Gazeta de Antropología

ISSN 0214-7564

Gazeta de Antropología, 1988, 6, artículo 02 · http://hdl.handle.net/10481/13745 Versión HTML · Versión PDF

Publicado: 1988-09

Teoría del exotismo

Theory of exoticism

José Antonio González Alcantud
Universidad de Granada.

RESUMEN
El autor escribe acerca de la imposibilidad del exotismo en Grecia, sobre el descubrimiento de América, sobre los inicios del exotismo estético, sobre los ensoñadores, viajeros y exploradores. Al final vuelve a plantear la pregunta: ¿Qué es el exotismo?

ABSTRACT
The author writes about the impossibility of exotism in Greece, the discovery of America, the beginnings of aesthetic exotism, about dreamers, travelers and explorers. At the end he outlines the question again: What is exotism?

PALABRAS CLAVE | KEYWORDS
exotismo | teoría del exotismo | descubrimiento de America | viajeros y exploradores | exotismo estético | exotism | theory of exotism | discovery of America | travelers and explorers | aesthetic exotism

I. La imposibilidad del exotismo en Grecia

En el principio fue la adivinación, aspiración a la sabiduría para conocer el futuro. El oráculo de Delfos actuó como intermediario de la palabra del dios. «En la palabra se manifiesta al hombre la sabiduría del dios, y la forma, el orden, la conexión en que se presentaban las palabras revela que no se trata de palabras humanas, sino de palabras divinas. A esa se debe el carácter exterior del oráculo: la ambigüedad, la oscuridad, la alusividad difícil de descifrar, la incertidumbre» (1). Es Apolo el dios que manifiesta el conocimiento, que expresa la sabiduría a través de «discursos que se desarrollan en discusiones». Discursos-discusiones que nacen en el caos-locura (manía) de las sacerdotisas de Delfos, de Apala mismo. Hasta ahí la filosofía. El historiador contemporáneo, de otro lado, escribe, comentando un pasaje de Heródoto referido a la fundación de la colonia de Cirene, que esta historia «está toda ella conectada con órdenes recibid as de Apolo de Delios» (2). Ello nos permite constatar el importante papel Jugado por el oráculo en el inicio de las colonizaciones y por ende de lo mítico-religioso emanado de aquel, por más que en última instancia para comprender el por qué de las colonizaciones hayamos de remitirnos a razones de orden económico, social y demográfico, cuales la escasez de tierras en la metró*polis* o su concentración en manos de la aristocracia. En todo caso, coma dice Finley, «no hay que exagerar el espíritu de aventura vikingo de la Grecia arcaica».

La búsqueda del *pathos* de lo oculto es el punto de partida de la filosofía griega desde Heráclito hasta Epicuro. Se cifra el objeto de la sabiduría en el conocimiento de la substancia del universo, especulación que sólo es posible en el conocimiento que la propia sabiduría tiene de sí misma, alcanzando aquella de lo que ha partido, la *physis*. La *physis* es presencia y sobre ella se impone la reflexión no tanto sobre su existencia como sobre su constitución. Para Heráclito el *logos* se superpone a la *physis* tal que discurso, pero no como discurso convencional que «va de boca en boca sustituyendo a la presencia, sino (como) un discurso idéntico a la fundación del cosmos» (3). Ahora bien, aunque *logos* y *mythos* tengan un mismo origen en la palabra délfica pronto se irán distinguiendo y haciendo irreconciliables a través de un proceso que se extiende de los siglos VIII al IV a. C. y en el cual «hizo que se abrieran, en el seno del universo mental de los griegos, multitud de distancias, cortes y tensiones internas» (4). Las escisiones entre palabra y escritura, saber y filosofía, mito e historia son fundadoras.

En el orden de los arquetipos míticos la colonización griega o bien integra idealmente las diferencias antropológicas dentro de la gesta heroica, o bien subraya la extrañeza por las costumbres de otros

pueblos. Ambas posibilidades coexisten en *El viaje de los argonautas* de Apolonio de Rodas, donde se dice de la segunda: «Más allá, poco a doblar el monte de Zeus Ceneteo pasaron salvos al país de los Tibarenos. Allí cuando las mujeres dan a luz a sus hijos, son los maridos quienes gimen echados en la cama, con la cabeza vendada. Ellas en cambio los cuidan, a los hombres, con alimentos y les preparan los lavatorios del parto» (5). Bajo ningún supuesto, sin embargo, la colonización es exótica, puesto que no existe percepción autónoma del exotismo antropológico o estético, al estar regida aquélla en lo ideal por el mito y en lo material por la necesidad.

