De este modo, Burton venía a anunciar a los contemporáneos que lo que uno no podía obtener en su hogar victoriano podía hallarlo en el espacio ilícito de Oriente. Burton tenía una gran reputación, había participado en la búsqueda de las fuentes del Nilo, había hecho una visita a La Meca y a Medina, y había sido un distinguido servidor de la Compañía de las Indias Orientales. El éxito de su

traducción de *Las mil y una noches* le hizo comprender qué es lo que realmente interesaba al público lector. Por consiguiente, al final de su carrera obtuvo los mayores beneficios económicos con traducciones y más notas a pie de página del *Kama Sutra* y *El jardín perfumado*.

Al mismo tiempo, la literatura de viajes seguía reforzando la imagen del islam que había concebido originalmente san Álvaro, se había robustecido con las aportaciones de los cantares de gesta y de Humphrey Prideaux, se había aguzado por el efecto de siglos de orientalismo, y se servía ahora en el molde de Sherezade. De este modo, Chateaubriand considera que el fanatismo, la barbarie, la crueldad, el despotismo, el servilismo, la violencia y el paganismo se dan cita en las naciones musulmanas, que «pertenecen esencialmente a la espada», y presenta una historia que niega la propia civilización. Esto es lo que escribe Hichem Djait:

Sería difícil imaginar una actitud más maniquea que la de Chateaubriand en el itinerario que le lleva de París a Jerusalén. Chateaubriand evoca todas las pasiones de la época medieval, reafirmando al glorificarlo en los esplendores de un «nosotros» brutal y exclusivo, reflejando, prolongando y reapropiándose de la Edad Media como núcleo de una gran tradición y como momento de verdad en la historia.⁴⁸

En su *Modern Egypt*, E. W. Lane describió este país como una cámara del tesoro repleta de magia y de ocultismo, de astrología y de alquimia, de hachís y de opio, de encantadores de serpientes, de malabaristas, de bailarines callejeros, de supersticiones, de creencias sobrenaturales y de extraños incidentes que desafiaban la imaginación. Más allá del fanatismo, del sexo y de lo extraño, se encontraba siempre el viejo motivo favorito: un desprecio decidido, envuelto en una idea de fanatismo moral y religioso. Doughty sentía un total desprecio hacia el islam y hacia la gente con la que se mez-

cló en sus *Travels in Arabia Deserta*. Tras declarar que la «religión musulmana paraliza y mata siempre alguna parte del entendimiento humano»,⁴⁹ comienza a echar pestes del profeta del islam:

La imagen más venerable para sus mentes es la de la persona de Mahoma [...], [nada puede] modificar nuestra opinión respecto de la bárbara ignorancia del hombre de Arabia, respecto de sus artimañas y respecto de su crueldad asesina en la institución de su facción religiosa. Y nada puede suavizar tampoco el desprecio que sentimos hacia una tarea profética histérica y una vida de poligamia. Mahoma, que había persuadido a otros, vivió seguro de sí mismo, y murió convencido del buen éxito de su doctrina.⁵⁰

En su introducción a las andanzas de Doughty, T. E. Lawrence escribió que Doughty «se introdujo entre esas gentes desapasionadamente», «el realismo del libro es completo», ya que «Doughty trató de decir la plena y exacta verdad respecto a todo cuanto vio». Lawrence destacó la actitud de Doughty hacia los árabes al describirlos en términos más precisos:

Los semitas viven en blanco y negro, y esto no sólo por su percepción de las cosas, sino por su bagaje interno. Viven en blanco y negro no simplemente por su claridad, sino por su contraposición. Sus pensamientos se sitúan de la manera más fácil en los extremos. Habitan por decisión propia en los superlativos [...]. Son personas limitadas y de miras estrechas cuyos intelectos inertes permanecen, faltos de curiosidad, en barbecho [...]. No muestran en parte alguna deseos de gran industria, ni organización de la mente o del cuerpo. No han inventado mitologías ni sistema alguno de filosofía [...].⁵¹

Los prejuicios, el racismo y el fanatismo hallados en la literatura y los escritos de viajes recibieron el respaldo empírico de los administradores coloniales. Cromer, por ejemplo, insistió repetidamente en que «el oriental egipcio es uno de los más estúpidos [...] del

mundo [...]. La estupidez, y no el ingenio, es su principal característica»,⁵² añadiendo que la mente egipcia, «al igual que la de todas las razas orientales, es naturalmente imprecisa e incapaz de concisión en el pensamiento y la expresión»,⁵³ que el oriental sólo podía mostrar una sumisión servil a la autoridad, y que, sobre todo, era completamente incapaz de gobernarse a sí mismo. Dedicó cinco capítulos a describir este tipo de características del individuo oriental en su *Modern Egypt*:

Sir Alfred Lyall me dijo en una ocasión: «La exactitud resulta aborrecible para la mente oriental. Todo angloindio debería recordar siempre esta máxima». La falta de exactitud, que fácilmente degenera en falsedad, es de hecho la principal característica de la mente oriental [...]. La mente del oriental [...] carece eminentemente de simetría. Su razonamiento es del tipo más descuidado. Aunque los antiguos árabes adquirieron en un grado algo más alto la ciencia de la dialéctica, sus descendientes son singularmente deficientes en cuanto a la facultad lógica. Con frecuencia son incapaces de extraer las conclusiones más obvias de cualquier premisa simple cuya verdad puedan admitir.⁵⁴

Las mil y una noches, al igual que las epopeyas turcas de Byron, la novela romántica india de Thomas Moore *Lalla Rookh*, el *Salam-bó* de Flaubert, *La novela de la momia*, de Théophile Gautier, *Les Orientales* de Victor Hugo, y los relatos de viajes de Chateaubriand, Burton y Alejandro Dumas padre, son obras todas ellas que han proporcionado un suelo fértil para el crecimiento de la escuela pictórica orientalista. Byron escribió los *Turkish Tales* en 1811, tras su regreso de Oriente. Son poemas que narran la violencia gratuita, la venganza irracional y la fría barbarie de los turcos, representando el lado oscuro del romanticismo. Sin embargo, los otomanos que realmente conoció Byron eran de un tipo distinto. Como dijo en la Cámara de los Lores:

Si es difícil expresar lo que son [los otomanos], podemos decir al menos lo que no son: no son traicioneros, no son cobardes, no que-man herejes, no son asesinos, pero tampoco ha alcanzado su capital el enemigo. Son fieles a su sultán hasta que éste queda incapacitado para gobernar, y devotos de su Dios sin necesidad de inquisición. Si mañana fueran expulsados de Santa Sofía, y se entronizara en su lugar a los franceses o a los rusos, la cuestión sería saber si Europa habría ganado con el cambio. Inglaterra, ciertamente, habría perdido.⁵⁵

Sin embargo, su opinión no impidió a Byron apoyar el movimiento de independencia de los griegos, que le convirtieron en el gran icono romántico.

El Oriente literario de Byron era un Oriente derivado de la historia del orientalismo, una imagen de ficción, un lugar de exótica fantasía, el tipo de fantasía que Byron había creado en torno a su propia persona. La fantasía nutrió a una legión de pintores orientalistas. El señalado pintor francés Eugène Delacroix, por ejemplo, se inspiró en Byron en 1827 para pintar *La muerte de Sardanápalo*. Basado en un poema popular de Byron del mismo título, la pintura retrata a un déspota oriental reclinado en su lujoso lecho mientras observa, de forma bastante apática, la destrucción de sus posesiones terrenales. A su alrededor, sus concubinas desnudas son apuñaladas y muertas por tres oscuros villanos mientras alguien se lleva su caballo. El caos y la violencia del relato aparece asociado al erotismo: las concubinas mueren en un estado próximo al éxtasis sexual, su muerte aparece representada como un espectáculo exótico que tanto Sardanápalo como nosotros mismos observamos a la manera del *voyeur*. El *Modern Egypt* de Lane se convirtió en fuente de inspiración para muchas pinturas que recreaban los interiores de los harenes. El harén es uno de los símbolos más potentes del exotismo y de la alteridad asociados con Oriente. Representa la antítesis de todas las creencias que Occidente tiene sobre la sexualidad. La idea encuentra su expresión más coherente en el trabajo del clá-

sico Jean Auguste Dominique Ingres. En fecha tan temprana como la de 1814, Ingres pintó *La gran odalisca*, seguida de su célebre obra, *La odalisca y el esclavo* (1839) y *El baño turco* (1862). *La gran odalisca* observa astutamente al observador: sabe que es el objeto por el que éste se consume y el objeto de sus miradas. La odalisca es pasiva, está dispuesta, receptiva, la mente y el cuerpo se hallan simultáneamente dispuestos a ser ocupados. La parafernalia del harén se limita a una pipa de opio y a un abanico de mano hecho de plumas de pavo real, mientras los fríos azules y verdes aumentan la atmósfera relajada y lujuriosa de la invitación, plenamente evidente en sus ojos. *La odalisca y el esclavo* lleva un paso más allá la idea de la total gratificación sensual. La mujer de esta pintura ha alcanzado un sublime éxtasis, gracias al opio del narguile que se encuentra junto a ella, a la música que tañe el esclavo, a la suavidad de la seda sobre la que se recuesta, a la fragancia perfumada del jardín del fondo, a la tranquilidad de los árboles y del cisne en el agua, y a los exquisitos colores que la rodean. Al igual que Sardanápalo, la odalisca se desentiende de su destino. ¡Ven y conquístanos! *El baño turco* muestra a 26 mujeres desnudas, en diversos estadios del éxtasis, en un fantástico baño turco. La pintura es rotunda, y presenta el doble voyeurismo de mirar a través del ojo de una cerradura y de descubrir la redondez de los pechos y los vientres femeninos. La mirada camina en una sola dirección: el observador mira un espacio privado, pero ninguna de las mujeres mira hacia afuera o mira a las demás.

Este voyeurismo es una parte intrínseca de la pintura, ya que el mirón ha encontrado el medio de contemplar el Este prohibido. El espectador entra en un mundo de abandono sexual; ve sin ser visto. Las mujeres de la pintura parecen todas clonadas a partir de un modelo, como si fueran las representaciones de una misma mujer en una interminable variedad de poses. Se hallan entrelazadas en posturas amoratorias, insinuando unas relaciones lésbicas. En realidad no se ve ninguna actividad relacionada con el baño. Aquí el baño parece ser

un pretexto para estar desnudo y coquetear. La pintura es un evidente *collage* compuesto con los trillados temas de la sensualidad oriental. Las mujeres que se acarician unas a otras, los perfumes, el incienso, la música, todo transmite el infinito potencial de la gratificación erótica de semejante lugar. El erotismo se convierte, sin duda de forma no intencionada, en una parodia de sí mismo. Y ello porque el agrupamiento de los cuerpos en una muchedumbre perturba sin excitar. Es un exceso que sacia.⁵⁶

Los moradores femeninos de los harenes y los baños tienen su contrapartida. En contraste con las mujeres pasivas e incitadoras encontramos a unos hombres sin contención y salvajemente bárbaros. La pintura que acaso simboliza mejor al violento macho musulmán es la que Henri Regnault tituló *Ejecución sin juicio bajo el mandato de los reyes moros de Granada* (1870). Cuando Regnault visitó Granada en 1869, quedó abrumado por la pura belleza de la Alhambra. Sin embargo, su principal interés consistía en «describir a los auténticos moros tal como acostumbraban a ser, ricos y grandes, a un tiempo aterradores y voluptuosos, seres como los que únicamente pueden hallarse en la historia pretérita».⁵⁷ Regnault pintó esta historia presentándola con el aspecto de una ejecución grotescamente violenta en el interior de la Alhambra: el título da a la obra toda la validez histórica que precisa. Un hombre acaba de ser ejecutado. Su cabeza cercenada yace sobre uno de los peldaños próximos a la parte baja de una escalinata. El ejecutor se mantiene de pie, imponente, un poco más arriba, mirando hacia abajo con indiferencia a la cabeza cortada mientras limpia con su túnica la sangre de la espada. El robusto cuerpo negro del verdugo, de duros y abultados músculos, contrasta agudamente con las suaves líneas de su manto color albaricoque. La cabeza amputada tiene rasgos similares a los del homicida, y pertenece a un cuerpo de estatura semejante a la del verdugo, lo que sugiere un fratricidio. El rojo de la sangre, que chorrea del cuerpo y forma un charco en torno a la ca-

beza truncada, se difumina en matices anaranjados y tonos de melocotón cuando la vista se alza en la dirección del verdugo y de los arabescos del fondo en el que se ha perpetrado esta escena de barbarie. No hay nadie en el cuadro que sea testigo de este acto que, obviamente, ha sido cometido en secreto, sin remordimiento ni emoción, con eficacia técnica y con total crueldad, como corresponde a Oriente. Cuando se exhibió el cuadro en el Museo del Luxemburgo, los visitantes quedaron tan sobrecogidos por su realismo que se sintieron desmayar. Y, sin duda, sus peores sospechas respecto de Oriente se vieron totalmente confirmadas.

Desde el punto de vista simbólico, el violento y bárbaro macho musulmán y la sensual y pasiva hembra se unen en la representación del perfecto Oriente según la percepción occidental: se funden para producir una imagen concreta de sexualidad y de despotismo, y, por consiguiente, de inferioridad. Estos principios opuestos generan unas expectativas de Oriente que nunca dejan de cumplirse, lo que confiere un impulso interno a unas imágenes tan arraigadas en unos deseos y una imaginación distorsionadas. *El mercado de esclavos de Constantinopla* (1838), del orientalista escocés sir William Allen, combina la idea de un Oriente compuesto por dos principios opuestos. Bajo las cúpulas y los minaretes de la Mezquita Azul, una familia es vendida en un mercado de esclavos. Los miembros de la familia están siendo cruelmente separados. El hombre ha sido vendido a un soldado circasiano a caballo y está siendo arrastrado fuera de la escena hacia la oscuridad y hacia una vida de violencia y de barbarie. La mujer va en dirección opuesta, conducida al harén. Un cierto número de personas observa esta transacción sin mostrar preocupación alguna por el drama que está teniendo lugar. Al fondo, dos otomanos aparecen profundamente absortos en su conversación, impávidos ante la crueldad que tienen ante los ojos.

Círculos concéntricos

Las pinturas orientalistas presentan a los árabes como a una raza diferente. Los estudiosos del siglo XIX incluyeron en su filosofía esta idea de racismo junto con el innato sentido del progreso de la Ilustración. Spencer y Comte dieron un aire «científico» a esta idea de racismo y concibieron unas fases evolutivas de la vida social. Darwin confirió un aspecto «biológico» a sus ideas e involuntariamente puso los cimientos del darwinismo social, que acabaría convirtiéndose en toda una nueva forma de ver la humanidad y la historia. El concepto de raza, que también era visto como una secuencia evolutiva que iba de lo inferior a lo superior, pasó a desempeñar un papel más explícito en los juicios relativos a la historia social. El contenido de esos juicios era muy antiguo y familiar. Hegel (1770-1831) marcó la pauta. La idea central del pensamiento hegeliano es la evolución. En la historia, esa evolución aparece como un proceso evolutivo que impulsa el flujo histórico y que, tras llevarlo a recorrer períodos y civilizaciones, lo empuja hacia la paulatina autorrealización de la razón. En el esquema hegeliano, la historia se desarrolla en cuatro fases: el mundo oriental, el mundo griego, el mundo romano, y, por último, la meta de la marcha evolutiva de la humanidad: el mundo germánico en el que vivía el propio Hegel. Hegel consideraba que el mundo germánico era el epítome de la civilización porque, al hacer que la libertad fuera la piedra angular del Estado, lograba que reinase plenamente la razón. En este esquema, el islam pertenecía al mundo oriental, y su único sentido consistía en ser un peldaño para la realización última de la humanidad: la creación del mundo germánico. Para Hegel, el islam significaba «la adoración de lo uno, el absoluto objeto de atracción y devoción».⁵⁸ Sin embargo, la devoción del islam a lo uno era demasiado abstracta, desmesurada. De hecho, excluía el interés por el mundo humano. Ésta es la razón de que el espíritu musulmán oscile como un péndulo, yendo del celo fanático a la desesperación,

de un extremo a otro. Debido a estos extremismos, la civilización islámica era autodestructiva y se hallaba al borde de proscribirse de la historia. A partir de ese momento, el islam no tiene nada que ofrecer excepto fanatismo, disfrute sexual y despotismo. El destino de Europa se juega en el hecho de que digiera la antítesis del islam y la transforme en una nueva tesis de su cosecha. Hegel estaba simplemente enumerando las ansiedades y los temores de Occidente sobre el islam: en el mundo de ensueño del destino europeo, el islam se perfila como una pesadilla.

El camino abierto por Hegel fue seguido por otros filósofos. En su monumental obra *Historia del mundo* (1881-1888), L. von Ranke declaró que el islam era la antítesis de la Europa cristiana. Jacob Burckhardt se mostró de acuerdo. Ernest Renan declaró que los musulmanes eran las primeras víctimas del islam. Deben quebrar el dominio que el islam ejerce sobre ellos, tal como Europa ha quebrado las cadenas de la tiranía religiosa. Sin embargo, Renan no estaba seguro de que los musulmanes, fuera cual fuese su historia, fueran capaces de ponerse a la altura de las normas establecidas por la civilización europea. Las razones de esto se esconden tras la raza, el espíritu impulsor de la historia. El islam y el cristianismo no sólo eran dos religiones diferentes, eran los productos de dos razas distintas: el genio del cristianismo era el genio de la raza aria, y el fanatismo y la decadencia del islam eran íntegramente responsabilidad de la raza semítica. El espíritu oriental, declaraba Renan en una conferencia sobre «El islam y la ciencia», tomando la idea de Voltaire, es incapaz de un pensamiento y una filosofía racional, y es responsable del bloqueo que padece el desarrollo de la ciencia y del conocimiento en el mundo musulmán. La escasez de la ciencia y la filosofía que habían generado los musulmanes era consecuencia de una rebelión contra el islam. La opinión de que los musulmanes no habían dado ninguna ciencia original, sino que constituían únicamente una correa de transmisión que había transferido el conocimiento griego a Europa, se convirtió en el parecer ortodoxo hasta

mediados del siglo XX. Marx aceptó la idea de Hegel de que la historia es un proceso, un proceso realizado por el hombre, que puede ser controlado y modificado. Para él, la historia es el escenario de la lucha y de la liberación humanas, así como un lugar de promesa y salvación. La historia adquirirá significado en el futuro, cuando llegue la salvación, no por medio de la divina gracia, sino por medio de la acción colectiva humana. De este modo, el marxismo, una herejía judeocristiana, sustituyó la escatología religiosa por el materialismo histórico. Sin embargo, la liberación y la salvación de Oriente exigía primero su destrucción. Inspirándose en Adam Smith y en John Stuart Mill, Marx y Engels realizaron una distinción tipológica entre la historia occidental y la oriental. Su argumento se basaba en el clima y en las prácticas agrícolas de Oriente. Argumentaban que, en Oriente, el modo de producción descansaba en la agricultura, y que ésta, en las zonas áridas, debía llevarse a cabo por medio de enormes sistemas de irrigación que debían ser financiados y controlados por el Estado. No resulta sorprendente, por tanto, que los gobiernos de Oriente tendieran a ser en exceso poderosos y despóticos. El islam constituía un ejemplo típico. De este modo, la liberación de Oriente exigía la destrucción de su modo de producción, con lo que Inglaterra hacía bien en colonizar India, en la que tenía una doble misión: «Una destructora, la otra regeneradora: la aniquilación de la sociedad asiática y la colocación de los cimientos materiales de la sociedad occidental en Asia». ⁵⁹ Tal como habría de revelarse, ambos procesos fueron totalmente destructivos. Además, para Marx, Oriente no era más que una materia prima humana que se interponía entre él y la realización de su visión mesiánica.

Un voz sensata se alzó con el historiador de Konisberg Hans Prutz. En su historia de las cruzadas, *Kulturgeschichte der Kreuzzuge* (1883), Prutz argumentaba que Occidente no sólo había adquirido del islam el uso de sus facultades racionales, sino que, si Europa ha-

bía aprendido a liberarse a sí misma del asfixiante abrazo de la Iglesia, había sido también gracias a sus contactos con el mundo musulmán. Como ya había ocurrido anteriormente, se produjo una conmoción general, y la voz de Prutz quedó ahogada en el alboroto. Un año después, Gustave le Bon, en *La Civilization des arabes* (1884), mostró que las universidades europeas habían estado viviendo por espacio de quinientos años de los esfuerzos intelectuales realizados por los musulmanes. Sin embargo, Le Bon y Prutz quedaron oscurecidos por Oswald Spengler. En su indagación clásica *La decadencia de Occidente*, Spengler clasificó la cultura humana en tres tipos básicos: la clásica, la mágica y la fáustica.⁶⁰ En este caso, el islam encaja en el tipo intermedio, como máxima expresión del modelo mágico que comparte su «sentido mágico de la vida» con otras culturas «religiosas» de Oriente como el judaísmo, el primer cristianismo, la antigua sociedad caldea y el zoroastrismo. Spengler argumenta que las culturas mágicas son intensamente dualistas, se hallan escindidas entre el alma y el espíritu, y son fervientemente mesiánicas. Los individuos de las culturas mágicas conciben el mundo como una caverna y proyectan esta experiencia en su arquitectura y en sus edificios sacros, como las basílicas cristianas y paganas, los templos helénicos y judíos, las estructuras dedicadas al culto de Baal, o los templos y las mezquitas del fuego mazdeísta. La mejor expresión de esta arquitectura sagrada, derivada de una experiencia del mundo vinculada a la caverna, es la cúpula. Y la primera mezquita fue el panteón, ¡tal como fue erigido por el emperador romano Adriano! Por consiguiente, ¡lo único que los musulmanes podrían reclamar como auténticamente islámico se disuelve en el borroso y remoto pasado de la historia antigua! Spengler está por completo equivocado en la práctica totalidad de los aspectos. Se ha mostrado que sus datos eran espurios, y su teoría ha sido echada abajo por una legión de estudiosos. El erudito musulmán Muhammad Iqbal, conocido como «el filósofo de Oriente», declaró que «su desconocimiento del pensamiento musulmán respecto de la

cuestión del tiempo, así como respecto del modo en que el “yo”, en tanto que centro autónomo y libre de la experiencia, ha hallado un lugar en la experiencia religiosa del islam, es simplemente asombroso». ⁶¹ A pesar de ello, y precisamente porque la mayoría de los filósofos de la historia son, de un modo u otro, hijos de Hegel, la influencia de Spengler simplemente se niega a desaparecer. Pero no son sólo los filósofos de la historia, como Toynbee, Mumford, Sorokin y Suzuki, los que son spenglerianos de punta a cabo, también algunos políticos, como Nixon, y algunos altos mandatarios, como Kissinger, han considerado que merecía la pena leer a Spengler para comprender las realidades contemporáneas. Sin embargo, fue Arnold Toynbee quien se empapó de Spengler más de la cuenta. En su *Estudio de la historia*, Toynbee identifica 21 civilizaciones y afirma que en este número quedan incluidas todas las culturas humanas. ⁶² Adoptando con toda libertad préstamos de Ibn Khaldun, Toynbee argumenta que cada civilización pasa por tres fases. Su génesis aparece siempre en la religión, y ésta queda pronto institucionalizada en forma de «iglesia universal», lo que conduce a la creación de un «Estado universal». El Estado se derrumba cuando su centro de cultura se ve atacado por los bárbaros del exterior. En el caso del islam, la iglesia universal es la *umma*, la comunidad musulmana global, y el Estado universal es el califato abasí. El papel de los bárbaros lo desempeñan aquí las hordas turcas y mongolas del Asia central, los bereberes del norte de África y los nómadas árabes de Arabia. Toynbee también argumenta que la civilización musulmana consta de dos sociedades característicamente separadas: «la arábiga» y «la iraní». Y respecto de la «cuestión fundamental» de cuál deba considerarse la «sociedad matriz» de la que es «fase final» el califato abasí, Toynbee afirma que es la antigua sociedad siria. Visto a esta luz, el islam se reduce a una mera respuesta al helenismo. Y Toynbee consigue ubicar los orígenes del islam en los borrosos y lejanos horizontes de la sociedad «siria», ¡hace casi quince siglos!

Atravesar a toda velocidad tantos siglos de la historia de Occidente es mutilar su complejidad. Sin embargo, en lo que hace a nuestra identificación de las repetidas pautas de elementos recurrentes, lo que ha quedado mutilado no es Oriente ni la familiaridad de Occidente con Oriente. En todas y cada una de las épocas, así como en todos y cada uno de los Orientes, habría sido posible plantear un mayor detalle en la repetición de una misma interpretación, un mayor detalle en la conformidad de la opinión y el ánimo. Sin embargo, el detalle apenas añadiría nada al punto concluyente: que por debajo de la complejidad de la historia de Occidente hay una continuidad de la actitud exhibida en la elaboración de ese constructo necesario denominado Oriente. Las opiniones dominantes quedaron fijadas cuanto más limitada era la información, y a medida que ésta se fue ampliando, su significado en relación con los objetivos internos de Occidente, y su efecto sobre ellos, cambiaron, pese a que la continuidad fuese la característica esencial de Oriente. Hubo cambios en el modo en que Oriente fue desplegando cambios en las supuestas implicaciones que la información espulgada en el «laboratorio reservado» tenía en la naturaleza humana, en la historia y en los medios adecuados para orientar el quehacer de la vida. Sin embargo, éstas eran preocupaciones *del* yo occidental *por* el yo occidental, y sólo con posterioridad, por extensión de las relaciones de dominio, llegaron a constituir un asunto capaz de generar alguna consecuencia (y las consecuencias fueron enormes) para los pueblos de Oriente. Todos los aspectos del estereotipo aparecieron en los primeros momentos, aunque hubo distintos aspectos de la coherente imagen general que resultaron más conspicuos en determinados ámbitos del pensamiento y del proyecto occidentales en diferentes épocas: si por un lado había disociación —lo que constituye una de las facetas del estereotipo del interés por los géneros literario y artístico—, por otro, había otros campos en los que dominaban otros aspectos. No existía necesidad de lógica ni de integración, porque el objeto, Oriente, no se tenía en cuenta: se lo

construía para que tuviese una utilidad inmediata en el funcionamiento y en el progreso del pensamiento occidental. Simplemente nunca hubo un objeto definido que fuera Oriente: Oriente es meramente un libro de estampas del que pueden cogerse muestras que se ajusten a todo lo que se avenga con el talante de los tiempos en Occidente. Lo que hemos acumulado con la historia nos permite echar un fugaz vistazo a estas estampas que constituyen una teoría, con su práctica, capaz de aplicarse a cualquier aspecto de la literatura, el arte y las ideas. Esta teoría y práctica coherentes, pero constantemente reelaboradas, presenta a los ojos de Occidente una resonancia de normalidad y racionalidad en todo lo que es fábula, mito y creación deliberada de las realidades que existen al Oriente de Occidente. Esta teoría y modo de empleo ha sido y es el orientalismo.

Notas

1. Wright, T. (comp.), *The Travels of Marco Polo*, Nueva York, ASM Press, 1968. [Trad. cast.: *Los viajes de Marco Polo*, Barcelona, Ediciones B, 1987.]
2. Wittfogel, K., *Oriental Despotism*, Nueva York, Vintage Books, 1981. [Trad. cast.: *Despotismo oriental: estudio comparativo del poder totalitario*, Madrid, Guadarrama, 1966.]
3. Véase Wood, F., *Did Marco Polo Go To China?*, Londres, Secker & Warburg, 1995.
4. Véase Williams, G. A., *Excalibur*, Londres, BBC, 1994.
5. Crone, P. y Cook, M., *Hagarism: the Making of the Islamic World*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1977.
6. Southern, R. W., *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1962, pág. 7.
7. *Ibid.*, págs. 23-24.
8. *Ibid.*, pág. 25.
9. Gwyn, *op. cit.*, pág. 120.
10. Bacon, la cita procede de Southern, *op. cit.*, pág. 59.
11. Campbell, M. B., *The Witness and the Other: Exotic European Travel Writing 400-1600*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1988, pág. 48.

12. Mandeville, sir John, *The Travels of Sir John Mandeville*, Hardmonds-worth, Penguin, 1983, pág. 180.
13. Prefacio de los *Travels of Sir John Chardin into Persia and the East Indies*, 1686.
14. Citado por Latham, J. D., «Arabic and Islamic Studies in the UK», *New Books Quarterly*, 1: 2-3, 1981, págs. 37-38.
15. Hamilton, A., *William Bedwell, the Arabist*, Leiden, Brill, 1985, pág. 67.
16. Prodeaux, H., *Mahomet: The True Nature of the Imposter Fully Displayed in the Life of Mahomet*, 1697.
17. *Ibid.*
18. *Ibid.*
19. Heylyn, P., *Cosmographie*, 1682.
20. De Baer, E. S. (comp.), *Correspondence of John Locke*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 1976, vol. I, pág. 353.
21. Maundrell, H., *Journey from Aleppo to Jerusalem at Easter*, 1697, pág. 53.
22. De Thévenot, A., *Travels of Monsieur de Thevenot into the Levant*, 1686, pt. i, pág. 58.
23. Rycaut, sir Paul, *Present State of the Ottoman Empire*, 1668, pág. 32.
24. *Works of Sir William Temple*, 1814, vol. III, pág. 390.
25. Berniev, F., *Travels in the Mughal Empire*, 1914, pág. 231.
26. De Thévenot, *op. cit.*, pt. i, pág. 58.
27. Baines, sir Thomas, *Early Travels, Voyages and Travels in the Levant*, 1893, pág. 271.
28. Terry, E., *A Voyage to the East Indies*, 1655, pág. 346.
29. Boxer, C. (comp.), *South China in the Sixteenth Century: Being the Narratives of Galeote Pereira, Fr. Gaspar da Cruz, OP, Fr. Martin de Rada*, OESA, Londres, The Hakluyt Society, segunda serie, 1953.
30. Ricci, M., *China in the Sixteenth Century Journals 1583-1610*, traducción y edición de L. Gallagher, Nueva York, 1953, pág. 30.
31. Lach, D. (comp.), *Leibniz Novissima Sinica – Latest News from China*, Honolulu, 1957, págs. 46-47.
32. Montesquieu, *Spirit of the Laws*, 1748, pág. 280. [Trad. cast.: *Del espíritu de las leyes*, traducción de Mercedes Bázquez y Pedro de Vega, Alianza, 2003.]
33. Voltaire, *History of Manners and Spirit of Nations*, 1756, XXIV, págs. 28-29. [Trad. cast.: *Ensayo sobre la historia general, las costumbres y el espíritu de las naciones.*]
34. Ferguson, Adam, *An Essay on the History of Civil Society*, edición de D. Forbes, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1986. [Trad. cast.: *Un ensayo*

sobre la historia de la sociedad civil, traducción de Juan Rincón Jurado, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1974.]

35. Marshall, P. G., y Williams, G., *The Great Map of Mankind*, Londres, Dent, 1982, pág. 87.

36. Von Herder, J. G., *The Outline of a Philosophy of the History of Man*, 1784, págs. 197-198, 296.

37. Marshall, P. G. y Williams, G., *op. cit.*, pág. 176.

38. Holwell, J. Z., *Interesting Historical Events relative to the Province of Bengal and the Empire of Indostan*, 1767, pág. 70.

39. Reynal, A., *A Philosophical and Political History of the Settlement and Trade of the Europeans in the East and West Indies*, 1777, vol. 1, pág. 38.

40. Marshall, P. G., *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1970, págs. 43-44.

41. Citado en Marshall, P. G. (comp.), *Writing and Speeches of Edmund Burke*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 1981, págs. 140-142.

42. Marshall, P. G. y Williams, G., *op. cit.*, pág. 158.

43. *Ibid.*, pág. 94.

44. Mandeville, sir John, *op. cit.*, pág. 189.

45. Grant, C., carta al ministro metodista Thomas Coke, en *Life of Thomas Coke*, Londres, 1815, pág. 201.

46. Citado en Kabbani, R., *Europe's Myths of the Orient*, Londres, Macmillan, 1986, pág. 34.

47. *Ibid.*, pág. 59.

