

El “Orientalismo”: grandes teorías y grandes escritores.

Blanca Escudero de Arancibia
Universidad de Cuyo

50 51

Cuando nos preguntamos para qué sirven las grandes teorías, podríamos decir que todas tienen dos facetas. Una de ellas es proveer un marco terminológico que deja aparecer un campo nuevo, u ordenar y legislar lo que hasta entonces aparecía ocasional o disperso. Como marco vacío que comprende maneras de interrogar un tema, puede ser extrapolado. La otra faceta, menor pero no despreciable, es el hecho de convertirse, más tarde o más temprano, en una grilla, un molde cómodo, una nueva *doxa* de aquellas que aborrecía Barthes.

El Orientalismo, en tanto que práctica crítica, es un ejemplo suficiente de las precedentes afirmaciones, y si los argumentos de Said resultan convincentes porque supo rodear su práctica de estrategias propias del discurso erudito (hipótesis de trabajo, marco teórico y metodológico, límites, corpus...), el primer problema se plantea en relación con el nombre de tal práctica o disciplina. En efecto, “Orientalismo” designa tanto un campo de estudios (“una suma canónica de generalizaciones, un sistema de verdades, acumulativo, cerrado y autorreferencial, que sigue una lógica regida por un conjunto de deseos”; en términos de Marie-Claire Huot¹) –campo que preexiste al estudio de Said–, como la mirada crítica (entendida como contra-discurso) que proyectamos sobre ese campo de estudios (el examen “de la producción del discurso por el dispositivo ideológico”, en palabras de Todorov²). Este último aspecto sería en realidad una práctica *meta*, un meta-orientalismo, como la metacrítica o la metaescritura.

Por otra parte, el éxito del paradigma lo ha convertido en una moda; basta con revisar la cantidad de publicaciones destinadas ya sea a corregir a Said, ya sea a descalificar en su libro lo que se considera eclecticismo teórico, ya sea a repetir sus análisis sobre otras prácticas culturales y artísticas. La lista de tales publicaciones es abrumadora. Recordemos también a Thierry Hentsch (*L’Orient imaginaire*); Albert Mudimbé (*The Invention of Africa*)... Lo mismo sucedió no hace mucho con las teorías de Lejeune sobre la autobiografía, y parece que Homi Bhabha está provocando ahora la misma coqueluche discursiva, una similar multiplicación apasionada de discursos epigonales.

Said define al Orientalismo como “un modo de tratar con el Oriente, fundado en el particular lugar que éste ocupa en la experiencia de Europa Occidental” (Said, 13); una manera de entenderse con su “rival cultural”, con su medio de “contraste” (*id.*, 14). El Orientalismo se expresa “con la forma de un discurso”. Said dará varias definiciones del campo. Así, es:

1) una tradición universitaria (lo que hoy compone el campo de los “Estudios Orientales”;

2) “un estilo de pensamiento fundado en la distinción ontológica y epistemológica entre ‘Oriente’ y (...) ‘Occidente’, que sirve para organizar teorías elaboradas (...), descripciones de la sociedad y disertaciones políticas (...). A este último lo llama ‘orientalismo del imaginario’” (*id*, 15);

3) desde fines del siglo XVIII, “una institución global que trata de Oriente (...) [o] un estilo occidental de dominación, de reestructuración y de autoridad sobre Oriente” (*id, ibid*)³.

También se puede definir el Orientalismo negativamente (y casi resulta más claro): no es ni “simple tema o campo político reflejado pasivamente por la cultura” ni la expresión de “algún infame complot imperialista” (*op. cit.*, 25). Podemos precisar aún más: en tanto que poder, opera

“la *distribución* de cierta concepción geoeconómica (...), la *elaboración* (...) de una distinción geográfica (...) [y] de una serie de ‘intereses’ (...), cierta *voluntad* o *intención* de comprender, a veces de dominar, de manipular (...) lo que es un mundo manifiestamente diferente (...); un discurso [en relación por lo general indirecta] con el poder político en bruto (...) [pero] formado [en el intercambio entre poder político, poder intelectual, poder cultural y poder moral]” (*id*, 25, el autor subraya)⁴.

