

Orientalismo, extrañamiento e Ilustración en las Cartas Persas de Montesquieu.

López, Paula.

Cita:

López, Paula (2017). *Orientalismo, extrañamiento e Ilustración en las Cartas Persas de Montesquieu*. XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-019/127>

Mesa 22 - XVI Jornadas Interescuelas

Expositora: Paula Alejandra Lopez (UBA)

Título de la ponencia: Orientalismo, extrañamiento e Ilustración en las *Cartas Persas* de Montesquieu. (PARA PUBLICAR EN ACTAS)

Orientalismo, extrañamiento e Ilustración en las *Cartas Persas* de Montesquieu.

1. Sobre milagros y descubrimientos o el inicio de la Edad Moderna.

El objetivo de nuestro trabajo será el análisis de las *Cartas Persas* de Montesquieu, una novela epistolar publicada en 1721. Analizaremos esta obra en primer lugar, discutiendo en qué medida el motivo oriental esbozado por Montesquieu puede pensarse como un discurso europeo orientalista en términos de Edward Said. Esta primera discusión nos llevará a pensar la obra en términos de ambigüedades y polifonía más que de discursos monolíticos. Trataremos de dar cuenta de esta polifonía, enfocándonos de forma particular en el contraste entre los personajes de Usbek y Rica, ambos persas, ambos viajeros imaginarios, pero con miradas divergentes sobre el mundo que los rodea, al punto que sugerimos que Montesquieu esboza dos modelos de humanidad distintos en ellos.

Antes de aventurarnos en el análisis de la novela, haremos algunas puntualizaciones contextuales y teóricas sobre la literatura de viajes. El fenómeno de expansión ultramarina y colonización de territorios y poblaciones que Europa emprende hacia fines del siglo XV es un hito fundamental y constitutivo de la llamada “cultura occidental”. La cosmovisión del hombre (europeo) moderno, que perdura hasta nuestros días, se forja en este proceso de encuentro con nuevos mundos, un proceso de “dominio y reflexión”¹ del cual la emergencia de nuevas narrativas, los relatos de viajeros reales e imaginarios, es una de sus consecuencias culturales más notables. La Edad Moderna nace a partir de “la ampliación del horizonte geográfico” que “es también la ampliación del espacio ideológico y cultural”². Los europeos inician un proceso de encuentro y sometimiento de pueblos, cuyas vidas se ven violentamente transformadas. Pero, así como el europeo penetra abruptamente en nuevos ámbitos geográficos, estos ámbitos y estos pueblos irrumpen en el imaginario europeo y dan lugar a un conjunto de relatos y narraciones: la literatura de viajes. Según Rogelio Paredes ella opera en un doble sentido sobre los lectores europeos: “suministra

¹ Rogelio Paredes, *Dominio y reflexión. Viajes reales y viajes imaginarios en la Europa moderna temprana (siglos XV a XVIII)*, (Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2011)

² Rogelio Paredes, *Pasaporte a la utopía: literatura, individuo y modernidad en Europa (1680-1780)*, (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2004) 39.

elementos de juicio para mostrar cómo se organizan las sociedades de Estados y culturas distantes (...)” y “se convierte en un espejo ejemplarizador, en una utopía palpitante (...)”³.

2. Modernidad, extrañamiento y literatura de viajes.

A partir del Renacimiento, con la vuelta a la vida de los Antiguos, los europeos toman conciencia de una alteridad complementaria pero inocultable respecto del cristianismo. Así, se comienza a definir el lugar del otro temporal y geográficamente distinto, del cual sin embargo los europeos se sienten herederos. Por otra parte, hay que destacar que existe una tradición narrativa de viajes como instrumento para movilizar la reflexión, la perplejidad y la crítica que debe remontarse hasta la *Odisea* o las *Historias* de Heródoto⁴. La literatura de viajes propiamente moderna surge con estos precedentes, entre los cuales también debe destacarse la importancia de la imprenta y las técnicas de grabado que permitirán, a la larga, la formación de un mercado de lectores, ávidos por tener noticias y relatos de los mundos de ultramar. A su vez, este encuentro con lo extraño se produce en un contexto socioeconómico cambiante: “Desde el siglo XVI (...) cada vez más hombres han aprendido a vivir en sus propias culturas y sociedades como seres gradualmente alógenos en lucha para adaptarse a una realidad continuamente exótica”⁵. Esta adaptación genera un individualismo inédito así como una “intensificación de la angustia vital que se refleja en el topos literario del extrañamiento del individuo frente a su entorno material y espiritual”⁶. El extrañamiento es doble: se produce con respecto a las nuevas culturas y pueblos ultramarinos así como en el propio entorno material y social de los europeos, y se presenta como premisa para la adquisición de lo que Paredes llama “pasaporte a la utopía”⁷.

Para Paul Hazard la exploración del globo en los siglos XVI y XVII, habiendo contradicho muchos de los pilares sobre los que reposaba la filosofía antigua, contribuye a generar una crisis en la conciencia europea. Para este autor, la principal lección que dará el

³ Paredes, *Pasaporte a la utopía*, 40

⁴ Paredes, *Dominio y reflexión*.

⁵ Paredes, *Pasaporte a la utopía*, 15

⁶ Paredes, *Pasaporte a la utopía*, 15

⁷ Paredes, *Pasaporte a la utopía*.

espacio es la de relatividad universal. Pronto surgirán relatos con extranjeros símbolos: el buen salvaje, a partir de los americanos principalmente, con su religión natural y su moral natural. Es noble, vigoroso, no se fatiga, puede procurarse su subsistencia, y es feliz. El civilizado debe aprender de éste para reencontrarse con su libertad y su dignidad. Otro símbolo será el del sabio egipcio y de Egipto como la imagen de una civilización perfecta. Finalmente, al árabe mahometano se lo considera como impostor, bárbaro y vil a imagen de Mahoma⁸. Viajar permite comparar las costumbres, los principios, las filosofías, las religiones, llegar al sentido de lo relativo. Junto a los viajes reales surgirán los relatos de viajes imaginarios: tierras o viajeros imaginarios que sirven para examinar el estado religioso, político y social del viejo continente, con la voluntad de cuestionar todas las tradiciones y las instituciones. Todo esto generará una profunda crisis en la conciencia europea. También Michel De Certeau analiza el período en términos de crisis, concentrándose en el paso de siglo del XVII al XVIII, ya que ve aquí un deslizamiento sociocultural en relación a los cuadros de referencia: el principal será el paso de una organización religiosa a una ética política o económica. La división de las iglesias plantea la necesidad de encontrar una nueva legalidad, un nuevo principio de coherencia, ya que aquello que era totalizador ahora no es más que parte de un paisaje desordenado⁹. Hay una incertidumbre generalizada que proviene de la pluralidad y que al mismo tiempo permite que la religión comience a percibirse desde el exterior, como un contenido que se presta al análisis, a partir de un distanciamiento del acto de creer. Entre 1660-1680, el Estado se erige como nuevo principio totalizador y fuente de coherencia frente a la pluralidad de creencias, transformándose en el poderoso centro de la administración nacional, en una gran empresa de racionalización económica, financiera y estadística¹⁰.

A partir del XVIII si los nuevos mecanismos políticos y económicos parecen estar consolidados, la experiencia de la modernidad sigue siendo aquella del extrañamiento y la enajenación descrita por Marshall Berman:

⁸ Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne* (Paris: Fayard, 1961)

⁹ Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, (Paris: Gallimard, 1975)

¹⁰ De Certeau, *L'écriture*.

Esta grieta -grietas en verdad- que recorren el campo de la modernidad, dividiendo a los hombres que lo habitan entre tormentos y esperanzas, son tan antiguas como la modernidad misma. Esta dialéctica entre el temor y la esperanza, la creación y la destrucción, la libertad y la angustia constituye, según Marshall Berman, el componente esencial de toda conciencia moderna¹¹.