Volvamos nuestra mirada hacia la *polis* ática. Desde el momento en que es conquistada por el universo democrático surge la *isonomía*, es decir la igualdad de los ciudadanos ante la ley. Con la participación de los atenienses en el gobierno de la ciudad a partir de las Asambleas, del Consejo, del Tribunal popular de la Helié y los colegios de estrategas, se controla el gobierno de la ciudad apareciendo la verosimilitud identificada con el «sentir común» que acabará por convertirse en *politeia*. El «sentir común» de la *polis* sostiene la exclusión, cual sistema de nivelación que alcanza su máximum en el ostracismo. Contra la ciudad ideal que excluye, Sócrates mira de nuevo hacia la *physis*: «difundir como verdad la *physis* y acatar para sí las leyes de la *polis*» (6). Pero aún no están dadas las condiciones idóneas para el surgimiento del «buen salvaje», antítesis de la *polis* en la *physis*. La ciudad constituye el ideal.

La propia *polis* posee la extranjeridad en su seno en forma de esclavos y metecos. Conocemos sobradamente la consideración que merecía el esclavo en Atenas y en general en el mundo clásico, es decir ninguna, y comparativamente sobemos menos del meteco, extranjera libre limitado en sus derechos económicos, políticos y religiosos. Fustel de Coulanges fue penetrante: «Atenas y Roma acogían bien (...) y protegían al extranjero por razones de comercio y de política, pero ni su benevolencia ni su interés podían abolir las leyes antiguas establecidas por la religión, la cual no permitía al extranjero hacerse propietario (...) porque toda transmisión de bienes llevaba consigo la transmisión del culto, y era tan delictivo al ciudadano practicar el culto del extranjero como a éste el de aquél» (7). Aunque las razones últimas fuesen de orden *más material* (8), como decíamos a propósito de las colonizaciones, ello no modificaría la conclusión: la resistencia griega a la asimilación política de los metecos nos descubre un mundo de *iguales culturales y desiguales políticos*: allí no hay espacio para la diferencia exótica.

Tampoco la es la muy citada oposición bárbaro/griego, ya que el espacio diferencial es resuelto aquí en la figura del *Enemigo*, temor y temblor de la *polis*. Quedó bien expresado en Heródoto: «Fueron los primeros entre todos los griegos, que sepamos, en cargar al enemigo a la carrera, y los primeros que osaron poner los ojos en los trajes medas y en los hombres que los vestían, pues hasta entonces sólo oír el nombre de los medos era espanto para los griegos» (9).

II. De nuevo sobre el descubrimiento americano

La *Geographia* de Ptolomeo, basándose en las noticias griegas de la India, concedían una extensión desmesurada al Océano Indico, mar que bañaría una masa continental imaginaria que era denominada *Terra Incognita*. Hasta ahora los descubrimientos se habían hecho a partir de la costa sin demasiada dificultad. Empero Cathay estaba tras un gran océano. «Para poner en práctica semejante conocimiento -escribe Haleno- sólo se requerían barcos dotados de las características precisas, técnicas de navegación adecuadas y hombres dispuestos a arriesgar sus vidas, sino también de la capacidad de imaginar el espacio, expresados en términos cartográficos, como abierto a la exploración de modo real y tentador. En el cambio de mentalidad que suponía el dejar de ver los mapas como registros de lo que se conocía o se imaginaba, para pasar a considerarlos como diagramas do lo posible, como invitaciones a expediciones a las que se podría considerar como mera prolongación de los viajes ordinarios, tenía una influencia más directa el arte que la ciencia o los propios viajes» (10). Si como afirma el historiador del arte P. Francastel, «el espacio y el tiempo figurativos no reflejan un universo, sino las sociedades», el espacio/tiempo aunado en la perspectiva pictórica unitaria es «el fundamento del arte (que) pasa del pensamiento al conocimiento. La imagen ya no coincide con la visión, sino con la experiencia. El arte ya no es revelación, sino fabulación; el acontecimiento reemplaza a la causa única» (11). De la experiencia a la exploración, del mapa a la Imaginación, que «se eleva desde la parte conocida, allí dibujada, a la consideración de las regiones inexploradas como susceptibles de conocimiento».

