
LA CARGA TEÓRICA DE LA MIRADA
ANTROPOLÓGICA:
EL GESTO "ORIENTALISTA"
EN *EL MÉXICO DESCONOCIDO*
DE CARL LUMHOLTZ

AARON MOSZOWSKI

ABSTRACT. The Norwegian explorer C. S. Lumholtz, who in the late-nineteenth century realized four expeditions to the Sierra Madre Occidental, and in 1902 published *Unknown Mexico*, has been accused of being an "Orientalist" in the E. W. Said's sense of the term. My main objective is to explore this thesis. I argue that, although Said misrepresented Orientalism as a Foucaultian discourse, the viewpoint that underlies Lumholtz's *Unknown Mexico* is more a gesture attuned to a post-colonial form of dependency.

KEY WORDS. Carl Sofus Lumholtz, Edward W. Said, Orientalism, theory-ladenness of observation, visual regime.

1. INTRODUCCIÓN

Este trabajo se centra en el explorador noruego Carl Sofus Lumholtz y su obra *Unknown Mexico* (1987), cuya primera edición data de 1902 y a la que me referiré en lo sucesivo con su nombre en español. Se trata de un libro híbrido, en donde dos narradores se alternan. Un narrador en primera persona relata en tiempo presente las tres primeras expediciones de Lumholtz a México, que el Museo Americano de Historia Natural de Nueva York organizó con el objetivo de recopilar datos y de coleccionar objetos arqueológicos y etnológicos. Durante la primera expedición, de septiembre de 1890 a enero de 1891, Lumholtz recorre, junto con un grupo de treinta hombres, entre los que se distinguen ocho científicos extranjeros, los estados de Sonora y Chihuahua (Lumholtz 1987, vol. 1: 1-98). Durante la segunda expedición, de enero de 1892 a agosto de 1893, explora la parte de la Sierra Madre Occidental que atraviesa este último estado. El grupo de diez personas con el que inicia la expedición paulatinamente se desmantela para poder establecer contacto directo con los tarahumaras (Lum-

Posgrado en Filosofía de la Ciencia, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México. / moszowski75@yahoo.com.mx

holtz, 1987, vol. 1: 99-146, 179-234, 391-446). Durante la tercera expedición, de marzo de 1894 a marzo de 1897, viaja solo por el territorio de los coras, los huicholes y los tarascos en las regiones serranas de los actuales estados de Durango, Nayarit, Jalisco y Michoacán (Lumholtz, 1987, vol. 1: 447-530; vol. 2: 1-196, 255-403, 425-469). A veces, el narrador en primera persona, que relata en tiempo pasado, deja su lugar a un narrador que posteriormente llegará a dominar la antropología clásica y que será criticado fuertemente por los antropólogos posmodernos en la década de 1980: un narrador en tercera persona que relata en tiempo presente. Así, se detallan algunos rasgos etnológicos de los tarahumaras (Lumholtz, 1987, vol. 1: 147-178, 235-390), los huicholes (Lumholtz, 1987, vol. 2: 197-254) y los tarascos (Lumholtz, 1987, vol. 2: 404-424). La cuarta expedición de Lumholtz a México, cuyo objetivo consiste en completar los datos que recopiló, no se describe.

Lumholtz y su obra fueron acogidos favorablemente por los académicos europeos y norteamericanos de su época (véase, por ejemplo, Mauss 1903; McGee 1903). Innegablemente, hablaban el mismo lenguaje. Las partes de *El México desconocido* que más llamaron la atención de la comunidad internacional fueron las extensas descripciones etnográficas de los tarahumaras y los huicholes, que se consideraban contribuciones genuinas al estudio de la vida primitiva en una de sus fases. En cambio, la incorporación de Lumholtz a la historia mexicana de la antropología se consumió tardíamente. El punto de arranque del debate nacional acerca de su legado es un ensayo de Dahlgren (1975), en donde éste aparece como uno de los precursores de la etnología moderna. Paulatinamente se articula después un cuerpo de textos en lengua castellana (véase, por ejemplo, Fábregas 1982; Jáuregui 1996). Las aportaciones más recientes provienen de las academias mexicana y estadounidense. Se distinguen tres tipos de trabajos. Los textos de los autores que utilizan *El México desconocido* como una fuente histórica constituyen la categoría más amplia. Aquí entran, entre otros, los escritos de todos aquellos antropólogos que se toparon con Lumholtz al revisar los antecedentes etnográficos de sus investigaciones (véase, por ejemplo, Alvarado 2004; Topete 2007). La segunda categoría está compuesta por una serie de trabajos en donde *El México desconocido* se analiza como una construcción literaria. En ellos, Lumholtz aparece como un observador extranjero, entre otros, que se enfrentó a una realidad caótica, que al ser representada por él se reinventó y se domesticó. La acusación de Ferrer (2001: 2) es genérica: a los textos de viajeros extranjeros como Lumholtz son aplicables las reflexiones que Said (2004) expone en *Orientalism*. La denuncia de Buchenau en la nota preliminar a un fragmento de *El México desconocido* de Lumholtz (2005: 115) es directa pero imprecisa: el libro constituye un ejemplo elocuente de lo que Pratt (1997) considera una conquista por medio de una exploración científica. *Insiders*

and *Outsiders in Mexican Archaeology*, de Ruiz (2003), por último, es el único trabajo que no encaja dentro de las dos categorías anteriores. Al mostrar, con base en una extensa investigación de archivo, que en sus expediciones a México se entrelazaron múltiples agendas, otra imagen de Lumholtz empieza a perfilarse.

En lo que sigue, me centro en la acusación de Ferrer (2001: 4) y examino si *El México desconocido* encaja dentro del modelo de Said (2004). Sostengo que el gesto que subyace a lo que algunos consideran la obra maestra de Lumholtz es un “gesto orientalista”. Primero reconstruyo y critico el modelo de Said (2004), y luego examino la correspondencia entre *El México desconocido* y el modelo en cuestión.