48. Djait, H., *Europe and Islam*, Berkeley, University of California Press, 1985, pág. 29. [Trad. cast.: *Europa y el Islam*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1990.]

49. Doughty, C. M., *Travels in Arabia Deserta*, Nueva York, Dover, [1888], 1979, vol. 1, pág. 21.

50. *Ibid.*, vol. 2, pág. 405.

51. *Ibid.*, vol. 2, pág. 22.

52. Al-Sayyid, A. L., *Egypt and Cromer*, Londres, John Murray, 1968, pág. 77.

53. *Ibid.*, pág. 143.

54. Cromer citado en Said, E., *Orientalism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978, pág. 38. [Trad. cast.: *Orientalismo*, traducción de María Luisa Fuentes, Madrid, Ediciones Libertarias, 1990.]

55. Byron, Lord, «Notes to Childe Harold's Pilgrimage», *The Poetical Works*, Londres, 1960, pág. 884.

56. Kabbani, *op. cit.*, págs. 84-85.

57. Citado por Thornton, L., *The Orientalists: Painter-Travellers*, París, Ediciones ARC, 1994, pág. 152.

58. Hegel, *Lectures on the Philosophy of History*, citado por Djait, H., *Europe and Islam*, Berkeley, University of California Press, 1985, pág. 80. [Trad. cast.: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, traducción de José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 1997.]

59. Said, *op. cit.*, pág. 154.

60. Spengler, O., *The Decline of the West*, Nueva York, Knopf, 1939. [Trad. cast.: *La decadencia de occidente: bosquejo de una morfología de la historia universal*, traducción de Manuel García Morente, Pozuelo de Alarcón, Espasa-Calpe, 1999, 2 vols.]

61. Iqbal, sir Muhammad, *Reconstruction of the Religious Thought in Islam*, Lahore, Ashraf, 1971, págs. 142-143.

62. Toynbee, Arnold Joseph, *A Study of History*, Oxford-Londres, Oxford University Press y Thames & Hudson, 1972. [Trad. cast.: *Estudio de la historia*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.]

3

Teoría y crítica del orientalismo

Es difícil sugerir un comienzo concreto y ubicarlo en la historia. El debate sobre lo que ocurrió en el pasado es también un intento de representar ese pasado. La validez de la representación, la substantiación de la persistente relevancia de un punto de origen, sólo puede hallarse en la coherencia que subyace hoy a la práctica, así como a todos los ayeres que han quedado así representados. Para hacer posible el orientalismo tuvieron que reunirse un cierto número de elementos altamente significativos. Sin embargo, el orientalismo es impensable en tanto estos elementos dispares no logren centrarse en un punto. La representación del pasado se consolida en torno a la respuesta que da Occidente al origen del islam y a la expansión de la civilización musulmana. Desde este punto de origen, Occidente adquirió y desarrolló una actitud, un conjunto de ideas, y unos medios de actuación con los cuales interpretar, representar, construir, interactuar y desplegar la idea de Oriente. Al formular una respuesta, Occidente aprendió y desarrolló más aspectos de su propia autoimagen que del Oriente concreto que construía: el Oriente islámico. Occidente vivió con el Oriente islámico, y con sus propias ideas orientalistas, por espacio de ochocientos años

antes de tener encuentros significativos con cualquier otro Oriente. La primera, y, como he mostrado, característica fase del comienzo del orientalismo va desde la batalla de Tours, en la que Carlos Martel hizo retroceder la penetración musulmana en Europa en el siglo VIII, hasta la exhortación a las cruzadas de 1096. La máxima irradiación del orientalismo tuvo lugar durante el ininterrumpido período de cuatrocientos años que separa la exhortación a la primera cruzada de la llegada de Vasco de Gama a Calcuta, en India. Las ideas orientalistas eran ya antiguas y estaban profundamente arraigadas en la época en que los nuevos Orientes entraron en contacto con la experiencia de Occidente. Puede apreciarse el modo en que la interrelación e interacción de Occidente con una diversidad de Orientes se vio moldeada por las proyecciones y las ideas desarrolladas durante los ochocientos años anteriores.

Las preocupaciones de la época respecto de las relaciones con el Oriente islámico impulsaron y configuraron la respuesta a los nuevos Orientes. La representación del pasado ha mostrado que hubo cambios en las ideas orientalistas, y también que éstas eran diversas y fueron objeto de algún replanteamiento. También ha mostrado que el constructo occidental del Oriente islámico ha constituido una fuerza activa en la producción de esos cambios de énfasis, y que, en igual medida, se ha visto afectado por ellos. Por consiguiente, para descubrir el sentido de la posición actual del orientalismo y del modo en que opera el concepto de orientalismo es conveniente concentrarse, como hemos hecho al exponer la representación del pasado, en el Oriente islámico. Presentar una historia del orientalismo a partir de la discusión de un conjunto finito de textos que siguen un desarrollo lineal puede considerarse como una forma de representar el orientalismo como un sistema monolítico. Tal representación sería esencialista, consideraría al orientalismo como un discurso fijo, inmutable. Sería una interpretación simplista, esencialista, que no tendría en cuenta el hecho de que el orientalismo se ha adaptado a varias situaciones históricas; cortaría

a todos los orientalistas por el mismo patrón, acusándoles de demonizar al islam y a otras culturas con independencia de cuáles fuesen sus actitudes individuales; pasaría por alto cualquier foco de resistencia, tanto en lo que es Occidente como en lo que no es Occidente; y, por último, pondría de relieve que el orientalismo es una totalidad que lo abarca todo. Sería más fructífero ver el orientalismo como una serie de discursos, cambiantes, adaptados a las tendencias históricas, académicas y literarias, aunque trabados por un conjunto coherente de rasgos comunes. La coherencia y los rasgos comunes aparecen con toda claridad en las fundamentales relaciones de Occidente con el Oriente islámico. Como veremos en el capítulo 4, Occidente se siente violento por las características coherentes de las ideas orientalistas, y por la demostración de que siglos de erudición no han aumentado suficientemente el conocimiento como para hacerlo llegar a un punto que elimine o supere el atolladero en que se encuentra la comprensión mutua. De las películas a la literatura de ficción, de la política exterior a las conversaciones polémicas, el islam es considerado y evocado como «un problema», como un obstáculo inmovible que se interpone entre la civilización occidental y su destino: la globalización. Este atolladero es la forma en que ha llegado a ser conocido el orientalismo como teoría y práctica, la forma en que ha operado y sigue operando en Occidente.

La oposición al orientalismo

Una representación esencialista del orientalismo está, desde luego, expuesta a una demonización inversa. Si consideramos que el orientalismo es una metanarrativa, entonces los propios orientalistas pueden ser representados como un grupo de lobos decididos a desgarrar la religión, la cultura y la civilización del islam. Así, el orientalismo puede pintarse fácilmente como una conspiración contra

el islam y, por extensión, contra todas las culturas no occidentales. Una de las primeras polémicas dirigidas contra el orientalismo hizo exactamente eso. En *Islam and Orientalism*, la popular escritora paquistaní Maryam Jameelah revisa las obras de seis orientalistas, y concluye que «el orientalismo no es un estudio desapasionado, objetivo, del islam y su cultura realizado por eruditos fieles a la mejor tradición del academicismo». Es más bien «una conspiración organizada» que se basa en un darwinismo social concebido «para incitar a nuestros jóvenes a rebelarse contra su fe y a despreciar por entero el legado de la historia y de la cultura islámicas por considerarlas obsoletas». ¹ Sin que resulte sorprendente, esta autora presenta al islam como el par opuesto de su propia percepción del orientalismo: como algo inmutable, fijado en la historia y de carácter oscurantista. A un orientalismo intrínsecamente hostil se opone un islam puritano y enemigo de Occidente en su totalidad.

Afortunadamente, la crítica del orientalismo, tanto árabe como musulmana, se ubica en un plano mucho más elevado. En su estudio clásico *English-Speaking Orientalists*, A. L. Tibawi presenta una disección magistral de las técnicas y la metodología del orientalismo. Como historiador, Tibawi opta por disertar sobre el orientalismo fundándose en la exactitud histórica y en la objetividad. Aborda deliberadamente la cuestión del orientalismo «vivo» en vez de la del orientalismo «muerto» para subrayar la continuidad de la tradición. Muchos estudios orientalistas sobre el islam, escribe:

Se distinguen por su erudición, pero si uno penetra bajo el aparato de las notas eruditas y el cúmulo de fuentes no puede dejar de detectar un alarmante grado de especulación, conjetura y juicios apresurados para los que se proporcionan muy pocas pruebas o se presentan otras nada concretas. Una cosa es, por supuesto, ser hábil para descifrar documentos escritos en árabe (o persa o turco), y otra muy distinta ser capaz de integrar el material entresacado de esos do-

cumentos en una contribución histórica en el sentido profesional del término. La historia en general es una de las disciplinas más vulnerables a la invasión de personas exteriores a ella. Con frecuencia se asume que cualquiera que pueda sostener una pluma puede escribir historia. En las fuentes islámicas, los materiales lingüísticos, literarios e históricos se hallan tan imbricados que los estudiosos tienden a abarcar demasiado, y pueden encontrarse escribiendo historia, casi inconscientemente, pese a tener escasa preparación para la tarea.²

Sea cual sea la postura del escritor, argumenta Tibawi, existe la obligación de exponer las creencias y los puntos de vista musulmanes en su «totalidad, tan completa y claramente como sea preciso para no dejar resquicio a la queja o a la representación falsa».³ Una vez se ha hecho esto, los autores tienen derecho a mostrarse en desacuerdo con estos puntos de vista y a fundamentar sus propias posiciones. Pero lo que en realidad hace el orientalista, afirma Tibawi, es exponer sus propios puntos de vista como si fueran hechos y después extraer inferencias de ellos. Por ejemplo, los orientalistas afirman que el Corán fue compuesto por el propio Mahoma. De esta afirmación se extraen unos juicios históricos, teológicos, literarios y lingüísticos de gran trascendencia, juicios que por «constante repetición se ven elevados a la dignidad de hechos». Para probar la afirmación de que Mahoma escribió el Corán, los orientalistas deben demostrar que un hombre que no sabía leer ni escribir pudo sentarse en la primera mitad del siglo VII «en su estudio para consultar y “citar” a los autores anteriores con el fin de componer la obra conocida con el nombre de Corán». Sin embargo, sin presentar esta prueba, los orientalistas pasan a ubicar los «orígenes» del islam en el legado judeocristiano. De este modo, en *The Life of Muhammad*, A. Guillaume afirma que Mahoma hace alusiones al Evangelio. Y Montgomery Watt, en *Islam and the Integration of Society*, sugiere que las primeras obras musulmanas estaban sazonadas con «citas de la Biblia». ¿Cómo es esto posible, sos-

tiene Tibawi, «si no había ninguna Biblia en árabe de la que tomar “citas”»?⁴

Las primeras polémicas contra el islam eran injuriosas y representaban al islam de forma deliberadamente falsa con el fin de subvertirlo. Sin embargo, el nuevo academicismo, afirma Tibawi, se propone ser más objetivo. La nueva técnica consiste en confiar en una simplista metodología comparativa y en exponer con ella los «defectos» del islam. De este modo, siempre que se compara el cristianismo con el islam, el ejercicio se desarrolla «casi siempre para desventaja de este último». Más aún, los orientalistas se arrojan, reservándola para sí mismos, la facultad de interpretar, y se han revestido de un manto que los convierte en guardianes de la tradición musulmana. Ellos definen la tradición y velan por ella. Ellos invocan la «reforma», pero esa reforma está sujeta a su aprobación. Por un lado, los orientalistas alegan que el islam es demasiado rígido y ha de admitir cambios. No obstante, cuando se realizan cambios trascendentales en la aplicación de la ley islámica, por ejemplo, esos mismos abogados de la reforma sostienen que los cambios socavan la auténtica tradición islámica. Se aclama el cambio extremo, propagado con frecuencia por musulmanes occidentalizados, pero los «auténticos reformadores internos, con notable número de seguidores, son con frecuencia catalogados como simples “reaccionarios”». Y tampoco se concede una aprobación sin reservas a aquellos que escogen una vía intermedia, más o menos similar a la de sus predecesores de la Edad de Oro, porque, se nos dice, «no han ido lo suficientemente lejos». Cuál sea el cambio que se necesita, y cómo deba ser puesto en práctica es sin duda una cuestión que incumbe a la comunidad musulmana, sostiene Tibawi. El cambio, el seno del islam se basa en dos principios rectores: debe concordar con los intereses de la comunidad (*maslahah*) y con los principios de justicia (*adl*). Y es la comunidad, y no los orientalistas, la que debe decidir cuáles son sus propios intereses. El academicismo orientalista se pone también al servicio de la política exterior occidental

y del imperialismo. Si los Estados árabes actúan en contra de los intereses de Occidente, el Corán y las tradiciones del profeta se utilizan para mostrar que sus acciones son contrarias al espíritu del islam. Las obras de los eruditos musulmanes clásicos se distorsionan para demostrar que los árabes y los musulmanes no son capaces de adecuarse al mundo moderno. Por ejemplo, a pesar de que expresiones como las de «patriotismo árabe» y «nación árabe» eran totalmente ajenas a Ibn Khaldun, las interpretaciones orientalistas de su obra se utilizan para justificar la «supuesta inferioridad de los árabes». De hecho, se descubre en los escritos de Ibn Khaldun toda una variedad de credos políticos, desde el socialismo a la política reaccionaria. Al discutir los problemas de Oriente Próximo, y particularmente los de Palestina, únicamente se analizan los problemas «sociales, religiosos, agrarios, industriales o biológicos», la dimensión política del problema se omite con frecuencia.

El conciso y muy afilado análisis de Tibawi lleva a tres conclusiones básicas:

1. El orientalismo moderno, pese a sus progresos académicos, sigue basándose esencialmente en las imágenes medievales del islam; «tan sólo se ha deshecho de sus ropas desusadas y las ha cambiado por un atuendo más moderno. Abundan los ejemplos de la persistencia de las viejas ideas, no sólo en relación con el Corán y Mahoma, sino también, en buena lógica, en relación con la teología, el derecho y la historia islámicos». ⁵
2. El academicismo orientalista carece de un pensamiento claro y de normas objetivas, así como de las fundamentales cortesía, tolerancia y moderación respecto de los puntos de vista musulmanes. En la mayoría de los casos, la afiliación religiosa y política de los orientalistas ofusca sus juicios académicos.
3. No existe ninguna prueba concreta o concluyente en la voluminosa producción de los orientalistas que estudian los

orígenes del islam que muestre que éste haya tomado préstamos de la Biblia o de las escrituras judías. A este respecto, las afirmaciones orientalistas son «generalizaciones vagas» y no probadas; además, el academicismo orientalista es poco más que un proceso erudito de producción de «discursos especulativos sobre lo obvio».

La condena que hace Tibawi del orientalismo no es total. Reconoce de buena gana la obra de aquellos estudiosos orientalistas que han ampliado verdaderamente los límites del conocimiento histórico. En su clásico artículo «Orientalism in crisis», Anuar Abdel-Malek empieza también identificando los elementos positivos de los estudios orientalistas del islam y de los árabes. «El estudio de las antiguas civilizaciones; la acumulación de manuscritos árabes en las bibliotecas europeas; la compilación de catálogos y manuscritos; la publicación de un cierto número de obras importantes»; y «la corrección de estudios, con frecuencia deficientes y erróneos desde el punto de vista lingüístico, pero rigurosos en su método», son todos trabajos que han incrementado nuestra comprensión del pasado.⁶ Sin embargo, estos aspectos no representan la «visión dominante del orientalismo tradicional», que, según argumenta Abdel-Malek, se halla profundamente arraigada en la asunción, en los postulados y en los conceptos filosóficos e históricos que socavan la supuesta objetividad del academicismo orientalista. Según Abdel-Malek, el principal objetivo de los orientalistas era examinar y roturar el «terreno que iban a ocupar, así como hacer penetrar en la conciencia de los pueblos el mejor método para garantizar su sujeción a las potencias europeas». Este fenómeno, sin embargo, no fue exclusivo del orientalismo. Fue:

Un elemento constitutivo de toda la ciencia social de los países europeos durante la época de la penetración y la colonización imperialista: el orientalismo italiano en tiempos de Mussolini; la indaga-

ción psicoanalítica ejemplificada por Lawrence y su escuela, y, en época anterior, las relaciones entre los círculos misioneros, los militares y los orientalistas (sobre todo en la época del Tercer Congreso Provincial de Orientalistas celebrado en Lyon en 1878).⁷

Abdel-Malek distingue entre el «orientalismo tradicional» —que consiste en «una mezcolanza de académicos, hombres de negocios, militares y funcionarios coloniales, misioneros, publicistas y aventureros»— y el «neoorientalismo».⁸ Ambos grupos tratan a Oriente y a los orientales como si fueran un «objeto» de estudio caracterizado por la alteridad. Este objeto era considerado pasivo, no participativo, y «dotado de una subjetividad “histórica” que antes que nada es no activa, no autónoma y carente de soberanía sobre sí misma».⁹ Además, y en cuanto a su temática, las naciones, los pueblos y las culturas de Oriente se percibían en términos esencialistas, términos que se traducían en «una característica tipología etnicista». Esta tipología, que con frecuencia se convertía en racismo, estaba «basada en una especificidad real pero desvinculada de la historia, y de este modo se la concebía como intangible y esencial».¹⁰ Así, el hombre europeo, desde la antigüedad griega en adelante, se convierte en la medida de todos los hombres, en todas partes.

Al igual que Tibawi antes que él, Abdel-Malek busca exponer la metodología del orientalismo, e identifica cuatro componentes principales:

1. El orientalismo centrado en el estudio del pasado de las naciones y de las culturas orientales. Al postular que las épocas más brillantes de los países orientales se hallan claramente ubicadas en la historia, convierten el declive de Oriente en un fenómeno natural e inevitable.
2. El pasado de Oriente se estudia en sus aspectos culturales (lingüísticos y religiosos) y al margen de cualquier evolución social. Así se ha estudiado por ejemplo el árabe, como si fuera

una lengua muerta. «Es», señala Abdel-Malek, «como si uno tratase de escribir un comentario sobre la lengua francesa (la lengua de Martin du Gard, Sartre, Aragon) partiendo de la base de una lectura de los cantares de gesta; sobre el inglés de Shaw o Russell mediante referencias al anglosajón; o sobre el italiano de Croce, Gramsci o Moravia por medio de la lectura del latín eclesiástico».¹¹

3. Esta lectura de la historia hace que la historia viva, la historia que resurge, aparezca únicamente como «la continuación de un grandioso, aunque limitado pasado». En cuanto tal, la historia de Oriente deja de ser una fuerza que realza la vida y queda reducida a mero exotismo.
4. Los logros de Oriente, sus contribuciones a la ciencia y al conocimiento, son deliberadamente pasados por alto o suprimidos. Considerados en conjunto, se juzgaba que tenían muy poco o ningún valor, y se los denigraba. Ésta fue la estrategia utilizada para atribuir el «retraso» de Oriente a su historia improductiva, y entonces la naturaleza supuestamente improductiva de la historia oriental pasó a proyectarse como «una característica constitutiva y específica de la realidad oriental». El colonialismo quedó así absuelto de toda culpa.

Esta metodología, argumenta más adelante Abdel-Malek, se utilizó en combinación con un cierto número de «instrumentos» de investigación. Las fuentes fundamentales para la investigación fueron todas reunidas, confiscadas o de cualquier otro modo arrancadas a Oriente, para ser acumuladas en las grandes metrópolis europeas. Los eruditos indígenas se vieron de este modo forzados a estudiar su propia historia cultural y nacional valiéndose únicamente de fuentes indirectas. Las fuentes de orden secundario en las que tanto confían los orientalistas —y que consisten en informes de administradores coloniales, o de misiones religiosas, así como en

relatos y testimonios obtenidos de los cuadros superiores de las sociedades, del contenido de los documentales de viajes y de las supercherías literarias— «se encuentran profundamente contaminadas por el etnicismo y el racismo en todas sus variantes», de las cuales, las menos extremadas pertenecen al orden paternalista y se hallan empapadas de exotismo.¹² Estas fuentes, afirma Abdel-Malek, no son ni pueden ser la base de una investigación sólida y objetiva.

A diferencia de Abdel-Malek, Syed Hussein Alatas presenta un análisis sociológico del orientalismo. Su centro de interés se encuentra en la noción del «nativo perezoso», la descripción más común de las gentes de Malasia, Indonesia y Filipinas. Los administradores coloniales, que también solían ser estudiosos, y los viajeros que se desplazaban hasta el sureste de Asia, consideraban de forma unánime que la «característica fundamental» de las gentes de la región era «una escasa inclinación al trabajo». La esmerada erudición de Alatas analiza las formas en que, entre los siglos XVI y XX, se ha representado al nativo en términos de indolencia, y ha ofrecido una explicación sociológica del surgimiento y de la persistencia del mito. Uno de los escritores que contribuyó más que ningún otro a la delimitación de una representación orientalista de los malayos fue Frank Swettenham. Swettenham, que era también ministro residente de Gran Bretaña en Malasia, consideraba que los malayos, al igual que los musulmanes, eran fatalistas y supersticiosos. Swettenham sugirió que respetaban la «autoridad constituida», y que «aprendían bien mediante la imitación», aunque era incluso posible persuadirles para que aceptasen la «innovación». Por otro lado, Swettenham rechazaba el lugar común de que el malayo fuese traicionero: «Yo pongo en cuestión que merezca ese reproche más que otros hombres». Sin embargo, su trabajo histórico y sociológico le había convencido de que los malayos simplemente no se interesaban en el trabajo físico o mental. «Sea cual sea la causa», escribió Swettenham, «el malayo de la península se ha mostrado, y se mues-

tra, incuestionablemente contrario al trabajo regular y permanente». Más aún, los malayos carecían de cualquier tipo de iniciativa, simplemente hacían lo que les ordenaban sus gobernantes: «Nunca pensaron si algo estaba bien o mal, si resultaba ventajoso para ellos en el orden personal o en cualquier otro; todo lo que decían era simplemente: “¿Cuál es la orden del rajá?”». ¹³ Si los malayos no trabajaban, pregunta Alatas, ¿cómo lograban sobrevivir?

La mayoría de los malayos, así como la mayoría de los javaneses y de los filipinos, trabajaban duramente, todos los días y de forma regular. Laboraban esforzadamente en las granjas, cultivando, sembrando, pescando, construyendo casas y haciendo otras miles de penosas tareas propias de la vida rural. Así que, ¿cómo pudo surgir la imagen del nativo perezoso? Alatas sugiere que estas tareas resultaban invisibles para el colono. Uno de los principales factores que contribuyeron a crear la reputación de indolencia del malayo fue el de su total independencia. Dado que los malayos eran predominantemente campesinos, su contacto con los colonos europeos era un tanto limitado:

Los europeos de la zona habían tenido en muy pocas ocasiones la experiencia de que un malayo actuara como su sirviente. Los malayos no constituían los pilares de sus comodidades. En los bares, en las residencias de reposo, en los hoteles, en las tiendas, los malayos no actuaban como sirvientes de los europeos. Lo más que hacían era conducir y ocuparse de los jardines. Los malayos tampoco se atareaban en los trabajos de construcción, en la realización de carreteras, en las labores de oficina de las haciendas, en una palabra, no se implicaban en el moderno sector privado de la economía capitalista.

El capitalismo colonial, en tanto que sistema minucioso y de buen funcionamiento, no se hallaba confinado a las áreas estrictamente económicas. Comprendía la totalidad del sistema administrativo, la escuela y todo el resto de actividades relacionadas. Así, si el gobierno construía una vía férrea, tanto los trabajadores que la construían como los que organizaban la obra formaban parte de la red

del capitalismo colonial. Los malayos se integraban indirectamente en esta red por medio de la administración pública. Servían a una administración estatal manipulada por el capitalismo colonial. Dado que esto no hizo que los malayos tuvieran un contacto directo y regular con la comunidad colonial europea, sus servicios apenas se percibían. Los malayos no realizaban funciones en la pauta seguida por la vida general del capitalismo colonial.¹⁴

Los chinos, por otra parte, trabajaban para proporcionar a los europeos la práctica totalidad de sus comodidades. Trabajaban como mayordomos y camareros, construían vías férreas y regentaban pequeños negocios que proporcionaban a los europeos su «profusión de lujos». Por consiguiente, era necesario generar un conjunto de mitos diferente para los chinos: «fumaban opio, mentían sin límite, y a la menor oportunidad se mostraban deshonestos, taimados y traicioneros».¹⁵ Sin embargo, a pesar de todo esto, los chinos eran considerados industriuosos simplemente porque se ocupaban de las formas de trabajo inferiores. Los indios tenían una posición similar por las mismas razones. Tanto los chinos como los indios, debido a su condición de inmigrantes, se veían obligados a realizar trabajos de esclavo, viéndose atrapados en la realización del peor tipo de labores en las minas y en las haciendas, labores que Alatas describe con apreciable detalle. Los malayos no eran considerados perezosos porque fueran realmente indolentes, sino porque se resistieron —y se resistieron obstinadamente— a formar parte del capitalismo colonial. «Aquí se encuentra el origen sociológico e ideológico de la imagen del malayo indolente.»¹⁶

La obra de Alatas *The Myth of the Lazy Native* fue un trabajo innovador que ejerció una profunda influencia en el conocimiento del orientalismo. Ofreció el primer análisis sociológico del orientalismo. El libro de Hichem Djait *Europa y el Islam*, publicado en francés un año después de la aparición del estudio de Alatas, expone la primera interpretación filosófica. Djait sugirió, de forma más

bien paradójica, que «el carácter único» de la historia de Europa hizo que fuera «inconmensurable (u opuesta) a todas las demás sociedades». Dificilmente podría justificarse en este supuesto un estudio comparativo de las religiones o las civilizaciones, ya que el islam se había convertido, por definición, en un problema para Europa, un problema mayor que cualquiera de los problemas que pudiesen plantear todas las demás civilizaciones no occidentales. Mientras que China, por ejemplo, representa la alteridad absoluta, el islam tiene un cierto número de cosas en común con Europa; de hecho, el islam era «una de las raíces causales» del «ascenso [de Europa] a su posición preeminente». El problema central que Europa tiene con el islam es el hecho de que el islam haya desempeñado un papel predominante en el ascenso de Europa, de que le haya proporcionado una base para el desarrollo intelectual, científico y tecnológico, de que haya «padecido su expansión y pagado un precio por ello, y de [que], finalmente, haya sobrevivido para retar a la modernidad que trajo al mundo».

La obra de Djait, centrada de modo particular en el orientalismo francés, representa mucho más que un simple y perspicaz examen del pensamiento y la erudición orientalistas. Djait consideraba que el orientalismo era la criada de la modernidad, y utilizó el orientalismo para ofrecer una vigorosa crítica de esa misma modernidad. También tenía empeño en dos cuestiones, tanto en deshacer el hechizo que ejerce el orientalismo sobre la mentalidad musulmana como en liberar a Occidente de los estrechos confines de la erudición orientalista. La aparición de la modernidad ha logrado a un tiempo dejar atrás el problema del orientalismo y plantearlo de nuevo. El orientalismo no pide a los musulmanes que transformen sus almas y las vuelvan occidentales. En lo que ahora insiste es más bien en que racionalicen y modernicen sus vidas. Sin embargo, la modernidad también ha fragmentado las civilizaciones occidentales. Djait escribe:

La cultura occidental estaba ligada a unos valores morales tanto como a una cierta aspiración fundamental. Ambos vínculos, sin embargo, se las han arreglado para cambiar su contenido sin dejar de respaldar su objetivo general. La civilización occidental consistía en su modo de enfocar la vida como un todo, era su intento de conquistar la naturaleza, su empeño por construir, tanto en las ciudades como en el campo, una particular forma de existencia humana, su anhelo de procurar orientación a la actividad humana. En tanto no se produjo la revolución industrial, lo que hubo fue una cultura y una civilización, y nada más. Más tarde, y hasta época reciente, estas dos estructuras lograron dominar el naciente poder de la tecnología: la civilización por el expediente de enyugarla, y la cultura por el simple recurso de hacerle caso omiso. Sin embargo, la invasión de la modernidad tecnológica ha roto los ritmos de la primera y drenado la sustancia de la segunda. El malestar de Occidente emana del hecho de que no puede salvar ni su cultura ni su civilización debido a la lógica modernista. Si Occidente deseara actuar resueltamente y provocar este tipo de separación, no sería capaz de hacerlo, precisamente debido a la prolongada y profunda influencia que la industrialización ha tenido sobre la civilización, y debido también —y esto resulta más significativo— a que el propio pensamiento tecnológico deriva, aunque de forma indirecta, de una opción cultural fundamental que se decanta por la racionalidad. El renovado énfasis en el regionalismo, las apasionadas cuestiones que suscita la congoja de los tiempos modernos, la proliferación de sectas, la cultura de la marginalidad, el redescubrimiento de los valores comunitarios, todas estas reacciones atestiguan confusamente un mismo malestar producido por la creciente oleada de inhumanidad. Y esta respuesta se produce justamente en un momento en el que uno ve, en todas partes, el anhelo de alcanzar esa modernidad y, al mismo tiempo, la extrema dificultad de llegar a ella.¹⁷

En el análisis de Djait, la modernidad se convierte en una extensión del orientalismo. El hecho de que la modernidad trate de llevar a las culturas no occidentales al ámbito de su propia noción

de humanidad es tanto una continuación del proyecto del orientalismo como un reflejo de la crisis de la conciencia occidental. Al igual que el orientalismo, la modernidad permite que el *Homo occidentalis* siga representando su visión prometéica: a través de la modernidad «el [*Homo occidentalis*] impone su ritmo y sus opciones a otros, so pena de sujeción o de muerte histórica». La modernidad ignora la historia real, sus luchas, su violencia y sus exigencias. Ha incitado al mundo no occidental a combatir a Occidente con sus propias armas, mientras ella misma se hunde en un delirio de desarrollo. Es insensato suponer, escribió Djait dos décadas antes de que Samuel Huntington reciclara esa misma tesis, que nos dirigimos a una confrontación de civilizaciones. Lo que ocurre es más bien que la amenaza para todas las culturas y para toda civilización proviene del carácter instrumental de la modernidad. «Y si existe algún tipo de solidaridad que pueda proporcionar un fundamento para una aspiración verdaderamente universal, ésta es con seguridad la solidaridad de las culturas, incluyendo la occidental, frente al enemigo que las niega a todas: la modernidad descontrolada. En este contexto, el islam puede hacer valer su sublime mensaje.»¹⁸

La respuesta musulmana al orientalismo, y la resistencia a Europa, puede experimentar ahora un giro más positivo. Los intelectuales musulmanes han de comprender desde dentro a la civilización occidental, «para indagar en su naturaleza esencial, para explorar sus contornos con una actitud que aúne el compromiso y la empatía con la distancia crítica». Djait escribe, con una intuición brillante, que esto se hace particularmente pertinente en una época en que la civilización occidental está experimentando, como se hace evidente al observar su política, dos procesos simultáneos: por un lado el de su aislamiento, por otro el del sometimiento de sus orígenes a un nuevo examen. Esta «autorreflexión», argumenta Djait, «es un síntoma de la existencia de dudas y desarreglos. Podría ser el preludio de algún tipo de autoglorificación desesperada. En cualquier caso, Europa no puede seguir haciendo caso omiso del mundo ex-

terior ni pasar por alto la modestia de sus orígenes». Pero el islam tampoco puede desentenderse del «impulso interno» que mueve a Occidente, ni seguir percibiéndose a sí mismo en términos «míticos y monolíticos». El islam ha de tener mayor confianza en sí mismo, ya que es del todo evidente que ni la civilización occidental ni el marxismo son capaces de socavar sus cimientos culturales. De este modo, el pensamiento histórico y crítico que alberga el islam puede proporcionarnos un nuevo enfoque de toda la situación. «Los intelectuales islámicos pueden ver el islam normativo con una cierta perspectiva, desmitologizando su pasado sin la rigidez nerviosa de la autoacusación.» El papel de los intelectuales musulmanes no consiste por tanto en someter a juicio la historia o la racionalidad de Europa, sino en «exponer todo el arco de la experiencia europea, en profundidad, a otras normas, a otros valores, y quizás, a otras categorías. Ésta es la forma de forjar un universal que no sea utópico ni destructivo sino resultado de una síntesis creativa».¹⁹

La resistencia musulmana al orientalismo ha de conservar un sentido de la racionalidad y un sentido de la historia. Los musulmanes deben aceptar, por muy falso que pueda ser esto en términos absolutos, que están «retrasados». ¿Pero qué significa realmente este «retraso»? «Significa que un buen día Occidente se separó del conjunto de sus acompañantes, poniéndose en cabeza y agotando tanto sus fuerzas como las de ellos. Pero en esta antideportiva carrera, de particulares reglas, el que se pone en cabeza ahoga a su adversario y los que quedan atrás resultan aplastados.» El retraso de los musulmanes «es la cara oscura de la carrera jadeante en que se halla embarcado Occidente, que ha impuesto el ritmo, el campo y la meta». Sin embargo, y debido al hecho de que el retraso existe realmente, la situación hace que la modernidad resulte aún más tentadora y que la necesidad de ponerse al nivel de Occidente sea mucho más perentoria. Ahora bien, dado que esta distancia es imposible de salvar, resulta todavía más importante que el islam preserve sus otros valores: una identidad, una cultura, una civilización.