Los humanistas poseyeron, desde 1493, los relatos de viajes americanos, aunque éstas no encontraron un círculo de lectores importante hasta bien entrado el siglo XVI; la información oral circulaba poco,

excepto para aquellos que estaban implicados directamente en la aventura americana. En realidad los humanistas miraban más hacia la antigüedad redescubierta que hacía la América ignota. La imagen edénica que Colón transmitió a Europa en sus informes fue transformada treinta años después por Hernán Cortés, quien en sus cartas a Carlos V ofrece una visión urbana, socialmente elaborada e incluso cruenta del mundo mexicano. Esta ruptura encuentra su explicación en las diferencias culturales existentes entre los pueblos antillanos, cercanos al estado de naturaleza rousseauniano, y las elaboradas culturas mexicana y andina. El impacto de la mirada colombina sobre las Indias se proyectará en el futuro, en la Ilustración dieciochesca, recreando la *otredad*, si bien ya para entonces se había puesto a prueba la cosmogonía europea. «Todo iba a replantearse por este segundo pecado nos dice Lévi-Strauss-: Dios, la moral, las leyes, De manera simultánea y a la vez contradictoria, todo sería de hecha verificado, de derecho revocado. Verificados: el Edén de la Biblia, la Edad de Oro de los antiguos, la Fuente de la Juvencia, la Atlántida, las Hespérides, las Arcadias, y las islas Afortunadas; pero también puestos en duda, ante el espectáculo de una humanidad más pura y feliz (que en realidad no lo era pero que un secreto remordimiento se lo hacía creer); la revelación, la salvación, las costumbres, el derecho» (12). Frente a los ingenuos taínos que reciben a Colón, hallamos a los civilizados mexicas recibiendo a Cortés. La capital de los aztecas habría de impresionar a los españoles. Para Soustelle «México era la capital Joven de una sociedad en plena mutación, de una civilización en plena evolución, de un imperio todavía er formación (...). No hay que olvidar que esta ciudad fue destruida por el extranjero antes de que hubiera cumplido su segundo centenario, y que en realidad su ascenso databa de los tiempos de Itzcóatl, menos de un siglo antes de la invasión» (13). Los sacrificios humanos que realizaban los aztecas, diferenciándose materialmente muy poco de las hogueras que la Inquisición encendía en Europa, será la coartada perfecta para sustentar la idea del «mal salvaje» y la consiguiente bondad de la colonización. Todavía a fines del XIX el norteamericano Lummis, en una obra subtitulada *Vindicación de la acción colonizadora de España en América*, escribía, por ejemplo, a propósito del ataque de Alvarado a un baile de los indios que «una danza india *no es* un festival; es generalmente, y lo era en aquel caso, un macabro ensayo de matanza. Un indio nunca baila por diversión» (14). La idea del «mal salvaje» está servida. Este indígena más que exótico es enemigo.

Las apreciaciones de Bartolomé de Las Casas, protegiendo al indio, por más que por numerosos vicios, constituye, después de Colón, el segundo segmento para que haga irrupción el exotismo dos siglos después. Un buen salvaje, frugal el de Las Casas: «Son también gentes paupérrimas y que menos poseen ni quieren poseer de bienes temporales; e por esto no soberbias, no ambiciosas, no cubdiciosas». Y además, a juicio del dominico, bien dotados para asimilar con prontitud la nueva religión cristiana, la única que les restaría para alcanzar la perfección humana: «cierto estas gentes eran las más bienaventuradas del mundo si solamente conocieran a Dios» (15).

Sabemos que los indígenas incluyeron a aquellos barbudos conquistadores en su orden mítico, a pesar de haber sido el combate cruento y haberse librado entre enemigos: «He aquí -se lee en el libro sagrado de los quichés- las generaciones, el orden, de todos los gobiernos que tuvieron su alba en Brujo del Envoltorio, Brujo Nocturno, Guarda-Batín, Brujo Lunar, nuestros primeros abuelos, nuestros primeros padres, cuando se mostró el sol, cuando se mostraron la luna, las estrellas». Se acaba con: «Don Juan de Rojas, don Juan Cortés, decimocuarta generación, fueron engendrados por Tecum, Tepepul» (16). Para los amerindios tampoco debieran resultarles exóticos los europeos, más bien humanos enemigas o semidioses.

