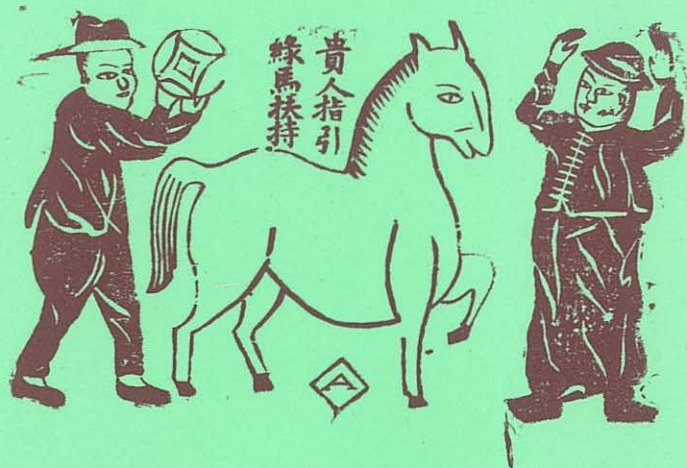


JOÃO GOUVEIA MONTEIRO
Coordenação

Diálogo de Civilizações

*viagens ao fundo da História,
em busca do tempo perdido*



Coimbra • Imprensa da Universidade • 2004

(Página deixada propositadamente em branco)

JOÃO GOUVEIA MONTEIRO
Coordenação

Diálogo de Civilizações

•
Viagens ao fundo da História,
em busca do tempo perdido

Memória do Colóquio realizado
na Universidade de Coimbra
29-31 de Outubro de 2003

•
Organização da Reitoria da
Universidade de Coimbra



Coimbra • Imprensa da Universidade

COORDENAÇÃO EDITORIAL
Imprensa da Universidade de Coimbra

REVISÃO
Marisa Costa

CONCEPÇÃO GRÁFICA
António Barros

PAGINAÇÃO
António Resende
[Universidade de Coimbra]

EXECUÇÃO GRÁFICA
Imprensa de Coimbra, Lda.
Largo de S. Salvador, 1
3000-372 Coimbra

GRAVURA DA CAPA
Xilogravura popular chinesa,
da colecção particular de A. E. Maia Amaral

ISBN
972-8704-37-2

ISBN Digital
978-989-26-0345-2

DOI
<http://dx.doi.org/10.14195/978-989-26-0345-2>

DEPÓSITO LEGAL
219849/04

© DEZEMBRO 2004, IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA

OBRA PUBLICADA COM O PATROCÍNIO DA

**FUNDAÇÃO
ORIENTE**

ÍNDICE

EMBAIXADOR JOÃO DE DEUS RAMOS	
Prefácio	5
JOÃO GOUVEIA MONTEIRO	
Introdução	7
GÉRARD DÉDÉYAN	
La rencontre entre Orient et Occident, confrontation ou fondement d'un humanisme?	21
<i>L'Antiquité</i>	21
<i>Le haut Moyen Age</i>	24
<i>L'expansion musulmane</i>	26
<i>L'expansion de l'Occident</i>	27
<i>La période moderne (début XVI^e-fin XVIII^e siècle): l'homme et l'univers</i>	28
<i>Conclusion</i>	31
CARLOS JOÃO CORREIA	
Variações sobre uma ideia de Oriente	33
JOÃO PAULO OLIVEIRA E COSTA	
Portugal e o Japão: histórias e memórias	43
LUÍS FILIPE F. R. THOMAZ	
O Sueste Asiático entre Oriente e Ocidente	57
PAULO VARELA GOMES	
Encontro e Desencontro	75
CLÁUDIO TORRES	
Sobre a presença muçulmana em Portugal na Idade Média	81
FREI BENTO DOMINGUES	
As religiões e a irreligião em tribunal	91
FARANAZ KESHAVJEE	
O diálogo inter-religioso: algumas questões para reflexão	97
JOSHUA RUAH	
O diálogo inter-religioso: Cristianismo, Judaísmo e Islamismo	103

ADRIANO MOREIRA	
Barreira ao Unilateralismo: a China	109
TENENTE-GENERAL PEDRO DE PEZARAT CORREIA	
Diálogo/Gestão de Tensões Ocidente-Oriente	115
JOSÉ ALBERTO AZEREDO LOPES	
Ocidente e Oriente. Breves questões à luz de factos recentes	121
MARÍA JESÚS MERINERO	
Inventar una «economía de la convivencia»: un desafío para los historiadores	129
<i>Introducción</i>	129
<i>Etnocentrismo y Orientalismo</i>	130
<i>Dinámicas islámicas : islam tradicional e islamismo</i>	135
<i>Grupos terroristas</i>	142
<i>Cosmopolitismo de los historiadores</i>	147

Embaixador João de Deus Ramos
Administrador da Fundação Oriente

PREFÁCIO

O mundo em que vivemos coloca-nos desafios que, sendo de sempre, estão agora exponenciados por ideologias e tecnologias extremadas. Diminui assim a capacidade para gerir as consequências de erros cometidos, e restringe-se a zona cinzenta das irrelevâncias. As condicionantes incontornáveis do presente passam pela compressão do tempo, pelo desfazer das distâncias, simultâneas com uma capacidade de destruição impensável há pouco mais de uma geração. Da magnitude dos desafios decorre a magnitude das consequências para ideologias, religiões, políticas, estratégias, à margem do bom-senso e de mínimos éticos indispensáveis para permitir o futuro.

Com o nascimento da História começam a definir-se os pólos, os centros de gravidade geográficos e culturais na caminhada da Humanidade até aos dias de hoje. Um, o Ocidente, em torno do Mediterrâneo, de raízes greco-latinas, judeo-cristãs e islâmicas; outro, o Oriente, geograficamente mais alargado, com início na Mesopotâmia, passando pelas civilizações do vale do Indus, das dravídicas do Sul da Índia, até ao berço da China nos espaços do Huanghe, o Rio Amarelo.

Em boa hora a Universidade de Coimbra decidiu promover o Colóquio «Ocidente-Oriente: Diálogo de Civilizações». Pelo seu grande e multissecular prestígio entre nós e na Europa, melhor do que qualquer outra instituição a Universidade de Coimbra reúne as condições para valorizar a relevância intelectual e vivencial do tema. Depois, porque embora os contactos entre o Ocidente e o Oriente datem, como é sabido, de épocas anteriores à era de Cristo, as condicionantes do mundo moderno e globalizado impõem um diálogo continuado e, sobretudo, aprofundado. E também porque a aceleração da História torna imprescindível que se progrida no conhecimento recíproco, como via para diminuir desentendimentos e mal-entendidos, a

forma única de sobrevivência colectiva. Será de justiça, a propósito, apontar o papel histórico de Portugal no diálogo entre os povos, gerador de saberes e de responsabilidades, paradigmaticamente assumidas neste Colóquio. Do Estado da Índia, lugar privilegiado do nosso imaginário, na expressão feliz de Marcelo Mathias, a Macau, entreposto de convergências e do contacto continuado mais longo entre Ocidente e Oriente, até Timor, quiçá local de redenção das nossas miragens de império, Portugal soube, porventura melhor do que outros, achar o equilíbrio entre conquista e aculturação, entre proselitismo e assimilação; e, um pouco por todo o lado, legou a perenidade *sui generis* do «Império Sombra», nas palavras de George Winnius, para além das contingências do poder e do caminhar das soberanias.

A Fundação Oriente acedeu naturalmente, com honra e com gosto, ao convite que lhe dirigiu a Universidade de Coimbra para se associar a esta iniciativa. E seja-me permitida uma palavra de agradecimento e apreço pessoal ao Pró-Reitor Prof. Doutor João Gouveia Monteiro, com quem tive o privilégio de partilhar ideias e entusiasmos. O caminho que a Universidade de Coimbra encetou com este Colóquio constitui uma contribuição importante para propósitos maiores de conhecimento e de entendimento entre civilizações, que a Fundação Oriente partilha por inteiro. A todos prestigia e, mais relevante, a todos beneficia.

João Gouveia Monteiro

Professor da Faculdade de Letras e

Pró-Reitor para a Cultura da Universidade de Coimbra

INTRODUÇÃO

Ao realizar, escassos oito meses após a sua eleição, o Colóquio internacional «Ocidente, Oriente: diálogo de civilizações» (29 a 31 de Outubro de 2003), a Reitoria da Universidade de Coimbra deu expressão concreta à sua intenção de proporcionar com regularidade, não só à comunidade universitária coimbrã, mas também à sua cidade, uma reflexão serena e de qualidade sobre alguns dos problemas mais sensíveis da vida das sociedades de que somos contemporâneos.

Para este Colóquio inaugural escolhemos como tema de fundo aquela que é, provavelmente, a questão fundamental do nosso tempo: a do diálogo entre civilizações, chave para a Paz que pretendemos instituir como futuro para o nosso Mundo. Sobre este Mundo continuam, infelizmente, a pairar demasiadas nuvens, carregadas de ódio e grávidas de guerra, que o Homem não tem sabido, nem tem querido, dissipar.

Creio que uma parte importante da explicação para tantos e tão graves desencontros radica na nossa ignorância: desconhecendo o outro, jamais poderemos compreendê-lo na sua identidade profunda. Curdos, turcomanos, sunitas, xiitas, coptas e tantas outras referências étnicas, culturais e religiosas entram todos os dias nas nossas casas através dos órgãos de comunicação social, sem que a maior parte de nós faça a mais pequena ideia daquilo a que correspondem e de qual o seu lugar na História. Ora, não há respeito, não há amor, sem compreensão mútua, tal como não há paz sem tolerância, nem tolerância sem reconhecimento e até apreço pelo direito à diferença.

Foi com perfeita consciência destas realidades que as Nações Unidas decidiram proclamar o ano de 2001 como o do «Diálogo de Civilizações». Por todo o Planeta, decorreram então numerosas acções de reflexão inspiradas por aquele tema genérico. Na nossa vizinha Espanha, uma das

mais conseguidas consistiu num Simpósio organizado em Cáceres, sob a direcção da conceituada especialista em assuntos orientais, Senhora Professora María Jesús Merinero⁽¹⁾, que nos deu a honra de proferir a conferência de encerramento deste Colóquio. Em França, tem havido lugar a uma incessante discussão desta mesma temática, incentivada pela presença de grandes comunidades islâmicas em muitas das principais cidades francesas, particularmente no Sul. A conferência de abertura (verdadeira e magnífica visão panorâmica) que foi proferida pelo Senhor Professor Gérard Dédéyan, reputado historiador do Mediterrâneo Oriental e grande conhecedor da tradição do diálogo inter-religioso e inter-civilizacional, é exactamente a expressão da vivacidade desse debate.

A história dos últimos anos no planeta Terra prova, infelizmente, a urgência de um diálogo entre civilizações. Os atentados ocorridos nos E.U.A., em Setembro de 2001, provocaram um considerável aumento da tensão nas relações internacionais, ao mesmo tempo que uma imigração invulgar de pessoas oriundas dos países de Leste (em Portugal, os Ucrrianos são já uma das maiores comunidades de imigrantes) veio colocar, por vezes de forma cruel, novos e complexos desafios à nossa capacidade de gestão da convivência e da diversidade culturais. Paralelamente, o reforço das comunidades islâmicas no continente europeu (vivem já perto de 12 milhões de muçulmanos na Europa), parecendo acarretar aquilo a que (não sem alguma ambiguidade histórica) já se tem chamado uma «islamização do Norte», não é alheio a um certo exacerbamento da crispação ocidental, de que o ‘fenómeno Jean-Marie Le Pen’, em França, constitui um bom exemplo.

Como tem sido sublinhado pela Senhora Professora María Jesús Merinero, «a identificação unilateral das actividades terroristas do grupo al-Qaeda com a civilização islâmica, a invasão e a guerra no Afeganistão [e no Iraque, acrescentamos nós], a desacertada denominação, por parte da administração dos E.U.A., do ‘eixo do mal’ aplicada a um grupo de países satanizados assim de uma assentada, e a violência que, neste contexto, têm adquirido as conflituosas relações israelo-palestinianas, aumentaram a sensibilidade da população mundial e reclamam, com urgência, a necessidade de um entendi-

⁽¹⁾ Cf. María Jesús Merinero (coord.), *Diálogo de civilizaciones Oriente-Occidente. Aporte al entendimiento internacional*. Cáceres, Universidad de Extremadura, Ed. Biblioteca Nueva, 2002.

mento internacional». Não existe outro caminho, perante o reforço de uma imagem do «outro» como ameaça, que, a cada dia, confirma o seu vigor no imaginário colectivo de muitas comunidades e que se robustece no actual clima de confusão e de identificação interessada entre ‘factores culturais’, por um lado, e ‘interesses políticos’, por outro⁽²⁾.

Urge, por isso, e para utilizar a célebre expressão de Edgar Morin, «reinventar uma economia da convivência», assumindo o desafio da criação de um espaço de diversidade cultural pacífica e abrindo o nosso coração e o nosso espírito ao prazer de – como sublinha ainda a Professora Merinero – «conhecer outras perspectivas e realidades sócio-culturais, com as quais partilhamos afinidades e mal-entendidos, preconceitos e censuras, atracção e repulsa, colaborando assim no despertar do amor pela diversidade»⁽³⁾.

Na sua sentida intervenção, proferida em Novembro de 2001, na Assembleia Geral das Nações Unidas – intervenção essa publicada pela primeira vez em Portugal na «Rua Larga» – o Professor Hans Küng, reputadíssimo professor de Teologia Ecuménica da Universidade de Tübingen, recordou a forma inglória como a Humanidade desperdiçou, ao longo do século XX, três grandes oportunidades para a construção de uma nova ordem mundial:

- em 1918, após a I Guerra Mundial, por causa da chamada *Realpolitik* europeia;
- em 1945, após o termo da II Guerra Mundial, devido ao Estalinismo;
- e no início dos anos 90, após a reunificação da Alemanha e a Guerra do Golfo, por pura falta de visão⁽⁴⁾.

Ora, é justamente a reprodução desta última insuficiência que a *Global Ethic Foundation*, de que o Professor Hans Küng é Presidente, pretende evitar. Perante aqueles que, como Samuel Huntington, anunciam um século XXI como uma centúria de «choque de civilizações», o Grupo de Tübingen introduz uma nota de optimismo e aponta um caminho. Em 1993, em

(2) Idem, *ibid.* pp. 9-10.

(3) Idem, *ibid.* p. 10.

(4) Cf. *Rua Larga – Revista da Reitoria da Universidade de Coimbra*, n.º 2 (Outubro de 2003), p. 47-48 (o depoimento de Hans Küng foi traduzido por Clara Almeida Santos).

Chicago, mais de 200 representantes de todas as religiões expressaram, pela primeira vez na História, a sua disponibilidade para a edificação das bases para a construção de uma ética global ancorada na raiz profunda da Declaração Universal dos Direitos do Homem e alimentada pelos princípios do «tratamento humanista» (independentemente de sexo, raça ou religião), por uma cultura de não-violência, de solidariedade (também económica), de tolerância e de verdade, e ainda por uma cultura de igualdade de direitos e de companheirismo entre homens e mulheres.

Será este um caminho viável? Depende só de nós. Numa era de globalização da economia, da tecnologia e da comunicação, que – conforme adverte também Hans Küng – acarreta simultaneamente a globalização de problemas, de ameaças e de dúvidas (a ecologia, a tecnologia nuclear, a engenharia genética, a globalização do crime e do terrorismo), é preciso acreditar que é possível encontrar um caminho com futuro. Acreditar e ajudar a construí-lo. Dentro das nossas possibilidades, foi isso mesmo que quisemos fazer entre 29 e 31 de Outubro de 2003.

Ao organizar este Colóquio, estava a Universidade de Coimbra a cumprir a missão humanista que constitui a marca indelével da instituição universitária. À volta de três mesas-redondas e de um painel tomaram lugar, no Auditório da Reitoria, historiadores, antropólogos, juristas, filósofos, especialistas das relações internacionais, diplomatas e homens de religião, que se contam entre as figuras mais distintas da política e da cultura portuguesas. Coube a estes especialistas a missão de – de uma forma plural, aberta e, tanto quanto possível, não confessional – cruzar olhares sobre as sociedades do Extremo Oriente, discutir a viabilidade e as premissas do diálogo envolvendo as três grandes religiões do livro (as chamadas religiões abraâmicas: Judaísmo, Cristianismo, Islamismo), explorar as encruzilhadas da política internacional nos inícios do século XXI, avivar a memória da presença muçulmana na Península Ibérica ao longo de sete séculos ou evocar a recepção do Orientalismo na cultura do Portugal moderno. Outros tantos especialistas ficaram, necessariamente, de fora deste Programa, vários deles por motivos pessoais ou profissionais que não foi possível ultrapassar. Recordo, apenas, os nomes de Edward Said (falecido pouco antes e a quem presto aqui a minha homenagem), Hans Küng, Régis Debray, Sanjay Subrahmanian, António Manuel Hespanha, Adel Sidarus, António Dias Farinha, Adalberto Alves ou AbdoolKarim Vakil, com quem esperamos, no entanto, poder contar em futuras ocasiões.

Não existe, talvez, em Portugal, melhor lugar para uma reflexão com este tema do que Coimbra. A velha Coimbra moçárabe, sesnandina, lugar de encontro de povos e de civilizações, local de sedimentação da língua portuguesa e fonte privilegiada da cultura e da identidade nacionais, aqui respira, aqui desperta, aqui reencontra o seu espaço natural de mediação e a sua vocação de construtora do futuro. Essa Coimbra em cuja universidade se formaram os quadros que deram corpo à expansão portuguesa, à descoberta portuguesa do Mundo e à descoberta dos Portugueses pelo Mundo, seiva e rosto da lusofonia a que nos orgulhamos de continuar a pertencer.

