

Eje D

Migración y frontera en el arte y la literatura

ORIENTALISMO 2.0. REPRESENTACIONES DEL OTRO EN LA OBRA *DISGRACED* (2012)

Avalos, Ana
Facultad de Lenguas, UNC
Córdoba, Argentina
anaavalos15@hotmail.com

Badenes, Guillermo
Facultad de Lenguas, UNC
Córdoba, Argentina
guillermo.badenes@unc.edu.ar

Der-Ohannesian, Nadia
CONICET
Facultad de Lenguas, UNC
Córdoba, Argentina
nadiader719@gmail.com

Introducción

Disgraced es una obra de teatro de Ayad Akhtar estrenada en 2012 que recibió el Premio Pulitzer de teatro al año siguiente. Narra una serie de acontecimientos alrededor de una cena social en la que Amir Kapoor, un estadounidense de origen pakistaní, y su esposa Emily invitan a cenar a una pareja de amigos a su casa en un barrio acomodado de Nueva York. Los temas principales de la pieza giran en torno a la islamofobia, el asimilacionismo en EE. UU., y la doble moral de la sociedad en cuestiones de otredad, donde la xenofobia puede esconderse bajo el disfraz de sensibilidad social e inclusión. La obra fue laureada por la crítica como cautivadora en cuanto al retrato que hace de una sociedad individualista que se erige como crisol de etnicidades, pero que reprime y censura a aquellos que no se ajustan a los cánones de americanidad establecidos. El presente trabajo pretende explorar algunas tendencias actuales con respecto a las diversas consecuencias de la migración a escala planetaria y sus efectos en la conformación de subjetividades que podrían considerarse como desterritorializadas.

Disgraced explora las tensiones y conflictos que emergen de la convivencia (en apariencia) pacífica y *ap*roblemática entre individuos de distintos orígenes. En este sentido, abordaremos nuestro análisis desde el concepto de Orientalismo (Said, 1978) teniendo en cuenta sus actuales derivas, incorporando ideas provenientes de los Estudios Transnacionales, así como la noción de vulnerabilidad propuesta por Judith Butler (2010).

Orientalismo 2.0

El Orientalismo, tal como lo propone Said en 1978, anticipa desde la crítica literaria algunos de los puntos planteados por los Estudios Transnacionales. Es de interés notar la vigencia del concepto central postulado por el intelectual palestino hace cuarenta años, con los matices adquiridos a través del tiempo y con particulares tintes a partir de la denominada Guerra contra el Terrorismo, que encaró EE. UU..

Said se desplaza de las definiciones de orientalismo como una mera disciplina, o cuerpo de disciplinas, que estudia Oriente. Por el contrario, el orientalismo no configura un sistema discursivo sobre un Oriente como realidad que exista por sí misma, ya que poco parece importar lo que es Oriente, sino cómo sirve de “otro” constitutivo para Occidente. Es un sistema con coherencia interna que funciona con vigor desde el siglo XIX (y aún antes) como filtro para que Oriente pudiera penetrar en la conciencia occidental. En este sistema, Oriente

no es una entidad ontológicamente independiente, sino que está constituido a través de los discursos de Occidente sobre este, “en virtud de un intercambio desigual con varios tipos de poder: [...] con el poder político [...], con el poder intelectual [...], con el poder cultural [...], con el poder moral” (Said, 1978: 34-35). Se trata entonces de “una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre 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, 1978: 21).