2. EL ORIENTALISMO COMO UN DISCURSO FOUCAULTIANO

Edward W. Said (2004) muestra en *Orientalism* cómo los occidentales construyeron al Oriente identificándolo con el Otro y cómo se definieron, a su vez, a sí mismos en oposición a esta representación del Oriente. Todo ello se realizó, según el crítico literario, dentro de los confines del “orientalismo”. A lo largo del libro utiliza el término en tres sentidos:

Alguien que enseñe, escriba o investigue sobre Oriente (...) es un orientalista, y lo que él o ella hace es orientalismo. (...) existe un significado más general del término orientalismo. Es un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y (...) Occidente. (...) Con esto, llego al tercer significado de orientalismo (...). Si tomamos como punto de partida aproximado el final del siglo XVIII, el orientalismo se puede describir y analizar como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente (Said 2004: 2-3; traducción de Fuentes).

Said (2004: 153, 176) argumenta que la representación orientalista del Oriente constituye un modelo en el que uno buscará en vano las huellas del Oriente real y que, justamente por ello, responde perfectamente a las exigencias teóricas y prácticas de las potencias occidentales. Al examinar de cerca las figuras retóricas y los tropos literarios que aparecen en los textos orientalistas, Said (2004: 5, 22) pretende poner al descubierto la consistencia interna del campo y la manera en la que éste se articula con la cultura dominante de la que emana. Defiende que el orientalismo opera como un discurso foucaultiano: lejos de impedir la producción del saber, las coacciones que el orientalismo impone a todos aquellos que pretenden participar en él la estimulan; por otra parte, no sólo el saber se produce, sino también la realidad que aparentemente se describe. Asimismo, las representaciones orientalistas se mantienen, sean cuales sean los datos

empíricos que se aducen, porque ellas mismas producen la evidencia que prueba su validez (Said 2004: 3, 14, 94, 239, 272).

Como ejemplifican las obras de Esquilo y Eurípides, el Oriente ocupa desde tiempos inmemoriales un lugar muy particular en la geografía imaginaria europea (Said 2004: 55-57). Dos temas contradictorios aparecen: mientras que Europa es poderosa, Asia es distante; por otra parte, el Oriente representa un peligro inminente (Said 2004: 57). Las representaciones posteriores se construyen sobre las anteriores. Dante Alighieri ubica a Mahoma en el octavo de los nueve círculos del infierno (Said 2004: 68-69). Barthélemy d'Herbelot sistematiza el conocimiento heredado en la *Bibliothèque orientale*, que se publica en 1697 (Said 2004: 63-65). Los mismos tropos reaparecen y se imponen a cualquiera que pretende hablar sobre el Oriente. Según Said (2004: 71), no hay ninguna correspondencia entre la realidad que se describe y el lenguaje que se utiliza para describirla; en este caso, el lenguaje ni siquiera pretende adecuarse a la realidad. No obstante, al utilizarlo, Europa avanza con paso firme sobre el Oriente. La expedición militar de Napoleón Bonaparte a Egipto culmina con la publicación de los veintitrés volúmenes de la famosa *Description de l'Égypte* (Said 2004: 80-85). Se trata de un gesto orientalista sin precedentes:

Restaurar una región en estado de barbarie para devolverla a su antigua grandeza clásica, y enseñar (en su beneficio) a Oriente los métodos del Occidente moderno; (...) darle una forma, una identidad y una definición; reconocer su lugar en la memoria, su importancia para la estrategia imperial y su papel "natural" como apéndice de Europa; (...) dividir, organizar, esquematizar, poner en cuadros, hacer índices y registrar todo lo que era visible (o invisible); hacer generalizaciones de cada detalle observable y de cada generalización una ley inmutable (...): estas son las características de la proyección orientalista que se realizó en la *Description de l'Égypte* (Said 2004: 86; traducción de Fuentes).

En el transcurso del siglo XIX, las estructuras del orientalismo moderno se edifican. Francia y Gran Bretaña asumen el papel protagónico. Dos tradiciones convergen para constituir un archivo al que nadie —ni siquiera Karl Marx— podrá escaparse. Bajo el impulso de estudiosos como Silvestre de Sacy y Ernest Renan, el orientalismo se convierte en un campo de saber: se establece un canon de textos y se institucionaliza como una disciplina filológica (Said 2004: 124-148). La segunda tradición establece su autoridad a partir de la experiencia de primera mano. Said (2004: 159-162, 171-175, 194-197) esboza tres subcategorías: la retórica de aventureros como Richard Burton ocupa una posición intermedia entre la narrativa objetivista de viajeros británicos como Edward William Lane, quienes describen regiones que forman parte del imperio que su país de origen estableció, y la estética personal de peregrinos franceses como François René Chateaubriand, quienes recorren partes del mundo que Francia no domina. Por

vías no tan distintas, ambas tradiciones conducen a la imposición tácita de un modelo que refuerza la supuesta desigualdad ontológica entre el Oriente y el Occidente (Said 2004: 150, 189-190).

Como quiera que sea, el orientalismo se convierte, a mediados del siglo XIX, en una ciencia (Said 2004: 191). El discurso se robustece. Las generalizaciones y las ideas esencialistas acerca del Oriente adquieren el estatuto de enunciados científicos. Paralelamente, el proceso de colonización se intensifica (Said 2004: 205, 211-220). No se trata de una mera coincidencia:

...a pesar de sus diferencias, británicos y franceses veían Oriente como una entidad geográfica (...) sobre cuyo destino creían tener títulos tradicionales. Oriente para ellos no era un descubrimiento súbito, (...) sino una zona (...) cuyo valor se definía (...) en términos que reclamaban para Europa —para su ciencia, su erudición, su inteligencia y su administración— el honor de haber hecho de Oriente lo que entonces era. Y esa había sido la conquista —inadvertida o no— del orientalismo moderno (Said 2004: 221; traducción de Fuentes).