A acompanhar este Colóquio, os participantes tiveram também a oportunidade de visitar duas pequenas mas muito cuidadas exposições de temática oriental (uma de frascos de rapé, a outra de xilografia popular chinesa, da colecção Maia Amaral) que inaugurámos no Museu Nacional de Machado de Castro (a quem agradeço, na pessoa da sua Directora, Dra. Adília Alarcão, a parceria que, com a gentileza e a competência do costume, estabeleceu connosco nessa ocasião). Puderam também desfrutar de uma mostra de livros da biblioteca Norte-Sul do Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra, a par de uma outra sobre temas orientais, organizada pela Fundação Oriente (que, a exemplo da Caixa Geral de Depósitos, com extrema generosidade que me cumpre agradecer publicamente, patrocinaram o Colóquio). Na noite de dia 31, na Capela de S. Miguel, houve lugar, por gentileza da Diocese de Coimbra (em particular do seu Vigário-Geral, Monsenhor Leal Pedrosa, a quem estamos também muito gratos) a um recital de canto e piano de grande qualidade, cuidadosamente organizado pelo nosso bom colaborador Prof. Doutor José Maria Pedrosa Cardoso e incluindo sobretudo temas de inspiração oriental (Bizet, Moussorgsky, Ravel, Stravinsky, Rimsky-Korsakov...), a cargo da soprano Ana Ester Neves e do pianista Francisco Monteiro. No decurso do Colóquio, tivemos também a oportunidade de ouvir breves intervenções do Orfeon Académico de Coimbra (que comemorava o seu 123^o aniversário!), do Coro Misto da Universidade de Coimbra e do Coro dos Pequenos Cantores de Coimbra, sob as direcções, respectivamente, dos Senhores Maestros Artur Pinho, César Nogueira e José Firmino, a quem desejo igualmente agradecer a sua valiosa colaboração. Também a Oficina de Poesia da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (através das excelentes vozes de Natália Teles Nunes e de Jorge Fragoso)

nos proporcionou uma breve sessão de leitura de poesia árabe medieval, centrada nas belíssimas «Odes ao Vinho» do célebre poeta persa do século XII, Omar Khayyam. Por intermédio da música e da literatura procurámos, portanto, introduzir no Colóquio as notas de harmonia e de universalidade que inspiravam o seu tema genérico e que justificavam a sua realização.

No último dia de Outubro de 2003, à noite, quando encerrámos o nosso Colóquio, nenhum dos graves problemas do nosso Mundo estava resolvido. Mas, numa aldeia global onde emerge de forma cada vez mais decisiva a força de uma opinião pública informada e actuante, havia nos nossos espíritos (e na nossa alma: *feeling brain*, para utilizar a célebre expressão de António Damásio) ideias mais claras sobre a natureza e a dimensão dos dilemas que temos para resolver e dos caminhos que deveremos percorrer para os ultrapassar. Haverá, realmente, uma «cultura oriental»? Será correcto continuarmos a utilizar estes conceitos, tão relativos, de «Ocidente» e de «Oriente»? Até que ponto é adequada a exportação de modelos e de formas de organização do poder e da vida em sociedade tipicamente ocidentais para os países africanos e asiáticos? Como entender e, sobretudo, como retribuir o carinho que existe ainda hoje na sociedade japonesa relativamente a Portugal? O que podemos realmente esperar do diálogo inter-religioso, num mundo ainda marcado por fanatismos de raiz fundamentalista? Estaremos de facto à beira de um «choque de civilizações»? Por que razão a historiografia medieval portuguesa tende hoje a reformular a velha ideia da «conquista» muçulmana da Península Ibérica e, logicamente, a da *Reconquista* que se lhe terá seguido? Que novidades nos reserva a geo-estratégia mundial, num momento em que se torna cada vez mais evidente a perspectiva da rápida afirmação da China como grande potência internacional? Poderão os acontecimentos do 11 de Setembro ser também encarados como uma «janela de oportunidade» para a China se tornar indispensável na Ásia Central? E qual o papel que pode estar reservado a países como o Chipre, a Geórgia ou a Arménia, enquanto ‘porta de entrada’ da Europa na Ásia? Como equacionar, também a essa luz, a questão da possível integração da Turquia na União Europeia? O que é, afinal, o «islamismo», e o que representam realmente Bin Laden e a organização al-Qaeda? Em que meios recrutam? Terão eles uma estratégia e um projecto político? Visarão eles todo o mundo «ocidental», ou apenas os Estados Unidos (e nem sequer a sua cultura, mas tão só a sua política externa)?

Tantas questões importantes e difíceis de responder, sobre as quais quisemos ajudar os participantes no Colóquio a meditar. Não chegámos, é claro, a conclusões definitivas. Mas ficou decerto uma pequena semente dentro de nós, que a largueza dos nossos gestos e sobretudo dos nossos corações («pois os sinais parecem / podem ser representados e fingidos / são apenas a veste e o aparato do luto. / Mas o que está em mim excede o gesto» – responde Hamlet a sua Mãe) poderá mais tarde transformar em fruto doce e nutriente, em benefício deste nosso Mundo hoje totalmente ameaçado. Oxalá essa semente frutifique e nos habilite a ser um pouco mais curiosos, um pouco mais tolerantes, um pouco mais activos no que ao reencontro entre povos e civilizações com matrizes culturais tão distintas, mas simultaneamente tão complementares, disser respeito. Como diz o mito, a Europa, vista da Ásia, é o lugar onde o Sol se põe. Não somos o centro, não somos o padrão, somos apenas, nós, Europeus, um elemento mais dessa construção multicolor que se chama Humanidade. Ao longo da nossa História, nós, Europeus, deixámos no Mundo muitas sementes de ódio e de intolerância, de que hoje pouco nos recordamos mas que contribuem para explicar muitas das feridas que tardam em sarar. O Professor Gérard Dédéyan, grande especialista do estudo das Cruzadas na Síria-Palestina nos séculos XI, XII e XIII, conhece particularmente bem a dimensão dessas feridas. Muitos de nós, Europeus, católicos, visitámos Buchenwald, Auchwitz e olhámos aqueles tapetes tecidos com cabelos de homens e de mulheres (adultos e crianças), emudecemos perante aqueles *abat-jours* feitos com tiras de pele humana. Recordámos então a ironia cáustica de Konrad Lorenz, quando este afirmava ter descoberto o elo entre o macaco e o ser humano: «somos nós», acrescentava um dos mais controversos prémios Nobel do século XX... Como já um dia ouvi dizer, creio que a José Saramago, nem o facto de termos composto a 9ª Sinfonia (hoje escolhida como hino da Europa) garante a nossa absolvição perante a História. No deve e haver da nossa contabilidade perante essa mesma História, temos, por isso, tal como outros, muitos pecados para expiar e a responsabilidade moral de não julgar demasiado depressa aqueles que, por serem diferentes e estarem tão distantes de nós (física e culturalmente), nos parecem menos dignos ou menos merecedores da nossa tolerância.

«Um só Deus para tantos ódios» – ouvimos Frei Bento Domingues dizer, citando Odon Vellet, durante o Colóquio, ao mesmo tempo que ouvimos perguntar «a partir de quando é que, depois de termos sido crianças e jovens

convivendo facilmente com a alteridade, começamos a ser diferentes na nossa vida e nos nossos comportamentos»? É preciso não esquecer que as religiões têm rosto e histórias concretas de vida atrás de si; e é preciso saber retirar delas o melhor e o mais fecundo. Como nesse exemplo citado no Colóquio, durante uma intervenção comovente do Senhor Arcebispo Resignatário de Braga: recordou D. Eurico Dias Nogueira a sua missão em Nampula, Moçambique, há muitos anos atrás, e a forma como ali lhe foi possível congregar e conciliar comunidades com matrizes religiosas distintas, reunindo *num mesmo edifício* as valências da escola, da capela e da mesquita! De D. Eurico veio também a leitura de uma carta enviada por muçulmanos a Sua Santidade o Papa, solicitando a nomeação de um bispo cristão para a mesma província, em substituição do que partia e que tanta falta lhes fazia.

Reinventemos, pois, a tal «economia da convivência», ancorada no conhecimento profundo da identidade do outro e alimentada pela nossa capacidade de amar e de sermos tolerantes no respeito pela diferença. Como afirma António Manuel Hespanha na bela entrevista que concedeu à «Rua Larga», «com o choque de civilizações o que acontece é que umas desaparecem em favor de outras e o mundo torna-se mais uniforme, mais chato, mais unidimensional, mais invivível»⁽⁵⁾. A única solução para o evitar consiste no aprofundamento da nossa sensibilidade, de modo a conseguir apreender a sensibilidade dos outros, numa abertura sem fronteiras que, no limite, nos coloca perante uma tarefa quase de amor filantrópico em que, como escrevia Camões, «transforma-se o amador na coisa amada».

A Reitoria da Universidade de Coimbra pretendeu também, através de uma iniciativa como esta, contribuir para a humanização da vida universitária e do próprio conhecimento científico, sem o que pouco do que fazemos no interior das nossas escolas adquire verdadeiro sentido. Como um dia escreveu Miguel Baptista Pereira, num dos seus vários textos de referência sobre a actividade universitária, «a perda da dimensão humana concreta do acto científico tornou o saber abstracto, idealizado e irresponsável, privado de toda a relação consciente de sentido. Só integrada no todo da existência humana pode a ciência exercer a sua função esclarecedora do agir livre do

⁽⁵⁾ Cf. *Rua Larga – Revista da Reitoria da Universidade de Coimbra*, n.º 2 (Outubro de 2003), p. 43-46 (entrevista conduzida por Clara Almeida Santos).

homem e manter o seu carácter de mediação entre o cientista e a totalidade da vida e da sociedade humana»⁽⁶⁾. Também por esse motivo, é especialmente gratificante constatar que, entre as datas de realização do Colóquio e de publicação deste livrinho, que configura o seu principal registo para «memória futura», foi possível dinamizar (graças ao empenho dos respectivos Presidentes dos Conselhos Directivo e Científico, à época os Senhores Professores Doutores Maria Alegria Fernandes Marques e José Maria Amado Mendes) o processo de constituição de um núcleo de Estudos Orientais na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, organicamente associado ao seu Instituto de Estudos Clássicos mas concebido numa perspectiva pluridisciplinar alargada. Este núcleo, já dotado de uma pequena biblioteca generosamente oferecida pela Fundação Oriente, é coordenado pela Senhora Professora Doutora Maria de Fátima Sousa e Silva (que nos antecedeu, aliás, exemplarmente, nas funções de Pró-Reitora para a Cultura da Universidade de Coimbra) e o trabalho que desenvolveu ao longo do último ano dá-nos a garantia de que, muito em breve, a Universidade de Coimbra disporá finalmente de uma oferta muito digna ao nível dos Estudos Orientais, podendo ambicionar também desenvolver regularmente actividades de animação cultural e científica muito interessantes nesta mesma área, pois tem potencial e público para tanto. É esta uma notícia particularmente agradável pelo que ela contém de garantia de prolongamento e de renovação do evento que levámos a cabo em Outubro de 2003.

Chegado o momento de concluir e de dar voz aos participantes no nosso Colóquio — e foram quase todos — que tiveram a possibilidade de nos fazer chegar, devidamente revistos e tanto quanto possível adaptados ao seu novo destino, os textos das suas intervenções orais⁽⁷⁾ (o programa completo segue,

⁽⁶⁾ Cf. Miguel Baptista Pereira, «Considerações sobre a dimensão científica da Faculdade de Letras», in *BIBLOS — Revista da Faculdade de Letras*, vol. LIX (1983 — 1.ª Parte da «Miscelânea em Honra de Fernandes Martins»), pp. 1-21 (a citação inserida no nosso texto é retirada da p. 6).

⁽⁷⁾ A transcrição das intervenções a partir da gravação áudio foi feita pela Dra. Carina Lourenço, enquanto a revisão científica da transcrição (prévia à revisão final por parte dos respectivos autores) esteve a cargo da Dra. Marisa Costa. Agradeço a ambas a extrema dedicação e competência com que realizaram os respectivos trabalhos, que tornaram possível a publicação deste livro em condições de grande dignidade.

para cabal informação do leitor, em apêndice a este prefácio), gostaria apenas de deixar duas palavras de agradecimento sincero, e uma outra de pesar e homenagem profundos. Palavras de agradecimento aos moderadores das três mesas-redondas que organizámos (Senhor Embaixador João de Deus Ramos, Dr. Anselmo Borges, que connosco colaboraram estreitamente em muitos outros aspectos da construção do nosso Programa, e Prof. Doutor José Manuel Pureza), pela forma muito cuidada como introduziram os temas das respectivas sessões, como apresentaram os intervenientes e como conduziram os trabalhos e os debates com o público presente; e também à Fundação Oriente (em particular ao seu Presidente, Dr. Carlos Monjardino e ao seu Administrador, Senhor Embaixador João de Deus Ramos), pelo apoio imenso que nos deu na concepção, organização e viabilização desta iniciativa. Também por isso, mas sobretudo pelo seu vasto saber e experiência pessoal e profissional nas matérias de que se ocupou o nosso Colóquio, solicitei ao Senhor Embaixador que escrevesse um pequeno Prefácio a este livrinho, no que ele consentiu com grande prazer meu e muito proveito dos leitores. Uma palavra de pesar e homenagem profundos em memória da Senhora Engenheira Maria de Lourdes Pintasilgo, participante especialmente ilustre da última mesa-redonda, entretanto desaparecida do mundo dos vivos para desgraça da cultura e da cidadania portuguesas, mas sempre presente nos nossos espíritos e nos nossos corações⁽⁸⁾.

Obrigado a todos os que nos deram o gosto da sua companhia ao longo deste Colóquio (que recebeu a visita de figuras tão ilustres quanto o Senhor Vice-Presidente da Assembleia da República, Dr. Narana Coissoró, o Senhor Ministro da Cultura, Dr. Pedro Roseta, o Senhor Presidente do Tribunal Constitucional, Dr. Luís Nunes de Almeida – infelizmente entretanto também falecido, com grande pesar de todos nós –, o Senhor Chefe do Estado-Maior General das Forças Armadas, Almirante Mendes Cabeçadas, o Senhor Cardeal Patriarca de Lisboa, D. José Policarpo, de diversos Embaixadores, do Senhor Presidente da Câmara Municipal de Coimbra, Dr. Carlos Encarnação, do Senhor Governador Civil de Coimbra,

⁽⁸⁾ Por não lhe ter já sido possível reorganizar por escrito a sua intervenção oral de dia 31 de Outubro de 2003 (cujo registo áudio apresentava, acidentalmente, muitas limitações), o seu testemunho não pôde, infelizmente, ser incorporado neste livro.

Dr. Fernando Antunes, entre muitas outras e distintas autoridades civis, militares e religiosas, locais e nacionais, cristãs, judaicas e islâmicas), e muito obrigado também a todos os que nos derem, a partir de agora, a honra da leitura deste livro de memória do que se passou no Auditório da Reitoria da Universidade de Coimbra entre 29 e 31 de Outubro de 2003. Que, para usar a expressão feliz de Joshua Ruah, este livro nos ajude a fazer a nossa *djihad* interna em busca do significado da existência, nos dê alento para acreditar que a vida deve triunfar sobre a morte, nos dê esperança de alcançarmos, cada qual à sua maneira, mas todos em conjunto, a chave da eternidade, o que quer que esta signifique exactamente para cada um de nós.

(Página deixada propositadamente em branco)

Apêndice: Programa completo do Colóquio
«Ocidente, Oriente: diálogo de civilizações»
(Universidade de Coimbra, 29 a 31/10/2003)

29 de Outubro

09h30: Sessão de Abertura.

10h30: *Conferência de Abertura*, pelo Professor Gérard Dédéyan (Université Paul Valéry, Montpellier III): «La rencontre entre Occident et Orient: confrontation ou fondement d'un humanisme?»

15h00: *Mesa-redonda: «Olhares sobre o Oriente: da Índia à China e ao Japão».*

Moderador: Embaixador João de Deus Ramos.

Participantes: Carlos João Correia (Professor da Universidade de Lisboa); João Paulo Oliveira e Costa (Professor da Universidade Nova de Lisboa e Presidente da Associação de Amizade Portugal-Japão); Luís Filipe Thomaz (Director do Instituto de Estudos Orientais da Universidade Católica Portuguesa); Paulo Varela Gomes (Professor da Universidade de Coimbra).

18h30: *Inauguração das Exposições «Cavalos de papel e encantos de pessegueiro» e «Na dobra da manga»*, no Museu Nacional de Machado de Castro.

30 de Outubro

09h30: *Painel «Entre o Ocidente e o Oriente: Viagens na História»:*

- Cláudio Torres (Director do Campo Arqueológico de Mértola): «A presença muçulmana em Portugal na Idade Média»;
- Jorge Flores (Docente da Universidade de Aveiro): «O Oriente na cultura do Portugal Moderno: textos e agentes».

15h00: *Mesa-redonda: «O diálogo inter-religioso: Cristianismo, Judaísmo e Islamismo».*

Moderador: Anselmo Borges (Professor da Universidade de Coimbra).

Participantes: Frei Bento Domingues (Sacerdote, O.F.P.), Faranaz Keshavjee (Professora da Universidade Lusófona e do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas), Joshua Ruah (Médico, Membro da comunidade israelita de Lisboa).

31 de Outubro

09h30: *Mesa-redonda: «O diálogo Ocidente-Oriente nas relações internacionais do séc. XXI».*

Moderador: José Manuel Pureza (Professor da Universidade de Coimbra).

Participantes: Adriano Moreira (Professor Emérito da Universidade Técnica de Lisboa), José Alberto Azeredo Lopes (Professor da Universidade Católica Portuguesa), Maria de Lourdes Pintasilgo (Engenheira, ex-Primeira Ministra de Portugal), General Pedro Pezarat Correia (Professor Jubilado da Universidade de Coimbra).