El título de este trabajo, *Orientalismo 2.0*, hace referencia a la actualización de estas características en el siglo XXI, con más continuidades que rupturas, con la adición de algunos elementos, y el cerramiento del entramado discursivo sobre Oriente a medida que las reservas de petróleo se hacen más escasas y cobra importancia estratégica para los países centrales (principalmente EE. UU.) controlar esa región (Altwaiji: 315; 319-321). Asimismo, como adelantamos, la Guerra contra el Terrorismo que lanzó George W. Bush a principios del milenio significó intensificaciones y nuevas representaciones en el orientalismo. Quienes se ocupan de exponer cómo opera el Neo-orientalismo hacen gran hincapié en los discursos sobre Oriente en los medios masivos (Altwaiji, 2014; Said, 1978, 1997; Sunaina, 2009), con especial énfasis en la presencia recurrente de “expertos” en Medio Oriente, lo cual se explica ya que funcionan del mismo modo que, por ejemplo, los relatos de viaje en el siglo XIX: como dispositivos de producción tanto del sujeto de la colonia como del sujeto doméstico imperial. Los Estudios Transnacionales complementan esta lectura de Oriente al considerar las consecuencias y efectos que devienen del movimiento de individuos a través de las fronteras. Los estados-nación emergen siempre desde el establecimiento de un núcleo identitario en función de su posición en relación con un “otro” distinto. En palabras de Waldinger y Fitzgerald, “La identidad nacional es relacional, definida en su relación de contraste con estados y poblaciones extranjeras” (2004: 1184). Es por este motivo que las relaciones y actividades que se mantienen con los países emisores cobran importancia tanto para quienes necesitan mantener un vínculo identitario con sus lugares de origen, como para los estados receptores, que operan sobre los “otros” a través de sistemas de control coercitivos. De allí que las miradas sobre Oriente se encuentren determinadas también por la presencia del “otro” dentro Occidente, no ya de manera distante.

La obra que analizamos es un texto bifronte que se ubica en el límite del orientalismo para así exponer los mecanismos y las pervivencias de este sólido entramado discursivo. Es interesante destacar, junto con Said, que el Oriente que es representado por el orientalismo estadounidense contemporáneo excluye a algunas zonas geográficas tales como Israel, India o Turquía. Esto es relevante al análisis de la obra ya que el personaje principal, si bien ha nacido en Estados Unidos, construye una identidad alternativa a sus orígenes pakistaníes tras adoptar un apellido indio no musulmán.

Transnacionalismos

De manera muy patente, diversos discursos orientalistas de un “otro” amenazante, peligroso sobre todo por su capacidad de asimilarse y pasar desapercibido para desestabilizar el orden desde adentro (el otro interior) atraviesan la figura de Amir. En este punto cabe traer a colación el cuestionamiento que Waldinger y Fitzgerald (2004) realizan desde los Estudios Transnacionales, sobre el alcance de categorías como la asimilación. Desde su mirada, es esencial poder abordar el análisis de los actuales fenómenos de “explosión de fronteras” de manera realista y escapando a las clásicas dicotomías que plantean simplificaciones de los procesos sociales. En su mirada, y en la nuestra, los procesos de inserción y de adaptación de las comunidades no se dan de manera aislada sino que se encuentran sujetos a las políticas estatales tanto de los países de origen como de los países que los albergan: “El movimiento de poblaciones a través de las fronteras de los estados es un asunto inherentemente político: amenaza con dividir la alineación de territorio, instituciones políticas y sociedad que los

estados procuran mantener” (Waldinger y Fitzgerald, 2004: 1183; mi traducción). Dado el contexto de EE. UU. en la actualidad, la amenaza que representa Oriente se ve potenciada por la presencia de aquellos migrantes o hijos de migrantes que integran la sociedad norteamericana y que amenazan el estilo de vida americano. En la obra, Amir reproduce el diálogo que tiene con uno de los socios de la firma para la cual trabaja, quien cuestiona su cambio de nombre: “El nombre con el que naciste no es Kapoor [...]. Es *Abdullah*. ¿Por qué lo cambiaste?” (36; la traducción nos pertenece), lo que refleja las políticas que operan a nivel social y que determinan las subjetividades de los individuos. Más aun, Amir habita un espacio social marcado por lo que las Teorías Transnacionales denominan *lealtad dual*, mediante la cual se plantea la dificultad de operar en función de la lealtad a un sistema de pertenencia, planteando, como aseveran Waldinger y Fitzgerald, la duda de a quién responde el migrante. Amir entiende que en el contexto que lo determina, su lealtad no debe ser cuestionada y es por lo que recurre (entre otras) a la estrategia de cambiar su apellido. Sin embargo, es esta misma lealtad la que en otros momentos se muestra como una lealtad a su cultura de origen.