Para caracterizar este Orientalismo, Said se sirve de la noción foucaultiana de discurso (cf. p. 15), ya que es el discurso lo que “producirá el Oriente” (*id*, 15). El autor se propone mostrar fundamentalmente dos cosas: primero, que Oriente se encuentra en el centro de una “red de intereses” (p. 15); segundo, que “la cultura europea se afianzó y precisó su identidad marcando su separación [respecto de Oriente]” (p. 16).⁵ El corolario de Said es que Occidente fabricó una *ficción* sobre Oriente, ficción llamada “Orientalismo” y comprendida como un “cuerpo de doctrinas y prácticas”, un “sistema de conocimientos” (p. 19); que esta ficción fue muy útil en lo que él considera “una relación de poder y de dominación” (*op. cit.*, 18). Así, el valor del Orientalismo es el de ser un “signo del poderío europeo y atlántico (...) en tanto que discurso verídico sobre [Oriente] (...)” (*id*, 18). Más aún: “[su] tesis es que el orientalismo es (y no sólo representa) una dimensión considerable de la cultura (...) moderna y que, como tal, tiene *menos relaciones con Oriente que con ‘nuestro’ mundo*” (*op. cit.*, 25, yo subrayo).

“Este deslizamiento, en apariencia incidental, servirá para todas las ‘apropiaciones’ del método saidiano, y particularmente para las asunciones de Lisa Lowe sobre la relación entre acontecimientos europeos y escritura orientalista, así como otras estrategias de Said le son útiles para buscar en los textos ‘certain generic and rhetorical features of travel literature (...) as well as the requisite description of the foreign people as incomprehensible (...)” (Lowe, 188).

Pero ¿qué reprochar, si yo también caí alguna vez bajo la seducción de la teoría de Said? En una investigación de equipo ya terminada, quisimos servirnos de ella para verificar si la institución de la Francofonía era una reinvención de la vieja estrategia imperialista: prolongación al modo romántico-idealista de un modo de dominación, aunque éste sea espiritual (en efecto, nada impide desembarcar más tarde los cañones de la guerra económica en una tierra abonada por el *amour de la langue*). La implicación geopolítica de una formación discursiva como ésta es evidente; ella se propone no tanto comprender como “hacerse amar” con el objetivo de dominar; en primer lugar, como paradigma prestigioso. La cuestión de la diferencia se vuelve aquí un tanto vaporosa, en parte porque al no tener un centro preciso, la Francofonía se propone tanto (re)conquistar las comunidades que se le parecen (sea por el origen, sea por mimetismo cultural) como seducir aquellas que le son totalmente diferentes.

Tal propósito habría debido, no obstante, para ser aceptablemente científica,

servirse no sólo de ficciones, de representaciones artísticas, sino seguir la vía del *Orientalisme* de Said, apelando a documentos fundacionales, los que construyen el discurso en cuestión –entre otros, el de la administración–, “actas” que diseñan un campo y que establecen sus objetivos, identificación de un centro emisor, cualquiera sea, y de sus políticas. En cierto modo, sólo secundariamente siguen las prácticas artísticas, cuya tarea consiste en tejer la red de seducción del imaginario, afirmar la imagen de la cultura hegemónica o discutirla en oposición a otros modelos culturales. Durante nuestra investigación (más cercana, por cierto, del poscolonialismo más tarde abordado por Said que del orientalismo, ya que éste es la invención del Otro como Otro absoluto en una lógica binaria de reconocimiento y conocimiento, mientras que el colonialismo es una empresa de asimilación sobre el modelo –también absoluto– de lo Mismo como único paradigma digno de imitación), en varias oportunidades nos vimos ante la evidencia de una acción concertada entre las fuerzas que emanan del centro hegemónico y algunos intelectuales y artistas asimilados por la seducción del Centro.