15h00: *Conferência de encerramento*, pela Professora María Jesús Merinero (Universidad de Extremadura, Cáceres): «Inventar una economía de la convivencia: Un desafío para los historiadores».

18h00: Sessão de Encerramento.

21h30: *Recital de Canto e Piano*, por Ana Ester Neves e Francisco Monteiro (Capela de S. Miguel, Universidade de Coimbra).

(Página deixada propositadamente em branco)

Gérard Dédéyan

Professeur à l'Université Paul Valéry – Montpellier III

Membre à l'étranger de l'Académie des Sciences d'Arménie

**LA RENCONTRE ENTRE ORIENT ET OCCIDENT,
CONFRONTATION OU FONDEMENT D'UN HUMANISME ?**

Nous avons, à Montpellier, le souvenir d'un grand orientaliste, René Grousset, historien des croisades et de l'Asie, qui a acquis toute sa formation à l'Université de Montpellier avant d'être le conservateur de plusieurs musées d'art oriental à Paris. René Grousset a écrit de nombreux ouvrages sur les relations entre l'Occident et l'Orient, sur les civilisations chinoise et indienne, et donc c'est dans l'esprit de René Grousset que j'essaierai d'aborder ce thème: «La rencontre entre Orient et Occident, confrontation ou fondement d'un humanisme». Le titre donné à ce colloque, *Occident, Orient: dialogue de civilisations*, est, je pense, très bien approprié. Il convient beaucoup plus qu'un titre comportant des noms comme «Europe», «Asie», car, dans les définitions de l'Europe et de l'Asie, il y a des contraintes géographiques et les frontières sont, dans ce cas, bien précises: Caucase, Oural, etc. Pour René Grousset, l'Europe est allée jusqu'à l'Indus lors de la conquête d'Alexandre le Grand, mais, en revanche, avec la conquête ottomane, l'Europe proprement dite s'est rétrécie. Les Balkans faisaient-ils partie de l'Europe aux XVI^e et XVII^e siècles? Y a-t-il eu dans cette rencontre multiséculaire Occident et Orient, de manière au moins intermittente, une forme d'humanisme, c'est-à-dire cette position philosophique qui met l'homme et les valeurs humaines au-dessus des autres valeurs?

21

L'Antiquité

La période de l'Antiquité montre des échanges entre l'Orient et l'Occident qui sont décisifs, mais non synchronisés. C'est d'abord le rayonnement de la sagesse grecque qui retient l'attention: dans la culture grecque il faut mettre en évidence les valeurs spirituelles et les valeurs philosophiques. Platon, par

l'intermédiaire de son disciple Socrate, affirme déjà l'immortalité de l'âme, la nécessité de remonter vers le monde des idées. Aristote, le précepteur d'Alexandre le Grand, un peu plus tard, au début du IV^e siècle avant J.-C., définit un univers limité, hiérarchisé, qui s'offre globalement à l'emprise, à l'approche de la pensée humaine. Il se fonde sur la logique, la science, mais, pour lui, le point de départ reste quand même la métaphysique.

Il faut retenir aussi les valeurs politiques de la civilisation grecque, en particulier celles apportées par l'orateur Périclès à Athènes au V^e siècle. Il réduit les pouvoirs de l'aristocratie au bénéfice de la démocratie; Platon lui-même a écrit, au siècle suivant, un dialogue qui s'appelle *La République*. La victoire des Grecs sur les Perses au début du V^e siècle, lors des guerres médiques, marque le triomphe de la démocratie sur les monarchies orientales absolutistes. Cette civilisation grecque, qui fait partie de notre conscience européenne, mais appartient également, grâce aux traducteurs (souvent syriaques ou juifs) de l'époque du califat de Bagdad (du VIII^e au XI^e siècle), à la pensée musulmane, se diffuse dans tout le monde méditerranéen.

Du VIII^e au VI^e siècle avant J.-C., par l'intermédiaire des colonies grecques éparpillées depuis Sinope, sur la mer Noire, jusqu'à *Massilia* (Marseille) en Gaule, se développent bien sûr des échanges commerciaux, mais aussi des échanges scientifiques et culturels. La contribution la plus importante au plan culturel est celle de la Grèce d'Asie Mineure, qui a donné au monde des philosophes, des mathématiciens, des savants d'envergure. La conquête d'Alexandre le Grand, au IV^e siècle avant J.-C., va répandre cette civilisation grecque, que l'on va qualifier, transformée par les apports de l'Asie, de culture hellénistique, jusqu'à l'Indus. C'est ainsi que, jusqu'à une époque récente, l'on pouvait admirer, sur le plan artistique, l'art gréco-bouddhique, où sont mêlées dans les représentations les figures du Bouddha et d'Apollon, et qui s'est développé dans l'actuelle région de Gandara. Il faut rappeler ici l'importance du bouddhisme pour la définition de l'humanisme; Sakyâmuni/Bouddha, dans une illumination, a défini ce comportement philosophique qui consiste à se libérer de la passion, à tuer le désir, à se détacher de la vie (car le désir, c'est la vie), pour atteindre le *nirvana*, l'absence de douleur. Cette religion, le bouddhisme, développe des valeurs humanistes, la compassion pour l'homme, et même des méthodes que l'on retrouve dans le christianisme oriental. Le bouddhisme se répandra en Inde, en Chine, au Japon, etc. C'est donc l'extension de l'hellénisme vers l'Inde qui me permet de rappeler l'importance du bouddhisme.

Après cette diffusion de la sagesse grecque, il faut rappeler aussi l'omniprésence, dans la période antique, du mazdéisme (de l'ancien perse *mazda*, «sage»), une religion dualiste, née en Iran antérieurement au VI^e siècle avant J.-C., qui reconnaît l'existence d'un dieu du bien, Ahura-Mazda, qui lutte dans ce monde contre un dieu du mal, Ahriman, le principe du bien et de la lumière devant triompher à la fin des temps. Le mazdéisme est une religion de justice, comme le reconnaissent implicitement les prophètes bibliques, qui saluent le roi de Perse Cyrus le Grand — ce grand souverain qui mit fin à l'exode de Babylone au VI^e siècle — non pas comme un prophète, mais comme un homme juste, comme un homme d'une autre religion dont les vertus étaient reconnues. L'Occident a connu le mazdéisme sous une forme hérétique, le manichéisme, diffusé depuis l'Orient. Le manichéisme a été un élément d'attraction pour certains Pères de l'Église latine, par exemple saint Augustin au IV^e siècle. On a pensé aussi que le manichéisme avait influé sur des formes d'hérésies du christianisme: le bogomilisme en Bulgarie, le catharisme dans le Midi de la France.

Venons-en, enfin, aux religions monothéistes. On ne peut pas, bien sûr, séparer le judaïsme et le christianisme, puisque le judaïsme est aux racines du christianisme. Le judaïsme a été un élément de liaison entre l'Orient et l'Occident, car, si la diaspora juive s'est répandue surtout dans l'Orient méditerranéen, elle s'est dilatée aussi vers l'Occident, s'établissant à Rome et à Carthage. Les hérésies du christianisme (même si la relecture contemporaine insiste surtout sur la différence de formulation culturelle), qui ont surtout touché l'Orient, sont également importantes: le monophysisme, pour lequel le Christ n'est pas Dieu et homme (*deus virus, homo virus*), mais pour lequel il est avant tout Dieu; le nestorianisme, autre hérésie orientale, qui voit surtout dans le Christ la nature humaine. Certaines hérésies orientales se sont répandues en Occident, par exemple l'arianisme, les rois wisigoths d'Espagne étaient de religion arienne avant de se convertir avec Réccarède au catholicisme.

Donc l'Antiquité pose les bases pour un humanisme qui a des références en Orient et en Occident: la lointaine référence bouddhique, la référence grecque, la référence juive, la référence chrétienne. Cette dernière va s'affirmer solennellement, officiellement, étatique, d'abord dans l'Empire romain avec la reconnaissance officielle du christianisme, à la fin du IV^e siècle, par l'empereur Théodose, le Grand, le centre de l'Empire étant alors Constantinople.

Le haut Moyen Age

Depuis la chute de l'Empire romain (à la fin du V^e siècle) jusqu'à la chute du Califat de Cordoue (au début du XI^e siècle), c'est-à-dire durant une période de six siècles, on peut parler du choc fructueux, de la rencontre souvent brutale, mais féconde en même temps, des civilisations. On remarque d'abord que le terme d'«Europe» apparaît vraiment dans cette période. Ce terme est dû à Charlemagne, qui parle d' «*Europa vel regnum Caroli*» («l'Europe ou l'Empire de Charlemagne»). Cette Europe est surtout franque et, pendant un temps, wisigothique et ostrogothique; au total, elle apparaît comme surtout germanique dans son origine. Les rois barbares, les empereurs d'Occident – Charlemagne (au début du IX^e siècle), Otton le Grand (dans la deuxième moitié du X^e siècle) – ont reconstitué un Empire, mais ses fondements ne sont pas exactement les mêmes que ceux du modèle, c'est-à-dire l'Empire romain. Les principes de la féodalité, l'emprise d'une société éminemment guerrière, donc pas forcément humaniste, sont perceptibles dans ces fondements.

L'administration des Empires carolingien et ottonien est, cependant, christianisée, en ce sens que les évêques essaient de contrôler l'administration des laïcs. Il y a, même si le droit romain n'est guère utilisé dans ces empires issus de la conquête des barbares, des références évangéliques qui sont des références humanistes, ce qui se traduit, entre autres, par la tendance à l'affranchissement des esclaves. La culture, dans ces royaumes ou empires dits «barbares», est une culture nostalgique de la culture romaine, mais seule la dimension latine est conservée, voire développée. La dimension grecque de la culture romaine, ce ne sont pas les Empires de l'Ouest qui vont la conserver et la stimuler, mais les empires de l'Est: un peu l'Empire byzantin et considérablement l'Empire musulman. L'Empire byzantin conserve le droit romain et le développe en se référant aux valeurs chrétiennes. C'est là un apport humaniste considérable. Si l'on y discerne des éléments du droit coutumier oriental, on y rencontre constamment des références à des valeurs chrétiennes, ce que le droit romain ne comportait pas. Par exemple, au VI^e siècle, dans certains recueils de Justinien, particulièrement dans les *Novelles*, ou encore, au X^e siècle, dans les *Basiliques*, élaborées à l'initiative de Léon VI le Sage, cette référence chrétienne est présente. A Byzance, l'influence combinée du christianisme et des monarchies orientales – la monarchie perse, par exemple – engendre une conception autocratique du pouvoir et définit la monarchie comme étant absolue et de droit divin. Le

modèle de ces empereurs autocrates est Constantin le Grand, au début du IV^e siècle. L'empereur, dans les mosaïques, est représenté avec un nimbe – une auréole – tout comme les apôtres: il est le lieutenant de Dieu sur terre. Il intervient dans la religion, et même dans le dogme. Ce Césaropapisme se situe loin des principes de la démocratie grecque et du rôle du Sénat romain. Mais un empereur chrétien, qui est dévoué à la cause de l'Église, peut également garantir une forme d'humanisme. Les Empires d'Occident et d'Orient s'affirmaient comme des défenseurs de la chrétienté: Charlemagne défendait son Empire contre les Sarrasins d'Espagne et contre les barbares de Saxe; l'Empire byzantin voulait être le rempart de la chrétienté contre les Perses et le mazdéisme, d'abord contre les Arabes et l'islam ensuite; il faut rappeler ici le rôle de l'Arménie – précocement convertie au christianisme –, qui se trouvait placée entre l'Empire byzantin et le monde musulman et qui constituait la première ligne de défense du monde chrétien, en direction des Perses d'abord, puis en direction du monde musulman. L'Arménie avait comme particularité le développement de la notion de martyr. Les guerriers morts dans une guerre défensive pour la défense de la foi et de la patrie, et non dans une guerre de conquête, étaient considérés comme martyrs (*nahatak*) et comme saints. Ce n'est pas là une notion exclusivement chrétienne, car dans le monde musulman va voir se développer, à l'époque des croisades, la notion de *shahid*, «martyr», mais qui est un petit peu différente, dans la mesure où une guerre offensive peut en être aussi l'occasion. Pour revenir aux Byzantins, ils luttent contre les Perses, par exemple lors de la «croisade» de l'empereur Héraclius, au début du VII^e siècle; mais surtout, ils récupèrent au X^e siècle des territoires jadis enlevés par les Arabes, comme la Cilicie et la Syrie du Nord. Ils repeuplent les territoires gagnés à l'occasion de cette *Reconquista*, avec des chrétiens orientaux: les Arméniens, qui sont de bons combattants, et les Syriaques, qui sont de bons commerçants et artisans. Byzance rayonne alors sur les États slaves: une grande partie des peuples slaves ou slavisés (Bulgares, Serbes, Russes) se convertissent à l'orthodoxie sous l'influence de Byzance. La Russie, avec le baptême de saint Vladimir, à la fin du X^e siècle, devient un État orthodoxe, dont la civilisation emprunte initialement beaucoup à la civilisation byzantine. Cet État va plus tard défendre la frontière chrétienne, en particulier contre les populations de souche turque qui nomadisent dans le sud de la Russie, et contre les Mongols. Mais il ne faut pas exclure l'Orient pour la définition d'un humanisme.

L'expansion musulmane

Le succès de la conquête arabe face à l'Empire byzantin (depuis la mort de Mahomet, en 632, à la victoire de Charles Martel sur les Arabes, à Poitiers, en 732) peut s'expliquer par l'intolérance de Byzance vis-à-vis des chrétiens orientaux, souvent persécutés. Donc ceux-ci – les Coptes, par exemple – vont préférer la domination musulmane qui leur laisse en principe la libre pratique de leur religion s'ils ont accepté de composer avec les conquérants à la domination byzantine. Par ailleurs, comme dans l'islam, en principe, tous les croyants sont frères, et qu'il y a donc une égalité entre les croyants, les Mazdéens de Perse vont accepter majoritairement l'islam, en raison des inégalités considérables qui déstabilisent la société iranienne. L'expansion arabe est également une expansion culturelle. L'Empire musulman, à Damas (capitale des califes omeyyades), mais surtout à Bagdad (capitale des califes abbassides), aux VIII^e-X^e siècles, intègre tout l'héritage grec dans ses dimensions philosophiques et scientifiques, y ajoutant des données de la science perse et de la science indienne. Cette synthèse créatrice débouche sur la civilisation arabo-musulmane, à laquelle ont participé aussi des Juifs et des chrétiens orientaux. Les conquêtes de la civilisation musulmane, dans le domaine de la philosophie (avec le rôle du *mutazilisme* qui stimule la réflexion sur les rapports de la raison et de la foi) et des sciences (mathématiques, chimie et médecine), sont décisives. Le monde musulman va transmettre toutes ces richesses à l'Occident, y compris la dimension grecque de la civilisation antique (la dimension romaine ayant été plus ou moins préservée par les Empires occidentaux), mais à partir du XI^e siècle, à l'époque de la *Reconquista* hispano-portugaise et du royaume normand de Sicile.

Il y a, dans cette période du haut Moyen Age (V^e-XI^e siècle) un bouillonnement d'où se dégagent les germes pour l'humanisme: la christianisation de l'administration, réelle chez les Carolingiens, la référence au droit romain, mais un droit romain éclairé par la pensée chrétienne, puisque la législation de Justinien se répand à partir du XII^e siècle dans tout l'Occident latin, à partir de l'école de Bologne. Ainsi sont générées les grandes doctrines politiques, le césaropapisme et la théocratie pontificale, antagonistes. Ces grandes théories politiques élaborées du XII^e siècle au XIII^e siècle, et auxquelles il faut ajouter la position des légistes du royaume de France, qui prônent l'indépendance de l'État par rapport à l'Église, ont donc leurs racines dans le droit byzantin.

Un autre élément qui se dégage pour l'humanisme, c'est le développement de la culture musulmane avec tous ses aspects scientifiques, son goût pour les bibliothèques et son attention profonde au dialogue entre la foi et la raison; son attention à la dimension grecque de la civilisation antique.

L'on assiste ensuite à une période de l'expansion de l'Occident, mais sans que cesse le rayonnement de l'Orient.

L'expansion de l'Occident

L'expansion de l'Occident, c'est la *Reconquista* dans la péninsule Ibérique, la formation du royaume de Portugal au XII^e siècle, le développement de l'Aragon et de la Castille. Ce sont aussi les croisades qui donnent aux chrétiens latins la Syrie du Nord, la Palestine, Chypre, en collaboration avec le royaume arménien de Cilicie. Il y a bien sûr des croisades totalement scandaleuses, comme la quatrième croisade, celle qui prend Constantinople en 1204 et où cette première capitale de la chrétienté est pillée par les Latins. Les églises grecques sont envahies par la soldatesque, les reliques des saints sont vendues à des marchands de reliques, qui les emportent en Occident. On observe également, en dehors des phases offensives de la *Reconquista* et de la croisade, de longues périodes de coexistence, périodes dont la nécessité apparaît impérieuse aux souverains ibériques.