Monroe Berger sostiene que las intersecciones entre la ficción literaria con la historia o la ciencia de la sociedad adquieren una forma característicamente moderna a partir del siglo XVIII. Se proponen describir y explicar la conducta social de nuevas maneras, en relación con la observación de una crisis moral y con la difusión de los valores del individualismo y de la vida privada¹². La novela nace vinculada a una literatura moralizadora que busca distraer a los lectores pero también brindar guías para la conducta. Esta forma nueva buscará algunos de los créditos y privilegios de la historia. De allí, la obsesión por la credibilidad: los novelistas sienten que tenían que engañar al lector mediante técnicas cuyo objeto es convertir en convincente la ilusión. Roger Chartier describe algunos de estos dispositivos: el lector como *voyeur* o la cancelación de toda separación entre la ficción y el mundo social, como sucede con Montesquieu en *Cartas Persas* que encarna el papel de editor accidental¹³. Las posibilidades de lectura también se amplían y proponen prácticas diferenciadas según los tiempos, los lugares y los géneros. Frente a estos nuevos hábitos comienzan a escucharse diagnósticos del tiempo sobre los efectos moralmente beneficiosos o físicamente desastrosos de la captura del lector por la ficción: se desarrolla un discurso medicalizado que considera al “exceso de lectura (...) una enfermedad individual o una epidemia colectiva”¹⁴ y se relaciona a éste con los placeres solitarios. Por último, surge una figura nueva en relación con el hombre de letras: el escritor que intenta vivir de su pluma.

3. Ilustración: Razón, optimismo y dominación.

Sostiene Leroy: “Si no hay, en el siglo XVIII, un sistema filosófico y político, hay al

¹¹ Paredes, *Pasaporte a la utopía*, 25.

¹² Monroe Berger, *La novela y las ciencias sociales*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1979).

¹³ Roger Chartier, *Inscribir y borrar. Cultura escrita y literatura (Siglos XI-XVIII)*, (Buenos Aires: Katz, 2006).

¹⁴ Chartier, *Inscribir y borrar*, 195.

menos una tendencia general filosófica y política. Una misma y ardiente curiosidad empuja a todos los escritores a buscar los orígenes de las ideas, las creencias, las instituciones: en esta búsqueda se ayudan entre todos”¹⁵. Esta tendencia se basa en una hostilidad compartida hacia el pasado, en donde los *philosophes* no ven más que prejuicios, y abrigan una misma esperanza: del estudio y de la reflexión surgirán una filosofía y una política razonables¹⁶. La razón, de carácter universal es idéntica en todos los hombres, se basta a sí misma, no necesita ni de la autoridad, ni de la tradición, ni de los antiguos ni de los modernos.

Esta confianza del hombre europeo en su capacidad de conocer se traduce para Mary Louise Pratt en una nueva conciencia planetaria basada, no en la circunnavegación, sino en la exploración y documentación de las tierras interiores, marcada por el comienzo de una era de viajes científicos y de exploración interior y por el nuevo proyecto de construcción de conocimiento que propone la historia natural, cuyo mejor exponente es el Sistema de naturaleza de Linneo (1735). Para la autora, este sistema resume las aspiraciones transnacionales de la ciencia europea y pone en acción, de la mano de la historia natural, una tarea universal y secular. Enfrentado al caos natural, el científico creaba un orden, que “(...) no sólo sacaba a los ejemplares de sus relaciones orgánicas o ecológicas con los otros, sino también de su sitio en las economías, historias y sistemas sociales y simbólicos de otros pueblos”¹⁷. La autora ve este afán clasificatorio y sistematizador como un constructo ideológico que “representa al planeta apropiado y reorganizado desde una perspectiva unificada, europea”¹⁸. La búsqueda de conocimiento y el afán de dominio van de la mano: la historia natural es un discurso urbano sobre lo no urbano, burgués y culto, sobre lo campesino e inculto que se impone como el único válido en tanto se erige como discurso científico.

¹⁵ Maxime Leroy, *Histoire des idées sociales en France* (Paris: Gallimard, 1950; 51: « S’il n’y a pas, au XVIII siècle, un système philosophique et politique, du moins y a-t-il une tendance générale philosophique et politique. Une même et ardente curiosité pousse tous les écrivains à rechercher l’origine des idées, des croyances, des institutions : là, ils s’aident tous » Esta, como las traducciones subsiguientes, es mía.

¹⁶ Leroy, *Histoire des idées*

¹⁷ Mary Louise Pratt, *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación* (Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 1992) 64.

¹⁸ Pratt, *Ojos imperiales*, 73.

En Pratt podemos reconocer los ecos de las tesis de Edward Said en *Orientalismo*. El autor palestino define su objeto de estudio como un discurso que se apoya en instituciones, un vocabulario, unas enseñanzas, unas imágenes, unas doctrinas e incluso unas burocracias y estilos coloniales. Si bien la aceptación más admitida del término orientalismo es la académica, existe un significado más general del término: “un estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y Occidente”. También existe un tercer significado: una institución colectiva, que se relaciona con Oriente, que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él: “el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente”¹⁹. Existe una vasta producción literaria y científica cuyo objeto es Oriente, próximo y lejano, y dicha producción está indefectiblemente atravesada por las relaciones políticas de dominación que estableció Europa (principalmente Francia y Gran Bretaña) con estas regiones, en particular desde fines del XVIII en adelante. Repasemos brevemente los orígenes de esta producción (francesa en nuestro caso) sobre Oriente, de la que *Cartas Persas* forma parte.

4. *Comment peut-on être persan?*²⁰ o el gusto europeo por lo exótico.

Pierre Martino escribe *L'Orient dans la littérature française* en 1906. Se propone estudiar la tradición literaria sobre Oriente que se forja en Francia a partir del siglo XVII. Advierte que en la Edad Media los europeos conocen a Oriente, pero el exotismo no es una parte esencial de esta concepción, que está absolutamente modelada por el pensamiento religioso y sólo se tienen en consideración el Levante y Tierra Santa. Lo que da al Oriente medieval su color es sobre todo el odio hacia los musulmanes, y el temor alrededor de sus costumbres y prácticas. Lo que buscará establecer Martino es en qué momento surge una tradición literaria moderna sobre Oriente. Con este objetivo en mente, observa que a mediados del XVII renace el gusto por el Oriente y comienza a tomar forma una tradición literaria que puede definirse por la palabra exotismo, “constituido por el sentimiento de

¹⁹ Edward Said, *Orientalismo*, (España: De Bolsillo, 2009) 2.1

²⁰ Montesquieu, *Lettres Persanes* (Paris: Le livre de poche, 2006) Lettre XXX.

diversidad que sólo puede aparecer una vez que la mente se ha ampliado, y es capaz de imaginar otros aspectos que no sean las realidades familiares”²¹. Este gusto renovado por Oriente está en relación con las aspiraciones coloniales de Francia puestas en evidencia, por ejemplo, en el estímulo de Colbert a los viajeros hacia Oriente, en la fundación en 1660 de la Compañía de la China, en 1665 de la Compañía de las Indias Orientales, en 1670 de la Compañía del Levante. Martino subraya la importancia de los comerciantes y sus relatos en estimular el interés en Oriente: se destacan las narraciones de viajeros como François Bernier (*Voyage dans les États du Grand Mogol*, 1671), Jean-Baptiste Tavernier (*Nouvelle relation de l'intérieur du sérail du Grand Seigneur*, 1675) o Jean Chardin (*Voyages en Perse et autres lieux de l'Orient*, 1686).

Aparte de los viajeros, también tienen cierta importancia las embajadas y los embajadores orientales en Europa, visitas que se generalizan a partir del reinado de Luis XIV. Las noticias sobre los embajadores, son objeto de suplementos extraordinarios en el *Mercur*, de almanaques ilustrados, que popularizan una imagen simplista y exótica de Oriente. Si las embajadas mantienen viva la curiosidad, la fuente principal de conocimiento acerca de Oriente continúan siendo los relatos de los viajeros. Así al principio del XVIII el público tiene una imagen más detallada de Oriente, y este interés o curiosidad se verá traducido en operaciones eruditas como la “resurrección” de las lenguas orientales, el surgimiento de instituciones que fomentan el conocimiento de Oriente y de las lenguas orientales tales como el *Collège Royale* y la *Académie des Inscriptions et Belles Lettres*. Los resultados más inmediatos serán las traducciones, de fábulas y cuentos²² pero también libros de historia, legislación y teología. Esto último permite el desarrollo de una historia de las religiones orientales: del Islam (en 1730 Boulainvilliers publica una *Historia de los Árabes y Vida de Mahoma*), de los dogmas de Zoroastro y de la filosofía de Confucio²³.