Pero ante la imposibilidad inmediata de acceder con facilidad a los documentos fundadores –sin contar el hecho de que la investigación debía completarse en un año–, debimos rediseñar nuestro objeto y contentarnos con un estudio de la construcción identitaria en el interior de una lengua poscolonial. Y allí fueron más bien los conceptos de Bhabha sobre la ambivalencia y la *mimicry*, sus planteos de la hibridez, lo que se mostró más productivo.

El reconocimiento de este “revés” sólo es una remisión parcial; sigo tentada por un enfoque de este tema que, según creo, aún no se ha hecho. Es ciertamente llamativo que todo el mundo siga beatíficamente repitiendo en ese campo el discurso “resueltamente moderno” de la Ilustración, a esta altura del siglo. En mi opinión, la Francofonía sigue siendo el único gran relato que subsiste, inalterable, impermeable a los cambios del mundo y al desmoronamiento de todos los idealismos. Ella administra directamente el modelo hegemónico de una cultura a través de las representaciones colectivas asumidas en torno a una lengua, o a través de ella, pero el centro de emisión de dicho discurso es difícil de aprehender; no tiene un lugar o bien ese lugar se desplaza, cambia. Y aun si el consenso sobre el prestigio del francés se ha debilitado, quizá sea más difícil resistir a la alienación cultural con una estrategia tan aparentemente difusa y constante.

El orientalismo, el colonialismo y el eurocentrismo son tres modos de pensamiento que descansan sobre la voluntad de poder y que se concretan a través de representaciones (sólidamente coherentes y tanto de sí como del otro). Las tres se sirven de la mirada⁶ y de la voz (hablar del otro, hablar por el otro)⁷.

En este momento, el Orientalismo –discurso canónico– descansa, en mi opinión, más bien sobre una *doxa* relativamente petrificada que sobre la activación verdadera de estrategias de análisis. Se ha convertido en una formación discursiva (aunque esté tergiversando el concepto) que, una vez que apareció en América del Norte, ha seguido la vía de otros paradigmas exitosos, sin escapar al poder de las hegemonías culturales.

El riesgo del lecho de Procasto es cierto e incómodo. No porque niegue (¡lejos de ello!) los aspectos inéditos que desprende de algunos textos ya canónicos (sacrosantos, entonces) este conjunto de estrategias; el malestar nace del ejercicio mecánico, epigónico y sin más aderezo que una cierta agresividad “política” que viene a punto para ocupar el lugar de la creatividad, en el pensamiento o en el estilo (salvo de esta generalización a la escritura de Spivak, que tiene elegancias literarias).

Entre los aspectos positivos de este campo de estudios, rescataría su poder desestabilizador y desencializante (si existe la palabra). Camus, por ejemplo, petri-

ficado en la lectura que induce un determinado horizonte teórico e ideológico, paralizado en la imagen que él mismo construyó y que su época aceptó y hasta contribuyó a edificar, recupera una turbadora *mouvance*, pierde su fijeza mítica y deja leer algo nuevo: no ya la certidumbre sino la huida perpetua del *sentido* “verdadero” de su vida y su escritura. Se revela escurridizo, política e ideológicamente débil –blando– detrás de su escritura marmórea y asertiva, evasivo e indecible en el plurilogismo de sus ensayos, ficciones, carnets, artículos, proyectos novelescos y novelas abortadas. *L'Étranger*, *La mort heureuse*, *Le premier homme* son tres tentativas (fracasadas, en los dos primeros casos, enigmática en cuanto a su resultado la tercera) de comprender el colonialismo. *L'Étranger* está atravesado por significantes que Meursault rehúsa leer (los integrantes del grupo árabe; la amante de Raymond Sintès), que se rehúsan por sí mismos a darse a leer (la enfermera árabe de la velada fúnebre).