Cette époque est également celle de la découverte de l'Asie par l'Occident. La route de la soie, si active dans l'Antiquité, est ouverte de nouveau, grâce à la *pax mongolica*, consécutive à l'épanouissement de l'Empire mongol fondé par Gengis Khan au début du XIII^e siècle. Des missionnaires (le franciscain Guillaume de Rubrouck) et des marchands (le Vénitien Marco Polo) parcourent l'Empire mongol à partir du milieu du XIII^e siècle et décrivent dans leurs ouvrages les pays d'Asie qu'ils ont pu visiter. L'apport de l'Orient au plan économique est considérable: il fournit la soie chinoise, les épices, les bois précieux de l'Extrême-Orient, l'encens et les perles de l'Arabie, la riche industrie textile de tout le Proche-Orient. L'Occident se spécialise dans l'exportation de draperies (Italie, Flandre), de produits de l'industrie métallurgique. Mais l'apport de l'Orient dans cette période, c'est-à-dire aux XI^e-XV^e siècles, c'est aussi, grâce aux traductions de l'arabe en latin, par l'intermédiaire des mozarabes et des Juifs, la transmission de l'héritage grec à l'Occident latin, à partir de la péninsule

Ibérique, mais aussi de la Sicile. Toute la scolastique occidentale prend ses racines dans l'œuvre d'Aristote revue par le philosophe cordouan du XII^e siècle, Ibn Rushd (Averroès). L'apport de son compatriote et contemporain, le Juif Maïmonide, qui tente d'établir l'accord entre la philosophie et le judaïsme, est également à prendre en considération. La pensée de saint Thomas (le thomisme), le plus grand penseur latin du Moyen Âge, surnommé «le Docteur angélique», qui distingue bien, dans les relations entre la foi et la raison, la spécificité du champ d'action de chacune, éclaire le XIII^e siècle occidental. Le thomisme prend en partie ses racines dans les commentaires arabes d'Aristote, même si il finit par faire condamner l'œuvre d'Averroès, enseignée à l'Université de Paris. Donc l'Occident est redevable de sa méthode de pensée, lointainement à la Grèce, mais de manière plus proche à la civilisation de l'Espagne et de la Sicile musulmane, qui fournissent aux penseurs latins traductions et commentaires arabes de l'œuvre d'Aristote.

La période moderne (début XVI^e-fin XVIII^e siècle): l'homme et l'univers

Il faut rappeler d'abord toutes les valeurs humanistes qui se sont développées depuis la Renaissance (XV^e-XVI^e siècle) jusqu'à la Révolution française et mettre l'accent sur cette attention à l'homme dégagé de la religion, mais respectueux des valeurs qui la fondent. Le Siècle des Lumières donne des personnalités telles que Montesquieu, Diderot, Voltaire, Rousseau. La Révolution française pose les principes fondamentaux de la dignité humaine: liberté, égalité, fraternité; elle met en valeur le principe de la liberté des peuples à disposer d'eux-mêmes. Toute la période moderne est éclairée par ces conquêtes morales, malgré les dérapages de la Révolution française, la Terreur, l'exécution inique de la famille royale.

Deux phénomènes sont capitaux à l'époque moderne – mais antérieurement – et ils sont concomitants: les grandes découvertes des Portugais et des Espagnols, d'une part, et l'expansion de l'Empire ottoman, de l'autre. Le mobile en est de mettre fin au monopole vénitien et arabe sur le commerce des épices, de trouver des métaux précieux, et d'accéder à l'Extrême-Orient en évitant l'obstacle massif d'un Empire ottoman, qui depuis le XIV^e siècle s'étend sur l'Asie et l'Europe balkanique. Les navigateurs portugais triomphent alors du début du XV^e siècle au début du XVI^e siècle: le Prince Henri le Navigateur, grâce auquel les côtes occidentales de

l'Afrique sont prospectées, Vasco da Gama, qui assure la liaison Lisbonne-Calcutta (sur la côte occidentale de l'Inde) et qui embarque des épices, Magalhães, qui accomplit la première circumnavigation. Le résultat est le partage du monde, en 1494, au traité de Tordesillas: le Portugal aura comme champ d'activité l'Afrique, l'Asie, le Brésil; l'Espagne garde pour elle le reste de l'Amérique. La première installation ferme des Portugais en Asie est réalisée par le conquistador et navigateur Albuquerque, qui devient vice-roi de Goa, en Inde, en 1494, et qui va régner aussi sur le Malabar. À la même époque, les Portugais continuent d'être animés par l'idée de croisade: un roi aussi romantique qu'idéaliste, Dom Sébastien de Portugal, à la fin du XVI^e siècle, espère créer, dans cette perspective, un grand État au Maghreb, mais il meurt dans la bataille de Ksar el-Kébir (1578). Mais il faut également combattre l'Empire ottoman, lutte qui est menée d'abord par Charles Quint, empereur germanique, roi d'Espagne, dans la première moitié du XVI^e siècle, et qui est poursuivie, dans la deuxième moitié du XVI^e siècle, par son fils, Philippe II, roi d'Espagne. Sous le règne de ce dernier, on enregistre l'échec de l'Invincible Armada – envoyée contre l'Angleterre – à Gravelines (1588), mais aussi la victoire navale de Lépante remportée contre les Turcs au large de la Grèce, par l'Infant Don Juan (1571). C'est la fin du mythe de l'invincibilité des Ottomans, la première victoire chrétienne contre l'Empire du Grand Turc. C'est donc d'une certaine manière, une victoire de l'Europe.

Dans cette période moderne surgissent les premiers conflits coloniaux, entre Français, Anglais, Hollandais, Portugais, en Inde en particulier, où Goa, la capitale des colonies portugaises d'Orient, prend son essor. On assiste en Orient, grâce à l'expansion portugaise et aux Jésuites portugais, italiens, espagnols – et à côté de l'exploitation abusive des indigènes –, à une rencontre de civilisation. Les Jésuites jouent un rôle considérable dans les échanges scientifiques. Par exemple en Inde, en Chine où les empereurs acceptent volontiers des missionnaires italiens comme le Jésuite Mateo Ricci (mort à Pékin en 1610), très impressionné par la grande civilisation chinoise et qui, à partir de 1583, évangélise la Chine, étant l'un des tout premiers à se signaler dans cette activité, à l'époque moderne. C'est un grand sinologue qui parle couramment chinois et qui est doté d'un tact exceptionnel, essaie de respecter les traditions chinoises, en particulier le culte des ancêtres. Mais la papauté n'autorisera les rites chinois à resurgir que postérieurement, au XVIII^e siècle.

Au XIX^e et au début du XX^e siècle les relations Orient-Occident se polarisent autour des rivalités pour la route des Indes, où interviennent en particulier l'Angleterre et la Russie. En effet, une nouvelle puissance s'affirme sur les frontières de l'Asie: l'Empire des tsars, héritier de Byzance. Depuis la prise de Constantinople par les Turcs, Moscou est considérée comme la troisième Rome. L'empereur porte le titre de tsar (césar). Le tsar, d'une certaine manière, réactive le programme d'Alexandre le Grand par la conquête de l'Asie. C'est d'abord la Sibérie qui est enlevée aux Mongols (XVII^e siècle), grâce aux cosaques. Au XIX^e siècle, l'Empire s'étend du Caucase islamo-chrétien (Géorgie, Arménie et peuples musulmans) à l'Asie centrale turque. La Russie intervient sur le front méridional: l'Empire est victorieux à l'issue de la guerre russo-persane (1827-1825) et de la guerre russo-turque (1827-1828). La Russie, à la manière de Byzance, défend la frontière chrétienne; elle affiche aussi un certain messianisme, celui des slavophiles. Le messianisme et la monarchie absolue peuvent être sources d'intolérance, et pas forcément d'humanisme, mais la Russie est animée par des ferments démocratiques et réformistes. Elle n'arrive pas cependant à se doter d'une constitution, il n'y aura pas de monarchie constitutionnelle; malgré l'eupéanisation, malgré la création de Saint-Pétersbourg, nouvelle capitale dès 1715, la venue d'artistes occidentaux (l'architecte Rastrelli), la présence de Diderot auprès de Catherine la Grande, les tsars de Russie demeurent, dans l'ensemble, des empereurs autocrates. Un seul, peut-être, Alexandre II, doit être salué parce qu'il est le premier à abolir le servage en 1868. Il donne l'exemple à ses boyards. Ministre de l'Intérieur et Premier ministre de 1906 à 1912, Stolypine avait tenté de consolider un régime semi-constitutionnel mis en place précédemment mais dont les fondations, fragiles, ne résisteront pas à la Révolution bolchévique. Après la longue nuit soviétique, la démocratie n'émerge dans la fédération de Russie qu'aujourd'hui, bien qu'il y ait eu quelques ferments, avant 1988.

Le XIX^e siècle, c'est l'ère des nationalités. Le principe de la liberté des peuples à disposer d'eux-mêmes, expression d'un humanisme à vocation planétaire, trouve son application dans les luttes de libération des nationalités à l'intérieur de l'Empire ottoman dont s'émancipent, entre autres au cours du XIX^e siècle, les Grecs, les Serbes, les Bulgares, au prix de révoltes durement réprimées. Cet attachement au principe des nationalités est un ferment d'humanisme. Les Arméniens, à l'intérieur de l'Empire ottoman, vont revendiquer des libertés démocratiques, demander une assemblée de

type parlementaire, pour leur communauté. L'Empire ottoman lui-même est travaillé par des ferments réformistes comme la Chine et le Japon, mais l'occidentalisation dans l'Empire ottoman ne donne pas des résultats absolument positifs, puisque, si on établit la monarchie constitutionnelle avec la Révolution jeune-turque de 1909, on développe l'idéologie panturque, inspirée de l'idéologie pangermanique; des peuples chrétiens de l'Empire ottoman en sont victimes: c'est le cas avec le génocide des Arméniens, en 1915-1916. L'Empire russe, autocratique, est également travaillé par des mouvements nationaux; de même l'Empire austro-hongrois, pourtant le plus libéral des grands Empires du XIX^e siècle.

Conclusion

La rencontre entre l'Orient et l'Occident est une rencontre entre un Orient très vaste qui doit inclure l'Extrême-Orient, les valeurs du bouddhisme, du confucianisme, et un Occident très étendu également, puisque la Russie (voire même les pays chrétiens du Caucase, l'île de Chypre) fait partie de cet Occident. Entre christianisme et judaïsme, mais aussi parmi certaines valeurs de l'islam, quand le Coran est lu correctement, voire au sein des valeurs du bouddhisme qui donne naissance au mouvement non violent de Gandhi, bref, dans les valeurs que représentent toutes ces philosophies et ces religions, il y a la possibilité de trouver une place pour l'homme. Selon nous, la réunion commune des religions organisée à Assise, par le pape Jean-Paul II, était un acte d'espoir, un acte de foi dans la complémentarité et la synergie qui sont possibles entre les grandes religions (il s'agissait des religions réellement représentatives des croyances des hommes) pour trouver à l'homme sa véritable place dans l'univers. Il nous semble aussi qu'un colloque universitaire, comme celui qui a lieu à Coimbra du 29 octobre au 31 octobre, sur le thème «Occident, Orient: dialogue de civilisations», peut apporter une pierre à cette belle construction.

(Página deixada propositadamente em branco)

Carlos João Correia

Professor da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa

VARIAÇÕES SOBRE UMA IDEIA DE ORIENTE

Edward Said, um dos mais reputados intelectuais palestinos, falecido recentemente, antigo professor da Universidade de Columbia nos Estados Unidos, sustenta na sua obra *Orientalism* (1978) a tese segundo a qual a ideia de Oriente é, no essencial, uma criação da civilização ocidental. Com efeito, se tem sentido falar-se de uma civilização ocidental, cada vez mais universal e planetária, não se pode dizer o mesmo em relação aos países que o imaginário ocidental identifica como sendo «orientais». Citando Edward Said: «O Oriente foi quase sempre uma invenção da Europa, pensado desde a Antiguidade como um lugar de fantasia, repleto de seres exóticos, de lembranças e de paisagens hipnóticas, de experiências extraordinárias. Este Oriente está agora em vias de extinção». Não se trata de negar a existência material e cultural de diversas culturas a que chamamos «orientais», mas da percepção de que a imagem comum do Oriente é, antes de mais, uma construção imaginária derivada do passado histórico de diferentes povos europeus, entre os quais sobressaem os ingleses, os franceses, os russos e, naturalmente, os portugueses.

Com efeito, no limite, não existe tal entidade, «o Oriente» ou «o pensamento oriental»; o que existe, sim, são um conjunto complexo de representações nos domínios das artes, da filosofia, da religião de cada um dos povos coloniais europeus sobre a existência de um mundo distante, pleno de exotismo e de fantasia, de paisagens fabulosas, lugar de meditação, de sonho e de evasão. Daí ser possível falar-se de sensibilidade, de pensamento, de sensualidade, de despotismo, de medicina, de sabedoria oriental, seja esse Oriente situado na Índia ou no Japão, nas Terras do Levante ou na China dos Mandarins. Se adoptássemos uma atitude pragmática sobre esta questão, considerando como único critério válido o geográfico, de tal modo que o oriental seria tudo aquilo que ficaria situado a Oriente da Europa (afinal o

Oriente é, em primeiro lugar, uma *orientação* no espaço), mesmo esse critério seria fonte de confusões, visto que o imaginário europeu sobre o Oriente não se circunscreveu aos povos asiáticos, mas compreendeu — pasme-se — representações do mundo directamente importadas do Norte de África. O critério geográfico apenas nos assinalaria uma vasta área, tão diversificada a nível de costumes, de tradições e crenças que supor, por exemplo, quaisquer semelhanças entre as principais cidades da Índia e do Japão apenas nos poderia fazer sorrir.

O Oriente foi sempre para a cultura europeia o Outro imaginário de nós próprios. Numa palavra, o Oriente tem sido sobretudo a imagem, muitas vezes invertida, plena de sedução e de horror, daquilo que nós próprios julgamos ser. Este sentimento do Oriente como o Outro de nós mesmos — a imagem de algo estranho que simultaneamente nos atrai e inquieta — tão bem retratado no romance dos anos 20 de E. M. Forster (*Passage to India*) na figura de Adela, essa jovem britânica simultaneamente fascinada e transtornada por um mundo que é a imagem negativa da sua terra natal —, constitui uma atitude generalizada que percorre a civilização ocidental desde a Antiguidade. Se, em termos históricos, podemos situar o nascimento do «Orientalismo», enquanto preocupação sistemática com o Oriente, em 1312, quando o Concílio de Viena autorizou o estudo académico do árabe e do hebraico nas principais universidades europeias, a constituição de um Oriente como uma imagem especular do Ocidente, mesmo invertida, está presente já na própria cultura clássica antiga, como é o caso da tragédia de Ésquilo, *Os Persas*, cujos dramas se passam na corte de Xerxes, ou então da peça de Eurípides, *As Bacantes*, que descreve o desenlace trágico do confronto entre o oriente dionisíaco e o ocidente apolíneo em plena Hélade.

Segundo Edward Said, a palavra *orientalismo* tem três significados distintos que se podem naturalmente entrecruzar em momentos diversos da história do Ocidente. Em primeiro lugar, o orientalismo descreve a actividade académica, habitualmente realizada nos diferentes Institutos Orientais, que se centra no estudo e na investigação de diferentes tópicos, sejam eles artísticos ou filosóficos, linguísticos ou religiosos, das múltiplas culturas designadas como orientais. Em segundo lugar, deparamos com um sentido de orientalismo preocupado em estabelecer a distinção entre os modos de ser do Oriente e do Ocidente. Nesta tarefa, estão envolvidos não tanto académicos, mas antes figuras centrais da arte e da cultura ocidental,

como é o caso de romancistas, poetas, filósofos e historiadores. Said designa este tipo de pensamento como «orientalismo do imaginário», que constantemente dialoga com o orientalismo universitário. Em terceiro lugar, o autor enfatiza a existência de um terceiro tipo, nem universitário nem imaginário, de natureza mais política, interessado em definir o estilo mais apropriado de administração das regiões colonizadas pelos diferentes estados europeus. O entrelaçamento destas três formas de orientalismo (académico, imaginário e político) tem na Índia, nos finais do século XVIII, uma exemplificação perfeita. Warren Hastings, governador inglês de Bengala, decide melhorar a administração vigente e, em conjunto com a Companhia das Índias Orientais, promove o estudo dos textos sagrados da cultura indiana, envolvendo nessa tarefa, entre outros, um conhecedor do sânscrito, Charles Wilkins. A publicação destas traduções, directamente financiadas pela gestão inglesa, galvanizará a imaginação ocidental desde o filósofo Emerson (a figura mais proeminente do transcendentalismo filosófico americano) até aos irmãos Schlegel (August e Friedrich), na Alemanha. Três formas de viver o Oriente, mas que, ao cruzarem-se a um ponto tal no início do século XIX, possibilitam a proposição, sem dúvida ousada, segundo a qual aquilo a que chamamos «Romantismo» não teria sido possível no Ocidente sem a presença hipnótica de um Oriente, desse «sonho colectivo da Europa» sobre o Oriente. É interessante assinalar que, na mesma época em que a Coroa britânica geria com argúcia a simbiose dos três tipos de orientalismo, deu-se um acontecimento histórico igualmente marcante na história do Ocidente: a invasão do Egipto pela tropas napoleónicas em 1798. E, uma vez mais, vemos o cruzamento destes três orientalismos, desde o cuidado extremo da administração francesa em não ferir as sensibilidades autóctones, a um ponto tal que Napoleão era apresentado como o «Muhammad» ou «Maomé Ocidental» (*sic*), até à presença de um corpo de estudiosos e académicos da mais variada proveniência (arqueólogos, químicos, biólogos) que criarão as bases da egiptologia contemporânea habitualmente consignada na figura lendária de Jean-François Champollion. A esta dupla vertente do orientalismo francês, político e académico, junta-se a voz do orientalismo da imaginação, corporizado, entre outros, pelo escritor Victor Hugo. Autor das *Orientais*, Victor Hugo não hesitará em afirmar que, se no século de Luís XIV ainda se poderia ser helenista, «agora é-se orientalista». Este escritor irá ainda mais longe e dir-nos-á que o impacto do Oriente na nossa cultura só é comparável à descoberta da tradição helénica pelos renascentistas. Mas se, graças ao

esforço de académicos como Wilkins ou William Jones, se descobrem obras como a Bhagavad Gitá, as Upanisads, a Sakuntalá, entre outras, o Oriente que sobressai é directamente proporcional ao seu poder de impacto sobre a identidade ocidental. Friedrich Schlegel, o filósofo e escritor alemão dos princípios do século XIX, não poderia ser mais claro: «É no Oriente que devemos procurar o romantismo mais elevado». O Oriente não é tanto perspectivado à luz das suas diferentes culturas, mas mais como uma categoria de inteligibilidade da evolução cultural do próprio Ocidente.