En síntesis, a partir de 1660, Asia entra en la esfera de atención pública de Europa. Primero: Turquía, como el Oriente más amenazante, más cercano y menos irreal. Luego

²¹ Pierre Martino, *L'Orient dans la littérature française*, (Paris: Hachette, 1906) 15: “(...) est surtout fait de ce sentiment de la diversité; il ne peut paraître que lorsque la pensée, enfin élargie, devient capable d'imaginer d'autres aspects que les paysages familiers (...)”

²² La traducción, por ejemplo, de *Las Mil y Una Noches* por Galland en 1704 que será un gran éxito editorial.

²³ Martino, *L'Orient dans la littérature*

Persia: a través de los viajes de Tavernier y de Chardin. Para 1780, Martino plantea que están dadas las condiciones para hablar del Orientalismo como un conocimiento naciente, erudito y científico sobre Oriente. En este lapso de tiempo que estudia el autor, se irán formando dos tendencias o visiones bien distintas de Oriente: por un lado una visión destinada a satisfacer la imaginación, Oriente como un lugar lejano, exótico, diferente. Por otro lado, Oriente al servicio de la idea o del razonamiento: una imagen generalizada, simplificada que permite hacer analogías con la civilización occidental.

5. *Cartas Persas*: novela oriental, sátira ilustrada y relato de viajes.

Las *Cartas Persas* datan de 1721, forman parte y se nutren de una tradición que, como ya vimos, se forja en el XVII en Francia, caracterizada por una gran curiosidad respecto de todo lo oriental: la religión, las formas de gobierno, la condición de las mujeres, el amor oriental, el harén, etc. En segundo lugar, esta novela también está unida a otro conjunto literario que podríamos llamar “ilustrado”, cuya principal característica es la crítica universal de todos los aspectos de la vida social e institucional y cuyo ideal de humanidad es el *philosophe*. En tercer lugar, las *Cartas Persas* forman parte también de la “literatura de viajes”, ya que ponen en escena a viajeros que observan y reflexionan acerca de tierras y costumbres desconocidas. Por último, también se debe destacar que *Cartas Persas* es una novela epistolar, un género muy popular en el siglo XVIII.

Impresas anónimamente en Ámsterdam, colocan a Charles-Louis de Secondat, Baron de La Brède et de Montesquieu, como el traductor sin nombre de una colección de cartas escritas por dos viajeros persas en “busca de conocimiento” en París entre 1711 y 1720, así como también por otros personajes, desde distintos lugares de Europa y Asia. Una ficción muy simple, imaginar a un oriental juzgando a los occidentales, permite exotizar lo cotidiano de las costumbres: “En lugar de ver siempre franceses descritos por franceses, ¿no sería curioso de escuchar a alguien que tuviera respecto de ellos opiniones menos preconcebidas o al menos, preconcebidas en un sentido completamente distinto?”²⁴.

²⁴ Martino, *L'Orient dans la littérature*, 282: « Au lieu de ne voir jamais que des Français peints par eux-mêmes, ne sera-t-il pas curieux d'entendre quelqu'un qui aurait à leur égard des opinions moins préconçues,

Joep Leersen plantea que “Siendo completamente extranjeros, Usbek y Rica pueden echar una mirada despreocupada sobre instituciones y personas de una venerabilidad axiomática (dentro de los términos europeos) tales como el Papa o la Academia Francesa”²⁵. Para este autor, el exotismo “es un condimento como mucho, esparcido en pequeñas dosis, altamente efectivas, a lo largo del cuerpo principal del texto”²⁶. En realidad, el aspecto más importante de estos dos personajes es el de poder observar sin estar implicados en aquello que observan. La persona exótica puede estar lo suficientemente cerca para observar, pero no tan presente como para interferir con lo observado²⁷. Si el exotismo no es más que un condimento para este autor, nosotros hemos situado a *Cartas Persas* en una tradición de literatura oriental y consideramos que parte del éxito de la obra se debió a que supo explotar el gusto por lo exótico que venía desarrollándose desde el siglo anterior. Obviamente, el objetivo de Montesquieu no fue la exactitud etnológica ya que como dijo Louis Althusser “(...) se puede sospechar del exotismo político de un hombre que no fue más allá de Venecia y de la frontera de Austria, y que sólo conoció Oriente por algunos relatos”²⁸. En resumen, relatos de viajeros reales se usan como fuente de un viaje imaginario, plasmado en una novela epistolar, que según Montesquieu le dio “(...) la ventaja de unir filosofía, política y moral en una novela, y de ligar todo mediante una cadena secreta y de alguna manera desconocida”²⁹.

6. El velo oriental: discusiones sobre el Orientalismo y *Cartas Persas*.

La literatura de viajes opera en un doble sentido: si por un lado “suministra elementos de juicio para mostrar cómo se organizan las sociedades, los Estados y culturas

ou du moins préconçues dans un tout autre sens ? »

²⁵ Joep Leersen “Montesquieu’s corresponding images: cultural and sexual alterity in pseudo-oriental letter”, *Comparative Criticism* 9, Cambridge, 1968, 138: “(...) as utter foreigners, Usbek and Rica can cast an untroubled eye on the axiomatic venerability (within European terms) of persons and institutions such as the Pope, of The Academie Francaise”.

²⁶ Leersen “Montesquieu’s corresponding images”, 138: “It is a dressing at best, a spice sprinkled in small but highly effective dosages throughout the main body of the text (...)”

²⁷ Leersen, “Montesquieu’s corresponding images”

²⁸ Louis Althusser, *Montesquieu*, (Buenos Aires: Ciencia Nueva, 1968), 99.

²⁹ Montesquieu, *Lettres Persanes* (Paris: Le livre de poche, 2006), 36: « l’avantage de pouvoir joindre de la philosophie, de la politique et de la morale à un roman, et de lier le tout par une chaîne secrète, et en quelque façon inconnue ».

distantes (...)” por el otro, “se convierte en un espejo ejemplarizador, en una utopía palpitante (...)”³⁰.

Maxime Leroy sostiene que la ficción oriental no sería más que un velo para la crítica de la religión y de la monarquía en Francia³¹. Martino ve en el tópico oriental una tendencia de mediano plazo (relacionada con ambiciones imperiales) de creciente interés de Francia hacia lo oriental percibido principalmente como exótico. Para Rebecca Joubin, lo oriental no sería más que un vehículo de crítica de lo europeo. Los filósofos ilustrados franceses participaban de una visión dual de la historia como una batalla entre la fe y la razón. En el siglo XVIII, las ideas que no estaban en conformidad con los dogmas religiosos podían ser perseguidas y censuradas: para atacar a la doctrina cristiana, los *philosophes* usaron distintas técnicas literarias como la ironía, la alegoría, las indirectas, etc. La autora destaca el uso del motivo oriental como subterfugio para evitar la censura. Reconoce, a su vez, que desde el siglo XVII los franceses se ven cautivados por todo lo Oriental. Esto la lleva a proponer como tesis principal que “Los *philosophes* establecieron un sub-género de discurso orientalista en la literatura francesa del siglo XVIII que usaba el *topos* de lo oriental como Otro a modo de lente a través de la cual efectuar una, indirecta sin embargo potente, auto-crítica cultural”³². La autora retoma la idea de Edward Said: Oriente no existe por sí mismo sino en relación a, y representado por, Occidente. Julie Douthwaite explica la proliferación de imágenes de lo “otro” exótico, no occidental en la literatura francesa del siglo XVIII como la traducción de una inseguridad evidente entre la élite intelectual masculina acerca del creciente espacio que ocupan las mujeres en la esfera pública³³. En algunos pasajes de *Cartas Persas* se advierte esta ansiedad:

“Cuando llegué a Francia encontré al difunto rey completamente dominado por las mujeres (...) Lo que ocurre es que no hay ninguna persona empleada en la Corte, tanto en París como en provincias,

³⁰ Paredes, *Pasaporte a la utopía*, 40.

³¹ Leroy, *Histoire des idées*.