Estos discursos se constatan tanto en su autorepresentación como en la manera en que es representado por los demás. Entre estos discursos contamos, por ejemplo, con aquellos discursos autorizados sobre el arte islámico, manifiestos incluso en la decoración del departamento:

El muro izquierda está cubierto por una enorme pintura: un díptico vibrante de ricos tonos azules y blancos y un diseño que recuerda al de un jardín islámico. Su efecto es magnético y deslumbrante [...]. Los muebles son escasos y de buen gusto. Tal vez con sutiles reminiscencias de Oriente. (5-6; énfasis original; la traducción nos pertenece)

En este punto, vale señalar que no importa si fue Amir, su esposa Emily o ambos a la vez quienes decoraron el departamento, ya que los discursos autorizados definen y autodefinen. En los diálogos se perciben valoraciones estéticas sobre el arte islámico, haciendo uso del poder cultural que inviste a los “expertos”, como ya mencionamos, tales como la completa disolución del ego del artista en pos de una finalidad espiritual, la cual tiene como irónica contraparte el reconocimiento personal a Emily que le permite acceder a un lugar en una importante muestra. El propio proceso de creación también conlleva para Emily un ensimismamiento de carácter individualista:

EMILY: ¿La tradición mosaquista islámica, Isaac? Es una puerta de entrada a la libertad más extraordinaria. Y solo se llega a ella por medio de la sumisión. En mi caso, por supuesto, no es sumisión al islam, sino al lenguaje formal. El patrón. La repetición. ¿Y la tranquilidad que esto me demanda? Es extraordinaria. (31; la traducción nos pertenece)

Amir resiste esta representación señalando que el arte en el Corán es en un todo secundario y que el profeta no ingresa a las casas en las que hay cuadros o perros. Asimismo, Amir es exotizado, desubjetivado y representado como el “otro” funcional en una pintura de su esposa que tiene como intertexto un cuadro de Velázquez, tal como veremos más adelante. Así, por una parte Amir rechaza los discursos que lo excluirían, tolera aquellos otros institucionalizados como válidos, protesta la mirada occidental vacua de los “expertos” sobre estos últimos, pero permite que el sistema lo acepte bajo las reglas del propio sistema.

Los discursos culturales e institucionales sobre el patriotismo que habilitan coartar las libertades individuales, tales como la Ley Patriótica promulgada en 2001, conforman una red en la que Amir se ve atrapado por ser abogado y por tener determinados rasgos no occidentales y raíces islámicas, como la detención de su sobrino por el FBI, su forma de conducirse en los procedimientos de seguridad en los aeropuertos, o su intervención en el juicio a un imán acusado de recaudar fondos para financiar el terrorismo. La implicancia que subyace es que todos los árabes (musulmanes o no) son potenciales terroristas.

Otra complejización del entramado orientalista es la incorporación del discurso pseudofeminista que justifica la invasión a países árabes para liberar a la mujer de la opresión. (Altwaiji: 316; Maira: 641-643). Estos discursos sobre el barbarismo masculino del musulmán,

la violencia hacia la mujer, en especial a la mujer blanca, que es a la vez despreciada y deseada, son avenidas que atraviesan a Amir, que en última instancia colisionan y provocan la agresión física hacia su esposa. Se expone asimismo la arrogancia de la cultura occidental, encarnada en Emily con su mandato y su destino de redimir al bárbaro. En este caso se trata de un bárbaro que acepta ser domesticado y que, salvando las distancias geográficas que separan los términos, actualiza el concepto del buen salvaje de Rousseau. El antisemitismo y el resentimiento adjudicados a los musulmanes también se corroboran en Amir, en su destrato a una compañera de escuela primaria cuando era pequeño, hacia Isaac en su vida adulta, y en su simpatía yihadista. Todo esto dicho, sostenemos que la obra se sitúa en el borde del orientalismo, no para corroborar estereotipos sino justamente para exponer las responsabilidades y las tramas del poder, la inevitabilidad y la irreversibilidad de las consecuencias del imperialismo. La fragilidad de las redes interpersonales de nuestras actuales sociedades hace que el estudio de estas dinámicas de organización y reorganización permanentes sea altamente productivo para así poder comprender cómo coexisten los grupos sociales y cuáles son los focos más problemáticos, incluso cuando (como en la obra) las diferencias parecieran generar vínculos marcados por la diversidad y la armonía: en la diminuta comunidad que presenta *Disgraced*, los vínculos que comienzan siendo inclusivos y plurales, con rapidez se ven transformados para transparentar las tensiones relacionadas con el rechazo al “otro”.