A importância da cultura oriental na delimitação dos problemas político-religiosos do Ocidente só recentemente tem sido investigada. Culturas tão significativas como a chinesa e a indiana não eram estudadas por si mesmas, mas antes como lugares privilegiados onde se poderiam perscrutar soluções para os problemas que atormentavam a Europa na modernidade. Em torno da adesão afectiva em relação a países como a China e a Índia jogavam-se os principais conflitos que inquietavam os europeus. Ainda antes da «indomania» romântica, que, como vimos, só se tornará relevante a partir dos finais do século XVIII, o interesse da Europa culta, num primeiro momento, encontra-se totalmente centrado na vivência religiosa e política da sociedade chinesa. Após a publicação de diferentes obras de padres jesuítas, nas quais é já possível descortinar uma sinofilia mais ou menos disfarçada, vários conflitos de ideias irrompem, no seio dos quais a referência ao Oriente é apenas um pretexto. O primeiro deles — e o mais desinteressante para nós... — prende-se com a conciliação dos dados bíblicos com os relatos chineses sobre o seu próprio passado. A ideia de uma história da humanidade encerrada na putativa distância temporal que medeia o paraíso adâmico e as casas reais europeias sofre um abalo considerável. A dúvida instala-se em saber se a narrativa do belo livro do Génesis é apenas uma entre múltiplas legitimações da génese dos povos, neste caso do judeu.

Para contornar esta suposição, preservando a ideia de que o Ocidente é o paradigma ideal da humanidade, surgem as hipóteses mais extravagantes, como aquela que sugere a mesma raiz étnica entre os egípcios da Antiguidade e os chineses, tese supostamente comprovada pela contiguidade entre os tipos de escrita assentes em ideogramas. Se nos recordarmos que, em 1681, nos finais do século XVII, Bossuet, considerado legitimamente como pai da filosofia da história moderna, ainda concebe esta última como um percurso linear e providencial de poucos milhares de anos entre o paraíso edénico e a fundação do Sacro Império Romano do Ocidente,

compreendemos o alcance da revolução de mentalidades que a descoberta do Oriente longínquo irá proporcionar a curto prazo no Ocidente. Como afirma Marc Crépon, especialista na área da filosofia da cultura (o autor de «Geografia do Espírito»), «a história da humanidade deixa de começar com a do povo judeu e já não está mais centrada no Próximo-Oriente e na Europa. Nada autoriza a privilegiar o Ocidente no quadro histórico das diversas nações que povoam a Terra. Pelo contrário, numerosas razões incitam a inverter a ordem de prioridade». Com efeito, poucos anos após a publicação do referido ensaio de Bossuet, já em pleno Século das Luzes, o interesse dominante passará a ser a China, não tanto por ela própria, mas como exemplo contrário do que se deplorava na Europa. A sociedade chinesa é elevada a modelo ideal tanto do ponto vista religioso como político. A religião chinesa – habitualmente identificada com o pensamento confuciano – surge aos olhos dos filósofos ocidentais como o modelo da vida religiosa, pois encontrar-se-ia despojada de superstições e intolerâncias, advogando, no juízo destes filósofos, um deísmo salutar. Por sua vez, o regime político chinês surge aos seus olhos como o exemplo perfeito de um despotismo esclarecido, em que o Imperador norteia a sua acção pelo interesse geral e pelo cumprimento escrupuloso da lei. Voltaire, mais do que qualquer outro filósofo deste século, torna-se o paladino do modelo chinês, refutando como injustas as críticas daqueles que, como o Barão de Montesquieu, suspeitavam da concentração de poderes numa mesma autoridade. Deste modo, em *Ensaaios sobre os costumes e o espírito das Nações*, Voltaire salienta o espírito de tolerância política e religiosa que seria apanágio da cultura chinesa. A religião de Confúcio surgia aos seus olhos como o modelo de deísmo que ele gostaria de ver implantado na Europa, tornando credível a ideia de uma religião finalmente liberta da superstição, do fanatismo e da intolerância. O confucianismo tornava-se, assim, o fundo comum de toda a autêntica vivência religiosa, na qual as fronteiras entre a moral e a religião, no limite, se desvaneceriam. Mas o fascínio de Voltaire não se cingia apenas à diferença de atitude que encontrava na religião chinesa; o reinado do imperador chinês K'ang Hi, o segundo imperador da última dinastia (Qing ou Ch'ing), a dinastia dos Manchus, surgia-lhe como protótipo do ideário político e governativo que gostaria de ver implementado na Europa. Deixando na sombra a evidente propensão imperial que marcará o início do reinado dos Manchus (com a anexação do Tibete, da zona de Xinjiang e de Taiwan), Voltaire encontrará na figura deste imperador o

paradigma do déspota esclarecido que ele ansiosamente procurava em todas as cabeças coroadas da Europa e das quais apenas vislumbrará algum interesse nas figuras de Catarina da Rússia e de Frederico II da Prússia. O imperador manchu surgia como o exemplo perfeito da submissão do poder do déspota às leis fundadas no direito e na ordem natural. Por sua vez, o seu édito de tolerância ou «édito sagrado» em relação ao Cristianismo contrastava com o espírito de perseguição e intolerância religiosa que vigorava na Europa. Se somarmos a tudo isto a época de florescimento económico que vigorou na China durante a sua Revolução Industrial, compreendemos a razão de ser do entusiasmo de muitos filósofos das Luzes pelo Extremo-Oriente.

Quando a Revolução Francesa eclode na Europa, nos finais do século XVIII, a China deixa de constituir qualquer padrão de referência no imaginário europeu. A imagem de uma figura parental que conjugava na sua pessoa a autoridade política, moral e religiosa passava a ser vista, pelo contrário, com suspeita. Será, aliás, nesta época que se iniciará o grande fascínio pela Índia, que irá pautar grande parte das crenças do romantismo europeu. Mas a razão deste encantamento é completamente distinta daquela que animou o Século das Luzes, na medida em que a Índia não surgia aos olhos europeus como modelo de governação ou de organização social. Com efeito, o interesse pela Índia era mínimo em termos políticos. O sistema de castas indiano — «casta», como se sabe, é uma palavra de origem portuguesa para designar a linhagem familiar ou social — ou de «varna» («varna», por sua vez, é uma palavra sânscrita que significa fundamentalmente cor, mas também véu), termo com uma conotação racial mais acentuada (embora a cor não se refira tanto à cor da pele, mas sim ao tipo de energia, ou «guna», inerente a cada ser humano), retirava qualquer encanto à sociedade indiana. Se somarmos a esta conhecida estratificação social — que se foi tornando cada vez mais rígida ao longo da história indiana — a existência de uma miríade de «jatis» ou grupos endogâmicos associados a corporações profissionais, assim como às distinções entre as diferentes fases da vida («Áshrama») e aos múltiplos deveres específicos ou «svadharma», torna-se claro que este quadro corporativo de sabor feudal afastava qualquer simpatia pela organização político-social da Índia Antiga. Num momento em que as pretensões coloniais inglesas e francesas pelo domínio do subcontinente indiano assumiam a face da evidente rapina, não só a visão ideológica ocidental da sociedade indiana era ilustrada com os piores traços, como se

esquecia o facto histórico de a Índia, como aliás a China, ter iniciado a sua revolução industrial numa época bem anterior à europeia. Recalcava-se igualmente a ambiguidade com que o sistema de castas era vivido na cultura indiana, como se deixa claramente surpreender num tratado do século XI, do célebre viajante e cientista islâmico Alberuni (Al-Biruni), quando este assinala que na visão dominante de Krishna, uma das principais divindades da religião hindu, as distinções de casta e de género são totalmente irrelevantes.

E, no entanto, apesar da visão negra que o Ocidente tinha da sociedade indiana, os europeus apaixonam-se perdidamente pela cultura indiana. A este facto devem-se as traduções francesas de Anquetil-Duperron e inglesas da Sociedade Asiática de Calcutá, criada em 1784, sob a inspiração e mestria de William Jones. O facto de, dois séculos antes, padres jesuítas portugueses terem traduzido para a língua portuguesa partes significativas de obras centrais da religião hindu não parece ter provocado ecos significativos na cultura europeia. Segundo Donald Lach, o autor da obra monumental *Asia in the Making of Europe* (1965), grande parte dos livros da «Bhagavadgītā» foi traduzida em português, em meados do século XVI, e manuscritos com esta tradução encontram-se mais ou menos perdidos tanto em Évora como em Roma. Na verdade, só nos finais do Século das Luzes a Europa se rende à existência de uma literatura prodigiosa, exuberante e especulativa proveniente da distante Índia. O que no início eram apenas, cito, «as maiores curiosidades alguma vez apresentadas ao mundo literário» tornar-se-ão o filão de uma paixão que dominará os intelectuais ocidentais, desde o escritor americano Thoreau aos filósofos alemães (Herder, Schlegel, Humboldt, Schelling, Max Müller e, naturalmente, Schopenhauer). Mas se a tese que estamos a defender é justa, então o interesse que pode ter sido genuíno por parte de diferentes académicos é, em termos gerais, motivado por uma nova compreensão do Ocidente. O que está em causa, para os românticos, não é tanto a cultura indiana ou o pensamento hindu, mas, antes, a busca das origens perdidas da civilização ocidental. A atenção é imediatamente centrada no sânscrito, a língua sagrada da cultura indiana, apresentada por William Jones como o exemplo da perfeição linguística, cuja estrutura e matizes são consideradas como muito superiores às línguas grega e latina. Se a perfeição gramatical do sânscrito parecia evidente, acrescida de uma riqueza lexical incomensurável, poderia conceber-se a ideia de aquela língua venerada constituir a memória da palavra original da humanidade. O facto

de os textos em sânscrito constituírem, na sua maioria, poemas cantados, confirmava a ideia romântica de Hamann, segundo a qual a poesia seria a língua natural e primeva da humanidade. Mas o encanto não terminava aqui! A descoberta de uma proximidade surpreendente entre grande número de vocábulos sânscritos e europeus parecia desenhar com clareza a hipótese de uma origem comum entre os povos ocidentais e indianos (incluindo nestes últimos os persas), a que se chamará «indo-europeus», cuja certeza histórica incontestável apenas se baseia, em última instância, numa afinidade linguística e gramatical entre línguas, numa primeira análise tão diferentes como, por exemplo, as línguas celta ou gaélica, a germânica antiga ou «gótica» e a latina. Aliás, uma das razões que explica o interesse e o desenvolvimento dos estudos orientalistas nas universidades europeias e americanas deve-se sobretudo às similitudes decifradas entre diferentes morfemas das línguas europeias e o sânscrito. Assim, a título de exemplo, diz-se: *mátri* (sânscrito), *madar* (iraniano), *mater* (latim), *máthair* (gaélico celta irlandês). E mesmo quando pensamos que são sobretudo as nossas convicções do mundo — convicções religiosas, éticas, culturais e sociais — que nos distinguem dos povos designados por Orientais, qual será a nossa surpresa ao depararmos, por exemplo, com a mesma palavra para designar Deus, tanto nas mitologias dos hindus, dos persas, como dos europeus? Como dirá Schlegel, numa carta de 1803, «aqui se encontra a fonte de todas as línguas e da história do espírito humano; tudo, sem excepção, é originário da Índia». O mote de uma cultura ariana («nobre», na tradução do termo sânscrito) estava lançado e a história posterior — que hoje sabemos trágica — do Ocidente não lhe será indiferente.

Existe uma última razão que, a nosso ver, inflama a cultura europeia no seu contacto com a exótica Índia. Ela prende-se com a necessidade sentida pela juventude romântica de instituir uma nova mitologia, uma nova figuração plástica do Espírito que a libertasse da Razão austera do século dito iluminado. A paixão trágica de Sakuntalá, na versão teatral de Kálidása, os amores de perdição de Ráma e de Sitá, os combates heróicos de Arjuna e dos seus irmãos pela justiça e rectidão narrados no Mahábhárata irão incendiar imaginários tão diferentes como os de Goethe e de Madame Blavatsky, fazendo finalmente crer que o Ocidente poderia descobrir o reencontro com a palavra que não desconhece o sabor do fogo e da cinza. Mas, mesmo aqui, é ainda a palavra do Ocidente que, em última instância, se faz ouvir. Como são ainda os nenúfares de Monet que nos fazem sonhar

com os jardins japoneses, com a ressalva de que a grande maioria deles foi construída no Ocidente segundo padrões que certamente ofenderiam muitos japoneses. Será que, nesta era em que a civilização ocidental parece ressoar por todos os cantos do mundo, não sentiremos nós a necessidade de escutar *realmente e por si próprias* as vozes das culturas ditas orientais? Ou estaremos condenados, como nos diz Nietzsche no final da sua obra «*Morgenröte/Aurora*», a pensar ingenuamente que, se seguirmos apenas e só apenas o nosso caminho, um dia descobriremos finalmente o Outro? Citando Nietzsche (§ 573): «Aonde nos arrasta este poderoso desejo que para nós conta mais do que qualquer alegria? Porquê precisamente nesta direcção, onde até ao presente desapareceram todos os sóis da humanidade? Contar-se-á talvez um dia – diz-nos Nietzsche – que, também nós, marchando para Ocidente, esperávamos atingir uma Índia – mas que o nosso destino foi o de encalhar...?». Apenas posso esperar que os estudos orientais, cujo interesse é cada vez maior nas universidades ocidentais e portuguesas, sejam finalmente o desmentido mais pleno desta dúvida nietzschiana.

(Página deixada propositadamente em branco)

João Paulo Oliveira e Costa

Professor da Universidade Nova de Lisboa

Presidente da Associação de Amizade Portugal-Japão

PORTUGAL E O JAPÃO: HISTÓRIAS E MEMÓRIAS

Dentro desta ideia de falar acerca do encontro entre o Oriente e o Ocidente, penso que estamos já esclarecidos, pelas intervenções anteriores, sobre os conceitos de «Oriente» e de «Ocidente». Assumindo, então, essas variantes que as expressões podem conter, gostaria de reflectir convosco um pouco acerca do caso japonês. E reflectir acerca do caso japonês por várias razões. Obviamente, por ser mais confortável para mim, já que se trata de uma área geográfica que eu conheço, não obstante a minha área de especialização incidir na história dos descobrimentos portugueses. Mas trabalhei sempre sobre as relações luso-nipónicas e, por isso, fui aprofundando os meus conhecimentos sobre a história do Japão. Concentrar-me-ei sobretudo naquilo que é o país actual, que possui vários aspectos peculiares, nomeadamente no contexto asiático. Usando categorias o mais simplistas possível, de todos os países asiáticos o Japão é aparentemente o mais ocidentalizado, sobretudo ao nível da tecnologia, ao nível da primeira imagem. Se circularmos por Tóquio ou por Osaka, veremos que quase todas as pessoas andam engravatadas, de fato completo — elas, com modelos Christian Dior e de outras marcas —, com muito maior abundância e qualidade do que se verifica em qualquer uma das maiores cidades europeias. Há, de facto, influências provenientes desta nossa área cultural, mas também há um outro aspecto que não é negligenciável e que tem a ver com a história particular dos Portugueses. É precisamente sobre esse aspecto que eu gostaria de falar aqui um pouco.

Quando comecei a trabalhar sobre estas matérias, há 19 anos, comecei também a escrever artigos sobre a presença dos Portugueses no Japão, para o que tive de me preparar. Nesse sentido, o primeiro livro que li, da autoria de Armando Martins Janeira, intitulado *O impacto da civilização portuguesa no Japão*, revelou-se uma obra excepcional e marcante. Na contracapa, o

embaixador Janeira, um dos grandes diplomatas portugueses naquele país, dizia — em 1970, antes de existirem os PALOP — que, à excepção do Brasil, o Japão era a nação mais influenciada pelos Portugueses. Eu, na altura, li aquilo com uma certa desconfiança. Estranhei, custou-me a acreditar. Não acreditei, confesso, mas fui estudando o assunto e hoje estou plenamente convencido de que, se há país — enquanto país — fora do Mundo Lusíada cuja história nacional foi influenciada pelos Portugueses, que se transformou e evoluiu em função dos Portugueses, esse país é, de facto, o Japão.

Trata-se de um aspecto que nós, Portugueses, teimosamente ignoramos — e é essa ideia que eu gostaria de aqui deixar e, até, de tentar realçar. Não me perguntem o motivo, mas menosprezamos teimosamente um capital de simpatia e de afectividade que existe no Japão. E existe pelo facto de os Portugueses, ao chegarem ao Japão, nunca terem sido aquilo que nós hoje podemos designar, anacronicamente, de *colonialistas*. Com efeito, os Portugueses nunca impuseram o seu poder no Japão. Chegaram na qualidade de aventureiros, comerciantes, missionários. E, mesmo assim, a missão do Japão teve, desde muito cedo, tantos ou mais Japoneses do que Europeus, pelo que, inclusivamente desse ponto de vista, a Igreja japonesa foi a que teve um rosto clerical mais nativo de todo o mundo nos séculos XVI e XVII. Por conseguinte, até desse ponto de vista, não se pode falar sequer de uma Igreja verdadeiramente colonial. No Japão, as igrejas nunca foram edifícios ocidentais, foram templos com uma cruz no vértice, posteriormente reorganizados consoante a funcionalidade do espaço e de acordo com as especificidades de uma igreja. Nunca se verificou uma marca colonial — insisto — por parte dos Portugueses no Japão. E, ainda assim, os Portugueses transformariam nitidamente a história japonesa.