El orientalismo textual y contemplativo de autores como Dante Alighieri y Barthélemy d'Herbelot desaparece. Al mismo tiempo, los "científicos" orientalistas de las últimas décadas del siglo XIX asumen voluntaria o involuntariamente su misión terrenal al servicio del colonialismo y el orientalismo se enraiza firmemente dentro de un conjunto de prácticas administrativas, económicas y militares (Said 2004: 95, 210).

Como resultado de la Primera Guerra Mundial, el Oriente entra activamente a la historia y las naciones orientales reclaman su independencia (Said 2004: 104, 240). El orientalismo se acomoda sin modificarse sustancialmente. Aun cuando la mayoría de los grandes orientalistas de la primera mitad del siglo XX sostiene que sus ideas provienen de un encuentro intensamente personal con el Oriente, su mirada está condicionada por el mismo marco conceptual que condicionó a los orientalistas decimonónicos (Said 2004: 237). Al darse cuenta del desfase entre la realidad y su conceptualización del Oriente como una unidad orgánica que es incapaz de cambiar, asumen sin más que todo aquello para lo cual sus textos no los habían preparado es el resultado de una agitación externa (Said 2004: 109, 255). Louis Massignon es, según Said (2004: 265-272), el máximo exponente del orientalismo francés del periodo de entreguerras; Hamilton Gibb, por su parte, refleja la visión británica (Said 2004: 274-283).

Después de la Segunda Guerra Mundial, los Estados Unidos llegan a predominar en el escenario geopolítico mundial. Bajo su impulso, el orientalismo se transforma de una disciplina esencialmente filológica en una ciencia social, obsesionada con la obtención de "datos duros" (Said 2004: 2, 290-291). No obstante, los dogmas orientalistas mantienen toda su fuerza:

...uno es la diferencia absoluta y sistemática entre Occidente, que es racional, desarrollado, humano y superior, y Oriente, que es aberrante, subdesarrollado e inferior. Otro consiste en que las abstracciones sobre Oriente, y particularmente las que se basan en textos que representan a una civilización oriental "clásica", son siempre preferibles al testimonio directo de las realidades orientales modernas. Un tercer dogma es que Oriente es eterno, uniforme e incapaz de definirse a sí mismo. Por tanto, se asume como inevitable y como científicamente "objetivo" un vocabulario generalizado y sistemático para describir Oriente desde un punto de vista occidental. El cuarto dogma se refiere a que Oriente es, en el fondo, una entidad que hay que temer (el peligro amarillo, las hordas mongoles, los dominios morenos) o que hay que controlar (por medio de la pacificación, de la investigación y el desarrollo, y de la ocupación abierta siempre que sea posible) (Said, 2004:300-301; traducción de Fuentes).

3. UN EJEMPLO DE "CHARLATANERÍA MALIGNA"

Reading Orientalism: Said and the Unsaid, de Varisco (2007) es un ataque virulento al libro de Said. Varisco (2007: 252) aduce que el argumento por antonomasia en contra de *Orientalism* consiste en que Said tergiversa el orientalismo de la misma manera que los orientalistas tergiversarían supuestamente el Oriente real. Asume *a priori* que se trata de un discurso monolítico que legitima el colonialismo y al que nadie puede escapar (Varisco 2007: 44-45, 127, 133). En vez de hacer una revisión bibliográfica exhaustiva, selecciona mañosamente un conjunto de fragmentos que le permiten "confirmar" su hipótesis (Varisco 2007: 104, 121, 233, 249-250). ¿Qué es lo que su mirada selectiva deja de lado? Said sólo utiliza aquellas citas textuales que le convienen y no hace ningún intento para determinar si forman parte de un patrón (Varisco 2007: 101, 128, 272). Selecciona y ataca a una serie de testaferreros (Varisco 2007: 43, 102, 106). Renan, por ejemplo, no es el orientalista arquetípico que el autor de *Orientalism* supone. Congruente con lo anterior, ignora consistentemente las autocríticas que se formulan al interior de la disciplina orientalista (Varisco 2007: 35, 129, 178). Lane, en las primeras décadas del siglo XIX, y Massignon, en el periodo de entreguerras, exotizan sin duda al Oriente, pero también critican los estereotipos heredados. Por otra parte, aun cuando Said lo niega explícitamente, los subalternos hablan y se representan a sí mismos (Varisco 2007: 55, 141-142, 238). Empero, su argumento persuade, porque las voces del Oriente real están ausentes de su narrativa. Otra ausencia notable es la del orientalismo alemán (Varisco 2007: 89-90). Obviamente, Said tiene razones suficientes para excluir a un país que estableció una relación muy distinta con el Oriente real.

En breve, el argumento central de *Orientalism* se construyó sobre una base muy endeble. Said sostiene que la construcción orientalista del Oriente es una esencialización que ni siquiera pretende adecuarse a la realidad.

Varisco contrargumenta, a su vez, que Said comete el mismo error: en contra de la evidencia histórica, tergiversa y esencializa el orientalismo. ¿Cómo salir de este círculo vicioso? Se quiera o no, la realidad tiene que representarse. Y como lo muestra Said, no se trata de un gesto inocente. Pero hay una diferencia enorme entre afirmar a secas que algo no puede representarse como es y sugerir que una representación distorsionada puede corregirse (Varisco 2007: 241-242). En efecto, la pertinencia de las herramientas metodológicas de las ciencias históricas y sociales contemporáneas, que Said ignora por completo, reside, en parte, en su capacidad para exponer y corregir distorsiones y malentendidos (Varisco 2007: 243-244).