La teoría saidiana me mostró un Camus que nunca había sospechado. Sigo creyendo que la posición de este escritor ante el colonialismo (aunque comulgue por completo con las convicciones imperialistas francesas a través del paradigma de la Modernidad), al menos en relación con Argelia, no fue resuelta. Ese tipo de conflicto se deja ver, sobre todo, en la ficción. En *L'Étranger*, por ejemplo, hay tanto “indecible” que personalmente sólo me siento capaz de asistir a la inestabilidad del sentido y a registrarla: en el plano simbólico, ese extranjero (ese colono) lo es respecto de la tierra, pero no parece pertenecer por completo a ninguno de los dos grupos sino más bien mantenerse en el entre-dos, en una especie de grieta. Es marginal a los árabes, cuya ineptitud a la palabra comparte, sin embargo, como comparte esa mirada casi inasignable. Es marginal a los colonos, a su lógica y, sobre todo (lo irresoluble), a su discurso. Por otra parte, los colonos tampoco tienen conciencia de su sino trágico: sólo entran en la Historia como masa innominada, masa sin rostro y sin historia (personal). Ése es el drama que continúa en *Le premier homme*: ¿cómo dejar un rastro, cómo dar un sentido a la apropiación? Para Camus, la solución está en el ingreso al mundo del excedente de cultura; en la salida del mundo de la naturaleza bruta al que pertenecen todos los que no saben leer, los que no pueden hablar. Es, en suma, adoptar el viejo proyecto de la Ilustración y la “elevada misión civilizadora” de Francia. Numerosas notas en el borrador de su última novela (inconclusa) parecen autorizar esta interpretación. Pero ¿quién sabe qué habría hecho finalmente? ¿Quién sabe qué camino habría tomado el sentido? ¿El minimalismo de *L'Étranger*, tan propicio a la ambigüedad, habría cedido al estilo decidido y firme de la aserción? A falta del texto verdadero (firmado, autorizado, dado: definitivo); creo que no estamos en condiciones de dar una opinión seria y en esto nos acercamos a Meursault que, con su negativa a juzgar, a saber (todo el tiempo declara que “no se puede saber”; v. entre otros ejemplos, pp. 46-47, 53), a reducir al mundo por medio de la comprensión supuestamente lógica, rehúsa domesticar el sentido del mundo.

Los aspectos innovadores del paradigma confirman otra vez la vieja “verdad” hermenéutica de la lectura inagotable que ofrecen los grandes textos (ese río heracliteano de Borges), al tiempo que los anclan en una historia, tanto evenemencial, a la manera de Lisa Lowe, como literaria; les devuelven la carne rosada del acontecimiento.

Revisitar los lugares de la cultura occidental: tal es el objeto y el efecto de esta práctica, que de hecho no deja de ser un *mea culpa* al que se abandonan alegrementemente los intelectuales occidentales. ¿Restos de un complejo judeocristiano? (Camus,

tan mediterráneo, advertía que Francia no era el único país imperialista, y se negaba a asumir para ese país la *falta*). ¿Basta que un palestino (un oriental) arroje la acusación al rostro de Occidente para que lo siga el tropel? ¿Qué cierto es aquello de que el lenguaje impide decir, que fuerza a decir! Pues si se quiere discutir las posiciones “orientalistas” (en el segundo sentido anotado), nos arriesgamos a caer en paradigmas hoy abominados –engañosos– como la homogeneizante “universalidad”... A menos que sigamos el camino de Roland Barthes.

Barthes escribió sus dos textos sobre Oriente en los años setenta. Francia –y casi lo mismo se podría decir del resto del mundo occidental– salía bastante magullada de lo que luego se consideró la última utopía: la revolución de mayo del 68. En ella se había concentrado no sólo la esperanza de transformar el mundo con la imaginación y la libertad –una libertad que armonizara lo individual y lo colectivo– sino también, en sus aspectos negativos, otras ilusiones que rápidamente se revelaron fugaces, como la “primavera de Praga”. Para comprender más exactamente la significación de esos acontecimientos, habría que releer una novela escrita en ese decenio, *L'irrévolution*, de Pascal Lainé, o las conversaciones de éste con Jérôme Garcin, en los ochenta.