En otras palabras: el islam «debe salvaguardar, cultivar y refinar su contribución, que es grande, a la empresa humana».²⁰

Edward Said y sus críticos

Antes de la publicación de *Orientalismo*, el muy citado y rebatido estudio de Edward Said, las críticas del orientalismo se hallaban confinadas en el interior de los límites de disciplinas tales como los estudios islámicos, la lingüística, la antropología, la sociología, la historia y la filosofía de la historia. Said, un erudito, intelectual y activista palestino afincado en Estados Unidos se inspiró y bebió en las fuentes de los anteriores estudios de Tibawi, Alatas, Abdel-Malek, Djait y otros como Abdullah Laroui, Talal Asad, K. M. Panikkar y Ramila Thapar. Pese a todo, no reconoció la influencia de ninguno de ellos. De hecho, la obra *Orientalismo* parece haber surgido de una pieza, apareciendo totalmente desarrollada como si no procediera de parte alguna, aunque pasó a configurar y a dominar el debate.

¿Cuáles son las diferencias entre el *Orientalismo* de Said y las obras anteriores? Aijaz Ahmad considera que la forma en que Said trata el orientalismo francés, como el de Chateaubriand, Nerval y Flaubert, así como la utilización que hace de la teoría discursiva foucaultiana, constituyen características únicas de su obra *Orientalismo*.²¹ No obstante, si lo comparamos con el penetrante análisis que hace Djait de los orientalistas franceses, el enfoque de Said se olvida con facilidad. Además, mucho antes de que Foucault y Said se pusieran de moda, Marshall Hodgson había argumentado, en una deslumbrante serie de ensayos publicados entre 1940 y 1960, que el orientalismo, como disciplina y discurso de poder, perpetuaba el dominio de Occidente sobre lo que no es Occidente.²² Hodgson sugirió que la perspectiva orientalista se hallaba arraigada en la noción occidental de la historia del mundo, y que tanto el orientalismo

como la civilización occidental se basaban en la suposición de que las civilizaciones tienen esencias y de que esas esencias han de hallarse en los grandes libros que esas civilizaciones han producido. Hodgson argumenta que el enfoque basado en los grandes libros reduce la historia a una farsa, impide el cambio y presenta el pasado al modo dramático: como tragedia, en el caso de la civilización musulmana, o como triunfo, en el caso de la sociedad occidental. De este modo obtenemos que la historia de Occidente es un relato de libertad y racionalidad, y que la historia de Oriente («escojamos un Oriente, cualquier Oriente») es un relato de despotismo y de estancamiento cultural. La idea de civilización como entidad regional discreta, argumenta Hodgson más adelante, es bastante descabellada. La civilización musulmana, por ejemplo, no está limitada a Oriente Próximo o a Asia. Su carácter global hace difícil estudiarla como una entidad discreta, regional. El islam rompió muchas barreras regionales y de civilización, produciendo numerosas y nuevas formas sociales y culturales híbridas que, a pesar de ser innegablemente islámicas, eran también incuestionablemente árabes, indias, chinas, turcas y africanas. Sólo cuando el islam se estudia como fenómeno global adquiere sentido su historia. En su obra en tres volúmenes *Venture of Islam*, su trabajo más conocido, Hodgson mostró el aspecto que tiene la historia del mundo cuando se la estudia desde una perspectiva islámica.²³ Súbitamente, la civilización musulmana deja de aparecer como una versión truncada de Occidente y se muestra como una civilización capaz de generar la historia global en sus propios términos. Hodgson no usa el lenguaje de la teoría discursiva foucaultiana, pero presenta el orientalismo como una grandiosa narrativa utilizada no sólo para representar de forma tergiversada al islam, sino para hacer que la historia del islam no constituyese más que un pequeño afluente tributario de la grandiosa historia universal de la civilización laica occidental.

Por consiguiente, ¿nos dice algo nuevo la obra *Orientalismo*? Desde luego, Said no plantea ninguna pregunta nueva, y tampoco brin-

da una crítica más profunda o más completa que las de sus predecesores. Tal como ha señalado James Clifford, «en el contexto francés, el tipo de cuestiones críticas que Said plantea resultaban familiares después de la guerra de Argelia, y es posible encontrarlas enérgicamente expresadas mucho antes de 1950».²⁴ En Gran Bretaña, Norman Daniel y R. W. Southern, mediante un continuo flujo de libros y artículos, han proporcionado una sólida representación de los orígenes, evolución y persistencia de las imágenes occidentales del islam. En términos puramente académicos, la contribución de Said no es muy significativa si la comparamos con las de Hodgson, Daniel y Southern, por un lado, y con las de Tibawi, Alatas y Djait, por otro. No obstante, no hay duda de que el libro de Said inició un debate nuevo, centrado de forma específica en algo llamado «el Oriente». Así pues, ¿en qué se basa este nuevo debate?

El nuevo debate se basa en tres rasgos innovadores del libro *Orientalismo*. En primer lugar, a los análisis académico e histórico de carácter estándar, Said añade una nueva dimensión: la de la crítica literaria. A los arabistas como Ockley y Gibb, a los administradores coloniales como Cromer y Curzon, a los viajeros como Burton y Doughty, a los historiadores como Muir, y a los franceses como Volney y Chateaubriand, Said añade una nueva categoría: los valores que hicieron posible el imperio y la explotación imperial, argumenta, configuraron igualmente no sólo la ficción de escritores como Kipling, Forster y Conrad, sino incluso las novelas de aquellas figuras que rara vez asociamos con el imperialismo, como Austen, Dickens, Hardy y Henry James. En realidad, sostiene Said, no habría habido novela europea sin imperialismo. En segundo lugar, Said logró reunir las diferentes corrientes de crítica en un único marco interdisciplinar, lo cual transformó las críticas que las diversas disciplinas emitían sobre el orientalismo en un análisis cultural multidisciplinar. En tercer lugar, al utilizar el lenguaje de la teoría discursiva foucaultiana y de la crítica literaria, Said consiguió situar las reorganizadas críticas del orientalismo en una nueva ubicación

estratégica. Y fue esta ubicación, junto con la representación del orientalismo, al que Said caracteriza como la «más grandiosa de todas las narrativas», como un discurso global que representa y contiene a un tiempo a Oriente, lo que constituye la clave del éxito de su obra *Orientalismo*. Desde luego, la ubicación del propio Said en la academia metropolitana de Occidente, junto con el hecho de que el género de la crítica literaria estuviese de moda, también desempeñaron un papel importante. Por el contrario, Tibawi trabajaba en el campo relativamente oscuro de los estudios islámicos; Alatas residía en Singapur y trabajaba en el ámbito de la sociología desde la perspectiva, nada a la moda, del Tercer Mundo; Djait escribía en árabe y vivía en Túnez (aunque su obra fue traducida, primero al francés y más tarde al inglés); Hodgson era estrictamente un historiador de la historia del mundo; y Daniel y Southern trabajaban fundamentalmente en el campo de la historia europea. ¡Resulta paradójico que el éxito de la obra *Orientalismo* tenga su base, antes que nada, en la misma dinámica que sustenta al orientalismo como archidiscurso!

Al presentar el orientalismo como un metadiscurso, Said logró incorporar todas las definiciones previas del orientalismo a su análisis. Por consiguiente, Said definió el orientalismo como sigue:

1. La tradición clásica consistente en estudiar una religión por medio de su lengua y sus escritos. Así, cualquier persona que enseñe, investigue o escriba sobre Oriente es un orientalista. De esta forma el orientalismo vive de sus doctrinas y sus tesis, teniendo como principal fuente de autoridad al experto orientalista.
2. «Una forma de adaptarse a Oriente basada en el lugar especial que ocupa el Oriente en la experiencia europea occidental.»²⁵
3. Un estilo de pensamiento de carácter global cuya historia se remonta a la antigüedad y que está basado en una distinción ontológica y epistemológica entre «Oriente» y «Occidente».

4. Un «estilo occidental para dominar, reestructurar y poseer autoridad sobre Oriente».
5. «Una biblioteca o archivo de información defendido de forma común y, en algunos de sus aspectos, unánime. Lo que constituye la trabazón del archivo es una familia de ideas y un conjunto unificador de valores que ha mostrado ser eficaz de distintos modos. Estas ideas han explicado la conducta de los orientales; han dotado a los orientales de una mentalidad, de una genealogía, de una atmósfera; y lo que es más importante, han permitido que los europeos se acerquen a los orientales como a un fenómeno poseedor de características regulares, llegando incluso a verlos de este modo.»²⁷
6. Un «sistema de representaciones enmarcado por todo un conjunto de fuerzas que han implicado a Oriente en la erudición occidental, en la conciencia occidental y, más tarde, en el imperio occidental».²⁸
7. La «institución corporativa» occidental responsable de abordar la cuestión de Oriente: de describirlo, contenerlo, controlarlo, enseñarlo y aprender de él, realizar afirmaciones sobre él, autorizar perspectivas relacionadas con él y dominarlo por éste y otros medios.

Valiéndose de estas definiciones de carácter global, aunque contradictorio, Said construye el orientalismo como un discurso relativamente unificado que atraviesa la totalidad del curso de la historia, desde la antigüedad a la época contemporánea. Su obra presenta una genealogía del orientalismo en la cual las características fundamentales del discurso se repiten en diferentes épocas de la historia humana. El argumento más significativo de Said sostiene que los «textos [orientalistas] no sólo pueden crear conocimiento, sino también la propia realidad que en apariencia describen. Con el tiempo, ese conocimiento y esa realidad generan una tradición»,²⁹ tradición que, una vez constituida, configura todo saber ulterior sobre

Oriente. Además, esta tradición de conocimiento estaba tan integrada en las estructuras del poder económico y político que se convirtió en la criada del colonialismo. De hecho, articulaba las fuerzas de las aspiraciones coloniales y justificaba el colonialismo de antemano. La obra *Orientalismo* trata de demostrar, tanto el modo en que Europa inventó la ficción de Oriente y los orientales, como la forma en que esta representación fue utilizada como instrumento para el ejercicio de control y de dominación que supuso el colonialismo. Una definición tan amplia y global del orientalismo ofrece obviamente muchos flancos a la controversia. En este sentido, la obra *Orientalismo* ha sido objeto de elogio y de irrisión a partes iguales.

Tal vez debiéramos comenzar afirmando lo obvio. La obra *Orientalismo* no es un libro de polémica antioccidental, pero tampoco es proislámico. Said tampoco presenta el orientalismo como una conspiración, ni pinta a Occidente como al demonio. Todas estas nociones han sido sugeridas por autores por lo demás muy respetables. La defensa de la práctica del orientalismo, así como la defensa de Occidente y del imperialismo, aspectos surgidos ambos como respuesta al libro, son también elementos bastante transparentes. Por ejemplo, el argumento con el que Bernard Lewis, un antiguo y respetado autor de historiografía sionista, sostiene que el orientalismo es una erudición desinteresada, y que por ello se encuentra por encima de las críticas, es simplemente demasiado débil y absurdo para ser digno de una atención seria. En los ensayos recogidos en *Islam and the West*, muchos de los cuales proporcionan excelentes ejemplos de una crítica de Said, Lewis sugiere que el orientalismo es una disciplina neutral, clásica y más bien inocente, aunque en exceso especializada en ser dócil a las críticas procedentes de áreas externas a ella.³⁰ Además, el orientalismo no guarda la menor relación con la política ni con el poder; no hay vínculo entre el orientalismo y el imperialismo, entre el auge de la erudición orientalista y la adquisición de imperios por Europa en Asia y África.

ca, entre el orientalismo y la imagen que presenta al islam como a la vertiente más oscura de Europa. Lewis también parecía preocupado por la naturaleza interdisciplinar del orientalismo: algo muy natural en un académico que tiene su particular territorio disciplinar que defender y preservar. De este modo cuestiona la competencia profesional de Said: mientras que alguien como Tibawi podría estar cualificado para medirse con Lewis, ¿qué cualificaciones tiene Said para inmiscuirse en la parcela intelectual denominada *estudios islámicos*? Ernest Gellner también comparte esta visión plana del orientalismo. Gellner, que acusaba a Said de practicar un «fácil colonialismo inverso», creía firmemente tanto en la naturaleza «científica» de las «ciencias sociales» como en el proyecto ilustrado. Por consiguiente, difícilmente puede sorprendernos que se viera turbado por la noción de orientalismo, que él desdeñaba por considerarla un «espectro» inventado. Para Gellner, los orientalistas como Bernard Lewis ofrecían un «análisis desapasionado» del islam y de otras culturas. De manera clara, la objetividad de Gellner era profundamente subjetiva, ya que siempre estaba dispuesto a resaltar lo bueno del imperialismo. En un examen de la obra de Said titulada *Culture and Imperialism* escribió lo siguiente:

La movilidad, el igualitarismo y la libre elección de la identidad tienen en el mundo moderno mejores perspectivas que en el pasado. ¿No debería haber, por parte de alguien que parece valorar esta elección libre e individualista de la identidad, al menos alguna expresión de gratitud hacia el proceso que ha hecho mucho más fácil esa libre elección, incluso a pesar de que, durante un tiempo, haya generado una inicial disparidad de poder entre los primeros y los últimos beneficiarios de la modernidad?³¹

Tanto Lewis como Gellner representan un conjunto de actitudes críticas respecto a Said que Richard Fox ha descrito como una «oposición irreflexiva, que se niega a aparse de la idea de una eru-

dición libre de valores, idea que es tan mítica como cualquier relato épico de India». ³²

Hay, no obstante, algunos problemas teóricos muy hondos que afectan tanto a la propia obra *Orientalismo* como a la postura misma de Said en el discurso. Su noción de «Oriente» es a un tiempo excesivamente limitada y demasiado general. Se halla circunscrita a Oriente Próximo, y sugiere que es única, tanto en la forma en que es representada por Occidente como por el tipo de narrativa imperialista u opresora que genera. Como he tratado de mostrar, el orientalismo no se hallaba en modo alguno limitado al islam y a los musulmanes. Se aplicaba, con cambios y modificaciones o sin ellos, y con igual contundencia, a todos los demás orientes: chinos, indios, del sureste asiático, etcétera. Sin embargo, el Oriente de Said es también tan vasto que trasciende el tiempo y la historia, las disciplinas y los géneros y, por consiguiente, se ve limitado tanto en su capacidad analítica como en su potencia explicativa.

Una crítica comúnmente dirigida a Said es la de que ha presentado el orientalismo como un discurso inalterable, monolítico y de tendencia predominantemente machista. En contraste, el propio orientalismo expresaba toda una gama de voces, tanto las de los islamófobos como las de los amantes del islam, tanto las de los movimientos hegemónicos como las de los empeños contrarios a cualquier hegemonía, y todo ello diferenciado por género, ideología y preferencia sexual. La reducción de esta diversidad y heterogeneidad por Said equivale de hecho a un occidentalismo, a un estereotipo invertido. En *Orientalism: History, Theory and the Arts*, John MacKenzie asume la tarea de desenmarañar la auténtica diversidad y cambiante carácter del orientalismo. Tras un detallado examen del arte, el teatro, la composición musical y el diseño arquitectónico orientalista, MacKenzie concluye:

El registro artístico de la cultura imperial ha sido de hecho el registro de un cambio, una inestabilidad, una heterogeneidad y una

completa porosidad constantes. Es imposible reconocer, bien el «Yo concebido como esencia y básicamente invariable», bien la inmovilidad de lo «Otro en una especie de objetividad básica». Las artes occidentales buscan de hecho la contaminación a cada paso, persiguiendo incansablemente la renovación y un vigor nuevo a través de contactos con otras tradiciones. Y tanto el Yo como lo Otro quedaron fijados en procesos de mutua modificación, a veces lenta pero inexorable, y en ocasiones tan rápida como un río recién descongelado [...]; la «obsesión oriental» ha sido un fenómeno sometido a un continuo y constante cambio, un fenómeno repetidamente adaptado a las necesidades de la época y al ansia de innovación. Una y otra vez, los compositores han descubierto su voz más distintiva por medio del manejo de lo exótico. Esta tendencia no era un capricho pasajero, y tampoco era un mero adorno que en último término dejara sin alteración las formas occidentales [...], con frecuencia la capacidad de asimilación oscureció la captación, pero, si lo comparamos con aquel que había evitado todos esos contactos con lo Otro, el organismo artístico resultante tenía un carácter incuestionablemente nuevo y diferente.³³

Ahora bien, ¿no hay una contradicción, por no hablar de una irreconciliable disparidad, en el argumento que sostiene que el orientalismo era tan diverso, heterogéneo y poroso como lo describe MacKenzie, pero, al mismo tiempo, que venía envuelto en una cosmovisión que consideraba a Oriente desde un punto de vista esencialista que sugería la existencia de algún tipo de realidad oriental duradera? En el islam, por ejemplo, hay una única cosmovisión basada en la idea del *tawheed*, la noción de un Dios único y omnipotente que ha generado toda una gama de perspectivas, tradiciones, costumbres y estilos de vida diferentes. ¿Se tratará entonces de que la diversidad y la complejidad no excluyen la arrogancia colectiva ni una ubicación occidental común enclavada lejos y por encima de Oriente? El simple hecho de que, como afirma MacKenzie, el «orientalismo fuera infinitamente protéico, [y se viera]

tan pronto consumido por la admiración y la reverencia como por la denigración y la depreciación»,³⁴ no significa que no pudiera estar obsesionado al mismo tiempo con lo Otro de un modo que ese Otro se encontrase denigrante, incluso en su forma admirativa. ¡Un pedófilo admira y reverencia a un niño antes de denigrarlo y depreciarlo! El argumento de MacKenzie establece una dualidad artificial basada en la lógica y/o en la lógica; la propia complejidad del orientalismo sugiere que éste podría ser ambas cosas: una empresa rica y diversa efectuada en el seno de una archinarrativa.

Si, como sostiene Said, el orientalismo no consiste más que en una representación que guarda escasa relación con el «auténtico Oriente», ¿cómo es posible que esta construcción imaginaria y su conocimiento sean puestos al servicio de un imperialismo, de una conquista colonial, de una ocupación y de una administración reales? Young señala:

Esto significa que en un determinado momento el orientalismo como representación tuvo que topar con las condiciones «reales» de lo que allí había, y que se mostró eficaz, en sentido material, como forma de poder y de control. ¿Cómo puede argumentar entonces Said que «Oriente» es simplemente una representación, si también pretende afirmar que el «orientalismo» suministró el conocimiento necesario para el hecho de la conquista colonial?³⁵

Además, ¿podemos decir que toda representación es una representación errónea? Si la representación puede poseer una esencia de verdad, como a veces sugiere Said, entonces, planteando la pregunta de Dennis Porter, «¿Cómo es posible justificarla sobre la base de una teoría discursiva radical que presupone la imposibilidad de zafarse de una formación discursiva dada mediante un acto de voluntad o de conciencia?». Porter cree que esta «contradicción fundamental» permanece sin resolver en la obra *Orientalismo* «debido al carácter inconmensurable del pensamiento de dos recono-

cidos maestros de Said, Foucault y Gramsci, en los ámbitos de la teoría discursiva y hegemónica». ³⁶ La hegemonía implica una cierta noción de proceso histórico «en coyunturas históricas concretas, en su calidad de esfera evolutiva del conflicto superestructural en la cual se reafirman, se desafían y se modifican continuamente las relaciones de poder», noción que se halla «ausente del libro de Said». ³⁷ Por consiguiente, Said se ve:

Abocado a afirmar la continuidad de la representación entre la Grecia de Alejandro Magno y los Estados Unidos del presidente Jimmy Carter, una afirmación que parece reducir la historia a un sinsentido y recurrir al mismo tiempo a la referencia al poder y al conocimiento imperiales. Coincidiendo con esto, una de las razones importantes por las que, en apariencia, Said es incapaz de sugerir la forma que podrían adoptar en el presente las alternativas al orientalismo es que el modo en que utiliza la teoría discursiva le impide ver prueba alguna de la existencia de dichas alternativas en el pasado. En realidad, debido al hecho de que no piensa en el significado de la hegemonía como proceso, Said ignora, tanto en el academicismo occidental como en los escritos creativos, cualquier manifestación de un pensamiento contrario a la hegemonía [...]. La consecuencia (de esto) es seria. El hecho de que no tenga en cuenta dichos esfuerzos y contribuciones no sólo expone a Said a la acusación de promover el occidentalismo, también contribuye a la perpetuación del pensamiento orientalista que en un principio se había propuesto desenmarañar. ³⁸

El defecto del orientalismo, argumenta Said, ha «sido un defecto tanto humano como intelectual, ya que al tener que adoptar una postura de oposición irreductible a una región del mundo que consideraba extraña a la suya, el orientalismo fue incapaz de identificarse con la experiencia humana, y tampoco logró apreciar que se trataba de una experiencia humana». ³⁹ Sin embargo, la noción de «humano» que invoca Said es en sí misma parte insepara-

ble de la misma tradición que inventó el orientalismo. Young señala:

[El orientalismo] fue producido exactamente por la misma cultura que construyó no sólo el orientalismo antihumanista, sino también, como señala el propio Said, la ideología racista de la superioridad del «hombre blanco», una ideología cuya retórica arnoldiana de «humanismo de cultura elevada» logró su definición por contraste con la depravación intelectual y cultural de las colonias.⁴⁰

Young sugiere que Said no está dispuesto a examinar la complejidad de su postura; Aijaz Ahmad señala que Said abraza el ideal de los valores humanistas «precisamente en una época en que el humanismo concebido como historia ha sido rechazado de manera inequívoca».⁴¹ La paradójica relación de Said con la tradición humanista occidental le lleva a algunas extrañas anomalías. En particular, señala Ahmad, esa relación sugiere que:

a) Hay una identidad europea u occidental unificada que está en el origen de la historia y que ha configurado esta historia por medio de su pensamiento y de sus textos;

b) esta historia uniforme y unificada de la identidad y el pensamiento europeos va desde la antigua Grecia hasta el final del siglo XIX y continúa hasta bien entrado el XX, sustentándose en un conjunto específico de valores que siguen siendo esencialmente los mismos, con la única diferencia de que van haciéndose cada vez más densos; y

c) esta historia es inmanente al canon de sus grandes libros y, por consiguiente, es susceptible de ser reconstruida a partir de ellos. Said está de acuerdo con la estructura de esta metafísica idealista a pesar de que, como es obvio, cuestione la grandeza de alguno de esos «grandes» libros. En otras palabras, Said duplica todos esos procedimientos, pese a que desacredite la tradición misma de donde los ha tomado en préstamo.⁴²

Una objeción planteada comúnmente contra la obra *Orientalismo* es la de que no ofrece alternativa al discurso que critica. De hecho, Said no ve razón por la que debiera haber alternativa: «Para empezar, los paradigmas generales, esencialistas, que constituyen el conocimiento de “Oriente” constituyen también “el Oriente” como objeto: proporcionar una alternativa al orientalismo sería aceptar la existencia de la cosa misma que se dirime». ⁴³ Said insiste en que el objeto (Oriente) no puede desafiar al sujeto (los orientalistas) desarrollando modelos alternativos. Sin embargo, tal como señala Michael Richardson, «dado que el objeto no tiene existencia real, pues es únicamente una organización conceptual de la mente del sujeto, nunca podrá plantearse la cuestión de que el primero actúe sobre el segundo». El único modo de salir de este atolladero es que el sujeto represente al objeto con mayor fidelidad. Pero ¿cómo puede lograrse esto? ¿Por medio de las representaciones que coinciden con la comprensión del propio Said? «¿Con qué derecho puede presentarse Said como representante de Oriente? Por consiguiente, se ve obligado a sostener una postura que descansa precisamente en el mismo discurso que está criticando.» ⁴⁴ De este modo, mientras Said defiende de boquilla discursos alternativos como el del feminismo y los estudios subalternos, de hecho no utiliza esos discursos.

Yo voy a sostener que para Said no hay alternativa posible al orientalismo, ya que para él no hay más opción que la del humanismo laico y su elevada cultura. Para Said sólo existe una cultura: la alta cultura europea que de algún modo contiene todos los gérmenes de la resistencia y la liberación. Said muestra tanto odio por las cosas no occidentales como el que muestran los orientalistas hacia las cosas orientales. En sus libros sobre Palestina, que incluso sus más acérrimos críticos han elogiado, es más que evidente una nítida aversión hacia el islam y la cultura islámica. Y la opinión de Said nunca difiere demasiado de la de la clásica *troupe* del orientalismo cuando describe a los musulmanes. En *The Politics of Dispossession*,

por ejemplo, se desdeña a los musulmanes creyentes llamándoles «tradicionalistas» —la propia palabra tiene connotaciones de inferioridad—, simples, emocionales, conformistas. La totalidad de los «58 millones de egipcios», nos dice Said, «se refugia en meras pautas de conformismo islámico» y trata de obtener de su religión un «confort emocional». ⁴⁵ El hecho de que la religión pueda tener un auténtico significado para la gente, el hecho de que pueda ser exactamente igual de racional que el humanismo, son nociones totalmente ajenas a Said. De ahí que se refugie en la clásica descripción europea que pinta al oriental como a una entidad de apariencia pueril movida meramente por las necesidades emocionales. Desde el punto de vista de Said no hay espacio para las alternativas, y en su mundo no hay espacio para que el islam o los musulmanes puedan existir en términos definidos por ellos mismos. Mientras que para Said todo el islam es un producto de la imaginación de alguien, una serie de «actos de voluntad y de interpretación», ⁴⁶ el humanismo laico surge en su pensamiento como algo real y concreto que utiliza con toda la fuerza del neocolonialismo.

Ésta es la razón de que cualquier noción de resistencia se encuentre tan notablemente ausente de la obra *Orientalismo*. El receptor autóctono de este discurso es pasivo y mudo, un extremo que Said repite en «Orientalism Reconsidered». ⁴⁷ Asimismo, Occidente tampoco ofrece una resistencia interna al discurso del orientalismo. De este modo, lejos de ofrecer resistencia al eurocentrismo, argumentaré que la construcción que hace Said del orientalismo logra que el proyecto de un discurso laico y eurocéntrico adopte un nuevo rumbo. Su crítica laica es en buena medida un «estilo de pensamiento», y sus raíces son de naturaleza tan ontológica y epistemológica como las de la distinción entre «Oriente» y «Occidente» que Said describe como característica fundamental del orientalismo. De hecho, y en paralelismo directo con el binomio de «Oriente» y «Occidente», Said postula una nueva dualidad binaria, la del «mundo laico» y el mundo religioso, haciéndose eco de la

construcción que hace Salman Rushdie en relación con «la luz del laicismo», que se opone a «la oscuridad de la religión». «El mundo laico, nuestro mundo», escribe, nos proporciona un sentido de la historia y del valor de lo humano, así como un «saludable escepticismo» respecto de «varios ídolos oficiales que venera la cultura». ⁴⁸ Por otra parte, la religión está basada en supersticiones, carece de fundamento para el pensamiento y no es capaz de explicar cosa alguna, «excepto por consenso y recurso al argumento de autoridad». Ahora bien, no estamos aquí ante una noción de religión específicamente ilustrada, estamos también ante una construcción orientalista del islam, siendo la idea de autoridad por medio del consenso una idea particularmente islámica. Said sugiere que, como consecuencia de este «llamamiento a la autoridad», los seres humanos han sufrido más violencia, más conflictos y más opresión que por cualquier otra causa. Las guerras y los conflictos religiosos son las principales razones de las inenarrables tragedias de la historia y de nuestra época. Esta acítica concepción de la religión no sólo es totalmente incorrecta, sino también menos que adecuada. En términos puramente estadísticos, las ideologías laicas, en forma de fascismo, marxismo, estalinismo, maoísmo, pot-polismo, nacionalismo, racionalidad instrumental, modernidad, desarrollo y otras nociones, han generado un nivel de violencia que no sólo es simplemente mayor, sino que se encuentra varios grados de magnitud por encima de cualquier cosa que el conflicto religioso haya producido o pueda producir. Said presenta el «fundamentalismo islámico» como un fenómeno ahistórico, y a partir de ahí generaliza sobre el islam manteniéndose dentro de este marco. Su romántica asociación con la alta cultura occidental le impide ver no sólo que el orientalismo, al igual que el colonialismo, ha fracturado y deshumanizado a la propia civilización occidental, un extremo planteado con gran elocuencia por Djait, sino también que el humanismo es intrínseco a la cosmovisión del islam. De hecho, tal como ha mostrado con gran brillantez George Makdisi, tiene profundas raíces

en el islam.⁴⁹ El humanismo llegó a Europa procedente del islam en el siglo XII, junto con el vasto corpus de la erudición musulmana. Said no sólo se niega a reconocer esta historia, sino que jamás permite que el islam —su cosmovisión, su historia, sus académicos ilustrados— hable por sí mismo, insistiendo en presentar una parodia grotesca del islam construida por él mismo.

Esto nos retrotrae a la cuestión de la «competencia intelectual» que Said aprecia más que la «verdad o la libertad», ya que es el «nuevo galardón» ganado por los intelectuales posmodernos.⁵⁰ Sin embargo, el modo en que el propio Said aborda el islam trasluce una grave ignorancia de la historia y de la espiritualidad islámicas, así como de la teoría política islámica y de la historia de la ciencia y el conocimiento islámicos, por no mencionar el vasto saber musulmán contemporáneo relativo a la resistencia y a las alternativas. Sin embargo, aquí opera algo más que la simple incompetencia. La conclusión lógica del discurso del orientalismo tal como lo construye Said consiste en que todo el academicismo profesional, por utilizar las palabras de Bruce Robbins, es «inherentemente elitista y antidemocrático» y está «basado en negar la autorrepresentación a los oprimidos, lo que hace posible que un conjunto de profesionales autoritarios que se atribuyen a sí mismos una gran reputación posean el monopolio de las representaciones incontestadas y degradantes de dichos oprimidos» para servir a los grupos dominantes. Las carreras académicas no sólo se hacen mediante la representación de aquellos que no pueden representarse a sí mismos, sino «impidiendo que los no representados se representen a sí mismos, [para lo cual, los académicos] sustituyen las voces de los oprimidos por su propio trabajo de élites intelectuales, pese a que pretendan representar a esas voces».⁵¹

Hemos ubicado la teoría y la definición contemporáneas más influyentes del orientalismo en el marco de la propia tradición orientalista. ¿Existe aún algún tipo de teoría o de práctica que pue-

da denominarse orientalismo? La definición que da Said es simplemente una definición entre otras muchas. Y sus intentos de formular una teoría del orientalismo estarán siempre expuestos a la crítica. Esa teoría presenta una selección y una estructura propias, lo cual es una característica común de todas las teorías y prácticas vigentes, unas teorías y prácticas que continuamente están reorganizándose. Lo que opera hoy entre nosotros, como práctica contemporánea, es este proceso de reorganización que une la Edad Media con la diversidad del orientalismo.