Irwin, por su parte, esboza en *Dangerous Knowledge: Orientalism and its Discontents* una historia del orientalismo que es muy distinta de aquella que se perfila en *Orientalism*, "...una obra de charlatanería maligna en la que es difícil distinguir los errores no intencionados de las tergiversaciones premeditadas..." (Irwin 2006: 4; traducción de Moszowski). A lo largo del libro, reconstruye la historia de una serie de estudiosos solitarios y a menudo excéntricos, cuyas variadas agendas y estilos de pensamiento no se dejan encajar dentro de un discurso homogéneo e inmutable. Muestra con detalle y rigor que *Orientalism* no es más que una historia-ficción inconsistente que adquiere fuerza gracias a una serie de omisiones deliberadas y que además contiene un sinnúmero de errores factuales. Evidentemente, los saidianos se defienden: algunos aducen que aun sin una base empírica sólida el argumento central de Said se mantiene en pie; otros argumentan que, a pesar de todo, su libro es muy valioso porque estimuló un debate que reorientó el destino de las ciencias sociales. Aun así, precisa Irwin (2006: 284) secamente, el valor de un debate que se basa en una reconstrucción ficticia de la historia no es obvio.

Ahora bien, estoy plenamente de acuerdo con Varisco (2007: 259) en que examinar si el argumento de *Orientalism* es sólido en sí es mucho más pertinente que discutir si Said entendió bien a Foucault o no. Empero, retomar el acalorado debate que se generó a raíz de la tesis de que el orientalismo constituye un discurso foucaultiano, me permite poner de relieve algunos problemas que subyacen al modelo de Said e indicar una posible vía para corregirlo. ¿Cuál es el punto de discusión? No todos suscriben la tesis anterior (véase, por ejemplo, Varisco 2007: 407, notas 87-89). Veyne es uno de ellos:

Se podía leer recientemente que el libro conocido de Edward Said sobre el orientalismo denunciaba esta ciencia como si no fuera más que un "discurso" que legitimaba el imperialismo occidental. Pues bien, dos veces no: la palabra discurso es inadecuada aquí y el orientalismo no es una ideología (Veyne 2008: 45-46; traducción de Moszowski).

Para responderle a Veyne es necesario reconstruir a vuelapluma una parte de la trayectoria intelectual de Foucault. Se distinguen por lo menos dos etapas. *Les mots et les choses* (Foucault, 2001) y *L'archéologie du savoir* (Foucault, 1996) son los ejemplos por excelencia de su periodo arqueológico; *Surveiller et punir* (Foucault 2005b) y el primer volumen de la *Histoire de la sexualité* (Foucault, 2005a), en cambio, son los principales exponentes de su periodo genealógico.

En lo que se refiere a la "arqueología", una de sus unidades de análisis privilegiadas es el "discurso", que Foucault (1996: 181) define como un conjunto de enunciados que obedecen a un mismo "sistema de formación". Este sistema, del que dependen, entre otras, la emergencia, la delimitación y la especificación de los objetos del discurso, se impone de manera anónima a todos aquellos que se disponen a hablar al interior de este discurso (Foucault 1996: 65-81, 117-127). Así, se puede describir el discurso clínico, el discurso económico, el discurso de la historia natural, el discurso psiquiátrico, etc. Foucault (1996: 351) muestra, por lo demás, que agregar un enunciado a una serie preexistente de enunciados es hacer un gesto complicado y costoso. En efecto, no se puede hablar de cualquier cosa en cualquier discurso (Foucault 1996: 73). Todo aquello de lo que sí se puede hablar al interior de un discurso determinado constituye, en términos foucaultianos, un "saber" (Foucault 1996: 306-307). El análisis de la "episteme", que es una de las direcciones que puede tomar la "arqueología", muestra cómo las ciencias, al restringirse las reglas de formación al interior de un discurso, se perfilan inevitablemente sobre un fondo de saber (Foucault 1996: 322-324). En *Les mots et les choses*, Foucault (2001: 295-333, 356) describe a su vez cómo en la cultura occidental se constituyó, bajo el nombre de "hombre", un ser que es objeto de saber, pero que no puede ser objeto de ciencia. Sostener que las "ciencias humanas" son ciencias falsas no tiene, por lo tanto, ningún sentido. Según Foucault (2001: 355), no son ciencias en modo alguno; constituyen, sobre el mismo suelo arqueológico que ciencias como la química y la medicina, otras configuraciones del saber.

Mientras que la "arqueología" se centra exclusivamente en los discursos, la "genealogía" describe "dispositivos de poder", en donde prácticas discursivas se entrelazan con prácticas no discursivas. En *Surveiller et punir*, por ejemplo, Foucault (2005b: 276, 314) se enfoca en el "dispositivo disciplinario" que se despliega en el transcurso del siglo XIX en el mundo occidental y que reúne un conjunto de elementos muy heterogéneos: instituciones, discursos, reglamentos coercitivos, espacios arquitectónicos, proposiciones científicas, efectos sociales reales, utopías invencibles, etc. La descripción de tales dispositivos pone al descubierto, entre otras, que el poder no es la fuente ni el origen del saber, sino que poder y saber se implican mutuamente: "...no existe relación de poder sin constitución

correlativa de un campo de saber, ni saber que no suponga y no constituya al mismo tiempo unas relaciones de poder..." (Foucault 2005b: 34).

Así pues, Veyne tiene razón. Para empezar, el orientalismo no es un discurso cuyo sistema de formación se imponga de manera anónima a todos aquellos que se disponen a hablar al interior de él. Al definir los discursos como *mind-forg'd manacles*, Said (2004:328) coincide a grandes rasgos con Veyne, quien los caracteriza como "...lentes a través de los cuales los hombres, en cada época, percibieron las cosas, pensaron y actuaron; se imponen tanto a los que dominan como a los dominados..." (Veyne 2008: 46; traducción de Moszowski). No obstante, para reforzar su hipótesis de que el orientalismo constituye un discurso, mañosamente deja de lado cualquier evidencia que pudiera contradecirla. En efecto, como lo muestran Irwin (2006) y Varisco (2007) con abundancia de ejemplos, sistemáticamente ignora los escritos de todos aquellos que escapan del supuesto discurso orientalista. La contraevidencia es abrumadora. Por otra parte, el orientalismo tampoco es una ideología. Al igual que en el caso de las "ciencias humanas", no se trata de un conjunto de ficciones que algunos inventaron para legitimar su dominación sobre otros. En la siguiente cita de Foucault se puede sustituir sin ningún problema la palabra "etnología" por la palabra "orientalismo":

Cualquiera sabe que la etnología nació de la colonización (lo cual no implica que sea una ciencia imperialista); de la misma manera, creo que no hay que buscar la razón del hecho de que el hombre —nosotros, seres de vida, de lenguaje y de trabajo— se convirtió en un objeto de diversas ciencias en una ideología, sino en la existencia de esta tecnología política que constituimos en el seno de nuestras sociedades (Foucault 1994, vol. 4: 828; traducción de Moszowski).