³² Rebecca Joubin, “Islam and Arab through the Eyes of the Encyclopédie: The ‘Other’ as a Case of French Cultural Self-Criticism”, en *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 32, No. 2 (May, 2000), Cambridge University Press, 198: “the philosophes established a subgenre of Orientalist discourse in 18 th-century French literature that used the topos of the Oriental as Other as a lens through which to provide an indirect, albeit potent, means of cultural self-criticism”

³³ Julie Douthwaite citada en Joubin, “Islam and Arab”

que no tenga una mujer por cuyas manos pasen todos los favores y a veces hasta la injusticias que puedan cometerse, Todas estas mujeres se relacionan entre sí y forman una especie de república, cuyos activos se socorren y sirven entre ellos: es como un nuevo Estado dentro del Estado.”³⁴

Según esta autora, Montesquieu proporciona una imagen típica de héroes masculinos luchando contra el caos que peligrosas heroínas podían provocar, por ejemplo en la trama del harén de Usbek. El Oriente de Montesquieu, para estas autoras, no es más que un constructo ideológico que permite elaborar críticas y reflejar ansiedades de los filósofos de la Ilustración respecto de sus propias sociedades; es por ello que hay un fracaso total, según Joubin, en comprender la estrecha relación entre una civilización árabe científica y racional y un Islam resplandeciente (ya que los *philosophes* sostenían la incompatibilidad entre la ciencia y la revelación religiosa)³⁵. Parvine Mahmoud comulga en parte con las visiones planteadas más arriba ya que propone que el objetivo de Montesquieu fue hacer una sátira de las costumbres francesas y que para ello necesitaba personajes capaces de observar y analizar de forma inteligente lo que veían. El Barón de la Brède, estaba al tanto de la reputación de los persas por su inteligencia, y además, del interés creciente de los europeos por los orientales. Partiendo de esta premisa, la autora se dedica a demostrar que muchas de las costumbres o instituciones orientales que describe Montesquieu son tergiversadas o falsas³⁶. Por ejemplo: la idea de que antes del islam las mujeres participaban de todas las actividades sociales pero luego se vieron relegadas y sometidas a la autoridad de los hombres, la reclusión de las mujeres desde los siete años, la posibilidad de comprar mujeres para el harén, etc. Estas descripciones no serían exactas, advierte Mahmoud: no todas las mujeres vivían en harenes, sino las mujeres de buenas familias; el velo que cubría a las mujeres completamente habría dejado de usarse para la época en que Montesquieu escribe las *Cartas Persas*; la supuesta caja donde se encerraban las mujeres para viajar para no ser vistas no sería tal cosa, sino una suerte de silla para viajar, con protección para el frío. En cuanto al “courouc”, es decir, las trompetas que

³⁴ Montesquieu, *Cartas Persas*, (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992) 188.

³⁵ Joubin, “Islam and Arab”

³⁶ Parvine Mahmoud, « Les Persans de Montesquieu », en *The French Review*, Vol. 34, No. 1 (Oct, 1960), American Association of teachers of French, pp. 44-50.

anunciaban que el harén iba a pasar para evitar que haya hombres en esa calle, sólo se tocaban para el harén del rey. Finalmente, los eunucos de Montesquieu se presentan como figuras todopoderosas, cuando en realidad, los departamentos privados de las mujeres y los baños eran de acceso prohibido para los ellos y, muchas de las funciones que desempeñan estos en *Cartas Persas*, eran en realidad desempeñadas por las mujeres de más edad del harén, la primera esposa o la madre.

En la vereda opuesta a estos autores que ven en lo Oriental un velo o construcción abstracta, para la crítica de la sociedad francesa, Ruth P. Thomas analiza el convento de *La religiosa* de Diderot y el harén de *Cartas Persas* de Montesquieu para poner en paralelo el tratamiento que ambos autores hacen de estas instituciones. Pone en pie de igualdad la descripción de una institución que Montesquieu sólo conoce por relatos de viajeros, con la descripción de Diderot del convento, una institución que no era exótica para un europeo en el siglo XVIII. Thomas considera entonces el relato de viajes de Montesquieu como un relato del cual puede recabar información fidedigna sobre costumbres e instituciones, y no meramente como un velo oriental para la crítica europea. La tesis de la autora es que: “Aunque parecen ser diametralmente opuestas -una mundana, la otra religiosa, una que sugiere misterios eróticos, la otra que presume renunciamiento y castidad (...)- los paralelos entre ambas instituciones son llamativos”³⁷. Dedicar su artículo a enumerar los paralelos que encuentra en ambas instituciones: son cárceles para las mujeres, se caracterizan por la vida comunal y altamente pautada, implican un compromiso de por vida. El origen y naturaleza de la autoridad en ambas instituciones es similar: aunque esto no parezca evidente hay una dominación masculina pero la autoridad es una figura ausente (Cristo y Usbek) que delega su poder, y aquellos que mandan son a su vez servidores y prisioneros del sistema al cual sirven (la madre superiora y los eunucos): “Deberíais temblar al leer esta carta (...) Se que algunas de mis mujeres sufren con impaciencia las austeras leyes del deber (...) Pero vos, que os habéis prestado a este desorden, seréis castigados de una forma que hará temblar a todos los que abusan de mi confianza (...)

³⁷ Ruth Thomas, “Montesquieu’s Harem and Diderot’s Convent: The woman as Prisoner” en *The French review*, Vol. 52, No. 1 (Oct, 1978), American Association of teachers of French, 37: “Although they seem to be diametrically opposed –one worldly, the other religious, one suggesting erotic mysteries, the other presuming renouncement and chastity (...)- the parallels between the two institutions are striking”

consideraré vuestra vida como la de los insectos que perecen bajo mis pies”.³⁸ En ambos casos se observa una preocupación por la pureza femenina, y las mujeres son mantenidas en un estado de ignorancia mediante entretenimientos como la música, las bebidas. Finalmente, la paradoja mayor del harén y del convento es que son prisiones que hacen prisioneros a los amos también; Usbek vive en el miedo constante de que se rebelen sus esposas:

“Sin embargo, Usbek, no imagines que tu situación sea más feliz que la mía: disfruto aquí de mil placeres que desconoces; mi imaginación ha trabajado sin cesar para hacerme conocer cuánto valen; he vivido y tú te has limitado a languidecer (...) Incluso en la cárcel donde me retienes, soy más libre que tú: si redoblaras las precauciones para guardarme, yo sólo gozaría con tu inquietud, y tus sospechas, celos y pesares son otras tantas señales de servidumbre”³⁹

Thomas hace una lectura (bastante audaz en nuestra opinión) feminista de estos relatos ya que: “Al representar al convento y al harén, muestran como la perversión de los valores masculinos corrompe y destruye a la sociedad. Al hacer esto, se convierten involuntariamente en los portavoces de los derechos de las mujeres”⁴⁰

¿La mirada europea de Montesquieu es, sin más, una mirada orientalista, en términos de Said? Para complejizar este problema planteamos que en *Cartas Persas* estamos frente a una mirada europea (la de Montesquieu) que construye una (o varias) miradas orientales (las de Usbek y Rica principalmente) que observan a Europa: tenemos aquí un “doble espejo” que descarta lecturas lineales o simplistas. Un análisis muy fructífero en relación al discurso sobre Oriente en las *Cartas Persas* es el de Lisa Lowe. No se propone discutir la tesis principal de Said pero pone en duda, a partir de la lectura de las *Cartas Persas*, que el orientalismo construya a Oriente de forma monolítica como el otro de Occidente separado de otras realidades y discursos (de género, de clase, etc.). Por otra parte, insiste en que la literatura de viajes en el siglo XVIII no refleja simplemente una preocupación colonial por dominio territorial sino que también debe verse como una forma

³⁸ Montesquieu, *Cartas*, 56-57

³⁹ Montesquieu, *Cartas*, 116

⁴⁰ Thomas, “Montesquieu’s harem”, 45: “In depicting the convent and the harem, however, they show how the perversion of male values corrupts and destroys society itself. In doing so they unwittingly become the champions of women’s rights”

que tiene cada cultura nacional de manejar sus diferencias sociales internas y el cambio”.⁴¹

Son numerosas las cartas en las que se compara al mundo persa presentado como el opuesto absoluto de Francia, por lo menos en dos aspectos claves: la forma de gobierno y la condición de las mujeres. En lo que respecta a lo primero, se hace referencia a los gobiernos orientales como gobiernos despóticos - “Aquél cuerpo enfermo no se sostiene por un régimen suave y moderado, sino sólo por medidas violentas que lo agotan y minan sin cesar”⁴², dice Usbek refiriéndose al Imperio Otomano- y sin variabilidad en una gran extensión de territorio:“(…) no es como en Asia, en donde las normas políticas son iguales en todas partes”.⁴³ Más adelante, Usbek compara a los monarcas europeos con los asiáticos: “El poder de los reyes en Europa es también muy grande, y puede decirse que tienen todo el que quieren. Pero no lo ejercen en absoluto con tanta amplitud como nuestros sultanes (…)”⁴⁴.