A história do Japão é muito curiosa, pois trata-se de um país que viveu praticamente isolado até ao termo da Segunda Guerra Mundial. Nunca foi invadido por Estrangeiros e, na derrota sofrida nesse conflito bélico, foram necessárias duas bombas atómicas para os fazer vergar, evitando um desembarque que teria sido catastrófico. Eu não sei se os Norte-Americanos e os Ingleses seriam capazes de aguentar as perdas humanas previsíveis caso conseguissem derrotar o país do Sol Nascente pela força convencional. O Japão viveu sempre isolado, abriu-se ao mundo várias vezes, basicamente três ou quatro — podemos discutir aqui a sua história contemporânea. A primeira vez ocorreu nos séculos VI-VII, quando assimilou a civilização chinesa, tendo-se assistido a uma sinização bastante significativa da cultura

japonesa, processo que chegaria aos nossos dias. Depois o país fechou-se. Ficou praticamente sem contactos, apenas esporádicos com a China, tanto que os Japoneses nunca chegariam a conhecer as armas de fogo, apesar de a pólvora ter sido inventada na China. Foram, de facto, os Portugueses que introduziram as armas de fogo no Japão.

Assim, o segundo grande momento de abertura nipónica ao mundo foi protagonizado pelos contactos com os Portugueses, que seriam duradouros, de cerca de 100 anos. Iniciados em 1543, mais coisa menos coisa — parece que é esse o ano, embora persista a discussão sobre a data, pois recentemente voltaram a sair artigos a propor o ano de 1542 (de qualquer maneira, é pouco importante para o que nos traz aqui) —, esses contactos vigoraram, de forma intensa, até aos anos 20 do século XVII. Mas, formalmente, prolongaram-se até 1639-1640. Durante esse período, os Portugueses influenciariam extraordinariamente o Japão, e nos mais variados campos. Como não tenho tempo de me debruçar sobre todos, menciono apenas três aspectos que me parecem basilares.

Para começar, assistiu-se a uma modernização do país, a uma abertura ao mundo que nós poderíamos hoje — e com todo o cuidado que a comunicação anterior já salientou — considerar uma primeira ocidentalização, fenómeno que não se assemelha aos que nós conhecemos actualmente, quando olhamos para uma qualquer comunidade que começa a transformar os seus hábitos, seja por causa do McDonald's, da Coca-Cola ou de outra coisa qualquer. Não é nesse sentido, mas no sentido de que, de facto, os Japoneses, no século XVI, aceitaram a introdução de todo um conjunto de técnicas e de objectos, assimilando, com isso, conhecimentos que não detinham até então e que lhes eram facultados pelos Portugueses. Na área da geografia, no Japão olhava-se para o mundo como sendo *sankoku*, ou seja, um mundo dos três países, Sião, China e Índia, em virtude do Budismo. Com a aquisição desses conhecimentos, passou-se a falar em *bankoku*, o mundo dos dez mil países. E dez mil corresponde ao carácter que tem o número máximo individualizado nos caracteres chineses, de modo que nem sequer significa dez mil países. Na verdade, são inúmeros países — traduzido à letra, quereria dizer que são países incontáveis. Portanto, os Portugueses mostraram aos Nipónicos que o mundo não se confinava aos três países que os rodeavam, era o mundo inteiro. Foram os Portugueses que lhes deram a conhecer a existência de homens com diferentes cores de pele, como a negra. Nesse sentido, verificou-se uma total

abertura à diversidade do mundo que os próprios Portugueses entretanto descobriram, ajudados nessa descoberta pelo processo da Expansão portuguesa, nos 100 anos que antecederam a chegada ao Japão.

Este aspecto do enriquecimento cultural constitui o elemento mais valorizado na memória comum que nós e os Japoneses cultivamos — digamos que o mais tranquilo. A par disso, ocorreu uma significativa influência na língua nipónica, entre outras áreas. Muito se perdeu com o tempo, mas calcula-se que tenham sido introduzidos na língua japonesa mais de quatro mil vocábulos portugueses. Alguns ainda subsistem, como, por exemplo, *pan*, que significa pão, e *botan*, que significa botão. Actualmente, os Japoneses americanizam imenso as palavras, estando, assim, a adulterar um pouco a sua língua, a uma velocidade própria deste mundo global. Esse fenómeno aconteceu igualmente nos séculos XVI e XVII, mas a um ritmo próprio daquele tempo. Contudo, tendo em conta a escala e as velocidades de troca de elementos civilizacionais em Quinhentos, verificou-se realmente algo semelhante, ou seja, uma crescente acepção de conceitos vindos do exterior, tal como ocorrera séculos antes, no caso da influência chinesa.

Para além da cultura, os Portugueses mudaram a história política do Japão de forma decisiva, apenas com a introdução de um simples objecto, uma arma. Sem este episódio não se pode explicar a história do país. Nessa época, os Japoneses viviam uma guerra civil cujo fim não se vislumbrava. A partir do momento em que os Portugueses deram a conhecer a espingarda, o conflito bélico sofreu alterações. No século XVI, a espingarda, só por si, não resolvia grande coisa, excepto matar a uma maior distância, em resultado das condições de recarregamento da arma. Na realidade, a espingarda nunca se revelou tacticamente decisiva em batalha, na Europa quinhentista. Entretanto, poucos anos antes de os Portugueses chegarem ao Japão, nasceu um dos maiores génios da história militar do mundo, um dáimio chamado Oda Nobunaga. Em 1560, ele iria tomar o poder no centro do país e, na sequência, levaria pouco tempo a intuir aquilo que os outros demoraram mais de um século a perceber. Com efeito, Nobunaga descobriu que as espingardas podiam ser uma arma tacticamente importante desde que o tiro fosse disparado com cadência, isto é, dividindo os espingardeiros em diferentes grupos, que disparavam rotativamente. Desse modo, enquanto uns recarregavam as armas, os outros disparavam, podendo-se, assim, dizimar uma carga de cavalaria ou de infantaria. O dáimio inaugurou essa tática na batalha de Nagashino, em 1575, desencadeando um processo de

reunificação política que só iria ser completado no início do século seguinte. Faz agora 400 anos que esse processo foi completado, com a instauração do xogunato dos Tokugawa em 1603, não obstante o seu momento decisivo ter ocorrido na batalha de Shekigahara, em 1600. Este aspecto é particularmente importante, porque, recorde-se, quando os Portugueses chegaram ao Japão encontraram um país medieval, minado pela anarquia, em guerra civil, enquanto o país que os expulsaria cem anos mais tarde era já um país modernizado, centralizado, com uma situação completamente diferente.

A explicação passa pela espingarda. Mas, curiosamente, os Portugueses nunca venderam espingardas aos Japoneses. Limitaram-se a deixar lá uma arma e a explicar o seu funcionamento. Foram os Japoneses, depois, que as desenvolveram. Um pouco como acontece actualmente com os computadores, com os robôs, etc., ou seja, importam a tecnologia e a conceptualização dos Norte-Americanos ou, em geral, do mundo dito ocidental, e depois desenvolvem-na e potenciam-na de forma extraordinária, como eles tão bem sabem fazer. Ora, todos esses factos históricos são, hoje, recordados na escola primária, residindo aqui o tal aspecto da simpatia. Hoje, não há Japonês que frequente o nível de escolaridade equivalente à nossa Primária que não saiba que foram os Portugueses os primeiros Europeus a chegar ao Japão, que foram os Portugueses a introduzir a espingarda (e seus reflexos na história nacional), que foram os Portugueses, nomeadamente uma das figuras mais populares — S. Francisco Xavier —, a introduzir o Cristianismo e a promover, por exemplo, a primeira embaixada de príncipes japoneses ao Papa. Uma série de factos — insisto — que são recordados a todos os Japoneses.

Há, portanto, um pequeno número de elementos que os Japoneses sabem sobre os Portugueses e que não sabem sobre os Belgas ou os Polacos, os Checos ou os Austríacos. Ainda há dois ou três anos, o Ministério da Educação japonês contactou a União Europeia para solicitar o envio de alguns representantes para explicarem o modo como o Japão era visto nas escolas secundárias. Lá em Bruxelas ou no Luxemburgo, estavam já a postos para enviar um grupo de Alemães e Franceses, e de outros países digamos mais centrais ou mais proeminentes. No entanto, os Japoneses disseram «não, não, desculpem lá, mas não é isso que nós queremos. Queremos Portugueses, Espanhóis, Holandeses e Ingleses. Não queremos os outros, porque os outros não servem para nada, queremos aqueles que têm relações históricas connosco». Por conseguinte, Portugal continua, actualmente, a

desempenhar um papel importante. Ou podia desempenhar um papel importante, uma vez que os nossos empresários, a nossa economia, o nosso espectáculo, não o aproveitam tão bem quanto poderiam. Os nossos artistas de qualidade têm sempre salas cheias quando actuam no Japão. E, desse ponto de vista, há uma ligação de Portugal ao Japão que — insisto — está por explorar.

Passo agora, e rapidamente, a projectar uma série de imagens que resumem um pouco a minha experiência das visitas ao país^(*). Com isso, gostaria de vos transmitir essencialmente duas ideias. Por um lado, a forma como, hoje, o espírito tradicional japonês se adequa, ou tenta adequar-se, à modernização — e não vou dizer ‘ocidentalização’. Por outro lado, a forma como, neste ambiente, as gerações contemporâneas lembram essa presença portuguesa. Devo dizer-vos que há monumentos aos Portugueses em mais de metade do território nipónico, desde o extremo sul da ilha Tanegashima até Quioto, pelo menos. Encontramos sistematicamente estátuas dedicadas aos Jesuítas e aos mercadores. Há uma grande diversidade de memoriais, alguns dos quais pretendo mostrar-vos hoje. E não me refiro aos vestígios de fortalezas, nada daqueles resquícios que as gerações contemporâneas têm de preservar porque foram deixados há 500 anos. Trata-se de memoriais levantados pela geração do pós-guerra, de modo que estamos perante uma concepção completamente diferente. Eu não tenho ideia de haver, em regra — seja nos PALOP ou na Índia —, monumentos erigidos na actualidade para lembrar os Portugueses que estiveram nesses lugares. No Japão só há isso, e há isso ao longo de mais de mil quilómetros de distância, desde o extremo sul até ao centro do país, pelo menos, numa densidade que dificilmente encontraremos no Mundo Lusíada.

Passaremos então aos diapositivos, apresentados numa sequência muito rápida. O Japão continua a ser um país que preza a tradição virada para a Natureza, apesar da sua forte industrialização e da sua densidade urbanística. A montanha, também ela inacessível por natureza, e a generalidade dos espaços das encostas são deixados para a religião e a contemplação da Natureza. Conto-vos um episódio algo curioso: numa das minhas visitas, apresentaram-me um Japonês que tinha vindo visitar Lisboa e, naquela con-

(*) Decidiu-se manter, deliberadamente, o registo oral que inspirou a apresentação desta comunicação.

versa de circunstância, perguntei-lhe «do que é que o senhor mais gostou?», ao que me respondeu ter sido Monsanto. Uma pessoa interroga-se sobre o motivo dessa preferência por Monsanto... Porque aí está a Natureza!

Vemos agora uma imagem do interior de Quioto, com exemplos daquilo que nós ainda hoje podemos contemplar mesmo no centro de uma cidade. Existem parques onde, ainda hoje, as estações do ano são bem marcantes. Para cada estação nós temos cores diferentes e, curiosamente, ainda hoje os Japoneses vão visitar estes parques para ver a Natureza a mudar, todos os anos, as cerejeiras em flor, é um hábito que eles cultivam.

Vemos agora os templos articulados. Neste caso, o Kinkakuji, que consiste num dos templos mais célebres de Quioto. São templos articulados e completamente integrados na Natureza. Reparem nas montanhas.



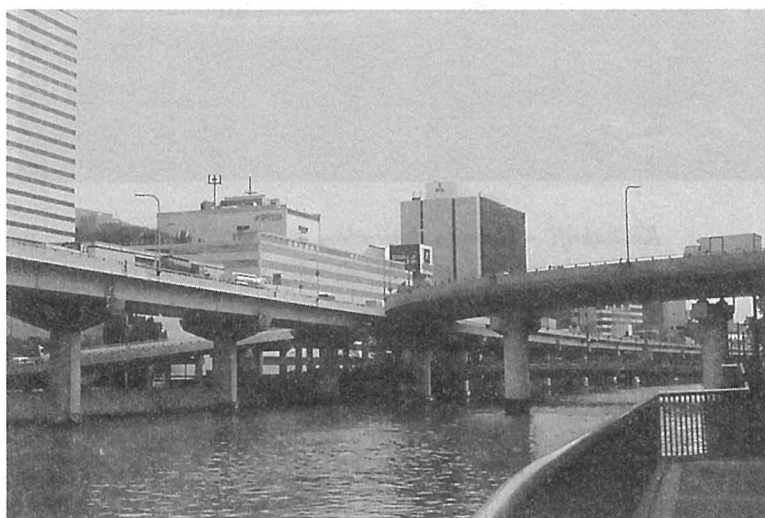
*Kinkakuji – «templo dourado». Pavilhão budista
situado nas encostas dos arredores de Quioto*

A imagem que se segue prende-se com algo muito curioso no Japão, em que eles são muito práticos. Vemos aqui um pavilhão do século XIV, só que este edifício é dos anos 50. Na verdade, ele já ardeu três ou quatro vezes, mas é sempre reconstruído conforme o original, de modo que as pessoas continuam a visitá-lo. Podemos apreciar outro exemplo dessa política de actuação no castelo de Hiroshima, com uma estrutura tipicamente medieval.

Situado a menos de um quilómetro do epicentro da bomba atómica, ele foi todo reconstruído tal e qual o primitivo.

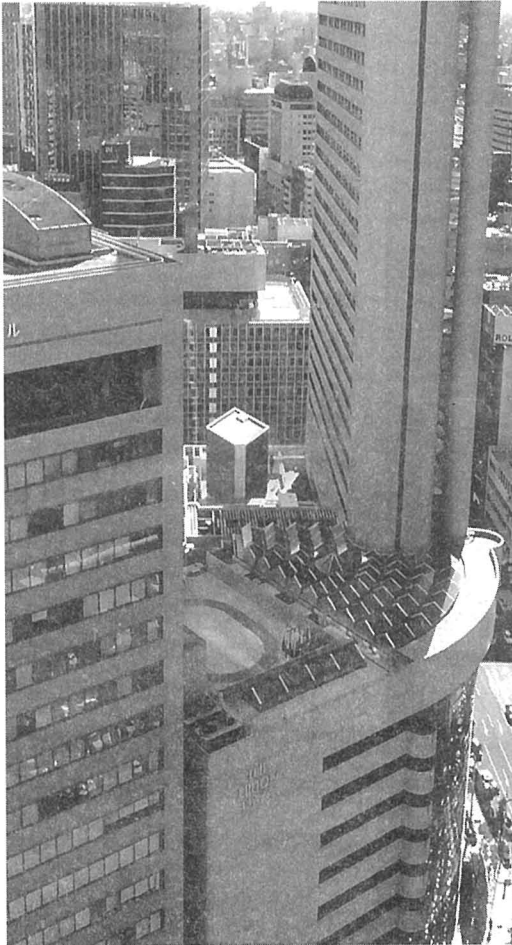
Vemos aqui um templo xintoísta de Kamakura, onde se observa o edifício a entrar pela montanha. É na montanha que temos a dimensão religiosa do país. Mas, por outro lado, temos o esplendor da arquitectura contemporânea, nomeadamente aqui, nas várias imagens do bairro de Shinjuko, em Tóquio, que é um dos mais extraordinários desse ponto de vista.

Uma das características mais relevantes do Japão prende-se com o conceito de património dentro das cidades, bastante diferente daquilo que nós entendemos e praticamos. Nesse sentido, e a título ilustrativo, em cidades como Tóquio ou Osaka o mais importante passa por criar comunicações rápidas. Como a construção de túneis se revela bastante dispendiosa, os Japoneses optam pelos viadutos. Em Portugal, se um viaduto ficasse no meio das ruas, teríamos todas as comissões de moradores e mais alguma a reclamarem. Enquanto abrimos túneis caríssimos, no Japão fazem-se os mais variados viadutos. Nesta imagem de Osaka vemos um buraco dentro de um prédio para um viaduto passar. E, por vezes, como nesta imagem de Tóquio, há dois andares de viadutos por cima de uma rua. Do ponto de vista estético, apresenta-se feio, mas é muito funcional. A parte estética



é reservada para a Natureza, não se aplica às cidades. Dentro das cidades há uma concepção que é claramente diferente da nossa.

Vemos aqui o interior da Estação de Quioto, onde se pôde ver um homem a servir de escala. A estação é muito mais em baixo, pois o edifício deve ter mais de 40 metros de altura. Eu estou no topo do edifício, de modo que é um edifício gigantesco numa cidade com mais de mil anos. É a Coimbra do Japão, se quiserem. Em Coimbra, seguramente nunca faríamos uma coisa destas — espero —, mas em Quioto faz-se, com grandes reclamações mas faz-se. Trata-se da escola da contemporaneidade, havendo aqui uma dialéctica entre a contemporaneidade e a tradição, o que não deixa de ser interessante. O impacto, naturalmente, da influência do mundo dito ocidental.