Ese momento de la historia de las ideologías sigue siendo objeto de apasionados posicionamientos. Lévi-Strauss, haciendo un usa moralizante de la historia, arguye que «los blancos invocaban las ciencias sociales, mientras que los indios confiaban más en las ciencias naturales; y en tanto que los blancos proclamaban que los indios eran bestias, éstos se conformaban con sospechar que los primeros eran dioses. A ignorancia igual, el último procedimiento era ciertamente más digno de hombres» (17). Visión moralizante contra la cual nosotros, más allá de la bondad o la maldad objetiva del hecho histórico, sostenemos aquella comprensión profundamente estructural del personaje central de *La vorágine* de J. E. Rivera (18), cuando al llegar a una de esas míticas ciudades de los empresarios caucheros de la selva y quedar sorprendido por la miseria reinante en aquel grupo de chozas paupérrimas habitadas por el no menos miserable empresarios y sus deudos, comprende la similar grandeza del tirano, que, imposibilitado al igual que el cauchero para huir de la vorágine, lucha heroicamente por el levantamiento de su «imperio». Seguramente no fue sólo la rapacidad lo que incitó a Pizarro y a sus hombres a conquistar el Perú, sino también la atracción exótica que empezaba a nacer en las conciencias de los

aventureros. Mientras, Europa se recreaba en la antigüedad clásica y en las intrigas florentinas.

III. En los inicios del exotismo estético

Que en el período medieval las influencias artísticas y culturales entre unas civilizaciones y otras fueran intensas está ampliamente comprobado, y sin embargo la tesis clásica de H. Pirenne reza: «la ruptura de la tradición antigua tuvo como instrumento el avance rápido e imprevisto del Islam. Tuvo por consecuencia separar definitivamente Oriente de Occidente, poniendo fin a la unidad mediterránea» (19). Los estereotipos culturales tuvieron un lugar predilecto en la Península ibérica: allí vemos cómo el musulmán de las crónicas cristianas va configurándose como enemigo a la par que avanza la idea reconquistadora. «En la Crónica Profética -nos dice Barbero y Vigil- los godos identificados con Gog serán dominados por Ismael, los musulmanes, a causa de sus pecados, pero después de un tiempo, ciento setenta años, recobrarán su libertad y lograrán vencer a Ismael con la ayuda divina, lo que llevaría consigo la restauración del reino godo y la salvación de la Iglesia» (20). Ideal milenarista de los enemigos.

Ora bien, si en la alta edad media prevalece el enemigo antropológico y el arte romántico se basa en una fantástica o en una aprehensión neutra de los «exotismos», en el medievo gótico comienza a aflorar un exotismo estética orientalizante. «Más que nunca el Islam ejerce su atracción (...). Su influencia siempre se ejerce en el mismo sentido de la abstracción, el artificio y lo fantástico. En el adorno, la imaginaría y las representaciones religiosas introduce la nota de una fábula exótica. Las obsesiones geométricas y visiones sobrenaturales del mundo oriental (...) se muestran más singulares» (21). El arte islámico por su determinación teocrática había hecho converger símbolos y moral, lo que queda especialmente manifiesta en la escritura, pues ésta había de cumplir un doble papel, estético y gráfico, acabando por privilegiarse en ella lo artístico decorativo sobre lo religioso: «La boga de estas fórmulas, que reproducían y parafraseaban el Corán o desplegaban frías expresiones de alabanza o bendición, hasta en el enunciado de los títulos del soberano, no podía sino acarrear la definitiva supremacía de la escritura árabe, con la que intencionalmente sustituyeron (...) las escrituras de los pueblos vencidos» (22). El incipiente exotismo terminaría por neutralizar en las artes lo que de enemistad había en lo político-religioso. De ahí que no podamos extrañarnos de la existencia de cofres ornados con letras cúficas en el reino castellano-leonés.