En lo que respecta al segundo aspecto, encontramos una oposición a lo largo de la novela entre la libertad de las mujeres francesas, (“Las mujeres gozan aquí de una gran libertad (…) sólo llevan un velo”⁴⁵), y la esclavitud de las mujeres persas: “Me diréis que siempre me habéis sido fiel. ¿Y podríais acaso dejar de serlo ? ¿Cómo habríais burlado la vigilancia de esos eunucos negros (…) ? ¿Cómo habríais podido romper esos cerrojos y esas puertas que os tienen encerrada?”⁴⁶. Estos son algunos ejemplos de un contraste innegable que se rastrea en *Cartas Persas*, entre una Europa de libertades y un Oriente de despotismo y arbitrariedad.

Dicho esto, Lowe advierte que esta novela no es simplemente un discurso que “coloniza” Oriente. En primer lugar, podemos citar el “doble espejo” mediante el cual se invierten y desestabilizan las categorías de observador y observado, dominante y dominado, persa y parisino. En segundo lugar, se ve ridiculizado al extremo el gusto europeo por lo

⁴¹ Lisa Lowe, “Rereadings in Orientalism: Oriental inventions and Inventions of the Orient in Montesquieu’s ‘Lettres Persanes’”, en *Cultural Critique*, No. 15 (Spring, 1990), University of Minnesota Press, 118: “(…) predominant discursive means for each national culture to manage its particular internal social differences and change”

⁴² Montesquieu, *Cartas*, 53

⁴³ Montesquieu, *Cartas*, 147

⁴⁴ Montesquieu, *Cartas*, 178

⁴⁵ Montesquieu, *Cartas*, 58

⁴⁶ Montesquieu, *Cartas*, 54

exótico, por lo oriental mediante la ironía y la paradoja:

“Los habitantes de París son de una curiosidad que raya la extravagancia (...) Si salía, todo el mundo se asomaba a las ventanas; si estaba en las Tullerías, en seguida hacían un corro en torno a mí.

¡Cosa admirable! Encontraba retratos míos por todas partes; me veía multiplicado en todas las tiendas, encima de todas las chimeneas (...) Por esto resolví cambiar el traje persa por otro a la europea (...) de repente entré en un terrible vacío (...) Pero si por casualidad alguno de ellos se enteraba que yo era persa, inmediatamente oía un murmullo a mi alrededor: ¡Ah! ¡Ah! ¿El señor es persa? ¡Es realmente extraordinario! ¿Y cómo se puede ser persa?”⁴⁷

En tercer lugar, Montesquieu parodia el conocimiento de segunda mano que tenían los franceses sobre Medio Oriente. En la carta LXXII Rica se burla de la soberbia de los franceses, y del conocimiento que tienen de Oriente: “Le hablé de Persia. Pero apenas le hube dicho cuatro palabras me desmintió lo que decía, fundándose en la autoridad de Tavernier y Chardin”⁴⁸; luego en la carta CXXX nuevamente se parodia la información que tienen los periodistas franceses sobre Oriente: “(...) saben cuantas mujeres tiene nuestro augusto sultán, y los hijos que tiene cada año ; aunque no contratan ningún espía, saben las medidas que adopta para humillar al emperador de los turcos y al de los mongoles”⁴⁹. Por otra parte, vemos observaciones de Rica que parodian el etnocentrismo y la manera en que cada cultura se define en términos de otras culturas, construidas como similares o diferentes a sí misma. En la Carta LIX, reflexiona : “Creo, Usbek, que sólo juzgamos las cosas desde algún camino secreto por el que regresamos hacia lo que fuimos”⁵⁰y más adelante al leer una carta de un francés describiendo España y Portugal comenta a su compañero :“Me gustaría, Usbek, leer una carta escrita por un español que viajara por Francia: creo que reivindicaría bien a su nación”⁵¹. En lo que respecta a la condición de las mujeres persas, vemos que estas cumplen un papel activo en el desenlace de la novela y que contestan constantemente el sometimiento en el que se encuentran. La carta que cierra la novela es la de Roxane, la más sometida y fiel de las esposas, o eso creía Usbek:

⁴⁷ Montesquieu, *Cartas*, 70-71

⁴⁸ Montesquieu, *Cartas*, 137

⁴⁹ Montesquieu, *Cartas*, 223-224

⁵⁰ Montesquieu, *Cartas*, 112

⁵¹ Montesquieu, *Cartas*, 145

“¿Cómo has podido pensar que yo iba a ser tan crédula como para imaginarme que estaba en el mundo sólo para adorar tus caprichos? (...) ¡No! He podido vivir en la esclavitud pero siempre he sido libre: he modificado todas tus leyes de acuerdo con la naturaleza y mi espíritu se ha mantenido siempre independiente.

¿Será posible que después de haberte sumido en el dolor te obligue aún a admirar mi valor?”⁵²

Lisa Lowe prefiere entonces analizar *Cartas Persas* desde la ambigüedad e inestabilidad que ponen en escena. Roxanne Euben coincide en que, si en una primera lectura las *Cartas Persas* parecen representar el Orientalismo de Said en su forma más clásica (el contraste entre Oriente como un lugar pesadillesco, donde reinan el terror y el despotismo y París como lugar de libertad e igualdad), este análisis no resiste una lectura más atenta y la mirada de los Persas está muy lejos de colocar a Europa (o por lo menos a París) en el podio de la sociedad ejemplar⁵³. ¿Los persas tienen una mirada homogénea y “oriental” sobre los usos y costumbres parisinos? Para responder a esta pregunta debemos volver a señalar la peculiaridad de este relato de viajes. Para Eric Leed en Occidente el viaje produce una ciencia, es valorado porque se considera que reduce el patriotismo, otorga a los viajeros una naturaleza/fe/identidad común, que persiste sobre los tipos culturales⁵⁴. En *Cartas Persas*, se establece explícitamente desde el principio la relación del viaje con la búsqueda de conocimiento: “Rica y yo somos quizás los primeros persas a los que el ansia de saber a impulsado a salir de su país y que han renunciado a las dulzuras de una vida tranquila para ir a buscar afanosamente la sabiduría”⁵⁵. Sin embargo, Euben discute con con Leed en cuanto considera que las *Cartas Persas* constituyen una subversión del género clásico de viajes por la multivocalidad que el género epistolar implica, y la experiencia del viaje y las miradas de cada viajero difieren fuertemente, como analizaremos a continuación.

7. Usbek y Rica: ¿*honnête homme* vs. *Philosophe*?

Diversos autores se han concentrado en analizar *Cartas Persas* en relación con sus

⁵²Montesquieu, *Cartas*, 169-170

⁵³ Roxanne Euben, *Journeys to the other shore. Muslim and Western travelers in search of knowledge*, (New Jersey: Princeton University Press, Chapter 5, 2006)