Notas

1. Jameelah, M., *Islam and Orientalism*, Lahore, Yusuf Khan, 1971, pág. 105.
2. Tibawi, A. L., *English-speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism*, Londres, Luzac, 1964, pág. 8.
3. *Ibid.*, pág. 9.
4. *Ibid.*, todas las citas del párrafo pertenecen a la página 11.
5. *Ibid.*, pág. 13.
6. Originalmente publicado en *Diogenes*, 1963, 44, págs. 109-142. Todas las citas proceden de Anuar Abdel-Malek, *Civilisation and Social Theory*, Londres, Macmillan, 1981, obra en la que se ha reproducido el artículo de las páginas 75-76.
7. *Ibid.*, pág. 76.
8. *Ibid.*, pág. 76.
9. *Ibid.*, pág. 77.
10. *Ibid.*, pág. 77.
11. *Ibid.*, pág. 79.
12. *Ibid.*, pág. 80.
13. Swettenham, según cita procedente de Alatas, S. H., *The Myth of the Lazy Native*, Londres, Frank Cass, 1977, pág. 45.
14. *Ibid.*, pág. 72.
15. *Ibid.*, págs. 72-73.
16. Alatas, S. H., *op. cit.*, pág. 75.
17. Djait, H., *Europe and Islam*, Berkeley, University of California Press, 1985, págs. 169-170. [Trad. cast.: *Europa y el Islam*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1990.]

18. *Ibid.*, pág. 173.
19. *Ibid.*, pág. 6.
20. *Ibid.*, todas las citas del párrafo se encuentran en las páginas 171-172.
21. Ahmad, A., *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londres, Verso, 1992, capítulo 5.
22. Recopilación póstuma perteneciente a Hodgson, M. G., *Rethinking World History*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1993.
23. Hodgson, M. G., *The Venture of Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1974, 3 vols.
24. Clifford, J., *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1988, pág. 267.
25. Said, Edward W., *Orientalism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978, pág. 1. [Trad. cast.: *Orientalismo*, traducción de María Luisa Fuentes, Madrid, Ediciones Libertarias, 1990.]
26. *Ibid.*, pág. 3.
27. *Ibid.*, págs. 41-42.
28. *Ibid.*, pág. 203.
29. *Ibid.*, pág. 94.
30. Lewis, B., *Islam and the West*, Oxford-Nueva York, Oxford University Press, 1993.
31. Gellner, E., «The mightier pen? Edward Said and the double standards of inside-out colonialism», en *Times Literary Supplement*, 19 de febrero de 1993.
32. Fox, R. G., «East of Said», en Sprinker (comp.), *Edward Said: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1992, pág. 145.
33. MacKenzie, J., *Orientalism: History, Theory and the Arts*, Manchester, Manchester University Press, 1995, págs. 208-210.
34. *Ibid.*, pág. 215.
35. Young, R., *White Mythologies: Writing History and the West*, Londres, Routledge, 1990, pág. 129.
36. Porter, D., «Orientalism and its Problems», en P. Williams y L. Chrisman (comps.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, Hertfordshire: Harvester Wheatsheaf, 1993, pág. 151.
37. *Ibid.*, pág. 152.
38. *Ibid.*, pág. 153.
39. Said, *op. cit.*, pág. 328.
40. Young, *op. cit.*, págs. 227-228.
41. Ahmad, *op. cit.*, pág. 164.

42. *Ibid.*, pág. 168.
43. Young, *op. cit.*, pág. 127.
44. Richardson, M., «Enough Said – Reflections of Orientalism», *Anthropology Today*, 6, 4, 1990, págs. 16-19.
45. Said, E., *The Politics of Dispossession*, Nueva York, Pantheon Books, 1994, pág. 388.
46. Said, E., *Covering Islam*, Nueva York, Pantheon Books, 1981, pág. 41.
47. Said, E., «Orientalism Reconsidered», en F. Barker *et al.* (comps.), *Europe and Its Others*, Colchester, University of Essex, 1985, 2 vols.
48. Said, E., *The World, the Text and the Critic*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1983, pág. 290.
49. Makdisi, G., *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1990; y Makdisi, G., *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1981.
50. Said, E., *Representation of the Intellectual*, Londres, Vintage, 1994.
51. Robbins, B., «East is a Career», en M. Sprinker (comp.), *op. cit.*, pág. 50.

4

La práctica contemporánea del orientalismo

En los tiempos modernos resulta convencional entender la época medieval como un período muy alejado del mundo del pensamiento contemporáneo laico y científico. Este reflejo es un invento de la Ilustración. Los pensadores de la Ilustración dependían de ideas que en esencia eran medievales, por muy impopular que pueda ser esta valoración.¹ La forma de esa dependencia constituye el punto más interesante. Para fundamentar su distancia respecto de los modos medievales de pensamiento y de fe, los pensadores de la Ilustración ubicaron aquellos aspectos del yo occidental que deseaban separar de su noción de progreso y de reelaboración de las ideas en el marco de la peyorativa construcción que habían hecho de la Edad Media. Del mismo modo, ubicaron gran parte de lo que habían decidido discutir con Oriente, o acerca de él, en una situación específicamente inferior. Y si Oriente era un elemento útil para la organización y el funcionamiento de su pensamiento, lo mismo ocurría con su concepto de lo medieval. Como consecuencia, la Edad Media siguió teniendo mala prensa en los anales de la modernidad, donde el epíteto «medieval» es siempre condenatorio. Sin embargo, esta separación es más aparente que real. Las

formas de pensamiento, así como las penetrantes imágenes que se formularon en la Edad Media, han permanecido en la psique occidental y se han venido utilizando continuamente en la «moderna» erudición, replanteadas y elaboradas de otro modo. Ésta es la tesis esencial de este examen del orientalismo. Las pautas de actuación que se han identificado, la continua interacción y, por consiguiente, transmisión de las ideas de una época a otra, hacen que el orientalismo sea un cómplice, una parte integrante de la historia de las ideas a lo largo y ancho del espectro abarcado por el conocimiento occidental.

El mismo concepto de modernidad necesita y despliega elementos y técnicas propias del orientalismo para establecer su supremacía. De hecho, la modernidad puede considerarse como una aplicación más de la reificación que hace Occidente del criterio con el que analiza a todos los Orientes y a todas las Indias. La modernidad, como concepto, no es nada más que la extrapolación y la abstracción de ciertos elementos específicos del proceso histórico del desarrollo occidental. Este marco abstracto es utilizado entonces como la definición que permite detectar las ausencias y las carencias de desarrollo en los Orientes y las Indias. El cambio de terminología no debería ocultar la identidad del proceso que opera, aunque la compartimentación del saber y la proliferación de los neologismos logren precisamente eso. Tal como indican Marshall y Williams: «Muchos de los tópicos del periodismo del siglo XX, unos tópicos que consideran al hinduismo como un obstáculo para el «desarrollo», iniciaron su andadura en el siglo XVIII».² Lo mismo se podría decir de cualquier otro Oriente. Los conceptos de modernidad y desarrollo están contruidos por elementos aceptados de Occidente, elementos que posteriormente se utilizan como mecanismo de comparación con el resto del mundo. En esas comparaciones, Occidente es el único modelo aceptable. Cuando la modernidad se emplea como una apreciación exterior de Occidente, utiliza lenguajes nuevos: la terminología y los conceptos de

la economía, la sociología y la ciencia política. Pero lo que intenta definir y alcanzar se identifica exactamente con los instintos misioneros, con los instintos de supremacía que fueron parte inseparable de todas las etapas y fases iniciales de la expansión occidental y de su conquista física e intelectual de Oriente.

El orientalismo en la erudición moderna

Las ideas sobre Oriente son una parte del movimiento de las ideas en Occidente. La erudición orientalista se adecua a los giros y cambios del lenguaje. Se desplaza hacia un estudio basado en un programa que se propone «mejorar» Oriente haciendo que sea «moderno». Esta transformación puede verse claramente en obras como las de W. Cantwell Smith, *Islam in the Modern World*,³ H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*,⁴ y Philip K. Hitti, *Islam and the West*.⁵ En estos textos, la modernidad es la vara con la que se mide a Oriente; y el espíritu del eurocentrismo se mantiene vivo gracias al tipo de preguntas que plantea el orientalismo. Los fundamentos del orientalismo siguen siendo en gran parte los mismos; sin embargo, las formas se han vuelto mansas y educadas. La nueva tesis, que en realidad es simplemente una nueva formulación de la antigua, sostiene que el islam es incompatible con el mundo moderno. La afirmación se justifica con intentos de probar la inferioridad intrínseca del islam respecto de la modernidad. Para dar cierta validez a sus argumentos, es frecuente que los orientalistas hayan tenido que presentar una completa inversión de la realidad. O quizá lo que sucede es que, debido a las asunciones ocultas en los métodos que utilizan para identificar y describir, unos métodos que estaban saturados de la totalidad de los viejos valores orientalistas, sólo conseguían ver la realidad del revés. De este modo, vemos cómo W. Cantwell Smith describe la *Ikhwan al Muslimun* (la Hermandad Musulmana) de Egipto como un folclore emocionalmente atrasado

impulsado por «el odio, la frustración, la vanidad y la rabia destructiva de un pueblo que durante mucho tiempo ha sido presa de la pobreza, la impotencia y el miedo». El «mundo moderno es demasiado para [ese pueblo]», el cual constituye una fuerza que no se dedica a resolver «problemas sino a intoxicar a aquellos que no pueden seguir soportando fracasar en su resolución».⁶ El elemento de verdad contenido en lo que se presenta como un análisis académico resulta insignificante, una destilación de hechos supuestos que lo asemeja a la calumnia. La Hermandad Musulmana ha incluido entre sus miembros a algunos de los más respetados eruditos musulmanes de nuestro tiempo: Syed Qutb, Abdul Qadir Oudah, Mustafá al-Sabai y Abdul Aziz al-Badri, eruditos cuya producción intelectual hace palidecer por comparación la aportación de Smith. Los miembros de base de la Hermandad no eran —no son— enajenados incultos que carecieran de comprensión del mundo moderno, sino científicos, ingenieros, doctores en medicina, académicos y profesionales que, en virtud de sus políticas y programas lograron atraer el apoyo de las masas. Merece la pena señalar que Smith no encontrara nada que decir de Nasser, que persiguió y ejecutó a Qutb y a otros miembros de la Hermandad; muy al contrario, considera que la política de Nasser es esencial para la causa del nacionalismo y el laicismo árabes. Para sostener sus tesis de que el islam era incompatible con el mundo moderno, los orientalistas tuvieron que reescribir gran parte de la historia islámica. Esto resultó ser una variante negativa de la historia de los liberales ingleses: se culpó duramente del deterioro del islam a su presunto fracaso de modernización. Las obras de Philip Hitti sobre estos temas fueron textos clásicos durante las décadas de 1950 y 1960. En *Islam and the West*, Hitti presentaba al profeta Mahoma como a un impostor, y al Corán como un documento bastante embrollado basado en fuentes cristianas, judías y paganas. Siguiendo una tradición multiseccular, afirmaba que el islam no había hecho contribución alguna a la humanidad, con la excepción, por supuesto, de las célebres *Mil* y

una noches. El esplendor exótico no había sido resultado del ingenio creativo, sino consecuencia de una indulgencia opulenta, del notable consumo de la sociedad cortesana, que derrochaba en concubinas y coristas, a lo que cabía añadir unos cuantos descubrimientos menores en el ámbito científico. Sin embargo, en general, el islam promovió únicamente la ignorancia y reprimió la actividad intelectual.

Mientras que laicistas como Smith y Hitti intentaban demostrar de forma más directa que el islam era irrelevante para el mundo moderno y que sólo el secularismo podía salvar a los musulmanes de un cierto olvido, los orientalistas cristianos como Kenneth Cragg y Norman Anderson utilizaban el viejo chiste del cristianismo para dejar sentada la misma idea. De algún modo, el cristianismo se modernizó. Y si el islam no seguía su ejemplo, emprendería en cierto sentido el camino al olvido. En esos círculos, llegó a ser algo convencionalmente sabido que, en los últimos catorce siglos, Europa había avanzado en una dirección que la había encaminado al fermento intelectual que produjo la Reforma. El calendario islámico ha alcanzado ya el año 1400, así que el islam está listo para la Reforma. La tesis subyacente, una vez más, es que sólo existe un único modelo, una sola escala temporal, y ninguna alternativa: todas las civilizaciones deben seguir el curso establecido por Occidente. Kenneth Cragg, que dedicó toda su carrera a argumentar que el islam es inferior al cristianismo, sostuvo que el único camino que haría avanzar a los musulmanes sería cristianizar el islam. El islam es inferior al cristianismo, afirma este viejo cura, porque:

1. Carece de la idea de la redención del mal y en vez de eso busca su contención por la fuerza o su supresión.
2. Al conjugar la distinción entre lo sagrado y lo profano, el islam se convierte en una fe política. En el cristianismo, Dios interviene positivamente en el mundo del pecado humano

- [...]. El islam se dirige a la comunidad y no al individuo como a una «persona» de verdad.
3. La progresiva flexibilidad del compromiso ha abierto la puerta a la duda y al pecado en Occidente. Ésta es la fuerza del cristianismo. El islam, por el contrario, no deja espacio a quienes dudan; aquí no es posible interrogar a Dios y, como tal, el islam resulta totalmente inapropiado para la modernidad. Sin embargo, si el islam pudiera cristianizarse en este aspecto, el misterio de la duda y el pecado acercarían al hombre mucho más a Dios.
 4. Los profetas del Antiguo Testamento, al «enfrentarse hasta el final a la tragedia del mal humano», brindan una representación verdadera de cuál es el cometido de toda profecía. El profeta del islam no tenía este temperamento. Las enseñanzas del Corán deben por tanto completarse con el mensaje cristiano.⁷

Norman Anderson argumentó que los musulmanes son más bien incapaces de amar a Dios: ¡La prueba es que «amoroso» y «amante» no son atributos de Dios según el islam! El Corán no es una «revelación satisfactoria» de Dios; por eso los musulmanes deben volverse hacia Jesús. Además, los musulmanes no pueden conocer a Dios: aceptar el Corán como revelación divina no contribuye demasiado a que los musulmanes aprecien la revelación de Dios —una vez más, Jesús es la respuesta.⁸

Aparte del hecho de que todo esto es un desencaminado sentido al servicio de una voluntad de supremacía, ni Cragg ni Anderson son capaces de apreciar la cuestión profundamente obvia: el islam no es el cristianismo. Estudiar el islam siguiendo la topografía de la teología cristiana y de la cristología son patentes intentos de «descubrir» simplemente ausencias, un empeño que sólo puede confirmar los propios supuestos de los investigadores. El hecho de que el islam pudiera ser distinto y aun así incorporar muchas nociones similares a las de los más apreciados valores cristianos en una

estructura de ideas y conceptos diferente es una idea que apenas se ha tenido en cuenta y que, por consiguiente, rara vez ha sido estudiada por el orientalista. El hecho de que la diferente forma y planteamiento de las ideas y los conceptos no constituya una barrera para amar a Dios, ni para creer y confiar por completo en su clemencia, parece superar la imaginación de los escritores occidentales, y, sin embargo, ésta es la verdad que viven los musulmanes a este respecto. En el cristianismo, la clemencia de Dios y la gracia redentora se hallan mediadas por la encarnación de Cristo. La fe y la gracia son los ejes que mueven el pensamiento cristiano. Para el islam es fundamental la omnipresencia de la gracia y la misericordia de Dios, pero el acceso a Dios y la ubicación del ejercicio de esta gracia se encuentran en la persona de todos y cada uno de los individuos humanos. Todo ser humano tiene una relación directa e inmediata con Dios. Los escritos de los orientalistas modernos demuestran claramente que el objetivo de un mayor entendimiento mutuo no ha sido una cuestión importante en el programa del academicismo occidental. La comprensión del islam, o de cualquier otro aspecto de Oriente, en el marco de su propio contexto, en sus propios términos, no es, no ha sido, el objetivo.

La erudición orientalista de las décadas de 1950 y 1960, y de ello son ejemplo Smith, Hitti y Cragg, tiene sin duda algunas cosas buenas. Podría, como de hecho hicieron los musulmanes, polemizarse con estos eruditos, implicarse en el señalamiento de sus asunciones soterradas, y de este modo atraerles al diálogo. Sin embargo, a principios de la década de 1970, todo esto cambió, ya que el viejo sesgo del orientalismo reapareció de forma patentemente cruda.

Los comienzos de la década de 1970 asistieron a un despertar cultural en las sociedades musulmanas. Fue también la época de la OPEC y de la revolución en Irán. Todos estos acontecimientos se entendieron como un desafío directo a Occidente y a su dominio. De pronto, el islam había «regresado», y lo hacía de forma «militante»: se había vuelto «radical» y capaz de «resurgir», y se produjo

una «reactivación» del «fundamentalismo». El hecho de que el islam hubiera estado constantemente ahí durante todo el período colonial y durante un número tan grande de «décadas de desarrollo» resultó del todo irrelevante. El viejo espectro de la peligrosa e inimaginable energía monolítica del islam fue adquiriendo una nueva vida a medida que volvía a despertarse en el pensamiento occidental la imagen del «fanatismo» y de la «irracionalidad» musulmanes. La idea de que los musulmanes estaban gravemente trastornados, y de que las raíces de su trastorno se hundían en su bárbara religión, como siempre habían mantenido los orientalistas de antaño, recuperó su fuerza. El orientalismo, una disciplina académica de carácter predominantemente lingüístico e histórico, se mezclaba ahora con la sociología y la ciencia política modernas para producir una nueva variedad de orientalismo.

En lo que hace a los textos orientalistas, las décadas de 1970 y 1980 son sin duda las más fecundas de la historia reciente. Ningún otro periodo de ese siglo había producido un ataque contra el islam y el mundo musulmán tan vasto ni tan sostenido por la erudición y el parecer popular. La obra de Patricia Crone y Michael Cook, *Hagarism: the Making of the Islamic World*;⁹ la de Michael Cook, *Muhammad*;¹⁰ y la de Daniel Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power*,¹¹ son tres de los textos más representativos de la época, y nos proporcionan el sabor del orientalismo moderno. *Hagarism*, basado en un documento titulado *Doctrina Iacobi* —que con «toda probabilidad fue escrito» en el siglo VII por rabinos judíos—, propone una total demolición del islam. Es una reminiscencia muy buena de todos aquellos «*Vedams*» y «*shastahs*» que aparecieron en el siglo XVIII para justificar determinadas interpretaciones particulares del hinduismo. La tesis básica de *Hagarism* es que el islam no tiene nada de islámico: en realidad, el islam es una conspiración bárbara de raíz judía. Crone y Cook siguen un eurocentrismo de tipo más extremado y miope, un eurocentrismo que asume que no puede aceptarse como dato ni una sola palabra escrita por musulmanes.

Llevan la justificación del orientalismo como saber académico, la autoridad para determinar y describir qué es auténtico y qué es verdadero, hasta el punto del absurdo lógico: la única manera de conocer algo sobre los musulmanes procede de aquellos que no son musulmanes. Ésta es la forma de orientalismo más pura: dado que el profeta Mahoma y sus seguidores emigraron de la Meca a Medina, el relato debe estar basado en la idea judía del éxodo; dado que los musulmanes practican la circuncisión y el sacrificio, los rituales debieron haberse tomado en préstamo de los judíos; etcétera. La triunfante conclusión de Crone y Cook consiste en que el islam es una amalgama de los textos de la teología y la tradición ritual judías. Sin embargo, aparte de la dudosa *Doctrina Iacobi*, ¿en qué otra prueba histórica sustentan Crone y Cook su tesis? La contestación es ésta: en ninguna. Todo es «probable», existen razones (siempre tácitas) «para asumir» esto o aquello, y las «claves» para todas sus «reafirmaciones» son, en la práctica totalidad de los casos, insignificantes. Los argumentos de *Hagarism* podrían resumirse como sigue: dado que los judíos de los tiempos primitivos se estremecían de frío, estornudaban y cogían la gripe, y dado que los primitivos musulmanes también se estremecían de frío, estornudaban de vez en cuando y cogían algún tipo de gripe, los musulmanes deben ser originalmente judíos. Cuando hubo de enfrentarse a la profunda ignorancia de Crone y Cook, Leonard Binder quedó totalmente mudo de asombro. No existe «ninguna crítica más desafortadamente contraria al islam que la que se autodenomina “hagarismo”, escribió Binder, y añadió:

El tema que da coherencia a la obra consiste en que el islam es profundamente defectuoso, como religión y como civilización. No se deja prácticamente ningún aspecto concebible del islam al margen de la crítica, directa o indirecta. Se describe al «hagarismo» como algo primitivo (pág. 12), pagano (pág. 13), inconsecuente (pág. 15), advenedizo (pág. 16), y bárbaro (pág. 73). Se describe el Corán como un

libro «frecuentemente oscuro e incoherente, tanto en su lenguaje como en su contenido» (pág. 18). Se afirma que el significado de la Meca es de carácter «secundario» (pág. 24). La fecha tradicional de la muerte del profeta, así como el concepto ortodoxo del papel desempeñado por «Umar, junto con el carácter histórico de Hasan y de Husain, son todos puestos en duda (págs. 28 y *passim*). Tanto el judaísmo como el islam están dominados por el legalismo rabínico y por el espíritu farisaico, pero si «en el judaísmo la otra cara de la moneda es la esperanza mesiánica, en el islam es la resignación sufi» (pág. 34). La síntesis de los valores judaicos y del barbarismo árabe se describe como una «conspiración» (pág. 77) que permitió la «supervivencia a largo plazo» de la doctrina hagueña así como la «consolidación de una sociedad de conquista».¹²

No existe, por consiguiente, nada en el islam excepto una total improductividad, un «vacío ético», una austeridad intelectual, una uniformidad, un fanatismo y un barbarismo en todas sus dimensiones, ya sean éstas la religiosa, la política o la física.

¿Por qué demonios —preguntaba Binder totalmente atónito— nadie cree en el islam? El atractivo del islam parece «desconcertante», escriben Crone y Cook, en lo que podría ser el pasaje más asombroso de este asombroso libro. La contestación que brindan sostiene que, a pesar de sus numerosas insuficiencias, el islam presenta un gran atractivo para el «mundo de los hombres que viven en sus familias» (pág. 147). «El orden público de la sociedad islámica se derrumbó hace mucho tiempo [...], pero la casa musulmana alberga la *qibla* en su interior» (pág. 148). De este modo, Crone y Cook niegan lo que la mayoría de los demás autores consideran que es el aspecto más esencial y persistente del islam, y declaran que sus aspectos públicos y políticos son una mera ilusión. Por tanto, la civilización islámica se resume en la absoluta diferencia, es un revoltijo de partículas atómicas sin forma estructurada ni ordenada.¹³

En su obra *Muhammad*, Michael Cook, coautor de *Hagarism*, se propone recrear el retablo del siglo XVII presentado por Humphrey Prideaux en *The True Nature of the Impostor Fully Displayed in the Life of Mahomet*. A pesar de su título, sólo trece de sus páginas están dedicadas a la vida del profeta Mahoma. La mayor parte del libro está compuesta por la acostumbrada mezcla de medias verdades, distorsiones, pura invención y racismo. La mayoría del material, dice Cook, no se encuentra en las fuentes auténticas: «Las elaboradas tradiciones narrativas en que aquí nos inspiramos no se hallan en el Corán». Entonces, ¿de dónde vienen? Cook no nos lo dice. Al final lo que obtenemos es una «historia sagrada» extrañamente genealógica que, como era de esperar, es juzgada «con criterios bíblicos más bien estereotipados».¹⁴

Si Crone y Cook niegan la existencia misma del islam, pintándolo como una conspiración judeocristiana, Daniel Pipes argumenta que la propia existencia de los musulmanes constituye una amenaza para Occidente. La tesis principal de *In the Path of God* sostiene que «el resurgimiento islámico» es producto del auge del petróleo, cuyos principales artífices son Arabia Saudí y Libia, su principal aliado los rusos, y su objetivo último nada menos que la total destrucción de Occidente. Se trata de una reiteración contemporánea de la tesis de Francis Bacon sobre el «presente terror del mundo». Así, se nos dice que el mero hecho de ser musulmán tiene profundas consecuencias políticas: si los iraníes hubieran sido budistas, no habría habido un dirigente religioso que derrocará al sha; si el Líbano hubiera sido totalmente cristiano, no se habría producido la guerra civil; si los vecinos de Israel no fueran musulmanes, habrían aceptado su establecimiento. Todas las imágenes, palabras e invectivas del orientalismo salen a la palestra, envueltas en colores políticos y en una superioridad racial fanática, y después se presentan como conocimiento. En el discurso xenófobo del orientalismo, no siempre es fácil distinguir entre conocimiento e invectiva. Esas afirmaciones constituían también el material principal de

un vasto cuerpo de literatura periodística y popular de no ficción sobre el islam aparecida en las décadas de 1970 y 1980. Un ejemplo representativo es la obra de John Laffin *The Dagger of Islam*,¹⁵ obra que se propone advertir a Occidente de la violencia intrínsecamente violenta del islam y del mundo musulmán. El carácter «diabólico» del islam, según Laffin, tiene su origen en las doctrinas embrutecedoras del propio Corán. No existe nada parecido a un intelecto musulmán, no existe en los musulmanes capacidad para pensar en términos abstractos, no existe entre ellos una práctica de la «contemplación» como en la tradición cristiana. Cualquier refinamiento que pueda discernirse en la civilización musulmana no es un producto del islam, sino de los pueblos a los que los musulmanes han subyugado. La naturaleza «brutal» y «coercitiva» del islam, sostiene Laffin, proviene también del comportamiento «vengativo» y «violento» del propio profeta Mahoma. Mahoma fue un oportunista sin escrúpulos para quien los fines justificaban los medios y cuyo mayor crimen fue el de ser político. Y así sucesivamente.

Apenas podía resultar sorprendente que esta tendencia acabara con la declaración triunfal de Francis Fukuyama sobre el «fin de la historia».¹⁶ Este conocido e insustancial texto plantea la victoria última de los valores inherentes a Occidente, y la de su programa, como consecuencia del progreso. Los preceptos del capitalismo liberal occidental se han convertido en la única distribución universal racional. Luchar y argumentar en contra de cualquiera de sus elementos esenciales es por consiguiente irracional y contrario a la lógica de la historia. El artículo de Samuel Huntington, igualmente conocido e insustancial, «El choque de las civilizaciones»,¹⁷ también acepta la victoria del progreso de Occidente. Esto, sin embargo, no agota la posibilidad de que se produzca el conflicto. Los conflictos más probables del futuro serán los que surjan entre las civilizaciones, y los generarán aquellas civilizaciones que son intrínsecamente antitéticas a Occidente. El candidato que tiene mayores

probabilidades de instigar este conflicto, el futuro «terror del mundo» al acecho, difícilmente constituirá una sorpresa. Lo que Huntington proclama es que el islam, con sus «sangrientas fronteras», se cierne ya para abalanzarse sobre Occidente.

El *sahib* moreno y el oriental orientalizado

La mayoría de los países no occidentales consiguieron su independencia en un período comprendido entre finales de la década de 1940 y comienzos de la de 1960. Esta época conoció también el surgimiento de una nueva variedad de orientalismo indígena instalado en una clase muy particular de eruditos, escritores y pensadores. Diversamente descritos como «mentes cautivas», «*sahibs* morenos» u «orientales orientalizados», este grupo de orientalistas locales se define por su aguda situación de esclavitud intelectual y por su total dependencia de Occidente. Una mente cautiva no carece de capacidad crítica: lo que pasa es que su crítica aboga únicamente en favor de Occidente. Nevzat Soguk ha definido del siguiente modo al «oriental orientalizado»:

Alguien que físicamente reside en «Oriente», y, de vez en cuando, en Occidente, aunque su sustento espiritual lo encuentra en Occidente. Esta persona, hombre o mujer, se declara a sí misma «post-oriental», o «poscolonial», pese a ser, en sus actividades diarias, un miembro practicante de la praxis «orientalizadora» en los ámbitos interrelacionados del arte, la estética, el folclore, los medios de comunicación, la educación, etcétera. Es un sujeto no occidental que se hace a sí mismo a imagen y semejanza de Occidente, de sus experiencias, de sus diseños y de sus expectativas [...]. Para esta persona, «Occidente» resulta siempre más inteligible y satisfactorio, y, por tanto, más atractivo que Oriente.¹⁸

Los orientales orientalizados son una creación específica de Occidente, el producto de más de un siglo de políticas deliberadas. Podemos ubicar el momento de su creación en las célebres actas de Macaulay para la educación (india) de 1835: «En este momento debemos hacer todo lo posible para formar a una clase que pueda actuar de intérprete entre nosotros y los millones de gentes a las que gobernamos: una clase compuesta por personas de sangre y color indio, pero de gusto, opinión, moral e intelecto inglés». ¹⁹ El primer paso hacia este objetivo consistió, por usar las palabras que escribió en 1871 William Hunter, director general del Departamento de Estadística de India, en dar un «golpe mortal al sistema educativo del musulmán». De este modo, se desarraigaban sistemáticamente las instituciones musulmanas de enseñanza, y sus productos, que pasaban a formar parte del grupo dirigente de esa desafiante dominación británica, eran denigrados, ridiculizados e identificados como la primera causa del retraso musulmán. Lo que los británicos hicieron en India, Malasia, el África británica y las Indias Occidentales, lo hicieron los franceses en el Magreb y en el resto del África francófona, en Asia y en las Indias Occidentales, y los alemanes en Indonesia. En todos los casos, el objetivo era el mismo: reorganizar en función «del modelo colonial», por utilizar las palabras de Vittachi, los «centros neurálgicos intelectuales» de los individuos asimilados y «sustituir un claro colonialismo blanco por un oscuro colonialismo de color». ²⁰

De este modo, al marcharse, las potencias coloniales dejaban a los Estados recién independizados un legado que contradecía un tanto esa partida: una clase dominante de políticos, administradores, burócratas, escritores y pensadores que se identificaban firmemente con la cultura colonial. Los políticos y los promotores de decisiones que tomaron el poder de manos de las potencias coloniales —como Jawaharlal Nehru, Aung Sang, Soloman Bandaranaike, Lee Kuan Yew, Tunku Abdul Rahman, Nkrumah y Kenyatta— tenían todos ellos una mente profunda y extensamente colonizada.