¿Por qué Europa que durante el largo medioevo ocupó un lugar secundario en todos los órdenes, si la comparamos con Bizancio o el Islam, va a iniciar un renacer global en el siglo XV? Esta pregunta ha producido las más incómodas respuestas ya que en su resolución hallamos implícitos los basamentos del eurocentrismo moderno y contemporáneo. No somos los llamados a terciar en la polémica histórica. Si acaso aventuramos, con Panofsky, que en el terreno artístico el renacer de la antigüedad clásica supuso no sólo la recuperación sino también la reconstrucción: «se reconstruyeron algunos cuadros clásicos a partir de descripciones como las que dan Luciano y Filostrato; y (...) los artistas se entregaron a la producción de innovaciones libres, a menudo de carácter densamente alegórico, que pudieran mostrar a los visitantes norteños como modelos de *Antikische Art*(23). Europa volvió a mirarse en el espejo de la antigüedad. Pero es que, además, aunque la estética, como dice Croce, no surge tal que reflexión unitaria del arte hasta el siglo XVII, existe una reflexión parcial del humanismo sobre las artes que privilegiará en los egos renacentistas unos órganos sensoriales sobre otros. Mientras que un Leonardo le da prominencia a la pintura, un Miguel Ángel se la da a la escultura, pero ambos tienen en el ojo la función humana perceptiva por excelencia. De la percepción visual al estudio de la perspectiva, redescubierta en la búsqueda arqueológica de la antigüedad y en la divinización del hombre, que pone en el centro del universo su ojo y su cerebro. El arte se acerca a la ciencia buscando la proporcionalidad y la perspectiva en su cuerpo y en la arquitectura: «Diciendo que la arquitectura -escribe Mukarovsky- organiza como un todo el espacio que rodea al hombre, entendemos que ninguna de las partes de la arquitectura tiene independencia funcional, sino que son valoradas únicamente por la manera de conformar el espacio en que están incluidas y al que delimitan, sea desde el punto de vista motor, o desde el punto de vista óptico» (24). En la fijación de esta norma antropológico-estética estaría la base para la irrupción del exotismo, puesto que el centro sensor sería siempre el ojo europeo, y el canon, la proporción y la perspectiva serían igualmente euro-renacentistas. El fenómeno de conjunto lo llamamos eurocentrismo.

En la Praga manierista de Rodolfo II el arte de Arcimboldo y los c*abinets de curiosités* sólo apuntan

tímidamente hacia un exotismo que no se ha separado todavía de otras manifestaciones del arte fantástico. El punto de arranque del exotismo antropológico y estético plenamente delimitado lo constituiría el «buen salvaje» rousseauniano (25). Su contrario, el «mal salvaje», fue el soporte privilegiado para la colonización, pues así la exigían el progreso y las luces. Buen o mal salvaje, el exótico, plasmación del otro, exige la desigualdad cultural y política.

IV. Ensoñadores, viajeros y exploradores

A partir del siglo XVIII la historia colonial irá paralela a la consideración de exóticos de los pueblos y costumbres no europeos, dependiendo de la evolución concreta del exotismo de la personalidad colectiva de las naciones colonizadoras y de la zona terráquea colonizada. Véanse al respecto las diferencias entre las colonizaciones francesa, inglesa y alemana, con sus distintas maneras de resolver las relaciones indígenas, mediante sistemas de asimilación, gobierno indirecto, etc.

La cultura romántica, con su gigantismo del yo y su exaltación de las pasiones, dará a literatos y artistas motivos para el viaje o al menos la ensoñación. Los hubo que sólo ensotaron con la partida como C. D. Friedrich a que además se aventuraron en el viaje iniciático como Chateaubriand o Nerval. Los que viajan tienden a describir clasificando o a filosofar novelando. En su horizonte siempre estará el rousseaunianismo. *Atala* de Chateaubriand pertenece al segundo género, estableciéndose en esta obra la defensa del mestizaje cultural, o sea del «exotismo domesticado, que diría Olivier. El *Viaje al Oriente* del mismo autor, aún con tener igualmente reflexiones de orden cuasifilosófico, se acerca más a la descripción erudita. En este sentido los literatos de los entornos del romanticismo coinciden con los antropólogos fundadores, dados a la reflexión sobre precarias bases empíricas y a la acumulación y ordenamiento taxonómico de los usos y costumbres. La ciencia se debate entre la filosofía y la clasificación: en ese hueco todavía no hay lugar para la teoría, entendida como elaboración conceptual con base en el empirismo.

A fines del XIX en los cenáculos simbolistas se habla a menudo de exotismo. Pintores y literatos como O. Redon, G. Morau o G. Flaubert miran hacia el Oriente, Rodin lo hace hacía el Japón y P. Louys hacia un genérico Sur; son ejemplos entre mil. Los exotismos, gracias a la extensión colonial, estarán presentes en la Europa finisecular por medio de las Exposiciones Coloniales; las celebradas en París influyeron notablemente en los movimientos artísticos del fin de siglo. Allí arribaron los ballets orientales, las japonerías, las pagodas, el rey de Annam y todas las manifestaciones de la diversidad colonial que pudieron ser llevadas a la metrópoli.