El desencanto que siguió a la exaltación parece haber marcado profundamente a los intelectuales de izquierda. Así lee Lisa Lowe los dos textos barthesianos: *L'Empire des signes* (1970) y *Alors, la Chine?* (1975). El primero es un conjunto de veintiséis fragmentos con títulos y de más de cuarenta reproducciones gráficas (fotos y dibujos), lleno de prevenciones (“El texto no ‘comenta’ las imágenes. Las imágenes no ‘illustrent’ el texto”, etc; p. 745)⁸, que juega con conceptos de la lingüística: el signo, el significante, el significado, el sentido... El segundo, “núcleo de un libro que no existirá”, es casi un opúsculo (catorce páginas); se compone también de fragmentos, separados esta vez por blancos; notas, o más bien anotaciones; persecución de una lectura (desciframiento, penetración). Es precisamente esta inexistencia tematizada por el libro que no será escrito el signo mediante el cual China se exprese; signo de un fracaso y de un nuevo desencanto donde la vivencia y lo ideológico dejen lugar a la retórica. Japón: allí todo es signo. China: allí, nada *fait signe*.

No es, sin embargo, la primera vez que Barthes se interesa por Oriente. Éste es en su obra, según Lisa Lowe, “object and topos” (Lowe, 152); desde *Mythologies* había examinado críticamente la mirada que echa Europa sobre esa otra parte del mundo. Pero esta vez es diferente, y si el estilo sigue siendo más o menos el mismo el contexto histórico nos informa de que algo había cambiado.

La diferencia en el tratamiento dado a Japón y a China también es contextual: Japón parece el mundo del *replenishment* no angustiante; China, por su parte, ¡es de una chatura tal! Sigamos en el texto las expresiones que apoyan esta última afirmación: los “interlocutores” que pertenecen a “ese inmenso pueblo”⁹ son “aplicados”; en vano los europeos que partieron hacia ese paraíso sacuden “el árbol del saber” en cuya búsqueda fueron: “...nada cae”. Barthes insta una distancia irónica respecto del proyecto que los conducía hasta allá: lo sentimos intuitivamente en la enumeración de las preguntas que querían plantear a China: “¿Qué sucede (...) con la sexualidad, la mujer, la familia, la moral? ¿Qué sucede con las ciencias humanas, la lingüística, la psiquiatría?”. La respuesta (la “nada” con la que se regresa de *allá*) es múltiplemente significativa. Ese “rien” significa no sólo que no lograron “descifrar el secreto” de estas prácticas en China; significa también que no es que China esconda sus secretos sino que no hay ningún secreto por descifrar. ¿Tiene también la convicción de que Europa es superior *porque* es capaz de plantearse esas preguntas? No estoy segura, si tenemos en cuenta el tratamiento de Japón: la superioridad estaría más bien en la beatitud del *no questions*, la supera-

ción de las inquietudes metafísicas y ontológicas de esos “seres del desciframiento”, de esos “sujetos hermenéuticos”: el “satori”. La anulación del sentido –la anulación de los sentidos–, la paz.

China, por el contrario, se ha negado a dar las respuestas que los europeos buscaban con su viaje, pero la causa de ello es “la insipidez”¹⁰, la falta de colores, la chatarra geográfica (metáfora de una revolución no exaltante), la ausencia de “objeto[s] historique[s]”, la “desorganización del campo semántico” que impide “la turbulencia de los símbolos”, la “asimetría” (otra forma de la desorganización), la “liviandad” de los cigarrillos (otra manifestación de la insipidez), la “uniformidad” y “la prosa” de la vida cotidiana, en fin: todas “esas multiplicadas ausencias”¹¹ que no logran satisfacer, como sí lo hace Japón, el deseo tendido hacia el objeto. Nace entonces “ese sentimiento (...) quizá desgarrador: que el cuerpo ya no tiene que ser comprendido, que allá él *se empecina* en no significar (...)”¹². El exceso de la *significancia* se resiste, como también el de los significantes.