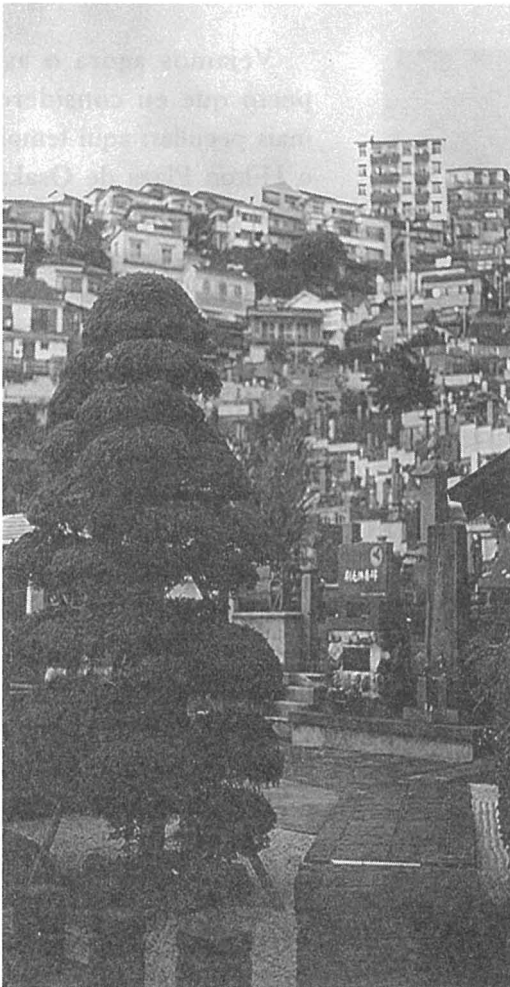


Vejamos agora o aspecto que eu considero mais peculiar: aqui temos o Hilton Plaza de Osaka e, no topo do edifício, há um templo xintoísta. Este é um dos exemplos mais fantásticos do que é, hoje, o jogo entre a modernidade e o espírito tradicional japonês. De facto, no alto do Hilton Plaza de Osaka há um templo xintoísta, perfeitamente integrado, harmoniosamente até, na minha opinião, no meio desta modernidade que, podemos dizer, se deve a uma influência fortíssima do mundo dito ocidental.

Vamos agora passar para a influência portuguesa, cujo testemunho mais notório reside no urbanismo de Nagasaki. As cidades japonesas têm como matriz o modelo chinês, pelo que são cidades em terreno plano. Vou mostrar-vos três ou quatro exemplos, como este, na zona Sakai-Osaka, em que nunca se sabe onde acaba uma e começa a outra, pelo menos deste ponto de vista, de cima. Este tipo de cidades estende-se sempre na horizontal, enquanto as nossas cidades, como esta onde estamos, não são assim.

Temos agora uma vista aérea de Osaka, em que se vêem as montanhas, com as casas a irem até aos sopés das montanhas, mas sem as trepar, na lógica estritamente japonesa.

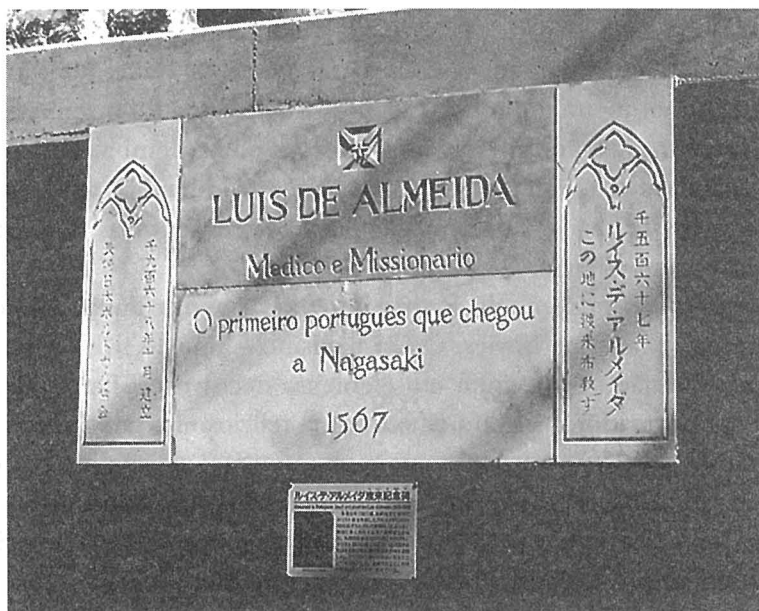
Mas quando chegamos a Nagasaki é diferente. Aqui encontramos uma



cidade construída pelos Portugueses em função do seu porto. Os Portugueses não se preocuparam com o modelo chinês, mas com a necessidade de haver um bom porto, bem protegido, e depois, se fosse necessário, a cidade subiria pelas encostas, tal como quase todas as nossas cidades de matriz medieval (pelo menos) estão colocadas em encostas de colinas. Por conseguinte, o porto de Nagasaki foi construído em função das necessidades e não do espaço. Com isso, a cidade adquiriu um perfil único no Japão, fruto da influência portuguesa.

*Vista de Nagasaki,
com as suas colinas*

Em Nagasaki, por exemplo, existe uma série de memoriais erigidos nos últimos anos, como este da imagem, que lembra a Igreja de Todos-os-Santos, está em japonês. Não há nada aqui, a Igreja de Todos-os-Santos chegou a ser um seminário da Companhia de Jesus, depois foi transformado num templo budista, na altura da expulsão dos Portugueses, e só mais tarde seria colocado um memorial.



Memorial colocado junto ao local onde existiu o seminário de Todos-os-Santos, em Nagasaki

Vemos agora a parte mais antiga de Nagasaki, onde há um memorial no local do primitivo porto dos Namban. Esta é uma outra placa, na mesma área, onde se mostra como era a cidade na sua origem, um tema sobre o qual não tenho tempo de falar. Aqui é o sítio onde estava a sede da Misericórdia. Esta imagem está um pouco desfocada, mas ali em cima tem uma inscrição que diz «Foroisu no dori» e, por baixo, em bom português, «Rua Luís Fróis». Situa-se no centro histórico de Nagasaki. Foi baptizada

em 1997 e é mais um destes símbolos. Reparem que se trata de símbolos que nada têm a ver com o que nós lá deixámos, a não ser a memória. Nesse sentido, esta articulação entre Portugal e o Japão é particularmente interessante. Aqui vemos o local onde existiu a Igreja de Nossa Senhora do Monte, também em Nagasaki. Curiosamente, já nada existe, não há um traço arquitectónico, não há nada, restando apenas a memória do sítio e que é hoje preservada e invocada pelos Japoneses. E insisto, pelo Japoneses. Este é o sítio do memorial a Luís de Almeida, o primeiro Português que chegou a Nagasaki.

Aqui, já fora de Nagasaki, vê-se a evocação do local onde, por um lado, foi colocada a primeira imprensa, e depois o sítio onde foi o seminário de onde partiram, ou onde foram educados, os quatro embaixadores que vieram à Europa e que depois entraram para a Companhia, tendo feito o noviciado. Nesta região também não há nada, excepto a memória da existência de um edifício.

Seguem-se três imagens do Parque de Oita, a antiga Funai. Depois, a imagem de S. Francisco Xavier. O Cristianismo — eu não tive tempo para falar nesta questão — constituiu um elemento decisivo no Japão. Poderia ter sido transformador, mas do ponto de vista religioso foi um sucesso total. Foi de tal maneira bem sucedido que, politicamente, chegou a ser banido. O banimento ou a expulsão dos cristãos reflecte o resultado do sucesso religioso, uma vez que o poder político não se interessou em associar-se ao Cristianismo, chegando *in extremis* a impedir literalmente que o Cristianismo ganhasse uma dinâmica que se tornasse imparável. Apesar de as perseguições terem durado 250 anos, os cristãos conseguiram sobreviver. S. Francisco Xavier é ainda hoje recordado. Ainda hoje, os Japoneses ficam impressionados pelo facto de este Xavier ter saído do seu sossego, na Europa, e ter ido até ao Japão, não vou dizer para ocidentalizar, mas para modernizar o país. Esse é um dos momentos em que os Japoneses mais evocam os Jesuítas. À semelhança do elemento religioso, no mesmo parque pode-se ver, evidentemente, a evocação de Luís de Almeida a introduzir a medicina ocidental no Japão.

Finalmente, no mesmo parque, uma outra imagem, que evoca a introdução da música ocidental no país. Há uma carta de um Jesuíta, de cujo nome agora não me recordo, que diz «eu estou aqui a ensinar uns meninos, toco-lhes com a viola de arco e eles cantam». A estátua faz exactamente o mesmo, evoca exactamente isso.



*Estátua evocativa da presença portuguesa
num jardim de Oita (antiga Funai)*

Estas são algumas das imagens que queria mostrar-vos e, com elas, transmitir a minha mensagem e sensibilizar-vos para estas questões. O Japão é um país que tem uma memória assaz positiva dos Portugueses e que está por explorar.

(Página deixada propositadamente em branco)

Luís Filipe F. R. Thomaz

*Director do Instituto de Estudos Orientais
da Universidade Católica Portuguesa*

O SUESTE ASIÁTICO ENTRE ORIENTE E OCIDENTE

O tema que me proponho versar nesta breve intervenção foi escolhido a título de exemplo, essencialmente para mostrar como são relativas, senão mesmo flutuantes, as noções correntes de «Ocidente» e «Oriente», e como, de uma perspectiva de História Universal, mais servem para confundir do que para esclarecer o estudioso incauto. Como a seu tempo veremos, o Sueste Asiático representa um caso paradigmático, demonstrativo da inanidade de tão primárias noções. Começemos, pois, por analisar, os conceitos de «Oriente» e «Ocidente», tentando averiguar se, do ponto de vista histórico, são noções operacionais ou se, pelo contrário, são meras designações, de carácter, por assim dizer, deítico, vazias de conteúdo concreto; ou, se preferirmos, em termos aristotélicos, se são dotadas de compreensão ou se, como os topónimos, meramente de extensão.

Não é, talvez, totalmente inoportuno recordar que Oriente e Ocidente, termos perfeitamente equivalentes a Leste e Oeste, são pontos cardeais; e que, apesar de todos os esforços dos homens para fazerem dela um poliedro facetado, a Terra é redonda. Significa isto que Leste e Oeste são termos essencialmente relativos, que exigem como referente um sujeito supostamente imóvel no espaço físico, em que ocupa uma posição arbitrariamente escolhida. Se temos por costume designar os japoneses, os chineses e mesmo os árabes ou os hebreus por «povos orientais», e o continente americano por «hemisfério ocidental», é porque, como os orientistas do século XIX, nos situamos idealmente na Europa. Foi de facto a Europa que, a partir do século XV, com os grandes descobrimentos marítimos, realizou fisicamente a unidade do Globo; e foi também ela que, graças ao avanço tecnológico de que no século XIX usufruía, pôde pela primeira vez inventariar, descrever e estudar a grande maioria dos povos e culturas que, neste vasto mundo, jaziam fora dos seus estreitos limites.

Diga-se a talhe de fouce que, embora cada civilização se caracterize pelo uso de uma determinada tecnologia, a tecnologia moderna não se identifica de modo algum com a civilização ocidental, sem embargo de ter sido no Ocidente que a maior parte dos seus elementos tomou forma: as técnicas são mera utensilagem, e só numa visão simplista, superficial e utilitária se poderá identificar a alma de qualquer cultura com as ferramentas mentais ou materiais de que se serve; seria, por isso, erro crasso tomar por ocidentalização o que, na realidade, apenas representa modernização tecnológica. Como o dinheiro, a tecnologia circula, mas não tem pátria.

Seja como for, o século XIX passou há muito, a superioridade tecnológica do Ocidente europeu diluiu-se já, e a Terra, se assim se pode dizer, tornou-se muito mais redonda. Hoje, o estudioso eventualmente interessado em «estudos orientais» pode localizar-se em qualquer ponto da *oikuménê*, «a [terra] habitada», que não se faz já coincidir, como na época greco-romana, com a bacia do Mediterrâneo, mas corresponde efectivamente à redondeza do planeta em que vivemos. A visão do mundo a partir da Europa deixou de fazer sentido. Mesmo que, para fazer do globo um planisfério, o rasguemos, como é costume entre nós, pelo Pacífico — na China, ao invés, cortamos pelo Atlântico, para que o Império do Meio continue efectivamente a ocupar-lhe o centro —, continuamos na prática a designar por «cultura ocidental» a da Europa; e é assim que reputamos de exóticas, tão estranhas à nossa quanto a do Tibete, as civilizações da América pré-Colombina, com o seu ror de povos cultos, em que se incluem Maias, Incas e Aztecas, para não falar já das etnias que não produziram formas culturais tão brilhantes. A despeito de, pelo caminho mais curto, nos ficarem a ocidente, ninguém iria incluir tais culturas no que designamos por «civilização ocidental».

Mesmo aceitando, em teoria, a relatividade dos conceitos de Oriente e Ocidente, é talvez possível mantê-los, por comodidade, no uso prático, consagrado já por uma longa tradição; mas, mesmo assim, há que tentar defini-los, procurando investigar o seu real conteúdo, sob pena de utilizarmos uma terminologia não só ambígua mas fátua, inteiramente despida de significação concreta.

Nessa diligência, antes de nos interrogarmos sobre «o que é o Oriente?», é certamente oportuno que busquemos responder à questão «o que é o Ocidente?». A primeira constatação que, então, seremos obrigados a fazer é a de que, na prática, coexistem três conceitos de ocidente; como sucede com todos os conceitos, quanto maior é a extensão que se lhes atribui, tanto

menor é a sua compreensão e vice-versa. Significa isto que quanto mais lato for o âmbito geográfico que incluíamos dentro da nossa noção de Ocidente, menor será o conjunto de traços culturais e civilizacionais comuns com que depararemos.

O conceito mais corrente, pelo menos até há poucos anos, é o de Ocidente como sinónimo de Europa Ocidental, distinta da Europa Oriental, de tradição cultural algo diferente. Esta divisão do continente europeu em dois, por uma linha que, ainda que nem sempre bem definida, passa entre a Alemanha e a Rússia, prolongando-se para sul até ao Mediterrâneo, revela-se particularmente nítida em dois momentos da história: quando lidamos com a Antiguidade Tardia, a partir da divisão do Império Romano em dois por Teodósio, em finais do século IV, e com a Idade Média, em que se opunham claramente uma Europa de expressão latina e uma Europa de expressão grega ou eslavónica, mas em ambos os casos de tradição bizantina; e quando lidamos com a história contemporânea, a partir da Segunda Guerra Mundial, em que até há bem pouco se opuseram uma Europa Ocidental democrática e uma Europa Oriental totalitária, inspirada pelo marxismo-leninismo. Como veremos num instante, talvez que reedição do sectionamento da Europa em duas não seja tão meramente ocasional como à primeira vista parece.

Neste sentido mais estreito, o Ocidente correspondente ao Império Romano do Ocidente e aos territórios que dele receberam, com a fé cristã na sua versão latina, inúmeros elementos da sua cultura e, por extensão, as terras do Novo Mundo para onde a colonização europeia a transportou. Neste sentido, o Ocidente estende-se a Oriente até à Polónia, à Eslováquia e à Hungria, e, mais a sul, até uma linha que corta a Jugoslávia em duas, separando a Sérvia da Croácia: é a Europa católica e protestante, ou, se nos reportarmos ao período medieval, a Europa católica romana. Na terminologia eclesiástica esta oposição perdura: quando se fala de ritos orientais, liturgias orientais ou cristianismo oriental, não se quer aludir, por exemplo, ao cristianismo que se radicou no Japão, nas Filipinas ou em Timor-Leste, mas ao da Grécia, da Península Balcânica, da Rússia e do Próximo Oriente. Os contrastes teológicos e litúrgicos poderão apenas interessar ao historiador das religiões, mas há que não esquecer que não se ficam por aí as diferenças culturais. A clivagem resultante da subdivisão política do Império Romano redundou, naturalmente, numa diferenciação linguística. Cindido o império em duas partes, uma de expressão grega, outra de expressão latina, cria-

ram-se necessariamente diferenças de cultura entre uma e outra, mas, ao mesmo tempo, em cada uma delas, afinidades culturais, porquanto a língua constitui um instrumento de comunicação, e quando existe uma língua comum há permuta de conceitos. Desse modo, formou-se uma certa unidade cultural do Ocidente *stricto sensu*, que por muito tempo, praticamente até aos nossos dias, possuiu um instrumento privilegiado de comunicação, o latim, por meio do qual as ideias circulavam.

A outra secção da Europa é o mundo de tradição bizantina, correspondente ao Império Romano do Oriente, que a partir da divisão de 395 se foi, na realidade, gradualmente tornando muito mais grego do que romano. A comunicação cultural entre as duas metades da Europa restringiu-se, por conseguinte. Entre a Europa ocidental e a oriental só circulava, de uma maneira geral, o que era traduzido, pois muito pouca gente no Ocidente sabia grego, assim como eram muito poucos os que, no mundo bizantino, sabiam latim. Assim se foi cavando um fosso cultural que o cisma de 1054 acabou por institucionalizar, criando um obstáculo mais ao intercâmbio de ideias e de experiências.

Foi só numa época já relativamente próxima da nossa que a tendência se inverteu, intensificando-se de novo as interações culturais entre as duas metades da Europa. O momento mais significativo desse processo foi, quiçá, a ocidentalização da Rússia, por Pedro, o Grande, na passagem do século XVII para o século XVIII. Foi então que a Rússia se virou para o Báltico, trocando Moscovo por São Petersburgo como capital, se abriu à cultura ocidental e adoptou, entre outros aspectos, a arte barroca e a música polifónica. A Grécia e os Balcãs, submetidos ao Império Otomano, encontravam-se, por assim dizer, em estado de hibernação cultural; embora, nessa época, através dele tenham recebido influxos da civilização ocidental, só a partir da sua independência, em pleno século XIX, se ocidentalizaram decididamente. Entretanto, o Ocidente adoptara gradualmente o direito bizantino, difundido pela universidade de Bolonha, sobrepondo, nomeadamente, à concepção patrimonial de território e à mecânica das relações pessoais herdadas do feudalismo medieval, a noção renovada de Estado. Assim se estabeleceu uma convergência que, no século XIX, se pode dizer consumada.