El orientalismo no es un discurso, ni una ideología. A diferencia de lo que sugiere Mendieta (2006:71) entusiastamente, tampoco constituye un dispositivo. Al contrario, forma parte de un dispositivo, donde tiene su lugar al lado de "ciencias" como las "ciencias humanas". De acuerdo con lo anterior, una descripción genealógica de este dispositivo no buscará establecer relaciones causales entre, por ejemplo, "ciencias" como el orientalismo y conquistas territoriales, sino pondrá al descubierto las condiciones de posibilidad que ambas tienen en común. Así, el orientalismo adquirirá un perfil mucho más modesto del que Said le adjudica. Por otra parte, si Said hubiera conceptualizado el orientalismo de esta manera, *Orientalism* sería un libro completamente distinto, que probablemente no estaríamos discutiendo en este momento.

4. LA DOMESTICACIÓN DEL MÉXICO DESCONOCIDO

Como quiera que sea, *Orientalism* sigue inspirando a académicos por doquier. Más que la “ciencia” orientalista en sí, lo que les interesa es el “gesto” orientalista que la acompaña. ¿De qué se trata? Al exotizar y esencializar al Oriente y al autodefinirse a su vez en oposición a esta primera representación, el Oriente se domestica y la domesticación se legitima. La cuestión de si el orientalismo constituye un discurso o no es otra.

Ahora bien, América Latina no escapa a la mirada de los saidianos. Tres ejemplos. Vogeley (1995) sostiene que la importación de la ópera italiana a México forma parte de un intento calculado de la élite criolla de apropiarse del orientalismo europeo para redefinir la nación y legitimar su propia posición; Lubrich (2003) muestra cómo el naturalista alemán Alexander von Humboldt paulatinamente desarticula los tropos orientalistas a los que recurre en sus descripciones de América, y Sena (2008) argumenta que el criollo Domingo Faustino Sarmiento se sirvió del orientalismo franco-británico para justificar tanto la emancipación de Argentina frente a la España “arabizada” como la exterminación sistemática de los indios argentinos. Los volúmenes editados por López (2007) y Nagy-Zekmi (2008) ponen al descubierto que no se trata de ejemplos aislados.

Salvo escasas excepciones, el Oriente está ausente en *El México desconocido*. Examinémoslas de cerca. El cocinero que el 25 de diciembre de 1890 sorprende a Lumholtz y sus asistentes con un *plum pudding* es de origen chino (Lumholtz 1987, vol. 1: 42). La gran mula blanca que a comienzos de 1892 rueda por una pendiente con la biblioteca de los científicos y que Lumholtz vende cinco años después con sentimientos encontrados se llama “El Chino” (Lumholtz 1987, vol. 1: 115; vol. 2: 446). Al recorrer la Sierra Madre Occidental, se topa con algunos indios de “apariencia oriental”: el tinte de su piel es ligeramente amarillo y llevan el cabello recogido en una trenza (Lumholtz 1987, vol. 1: 190). El modo en que los niños tarahumaras se portan con sus padres —no es raro que cuando se enojan le peguen a su padre— es muy distinto del modo en que los niños chinos se portan con sus padres, lo cual parece desmentir la teoría de que los indios americanos provienen de Asia (Lumholtz 1987, vol. 1: 275). A un chamán huichol con rasgos mongoles los “mexicanos” le habían aplicado —no sin razón, añade Lumholtz (1987, vol. 2: 65)— el nombre de “Chino”. En los dibujos florales de los huicholes se detecta cierta influencia extranjera; según Lumholtz (1987, vol. 2: 230), se asemejan ligeramente a los dibujos orientales. Las capas que se utilizan en la Tierra Caliente para protegerse de la lluvia y que Lumholtz se pone a pesar de las risas de los “mexicanos” de las clases altas son originarias de China y se llaman “chinos” (Lumholtz 1987, vol. 2: 331-332). Estas siete referencias aisladas son las únicas referencias al Oriente en las 1 058 páginas de *El México*

desconocido. Said se quedaría muy insatisfecho, dirían algunos. No tiene sentido hablar del orientalismo de Lumholtz, añadirían otros. Todo lo contrario, *Orientalism* rebasa los límites de la “ciencia” orientalista. En efecto, el problema central que Said pone en la mesa de discusión no es el de la representación del Oriente —en la que uno, de todas maneras, buscará en vano las huellas del Oriente real— sino el de la representación del Otro. Reexaminemos *El México desconocido*.