Vulnerabilidades

La obra de Akhtar permite, asimismo, aplicar algunas de las ideas de Judith Butler (2009) en lo relativo a la autoconstitución y la vulnerabilidad. Amir ha construido una versión occidentalizada de sí mismo desde el exterior, con “chaqueta estilo italiano, camisa almidonada [...] y perfecto acento estadounidense” (6; la traducción nos pertenece), una imagen que se replica en sus acciones, su trabajo, sus costumbres y sus creencias. Su estilo de vida es el resultado de un marco que, de otro modo, lo ubicaría, como hemos indicado, en un locus de alteridad, espacio del que Amir reniega. Su opción de vida es el resultado de un marco en el que el islam es visto como una amenaza. Butler (2009) sostiene que “Cuando una población parece constituir una amenaza directa a mi vida, sus integrantes no aparecen como ‘vida’ sino como una *amenaza* a la vida” (69; el énfasis nos pertenece), y por tanto se puede negar su misma humanidad. De este modo, la identidad de Amir se ve moldeada por su contexto y situación.

Butler (2005) sostiene que el marco moral en el que somos imputables comienza a actuar sobre el sujeto “por medio de la interpelación y la indagación” (27). Esta relación con el medio, con el “yo” hegemónico, ha llevado a Amir a eliminar las marcas que lo sindicarían como un “otro” a su entender indeseable en la cultura occidental. Según Butler (2005), estos son los mecanismos que hacen que el individuo cobre “vida como sujeto reflexivo en el contexto de la generación de un relato narrativo” propio (28). La conformación del Amir americanizado deviene fruto de un contexto social hostil hacia Medio Oriente. Siguiendo a Foucault, Butler señala que “el autocuestionamiento se convierte en una consecuencia ética de la crítica” (38), una crítica que no necesita verbalizarse sino que es intrínseca a la sociedad estadounidense. Amir se ve a sí mismo como un producto de su sociedad, adaptado según su necesidad de pertenecer. Se observa así el modo en que, según Butler (2010) “el cuerpo es un fenómeno social; es decir, que está expuesto a los demás” (57). Amir entiende que los poderes hegemónicos avanzan sobre la privacidad del individuo estableciendo un marco de reconocibilidad que de otro modo lo excluiría, como musulmán o surasiático, de ciertos derechos.

En tal sentido, la animosidad manifiesta contra lo oriental en dicho país remite al miedo a perder la concordia nacional, como sugiere Butler (2010) al indicar que “la ‘permeabilidad de

la frontera’ representa una amenaza nacional, o incluso una amenaza a la identidad como tal [en relación con el pensamiento posterior a los ataques terroristas del 11 de septiembre]” (71). Por tanto, se observa que, en especial tras aquellos ataques, se erigieron marcos implícitos (hoy explícitos) de exclusión de cualquier persona no asimilada al modo de vida estadounidense. Dicha perspectiva se manifiesta también en Hussein, el sobrino de Amir, que ha cambiado su nombre a Abe, tal vez una ironía solapada de Akhtar en referencia a Abraham Lincoln, quien abolió la esclavitud en Estados Unidos en 1863. Abe le explica a su tío Amir, “¿Sabés lo fácil que es todo desde que me cambié en nombre? Lo dice el Corán. Dice que podés esconder tu religión si hace falta” (13; la traducción nos pertenece).

Como hemos indicado, Emily, la esposa de Amir, es una admiradora de la cultura musulmana, “Hay tanta belleza y sabiduría en la tradición islámica. Pensá en Ibn Arabi, Mulla Sadra – ” (19; la traducción nos pertenece). Puede suponerse que las razones por las que están juntos son diferentes. Mientras Emily eligió a Amir por su interés en la cultura musulmana (y el exotismo que para ella representa), Amir escogió a Emily en sus ansias de pertenecer a la cultura y asimilarse, y por tanto pasar inadvertido. Existe una cierta asimetría en la relación entre Emily y Amir que se ve reflejada en el reconocimiento explícito de Emily de que Amir se encuentra en una posición de vulnerabilidad respecto de ella. La estrategia de reconocimiento de la alteridad en el otro, de su vulnerabilidad, remite a las ideas de Butler (2009), quien sostiene que:

si la vulnerabilidad es una condición para la humanización y la humanización tiene lugar de diferentes formas a través de normas variables de reconocimiento, entonces la vulnerabilidad, si es que va a ser atribuida a cualquier sujeto humano, depende fundamentalmente de normas existentes de reconocimiento. (2009: 71)