⁵⁴ Eric Leed citado en Euben, *Journeys to the other shore*

⁵⁵Montesquieu, *Cartas*, 27

peculiaridades narrativas. Richard Frautschi propone una cadena actitudinal que liga toda la novela: “Con esto me refiero a la actitud o el tono en el cual cada uno de los correspondientes relata el contenido de sus cartas”⁵⁶. Una lectura clásica de esta dualidad y de la “cadena secreta” es la de Jean Starobinski que plantea que la trama secreta es el triunfo de la razón sobre el dogma y que identifica a Usbek como el alter ego de Montesquieu. Starobinsky ve a las *Cartas* como una obra satírica destinada a liberar a Occidente de ciertos prejuicios para permitir develar una concepción más universal del hombre: “El Oriente no es más que un espectáculo que los hombres de Occidente usan para liberarse de los valores tradicionales de Occidente”⁵⁷. Esto se acerca mucho a los motivos enunciados por Usbek para emprender el viaje hacia Occidente. El personaje cuenta que debe huir de la corte por su sinceridad y por oponerse a los valores corruptos de la corte del rey: “Hablé un lenguaje hasta entonces desconocido (...) Pero cuando vi que mi sinceridad me había atraído enemigos (...) que en una corte corrompida no me sostenía más que por una débil virtud, decidí abandonarla”⁵⁸. Usbek se coloca en el lugar del desenmascarador en busca de la verdad. En distintos momentos del relato podemos, sin dificultad, ver en Usbek al portador de los valores de Montesquieu y de la Ilustración. En la carta XXIII expresa un ideal cosmopolita y el deseo de dirigirse a París inmediatamente: “el deseo de Rica y el mío es llegar enseguida a París, que es la capital del imperio de Europa. Los viajeros buscan siempre las grandes ciudades porque son una especie de patria común para los extranjeros”⁵⁹. En la Carta XXXVII, Usbek critica fuertemente al rey y a la Corte: “Le gusta recompensar a quienes le sirven, pero pagan tan liberalmente las asiduidades, o mejor dicho el ocio, de sus cortesanos, como las campañas trabajosas en sus capitanes”⁶⁰, y más adelante, “¿Cuál puede ser la causa de que los príncipes concedan grandes libertades a sus

⁵⁶ Richard Frautschi, “The Would-be Invisible Chain in *Lettres persanes*”, en *The French Review*, Vol. 40, No. 5 (Apr. 1967), American Association of teachers of French, 605: “By this I mean the attitude or tone in which each of the correspondents relates the content of his or her letters”.

⁵⁷ Jean Starobinsky citado en Suzanne Gearhart, “The Place and Sense of the ‘Outsider’: Structuralism and the *Lettres Persanes*”, en *MLN*, Vol. 92, No. 4, French Issue (May, 1977), The John Hopkins University Press, 731: «L’Orient réel n’est pour rien là-dedans. C’est un spectacle que les hommes d’Occident se donnent pour se libérer des valeurs traditionnelles de l’Occident ».

⁵⁸ Montesquieu, *Cartas*, 34- 35

⁵⁹ Montesquieu, *Cartas*, 58

⁶⁰ Montesquieu, *Cartas*, 79

cortesanos? (...) si se ganaran a algunos de ellos comprándolos, perderían gran parte de los otros al empobrecerlos”⁶¹. Nuevamente parece erigirse en alter ego de Montesquieu cuando defiende la tolerancia religiosa en la carta LXXXV: “Razonando sin prejuicios, no sé Mirza, si no será preciso admitir que en un Estado existan varias religiones”⁶²; o cuando da cuenta de una concepción anti-contractualista del derecho: “Pero los hombres nacen unidos los unos a los otros ; un hijo nace junto a su padre y allí se queda: he aquí la sociedad y la causa de la sociedad”⁶³. Sin embargo, algunos autores (Suzanne Gearhart, Roxanne Euben, Pierre St. Amand, Lisa Lowe) han discutido esta lectura clásica de Usbek como vocero de Montesquieu y Rica como portavoz de valores más frívolos. Para Suzanne Gearhart no se ha puesto suficiente énfasis en el contraste entre Usbek y Rica. Siguiendo esta pista, veamos en qué medida Usbek y Rica representan dos modelos de humanidad presentes en el siglo XVIII, el del *honnête homme* y el de *philosophe*, en un momento en que según Hazard:“(...) la pantalla se vuelve borrosa, en dónde imágenes diferentes conviven, una que tarda en desaparecer, la otra que todavía no tiene nitidez, precisión”⁶⁴

Ya enunciamos algunas de las reflexiones de Usbek que podían llevarnos a pensar que es un alter ego del Baron de la Brède. Sin embargo esta imagen choca con otros aspectos del personaje. El más destacable es su rol como amo del harén en Persia ya que estamos frente a un Usbek despótico, que contradice todas sus reflexiones político-filosóficas –“A menudo me ha preocupado saber cuál era la forma de gobierno más conforme a la razón. Me parece que la más perfecta es la que se propone disminuir los gastos”⁶⁵- con una práctica de poder absoluto y brutal: “Con esta cartas recibes poderes completos sobre el harén: ordena con tanta autoridad como yo. Que el miedo y el terror te acompañen; corre de habitación en habitación impartiendo castigos ejemplares” ⁶⁶. El eunuco del harén debe encarnar la autoridad del amo ausente y despiadado: “Ocupa este

⁶¹ Montesquieu, *Cartas*, 214

⁶² Montesquieu, *Cartas*, 154

⁶³ Montesquieu, *Cartas*, 166

⁶⁴ Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne*, (Paris: Fayard, 1961), 303: « (...) l'écran se brouille, où d'images différentes le travaillent, l'une qui tarde à disparaître, l'autre qui manque encore de netteté, de sûreté » (1961a: 303).

⁶⁵ Montesquieu, *Cartas*, 147

⁶⁶ Montesquieu, *Cartas*, 259

nuevo cargo, pero deja de lado el corazón y la piedad (...) Extermina a los culpables y haz temblar a los que se proponían convertirlo en otra cosa”⁶⁷

Para Pierre St. Amand habría un falso viaje de Usbek a Occidente ya que constantemente el personaje expresa una nostalgia y un retorno a sus orígenes: “El deseo de retornar a Persia se agrava en Usbek a lo largo del relato, proporcionalmente a la aclimatación alegre, lúdica de Rica”⁶⁸. Así pues, el viaje de Usbek se lee más en términos de una ausencia en Persia que de una presencia en Francia y está constantemente mirando la sociedad que ha dejado atrás:⁶⁹ “(...) sentí un secreto dolor al dejar de pisar tierra persa”. Más adelante, en una carta dirigida a una de sus esposas expresa nuevamente este sentimiento nostálgico: “Sois feliz, Roxana, de vivir en la dulce Persia y no en los climas envenenados donde no se conoce ni el pudor ni la virtud”⁷⁰. Usbek no logra adaptarse y su extrañamiento es cada vez mayor, afectando incluso su salud física: “(...) no me encuentro bien : estoy abatido física y moralmente ; y me invaden reflexiones cada día más tristes. Mi salud, que se va debilitando, me hace mirar a mi patria y encontrar este país más extranjero”.⁷¹

Usbek se propone observar y conocer: “Como yo era extranjero, nada mejor tenía que hacer que observar a aquella multitud de gentes (...)”⁷², pero sus observaciones siempre están teñidas de melancolía y no logra desprenderse de los prejuicios que ha traído de Persia: “Dichosos los hijos de Alí, que defienden a sus familias del oprobio y la seducción! La luz del día no es más pura que el fuego que brilla en el corazón de nuestras mujeres (...) ¡Querida tierra natal (...) no has sido mancillada por los horribles crímenes que obligan a este astro a ocultarse en cuanto aparece sobre el negro Occidente!”⁷³. Por otra parte, si las cartas de Usbek están plagadas de reflexiones filosóficas, nunca las lleva lo

⁶⁷ Montesquieu, *Cartas*, 263

⁶⁸ Pierre St. Amand, « Le voyage du philosophe », en *Modern Language Studies*, Vol. 21, No. 1 (Winter, 1991) 66: « Le désir de rentrer chez soi s'aggrave chez Usbek tout au long du récit, en proportion avec l'acclimatation joyeuse, ludique de Rica »

⁶⁹ Montesquieu, *Cartas*, 31

⁷⁰ Montesquieu, *Cartas*, 62

⁷¹ Montesquieu, *Cartas*, 65

⁷² Montesquieu, *Cartas*, 92

⁷³ Montesquieu, *Cartas*, 96

suficientemente lejos como para reformar lo que piensa mediante la crítica y la razón. En la carta LXIX, reflexiona sobre la naturaleza de Dios y ve contradicciones: “Dios pone a Adán en el paraíso terrenal, con la condición de que no coma cierto fruto. Pero ¿cómo iba a poner condiciones a sus gracias un ser que conociese las determinaciones futuras de las almas?”⁷⁴. Pero luego de estas cavilaciones se pregunta si tiene sentido filosofar: “¿Para qué tanta filosofía, querido Rhédi ? Dios es tan alto que ni siquiera vislumbramos sus nubes (...) Que su grandeza nos haga ver nuestra debilidad. Humillarse siempre, es adorarle siempre”⁷⁵. A partir de estos ejemplos vemos a un Usbek apegado a lo que ha dejado atrás, ávido de saber y de conocimiento, pero que como el honnête homme del siglo XVII que describe Urs Bitterli, “se mostraba por lo común, muy poco dispuesto a acudir a su recién adquirido saber para proceder a la puesta en tela de juicio de su propia persona y la sociedad”⁷⁶. El Usbek-honnête homme se siente absolutamente alienado en la sociedad francesa:

“Vivo en un ambiente extranjero, en presencia de todo lo que me molesta y en ausencia de lo que me interesa. La tristeza parece atenazarme; estoy sumido en un terrible agotamiento: me da la impresión de que estoy aniquilado y sólo me encuentro a mí mismo cuando los celos sombríos dan a luz y engendran en mi alma el miedo, las sospechas, el odio y el sufrimiento”⁷⁷

El extrañamiento de Usbek deja de ser geográfico para convertirse, en esta lectura, en temporal, es un hombre del pasado, apegado a un orden a punto de derrumbarse. Usbek como representante del viejo orden que no logra adaptarse a lo nuevo, se aferra a estructuras que cree inmutables (su harén) y terminará desapareciendo con ellas.

En contraste con este personaje se encuentra la figura de Rica. Desde su primera carta comienza a observar todo lo que lo rodea con una mirada de asombro, pero en general sus observaciones no lo remiten a su patria de origen. En dos aspectos, fuertemente simbólicos, Rica se diferencia de Usbek y logra una adaptación exitosa: en primer lugar, adapta la vestimenta parisina. En segundo lugar, Rica, a diferencia de Usbek que pasa

⁷⁴ Montesquieu, *Cartas*, 134

⁷⁵ Montesquieu, *Cartas*, 135

⁷⁶ Urs Bitterli, *Los “salvajes” y los “civilizados”. El encuentro de Europa y Ultramar*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1982) 245.

⁷⁷ Montesquieu, *Cartas*, 264

largas estadías en el campo, se siente más a gusto en la ciudad, como narra en la carta LXIII:“(…) ando por el mundo, intentando conocerlo. Mi espíritu va perdiendo sin sentir cuánto de asiático le queda, y se pliega sin esfuerzo a las costumbres europeas”.⁷⁸La ciudad es el escenario por excelencia de la vida moderna y Rica logra adaptarse al ritmo frenético que ésta ofrece. Esta adaptación veloz de Rica en contraste con la de Usbek se ve desde su primera carta donde describe a dos de las figuras más importantes de Europa Occidental en ese momento: el Papa y el Rey de Francia:

“El rey de Francia es el príncipe más poderoso de Europa (...) este rey es un gran mago. Ejerce su imperio sobre el espíritu mismo de sus súbditos y les hace pensar como el quiere. Cuando sólo tiene un millón de escudos en su tesoro y necesita dos, no tiene más que convencerles de que un escudo vale dos (...) Tan grandes son su fuerza y su poder sobre los espíritus, que incluso llega a hacerles creer que puede curarles de toda suerte de males con sólo tocarlos (...) (...) Hay otro mago (...) Ese mago se llama papa. Lo mismo le hace creer que tres no son más que uno, que el pan que se come no es pan, o que el vino que se bebe no es vino, y mil otras cosas por el estilo”⁷⁹.

Se observa un tono fuertemente satírico que se verá repetido a lo largo de todas las cartas de Rica. Usbek mismo reconoce el contraste entre su persona y la de su compañero en la carta XXV: “Rica te escribe una carta larga en la que, dice, te habla mucho de este país. La vivacidad de su espíritu le hace captar todo con rapidez. Yo que pienso más lentamente, no estoy todavía en situación de decirte nada”.⁸⁰ Suzanne Gearhart compara a Rica con el viajero de Roland Barthes a Japón: captura la cultura nueva en un sistema ordenado y despojado de apriorismos, experimenta el lenguaje como pura significancia, es decir sin ninguna referencia a una realidad exterior⁸¹. Las observaciones de Rica, a diferencia de las de Usbek, están despojadas de toda referencia a Persia. Mediante este tono supuestamente despojado de apriorismos, Rica retomará algunos de los tópicos típicos de la crítica ilustrada, por ejemplo la denuncia de la Inquisición en la Carta XXIX:

“(…) he oído decir que en España y Portugal hay unos derviches que no aguantan bromas y queman a un hombre como si fuera paja.

⁷⁸ Montesquieu, *Cartas*, 117

⁷⁹ Montesquieu, *Cartas*,: 59-60

⁸⁰ Montesquieu, *Cartas*, 62

⁸¹ Suzanne Gearhart, “The Place and Sense of the ‘Outsider’: Structuralism and the Lettres Persanes”, en MLN, Vol. 92, No. 4, French Issue (May, 1977), The John Hopkins University Press.

Los demás jueces presumen que un acusado es inocente; estos siempre presumen que es culpable, y, ante la duda tienen como norma decidirse por el rigor, aparentemente porque creen malos a los hombres. Pero por otra parte, tienen tan buena opinión de ellos que no los consideran capaces de mentir: pues aceptan el testimonio de enemigos capitales, de mujeres de mala vida, de los que ejercen una profesión vil”⁸².

En su rol de antropólogo, se encuentra más atento a las costumbres y a la vida cotidiana de los franceses. A diferencia de las meditaciones filosóficas teóricas de su compañero, Rica logra ridiculizar los hábitos de los franceses “¿De qué me serviría una descripción exacta de sus trajes y de sus adornos? Una nueva moda destruiría inmediatamente toda mi obra (...) Algunas veces, los peinados se elevan insensiblemente, pero de pronto una revolución los hace descender. Hubo un tiempo en que su inmensa altura colocaban el rostro de una mujer en medio de sí misma. En otro tiempo, este lugar era ocupado por los pies (...)”⁸³. Llega incluso a proponer, en un tono muy irónico, un principio de relativismo cultural al decir que “Todo lo extranjero les parece siempre ridículo (...) Reconocen de buen grado que los otros pueblos son más inteligentes, siempre que se reconozca que ellos visten mejor”.⁸⁴

En la carta LV Rica trata el tema de la infidelidad de las mujeres en Francia y de los maridos celosos -“Un marido que quisiera poseer, él únicamente a su esposa, sería mirado como un perturbador de la alegría pública, como un insensato que pretendiera gozar él sólo de la luz del sol, privando de ella al resto de los hombres (...) Aquí, un marido que ame a su mujer es un hombre sin méritos suficientes para hacerse amar por otra (...)”⁸⁵ -, resaltando así la enajenación de Usbek-honnête homme en relación a su tiempo, en tanto que un marido celoso es visto por la sociedad como impotente e inadaptado. Otro punto de contraste entre los personajes está en que Usbek en sus meditaciones termina inclinándose siempre por la tradición, la revelación y la sensibilidad: “Más vale apartar al espíritu de sus reflexiones y tratar al hombre como a un ser sensible, en lugar de tratarle como a un ser razonable”.⁸⁶ Rica apuesta decididamente por la razón: “¡Los hombres son muy

⁸² Montesquieu, *Cartas*, 69-70

⁸³ Montesquieu, *Cartas*, 174

⁸⁴ Montesquieu, *Cartas*, 175

⁸⁵ Montesquieu, *Cartas*, 106

⁸⁶ Montesquieu, *Cartas*, 74

desdichados ! Oscilan sin cesar entre falsas experiencias y temores ridículos, y en lugar de apoyarse en la razón, crean monstruos que les intimidan o fantasmas que le seducen”.⁸⁷

Hemos contrastado brevemente a los dos persas que protagonizan este viaje imaginario narrado por Montesquieu. Mientras Rica logra adaptarse a los *moeurs* de la nueva sociedad, Usbek languidece frente a la angustia de ver desaparecer el poder absoluto que detentaba sobre sus mujeres en Persia: “Feliz aquel que conociendo el premio de una vida dulce y tranquila, descansa su corazón entre la familia y no conoce más tierra que la que el día le proporciona!”⁸⁸ y le insiste infructuosamente a su compañero de ruta para emprender el retorno: “¡Mil veces he intentado convencer a Rica de que abandonemos este país extranjero; pero se opone a todas mis decisiones: me retiene aquí por mil pretextos; parece haberse olvidado de su patria”⁸⁹.