En “Chronotopes of a dystopic nation: the birth of ‘dependency’ in late Porfirian Mexico”, Lomnitz (en prensa: s/p) analiza la cultura del nacionalismo dependiente que emergió cuando la economía de México se reorientó a finales del siglo XIX hacia los Estados Unidos, a partir de los nuevos cronotopos o marcos espacio-temporales que se establecieron. Lomnitz (en prensa: s/p) discierne dos: uno se produjo dentro de un campo de relaciones que se negociaron internacionalmente a los más altos niveles científicos, económicos y políticos, y el otro se generó dentro de un campo de relaciones transnacionales menos controladas, que dependía sobre todo del movimiento fronterizo de personas entre los dos países. Como preludeo a la parte central del artículo, en donde examina de cerca los dos nuevos cronotopos a partir de, respectivamente, la entrevista de James Creelman con Porfirio Díaz y *Barbarous Mexico* de John Kenneth Turner, esboza cómo un noruego y un norteamericano cruzaron la frontera entre los Estados Unidos y México. El cronotopo que se refleja en el cruce del explorador Carl Sofus Lumholtz en 1890 es muy distinto del que se perfila en el cruce del bohemio John Reed en 1914. Mientras que el proyecto de Reed dependía de una red de relaciones internacionales menos formales y más partisanas, el de Lumholtz

...descansaba simultáneamente en los intereses de los inversionistas newyorkinos y de las autoridades estadounidenses y mexicanas. Es cierto que sus sensibilidades “orientalistas” condujeron a formas de exotización y de apropiación no reconocidas que se suelen asociar con el colonialismo. Empero, estas representaciones y prácticas también fueron abrazadas por las autoridades y el público culto en México. El trabajo de Lumholtz es, en otras palabras, una especie de ciencia “orientalista” acoplada a una forma de dependencia poscolonial, más que al colonialismo *per se* (Lomnitz, en prensa: s/p; traducción de Moszowski).

El proyecto de Lumholtz no se puede entender sin tomar en cuenta la red de relaciones internacionales que se negociaron a los más altos niveles. Su orientalismo tampoco. Lomnitz (en prensa: s/p) extrae un ejemplo de *El México desconocido* para ilustrar su naturaleza específica. Según él, las expediciones de Lumholtz no sólo se diseñaron para cumplir objetivos estrictamente antropológicos, sino también para dar a conocer una región que por la presencia de los apaches había estado fuera del alcance de los

inversionistas nacionales y extranjeros (Lomnitz, en prensa: s/p). Después de su derrota a mediados de la década de 1880, los colonos “mexicanos” se apropiaron simbólicamente de los rasgos de los feroces apaches, que se convirtieron en la personificación de una masculinidad indomable (Lomnitz, en prensa: s/p). Lumholtz, por su parte, participó muy a su manera en este proceso de apropiación:

...los apaches, el pueblo que había impedido hasta 1890 que viajeros como Lumholtz entraran a la Sierra Madre, pervivían encerrados en el espíritu del perro de pura sangre (llamado Apache) que fue el acompañante y sirviente más leal de Lumholtz. Los apaches y los tarahumaras representaban al pasado en el presente, los unos como espíritus indomables, los otros como la confirmación viviente de la verdad de un pasado que estaba cobrando forma en museos y libros de texto, gracias a los esfuerzos de aquellos como Lumholtz y su fiel (perro llamado) Apache (Lomnitz, en prensa: s/p; traducción de Moszowski).

Los apaches pervivían en el espíritu de Apache, el perro que lo acompañó fielmente durante sus exploraciones y que falleció en el verano de 1895, a pesar de los enconados intentos de un chamán huichol de curarlo.

Ahora bien, la oposición central que atraviesa *El México desconocido* es la que se establece entre los “primitivos” —entre los que se incluyen los salvajes y los bárbaros— y los “civilizados” (véase, por ejemplo, Lumholtz 1987, vol. 1: 118-135). Según Lumholtz (1987, vol. 1: xiv, xvi, 420-421; vol. 2: 22, 481-482), los primeros se integrarán inevitablemente a la civilización. Reformulo la frase anterior. Dejarán de ser “ellos” para convertirse en “nosotros”. ¿Pero qué nos hace ser distintos de ellos, aparte de la lengua, las costumbres, la religión, la indumentaria y la tecnología? Al salir del pueblo de San Andrés con su colección etnológica, Lumholtz comenta lo siguiente:

Es bastante duro vivir entre los indios, muriéndose de hambre para estudiarlos, aunque los datos que se obtienen compensan ciertamente de todas las privaciones; pero depender de ellos durante un viaje era cosa terrible. Tenía, pues, que conformarme con todo; darles mis órdenes de la manera más clara, tal como si hablase a niños; repetirles mis palabras tres o cuatro veces, y consolarme después filosóficamente con la idea de que hasta un caracol ascendió una vez a la cumbre de una montaña (Lumholtz 1987, vol. 2: 114; traducción de Dávalos).

Nosotros, los racionales; ellos, los irracionales. Aun cuando tienen una alta capacidad de razonamiento, la manera de razonar de los indios es diferente (Lumholtz 1987, vol. 1: 245-246; vol. 2: 24, 91, 412) y los ejemplos abundan (Lumholtz 1987, vol. 1: 106, 331, 334, 356, 376-377, 384; vol. 2: 81-82, 170, 175, 204, 242). Desde nuestra perspectiva, las aberturas circulares en las

paredes de las casas son troneras para el humo; para los indios, en cambio, las casas son seres vivos que requieren de boquetes para no asfixiarse (Lumholtz, 1987, vol. 1: 106). Cuando Lumholtz entierra a Apache con su collar y su cadena, sus bandejas y su petate, lo hace porque el perro pudo haber muerto de alguna enfermedad contagiosa; sin embargo, no le hubiera sorprendido que los indios lo desenterraran para apropiarse de sus posesiones (Lumholtz 1987, vol. 2: 81). Ahora bien, las dos maneras de razonar no se yuxtaponen en pie de igualdad, porque son cualitativamente distintas. En efecto, las descripciones de Lumholtz no están exentas de escepticismo. Cuando le muestran un ídolo y le comentan con orgullo que llegó ahí por su propia voluntad, añade secamente que eso siempre sucede (Lumholtz 1987, vol. 2: 170). Sus descripciones tampoco están exentas de un aire de superioridad. Describe, por ejemplo, cómo un indio, después de explicarle que ellos hacen flechas sagradas para ganarse a los dioses, le pregunta “ingenuamente” qué hacen en su tierra (Lumholtz 1987, vol. 2: 204). En suma, el gesto de Lumholtz es similar al que subyace al orientalismo en el segundo sentido (Said 2004: 2; véase supra) y también, refleja fielmente el primer dogma orientalista (Said 2004: 300; véase supra). Las generalizaciones en tercera persona se presentan además bajo el nombre de “ciencia”. Aparte de irracionales, “ellos” son perezosos y propensos a robar y mentir (Lumholtz 1987, vol. 1: 238, 419; vol. 2: 24, 91, 117, 181, 341, 477).