Luego, tras el desborde del despecho, un intento de ser “más justo”; si existía aún la posibilidad de una respuesta, es en la política. La política es el *texto* tan buscado que da el texto (inter)nacional, el país-texto, el país-prosa “sin pose”¹³. Esa política, para Barthes, produce efecto de cuerpo, efecto de objeto del deseo. Pero no es lo bastante poderosa como para reemplazar ese otro deseo más vasto y más profundo. Ese texto está, además, cubierto por una “croûte rhétorique” (¿Qué romanticismo izquierdista o qué ironía lo hace maravillarse por la “diferencia entre el discurso rígido de ese responsable de una Comuna popular y el análisis vivo (...) de ese obrero (...) de Shanghai!?”). Sin mencionar que para alcanzarlo (para adivinarlo, o para inventarlo) “es preciso atravesar una vasta extensión de repeticiones”: la chatarra que conspira contra el deseo, que lo amenaza con la extinción, que se tiende en superficie, sí, pero sin la calidad de la superficie japonesa. La de China es una superficie ilegible en el sentido del deseo. Es la transparencia, contra la opacidad, la materialidad, deseada. ¿Qué decir entonces sobre la caracterización que hace Lisa Lowe (art. cit., 137) de la China como “espacio materno”? Habría que creer que de vez en cuando las madres incomodan. Qué buen texto para una lectura psicoanalítica.

Si la China nos deja insatisfechos, el Japón por el contrario nos colma: no es que sea consumible, agotable, describable, nombrable; es que ofrece el espejismo (el espejo) de la perpetua *différance* del deseo (como el “plural deferral of meaning” que señala Lowe, 157); la esperanza, de un “otra parte” aún posible, de una provocación al imaginario y, mientras tanto, de una proliferación de la escritura. Aquí, los significantes abundan: en China, “son escasos” (ni espejismo, ni espejo). Si aún queda algún espacio para el sueño, es sobre todo la escritura y, haciéndose eco de las aspiraciones mallarmeanas, Barthes canta (brevemente, es cierto) la tarea del “grafista anónimo”. Sólo la escritura (sin origen, cuerpo sin cuerpo emisor) acepta darse a la mirada fisgona del extranjero. La escritura: dibujo, espacialidad, traza/trazo y sentido ocultado, puede encubrir ese cuerpo (esa materialidad) que no se ha encontrado en los cuerpos reales. Aunque “el abceso” siga agazapándose.

Pero las expectativas frustradas que parecen desestabilizar la seriedad de los intelectuales franceses, la falta de respuestas a los interrogantes que se fue a buscar allá, parecen desencadenar una cierta imbecilidad. ¿Quién otro que Barthes habría podido escribir que el nombre de la campaña contra Lin Piao y Confucio “tintinea como un alegre cascabel” porque se la denominaba Pilim-Pikong, y seguir siendo considerado un pensador respetable?

Ciertamente, la China “no excluye la invención”, pero ésta no es homologable a la ficción. La ficción es, por un lado, Japon¹⁴, pero Japón es, por otra parte, el

que crea la ficción¹⁵, así como es el que, con el mismo gesto, se ve ratificado por esta misma ficción. No hay nada que decir sobre la China (el título mismo, con su rastro de oralidad, parece burlarse de la expectativa de los que reclamaban un “texto” sobre ese país); por ende no se puede hablar por ella; ella no se deja *decir, discurrir*. El Japón es otra cosa. Él permite “fundar una nueva Garabaña” (y el Gato con Botas, o al menos sus botas de siete leguas están ahí por algo, como la connotación del cuento de hadas y de todo su mundo de imposibles maravillas). Y ese “objeto novelesco”¹⁶ debe ser por supuesto imaginario¹⁷ para que Barthes, que se ha burlado del “orientalismo” europeo y que sigue precaviéndose de él¹⁸, pueda construir un discurso sobre él. Discurso que se derrama, se dilata, crece como una excrescencia monstruosa en torno al solo hecho de que Japón está lleno de signos, y que esa plenitud de signos *no significa nada*. Para un occidental, por supuesto; un occidental que, además, quiere *leer* el otro país¹⁹ *por amor*: Raymond Bellour le dice a Barthes en 1970: “Me parece que este amor por Japón ampara otro amor (...): el de la reserva respecto del sentido”²⁰.