Aún quedaban espacios por descubrir, mundos por explorar, que invitaban al nacimiento formal de la antropología y a la aventura estética. Bardavío escribe a propósito del mundo literario de los Melville, Loti, Stevenson y demás, de una *crisis del espacio ignoto*, es decir de un mundo en trance de ser explorado en su totalidad, pero que aún admite al aventurero en sentido estricto, a aquel que se aventura allende los mares tras un nombre evocador a vivir su ciclo de riesgos y paraísos hipotéticos. Ello explica Bardavío por el pacto interior del artista-aventurero consigo mismo: «El hecho aventurerístico trascendente reside en una soldadura racional, personal, interna e indisoluble entre la voluntad y la aventura, de forma que cualquier acto se impregne de la huella de esa alianza físico-moral. Tal decisión supone por un lado la multiplicación de lo problemático y al mismo tiempo la instauración de un ideal, Desde ese momento no importa tanto vencer, sino no desfallecer, no traicionar el pacto interior» (26). Ese ideal está plagado de arquetipos que deberán sobrevivir a las crisis del aventurero: el buen salvaje, el serrallo, la atracción del Sur, etc., según sea el espacio ignoto escogido. Y sin embargo en la lejanía, el viajero exotista no pierde de vista ni los arquetipos «primitivistas» forjados en su cultura ni el confort del hogar europeo lugar hacia donde apunta su virtual fin: la delectación hedonista del esteta. «En el fondo -escribe Savater-, el explorador nunca sale de su civilización, de su país, pasea la mirada curiosa y replegada de lo cotidiano sobre lo exótico como quien mira la caravana abigarrada de un circo desde la ventana... En el fondo, el explorador es un hombre de interior, de club (...). Por esa los mejores exploradores del mundo han sido los ingleses, porque son maestros en crear interiores acogedores» (27). En el cenáculo o en el sillón del club existe la conciencia difusa de que la otredad ha tomado la presencia multiforme del exotismo. La ensoñación nutricia de la imaginación exotista empieza y termina en el sillón del club.

La *conquista* se ha mutado *exploración* en el tiempo de formación del exotismo, desde el siglo XV al XIX. En ese período Europa se ha afirmado como centro rector y el enemigo ha sido fijado en la escala

evolutiva como salvaje o primitivo. Para el pensamiento social-evolucionista de L. H. Morgan es «la evidente rusticidad de la condición primitiva del hombre, de la gradual evolución de sus facultades morales y mentales, mediante la experiencia y de su prolongada pugna con los elementos que le impedían el paso al camino de la civilización» (28). Paralelamente los espacios ignotos están siendo reducidos por el avance colonial, acontecido por mor de la emulación y competencia entre las grandes potencias: «Parece probable que el imperialismo de los gobernantes en el crucial período de 1880 tomase una forma negativa más que positiva. Pocos de los grandes hombres que presidieron el reparto inicial del mundo (...) pensaron que las nuevas colonias fueran esenciales coma fuente de poder político. A pesar de todo, bajo la tutela de sus funcionarios fijos, que heredaron y mantuvieron conceptos tradicionales de lo que era esencial para preservar el poder y la seguridad nacionales, tuvieron que defender estos intereses ultramarinos contra las amenazas que iban surgiendo» (29).

Por los mismos años triunfa en el mundo anglosajón el empirismo. Hoy vemos clara la conexión entre empirismo y evolucionismo: «La obra que directamente condujo a la formación de una teoría de la evolución comporta dos aspectos: una encuesta sobre la distribución de las especies en todo el mundo y una síntesis de los factores en juego en la formación de las especies» (30). Gracias a la gran cantidad de materiales empíricamente coleccionados fue posible establecer las necesarias relaciones comparativas entre los seres y sus diferentes determinaciones espaciales o temporales. En cualquier caso según Leclerc el evolucionismo decimonono constituye «el reconocimiento pleno de una racionalidad de las prácticas y de las creencias de las sociedades salvajes» (31), lo que presupone la conceptualización como «costumbres» de lo que anteriormente era considerado como «supersticiones». Sostiene este autor que la destrucción sistemática del mundo primitivo, que opera por las necesidades internas del imperialismo, llevó en la sociedad victoriana a la consolidación del horizonte exótico, tal que museificación de la ideología del salvaje y de sus costumbres, derivadas del relato «científico» del saber antropológica emergente, y del Museo sin más. El recorte de la figura y el objeto exóticos se hace en Europa, tras empirismo y evolucionismo, sobre los pilares de dos disciplinas dieciochescas, la antropología y la estética. Jean Duvignaud lo vio con meridiana claridad cuando escribió que «el descubrimiento de los salvajes y la atracción de las ruinas no podrían reducirse sólo a la historia literaria o de las ideas, pero cuando Rousseau y luego Chateaubriand hacen estallar estas *iluminaciones*, he aquí que responde a una organización global nueva de las cosas y de los hombres que creará en las sociedades industriales la arqueología y la antropología, las dos evidencias nunca conceptualizadas completamente que en el interior del nuevo sistema, podrán animar *a la vez* la poesía, el arte de pintar, la ciencia, la filosofía, el ensueño, a veces la ética» (32). Acaso en el XIX, cuando la estrategia disciplinar culmina la separación de los saberes, compartimentándolos y volviéndolos «científicos», el exotismo se convierte en el factor unificador de la objetividad científica y de la subjetividad artística.