Aun cuando no invalidan lo anterior, también hay indicios que permiten sostener que los límites que separan a los “primitivos” de los “civilizados” no son tan claros. Para empezar, los indios son moral y artísticamente muy superiores a la mayoría de los blancos (Lumholtz 1987, vol. 2: 232, 341, 482-483). Asimismo, nosotros tampoco somos tan racionales e industriales: los mormones, por ejemplo, sostienen creencias que datan de una etapa pasada en el desarrollo de la humanidad (Lumholtz 1987, vol. 1: 76); también hay “mexicanos” perezosos y supersticiosos (Lumholtz 1987, vol. 1: 454; vol. 2: 2, 300, 351-355); a su vez, los mestizos son particularmente torpes —ni siquiera son capaces de colocar clavos sin doblarlos (Lumholtz 1987, vol. 2: 338). Por último, aunque los indios mexicanos se subsumen bajo la categoría de “bárbaros”, no se trata de un Otro homogéneo e inmutable (véase también Ferrer 2001: 6).

Concluyo este apartado con un último ejemplo que pone al descubierto la manera muy particular en la que dominación y exotización se anudan en *El México desconocido*. La siguiente escena es sintomática:

...encontré (el cadáver) tendido en medio de la pieza y rodeado de velas encendidas, a la usanza católica. Era un magnífico ejemplar de su raza; pero ni el dinero ni argumento ninguno me valieron un ápice. Molesto por tan inquebrantable resistencia, hubo momento que pensé comunicarme con las autori-

dades pidiéndoles que expidiesen una orden perentoria a fin de que me entregasen el cuerpo; mas acaso fue mejor no haber extremado las cosas, pues, aunque por entonces no lo sabía, aquellos tarascos de la Sierra, una vez encolerizados, muy capaces hubieran sido de convertirme, a mí o a cualquier otro extranjero testarudo, en cadáver (Lumholtz 1987, vol. 2: 393-394; traducción de Dávalos).

Se trata de un ejemplo que Lomnitz presentó en una de las versiones anteriores de su artículo "Chronotopes of a dystopic nation: the birth of 'dependency' in late Porfirian Mexico": al creer que tiene el derecho de reclamar el cadáver de un indio que acababa de morir, Lumholtz dibuja cualquier acto de resistencia como un acto irracional. A lo más, cuestiona en *El México desconocido* sus propios "métodos", pero jamás pone en duda los "objetivos científicos" de sus expediciones.

5. CONCLUSIÓN

El primer paso para corroborar la tesis de Ferrer (2001:2) fue reconstruir el argumento central de *Orientalism*. Según Said (2004), el orientalismo constituye un discurso foucaultiano que se impone de manera anónima a todos aquellos que se disponen a hablar del Oriente. Fiel a la letra y la intención de Said (2004), sostuve que a este supuesto discurso subyace un "gesto" orientalista, cuya esencia consiste en que, al exotizar y esencializar al Oriente y al autodefinirse a su vez en oposición a esta primera representación, el Oriente se domestica y la domesticación se legitima. Ahora bien, el hecho de que Irwin (2006) y Varisco (2007) demuestren con abundancia de ejemplos que el orientalismo no es un discurso, no impide que se examine si el gesto que subyace a *El México desconocido* es un gesto orientalista. Algunos aducirían que no tiene sentido hablar del orientalismo de Lumholtz, porque el Oriente está ausente de su obra maestra. Todo lo contrario, contesté. El problema central que Said pone en la mesa no es el de la representación del Oriente —en la que uno, de todas maneras, buscará en vano las huellas del Oriente real— sino el de la representación del Otro. Respecto a Lumholtz, respondí afirmativamente a la pregunta acerca de la naturaleza orientalista del gesto que subyace a *El México desconocido*. En efecto, la oposición central que atraviesa el libro es la que se establece entre los "civilizados" —nosotros, los racionales— y los "primitivos" —ellos, los irracionales— que se integrarán tarde o temprano a la civilización. Por otra parte, es necesario precisar que *El México desconocido* no forma parte de la "ciencia" orientalista de la que habla Veyne (2008). Pertenece a la "ciencia" antropológica, que se constituye sobre el mismo suelo genealógico que la conquista territorial de la Sierra Madre Occidental a finales del siglo XIX.

De este modo, el principal defecto del modelo de Said (2004) es su simpleza maniquea: la distinción entre dominados y dominantes que se encuentra en su núcleo es precisamente la que impide conceptualizar de manera adecuada la obra de personajes contradictorios como Lumholtz. El concepto de “régimen visual” que Shapiro (2003) elucida con base en los escritos de Nietzsche y Foucault, y que recoge una de las preocupaciones centrales de la filosofía contemporánea de la ciencia —el problema de la “carga teórica de la observación”— parece ofrecer una salida viable, que valdría la pena explorar en extenso en un trabajo posterior:

Una característica de lo que llamaré un régimen visual tiene que ver con lo que éste permite ser visto, por quién y en qué circunstancias. Pero se trata también de una estructuración más general de lo visible: no se trata meramente de una exhibición o una prohibición, sino de lo que no se suele decir; no se trata de lo que es visto, sino de la disposición que hace que determinadas maneras de ver se vuelven obvias, mientras que otras son excluidas (Shapiro, 2003:2-3; traducción de Moszowski).