Su eterno objetivo —alcanzar a la civilización europea— implicaba, por un lado, la rebaja de la categoría de la historia, la literatura y la cultura locales, y conllevaba, por otro, la identificación clara con la historia y los artefactos culturales europeos. Consideraban que todos los elementos de la cultura indígena estaban atrasados, y que para lo único que servían era para ser vertidos en el montón de los deshechos de la historia. A menudo sentían un particular orgullo por ignorar su propia historia, y hallaban placer en exhibir esa ignorancia en público. Cuando M. R. Singer estudió al *sahib* de color a principios de la década de 1960, quedó sorprendido al percibir que para éste «el Parlamento británico era la madre de la democracia, y que Hobbes, Burke, Locke y Hume estaban absolutamente en lo cierto». A un *sahib* de color podía perdonársele que no conociera los hechos básicos sobre los *mughals*, o que lo ignorara todo acerca de las grandes obras literarias en urdu o en hindi, o incluso que no supiera nada de las afirmaciones fundamentales del islam, pero era «absolutamente impensable que no conociese quién había firmado la Carta Magna». ²¹

La época colonial, incluso en los países que nunca fueron colonias formales, estableció una completa separación entre la educación tradicional y la moderna. La educación moderna era una educación en disciplinas constituidas y basadas exclusivamente en el conocimiento occidental. Esa educación exigía que los estudiantes no occidentales ingirieran, en todas las ramas del pensamiento y la erudición occidentales, las construcciones realizadas por su orientalismo intrínseco y cómplice. La historia y el pensamiento de Oriente se aprendieron por tanto tal y como habían sido decididos, valorados y descritos por la superior autoridad de Occidente. Por consiguiente, apenas puede sorprendernos que los estudios sociológicos y antropológicos que dirigían sobre su propia comunidad los eruditos de países no occidentales, u oriundos de ellos, constituyan una prolongación sin fisuras de la erudición de Occidente. Un ejemplo particularmente apropiado es el del sociólogo egipcio Saad Eddin

Ibrahim.²² La opinión de este autor sobre el aumento del «fundamentalismo» musulmán en el Egipto contemporáneo y sobre la atracción que este fundamentalismo siente por la población desarraigada que sufre la conmoción del reasentamiento urbano, son exactamente las mismas, en esencia, que las de Cantwell Smith. Existe la sensación de que esos eruditos procedentes de Oriente generan un lazo de retroalimentación que da respuesta a sus propias demandas. En un documental de la productora de televisión Granada titulado *The Sword of Islam* se expuso uno de los temas orientalistas más exhaustivos de los últimos tiempos y se entrevistó a Ibrahim. El guión planteaba adecuadamente los problemas del Egipto moderno, el conocido terreno del subdesarrollo y el de la terrible situación que crea. A continuación, la autorizada voz del programa se manifestaba incapaz de comprender no sólo el hecho de que los egipcios desearan encontrar una alternativa al fracaso inherente de una modernidad que viven de forma precaria, sino el hecho de que sean capaces de aprobar que una revelación religiosa que tiene 1.400 años de antigüedad pueda polarizar su búsqueda de ideas económicas y políticas para el mundo moderno. Tras presentar al islam como a una estrecha teología de devoción y moral personales, describe las mezquitas como «sepulcros» —¡las tumbas sólo están habitadas por cadáveres!—. La justificación de semejantes prejuicios ocultos tras la mascarada de un comentario ecuánime es la explicación del sociólogo egipcio que, usando la terminología de la alienación, de la indiferencia respecto de los problemas de la modernidad, y del desarraigo producido por el desplazamiento a los centros urbanos, sostiene en esencia que el islam es compatible con el mundo moderno. Fundándose en esa autoridad, que supuestamente expresa las ideas de los propios egipcios, resulta entonces lícito desplegar la construcción orientalista y dirigir el ojo de la cámara de la televisión hacia las imágenes clásicas. El programa empieza con las más concentradas ráfagas de la imaginería orientalista. Un globo, nuestro

mundo, aparece girando en el espacio; después aparece una cimitarra curva, por convención, una espada «islámica». La espada gira y se clava limpiamente en el globo, que revienta en una explosión de sangre. Tras esa secuencia de apertura, las dos horas de supuesta investigación minuciosa resultan bastante superfluas. De hecho, el mensaje ya había sido expresado en los primeros veinte segundos. Si, en el pasado, resultaba posible considerar que el orientalismo constituía un proceso impuesto a Oriente desde fuera, hoy existe y opera en el seno del propio Oriente, y crea una división ideológica desestabilizadora que tiene consecuencias sociales, políticas y económicas. El efecto de este orientalismo que opera desde el interior de Oriente es la generación de una tensión y una sujeción en las que Occidente parece ser un observador neutral que no interviene y que ve cómo su propia historia y opiniones quedan muy robustecidas e investidas de mayor autoridad mediante las opiniones de los orientales orientalizados.

V. S. Naipaul y Salman Rushdie son sin duda los más notables *sahibs* morenos de los últimos tiempos: el primero está afincado en la modernidad; y el segundo es, según propia confesión, un «escritor posmoderno». Como la mayoría de los *sahibs* morenos, Naipaul aprovecha todas las oportunidades que se le presentan para alardear de su ignorancia sobre India, el islam y los musulmanes. Rushdie apela al «especial conocimiento» que posee de su trasfondo cultural para forjar una ignorancia construida. Ambos intentan defender «la luz del laicismo», que oponen a «la oscuridad de la religión», y al hacerlo aprovechan la menor oportunidad para pintar al islam con los colores clásicos del orientalismo. La obra de Naipaul *Entre los creyentes. Un viaje por tierras del Islam*,²³ y *Los versos satánicos*²⁴ de Rushdie se han convertido en los textos clásicos del orientalismo moderno y posmoderno. Naipaul comienza su viaje en Irán admitiendo que lo ignora todo de Irán y del islam. Siempre ha conocido a los musulmanes, dice, pero no sabía nada de su religión:

La doctrina, o lo que pensaba que era su doctrina, no me atrajo. No me pareció que valiera la pena averiguar en qué consistía; y a lo largo de los años, a pesar de viajar, he ampliado poco los conocimientos que reuní durante mi infancia en Trinidad. Las glorias de esta religión se hallaban en un remoto pasado; no generó nada que pudiera parecerse a un Renacimiento. Cuando no eran colonias, los países musulmanes eran despotismos; y antes del petróleo, casi todos eran pobres.²⁵

Los conocimientos de Naipaul sobre Irán tampoco son mucho más amplios:

No he seguido de cerca los asuntos iraníes; pero me parece, a juzgar únicamente por las pintadas de los iraníes que viven en el extranjero, que la religión fue un argumento tardío de las protestas iraníes. Sólo cuando empezó la revolución comprendí que ésta tenía al frente a un dirigente religioso.²⁶

Esta ignorancia es omnipresente, intrínseca y se halla profundamente arraigada: no puede remediarse con una dosis de conocimiento. Al salir al mundo, viajar, ver y comentar, Naipaul concuerda con todas las convicciones y con todos los convencionalismos de las generaciones de viajeros occidentales que le precedieron. Es un moderno Chardin o Bernier, un Montecroce deudor de Guibert de Nogens y de san Bernardo, todo mezclado. Cuando su guía comunista le sugirió que, «para entender, debería ir a la ciudad sagrada de Qom y hablar con la gente de la calle», no declinó la invitación únicamente por su obvia dificultad con la lengua local, sino más bien porque no quería que sus prejuicios quedaran destruidos. Su ignorancia tiene múltiples capas, y se revela casi a cada paso. Por ejemplo, al oír el nombre de Avicena, exclamó: «¡Avicena! Para mí sólo es un nombre, alguien de la Edad Media: nunca se me ocurrió que fuera un persa», afirmación que también revela su ignorancia sobre Chaucer, que nombra a Avicena en el prólogo de *Los cuentos de Canter-*

bury.²⁷ Le sorprende oír a los iraníes hablando de una constitución: «No deberían tener ideas sobre una constitución: una constitución es, a fin de cuentas, un concepto exterior al mundo musulmán». Sin embargo, cualquier texto contemporáneo de historia constitucional le habría informado de que la primera constitución escrita del mundo está relacionada con el Estado de Medina del profeta Mahoma. Una vida basada en el Corán, escribió, resulta simple: «Tiene normas para todo; y todo el mundo tiene que aprender las normas». Sin embargo, incluso una traducción distorsionada del Corán le habría mostrado que este libro tiene pocas normas. De hecho, una tercera parte del Corán está dedicada a exhortar a los creyentes a pensar, a sopesar, a reflexionar. Durante una cena en el Holiday Inn de Kuala Lumpur, se sorprendió al ver que se programaba un desfile de moda en viernes. Se supone, cuenta a sus lectores, que es para los no musulmanes, o para «musulmanes que no observen el *sabbat*». Obviamente, sus amigos de la infancia en Trinidad no le dijeron que el viernes y el *sabbat* no guardan ningún tipo de relación. Cuando se le dijo que los estudiantes de los seminarios de Qom estudian durante seis años, se asombró: «¿Qué estudian todo ese tiempo?». Con todo, la ignorancia de Naipaul no está limitada a la religión, a la historia o a los temas de actualidad, sino que se extiende incluso a la metodología. En un mercado de Karachi encontró una copia del *Chachanama*, un libro de cuentos fantásticos parecido a *Las mil y una noches* y gran favorito de los escolares. Ningún periodista, ningún historiador, nadie que tenga al menos un mínimo de formación crítica, consideraría que *Chachanama* es una fuente histórica: sería como tratar de escribir la historia del Renacimiento hablando con un taxista. Aun así, ¡Naipaul relaciona toda la historia del subcontinente, la llegada del islam y diferentes conquistas con este libro de cuentos fantásticos como si en él se relataran hechos históricos!

En el mundo moderno de Naipaul, las cosas que existen se dividen en dos categorías claras: el laicismo es bueno, pero el islam y

cualquier cosa que se relacione con él es malo. Se deshace en elogios con el «despotismo» de Zulfikar Alí Bhutto, pero se muestra implacable con el «despotismo» del general Zia simplemente porque Zia trataba de justificar su acción desde presupuestos islámicos. La dictadura militar de Pakistán es mala porque Pakistán es una república islámica, pero la dictadura militar de Indonesia es buena porque es una república laica. La aceptación del islam como fe personal es ceder al imperialismo del islam; la aceptación de los valores y de la cultura occidentales es el triunfo del liberalismo. Dada la división del mundo en tonos blancos y negros, no es de extrañar que Naipaul sea incapaz de entender por qué hay personas educadas en Occidente que se «convierten» al islam. ¿Por qué la mayoría de los activistas musulmanes se encuentran en las facultades de ciencias y de ingeniería de las universidades? Estas preguntas son excesivamente complejas para que Naipaul las entienda, así que sigue el camino trillado del ignorante: hacer el ridículo. En *Beyond Belief: Islamic Excursions Among the Converted Peoples*,²⁸ su segundo «viaje» al mundo musulmán, se repite exactamente el mismo proceso. La absurda tesis que aquí se presenta es que, si no eres árabe, eres, por definición, un converso al islam, ¡ya que el islam es únicamente una religión árabe! Por consiguiente, los pakistaníes, los iraníes, los malasios y los indonesios no pueden ser sino falsos musulmanes apartados de sus tradiciones y de su historia. Estas personas están por tanto condenadas a ser infelices a perpetuidad, a permanecer confusas para siempre, a ser eternamente inferiores. Los agasajos dispensados a Naipaul, cuyas simpatías hacia el «auténtico» fascismo hindú son bien conocidas, y cuya ignorancia e intolerancia son casi ilimitadas, dicen mucho sobre el infinito amor que siente el sector dominante de la literatura occidental por el orientalismo.

La autenticidad es, por supuesto, una figura retórica del orientalismo. Sólo los orientalistas tienen autoridad para determinar lo que es «auténtico» y lo que no es «auténtico» en el islam y en lo que

no es occidental. Los Otros ignoran simplemente demasiadas cosas de su propia historia y tradición como para conocer algo auténtico de su pasado. El posmodernismo evita todas las nociones de autenticidad, así como las ideas fundamentales que han dado forma a la modernidad. El proyecto de la modernidad, como ha dicho Habermas, consiste en desarrollar la esfera de la ciencia, de la moral, del arte y de la literatura según su lógica interna. Con su énfasis en la pureza de cada arte y en la autonomía de la cultura como un todo, el posmodernismo lleva a la modernidad a su conclusión lógica. Pese a que intenta ostensiblemente demoler las «grandes narrativas» —la razón, la ciencia, la religión, la tradición, el marxismo, etcétera—, el posmodernismo privilegia en realidad una única gran narrativa: el laicismo liberal. Una vez ubicadas bajo el grande y genérico paraguas del laicismo liberal burgués, todo el resto de ideas y sobrecogedoras nociones de verdad se suponen iguales. No es de extrañar entonces que *Los versos satánicos* de Rushdie consideren que el islam es inferior al laicismo y que, por consiguiente, intenten secularizarlo y despojarlo de todo su contenido sagrado. Rushdie trata de hacerlo reescribiendo la Seerah, la vida del profeta Mahoma, el paradigma de la conducta y de la identidad musulmanas, encerrándolo en su propia imagen, laicista y dogmática. *Los versos satánicos* son por tanto un ejercicio destinado a socavar tanto la historia sagrada como la personalidad misma que define como musulmanes a los musulmanes, borrando así toda la identidad cultural y religiosa del pueblo musulmán. Sería imposible intentar realizar semejante ejercicio sin reciclar las potentes imágenes del orientalismo: Rushdie confía en esas imágenes hasta tal punto que su Mahoma de ficción responde al mote de Mahound —¡un nombre sinónimo del demonio en los cantares de gesta!—. Norman Daniel, que es la máxima autoridad en imágenes medievales del islam, sugiere en la edición revisada de su clásico estudio de 1960, *Islam and the West*, que un lector medio de la Edad Media se sentiría perfectamente a gusto con la representación que hace Rushdie del islam y de su

profeta. «Los enemigos del islam», escribe Daniel, «sean cuales sean sus motivos, siempre explotarán y distorsionarán notablemente los mismos hechos, como ha ocurrido recientemente con *Los versos satánicos* de Salman Rushdie: el estilo cambia con los tiempos, pero los temas son perennes».²⁹ No es de extrañar que haya habido musulmanes de todo tipo de opinión que se hayan sublevado al unísono contra la novela.

El oriental orientalizado considera que la cultura de sus orígenes es un espejo de Occidente. El mundo no occidental existe para satisfacer al Yo Occidental: no hay humanos no occidentales ni relaciones humanas con la realidad de ideación ni con la cultura del Otro. Toda civilización es civilización occidental, toda historia es historia de Occidente. Las culturas se supeditan a un orden jerárquico: todas las culturas caminan por la pendiente de la historia, ligeramente faltas de aliento, e intentan con desesperación llegar a ser como la cultura de la modernidad o verse asimiladas por el posmodernismo, el cenit de la civilización occidental. Todas las sociedades caminan hacia una única utopía: la del principio último con el que Occidente organiza la sociedad: el laicismo. *Los versos satánicos*, al apropiarse del territorio sagrado del islam y secularizarlo, pretenden reducir el islam a un apéndice de la civilización occidental, a un segmento de la historia del laicismo. Éste es exactamente el proyecto que ya habíamos encontrado antes en los fundadores del sistema de la Ilustración. En *Los versos satánicos* esta proeza se realiza por medio de dos técnicas que constituyeron la especialidad de los pensadores de la Ilustración: la parodia y el ridículo. El islam, la cosmovisión que da sentido a la vida de una cuarta parte de la humanidad, se convierte así en algo superfluo. Cuando la ignorancia, incluida la ignorancia construida, se combina con la arrogancia, se produce una amalgama letal. El odio al islam que demuestran en sus obras Rushdie y Naipaul es un producto de la programación del *sahib* moreno, una programación que dio comienzo con el colonialismo. Y como sustitutos coloniales ideales, los *sahibs* morenos

cumplen los deseos últimos de sus amos coloniales estableciendo una distancia que ni siquiera el orientalista occidental establecería. En último término, proporcionan una confirmación de lo que la representación orientalista siempre había defendiendo: la inferioridad y el atraso del islam. Ésta es la razón de que el señalado pensador indio Ashis Nandy describa las obras de Naipaul y de Rushdie como «inhumanas y etnocidas».³⁰

El orientalismo en la ficción popular

Los versos satánicos son un puro orientalismo que aspira a convertirse en arte. El orientalismo ha tenido siempre una vida vibrante en el arte y en los diversos productos de la cultura popular, y es el medio mediante el cual se han propagado las ideas eruditas hasta llegar a «confundirse con la propia realidad», lo que le confiere una presencia ubicua que se repite en todas partes. Se puede perdonar a un lector de ficción popular contemporánea que crea que los musulmanes están totalmente resueltos a destruir ese bastión de la democracia y la libertad que es Estados Unidos. Existe un paralelismo casi directo entre, por un lado, la política exterior estadounidense y su designado demonio de turno —unas veces los palestinos, otras el coronel Gaddafi de Libia, otras el imán Jomeini de Irán, otras Sadam Husein de Irak—, y los malos de las populares obras menores de las listas de superventas por otro. Desde la obra de John Updike, *Golpe de estado*,³¹ a la de Phillip Caputo, *Horn of Africa*,³² pasando por la de John Randall, *The Jihad Ultimatum*,³³ o la de Frederick Forsyth, *El puño de Dios*,³⁴ el mensaje es alto y claro. La obra de John Randall *The Jihad Ultimatum* es un buen ejemplo del género. Un grupo de terroristas iraníes llega a Nueva York armado con una bomba atómica proporcionada generosamente por el coronel Gaddafi de Libia, con el objetivo de someter a Estados Unidos mediante el terror. Encabezados por Zaid abu Khan, los terro-

ristas de la Yihad Islámica exigen que se entregue a Irán una enorme cantidad de ayuda en forma de dinero, de tecnología y de armas. La enrevesada conjura, que implica un sinfín de traiciones, además de al KGB, a un trastornado Gorbachov empeñado en la dominación del mundo, a la CIA, y a un sofisticado presidente de Estados Unidos, proporciona un telón de fondo para pintar a los musulmanes y al islam con todas las tonalidades del orientalismo. Prácticamente todos los musulmanes de *The Jihad Ultimatum* son terroristas e individuos inhumanos. Zaid abu Khan, el dirigente de la *yihad* iraní, es un malvado asesino motivado por la venganza y por una obsesión por el islam. Deambula distraídamente por el libro, «boquiabierto de éxtasis», y profiriendo frases como «Estados Unidos [...] se convertirá en un lugar siniestro e inhabitable, violentado por la fuerza de la *yihad*», o «clavaremos una estaca de terror en sus corazones [...], de un océano al otro». Khalid Rahman, el número dos de Khan, prefiere la acción a la política: «Para él, sólo existe una causa, un dirigente, y ése es Alá —aunque, según parece, Zaid abu Khan es en ese momento su representación de Alá—». Rahman es tan tonto que cree que Khan encarna todas las características del profeta Mahoma. Bafq el-Rashid, el experto en munición, es un hombre malvado y violento que viola a sus colegas, en particular a al-As, para asegurarse de que permanecen subordinados a él. El propio al-As es «un asesino despiadado», y por lo tanto «un dirigente del futuro». El presidente iraní, Waquidi, es un completo pelele cuya política viene dictada por los terroristas. El presidente de Estados Unidos le describe como «un burócrata de tercera fila de una nación cuyo contexto político y religioso le resultan algo más que extraños». No comprende el mundo moderno: cuando las tropas de Estados Unidos atacan Teherán y le capturan, lo encuentran sentado en su habitación, balbuciendo asombrado por las luces y los sonidos de la batalla que se libra a su alrededor. La obra de Frederick Forsyth, *El puño de Dios*, vuelve las armas contra Sadam Husein. Hecho apresuradamente a partir de recortes

de periódicos, *El puño de Dios* empieza con el asesinato de un diseñador de armas canadiense, el doctor Gerald Bull, que había estado trabajando para Irak en el perfeccionamiento de un arma de destrucción generalizada conocida como el «supercañón». Sadam Husein va a utilizar el arma para lanzar una bomba atómica en órbita, de modo que ésta, en el momento adecuado, vuelva a penetrar en la atmósfera y destruya Estados Unidos. La maquinación complica a varios agentes de la inteligencia británica que se adentran en Irak vestidos como beduinos de una tribu del desierto –al estilo de Richard Burton y de Charles Doughty–, comportándose como orientalistas británicos, más conocedores de los árabes que los propios árabes, y como heroicos empresarios británicos que se interesan más por la democracia que por la venta de armas.

Cuando los musulmanes no están ocupados destruyendo Estados Unidos, se convierten en tipos cómicos que personifican la inferioridad del islam. En la obra de Michael Carson *Friends and Infidels*,³⁵ por ejemplo, tenemos la típica representación de los árabes como seres del todo incapaces de gobernarse a sí mismos. De hecho, el rey y los habitantes del cómico Estado de Ras Al Surra no pueden hacer nada por sí mismos: necesitan que vengan esos duros perennes, los británicos, y que se establezcan en su país para hacer todas las labores «que los británicos juzgan fuera del alcance de los nativos». Incluso los nombres de sus aldeas reflejan su ignorancia: la ciudad donde transcurre la acción se llama «Jaheel», juna palabra árabe que significa tonto ignorante! La idea de progreso es del todo extraña para los tipos que habitan Ras Al Surra, y éstos tienen que aprender la importancia de la electricidad, del suministro de agua y del saneamiento de los expatriados, que «lo mejorarán todo, convirtiéndolo en un paraíso de prosperidad y comodidades». Ésta es, desde luego, la Arabia de T. E. Lawrence: retrasada e inferior, aunque, escrita por mano de Carson, resulta muy divertida y humana. Sin embargo, en otras manos, este tipo de cosas degeneran en puro racismo. En la obra de Phillip Caputo *Horn of Africa*, por ejemplo,

el racismo va más allá del color de la piel, ya que el sentido de superioridad racial y de «civilización» que tiene Caputo salta a la vista en cada página. Encontramos que El Cairo es «un desbarajuste en descomposición plagado de moscas» donde los taxistas «blasfeman como sólo los árabes son capaces de hacerlo». El lenguaje de los lugareños posee en su vocabulario «esa invectiva degradante para la que parecen haber sido inventados los árabes». Los palestinos están «dispuestos a pisotear toda ley y toda convención en pos de su objetivo»: su credo es «la veneración romántica de la violencia, una violencia que ejercen por su propio bien». Los habitantes de Jubaya, donde transcurre la mayor parte de la acción, tienen en los ojos la misma luz que el héroe había visto en los ojos de los guerrilleros palestinos: «el resplandor de algo más lóbrego que la locura, una fe, una absoluta fe en la rectitud de su propio dogma religioso o político, o en la de su destino personal». De hecho, los ojos lo dicen todo: «Lo supe por sus brillantes ojos: era un fanático». Todo el relato se divide en dos claras secciones: por un lado, los personajes blancos, que son civilizados, educados, humanos y racionales, incluso mientras cometen actos de asesinato en masa; por otro, los musulmanes, que son sanguinarios, extraños, bárbaros y salvajes. De este modo, los personajes y la narración están supeditados al punto de vista del autor, a la «visión personal» de Caputo sobre la violencia y sobre «un cierto tipo de hombre» propenso a esa violencia: el musulmán.

El orientalismo en las películas

La representación de los musulmanes como seres de carácter intrínsecamente violento y perturbado se halla tan generalizada en el vocabulario de las películas de Hollywood como lo está en las novelas mediocres dirigidas al gran público. El cine es, por supuesto, el medio dominante de la cultura popular de masas del siglo XX. Y

en la pantalla cinematográfica encontramos reciclados, redivivos, refrescados y reinvertidos todos los viejos estereotipos. Pese a que estos significantes representan las viejas ideas, su función contemporánea consiste en mantener la cosmovisión de sir John Mandeville en el primer plano de la conciencia occidental, en hacer que esa cosmovisión resulte fácilmente accesible e instantáneamente familiar a las nuevas generaciones que, de otro modo, podrían pensar que el pasado es algo remoto y muy diferente de lo que hoy vivimos. La representación de los musulmanes como malvados terroristas está tan profundamente arraigada en la conciencia de Hollywood que ahora se los utiliza como maquinadores habituales de conjuras incluso en relatos que no guardan ningún tipo de relación con Oriente. En *Regreso al futuro* (1985) se nos dice que los fugaces terroristas que ponen en marcha la historia son «libios»; los hombres sin rostro del desierto que sirven como blanco de prácticas para *G I Jane* (1998) hablan árabe; cuando los valientes héroes blancos quieren realizar sus tablas de ejercicios de artes marciales en las películas estadounidenses de ambiente oriental —como los diversos giros de los «ninjas estadounidenses»—, se encuentran por regla general a los socorridos árabes malvados, a quienes dan una paliza. Hoy, la amenaza acechadora del musulmán fanático desempeña la función argumental que un día cumplió la amenaza roja del amerindio en ese género dominante del cine de entretenimiento: la película del oeste. Ha dejado de ser políticamente correcto, o ya no muestra ninguna sensibilidad cultural, realizar ese tipo de películas. Algunas de las muchas Indias han sido objeto de nueva valoración, y las películas se han repetido desde otros supuestos. Sin embargo, Oriente no ha experimentado ese cambio. *Tres lanceros bengalíes* (1935), una representación hollywoodiense y estándar de la vida de los británicos en India, es, por su estructura, una película oriental del oeste, pues los lanceros son una encarnación más bien pintoresca de la caballería. De hecho, un cierto número de películas orientales se rehicieron como películas occidentales mediante el simple

expediente de alterar indiscriminadamente la ambientación y el papel de los malos: la película de John Ford *La patrulla perdida* (*The Lost Patrol*, 1934), con sus árabes que merodean y atacan repetidamente a la menguante unidad militar británica, se rehizo una primera vez con el título de *Bad Lands* (1939), con los indios apaches en el papel de los malos; una segunda vez con el de *Sahara* (1943), con los nazis en el papel de malvados; y una tercera, con el drama ambientado en la Segunda Guerra Mundial, bajo el título de *Bataan* (1943). El oriental ferozmente malvado, que apareció por primera vez en una gran pantalla con el nacimiento del cine, permanece inalterado; de hecho, ha encontrado un nuevo impulso vital exactamente en el punto en el que las películas estándar del oeste empezaron a ser políticamente problemáticas: es el caso de los terroristas árabes de *Éxodo* (1960); del trastornado Mahdi de *Khartoum* (1966); del chino malvado y peligroso de *El rostro de Fu Manchú* (*The Face of Fu Manchu*, 1965); de los turcos sádicos e inhumanos de *El expreso de medianoche* (*Midnight Express*, 1978); de los terroristas orates de *Embajador de Oriente Medio* (*The Ambassador*, 1984); de los igualmente dementes secuestradores procedentes de un «Estado fundamentalista» en *Águila de acero* (*Iron Eagle*, 1985); de los bandidos del barrio chino neoyorquino de *El año del dragón* (*Year of the Dragon*, 1985); de los tortuosos árabes que hacen el papel de malos en *La joya del Nilo* (*The Jewell of the Nile*, 1985); de los terroristas palestinos de *Delta Force* (1986); del dirigente ávido de poder de la Yihad Carmesí de *Mentiras arriesgadas* (*True Lies*, 1994); de los terroristas argelinos de *Decisión crítica* (*Executive Decision*, 1996); de los terroristas árabes de *Estado de sitio* (*The Siege*, 1998).

Las películas de Hollywood sitúan a Oriente, como indica Alan Nadel, «muy lejos de la fuente de su representación. Para las audiencias estadounidenses, el Otro exótico se halla contenido en las normas igualmente exóticas de la Inglaterra de finales del siglo XIX». ³⁶ Las películas británicas de las décadas de 1960 y 1970 filtraron Oriente a través de las lentes coloniales: el regimiento británi-

co asediado que lucha contra los nativos en *Khartoum*, o Kenneth More sacándoles del apuro en que les tienen unos implacables enemigos en *La India en llamas* (*North West Frontier*). En el producto de Hollywood, el regimiento británico queda reemplazado por la CIA, «normalizando [de este modo] nuestra comprensión de Oriente por medio de un relato romántico occidental y reconocible». ³⁷ En *Khartoum*, se retrata al Mahdi de Sudán como a un religioso fanático y perturbado que se siente feliz matando con saña a los egipcios y a los sudaneses que no le aceptan como «Elegido». El general Gordon, por el contrario, es la personificación de la razón y de la amabilidad. No es de extrañar que Gordon, el colono, sea amado por los sudaneses, que le dan la bienvenida a Jartum. Pero ¿qué es lo que motiva al Mahdi? «Haré la guerra santa», dice el Mahdi a Gordon, porque «el profeta Mahoma, que la paz y las bendiciones descendían sobre él, se me apareció en una visión y me dio instrucciones de atacar Jartum a fuego y espada [...], y el terror castigará a mis enemigos y los someterá hasta la lejana Meca, hasta Bagdad y Constantinopla». Al final de la película, los sudaneses fanáticos y errabundos de Mahdi atraviesan con lanzas a Gordon, asediado y superado en número.

Las películas de terroristas árabes de Hollywood, como *Delta Force*, *Decisión crítica*, *Mentiras arriesgadas* y *Estado de sitio*, siguen un modelo parecido aunque, desde luego, y a diferencia de lo sucedido en el caso del pobre Gordon, los agentes de la CIA consiguen «darles una patada en el culo» y enarbolar la bandera de la civilización. En *Delta Force*, los terroristas que secuestran el avión son palestinos; en *Decisión crítica* son argelinos. Exactamente igual que el Mahdi de Jartum, desconocen por completo el islam; ni siquiera saben en qué dirección tienen que mirar para rezar, y de hecho, ni siquiera saben cómo rezar, inclinándose cuando y donde se les antoja. Ésta es una muestra persistente de significativa ignorancia, y se repite incluso en aquellos casos en los que se ha tenido la intención de que el personaje musulmán inspire simpatía. Fijémonos en el

noble Moor, encarnado por Morgan Freeman, del *Robin Hood* (1991) de Kevin Costner. La película comienza con un repertorio de imágenes de la brutalidad musulmana: Robin Hood va a sufrir la amputación de una mano en una mazmorra musulmana repleta de ingenios de tortura. Moor, uno de los «buenos» de la película, interpretado por Freeman, le ahorra ese destino, y luego acompaña a Robin Hood en su regreso a Inglaterra. El negro Moor aparece representado con cierta dignidad, y se le permite demostrar una erudición y una filosofía que van más allá de lo experimentado por los cruzados: hasta este punto nos encontramos frente a un estereotipo mezclado con cierto grado de verosimilitud histórica. ¿Por qué entonces, en lo relativo al rezo, no han podido los responsables de la película investigar de qué modo rezan los musulmanes, o incluso cuál es el contenido de sus oraciones? Estamos ante un curioso nódulo de persistente falta de voluntad de informarse. Sin embargo, y tal como ocurre con todas las demás representaciones de los musulmanes que oran, Morgan Freeman pronuncia con afectación unos cuantos disparates, se arrodilla, se inclina, y se golpea la cabeza contra el suelo en una clara parodia. De hecho, los fanáticos musulmanes, incapaces de realizar sus oraciones diarias, desembarcan —con toda la agazapada amenaza que eso representa— en *Mentiras arriesgadas* y en *Estado de sitio*: se pasean por Estados Unidos armados hasta los dientes con toda clase de ingenios nucleares. En esta última se describe en realidad un Estados Unidos tan asediado como lo estuvo Gordon en *Khartoum*. La conjura de *Decisión crítica* es típica de este género. Unos terroristas argelinos secuestran un avión. Su cabecilla, tan perturbado y absurdamente fanático como el Mahdi, plantea una exigencia característica:

Aquí Al Tar. Tengo un mensaje para el presidente de Estados Unidos. El bombardeo de Londres ya les habrá indicado la energía de mi resolución. Tengo el control del vuelo 343. Esta aeronave y sus pasajeros permanecerán bajo mi custodia hasta que Abu Jafa, reteni-

do criminalmente contra su voluntad, quede liberado de su cautiverio. Mis instrucciones deben seguirse al pie de la letra, sin fingimiento, sin negociación. El Said Jafa será liberado y llevado al aeropuerto de Gatwick, donde se dará la autorización para que aterrice un *jet* privado y luego se le permitirá partir en él. Tras la liberación de nuestro dirigente, el vuelo 343 continuará hacia Washington, donde se dejará marchar a la mitad de los pasajeros a cambio de combustible y de cincuenta millones de dólares en lingotes de oro. Abu Jafa deberá volar y ponerse en contacto conmigo antes de las seis de la mañana, hora del meridiano de Greenwich, o los ciudadanos de Londres sufrirán por culpa vuestra un nuevo castigo que hará palidecer al bombardeo de hoy.

Washington envía una fuerza especial para ajustarles las cuentas a los lunáticos. Utilizando un avión extraordinario denominado «Rémora», la fuerza especial es introducida a hurtadillas a bordo del avión secuestrado. Pero las cosas salen mal, y el comandante militar que dirige el equipo muere. Se encomienda entonces a David Grant, un oficial del Pentágono, que, con una pequeña ayuda de la azafata, mate a los terroristas, rescate a los rehenes y haga aterrizar el avión indemne, y sin que estalle la bomba que lleva a bordo. Naji, el cabecilla terrorista, es un hombre totalmente malvado cuya única motivación reside en su propia naturaleza bestial. Cuando Jafa es liberado y trata de convencer a Naji de que deje libres a los rehenes, Naji se niega —¡no en vano es el malo de la película!—. Hablando como si viviera en la Edad Media, Naji declara:

Me alegro por tu libertad, Abu Jafa, Alá nos ha bendecido. Un gran destino nos aguarda a ambos. Dentro de pocas horas verás que he logrado una gloriosa victoria en tu nombre. La totalidad del pueblo islámico te abrazará, reconociéndote como su jefe [...]; [eres] la espada de Alá, y hundiré profundamente su hoja en el corazón del infiel.