V. Una pregunta obligada: ¿qué es el exotismo?

Llegados a este punto la pregunta se impone: ¿qué es el exotismo?. Las clásicas definiciones filológicas poco nos resuelven: «Extranjero, peregrino, y especialmente si procede de país lejano. Extraño, chocante, extravagante»; esas dos acepciones le concede la R. A. L. Empero nuestra interrogante va más allá, al terreno propio de la arqueología del saber.

Cuando objeto y sujeto exóticos están constituidos en plenitud comienza la interrogación sobre la naturaleza del exotismo. Victor Segalen, médico e intelectual francés entre dos siglos, atraído por el exotismo ingresa en la marina militar de su país para llevar a cabo la correspondiente circunnavegación. En su escala neoyorkina visita los museos de la ciudad, entre ellos el etnológico; durante esas visitas «el profesor Lejeal estaba convencido de que Segalen podría hacer un trabajo muy bueno de antropólogo (...). Si el profesor había sido capaz de leer en los pensamientos de su joven amigo, esta mañana donde ellos están los dos absortos en la contemplación de algunos objetos polinesios, el habrá reflexionado antes de animarse a emprender en las islas de los mares del Sur un trabajo antropológico» (33). Segalen más preocupado por sus ideas que por las de los salvajes opta finalmente por la creación literaria y la reflexión ensayística en su viaje oceánico. En ese marca fabuló la muerte y vida de Paul Gaugin en las Marquesas; consolidó pues el «mito Gaugin» dotando al pintor, recién fallecido cuando él llegó a Tahití, de las características propias del buscador incansable del *bon sauvage* y la presentó hasta en su muerte Como la víctima propiciatorio del mezquino colonialismo.

Contemporáneamente conocemos que la existencia de Gaugin en el Pacífico fue tan mezquina como la

del colonialismo (34). En su segunda incursión, esta vez a China, Segalen se convierte en arqueólogo. Y en este continuo discurrir exotista el arqueólogo-literato se preocupa en poner las bases esquemáticas de un futuro *Ensayo sobre el exotismo*; allí realiza una clasificación de los exotismos sustentada en criterios de Susto, geográficos, estéticos, históricos, etc. Ha pocos años la ensayista L. Litvak ha trazado un cuadro similar para historiar el exotismo finisecular hispano (35). Segalen subtitula su esbozo de ensayo «Una estética de lo diverso», para que no quede duda de cuál es su ángulo de mira, el del esteta. Nuestro autor no consigue darle forma al ensayo, seguramente su proyectada obra capital, y la explicación hay que buscarla en la imposibilidad humana por alcanzar una visión holística de los fenómenos que en el inicio del siglo XX configuran la nueva realidad material y mental de los europeos y sus «otros». Victor Segalen queda atado a la constatación: «Exotismo: que sea bien comprendido que yo no entiendo por aquel más que una cosa, pero inmensa: el sentimiento que nosotros tenemos de lo Diverso (36). No obstante sus constataciones también son videncias: «Degradación del Exotismo. Lanzar jeremiadas con vaticinio desesperado» (37). Segalen abomina de lo que ya comienza a ser realidad masiva y mundial: los tour, el turismo, el progreso implacable que hace que desde poco antes el Nilo, v. gr., pudiera recorrerse en cómodos barcos de la compañía Cook.

La intervención de Segalen es de suma importancia para definir un estrato fundador de la mentalidad del hombre contemporáneo como es el exotismo, pero es sólo el inicio de la interrogación que no llega a cerrarse en su época por imposibilidad histórica. Actualmente cuando el exotismo existe como fruición vicaría, cuando en los *marcheaux aux puces*. parisinos no nos es posible encontrar más que máscaras *kitsch* para turistas, o nos afanamos en reeditar a los orientalistas y simbolistas, el pensamiento se nos vuelve trasparente: el exotismo, confluencia de saberes antropológicos y estéticos, auspiciados por la marea colonial del siglo XIX, ha dejado de existir en su primera acepción. La segunda, cuyos últimos sabores dejamos de percibir en torno a la simbólica fecha de 1968, la encarnaron los literatos y artistas de las vanguardias históricas -surrealismo, expresionismo, dadaísmo...- y los etnólogos funcionalistas y estructuralistas de primera hora (38).