¿“Oriente me es indiferente”²¹? ¿Quién podría creerlo? El orientalismo barthesiano, si existe, está todo entero en esa erótica que lo tiende hacia Japón (¿No miro amorosamente (...)?) como hacia ese “juego inventado” del “sistema simbólico inaudito, enteramente desprendido (dépris) del nuestro” que ha “formado deliberadamente como quien *flirtea* imaginariamente con alguien que nos atrae”. Si la Revolución (si la utopía) acariciada se revela irrealizable, aún queda “la posibilidad de una diferencia, de una mutación, de una revolución (...)” y ella se encuentra en ese país que representa “la fisura misma de lo simbólico” (Barthes, 748).

Pero si se quiere escapar a los “gestos mayores del discurso occidental” y a “la compacidad de nuestro narcisismo” (*id*, 747), no podemos “representar” ni “analizar”. Queda ese discurso amoroso, el “cortejo” del objeto deseado.

El rechazo de representación conducirá a Barthes a la presentación, a la “presentificación”, la mostración, la puesta a disposición “simple”: *étalage*; exhibición. Con todo el voyeurismo que esto último implica.

La estética del fragmento (*L'Empire...*) y la de la brevedad (*Alors...*) impiden la totalización de un discurso que conduzca a cualquier conclusión o a cualquier umbral hermenéutico. ¿Dónde está entonces el orientalismo? En que los escritos de Barthes sobre Japón y China son *eróticos*, en que expresan, como dije más atrás, el deseo.

Ese deseo nos hace volver a la escena originaria (el disparador del texto, es decir el fracaso de mayo del '68). Lowe (que habla de “poetics of escape” en Barthes) observa que el “peregrinaje”²² a China fue una manera de adherir a un pensamiento político que no podía ser recuperado por Francia²³. Como para *L'Empire des signes*, Lowe descubre en *Alors, la Chine?* “[an] ironic use of exoticism as a critical strategy” (Barthes, 140-141) que finalmente fracasa pues hace un eco “orientalista” y “utopista” paradójico y contradictorio, sostiene, a la “critique of orientalism as an ideological text” de las primeras obras (*id*, 141). Precisamente las figuraciones de ese “espacio utópico”, “emblem of this ‘poetics of escape’” (*id*, 142), que la molestan, es lo que da respuestas al “desire to escape his own subjectivity, history and language (...)” (Lowe, 159). La fuga, el *ailleurs* y el exotismo componen una sola cosa; Baudelaire podría decir algo al respecto. Doble instrumentalización (orientalización, pues) de Japón (“*utopia*”) y de China (“*atopia*”; Lowe para los dos términos): refugio para las decepciones políticas y terreno de pruebas para las nuevas teorías barthesianas sobre el sentido²⁴.

La China ya no es “the sign under which Barthes’s ‘poetics of escape’ is written” (Lowe, 166). Diría más bien que es el lugar donde la escritura se niega. Lo que

Lowe deplora, es decir el hecho de que el añadido en *itálicas* vuelve al texto “divided, troubled” (*id, ibid*), es exactamente lo que, a mi juicio, evita –por la alteración del “cronotopo” de enunciación, si puedo decirlo así–, la parálisis ideológica, la fijación de Oriente en un *discurso* sobre él. Desde ese punto de vista, no comprendo la creencia de Lowe en una visión esencialista de la China en Barthes (*art. cit.*, 167). Por el contrario, el pequeño pasaje final afirma, me parece, la decisión inicial de emitir sin decir “de suspendre son énonciation, sans, pour autant, l’abolir” (Barthes, texto en *itálicas*).

¹ Comunicación personal. Marie-Claire Huot es profesora en el Departamento de Literatura Comparada de la Universidad de Montreal, y especialista en estudios de cultura china. Dicta el seminario *Orientalismos* en los cursos avanzados.