La “percepción inmaculada” no es más que una ilusión. La mirada siempre opera dentro de un régimen visual específico, que determina lo que puede ser visto y cómo lo visto se exhibe y se evalúa (Shapiro, 2003:4). De acuerdo con lo anterior, una “arqueología de lo visible” pondrá al descubierto el carácter diferencial de los distintos regímenes visuales y la posible coexistencia de prácticas visuales contradictorias dentro de una misma época o cultura (Shapiro, 2003:9, 294). La mirada modernista, por ejemplo, se constituyó en el transcurso del siglo XIX como una alternativa crítica frente al régimen visual de la sociedad disciplinaria, que encontró su expresión máxima en la figura arquitectónica del panóptico (Shapiro, 2003:302-317). Respecto a Lumholtz, habrá que investigar, entre otras, el régimen visual en el que se encuentra inmerso y la medida en la que su mirada lo subvierte, posiblemente a raíz de su encuentro con regímenes visuales radicalmente distintos. Otro problema —y otra posible fuente de contradicciones e inconsistencias— es el de la descripción de lo visto, que obliga a examinar la relación entre las “epistemes” y los regímenes visuales.

BIBLIOGRAFÍA

- Alvarado Solís, Neyra Patricia (2004), *Atar la vida, trozar la muerte: El sistema ritual de los mexicaneros de Durango*. Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás Hidalgo.
- Dahlgren Jordán, Barbro (1975), "La etnografía/etnología moderna en México: Los principios", en *XIII Mesa redonda de la Sociedad Mexicana de Antropología. Balance y perspectiva de la antropología de Mesoamérica y del norte de México. Etnología y antropología social*. México: Sociedad Mexicana de Antropología, pp. 1-25.
- Fábregas, Andrés (1982), "Carl Lumholtz, el desconocido: Imágenes del hombre", en Carl Sofus Lumholtz, *Los Indios del Noroeste, 1890-1898*. México: Instituto Nacional Indigenista – Fondo Nacional para Actividades Sociales, pp. 77-86.
- Ferrer Muñoz, Manuel (2001), "Presentación", en Manuel Ferrer Muñoz (coord.), *La imagen del México decimonónico de los visitantes extranjeros: ¿Un Estado-nación o un mosaico plurinacional?*, Vol. 1, México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 1-11.
- Foucault, Michel (1994), *Dits et écrits: 1954-1988*, 4 vols. París: Gallimard.
- (1996), *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI.
- (2001), *Las palabras y las cosas: Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI.
- (2005^a), *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.
- (2005^b), *Vigilar y castigar: Nacimiento de la prisión*, México, Siglo XXI.
- Irwin, Robert (2006), *Dangerous Knowledge: Orientalism and its Discontents*. Woodstock: The Overlook Press.
- Jáuregui, Jesús (1996), "Lumholtz en México: De explorador a antropólogo", en Carl Sofus Lumholtz, *Montañas, duendes, adivinos...*, México: Instituto Nacional Indigenista, pp. 9-15.
- Lomnitz, Claudio (En prensa), "Chronotopes of a dystopic nation: the birth of 'dependency' in late Porfirian Mexico", en Andrew Wilford y Eric Tagglattoz (eds.), *Clio/Anthropos: Exploring the Boundaries Between History and Anthropology*. Stanford: Stanford University, s/p.
- López Calvo, Ignacio (ed.) (2007), *Alternative Orientalisms in Latin America and Beyond*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.
- Lubrich, Oliver (2003), "'Egipcios por doquier': Alejandro de Humboldt y su visión 'orientalista' de América", *Revista de Occidente* 260: 75-101.
- Lumholtz, Carl Sofus (1987), *Unknown Mexico: Explorations in the Sierra Madre and Other Regions, 1890-1898*, 2 vols. Nueva York: Dover. (Traducción al español de Balbino Dávalos, *El México desconocido* (edición facsimilar), 2 vols., México: Instituto Nacional Indigenista, 1981.)
- (2005), "From the Tarascos to Porfirio Díaz", en Jürgen Buchenau (ed.), *Mexico Otherwise: Modern Mexico in the Eyes of Foreign Observers*. Albuquerque: University of New Mexico, pp. 115-124.
- Mauss, Marcel (1903), "Mythologie et symbolisme indiens", *Année sociologique* 6: 247-253.
- McGee, W. J. (1903), Reseña de *Unknown México* de Carl Sofus Lumholtz, en *American Anthropologist* 5 (2): 345-348.
- Mendieta, Eduardo (2006), "Ni orientalismo ni occidentalismo: Edward W. Said y el latinoamericanismo" *Tabula Rasa* 5: 67-83.

- Nagy-Zekmi, Silvia (ed.) (2008), *Moros en la costa: Orientalismo en Latinoamérica*. Madrid: Iberoamericana.
- Pratt, Mary Louise (1997), *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. Nueva York: Routledge.
- Ruiz, Carmen (2003), *Insiders and Outsiders in Mexican Archeology (1890-1930)* tesis de doctorado en Filosofía, Austin: University of Texas.
- Said, Edward W. (2004), *Orientalism*, Nueva York: Vintage. (Traducción al español de María Luisa Fuente, *Orientalismo*. Barcelona: Random House Mondadori, 2004.)
- Sena, Isabel de (2008), "Beduinos en la pampa: El espejo oriental de Sarmiento", en Silvia Nagy-Zekmi (ed.), *Moros en la costa: Orientalismo en Latinoamérica*. Madrid: Iberoamericana, pp. 69-89
- Shapiro, Gary (2003), *Archaeologies of Vision: Foucault and Nietzsche on Seeing and Saying*. Chicago: University of Chicago.
- Topete Lara, Hilario (2007), *P'intekwa: La forma purépecha de hacer, vivir y ser en San Juan Nuevo Parangaricutiro, Michoacán*, tesis de doctorado en Antropología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.
- Varisco, Daniel Martin (2007), *Reading Orientalism: Said and the Unsaid*. Seattle: University of Washington.
- Veyne, Paul (2008), *Foucault, sa pensée, sa personne*. París: Albin Michel.
- Vogeley, Nancy (1995), "Turks and Indians: Orientalist discourse in Postcolonial Mexico", *Diacritics* 25 (1): 3-20.