Es el reconocimiento de Emily de la alteridad de su esposo lo que la ubica en una posición de superioridad. Esta superioridad se ve reflejada, por ejemplo, en el hecho de que Emily está al comienzo de la obra retratando a su marido al estilo de la pintura de Velázquez, *Retrato de Juan de Pareja*, quien fuera esclavo de este, o en el relato de una cena la noche anterior, donde Amir se sintió insultado por uno de los mozos, insulto que toleró con resignación:

AMIR: [...] El tipo era un pelotudo

EMILY: No era un pelotudo. Era un pelotudo con vos. Y se notaba porqué.

AMIR: Mi amor, no es la primera vez –

EMILY: Un hombre, un mozo, que te miraba.

[...]

Que no te veía. Que no te veía por quien sos. (7; la traducción nos pertenece)

Judith Butler tiene una visión crítica de la actitud paternalista que en ocasiones se evidencia en el reconocimiento de la vulnerabilidad del otro. Según Butler (2017) “las formas paternalistas de poder [...] quieren instalarse en posiciones permanentes de poder para representar a los desamparados” (146). De este modo, se pueden perpetuar asimetrías y excluir al “otro”. Butler recuerda los conceptos de Albert Memmi en su ensayo *La dépendence* al expresar que la idea de vulnerabilidad se ha usado hasta para justificar posturas colonialistas en el sentido de que existen poblaciones vulnerables que, por tanto, son dependientes por naturaleza del dominio de la metrópoli para guiarlas hacia la modernidad y la civilización (149). Desde este punto de vista, la posición de Emily representa la de un liberalismo social en cierta medida condescendiente.

Conclusión

La idea de Oriente es un artificio europeo-estadounidense abarcador y generalizante que ha servido tanto para idealizar y exotizar diversas culturas bajo un mismo paraguas, como para encausar, colonizar y dominar a sus pueblos. En el siglo XXI, las ideas de Edward Said cobran relevancia en cuanto a la generación de Medio Oriente como una región musulmana, y a la condensación en aquellos de tal origen bajo dos tipos contrapuestos: el del individuo

occidentalizado (y por tanto formado a los usos y costumbres estadounidenses con algún dejo exótico) y por otra parte el del enemigo, al que hay que excluir y, en lo posible, destruir. La obra de Akhtar rompe estas expectativas al poner en cuestión las posturas de cada uno de sus personajes y criticar su asimilacionismo ciego, su liberalismo colonialista, su recelo racial, su codicia y manipulación, y su oportunismo arribista. En este sentido, no hay solo un personaje en *Disgraced* desdichado, sino que todos han caído en desgracia al vivir en aquella sociedad. Valdrá preguntarse, por tanto, si no es esta la verdadera crítica de Akhtar.

Referencias bibliográficas

- Altwajji, M. (2014). "Neo-Orientalism and the Neo-Imperialism Thesis: Post-9/11 US and Arab World Relationship". *Arab Studies Quarterly*, (4), 313. Recuperado de 10.13169/arabstudquar.36.4.0313.
- Akhtar, A. (2013). *Disgraced*. Nueva York: Back Bay Books.
- Butler, J. (2010). "Capacidad de supervivencia, vulnerabilidad, afecto". En *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. (B. Moreno Carrillo, trad.) Buenos Aires: Paidós.
- . (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. (M. J. Viejo, trad.) Buenos Aires: Paidós.
- . (2009). *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*. (B. Moreno Carrillo, trad.) Buenos Aires: Paidós.
- . (2009). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. (F. Rodríguez, trad.) Buenos Aires: Paidós.
- Maira, S. "'Good' and 'Bad' Muslim Citizens: Feminists, Terrorists, and U.S. Orientalisms". *Feminist Studies*, Vol. 35, No. 3, *The Politics of Embodiment* (Fall 2009), 631-656. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/40608397>
- Said, E. (2009). *Orientalismo*. Barcelona: De Bolsillo.
- Waldinger, R. y Fitzgerald, D. "Transnationalism in Question". *American Journal of Sociology*. Vol. 109, No. 5 (March 2004), 1177-1195. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/10.1086/381916?origin=JSTOR-pdf>