Cuando el segundo de Naji le pide que abandone la misión, Naji le contesta:

Alá nos ha elegido para una tarea, una tarea mucho mayor que la libertad de Jafa. Somos los verdaderos soldados del islam, nuestro destino es hacer penetrar la venganza de Alá en el vientre del infiel.

Por un desacuerdo relacionado con la autoridad de su rango, Naji dispara a su subordinado y se pone a matar a todo el que se le pone por delante, antes de caer él mismo, víctima de un disparo. Las personas que viven y mueren por el capricho de un tirano son, como hemos visto, la esencia del despotismo oriental, una parte fundacional del estereotipo de Oriente.

En algunos casos, el cabecilla terrorista se pone a pronunciar un discurso para justificar sus acciones. La película *Mentiras arriesgadas* caracteriza a Aziz, el jefe terrorista de la Yihad Carmesí, como a un «auténtico duro, un hombre muy fanático, un verdadero psicópata, al que se relaciona con docenas y docenas de atentados con coche bomba». Sólo le motiva la venganza, y demuestra su maldad tanto por el hecho de poseer armas nucleares como por su voluntad de utilizarlas. Al igual que el Mahdi de Jartum, Aziz equipara la verdad con el poder, y en el momento clave de la película habla en árabe: «Dentro de noventa minutos una bola de fuego sagrado iluminará el cielo para mostrar al mundo que decimos la verdad». Por consiguiente, ¿qué es lo que motiva a Aziz? En la exigencia que plantea en una cinta de vídeo, Aziz declara:

¡Habéis asesinado a nuestras mujeres y a nuestros hijos, bombardeado nuestras ciudades desde lejos, como cobardes, y osáis llamarnos terroristas! Ahora se ha dado a los oprimidos una espada poderosa con la que devolver el golpe a sus enemigos. A menos que vosotros, Estados Unidos, retiréis inmediatamente de la zona del golfo pérsico y para siempre todas las fuerzas militares, la Yihad Carme-

sí hará que el fuego se apodere cada semana de una de las principales ciudades de Estados Unidos mientras no se atiendan nuestras exigencias. Primero haremos detonar un arma en esta isla desierta para demostrar nuestro poder y que es voluntad de la Yihad Carmesí ser humanitaria. Sin embargo, si no se satisfacen estas exigencias, la Yihad Carmesí bombardeará una importante ciudad de Estados Unidos cada semana.

Al final de *Khartoum*, hay un relato largo y sentimental que básicamente justifica el colonialismo y canta las alabanzas de Gordon, así como los sacrificios que hizo por Gran Bretaña. Las películas cuyo argumento gira en torno al terrorismo árabe concluyen con una homilía similar sobre el estilo de vida estadounidense. Al final de *Delta Force*, por ejemplo, después de que los rehenes han sido liberados y de que el mayor McCoy ha hecho papilla a todos los terroristas, se sirven unas latas de cerveza a todos los pasajeros mientras cantan el himno nacional de Estados Unidos para celebrar el trabajo de la CIA.

El Oriente del islam se mantiene constante en las películas, es intrínsecamente malvado por la simple razón de que siempre ha sido así en los anales del orientalismo, que invariablemente describe al islam como un apego fanático a una falsa religión. Otros Orientes también mantienen la concordancia con su historia orientalista. D.W. Griffith es el inventor de buena parte de la gramática del cine moderno. *El nacimiento de una nación* (1915) es una epopeya sobre la guerra civil estadounidense que acaba rindiendo un tributo de elogios al Ku Klux Klan, el cual surge para salvar a las mujeres blancas de las perfidias del mestizaje. La película es tan influyente como notable por su intolerancia racial. Hollywood ha reorganizado las relaciones raciales estadounidenses, y tras muchas dificultades, ha logrado superar la época de los niñitos negros, las gordas criadas de color y los estereotipos raciales para llegar a la apoteosis de Denzel Washington: el honorable hombre con el que siempre podemos

contar para salvar a la civilización y mantener en alto los mejores valores estadounidenses. En 1919, Griffith realizó *Lirios rotos* (*Broken Blossoms*), otro relato aleccionador sobre el mestizaje, basado en una historia breve de Thomas Burke, cuyo título, más explícito, era *The Chink and the Child*. Ambientada en el barrio londinense de Limehouse, la película cuenta la historia de Cheng Huan, que se ha establecido en Occidente para tratar de ser misionero budista de la paz, un tema que Jonathon Spence sitúa en la tradición de Leibniz.³⁸ Lo que encuentra Cheng es una soledad y un aislamiento que intenta superar pasando temporadas dedicado al consumo de opio entre las tabernas y las prostitutas de Limehouse. Cheng Huan se da cuenta del apuro de su joven vecina, una chica a la que su padre borracho viola brutalmente. Ofrece refugio a la chica, y en escenas sutilmente sugeridas, la viste con las mejores galas chinas de la tienda de curiosidades en la que él trabaja, hasta que está lista para convertirse en concubina. Cuando el padre borracho descubre el paradero de su hija, irrumpe en escena, saca a rastras a la hija y empieza a darle una paliza de muerte, momento en el que Cheng Huan le dispara para después suicidarse. Spence parece considerar que Griffith presenta una imagen amable de lo oriental, aunque, como señala en su discusión de los poemas de Bret Harte sobre la situación de los trabajadores chinos en Estados Unidos del siglo XIX, el intento que realizan estos autores por lograr esa imagen amable no puede sino confirmar una vez más el propio prejuicio que tratan de exponer. China tuvo un comienzo equívoco en los anales orientalistas, así que el hecho de que esta película carezca de personajes que la compensen quizá sea simple coherencia. Desde luego, los manidos aspectos del estereotipo construido se hallan presentes en la adicción al opio, en las imágenes de la concubina, y, pese a quedar insatisfecha, en la sed de carne blanca. Bret Harte y Mark Twain, que escribieron ambos gran número de poemas, relatos y obras de teatro sobre los obreros chinos inmigrantes y sobre los barrios chinos de Estados Unidos, popularizaron otro reperto-

rio de tópicos chinos, el del cómico bufón que no habla más que un inglés macarrónico. Uno de los personajes que crearon fue el de Hop Sing. Vale la pena señalar que éste es también el nombre del cómico cocinero que sirve a la familia Cartwright en la larga serie de televisión *Bonanza*. Muchos de los episodios de esta serie de televisión estaban dedicados a popularizar la revisión de las relaciones raciales estadounidenses respecto de los afroamericanos y de los indígenas americanos, pero Hop Sing siguió siendo siempre Hop Sing.

La más notable representación cinematográfica de China *qua* China es *La buena tierra* (*The Good Earth*), el gran éxito de 1937 que consiguió un enorme triunfo en las taquillas y en los Oscar. La película está basada en el libro del mismo título de Pearl S. Buck. Buck era una misionera nacida en el seno de una familia misionera que vivía y trabajaba en China, y escribió su novela más famosa en este país. Su primer marido, también misionero y también destinado en China, ayudó a Wittfogel proporcionándole la información económica que había logrado reunir sobre la agricultura china. Por todo ello, *La buena tierra*, ya sea como película o como libro, amontona uno tras otro los estereotipos de la imaginería orientalista. Su China es intemporal, y carece de todo sentido de la relación con la época histórica. Publicada en 1931, las guerras y los rumores de guerras que contiene habrían sido las perturbaciones producidas por la rebelión nacionalista de Chang Kai-chek, pero aparecen como episodios sin nombre, como circunstancias sin especificar y de carácter prácticamente tan elemental como el de las inundaciones y la plaga de langostas que también surgen como acontecimientos argumentales de importancia. El núcleo de la historia es el ciclo vital del tosco campesino Wang Lung y de la antigua esclava legal doméstica con la que se casa, O Lan. Por muy atados a la tierra y a la lucha para ganarse el pan que estén estos campesinos, y eso los universalizaría en cierta medida, persiste en ellos algo remoto que resulta impenetrable. Un hecho que se percibe aún más en el libro que en la película es la frialdad y la distan-

cia entre las personas, el cálculo impasible que gobierna las relaciones humanas y que es intrínseco a los personajes, no una simple consecuencia de las circunstancias. El orgullo que invade a Wang Lung cuando tiene a su primogénito varón no se traduce en una afección paternal, los hijos se convierten en apéndices olvidados al poco de nacer. Wang arrincona a su heroica esposa, que soporta todo el trabajo pesado que la abruma con infatigable nobleza, para atender a una concubina. El sobrino de Wang Lung le traiciona. Sus hijos conspiran contra él cuando se hace viejo. Hay una cierta bestialidad en la terrible pobreza con la que empieza la vida marital de Wang Lung y de O Lan, pero ambos apuran esa bestialidad hasta las heces. La pareja soporta todas las vicisitudes posibles que puede plantear China, y, por gratuito efecto de la fortuna, eleva su posición en esa sociedad. No existe nada bueno en el retrato de la sociedad china, todo se reduce a una venalidad bestial, ya se esté arando la tierra o tratando de conseguir mayores riquezas y satisfacciones mediante el placer de derrochar el dinero en opio y en concubinas una vez que se ha adquirido la riqueza. Una comparación apropiada nos llevaría a examinar *La buena tierra* y *Las uvas de la ira* (*The Grapes of Wrath*, 1940) de John Ford. Existen muchos elementos comparables en las dos películas, pero sólo en *Las uvas de la ira* logra alcanzar la familia Joad la verdadera nobleza icónica debido a que «nos» representan bajo un aspecto completamente humano y humanizado. Cuando la abuela Joad dice «Nosotros somos la gente» expresa una afirmación particular que no se extiende ni puede extenderse a Wang Lung ni a O Lan, ya que, ellos, debido a las fibras que pulsan en nuestro corazón se encuentran más allá de «nuestro» conocimiento, o al margen de la posibilidad de que los consideremos como parte de la «gente», ya que están atrapados en la perpetua alteridad que representan, esto es, Oriente. Hollywood ha tenido una sólida relación con la China de las misiones: esa China hizo ganar un Oscar a Gregory Peck en su papel del entregado sacerdote católico que no influye en la alteridad de China en *Las*

llaves del reino (*Keys of the Kingdom*, 1944). Se concedieron nuevos *Oscars* a *El albergue de la sexta felicidad* (*Inn of the Sixth Happiness*, 1958), película en la que Ingrid Bergman interpretaba el papel de la misionera Gladys Aylward. En todas las películas, China es cruel, despótica y se halla entregada a la tradición. Es también caótica, una corrupta «ruina [situada] en el extremo del mundo» –cosa que ya era para Herder–, un país eternamente resistente al cambio y a Occidente.

Cuando los chinos se introducen en la sociedad occidental, el barrio chino no es el simple escenario del bufón cómico, del hombre que habla de forma macarrónica y es propietario de una lavandería. El barrio chino, por obra de una convención que va de Conan Doyle a Sax Rohmer, es un antro de iniquidad repleto de asechanzas y amenazas. Es el hogar de esa manida encarnación de la crueldad y la malévola intención china que es Fu Manchú, cuyo nombre representa el Peligro Amarillo, y cuyo objetivo consiste en establecer un «Imperio Amarillo universal». La despiadada crueldad de Fu Manchú resucita las imágenes del *Galeote Pereira*, escrito originalmente en el siglo XVI y deudor a su vez de las imágenes de las hordas mongolas y de Marco Polo, el hombre que da comienzo a la representación que Occidente se hace de China. Tal como señala Spence, «con Fu Manchú, la representación de la maldad china adquirió una forma internacional duradera y definitiva».³⁹ En las películas de la productora cinematográfica Hammer sobre Fu Manchú, lo que permite que Fu Manchú –«un hombre cruel, insensible, que es el peor y más peligroso malvado del mundo»– someta a Occidente es una antigua sabiduría. En *El rostro de Fu Manchú*, el conocimiento especial que persigue Fu Manchú aparece descrito a un tiempo como la «amapola de la colina negra» y el «secreto de la vida universal»: puede utilizarse, por un lado, para destruir a Occidente, y por otro, para que el malvado Oriente alcance la vida eterna. Sin embargo, Fu Manchú no puede adquirir por sí mismo ese conocimiento: pese a ser natural del Tíbet, no es capaz

de hablar el verdadero lenguaje esotérico; y a pesar de que el conocimiento procede del Tíbet, el guardián y protector de ese conocimiento es un experto occidental del Museo de Estudios Orientales. De este modo, el cine reitera el mensaje del orientalismo: sólo Occidente posee conocimiento, él enseña la verdadera autenticidad a Oriente. Además, los secretos de Oriente se encuentran a salvo en manos de Occidente, mientras que no se le pueden confiar a Oriente. Y así, al final de la película, escuchamos declarar a un agradecido Dalai Lama que sólo con «los incansables esfuerzos realizados por el extranjero» puede contenerse al malvado Fu Manchú y guardar en lugar seguro el conocimiento letal. Vale la pena señalar que prácticamente en todas las películas mencionadas los principales personajes orientales son interpretados por actores blancos que nos brindan, de forma muy apropiada, la representación de una representación. Ni siquiera Charlie Chan, el inescrutable detective oriental, estaba encarnado por un actor chino, su intérprete más famoso en la pantalla fue Walter Oland. También fue encarnado en un cierto número de películas por John Carradine, cuyo hijo, David Carradine, ha hecho carrera reciclando las imágenes orientalistas en las series televisivas tituladas *Kung-Fu* y *Kung-Fu: la leyenda continúa*. El barrio chino entendido como un lugar en el que perviven todas las viejas perfidias chinas y en el que reina perennemente el vicio se encuentra situado en el interior de la «ciudad» y del «recinto» creado para la serie *Kung-Fu: la leyenda continúa*.

El conocimiento antiguo y su poder son los problemas que expone una reciente digresión relacionada con el Oriente. En *Aladino* (1992), lo que necesita ser dominado y puesto al servicio de Estados Unidos es el «extraordinario poder cósmico» del genio. De todas las películas de dibujos animados de la productora Disney, *Aladino* es quizá la más violenta desde el punto de vista cultural. Al principio de la película, nuestro héroe es simplemente Aladino, el servidor de Dios, pero al final del relato, tras haber comprendido en

qué consiste la verdad y la belleza, dice: «Llámame simplemente Al». En último término, lo único que diferencia a Aladino de un chico blanco occidental corriente es su tez ligeramente morena. La película está totalmente impregnada de orientalismo. Los buenos van todos bien afeitados, los malos lucen esa barba característicamente asociada con los orientales y otros personajes malvados. Las calles están repletas de comerciantes árabes y de faquires hindúes, y «Arabia» se representa como la tierra de lo exótico. Se presenta a las mujeres como a seres eróticos, que andan contoneándose y visten las más pequeñas prendas propias de un harén. Pese a que el genio de la botella se vio atrapado en el mundo árabe, no conoce más que la cultura occidental, y exhibe al cantar todos los prejuicios intrínsecos al orientalismo:

¡Oh! Vengo de una tierra, de un lugar lejano recorrido por las caravanas de camellos;

De un lugar lejano donde te cortan la oreja si tu cara no les gusta;
Es una barbaridad, pero, oye, es mi hogar.

La productora Disney respondió a las quejas de los árabes estadounidenses cambiando la última estrofa al difundir el vídeo. Difícilmente podría considerarse una concesión de importancia, cuando la concentrada potencia que implica la «barbaridad» en la frase anterior, que no se cambió —un cruel castigo debido al capricho de un déspota—, es una barbaridad que no necesita pronunciar su nombre para resultar fácilmente identificable: para eso existen los estereotipos. Al igual que la energía nuclear, la energía del genio puede utilizarse para malos propósitos, como ilustra Jafar cuando la usa para convertirse en el brujo más poderoso de la Tierra. ¡Ebrio por su recién adquirido poder, Jafar se transforma en pura energía siniestra, una energía a la que, como guinda, se le coloca el distintivo de la energía nuclear! Sólo tras secularizarse el relato, que desdén a Alá y ensalza a Aladino, y tras haberse convertido Aladino y

Jasmine en buenos ciudadanos estadounidenses, queda liberado para la realización del bien el conocimiento y el poder del genio. Ahora el genio puede ya

conducirnos –como sugiere su sombrero de payaso– de la reclusión que caracteriza en la película a la cultura oriental a su preferible sustitución por una forma de representación occidental. Ahora ya puede convencernos de que el mundo no sólo es seguro, sino también una magnífica atracción turística: un mundo de aspecto exótico, pero occidental por sus convenciones y sus valores; en una palabra, un gran sitio para ir de visita, aunque no te permitan vivir en él.⁴⁰

A través de su despliegue de imágenes orientalistas familiares, *Aladino* ha cumplido la misión del orientalismo contemporáneo: ha puesto fin a la historia rehaciendo, mejorando y redimiendo totalmente a Oriente, que queda así eficazmente abolido. *Aladino* no sólo se halla muy alejado del relato original, es también radicalmente diferente de las antiguas versiones de *Las mil y una noches*, de las cuales saca la productora Disney la mayoría de sus temas e imágenes. Antes de que Hollywood descubriera cómo adjudicar un propósito y un significado a los fanáticos musulmanes, utilizaba el Oriente de *Las mil y una noches* como un palacio de los deseos y un país de las maravillas en el que ambientar un entretenimiento de evasión exótica. En el argumento de la película, los Orientes siguen siendo readaptados en función de los cambios que experimenta la agenda de los intereses y la moda occidentales. Estos Orientes han sido siempre un producto compuesto por diversas imágenes, y el hecho de exagerar uno de sus aspectos, como el del Oriente exótico, no los desvincula por completo de sus otros aspectos, como el del Oriente fanático, bárbaro y brutal: es una cuestión de énfasis y de elección que viene determinada por quienes tienen autoridad sobre esta tradición, es decir, los escritores y los artistas de Occidente. Así, por ejemplo, es posible extraer algunas moralejas de las dos primeras versiones de *El*

ladrón de Bagdad. La película que realizó Raul Walsh en 1924 sugiere que es preciso ganarse la felicidad, y atribuye este tema al Corán. La versión realizada por Michael Powell *et al.* en 1940 aboga por la reforma política. Abu, el ladrón del relato, es un espabilado niño de la calle que ayuda al verdadero príncipe a reclamar su trono, arrebatado por el malvado Jafar. Éste logró usurpar el trono porque el príncipe había perdido el contacto con el pueblo. Abu remedia esta deficiencia y de este modo hace posible que los campesinos se rebelen en apoyo del príncipe. Por el contrario, la única moraleja que evoca *Aladino* es la total aceptación de la *Pax Americana*. Si la comparamos con otras tentativas realizadas en el ámbito de *Las mil y una noches*, la película *Aladino* resulta decididamente despreciable. Las cintas sobre Simbad con efectos especiales a cargo de Ray Harryhausen –*Simbad y la princesa* (*The Seventh Voyage of Sindbad*, 1958), *El viaje fantástico de Simbad* (*The Golden Voyage of Sindbad*, 1974), *Simbad y el Ojo del Tigre* (*Sindbad and the Eye of the Tiger*, 1977)– conservan el sabor de la cultura y la sociedad en las que dicho relato se utilizaba originalmente para expresar un mensaje moral. En *El viaje fantástico de Simbad*, el periplo de Simbad –cuyo objetivo es encontrar el amuleto capaz de evitar que el malvado príncipe Koura alcance el poder absoluto y tome la fabulosa ciudad de Marabia– es en esencia un viaje que narra el descubrimiento de uno mismo. El amuleto puede ser utilizado para el bien o para el mal, y la meta de Simbad consiste en asegurarse de que se lo utilice para buenos propósitos. Cuando Simbad invoca a Alá, lo hace para pedirle que le guíe y le encamine hacia el bien. Para él, la fe es una elección consciente. Como le dice a su compañero de fatigas: «Hay un viejo proverbio que yo opto por creer: “Confía en Alá y ata tu camello”». Al final de su viaje reafirma su fe y descubre que la libertad es más importante que las riquezas. De este modo, se niega a llevar la «corona de inenarrables riquezas» que encuentra, y la devuelve a su verdadero dueño con estas palabras: «¿No la depositó Alá en mis manos tras sacarla de la fuente del mismo destino con el fin de que repose sobre tu cabeza?».

Pese a que Hollywood pinta invariablemente a los musulmanes, a los chinos y a los indios como a tipos deshonestos, proclives al caudillismo y a la actividad terrorista, Oriente mismo aparece representado como un lugar exótico y sórdido en el que la vida es barata y abundan los placeres sensuales. De la película *El caid* (*The Sheik*, 1921), protagonizada por Valentino, en adelante, todas las tierras situadas al Oriente de Occidente han aparecido representadas como cosas abiertas a la licencia sexual y a la perversión en los que es fácil seducir a las mujeres (y a los efebos), y en los que suceden cosas inenarrables. De las mujeres ligeras de ropa del harén y los déspotas brutalmente espantosos de *Las mil y una noches* (1942) a la excitación y las danzas de campamento que aparecen en *Cleopatra* (1934 y 1963) o al príncipe árabe de *Harem* (*The Harem*, 1985), implicado en la trata de blancas, pasando por las prostitutas baratas y la Argelia primitiva e infectada de fiebres tifoideas de *El cielo protector* (*The Sheltering Sky*, 1990), la lista de películas cargadas de fuertes mensajes orientalistas es considerable y variada. En ellas, Oriente actúa siempre como medida de la alteridad, como testigo permanente de la superioridad de la civilización occidental y como eterna justificación para la dominación que ejerce Occidente sobre lo que no es Occidente. Sus leyes, sus tradiciones, sus costumbres: toda la maldita sociedad necesita una fuerte dosis de buenos y viejos valores liberales. *El expreso de medianoche* resume todo el mensaje. Cuenta la historia de un joven estadounidense, Billy Hayes, que es atrapado en Estambul mientras intenta pasar droga de contrabando. Los jueces turcos deciden dar un escarmiento con él y envían a Billy a prisión con una condena de treinta años. La mayor parte de la película refiere el trato que recibe Billy a manos de sus carceleros turcos. Si bien los guardias de la prisión tienden al sadismo, como ya sabíamos por películas como *La leyenda del indomable* (*Cool Hand Luke*, 1967) o *Cadena perpetua* (*Shawshank Redemption*, 1994), los tipos que se encargan de Billy son auténticos bárbaros sin paliativos. *El expreso de medianoche* recrea la totalidad del espectro de males im-

putado a los violentos, descreídos e inhumanos sarracenos de la Edad Media. Se utiliza a los carceleros como metáfora de la propia sociedad turca: ésta no posee una civilización digna de tal nombre, ni el menor sentido social; Billy dice al juez: «El concepto de sociedad se basa en su sentido de la justicia [...], pero ustedes no saben lo que es eso». La totalidad del sistema judicial turco está corrupto. Tal como le dice a Billy su compañero de celda inglés: «Aquí, todos los abogados son corruptos, es una necesidad laboral [...], si se sospecha que eres honesto, quedas expulsado del colegio de abogados»; los turcos son traicioneros por naturaleza: «Todo el mundo va por ahí dando puñaladas traperas a todo el mundo, es la venganza turca»; además, todos son homosexuales: «Todo el mundo lo hace tan pronto como tiene la menor oportunidad». Por el contrario, Billy y su amigo inglés Jimmy, ambos convictos por tráfico de drogas, son inocentes, humanos y muy fuertes, comparados con los cobardes policías turcos, que son tan estúpidos que dejan que Billy se les escape tras recurrir al simple expediente de salir vestido de guardia. Los sentimientos de Billy, tal como él los expresa ante el juez, constituyen de hecho la reflexión que destila la película: «Siendo una nación de cerdos, no deja de resultar gracioso que no los coman [...]. Le odio a usted, a su nación y a su gente». *El expreso de medianoche* fue una de las películas con mayor influencia de finales de la década de los setenta, y ha teñido la imagen y la representación que tenemos de Turquía hasta nuestros días.

La percepción del Este como un lugar para el deleite sensual, tan profundamente arraigada en la psique occidental, queda meridiana-mente resumida en *Don Juan de Marco* (1995). Johnny, el joven héroe del barrio neoyorquino de Queens, cree que es Don Juan. Es desgraciado, se encuentra aburrido y desilusionado por su rutina diaria, y se quiere suicidar. Los mitos y las fantasías que ha construido en torno a sí actúan como una burbuja, como un modo de escapar a su realidad infeliz. Las historias que le cuenta a Mickler, el psiquiatra, sobre su vida imaginaria son fantasías orientales de primera magni-

tud: le vendieron como esclavo en Arabia, donde le compró una de las esposas del sultán gobernante. Permaneció en el harén del sultán vestido de mujer. Y de este modo, todos los días, durante dos años, hizo el amor a las esposas del sultán —¡1.500 en total!—. Tras dos años, Don Juan termina cansándose de todas las mujeres y se escapa en un barco. El barco se ve atrapado por una tormenta tropical y Don Juan, que es el único superviviente, se ve arrastrado a la playa de la isla desierta de Eros, donde conoce a la mujer más hermosa que jamás haya conocido, Doña Ana. Se enamoran a primera vista, viven en la playa y juran que vivirán juntos para siempre. Sin embargo, cuando Ana oye que ha estado con 1.500 mujeres, le abandona. Él experimenta tal congoja que se siente morir. Al final de la película, Don Juan, curado de sus fantasías, y Mickler, acompañado por su mujer, parten hacia la paradisíaca isla de Eros. Una vez allí, tras haber comprendido que su propia vida ha perdido su fuego y se ha vuelto monótona, Mickler siente renacer la pasión, largo tiempo perdida, por su mujer. Y para acabar las fantasías a la perfección, allí, en la playa, está Doña Ana, que ha estado esperando toda la eternidad a que Don Juan regresara. Este es de este modo un lienzo perfecto para la satisfacción y la auténtica realización de Occidente. Al finalizar el siglo xx, *Don Juan de Marco* repite los mensajes orientalistas que ya se transmitían en sus comienzos: es muy poco original y muestra una gran nostalgia del exotismo de un anterior personaje *fin de siècle*, Pierre Loti, cuyas historias de hastío y de liberación sexual en ambientes orientales inspiraron a toda una generación de escritores franceses, incitándoles a dirigir la mirada al exótico Oriente.

Notas

1. Éste es un terreno controvertido. Véase la incompreensión que muestra M. Harris en *The Rise of Anthropological Theory*, Londres, Routledge, 1969, obra en la que se discute el planteamiento del argumento de M. Hodgen en *Early*

Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries, Filadelfia, University of Philadelphia Press, 1964.

2. Marshall, P. G. y Williams, G., *The Great Map of Mankind*, Londres, Dent, 1982, pág. 143.

3. Cantwell Smith, W., *Islam in the Modern World*, Princeton, Princeton University Press, 1957.

4. Gibb, H. A. R., *Modern Trends in Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1947.

5. Hitti, P. K., *Islam and the West*, Princeton, Von Nostrand, 1962.

6. Cantwell Smith, *op. cit.*, pág. 110.

7. Cragg, K., según el resumen presentado por J. Qureshi en A. Hussain y J. Qureshi *et al.* (comps.), *Orientalism, Islam and Islamists*, Battleboro, Amana Books, 1984, págs. 211-213.

8. Anderson, N., *Islam in the Modern World: A Christian Perspective*, Leicester, Apollos, 1990.

9. Crone, P. y Cook, M., *Hagarism: the Making of the Islamic World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1977.

10. Cook, M., *Muhammad*, Oxford, Oxford University Press, 1983.

11. Pipes, D., *In the Path of God: Islam and Political Power*, Nueva York, Basic Books, 1954.

12. Binder, L., *Islamic Liberalism*, Chicago, University of Chicago Press, 1988, pág. 106.

13. *Ibid.*, pág. 107.

14. Cook, *op. cit.*, págs. 37-38.

15. Laffin, J., *The Dagger of Islam*, Londres, Pan Books, 1991.

16. Fukuyama, F., *End of History and the Last Man*, Londres, Hamish Hamilton, 1992. [Trad. cast.: *El fin de la historia y el último hombre*, traducción de P. Elías, Barcelona, Planeta, 1992.]

17. Huntington, S., «The Clash of Civilizations», *Foreign Affairs*, 72 (3), julio y agosto de 1993, págs. 22-49.

18. Soguk, N., «Reflections on the «Orientalised Orientals»», *Alternatives*, 18, 1993, pág. 363.

19. Citado en Edwards, M., *Raj*, Londres, Pan Books, 1969, pág. 151.

20. Vittachi, V. T., *The Brown Sahib Revisited*, Delhi, Penguin, 1987, pág. 14.

21. Singer, M. R., *The Emerging Elite*, Cambridge, Massachusetts, MIT Press, 1964, pág. 47.

22. Véase Ibrahim, S. E. y Hopkins, N. S. (comps.), *Arab Society*, El Cairo, American University of Cairo Press, 1985.

23. Naipaul, V. S., *Among the Believers: An Islamic Journey*, Londres, Penguin, 1981. [Trad. cast.: *Entre los creyentes: Un viaje por tierras del Islam*, traducción de M. Inés Taulis Moreno, Barcelona, Ediciones Quarto, 1984.]

24. Rushdie, S., *The Satanic Verses*, Londres, Viking, 1988. [Trad. cast.: *Los versos satánicos*, traducción de J. L. Miranda, Barcelona, Seix Barral, 1989.]

25. Naipaul, *op. cit.*, pág. 16.

26. *Ibid.*, pág. 14.

27. Véase Geoffrey Chaucer, *The Canterbury Tales: A Selection*, D. R. Howard (comp.), Nueva York, Signet Classics, 1969, pág. 78. [Trad. cast.: *Cuentos de Canterbury*, traducción de Pedro Guardia Massó, Madrid, Ediciones Cátedra, 1987.]

28. Naipaul, V. S., *Beyond Belief: Islamic Excursions Among the Converted Peoples*, Londres, Little, Brown, 1998.

29. Daniel, N., *Islam and the West*, Oxford, One World, 1993, pág. 17.

30. Nandy, A., *Traditions, Tyranny and Utopias*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1987, pág. 15.

31. Updike, J., *The Coup*, Nueva York, Random House, 1978. [Trad. cast.: *Golpe de estado*, traducción de Rolando Costa Picazo, Barcelona, Bruguera, 1979.]

32. Caputo, P., *The Horn of Africa*, Londres, Futura, 1982.

33. Randall, J., *The Jihad Ultimatum*, Nueva York, Pinnacle Books, 1988.

34. Forsyth, F., *The Fist of God*, Londres, Corgi Books, 1994. [Trad. cast.: *El puño de Dios*, traducción de Berta Monturiol, Barcelona, Nuevas Ediciones de Bolsillo, 2000.]

35. Carson, M., *Friends and Infidels*, Londres, Black Swan, 1989.

36. Nadel, A., «A whole new (Disney) world order: *Aladdin*, atomic power and the Muslim Middle East» en M. Bernstein y G. Studlar (comps.), *Visions of the Orient: Orientalism in Film*, Londres, I. B. Tauris, 1997, pág. 184.

37. Nadel, *op. cit.*, pág. 185.

38. Spence, J., *The Great Chan's Great Continent: China in Western Minds*, Nueva York, W. W. Norton, 1998, pág. 167.

39. *Idib.*, pág. 140.