Notas

(1) G. Colli, *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona, 1980: 13-14.

(2) M. I. Finley, *La Grecia primitiva*. *Edad de Bronce y Era Arcaica*. Barcelona, 1983: 114.

(3) A. Escohotado, *De «physis» a «polis»*. Barcelona, 1975: 79.

(4) J. P. Vernant, *Mito y sociedad en la Grecia antigua*. Madrid, 1982: 171.

(5) Apolonio de Rodas, *El viaje de los argonautas*. Madrid, 1975: 123-124.

(6) A. Escohotado, *op. cit*.: 9.

(7) F. de Coulanges, *La ciudad antigua*. Madrid, 1982: 184.

(8) *Vid*. C. Gonzáles Román, «Los metecos atenienses: un punto de vista sobre las clases sociales en la antigua Atenas», en *Clases y lucha de clases en la Grecia antigua*. Madrid, 1979: 129 y ss.

(9) Heródoto, *Los nueve libros de la historia*. Barcelona, 1987: 460.

(10) J. R. Hale, *La Europa del Renacimiento*. Madrid, 1973: 54-55.

(11) P. Francastel, *Sociología del arte*. Madrid, 1975: 35 y ss.

(12) C. Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*. Buenos Aires, 1976: 60.

(13) J. Soustelle, *La vida cotidiana de los aztecas*. México, 1974: 50.

(14) C. F. Lummis, *Los descubridores españoles del siglo XVI*. Madrid, 1987: 66.

(15) M. Bataillon y A. Saint-Lu, *El padre de Las Casas y la defensa de los indios*. Barcelona, 1976: 193-194.

(16) Anónimo, *Popol Vuh*, o *Libro del Concejo de los indios quichés*. Buenos Aires, 1979: 148-149.

(17) C. Lévi-Strauss, *op. cit*.: 62.

(18) J. E. Rivera, *La vorágine*. Buenos Aires, 1975.

(19) H. Pirenne, *Mahoma y Carlomagno*. Madrid, 1981: 228.

(20) M. Vigil y A. Barbero, *La formación del feudalismo en la Península Ibérica*. Madrid, 1978: 269.

(21) Baltrusaitis, *La Edad Media fantástica. Antigüedades y exotismos en el arte gótico*. Madrid, 1983: 86.

(22) J. Sourdel-Thomine, «La escritura árabe (y su evolución ornamental)», en *La escritura y la psicología de los pueblos*. México, 1973: 258-259.

(23) E. Panofsky, *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*. Madrid, 1975: 255-256.

(24) J. Mukarovsky, *Escritos de estética y semiótica del arte*. Barcelona, 1977: 176.

(25) J. A. González Alcantud, «El buen salvaje de Rousseau, inflexión de la antropología y de la estética», en *Gazeta de Antropología*, 1987, nº 5: 19 y ss.

(26) J. M. Bardavío, *La novela de aventuras*. Madrid, 1977: 123.

(27) F. Savater, «Descripción del explorador», en *Revista Hiperión*, 1978, nº 1: 10-11.

(28) L. H. Morgan, *La sociedad primitiva*, Madrid, 1975: 77.

(29) D. K. Fieldhouse, *Economía e Imperio. La expresión de Europa*, *1830-1914*. Madrid, 1977: 80-81.

(30) F. Jacob, *La lógica de lo viviente*. Barcelona, 1977: 181-182.

(31) G. Leclerc, *Antropología y colonialismo*. Madrid, 1973: 33-34.

(32) J. Duvignaud, *El lenguaje perdido. Ensayo sobre la diferencia antropológica*. México, 1977: 41.

(33) M. Taylor, *Vent des royaumes ou les voyages de Victor Segalen*. París, 1983: 29-30.

(34) *Vid*. Danielson, *Gaugin à Tahiti aux Îles Marquises*. Paris, 1975.

(35) *Vid*. L. Litvak, *El sendero del tigre. Exotismo en la literatura española del siglo XIX (1880-1913)*. Madrid, 1986.

(36) *Vid*. Segalen, *Essai sur l'exotisme*. Paris, 1986: 63.

(37) *Ibídem*: 81.

(38) *Vid.* J. A. González Alcantud, *El exotismo en las vanguardias artísticas*. Tesis doctoral. Universidad de Granada, 1987. (Ediciones Anthropos.)