Se ha propuesto como hipótesis, siguiendo a diversos autores, que estos personajes pueden asimilarse cada uno a dos modelos de humanidad que gravitaban en la París dieciochesca: el *honnête homme*-Usbek, que no logra reconciliar la teoría con la práctica, sumido en la melancolía, y el *philosophe*-Rica, cosmopolita, racionalista, encarnación de la crítica ilustrada. Si el personaje que parece triunfante en la novela es sin lugar a dudas este último, la ambigüedad con respecto a Usbek permanece latente. Este personaje, fracasa doblemente, tanto en su intento de viajar y aumentar su conocimiento, como en mantener el imperio sobre sus esposas. Sin embargo, en muchos momentos de la novela es Usbek quien parece ser el portavoz de ciertos valores y teorías profundamente asociadas al Barón de La Brède. No nos queda más que volver a Euben cuando propone que “la polifonía del género epistolar fue pensada para delinear tensiones y paradojas que plantean una serie de preguntas al lector sin ofrecer ni una resolución”.⁹⁰

⁸⁷ Montesquieu, *Cartas*, 253-254

⁸⁸ Montesquieu, *Cartas*, 264

⁸⁹ Montesquieu, *Cartas*, 264, 265

⁹⁰ Euben, *Journeys to the other shore*, 152: “(...) the polyphony of the epistolary genre was meant to delineate tensions and paradoxes that poses a series of questions to the reader without ever offering a clear single resolution”

8. A modo de conclusión.

En el cruce entre la angustia moderna, el optimismo ilustrado y el gusto por lo exótico se encuentran las *Cartas Persas* de Montesquieu. Hemos intentado analizarlas desde dos perspectivas. La primera buscó evaluar cómo se percibe Oriente en este relato, poniendo en escena discusiones acerca de la pertinencia de evaluar la novela como un discurso orientalista. Si *Cartas Persas* forma parte de la “literatura oriental”, no deben olvidarse dos aspectos: es una novela, por lo cual no hay pretensión de elaborar un conocimiento científico erudito sobre Oriente, y por otra parte, participa de la tradición de la sátira ilustrada. Esto nos lleva a la segunda perspectiva: analizar a *Cartas Persas* como un vehículo de crítica, como “espejo ejemplarizador” en donde se ponen en escena a dos personajes que representan cada uno un ideal de humanidad diferente, ambos presentes en la sociedad francesa del XVIII. Esta lectura no debe ser vista como un intento de apología por parte de Montesquieu por uno u otro modelo. La ambigüedad vuelve a envolvernos: ¿Qué personaje es realmente el portavoz del barón de Montesquieu? ¿Es la fábula oriental un espejo de los sucesos que se desarrollan en Francia o es el harén un simple artilugio para atraer a lectores ávidos de exotismo y sensualidad? ¿Hay una reivindicación de la revuelta, una heroización de lo femenino?

A modo de conclusión, proponemos ver *Cartas Persas* como una obra en la que la convergencia de literatura de viajes, novela oriental y sátira ilustrada tiene como resultado una novela que, si no nos permite sacar conclusiones tajantes sobre si Montesquieu es feminista, orientalista, *philosophe*, *honnête homme*, feudal, moderno, etc., sí es una obra cuya principio, desarrollo y fin narran el derrumbe progresivo de un orden establecido. Si esto fue un mero artificio literario o un mensaje político más profundo no es tan relevante como la ansiedad que refleja en relación con una experiencia moderna, en la que todo lo sólido se desvanece en el aire. Es que Montesquieu escribe en esos momentos, en que lo viejo no termina de morir y lo nuevo no ha nacido todavía. Terminemos con una cita de Paul Valéry⁹¹ en relación al siglo XVIII:

“El orden pesa siempre en el individuo. El desorden le hace desear la policía o la muerte. Son dos

⁹¹ Paul Valéry, citado en Hazard, *La crise de la conscience*, 99.

circunstancias extremas en que la naturaleza humana no está a gusto. El individuo busca una época completamente agradable, en la que sea lo más libre y lo más ayudado posible. La encuentra hacia el comienzo del fin de un sistema social. Entonces, entre el orden y el desorden, reina un momento delicioso (...) Las instituciones están todavía en pie (...) Pero sin nada visible que se haya alterado en ellas, ya no tienen casi más que esa hermosa presencia (...)“

Bibliografía

- ALTHUSSER, L. *Montesquieu* (Buenos Aires: Ciencia Nueva, 1958)
- BERGER, M. *La novela y las ciencias sociales* (México: Fondo de Cultura Económica, 1979)
- BERMAN, M. . *Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad*, (México: Siglo XXI editores, 2011)
- BITTERLI, U. : *Los “salvajes” y los “civilizados”. El encuentro de Europa y Ultramar*, (México: Fondo de Cultura Económica, 1982) pp. 243-282.
- CHARTIER, R. *Inscribir y borrar. Cultura escrita y literatura (Siglos XI-XVIII)*, (Buenos Aires: Katz, 2006).
- DE CERTEAU, M. *L'écriture de l'histoire*, (Paris: Gallimard, 1975)
- EUBEN, R. *Journeys to the other shore. Muslim and Western travelers in search of knowledge*, (New Jersey: Princeton University Press, 2006) Chapter 5, pp. 134-173.
- FRAUTSCHI, R. L. “The Would-be Invisible Chain in Lettres persanes”, en *The French Review*, Vol. 40, No. 5 (Apr. 1967), American Association of teachers of French, pp. 604-612.
- GEARHART, S. “The Place and Sense of the ‘Outsider’: Structuralism and the Lettres Persanes”, en *MLN*, Vol. 92, No. 4, French Issue (May, 1977), The John Hopkins
- HAZARD, P. *La crise de la conscience européenne*, Paris, Fayard.
(1958b): *El pensamiento europeo en el siglo XVIII*, (Madrid: Guadarrama, 1961)
- JOUBIN, R. “Islam and Arab through the Eyes of the Encyclopédie: The ‘Other’ as a Case of French Cultural Self-Criticism”, en *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 32, No. 2 (May, 2000), Cambridge University Press, pp. 197-217.
- LEERSEN, J. Th. “Montesquieu’s corresponding images: cultural and sexual alterity in pseudo-oriental letter”, en *Comparative Criticism* 9, Cambridge, 135-154.

- LEROY, M. *Histoire des idées sociales en France*, (Paris, Gallimard, 1950)
- LOWE, L. "Rereadings in Orientalism: Oriental inventions and Inventions of the Orient in Montesquieu's 'Lettres Persanes'", en *Cultural Critique*, No. 15 (Spring, 1990), University of Minnesota Press, pp. 115-143.
- MAHMOUD, P. « Les Persans de Montesquieu », en *The French Review*, Vol. 34, No. 1 (Oct, 1960), American Association of teachers of French, pp. 44-50.
- MARTINO, P. *L'Orient dans la littérature française*, (Paris, Hachette, 1906)
- MONTESQUIEU, Ch. L. *Lettres Persanes*, (Paris, Le Livre de Poche, 2006)
- Cartas Persas*, (México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, 1992)
- (<http://circuloometeotl.org/biblioteca/Montesquieu%20-%20Cartas%20Persas.pdf>)
- PAREDES, R. *Dominio y reflexión. Viajes reales y viajes imaginarios en la Europa moderna temprana (siglos XV a XVIII)*, (Buenos Aires: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, 2011)
- Pasaporte a la utopía: literatura, individuo y modernidad en Europa (1680-1780)*, (Buenos Aires: Miño y Dávila, 2004)
- PRATT, M. L. *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. (Quilmes: Universidad Nacional de Quilmes, 1992)
- SAID, E. *Orientalismo*. (España: De Bolsillo, 2009)
- ST. AMAND, P. « Le voyage du philosophe », en *Modern Language Studies*, Vol. 21, No. 1 (Winter, 1991), pp. 66-73.
- THOMAS, R. P. "Montesquieu's Harem and Diderot's Convent: The woman as Prisoner" en *The French review*, Vol. 52, No. 1 (Oct, 1978), American Association of teachers of French, pp. 36-45.