40. Nadel, *op. cit.*, pág. 199.

5

El futuro posmoderno del orientalismo

Hemos visto que el orientalismo está plenamente vivo en la práctica cultural contemporánea. La totalidad de sus principales figuras retóricas se han integrado sin fisuras en la modernidad. Pese a no ser un discurso monolítico, el orientalismo demuestra un carácter coherente a lo largo de la historia. Posee diferentes momentos estilísticos, manifiesta una diversidad de opiniones y exhibe modas y énfasis cambiantes. Sin embargo, se ha reorganizado a sí mismo al pasar de una época histórica a otra, de la Edad Media a la «Era del Descubrimiento», y de ahí a la Ilustración, al colonialismo y a la modernidad, logrando de este modo que las representaciones convencionales de «Oriente» se mantengan muy presentes en la mentalidad europea. La diversidad que existe en el seno del orientalismo es similar, por ejemplo, a los diferentes estilos que encontramos en la pintura orientalista. Según la exposición que albergó la Galería de Arte de Nueva Gales del Sur, en Australia,¹ titulada «El orientalismo: de Delacroix a Klee», podemos identificar al menos seis períodos estilísticos clave en la pintura orientalista: el orientalismo clásico, la expansión del Este, el Oriente Antiguo, el paradigma de Gerome, los neorrománticos, los impresionistas, los artistas plenos,

los simbolistas y los decoradores, además del arte de vanguardia y del arte colonial. La exposición comienza con obras de Ingres y de Delacroix y muestra de qué modo se reorganiza constantemente la representación clásica y romántica de Oriente, encauzándose en nuevas direcciones por medio de una sucesión de estilos. Los estilos pictóricos cambian, pero cambian sin salir de unos contornos sólidamente establecidos. El orientalismo, como discurso general de representación, ha seguido históricamente un camino similar. Las formas de arte características y los canales de comunicación propios de cada época reciclaron las imágenes, la iconografía y la mitología estándares que hacen que el pasado siga presente y que el orientalismo permanezca plenamente vivo y operativo.

Durante el posmodernismo, el orientalismo sigue desempeñando su papel convencional consistente en caricaturizar y en silenciar ideológicamente a las civilizaciones de Asia. Podemos ver cómo actúa este proceso en multitud de productos de consumo posmodernos, en particular en los juegos de ordenador y de vídeo, muchos de los cuales están basados en películas de Hollywood. Los juegos de ordenador, como *Colonization*, *Merchant Colony*, *Empire* y *Settlers*, son reposiciones posmodernas de los viejos convencionalismos utilizados para representar lo que no es Occidente: simplemente regurgitan el concepto que tenía de las colonias la Europa del siglo XIX, embalándolo ahora en forma de entretenimiento casero. *Colonization*, por ejemplo, invita a sus jugadores, sin el menor atisbo de ironía, a proseguir «la tradición de la civilización», desafiándoles a que, partiendo de cero, «colonicen» a los exóticos y estúpidos nativos con el fin de «crear una nueva nación». *The Settlers* presenta a unos dioses aburridos que buscan diversión secuestrando a individuos de las antiguas razas asiáticas y egipcias. ¡Luego colocan a esas personas en islas vírgenes en las que tienen que construir asentamientos y combatir entre sí! Otros juegos como *Big Red Adventure* y *Death Gate* reeditan unos supuestos «viajes de descubrimiento». En *Prince of Persia* (partes primera y segunda), uno se

encuentra con las típicas mujeres orientales de breves vestidos, con el archiconocido y malvado visir Jafar, y con un héroe persa de modales completamente estadounidenses, aunque tocado con un turbante, que tiene la misión de rescatar a la princesa perseguida y recluida en una celda. Bebiendo de la más contemporánea de las fuentes, los niños ingieren sin esfuerzo un argumento de continuidad, una vasta tradición, un punto de vista que encarna un armazón de ideas coherente.

La continua remodelación de las representaciones no es un asunto que afecte únicamente a los juegos. También está presente, sin ninguna objeción ni la menor conciencia crítica, en juegos de ordenador que, editados en CD-ROM y «con intención amena y educativa», combinan la información con el entretenimiento y actúan como potentes herramientas educativas. Pese a la supuesta capacidad de la información tecnológica para incrementar el acceso a la información, la finita capacidad de esas herramientas «de intención amena y educativa» hace que la selección de los contenidos sea de extrema importancia. De este modo, el orientalismo halla una voz contemporánea con la que expresarse tanto en el proceso de selección como en el contenido efectivo. De hecho, esas herramientas no perpetúan simplemente la representación orientalista, sino que fomentan el proceso del orientalismo en formas nuevas. Las enciclopedias en CD-ROM y los paquetes multimedia como *Microsoft Bookshelf*, *Microsoft Encarta*, *Compton Interactive Encyclopaedia*, *Hutchinson History Library*, o el producto de Dorling Kindersley, *History of the World*, filtran la historia, tamizándola a través de la lente de Estados Unidos. Las técnicas de venta más eficaces para esos productos son las que generan una presentación del contenido que afirma resumir toda la historia en una reflexión sobre sus propios presupuestos, y proceder de igual forma con toda representación. De este modo, todas las culturas del mundo, incluyendo a las de Europa, aparecen mostradas desde la perspectiva de Estados Unidos y a partir de la experiencia de dicho país, que se convierte en la

nueva culminación de todas las civilizaciones humanas. El antiguo paradigma del progreso lineal que va de la caverna al hombre blanco se reedita con el minúsculo cambio de que el hombre blanco situado en la cúspide de la escala evolutiva no pertenece al tipo profesoral de Oxford, sino al de los graduados de la Escuela de Administración de Empresas de Harvard.

En *Microsoft Bookshelf*, por ejemplo, el resto del mundo queda convertido en un apéndice de la civilización estadounidense. La enciclopedia y la división histórica que forman parte del paquete se encuentran dominadas por su amplia referencia a la historia, la sociedad, la literatura y los productos culturales estadounidenses, mientras que el resto de la historia, de la cultura y de la civilización humanas aparece presentado como algo secundario y subsidiario, quedando reducido a un conjunto de pequeños esbozos. El islam es despachado con unos cuantos cientos de palabras. Mahoma ocupa menos de un párrafo, un párrafo que afirma que «el islam ha enuelto la vida de Mahoma en un montón de leyendas y tradiciones». La antorcha de la civilización inicia su andadura en Europa y luego viaja hacia el oeste, a Estados Unidos. A medida que avanzamos en el tiempo, las divisiones históricas insisten con una eficacia cada vez mayor en estas cuestiones, y el resultado es que se llega inevitablemente a la creación de Estados Unidos de América. Alumbrada esta nación ante la historia, la obra insiste infatigablemente en aquellas cuestiones que son importantes para las diversas sensibilidades presentes en Estados Unidos, en los acontecimientos que tuvieron lugar en ese país o en los que forman parte de la experiencia de sus ciudadanos. La *History of the World* de Dorling Kindersley practica una variedad de orientalismo parecida.² Partiendo del final de la Segunda Guerra Mundial, contempla la totalidad del mundo desde el prisma establecido por la guerra fría en que estuvo embarcado Estados Unidos. De este modo, la historia moderna aparece dividida en una batalla ideológica entre la democracia estadounidense, con su «libertad libertaria», y su ignorante oponente

comunista, cuyo fracaso se explica con todo detalle. La historia de Asia queda también sujeta al orientalismo estadounidense. Japón, por ejemplo, aparece a raíz de la llegada del capitán estadounidense Perry, que obliga a la nación asiática a abrirse al mundo y le proporciona el impulso necesario para que aborde la reforma Meiji, consistente en el derrocamiento del impopular shogunato. Se nos dice que la esencia de la reforma Meiji es la adopción por parte de Japón de las normas y la tecnología occidentales. Al margen de ésta, la única mención del Japón de la época moderna es la correspondiente a su papel de oponente de Estados Unidos en el Pacífico durante la Segunda Guerra Mundial. La consecuencia de esta contienda es, en último término, la independencia de todos los países del sudeste asiático, que quedan de este modo liberados de la sujeción europea (¡los indígenas, por supuesto, no desempeñaron ningún papel en la obtención de su propia independencia!). A esto se añade una breve mención de que las Filipinas fueron gobernadas por Estados Unidos y adquirieron su independencia en 1947. Tras su derrota, Japón accede a la democracia mientras se encuentra bajo la tutela de su conquistador. En el mundo moderno, Asia aparece descrita al hilo de lo sucedido en la guerra de Vietnam y en la China maoísta. En China, nos enteramos de que el maoísmo, que un día llegó a gozar de popularidad, terminó convirtiéndose en una opresión comunista como consecuencia del Gran salto adelante y de la Revolución Cultural. Sin embargo, tras la muerte de Mao, los dirigentes comunistas de China «trataron de obtener ideas y dinero de Estados Unidos, de Japón y de otros países», pues habían decidido que podía permitirse que «el pueblo [comprara] bienes y [mejorara] su calidad de vida por medio de la iniciativa privada». La guerra de Vietnam resulta importante porque en ella murieron 58.000 estadounidenses entre 1961 y 1973, y porque generó en Estados Unidos un movimiento de protesta contra la guerra: toda la representación de esa guerra se centra en la experiencia estadounidense, mientras que la razón de su intervención se expli-

ca únicamente en función de la necesidad de hacer frente al comunismo. Y en lo que hace al islam, su única función útil consiste en suministrar petróleo barato a Estados Unidos: de este modo, «el petróleo y el islam» forman una categoría combinada que convierte todos los estereotipos racistas del orientalismo clásico en la más perniciosa afirmación de prejuicios contemporánea. Nos encontramos así con que, una vez más, una época reedita Oriente y suministra una potente y descarada ideología vendida como historia e información. El hecho de disponer la historia en compartimentos episódicos permite prosperar al orientalismo en su variada capacidad para proporcionar cualquier tipo de explicación que resulte necesaria en un momento dado. Oriente tiene una historia, una historia que se resume en la antigua convención de la «tradición» entendida como imposición inalterable e inflexible que se vuelve a narrar en forma de historia tras pasar el filtro ideológico de las percepciones occidentales. En resumen, se revisa el orientalismo, remozando todas sus características paternalistas, condescendientes y racistas.

Uno de los principales rasgos de la época posmoderna es la globalización. El mundo posmoderno es un mundo de límites que encogen, de comunicaciones instantáneas y de una cultura popular que domina el globo. Es un mercado de masas en donde la industria occidental del entretenimiento crea deliberadamente productos para una audiencia global, desdibujando tanto los perfiles de Occidente como los del resto del mundo. Es también un mundo dominado por una única superpotencia: un mundo en donde el viejo colonialismo europeo ha sido sustituido por la superpotente política neoimperialista de la única superpotencia. En un mundo así, el orientalismo ha quedado transformado en una expresión de poder global, y se convierte tanto en el instrumento con el que ejercer ese poder como en la herramienta con la que contener todo lo que se considere que amenaza a ese poder. El símbolo icónico del «terrorista árabe» como representación general del islam,

por ejemplo, surgió, según he argumentado en el capítulo 4, como resultado directo de las amenazas que, en la percepción estadounidense, representaba el islam. Es un movimiento consistente en responder mediante una representación al efímero incremento de los precios del petróleo, al acontecimiento que supuso la revolución iraní, al despertar cultural general del mundo musulmán y a las actividades de varios aliados subsidiarios que se convierten en oponentes demoníacos. Estos acontecimientos dominan el período en el que se evapora el «bloque comunista». El vacío creado por la necesidad de abrazar a los pueblos recién redimidos de Rusia y de Europa del Este, a los que se recibe como a hijos pródigos que al fin han regresado, fue inmediatamente ocupado por una recuperada y aumentada sensibilidad a una antigua amenaza para la incontestable dominación política y cultural estadounidense. El orientalismo como proceso social y de conocimiento se ha hecho cómplice de una nueva ronda de demonización del islam y del fundamentalismo musulmán, una ronda llevada a efecto mediante la reactivación de estereotipos centenarios y gracias a la sustitución del Kaláshnikov y los misiles Stinger por la cimitarra.

Japón se enfrenta también a un proceso orientalista similar. Tal como el cristianismo consideró que el islam era un «problema» a comienzos del milenio, también Estados Unidos se enfrenta ahora al «problema de Japón» cuando el milenio termina. En ambos casos existe un proceso de representación que refrena y gestiona «el problema». Pese a que Japón nunca llegó a convertirse en una colonia occidental, sí que expulsó violentamente a los misioneros cristianos y contuvo con rigor a los comerciantes y los diplomáticos europeos. Japón ha sido convencionalmente considerado, al igual que el resto de Oriente, como una cultura exótica, como la tierra de las *geishas*. Se ha admirado a Japón por su estética (por sus exquisitos jardines, su curiosa arquitectura, el extraño teatro *kabuki* y las insólitas ceremonias del té), y se le ha temido por sus inhumanas tradiciones marciales (*samurai*, *bushido*, *ninja*, *kamikaze*). Los

japoneses mismos eran considerados como personas desprovistas de emociones, individuos similares a robots y herméticamente replegados en su espiritualidad zen y en su esteticismo marcial. Sin embargo, y a diferencia del resto de Oriente, Japón descubrió su propio pasado. Los estudios japoneses permanecieron en gran medida en manos de expertos japoneses, y Occidente no pudo ejercer el tipo de autoridad que dio por sentado en el caso del islam, India y China. Dado que Occidente había derrotado a Japón y a sus tradiciones históricas en el apocalíptico clímax de la Segunda Guerra Mundial, todo esto no planteaba el menor problema mientras Japón siguiera centrándose en imitar a Occidente, absorbiendo y regurgitando la tecnología occidental, tomando prestadas e interpretando a su modo las ideas occidentales. Se mantuvo en estado de mansedumbre y contención. Ese Japón proporcionó una vívida demostración del progreso lineal que impulsa a la historia en la dirección del vértice alcanzado por Occidente, y reafirmó la superioridad occidental. Era un Japón que siempre decía «sí» a las demandas de Occidente. Sin embargo, tal como sugiere el título del influyente libro de Shintaro Ishihara, ese Japón ya no existe: en su lugar tenemos ahora, según su obra del mismo título, «un Japón capaz de decir no» (*The Japan that Can Say No*).³ Es un Japón nuevo que celebra los valores asiáticos ya que, a pesar de los ocasionales reveses económicos, tiene confianza en su propio futuro. Además, es un Japón tecnológicamente avanzado que ha hecho que la propia tecnología se vuelva japonesa. «Si el futuro es tecnológico», señalan David Morley y Kevin Robins, «y si la tecnología se ha “japonizado”, entonces el silogismo sugiere que el futuro también es ahora japonés. La era posmoderna será la era del Pacífico. Japón es el futuro, y es un futuro que parece trascender y desplazar a la modernidad occidental».⁴ De pronto, Japón se convierte en un «problema» y en una amenaza. Las representaciones de Japón adquieren ahora un matiz decididamente sombrío.

Nos alejamos de la fase que ejemplifica *La casa de té de la luna de agosto* (*The Teahouse of the August Moon*, 1956), en la que Marlon Brando interpreta a un simpático campesino japonés que actúa como intermediario y traductor de los victoriosos estadounidenses y de los pedagogos de la reconstrucción. Los inocentes y bienintencionados estadounidenses han de tutelar las tradiciones ancestrales de Japón, que parecen concentrarse en una casa de *geishas*, y también deben moldearlas hasta asemejarlas a las de una modernidad aceptable. El personaje de Brando es el de un pillito astuto y taimado, pero en último término gracioso. En películas como *Black Rain* (1989), en la que un malvado japonés se dedica a inundar Estados Unidos de dólares falsos, o en la abiertamente racista *Sol naciente* (*Rising Sun*, 1993), cuyo principal malvado, Eddie Sakamura, ejecutivo de una corporación japonesa, ocupa una tierra de nadie situada entre el crimen y los negocios, se da a los japoneses la otra versión del trato orientalista clásico. Un capítulo de la popular serie de televisión, *La ley de Los Ángeles*, nos proporcionó todo un discurso sobre «el problema» de Japón. El episodio relata el caso de tres ejecutivos estadounidenses cuya compañía es comprada por una corporación japonesa que, pese a garantizarles que podrán conservar sus puestos, los margina y finalmente los despide. Para ganar el caso, el abogado afroamericano, animado por su colega hispano, sabe lo que debe hacer: simplemente tiene que jugar la carta racista. El abogado demuestra el carácter intrínsecamente diferente e inflexible de la cultura empresarial japonesa, destaca que los empleados se ven obligados a «japonizarse», y que esa cultura no da cabida a las mujeres trabajadoras. En su alegato final, el abogado afroamericano convence al jurado con una clara apelación al miedo de quedar abrumados por un peligro amarillo que es racista y defiende la supremacía de su propio grupo, un peligro que está comprando todos los bienes inmuebles de calidad existentes en Los Ángeles y que amenaza con acabar con la civilización tal y como la conocemos. «Nuestro» bando, el que representa el abogado de *La*

ley de Los Ángeles, gana el pleito, proporcionando una enorme compensación por daños y perjuicios a sus clientes.

La amenaza de los japoneses —derivada de una dedicación propia de autómatas a la consecución de la hegemonía mundial y de la invasión de la cultura estadounidense— queda encarnada en Shredder, el malo de la película de animación titulada *Las tortugas ninjas* (*Teenage Mutant Ninja Turtles*). Shredder vive en una alcantarilla y, a menos que logren detenerle esas tortugas locas por las pizzas y de carácter totalmente estadounidense, utilizará las técnicas de combate y la capacidad para moverse como una sombra que se suponen propias de los ninja para erosionar y socavar la civilización estadounidense. Esas representaciones se basan en el «temor a que la irreductible diferencia de Japón se mantenga alejada de la razón y el universalismo occidentales, permaneciendo impenetrable para ellos. Se basan también en el temor a que la cultura occidental pudiera verse desbordada por la alteridad oriental».⁵ La combinación de este temor con el «problema japonés» ha llevado a una nueva variedad de orientalismo: el «tecnorientalismo», que, en palabras de Toshiya Ueno, «construye y presenta a Japón como a una “cultura autómatas”, y ve al japonés como al “alter ego automatizado” de Occidente».⁶ El Japón reinventado del tecnorientalismo —un país de tiras cómicas *manga* y de películas animadas, el país de *Godzilla*, de películas violentas como *Tetsuo* (1989), de los videojuegos, de las videocámaras, de los videoteléfonos, del porno tecnológico, de los faxes, los televisores, los ordenadores, los edificios inteligentes, los trenes bala repletos de pasajeros y las ciudades superpobladas— puede verse ejemplificado en las novelas ciberpunks como la de William Gibson, titulada *Neuromante*, y en las películas futuristas como *Blade Runner* (1982). «No obstante», escriben Morley y Robins, existe otra:

versión más resentida y más agresivamente racista de este orientalismo tecnológico. La asociación de la tecnología con el carácter japo-

nés sirve hoy para reforzar la imagen de una cultura fría e impersonal que posee los atributos de las máquinas, una cultura autoritaria que carece de vínculos emocionales con el resto del mundo. La generación otaku —la de los niños «perdidos para la vida cotidiana» por su inmersión en la realidad virtual— constituye un buen símbolo de esa situación [...]. La fantasía imagina a estos niños como a personas que mutan y se convierten en máquinas, como si esos niños representasen una futura forma cibernética del ser. Esto crea la imagen de un japonés inhumano. En la esfera del inconsciente político y cultural de Occidente, Japón aparece como la representación del poder tecnológico vacío y deshumanizado. Simboliza la imagen alienada y la distopía del progreso capitalista. Esto provoca tanto el resentimiento como la envidia. Los japoneses son alienígenas sin sentimientos; son ciborgs y replicantes. Pero también existe la sensación de que estos mutantes se encuentran ahora mejor adaptados para sobrevivir en el futuro. Los otaku son personas posmodernas. Por utilizar la expresión de Baudrillard, el futuro parece haberse trasladado a los satélites artificiales.⁷

Las imágenes de este Oriente japonés inhumano y autoritario —una prolongación lógica de la visión que tenía Pearl S. Buck de China— nos sugieren otro vínculo que nos obliga a retroceder en el tiempo, remontando hasta Marco Polo la serie entera de los villanos orientales de corazón frío, crueles y carentes de remordimientos que se empeñan en dominar el mundo. Sin embargo, nunca ha habido necesidad de una lógica en el seno de las pautas a que deba ajustarse un particular Oriente, como tampoco la ha habido en la constelación interna de las ideas sobre tal Oriente; esos Orientes nunca han encajado en un único y monolítico edificio lógico. Oriente es frío y fanático; disciplinado en el arte de la crueldad; licencioso y decadente; está basado en el deber familiar y filial; y carece de calor emocional en las relaciones humanas íntimas. Oriente es un lugar de tradiciones y conductas extrañas que puede resultar cómico, o amenazador y pavoroso. Sólo un constructo concebido para una

utilidad inmediata puede ser tantas cosas para tantas personas al mismo tiempo. El marco orientalista es conservador y extenso, antiguo y familiar, y ha sido reactivado y moldeado en formas nuevas en función de las circunstancias de cada momento. Se produce una acumulación constante que es consecuencia de arrebatos episódicos, y, de algún modo, la remodelación periódica de un particular Oriente, realizada según las circunstancias vigentes, nunca logra deshacer las ideas que formaron parte del pasado. Si existe alguna coherencia se debe a la interrelación de los estereotipos que se despliegan para efectuar la transformación, y a la falta de especificidad que es común a todos los Orientes, lo que permite que las ideas que predominan en un Oriente puedan convertirse en préstamos que se moldean para ser puestos al servicio de otro. En los portentos del Este, que por definición son raros y maravillosos, todo es posible. Por ello, las nuevas formulaciones de los Orientes surgen del cúmulo de conocimientos orientalistas compartidos, un cúmulo que se asimila por una osmosis cultural que proviene de muchas corrientes y localizaciones dispares. Las ideas diferentes y potencialmente contradictorias que rodean a cualquier Oriente no inspiran ningún argumento, ninguna actitud crítica ni ninguna deconstrucción, sino un mutuo refuerzo constructivo. Las viejas ideas se conservan, pero no se dejan de añadir los nuevos matices, con lo que el repertorio sigue aumentando. El proceso está tan interiorizado y lo hemos integrado a tal punto en el modo en que pensamos y razonamos «nosotros», es una parte tan inconsciente de la conciencia de Occidente, que puede generar un nuevo significado para el término Occidente, generar un nuevo Oriente, sin que lo perciba prácticamente nadie. En la época posmoderna, «Oriente» se ha visto globalizado: se ubica en todas partes y en todas partes puede estar sujeto a la orientalización, una orientalización que se efectúa desde una única perspectiva dominante que se autodefine como Occidente.

De este modo, podemos asistir a la formulación de un nuevo Oriente. Respecto de Estados Unidos, la propia Europa se está

transformando en un nuevo Oriente. Es posible detectar que la representación estadounidense de Europa está siguiendo las pautas clásicas del orientalismo. Por ejemplo, en las películas y las series de televisión estadounidenses, los ingleses se están orientalizando. Tal como el orientalismo presentaba a la alteridad no europea como algo limitado y constreñido por la tradición y la historia, como algo en gran medida motivado por lo antiguo, así Londres está siendo presentado en las películas estadounidenses como si se tratara de algo congelado en la historia. En el Londres de *Tú a Londres y yo a California* (*Parent Trap*, 1998), todo el mundo es rico, todo el mundo pertenece a la clase alta, y la propia ciudad resulta característicamente arcaica, tradicional y «exótica». En la popular comedia televisiva de situación *Frasier*, Daphne habla con un acento que supuestamente subraya el mundo decididamente antiguo y pretérito de los ingleses. En contraste con el listo e ingenioso Frasier, y con su hermano Niles, igualmente urbano, Daphne no sólo es tonta sino también muy ingenua, como corresponde a alguien que refleja la anticuada cultura de la que proviene. Los malvados ingleses de *Jungla de cristal* (1988) y de *Jungla de cristal III* (1995) encarnan todas las características de los «terroristas árabes»: se hallan motivados por la codicia y la venganza, son intrínsecamente malvados y violentos, y carecen del más mínimo ápice de humanidad. En los dos episodios de la popular serie de televisión *Friends* ambientados en Londres, la ciudad aparece representada exclusivamente mediante manidas imágenes estereotípicas —la abadía de Westminster, el Big Ben, la Torre de Londres— con el fin de subrayar que Inglaterra se halla atrapada en un bucle temporal. En este episodio, uno de los personajes principales, Ross, se casa con su reciente novia inglesa, Emily. Comparada con las tres principales mujeres que protagonizan la serie —Rachel, Monica y Phoebe—, que son insensatas pero encantadoras, Emily parece decididamente carente de encanto, una boba sin el menor ingenio que habla con un curioso acento que recuerda al de la Daphne de *Frasier*. Sus horriblos y desho-

nestos padres quieren utilizar la boda para exprimir todo el dinero que puedan a los padres de Ross; el padre de Ross describe al padre de Emily como a un «ladrón», un «hombrecillo indigno». La mujer que se encarga de atender la casa de Emily parece sacada directamente del siglo XIX. Le dice a Phoebe: «Señorita, ése no es modo de dirigirse a una persona por teléfono. Primero debe uno identificarse, y luego se pregunta educadamente por la persona con la que se desea hablar». La antigua iglesia en la que Emily quiere celebrar la boda ha sido demolida. En un último *coup de grâce*, Ross consigue que restauren parcialmente la semiderruida iglesia para la boda. El mensaje es claro. Inglaterra es un pequeño lugar pintoresco y anticuado, habitado por personas horrendas de peculiar acento, que necesita una dosis de lo mejor de Estados Unidos para verse libre de su propio desvarío. Los periódicos británicos consideraron que esta representación de Inglaterra era «humillante» e «insultante»: bienvenidos a la Inglaterra orientalizada. Un escenario muy parecido, con representaciones muy similares, presenta en esencia la obra *Tres hombres y una pequeña dama* (*Three Men and a Little Lady*, 1990). Los tres muy estadounidenses «padres» de la dama del título no se resignaron a abandonarla al horrible destino de verse educada en una mansión aristocrática de la campiña británica. Semejantes representaciones de los ingleses, que exhiben todos los atributos negativos del orientalismo, contribuyen a definir la movilidad, la libertad y la innata superioridad de la cultura dominante, es decir, la cultura estadounidense. Tal como, en el pasado, el orientalismo incluía la apropiación de todos los relatos para incorporarlos a la cultura dominante, así es preciso adaptar ahora los relatos ingleses más característicos —como sucede con la totalidad de la historia y con todos los demás Orientes— con el fin de que encajen en la cultura dominante, o con el de que sean contemplados por sus representantes, sea cual sea el perjuicio que eso cause a la integridad literaria o al sentido común. No se trata simplemente de hacer que esos relatos resulten adecuados para el reflejo aislacionista que mueve a la cul-

tura estadounidense. El orientalismo es mucho más explícito, como hemos visto a lo largo de su historia. El orientalismo tiene tanto de sustituto de la definición que da de sí la cultura dominante como de despliegue de la diferencia de un Oriente. Ciertamente, la historia no está escrita. Ha de reescribirse desde el punto de vista de cada época, con todas las referencias necesarias a sus propias condiciones sociales, a sus pensamientos, a sus creencias y a sus adquisiciones. De este modo logra resultar comprensible para las personas que viven en ella. Sin embargo, el orientalismo implica muchas más cosas, ya que es una reescritura efectuada por medio de un proceso desproporcionado de relaciones en el que una parte, la oriental, queda atrapada, alienada, muda, pese a ser descrita para posibilitar la libertad de la parte que describe y define. En el proceso del orientalismo y de la relación que éste estructura, quienes describen y quienes son descritos resultan menos inteligibles, aunque se vuelvan también más familiares, menos capaces de comunicarse, por causa del edificio que construye el propio proceso: el edificio de Oriente.

El posmodernismo abarca al orientalismo porque éste ha sido confeccionado mediante un número muy elevado del tipo de técnicas que preferentemente se utilizan en la definición del posmodernismo. Si el posmodernismo no reconoce la realidad, sino únicamente el principio del placer, ¿qué mejor vehículo podría tener sino el de un proceso que siempre ha construido los Orientes como palacios del placer para la indulgencia y la autoexpresión del «yo», de la «personalidad» dominante? El orientalismo ha sido un vehículo para la apropiación imaginativa, mientras que el posmodernismo nos anima a todos a crear nuestra propia identidad mediante la apropiación ecléctica de toda la historia y de todas las culturas humanas. Como descripción, el orientalismo siempre se ha entregado a la parodia, a la ridiculización y al plagio, unas veces con intención de menospreciar o de crear demonios pavorosos, y otras pertrechado de un humor más o menos ligero o más o menos

sombrío. El carácter amorfo del orientalismo, su capacidad para acumular e ignorar la incoherencia, encaja a la perfección con este talante del posmodernismo. En último término, el orientalismo es un sistema de representaciones, una expresión natural de los posmodernistas, que argumentan que la representación es todo lo que tenemos. De este modo, el posmodernismo acepta tácitamente al orientalismo, se somete a su propia definición como expresión inevitable de todo lo que es posible. El orientalismo, como proceso definido y pretérito, puede ser sujeto de una deconstrucción, puede recibir un impulso posmoderno como función de las viejas metanarrativas que ahora están quedando desbancadas. Sin embargo, lo que está siendo deconstruido es la versión truncada de una tendencia cultural que aún permite que el proyecto del orientalismo actúe en el presente, que conserve su lugar, que siga en funcionamiento. Todas las convenciones que he señalado como elementos del orientalismo en este libro tienen características posmodernas. Lo que ahora se produce es una identificación total de la que no hay modo de escapar. Volvemos así a *M. Butterfly*, a esa obra en la que Occidente, basándose en argumentos estéticos, prefiere morir a abandonar el palacio de los placeres de Oriente, pues el posmodernismo es esencialmente una estética. El posmodernismo queda así capacitado para expandir el proyecto del orientalismo a territorios nuevos y a nuevos Orientes.

El tejido conjuntivo del orientalismo no es su consciente inflexibilidad monolítica. El orientalismo se construye por medio de la imaginación constructiva de la cultura de Occidente. Su diversidad es tan grande como lo es la industria de la cultura occidental: eso explica por qué razón y de qué manera ha sobrevivido el orientalismo como proceso, un proceso que acompasa su avance al de su lugar de origen y al de su lugar de aplicación, lo que genera un quehacer de cambio y de continuidad. El orientalismo es memoria, imaginación y utilidad presente en un proceso de representación que estructura el conocimiento y la información. El orien-

talismo como tal no puede valorarse únicamente como discurso académico: es un discurso cultural en el más amplio sentido de la palabra, es simplemente aquello que es conocido y que se da por supuesto. En el plano de la cultura popular, el orientalismo es de lo más ubicuo y potente. Por lo tanto, todas las teorías de la conspiración, todos los intentos de establecer vínculos causales entre el gobierno, el imperio y el espionaje resultan incapaces de convencer. La causalidad directa, la planificación consciente, las agendas explícitas no son la vía seguida por el orientalismo para producir sus efectos. El orientalismo es más endémico, más congénito y más diverso, y ha estado presente durante tanto tiempo que se ha convertido para Occidente en la predisposición que forja el sentido de la realidad misma. Además, lo que convierte a Oriente en un callejón sin salida es la arraigada persistencia de un proceso de aceptación inconsciente. Los pueblos de los distintos Orientes no pueden entablar un debate, no pueden hacerse oír como ellos quisieran, pues su voz queda ahogada por el ruido de fondo que condiciona la recepción y la sensibilidad de los pueblos de Occidente. Si el orientalismo fuera una labor consciente de causalidad directa en el conocimiento y en el poder, resultaría mucho más fácil enfrentarse a él y rechazarlo. Sólo mediante la comprensión del carácter inconsciente, congénito y ubicuo de la diversidad del orientalismo innato en la autopercepción de Occidente es posible plantear un remedio. El remedio debe consistir en una nueva apertura consciente respecto de lo que piensan, conocen y sienten de sí mismos, de su cultura y de su historia, los pueblos de los Orientes, las masas que se encuentran al Este del Oeste. La convención de la autenticidad debe ser vista como el artificio que es. El cambio y la continuidad, la distorsión y el prejuicio, las nuevas invenciones y formulaciones, han de aceptarse como parte inseparable de la perspicacia cultural de todos los pueblos. En tal caso, es mucho lo que habría que debatir entre los diferentes pueblos, entre el Este y el Oeste, ya que ninguno de ellos permanece inmutable. Para lograr un futuro plu-

ral sostenible debe generarse un proceso que supere el orientalismo. Es preciso poner término, poner fin a un proceso que mantiene a algunas personas presas en las ligaduras de unas insostenibles ideas recicladas. Ese punto final no puede ser la aceptación de las representaciones clásicas de Oriente, por muy venerables que se hayan convertido para el inconsciente de Occidente. A menos que se perciban y se comprendan las limitaciones de una representación disfrazada de realidad, será imposible lograr un futuro plural basado en el respeto mutuo y en un mejor entendimiento recíproco. Seguiremos viviendo las consecuencias del conflicto, de la desconfianza, del desprecio y de la marginación que, en conjunto, constituyen el muy real legado del orientalismo.