² “Préface”; *L’Orientalisme*, Paris: du Seuil, p. 7 (todas las citas que aparecen en el trabajo pertenecen a esta edición). Traducción de la autora.

³ El original dice, para cada una de las citas anteriores: “une manière de s’arranger avec l’Orient fondée sur la place particulière que celui-ci tient dans l’expérience de l’Europe Occidentale”; “rival culturel”; “contraste”; “sous forme d’un mode de discours”; “un style de pensée fondé sur la distinction ontologique et épistémologique entre “l’Orient” et (...) “l’Occident”; “composer des théories élaborées (...), des descriptions de la société et des exposés politiques (...)”; “orientalisme de l’imaginaire”; “une institution globale qui traite de l’Orient (...)”; “un style occidental de domination, de restructuration et d’autorité sur l’Orient”. Remito a las pp. citadas.

⁴ A los que sostienen que Said no definió suficientemente el Orientalismo habría que remitirlos a esta “Introduction”. Agrego que sigue precisando cada vez más su propósito, aun de manera repetitiva: el orientalismo sería “une dimension considérable de la culture populaire et intellectuelle moderne (...), un fait culturel et populaire (...), un cadre (...)” (*op. cit.*, 25); “un échange dynamique entre les auteurs individuels et les vastes entreprises politiques formées par les trois grands empires (...)” (*id*, 27).

⁵ El original dice *se démarquant*.

⁶ Es también Marie-Claire Huot quien me hace notar la frecuencia del léxico de lo visible y de las parejas *sight / site, scene / seen* en los textos orientalistas.

⁷ Gayatri Spivak corrige: hay que “hablar *al* otro”, introduciendo el dialogismo elemental que permita establecer un verdadero intercambio de culturas. *Art. cit.*, 135.

⁸ En este caso también las traducciones son más.

⁹ No hay mejor manera de anular la identidad; en cuanto a la China, es un “immense objet”...

¹⁰ Término fuerte: “la fadeur”; Lowe habla de “tedium”; p. 161.

¹¹ Salvo advertencia, las palabras entre comillas provienen del texto de Barthes. Se omite el número de página porque la edición no está paginada.

¹² Se destaca porque la elección del verbo es poderosamente sugestiva.

¹³ Más tarde anotaré, como un hallazgo, la aparición del “Texto, la teo-

ría del Texto”, citado en Lowe, p. 157.

¹⁴ “Si je veux imaginer un peuple *fictif*...”; 747; el destacado es nuestro.

¹⁵ “Si *je veux* créer un peuple *fictif*...”; id., el destacado es nuestro.

¹⁶ Las dos citas vienen de *Oeuvres complètes*, II, p. 747.

¹⁷ Es “[*su*] Japón”; v. entrevista con Raymond Bellour, p.1013.

¹⁸ “Je ne regarde pas amoureuxment vers une essence orientale (...)”; 747.

¹⁹ “He creído leer, en numerosos rasgos de la vida japonesa, un cierto régimen de sentido (...)”; p. 1014.

²⁰ Entrevista cit., p. 1014.

²¹ *L'Empire...*, 747.

²² La expresión es nuestra.

²³ V. Lowe, pp. 139, 140.

²⁴ V. también Lowe, pp. 160 ss.

Bibliografía

BARTHES, R.: L'Empire des Signes. *Dans Oeuvres Complètes*, T.II (1966-1973). Éd. établie et présentée par Eric Marty. Paris: du Seuil, 1994.

Alors, la Chine? Paris: Christian Bourgeois éd., 1975.

“Sur S/Z et L'Empire des signes”. Propos recueillis par Raymond Bellour. “Entretiens 1970”. *Dans Oeuvres Complètes*, t. II (1966-1973).

Éd. établie et présentée par Eric Marty. Paris: du Seuil, 1994.

LAINÉ, P.: *Si j'ose dire*. Entretiens avec Jérôme Garcin. Mercure de France, 1981.