Notas

1. Para un breve debate sobre la exposición, véase Beaulieu, J., «Reviewing Orientalism», en *Third Text*, 43, 1998, págs. 98-101.

2. Para un debate detallado de la obra de Dorling Kindersley, *History of the World*, véase Sardar, Z., *Postmodernism and the Other*, Londres, Pluto Press, 1998, capítulo 3.

3. Ishihara, S., *The Japan That Can Say No*, Nueva York, Simon and Schuster, 1991.

4. Morley, D. y Robins, K., *Spaces of Identity*, Londres, Routledge, 1995, pág. 168.

5. *Ibid.*, pág. 162.

6. Ueno, T., «Japanimation and Techno-Orientalism», en M. B. Roetto (comp.), *ISEA 96 Proceedings: Seventh International Symposium on Electronic Art*, Rotterdam, ISEA 96 Foundation, 1997.

7. Morley y Robins, *op. cit.*

Bibliografía

- Abdel-Malek, A., *Civilisations and Social Theory*, Londres, Macmillan, 1981.
- Ahmad, A., *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, Londres, Verso, 1992.
- Ahmed, L., *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, Yale University Press, 1992.
- Alatas, S. H., *The Myth of the Lazy Native*, Londres, Frank Cass, 1977.
- Alloula, M., *The Colonial Harem*, traducción de M. Godzich y W. Godzich, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1986.
- Asad, T., *Anthropology and the Colonial Encounter*, Londres, Ithaca Press, 1973.
- , *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993.
- Beaulieu, J., «Re-viewing Orientalism», en *Third Text*, 43, 1998.
- Bernstein, M. y G. Studlar (comps.), *Visions of the East: Orientalism in Film*, Londres, I. B. Tauris, 1997.
- Binder, L., *Islamic Liberalism*, Chicago, University of Chicago Press, 1988.
- Brenan, T., *Salman Rusdie and the Third World*, Londres, Macmillan, 1989.
- Campbell, M. B., *The Witness and the Other: Exotic European Travel Writing 400-1600*, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1988.
- Chow, R., *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.

- Clifford, J., *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1988.
- , «On Orientalism», en *The Predicament of Culture: Twentieth-century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1988.
- Coury, R., «The persistence and rehabilitation of Orientalism», *Third Text*, n.º 39, págs. 67-76, 1997.
- Daniel, N., *Islam, Europe and Empire*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1966.
- , *Arabs and Medieval Europe*, Londres, Longman, 1979.
- , *Heroes and Saracens*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1984.
- , *Islam and the West*, Oxford, One World, [edición original: 1960], 1993.
- Davies, M. W., *Knowing One Another: Shaping an Islamic Anthropology*, Londres, Mansell, 1988.
- Djait, H., *Europe and Islam*, Berkeley, University of California Press, 1985.
[Trad. cast.: *Europa y el Islam*, Madrid, Ediciones Libertarias, 1990.]
- Edwards, M., *Raj*, Londres, Pan Books, 1969.
- Fabian, J., *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Object*, Nueva York, Columbia University Press, 1983.
- Federici, S., (comp.), *Enduring Western Civilization*, Westport, Connecticut, Praeger, 1995.
- Gillespie, M., *Television, Ethnicity and Cultural Change*, Londres, Routledge, 1995.
- Goonatilake, S., *Crippled Minds: An Exploration into Colonial Culture*, Delhi, Vikas, 1982.
- Gunny, A., *Images of Islam in Eighteenth-century Writings*, Londres, Grey Seal, 1996.
- Habib, I., *Essays in Indian History*, Nueva Delhi, Tulika, 1995.
- Halliday, F., «Orientalism and its critics», en *British Journal of Middle Eastern Studies*, n.º 20, 2, 1993.
- Harris, M., *The Rise of Anthropological Theory*, Londres, Routledge, 1969.
- Hodgen, M., *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Filadelfia, University of Philadelphia Press, 1964.
- Hodgson, M. G., *The Venture of Islam*, Chicago, University of Chicago Press, 1974, 3 vols.

- Hussain A., y Qureshi J., *et al.* (comps.), *Orientalism, Islam and Islamists*, Battleboro, Amana Books, 1984.
- Ishihara, S., *The Japan That Can Say No*, Nueva York, Simon and Schuster, 1991.
- Jameelah, M., *Islam and Orientalism*, Lahore, M. Yusuf Khan, 1971.
- Jullian, P., *Les Orientalistes*, París, L'Office du Livre, 1977.
- Kabbani, R., *Europe's Myths of the Orient*, Londres, Macmillan, 1986.
- Kuper, A., *The Invention of Primitive Society*, Londres, Routledge, 1988.
- Lambropoulos, V., *The Rise of Eurocentrism: Anatomy of Interpretation*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1993.
- Laroui, A., *The Crisis of the Arab Intellectual*, Berkeley, University of California Press, 1976.
- Lawrence, B., *Shattering the Myth: Islam beyond Violence*, Princeton, Nueva Jersey, Princeton University Press, 1998.
- Lewis, R., *Gendering Orientalism: Race, Femininity and Representation*, Londres Routledge, 1996.
- Lowe, L., *Critical Terrains: French and British Orientalisms*, Ithaca, Cornell University Press, 1991.
- Maalouf, A., *The Crusades Through Arab Eyes*, Londres, Al Saqi, 1984.
- MacKenzie, J. M., *Orientalism: History, Theory and the Arts*, Manchester, Manchester University Press, 1995.
- Makdisi, G., *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1981.
- , *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1990.
- Mani, L., y Frankenberg, R., «The Challenge of Orientalism», en *Economy and Society*, 14, 2, págs. 174-192, 1995.
- Marchetti, G., *Romance and the «Yellow Peril»*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- Marshall, P. G., *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1970.
- , y Williams, G., *The Great Map of Mankind*, Londres, Dent, 1982.
- Menon, N., «Orientalism and After», en *Public Culture*, 6, 1, págs. 65-76, 1993.

- Michalak, L., *Cruel and Unusual: Negative Images of Arabs in American Popular Culture*, Washington, D. C., American Arab Anti-Discrimination Committee, s. f.
- Mitchell, T., *Colonizing Egypt*, Cambridge, Inglaterra, Cambridge University Press, 1988.
- Morley, D. y Robins, K., *Spaces of Identity: Global Media, Electronic Landscapes and Cultural Boundaries*, Londres, Routledge, 1995.
- Nandy, A., *The Intimate Enemy*, Delhi, Oxford University Press, 1983.
- , *Traditions, Tyranny and Utopias*, Nueva Delhi, Oxford University Press, 1987.
- Nielson, J. y Khasawneh, S.A., *Arabs and the West: Mutual Images*, Amman, Jordan University Press, 1998.
- Nochlin, L., «The Imaginary Orient», en *Art in America*, 71, 5, págs. 118-131, 186-191, 1983.
- Panikkar, K. M., *Asia and Western Domination*, Londres, Allen & Unwin, 1953.
- Parry, J. H., *Trade and Dominion*, Londres, Cardinal, 1974.
- Pratt, M. L., *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Londres, Routledge, 1992.
- Richardson, M., «Enough Said – Reflections of Orientalism», *Anthropology Today*, 6, 4, 1990, págs. 16-19.
- Said, E., *Orientalism*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1978. [Trad. cast.: *Orientalismo*, traducción de María Luisa Fuentes, Madrid, Ediciones Libertarias, 1990.]
- , *The World, the Text and the Critic*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1983.
- , *Culture and Imperialism*, Londres, Chatto and Windus, 1993.
- , *Representations of the Intellectual*, Londres, Vintage, 1994.
- , *The Politics of Dispossession*, Nueva York, Pantheon Books, 1994.
- Sardar, Z., «When Dracula Meets the “Other”: Europe, Columbus and the Columbian Legacy» *Alternatives*, n.º 17, 1992, págs. 493-517.
- , «Walt Disney and the Double Victimisation of Pocahontas», en *Third Text*, n.º 37, 1996-1997, págs. 17-27.
- , *Postmodernism and the Other*, Londres, Pluto press, 1998.

- , «Development and the location of eurocentrism» en R. Munck y D. O'Hearn (comps.) en *Critical Development Theory: Contributions to a New Paradigm*, Londres, Zed Books, 1999.
- , y Davies, M. W., *Distorted Imagination: Lessons from the Rushdie Affair*, Londres, Grey Seal, 1990.
- , Davies, M. W. y Nandy, A., *Barbaric Others: A Manifesto on Western Racism*, Londres, Pluto Press, 1993.
- Shaheen, J., *The TV Arab*, Bowling Green, Ohio, Bowling Green State University Popular Culture Press, 1985.
- , «The Hollywood Arab», en *Journal of Popular Film and Television*, 14 (4), 1987, págs. 148-157.
- Sharpe, J., *Allegories of Empire: The Figure of Woman in the Colonial Text*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.
- Shohat, E. y Stam, R., *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*, Londres, Routledge, 1994.
- Singer, M. R., *The Emerging Elite*, Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1964.
- Soguk, N., «Reflections on the “Orientalised Orientals”», en *Alternatives*, n.º 18, 1993, págs. 361-438.
- Southern, R. W., *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, Massachusetts, Harvard, 1962.
- , *Western Society and the Church in the Middle Ages*, Harmondsworth, Penguin, 1970.
- Spence, J., *The Great Chan's Great Continent: China in Western Minds*, Nueva York, W.W. Norton, 1998.
- Sprinker, M., *Edward Said: A Critical Reader*, Oxford, Blackwell, 1992.
- Spurr, D., *The Rhetoric of Empire: Colonial Discourse in Journalism, Travel Writing, and Imperial Administration*, Durham, Duke University Press, 1993.
- Sureli, S., *The Rhetoric of English India*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- Thapar, R., *Interpreting Early India*, Delhi, Oxford University Press, 1992.
- Tibawi, A. L., *English Speaking Orientalists*, Londres, Luzac, 1964.
- , *Arabic and Islamic Themes*, Londres, Luzac, 1976.
- Turner, B. S., *Orientalism, Postmodernism & Globalism*, Londres, Routledge, 1994.

- Ueno, T., «Japanimation and Techno-Orientalism»; en M. B. Roetto (comp.), *ISEA 96 Proceedings: Seventh International Symposium on Electronic Art*, Rotterdam, ISEA 96 Foundation, 1997.
- Vittachi, V. T., *The Brown Sahib Revisited*, Delhi, Penguin, 1987.
- Waardenburg, J., *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, La Haya, Mouton, 1963.
- Williams, G. A., *Excalibur*, Londres, BBC, 1996.
- Wittfogel, K., *Oriental Despotism: A Study in Total Power*, Nueva York, Vintage Books, 1981. [Trad. cast.: *Despotismo oriental: estudio comparativo del poder totalitario*, Madrid, Guadarrama, 1966.]
- Young, R., *White Mythologies: Writing History and the West*.

Índice onomástico y de materias

- Abderramán III, 43
Abdel-Malek, Anuar, 106-109, 116
Abdul Rahman, Tunku, 150
Abelardo, Pedro, 48
Adams, Percy, 53
Addison, Joseph, 70
África, 27
Águila de acero, 164
Agustín, san, 51
Ahmad, Aijaz, 127
Aladino, película de la productora
 Disney, 174-177
Aladino y la lámpara maravillosa, 78
Alatas, Syed Hussein, 109-111, 118
Alberque de la sexta felicidad, *El*, 172
Alí Babá, 78
Allen, sir William, 86
alteridad, la, 107, 112, 178
 en las películas, 171, 172
Álvaro, san, 43
Anderson, Norman, 141, 142
anticristo, 43
antropología, 116
Año del Dragon, *El*, 164
Aquino, santo Tomás de, 48, 49
árabe, lengua, 58
árabes, 105
Asad, Talal, 116
atraso, 159
Austen, Jane, 118
autenticidad, 156, 157
Averroes, 49
Avicena, 49

Baatan, 164
Bacon, Francis, 147
Bacon, Roger, 48
Bad Lands, 164
Bagavad Gita, 74

- Bagdad, 165
 Baines, sir Thomas, 63
 Bandaraniake, Soloman, 150
Baño turco, El, (Ingres), 84
 batalla de Tours, 100
 Baudrillard, Jean, 195
 Beckford, William, 78
 Bedwell, William, 58, 59
 Bernardo, san, 50, 154
 Bernier, François, 61, 154
Beyond Belief (Naipaul), 156
 Bhutto, Zulfikar Alí, 156
Biblia, la, 104
Big Red Adventure, 186
 Binder, Leonard, 145
Black Rain, 193
Blade Runner, 194
 Bon, Gustave le, 90
Bonanza, 171
 Brecht, Bertolt, 39
 Buck, Pearl, S., 171, 195
 budismo, 65
Buena tierra, La, 171, 172
 Burckhardt, Jacob, 88
 Burke, Edmund, 74, 75, 151
 Burke, Thomas, 169
 Burton, Richard, 161
 Byron, Lord, 82

Cadena perpetua, 178
 Calcuta, 100
 Campbell, Mary B., 50
Cándido, Voltaire, 70
cantar de Roldán, El, 46
 cantares de gesta, 46, 47, 80, 108, 157
 capitalismo colonial, el, 110, 111
 Caputo, Philip, 159, 162
 Carson, Michael, 161
 Carta Magna, 151
casa de té de la luna de agosto, La, 193
Chachanama, 155
 Chang Kai-chek, 171
 Chardin, sir John, 58, 62, 154
 Chateaubriand, 80, 82, 116, 118
 Chaucer, Geoffrey, 154
 China, 18, 63, 68, 70, 76, 112, 192
 en la imaginación inglesa, 73
 en las películas, 170-174
Chinese Clown, The, 78
Chink and the Child, The, 170
 chinos y orientales, los,
 ciencia de los, 22
 en las películas, 170-174
 malayos, 110-111
 medicina de los, 22
 ópera de los, 21
 «choque de las civilizaciones, El»,
 148
cielo protector, El, 178
 ciencia, contribución islámica a la,
 108
 ciencia india, 22
 ciencia islámica, 22
Citizen of the World, The (Goldsmith), 70
 civilización india, 22
 civilización musulmana, la, 117
Civilization des Arabes, La, (Le Bon),
 90

- cristiandad, la, 19, 42
 cristianismo, el, 24, 141, 142
Cleopatra, 23, 178
 Clifford, James, 118
 Colón, Cristóbal, 28, 55
 colonialismo, el, 185, 190
Colonization, 186
 Compañía de las Indias Orientales, 77
Compton Interactive Encyclopaedia, 187
 Comte, Auguste, 87
 comunismo, el, 190
 concepto hindú del tiempo, 68
 Concilio de Viena, 49
 Confucio, 65
 Conrad, Joseph, 118
 Constantinopla, 165
 Cook, Michael, 144-145, 147
 Corán, el, 49, 68, 103, 105, 142, 145, 147, 155
 Cragg, Kenneth, 141
 Cromer, 82, 118
 Crone, Patricia, 144-147
 Cronenberg, David, 17
 cruzadas, las, 19, 44-47, 100
cuentos de Canterbury, Los (Chaucer), 154, 155
Cuentos persas y turcos, o las mil y una noches (Gallard), 77
 cultura estadounidense, cultura dominante, 198
Culture and Imperialism (Said), 122
 Curzon, 118
Dagger of Islam, The (Laffin), 148
 Daniels, Norman, 46, 118
 Darwin, Charles, 87
 darwinismo social, 87
Death Gate, 186
Decadencia de Occidente, La (Spengler), 90
Decision crítica, 164-166
 Defoe, Daniel, 70
 Delacroix, Eugène, 83, 185-186
Delta Force, 164, 165, 169
 derecho islámico, 22, 105
 desarrollo, 138, 144
 Descubrimiento, el, 56
Despotismo oriental (Wittfogel), 36, 38
 despotismo oriental, el, 26
 Dibdin, Charles, 78
 Dickens, Charles, 118
 Dien Bien Phu, 29
 Disney, 174-176
 dioses hindúes, 62-63
 Djait, Hichem, 80, 111-116, 118-119, 130
Don Juan de Marco, 179
 Doughty, Charles, 81-118
 Doyle, Canon, 173
 Du Halde, 68
 Dumas, Alejandro, 82
 edad de oro hindú, 26
 Edad Media, la, 137
 educación, tradicional y moderna, 151

- Ejecución sin juicio bajo el mandato de los reyes moros de Granada* (Regnault), 85
Embajador en Oriente Medio, 164
Empire, 186
 Engels, 89
English-Speaking Orientalists (Tibawi), 102
Ensayo sobre la historia de la sociedad civil (Ferguson), 72
Entre los creyentes. Un viaje por tierras del Islam (Naipaul), 153-156
 España, 47
Estado de sitio, 164, 165, 166
 Estados Unidos, 159, 161
Estudio de la historia (Toynbee), 91
 estudios islámicos, 102, 103
 eurocentrismo, 144
 Europa, 19, 197
 Europa del Este, 191
Europa y el Islam (Djait), 111
Éxodo, 164
expreso de media noche, El, 164, 178, 179

 Ferguson, Adam, 72
 filipinos, los, 110
 «fin de la historia», 148
 Flaubert, Gustave, 82, 116
 Filipinas, las 109, 110, 189
 filosofía, 116
 Forster, E. M., 118
 Forsyth, Frederick, 159
 Foucault, Michel, 116, 126
 foucaultiana, teoría discursiva, 116
 Fox, Richard, 122
Frasier, 197
Friends, 197
Friends and Infidels (Carson), 161
 Fu Manchú, 173
 Fukuyama, Francis, 148

G I Jane, 163
 Gaddafi, coronel, 159
 Gallard, Antoine, 77
 Gautier, Théophile, 82
 Gellner, Ernest, 57, 122
 generación otaku, la, 195
 Gengis Kan, 70
 Gibb, H. A. R., 118, 139
 Gibson, William, 194
 globalización, la, 190
Godzilla, 194
 Goldsmith, Oliver, 70
Golpe de estado, Updike, 159
 Gramsci, Antonio, 126
Gran odalisca, La (Ingres), 84
 grandes libros, los, 117, 127
 Grant, Charles, 77
 Grecia, 40
 Griffith, D. W., 169, 170
 Guardias Rojos, los, 25
 guerra fría, la, en la *History of the World* de Dorling Kindersley, 187, 188
 Guibert de Nogens, 50, 154
 Guillaume, A., 103

- Habermas, J., 157
Hagarism (Crone y Cook), 42, 144
 Halhed, Nathaniel Brassey, 68
 Hamilton, Alastair, 59
 Hardy, Thomas, 118
Harem, 178
 harén, el, 24
 Harte, Bret, 170
 Hegel, G. W. F., 60, 87, 91
 Herder, Johann Gottfried von, 60, 73
 Heylyn, Peter, 59
 hinduismo, 68, 70, 74
Historia del mundo (Von Ranke), 88
 historia medieval, 25
Ensayo sobre la historia general, las costumbres y el espíritu de las naciones (Voltaire), 72
 Hitti, Philip K., 139-141
 Hobbes, Thomas, 151
 Hodgson, Marshall, 116-118, 119
 Hollywood, 162-180, 186
 Holwell, J. Z., 74
hombre que quiso ser rey, El (Kipling), 27
Homo occidentalis, 114
Horn of Africa (Caputo), 159, 162
 Hugo, Victor, 82
 humanismo, 130
 Hume, David, 151
 Huntingdon, sir Robert, 60
 Huntington, Samuel, 148
 Hunter, William, 150
 Husein, Sadam, 159, 161
Hutchinson History Library, 187
 Hwang, David Henry, 17, 18, 21, 23, 24, 28-32
I Ching, 67
 Ibn Khaldun, 91
 Ibrahim, Saad Eddin, 152
Ikhwan al Muslimun (la Hermandad Musulmana), 139
 Ilustración, la, 76, 137, 158, 185
 en Francia y en Escocia, 71
 imperialismo, el, 121
 imperio otomano, el, 60, 61
In the Path of God (Pipes), 144, 147
 India, 18, 26, 62, 65, 75, 123, 192
 representación de, 150-151
 revisiónismo de la idea de Europa sobre, 74
Indiana Jones en el Templo Maldito, 27
 indios, en Malasia, 110-111
 Indonesia, 156
 ingleses, orientalización de los, 198
 Ingres, Jean Auguste Dominique, 84, 186
 Iqbal, Muhammad, 91
 Irán, 143
 Ishihara, Shintaro, 192
 islam, historia del, 117
 islámico, 19, 112, 191, 192
 Oriente islámico, 100
 origen del, 99
 representación occidental del islam en la historia, 41-63
Islam and Orientalism (Jameelah), 102

- Islam and the Integration of Society* (Watt), 103
Islam and the West (Bernard), 121
Islam and the West (Daniel), 157-158
Islam and the West (Hitti), 139
Islam in ther Modern World (Smith), 139

 Jameelah, Maryam, 102
 James, Henry, 118
Japan That Can Say No, The (Shintaro), 192
 Japón, en la obra de Dorling Kindersley *History of the World*, 188-190
 la representación orientalista del, 191-195
Jardín perfumado, El, (Nefzawi), 80
 javanés, 110
 Jerusalén, 45
 Johnson, Samuel, 70
 Jomeini, imán, 159
 Jones, Sir William, 69, 75, 78
Joya del Nilo, La, 164
Jihad Ultimatum, The (Randall), 159, 160
 Juan Damasceno, 42
 Juan de Segovia, 49
Jungla de Cristal, La, 197
Jungla de cristal III, La, 197

Kama Sutra, 80
 Karachi, 155
 Kenyatta, Jomo, 150
Keys of the Kingdom, 172
Khartoum, 164, 165, 166, 169
 Kipling, Rudyard, 24, 27, 118
 Kissinger, Henry, 91
 Ku Klux Klan, 169
 Kuala Lumpur, 155
 Kublai Kan, 37
Kulturgeschichte der Kreuzzuge, (Prutz), 90
Kung-Fu, 174
Kung-Fu: la leyenda continúa, 174

ladrón de Bagdad, El, 176
 Laffin, John, 148
Lalla Rookh (Moore), 79, 82
 Lane, E. W., 80, 83
 Laud, arzobispo de, 58
 Lawrence, T. E., 81, 107, 161
 Lee Kuan Yew, 150
Les Orientales (Hugo), 82
 Leibniz, Gottfried Wilhelm, 66, 70
 Lewis, Bernard, 121-122
ley de Los Angeles, La, 193
Leyenda del indomable, La, 178
 libro de *Daniel*, 43
Libro rojo, Mao, 18
Life of Muhamad, The (Guillaume), 103
 lingüística, 116
 Locke, John, 60, 151

- M. Butterfly*, 17-32, 200
 Macaulay, Thomas B., 150
 MacKenzie, John, 123
Madame Butterfly (Puccini), 20, 23
 madrazas, 47
 Mahoma, 43
 en *Microsoft Bookshelf*, 188
 Makdisi, George, 130
 Malasia, 109
 malayos, 109
 Mandeville, Sir John, 52-55, 76,
 163
Maravillas de Oriente, 50
 Marco Polo, 36-37, 195
 Marshall, P. G., 74
 Marshall, P. G. y Williams, G., 73,
 75
 Martel, Charles, 100
 Marx, Karl, 89
 marxismo, 157
 Mata Hari, 23
 Maundrell, Henry, 60
Measures Taken, The (Brecht), 39
 Meca, La, 165
 Medina, 145
Mentiras arriesgadas, 164, 165, 166,
 168-169
*mercado de esclavos de Constantino-
 pla, El* (Allen), 86
Merchant Colony, 186
Microsoft Bookshelf, 187, 188
Microsoft Encarta, 187
mil y una noches, Las, 77-80, 82,
 141, 177, 178
 Mill, J. S., 89
Modern Egypt (Lane), 82-83
Modern Trends in Islam (Gibb), 139
 modernidad, la, 112, 113, 138, 185
Muhammad (Cook), 144
 Muhammad I, 43
 Molière, 21
 Montecroce, Ricoldo de, 52, 154
 Montesquieu, barón de, 70
 Moore, Thomas, 78, 79, 82
 Morley, David, 192
muerte de Sardanápalo, La, Delacroix,
 83
 Mugla, gobierno de, 61
 Muir, Sir William, 118
 mujeres orientales, las, 23
 Mumford, Lewis, 91
 musulmanes, representación como
 malvados terroristas, 163
Myth of the Lazy Native, The (Ala-
 tas), 111
Nacimiento de una nación, El, 169
 nacionalismo árabe, 140
 Naipaul, V. S., 153-156
 Nandy, Ashis, 159
 Nasser, Gamal Abdel, 140
 Navarrete, Domingo, 66
 Nehru, Jawaharlal, 150
 Nerval, Gérard de, 116
Neuromante (Gibson), 194
 Newton, Isaac, 62, 69
 «ninjas estadounidenses», 163
 Nixon, Richard, 91
 Nkrumah, Kwame, 150

- North West Frontier*, 165
novela de la momia, La, (Gautier), 82
 Nuevo Mundo, 27
- obra de Dorling Kindersley titulada *History of the World*, 187
 occidental, civilización, 19, 113, 114, 115
 occidentalismo, el, 123, 126
 Occidente, 19
 «Occidente, el», 119, 129
 Ockley, Simon, 118
odalisca y el esclavo, La (Ingres), 84
 OPEC, 153
 Oriente, 20
 en Hollywood, 162-180
 islámico, 76
 noción del, 19
 orientales orientalizados, los, 149-159
Orientalism: History, Theory and the Arts (MacKenzie), 123
Orientalismo, Said, 116, 117-123, 125
 Oriente Próximo, estudio del, 58
Orphan of Chao, The, 70
Orphelin de la Chine (Voltaire), 70
 otomanos, los, 56, 63
 Otro, el, 124, 158
 Otros, los, 28, 157
 Oudah, Abdul Qadir, 140
Outlines of the Globe (Pennant), 53
- Pakistán, 156
 Palestina, 105, 128
 palestinos presentados como terroristas, los, 164
 Panikkar, K. M., 116
patrulla perdida, La, 164
 pecado original, 24
 Pennant, Thomas, 53
Pentateuco, el, 69
 Pereira, Galeote, 64, 173
 Pipes, Daniel, 144, 147
 Pires, Thomas, 56
 Pococke, Edward, 58
Politics of Dispossession, The (Said), 128
 Porter, Dennis, 125
 Preste Juan, 56
 Prideaux, Humphery, 59, 80, 147
 Prutz, Hans, 90
puño de Dios, El, Forsyth, 159, 160-161
Puranas, 68
- Qutb, Syed, 140
- racismo, 107
 Randall, John, 159
 Ranke, von L, 88
 raza, concepto de, 87
 Reforma, la, 56
 reforma de Meiji, la, en la obra de Dorling Kindersley *History of the World*, 189

- Regnault, Henri, 85
Regreso al futuro, 163
 Renacimiento, el, 56
 Renan, Ernest, 88
 representación, el orientalismo como sistema de, 199-202
 Revolución Francesa, la, 76
 revolución iraní, la, 191
 Reynal, abate, 74
 Ricci, Mateo, 65, 66
 Richardson, Michael, 128
 Robbins, Bruce, 131
Robin Hood, 165
 Robins, Kevin, 192
Robinson Crusoe, 70
 Rohmer, Sax, 173
 Roma, 40
Rostro de Fu Manchu, El, 164
Royal Hunt of the Sun (Schaffer), 27
 Rushdie, Salman, 130, 153, 157-159
 Rusia, 191
 Rycaut, Sir Paul, 61
- Sahara*, 164
sahib moreno, véase: oriental orientalizado, el,
 Said, Edward, 116-132
Salambó (Flaubert), 82
 Sang, Aung, 150
 sánscrito, 68
 sarracenos, los, 54
 Seerah, la, 157
Settlers, The, 186
 Shakespeare, William, 21
- Sheik, The*, 177
 Sherezade, 80
Simbad, 78
Simbad y el ojo del tigre, 177
Simbad y la princesa, 177
 Simeonis, Simón, 52
 Singer, M. R., 151
 Smith, Adam, 89
 Smith, W. Cantwell, 139, 152
 sociología, 116
 Soguk, Nevzat, 149
Sol naciente, 193
 Sorokin (Pitirim), 91
 Southern, R. W., 42, 43, 118, 119
 Southey, Robert, 78
 Spence, J., 170, 173
 Spencer, Herbert, 87
 Spengler, Oswald, 90
espíritu de las leyes, Del (Montesquieu), 72
 Steele, sir Richard, 70
 Suzuki, D.T., 91
 Swettenham, Frank, 109
Sword of Islam, The (Granada), 152
- Tawheed, 124
 teología cristiana, 23
 terroristas árabes, representación en las películas de los, 164-169 como representación del islam, 191
Tetsuo, 194
 Thapar, Ramila, 116
 Thévenot, André de, 60, 63

- Tibawi, A. L., 102-106, 107, 116, 118, 119, 122
- Tortugas ninjas, Las*, 194
- Toynbee, Arnold, 91
- Tratados y controversias* (Navarrete), 66
- Travels in Arabia Deserta* (Doughty), 81
- Tres hombres y una pequeña dama*, 198
- Tres lanceros bengalíes*, 163
- True Nature of the Impostor...*, *The* (Prideaux), 147
- Tú a Londres y yo a California*, 197
- Turkish Tales* (Byron), 82
- Twain, Mark, 170
- Ueno, Toshiya, 194
- universidad, concepto de, 47
- Updike, John, 159
- Urbano, papa, 44
- uvas de la ira, Las*, 172
- Vasco de Gama, 100
- versos satánicos, Los* (Rushdie), 153, 157-158
- Viaje fantástico de Simbad, El*, 177
- viajes de Marco Polo, Los*, 36
- Viajes de sir John Mandeville, Los*, 53
- Vico, 60
- Vietnam, 18
- las tropas estadounidenses en, 30
- Vietnam, guerra de, 18
- en la obra de Dorling Kindersley *History of the World*, 189
- Vittachi, V. T., 150
- Volney, conde de, 118
- Voltaire, 68, 70, 72, 88
- Walpole, Horace, 70
- Watt, Montgomery, 103
- Whang Fong*, 78
- Wilkins, Charles, 74
- Williams, Gwyn A., 44, 47
- Wittfogel, Karl August, 36-40, 171
- Wycliffe, John, 49
- Yezid, califa, 42
- Young, R., 125, 127

Ziauddin Sardar

EXTRAÑO ORIENTE

Historia de un prejuicio

La imagen occidental de «Oriente» tiene una larga historia llena de tensiones y violencia, odio e incompreensión. Esta obra analiza todas las etapas desde las primeras confrontaciones entre el cristianismo y el islam y muestra cómo evolucionó nuestra imagen de lo «oriental» a través de la Edad Media, el Renacimiento, la Ilustración y el colonialismo decimonónico hasta el presente.

La radiografía que nos presenta Sardar muestra todos los rasgos de un discurso de superioridad y de una mirada siempre condicionada por prejuicios con respecto al retraso cultural y económico, la mentalidad inmadura o la falta de un sistema jurídico racional, que se encuentran en la literatura de viajes, la narrativa, la pintura y el cine, lo mismo que en estudios antropológicos.

Este libro no es un ataque fanático contra nuestros prejuicios, sino una invitación a revisar nuestra larga tradición de construcciones imaginarias, en las que no hay que omitir las seudomemorias de Marco Polo, la historia de Robinson Crusoe, los testimonios de miles de misioneros y la actividad propagandística de los poderes civiles y eclesiásticos en función de una definición de Occidente como el referente siempre superior en todos los aspectos.

gedisa
editorial

ISBN 84-9784-026-7



9 788497 840262

000109