Ainda que as duas Europas tivessem uma matriz cristã em comum, subsistiam, contudo, algumas diferenças. Notaremos apenas duas, que se nos afiguram importantes. Na Idade Média, a Europa ocidental possuía uma tradição feudal mais ou menos acentuada consoante as regiões, mas sempre

caracterizada pela existência de laços de vassalagem; estes resultavam, pelo menos em teoria, de contratos sinalagmáticos, pelos quais, livremente, os vassalos aceitavam a subordinação aos suseranos, e estes as obrigações inerentes ao seu estatuto. A vassalagem é, com efeito, um contrato de sujeição e de subordinação entre homens livres, implicando de parte a parte direitos e deveres. Predominava, por conseguinte, a noção de que o poder e a hierarquia social se baseavam em contratos livremente assumidos, uma ideia que se revelaria importante no futuro. Apareceu com o feudalismo no que toca a relações entre nobres, mas estendeu-se em seguida à concepção da sociedade em geral, vindo a dar origem à doutrina do contrato social. Esta, quiçá já latente no pensamento de S. Tomás de Aquino, no século XIII, foi precisada pelos pensadores da escola franciscana, em começos da centúria imediata, com a sua doutrina do *pactum subjectionis*, retomada e popularizada no século XVIII na teoria do contrato social de Rousseau, mas na realidade muito mais antiga. Essa ideia de que o poder político é de origem contratual, embora tenha raízes no pensamento da antiga Grécia, resulta essencialmente de uma reflexão sobre o feudalismo, que levou à generalização da ideia de contrato do feudo ao conjunto da sociedade.

Na Europa bizantina, predominava uma concepção mais providencialista do poder político, que vinha de Constantino e seus sucessores, que se consideravam escolhidos por Deus para proteger a Igreja. Ao lado da doutrina pactista, essa concepção perpetuou-se até aos nossos dias sobretudo na Europa oriental, pelo que parece lícito perguntar se a muito menor tolerância de países como a Polónia, a Checoslováquia e a Hungria ao autoritarismo dos regimes comunistas, em comparação com a Rússia, não derivou, pelo menos em parte, da presença aqui de um substrato cultural diferente, comportando um conceito providencialista de poder herdado directamente de Bizâncio.

Existem ainda outras diferenças, nomeadamente, como é do conhecimento geral, no que toca às relações entre Igreja e Estado. No Oriente, ou seja, no Império Bizantino, havia uma tradição de subordinação da Igreja ao Estado que, de certo modo, derivava do providencialismo a que aludimos, segundo a qual cabia aos imperadores convocar os concílios, nomear os patriarcas, etc. A esse sistema chamou-se cesaropapismo. Já no Ocidente medieval se verificou a tendência oposta, ou seja, no sentido do que poderíamos chamar papocesarismo, que permitiu à Igreja medieval açambarcar a plenitude dos poderes, usurpando as funções do Estado. Essa situação

veio a concretizar-se sobretudo no pontificado de Inocêncio III (1198-1216), que se permitia depor reis, tal como fez com o nosso D. Sancho II. Aliás, já um século antes, a iniciativa de Urbano II de convocar a cruzada e declarar a guerra santa nos revela uma tendência contrária à que vigorava em Bizâncio. Assim, enquanto no Oriente bizantino se constatava uma certa propensão do Estado para usurpar funções que hoje diríamos exclusivas da Igreja, no Ocidente latino verificava-se a tendência inversa, que em certos meios católicos parece não se ter esvaído inteiramente com o advento da modernidade: retomada pelos jesuítas nas suas *reduções* do Novo Mundo, dir-se-ia que ecoa ainda em nossos dias, senão já em formas tradicionais, neo-guelfas, pelo menos em formas modernizadas, como o activismo político de certas facções do clero, inspirado pela chamada teologia da libertação.

O que até aqui foi dito, e o muito mais que se poderia dizer, pretende apenas chamar a atenção para o facto de existirem, dentro da Europa historicamente cristã, duas vertentes distintas e, nalguns aspectos, opostas.

Além disso, todavia, há a considerar dentro do Ocidente um terceiro elemento, muitas vezes esquecido, que consiste no Ocidente muçulmano, por vezes denominado Próximo Oriente. Do ponto de vista meramente geográfico, é evidente que essa zona queda, para nós, europeus, a oriente. Contudo, ao nível da história das civilizações, pouco tem de Oriente. É verdade que, na civilização muçulmana, sobretudo desde o advento dos Abácidas em 750 e a transferência do califado de Damasco para Bagdade, a influência persa tendeu a sobrepor-se à bizantina. Esse facto provocou, de certo modo, uma orientalização da civilização muçulmana, não por que a Pérsia fosse um país «oriental» no sentido em que o são, por exemplo, a China ou o Japão, mas por constituir como que uma placa giratória que proporcionava o contacto do Ocidente com a Índia e com a China. Por estranho que pareça, era o Irão que, inclusivamente, facultava o próprio contacto da Índia com a China, já que, devido ao obstáculo criado pelos Himalaias, o comércio e, por conseguinte, a circulação de pessoas — e, com ela, a das ideias — se processava através do que é hoje o Afeganistão e pelo planalto iraniano. Desse modo, a rota da seda atravessava o Irão, o que, por exemplo, explica a referência, nos textos chineses antigos, à pimenta como um produto de Po Szu, isto é, da Pérsia. Sabemos bem que a pimenta não procedia da Pérsia mas da Índia, mas aos olhos dos chineses era da Pérsia que chegava, já que por aí transitava. O caso da pimenta é apenas um exemplo, a título ilustrativo; o que importa ter em mente é que, durante

séculos, a Pérsia funcionou como placa giratória do Velho Mundo, onde se cruzavam as influências da Índia e da China, o que contribuiu para a orientalização da civilização muçulmana em vários aspectos, sobretudo materiais.

Sem embargo, a matriz fundamental da civilização muçulmana é ocidental. Como é bem sabido, os seus fundamentos assentam no Islão, que é uma religião do tronco abraâmico e de tipo ocidental. Dir-se-ia que constitui como que uma versão universalista do judaísmo, no espírito e no conteúdo mais próxima deste do que do cristianismo, a que historicamente se parece ligar através do elo, um tanto obscuro, de um judeo-cristianismo tardio, de que é testemunho a chamada literatura pseudo-clementina. Pela sua insistência quase obsessiva no monoteísmo, pelo seu espírito formalista e pela rejeição dos mistérios fundamentais do cristianismo da grande igreja, o Islão retoma, por assim dizer, o judaísmo, despidendo-o do carácter unilateral, estritamente étnico, que este evidenciava.

Se, no aspecto religioso, as raízes da civilização muçulmana mergulham no judaísmo, os aspectos laicos da sua civilização assentam no pensamento grego, graças à tradução em siríaco, depois da crise monofisista, de inúmeras obras de filosofia, ciência e até literatura, que mais tarde, sob os Omíadas, começaram a ser vertidas do siríaco para o árabe. O peso da herança helenística na civilização muçulmana é ilustrado pelos numerosos vocábulos de origem grega ou latina que, mascarados pela fonética assaz peculiar do árabe, subsistem nesse idioma, nomeadamente para designar os diversos ramos do saber: *falsafa* (filosofia), *jughrâfiyâ* (geografia), etc. Os vários países árabes conservaram até aos nossos dias unidades monetárias de origem greco-romana: a dracma (*dirham* em árabe), da antiga Atenas, e o denário (em árabe *dînâr*), da antiga Roma. Se nos é permitido ilustrar com um exemplo mais o peso da herança helenística na civilização muçulmana, aduziremos o que ainda hoje se passa na Índia no campo da medicina. Deixando de lado a medicina moderna, à base de produtos sintéticos, coexistem aí duas escolas de medicina tradicional, à base de ervas, a saber, a dos *vaidyas* e a dos *tabibes*. *Vaidyas* são os médicos que praticam o *ayurveda*, ou medicina tradicional hindu, enquanto os *tabibes* praticam a medicina muçulmana, dita *yunani*, ou seja, grega. A razão do uso de tal nome é a seguinte: de começo, os persas apenas conheciam os jónios, a população grega que vivia na Ásia Menor, de modo que, quando descobriram que do outro lado do Mar Egeu havia mais gregos, começaram a chamar «jónios» a todos eles, de onde o termo *yunani*, ainda hoje usado em persa, em árabe,

em numerosas línguas da Índia e, até, em malaio para designar os gregos. O que do ponto de vista que aqui nos interessa parece relevante é o facto de, na Índia, os muçulmanos não praticarem a medicina ayurvédica, mas a medicina dita *yunani*, que, de facto, se baseia em Dioscórides e Galeno, cujos ensinamentos foram retomados e ampliados por Avicena, Razis, Serapião e outros médicos. As suas doutrinas conheceram, a partir do século XI, uma grande difusão no Ocidente cristão, graças à tradução dos seus textos para latim, na Escola de Toledo e em Salerno, vindo assim a influenciar, de forma decisiva, a medicina ocidental. Foi através dessas traduções de tratados de medicina árabe que a Europa conheceu algumas drogas provenientes da Índia, introduzidas na medicina grega por árabes e persas.

O que se passa no campo da medicina com Galeno e Dioscórides passa-se no campo da filosofia com Platão e Aristóteles, para não citar autores mais secundários. Já fora do mundo árabe, na Ásia do Sueste, que constitui o tema da nossa meditação de hoje, podemos, à guisa de exemplo, citar um tratado de moral individual e social, o *Mahkota raja-raja* («coroa dos reis»), redigido em começos do século XVII na corte sultanal de Johor, na Malásia, aparentemente sobre um protótipo persa hoje perdido. É interessante enumerar os personagens que o texto nomeia, que são como que um espelho da dupla série de referências, hebraica e helenística, da civilização muçulmana: do lado bíblico, Aarão, Adão, David, Ismael, José, Maria, Moisés, o faraó, Salomão e Set; do lado helenístico, Alexandre, Aristóteles, Galeno e Hipócrates. Ao invés, nem uma referência a Confúcio, a Lao Tzu ou ao *Arthaçâstra* de Kautilya, geograficamente bem mais próximos.

Se entrarmos um pouco mais dentro dos conceitos fundamentais da civilização islâmica, notaremos como são profundamente ocidentais, próximos dos que prevalecem em ambientes cristãos como o da Europa: para os muçulmanos, o mundo teve um princípio e terá um fim, há uma concepção linear de tempo, há um Deus pessoal, que criou o mundo num determinado momento e se revelou ao longo da história por uma série de profetas; e, no fim dos tempos, o mundo terá o seu dia de juízo. Ao invés, nas concepções indiana e chinesa observa-se, de uma maneira geral, uma concepção de tempo cíclico: não há uma ideia de princípio do mundo, mas, quando muito, a de organização da matéria preexistente. Aparece, por vezes, a ideia de criação, mas recorrente, alternando com a reabsorção cíclica do mundo em Deus, não existindo, por conseguinte, um conceito de tempo unívoco e linear. Foi por isso que, há já quase um século, o historiador das

religiões H. von Glasenapp esquematizou a oposição que se lhe afigurou fundamental entre religiões de tipo «ocidental» e de tipo «oriental», afirmando que o planalto do Pamir divide a Terra em dois hemisférios religiosos: a ocidente as religiões da revelação histórica de Deus, a oriente as da lei eterna do universo.

Se os conceitos fundamentais dos muçulmanos, como sejam o conceito de Deus, o conceito de tempo e o conceito de história, são idênticos aos dos judeo-cristãos, noutros aspectos existem, não obstante, importantes diferenças. A maior diferença entre a civilização muçulmana e a cristã reside, certamente, na concepção das relações entre o poder espiritual e o poder temporal, uma vez que no seio do Islão se não coloca nem o problema do cesaropapismo nem o do papocesarismo, por não se fazer distinção entre poder político e poder religioso. Os xiitas recriaram um clero, mas trata-se de um caso de certo modo marginal, que, não talvez por mero acaso, vingou sobretudo na Pérsia, onde existia uma tradição indo-europeia de separação dos poderes religioso e político. De resto, o Islão é essencialmente uma comunidade religiosa que se apoderou do poder político e cujo chefe, o califa ou vigário do Profeta, exerce, pelo menos teoricamente, os dois poderes, espiritual e secular.

Quando passamos à Índia, entramos já num mundo assaz diferente, mas que mesmo assim tem algo em comum com o Ocidente. Há, com efeito, pelo menos três fenómenos históricos que atingiram tanto a Índia como o Ocidente: em primeiro lugar, as invasões indo-europeias, ocorridas no segundo milénio antes de Cristo; em segundo lugar, a expansão do helenismo, que atingiu o norte do território indiano, onde deixou alguns traços; finalmente, temos a expansão muçulmana, que marcou profundamente a história da Índia, deixando numerosas marcas na sua paisagem. Toda a gente considera o Taj-Mahal um símbolo da Índia, mas esse emblema é um edifício muçulmano, construído em estilo persa e decorado por arquitectos italianos; trata-se, portanto, de um monumento de certo modo ocidental, embora em solo indiano.

De entre esses três acontecimentos históricos, seríamos tentados a atribuir uma importância especial ao primeiro, a presença dos indo-europeus na Índia. O problema não se resume aos seus aspectos linguísticos, ainda que o facto de a língua de cultura da Índia clássica, o sânscrito, ser da mesma origem do grego e do latim e possuir uma estrutura gramatical semelhante não pareça despiciendo. É que a gramática constitui a nossa primeira

estrutura lógica; e porque as categorias gramaticais se tornam naturalmente categorias de pensamento, o pensamento indiano veio a vazar-se em categorias lógicas características da gramática indo-europeia, tremendamente diferente, por exemplo, da gramática chinesa. Desse ponto de vista, existe na Índia uma muito maior afinidade com a Grécia ou com Roma, do que, por exemplo, com a China, o Japão ou mesmo o mundo malaio.

Outra questão importante, mais até do que a linguística, prende-se com um aspecto que Georges Dumézil colocou em relevo, ligado à ideologia das três funções, algo típico dos indo-europeus. Na concepção indo-europeia de sociedade coexistiam no seio desta três funções distintas, a saber, a função real e guerreira, a função sacerdotal e a função produtiva; daí a divisão da sociedade ariana da Índia em brâmanes, cxatrias e vêixias. Deixando de lado celtas e eslavos, que aqui nos interessam menos, notaremos que essa concepção tripartida da sociedade existiu também na antiga Roma, sendo possível detectar traços dela na obra de Tito Lívio, nomeadamente na sua concepção dos primórdios da história romana. Acabaria, porém, por se esbater, provavelmente devido às influências culturais da Grécia, do Egipto, da Mesopotâmia e de outras civilizações mediterrânicas como a dos etruscos, vindo a ser reintroduzida, aquando das invasões bárbaras, pelos germanos, que a haviam conservado inalterada. Seja como for, na Idade Média voltou a prevalecer a concepção de uma sociedade tripartida, plasmada na definição das categorias clero, nobreza e povo — *oratores, bellatores, laboratores*.

Na civilização indiana, essa ideologia dos povos arianos revelar-se-ia determinante, na medida em que garantia que, sem embargo de compromissos mais ou menos estruturais, os poderes político e religioso permaneciam separados. De facto, na Índia clássica os brâmanes exercem um poder religioso, enquanto os cxatrias detêm o poder político. Mesmo os próprios vêixias, a classe laboriosa, exercem na sua esfera uma espécie de poder legislativo, uma vez que se reconhece o valor do *çrenidharma*, ou legislação dimanada das corporações (*çreni*) de artífices e mercadores, que regulamenta, com larga independência em relação ao Estado, a vida económica. Este sistema contrasta fortemente com o vigente na China, onde o imperador, *T'ien Tzu*, «Filho do Céu», concentrava a totalidade dos poderes que o céu pode delegar na terra, sem que se conceba a existência de qualquer poder paralelo; foi tímida e lentamente que, a partir da época de Confúcio, os letrados, reivindicando o estatuto de intérpretes privilegiados da tradição dos clássicos, vieram a constituir como que um esboço de contrapoder, limitativo

do despotismo imperial. Seja como for, a oposição entre brâmane e cxatria ou, na nossa terminologia, entre clero e nobreza, não funcionava aí: o letrado da antiga China era, ao mesmo tempo, um nobre, um letrado e um guerreiro, e era o pátio da casa do senhor feudal, que era ao mesmo tempo um sacerdote, que servia de templo.

Na Índia, a existência do *çrenidharma*, a legislação referente às questões económicas, que emanava das corporações e não do rei nem dos brâmanes, corresponde ao reconhecimento do estatuto legal da burguesia, como classe autónoma e independente do Estado — algo difícil de conceber na China, pelo menos pelos letrados. Como, por outro lado, brâmanes e cxatrias constituíam uns para os outros como que um contrapoder, verifica-se na Índia uma tendência para a coexistência de diversos poderes que se contrabalançam. Está-se, assim, perante uma concepção política e social muito menos holista, ousamos mesmo dizer menos totalitária, do que a da China. Talvez não seja por acaso que a Índia configura hoje, senão a melhor, pelo menos a maior democracia do mundo, cujo regime perdura sem perturbações estruturais há mais de 50 anos. De certa forma, essa realidade insere-se naquela continuidade da tradição por assim dizer «anarco-sindicalista» que caracterizou a Índia antiga, em que cada grupo se auto-regulamentava e o Estado se limitava a assegurar a harmonia entre os diferentes grupos.

Na China, ao invés, a adopção do modelo totalitário marxista-leninista situa-se na continuidade de três mil anos de autoritarismo holista, em que se não fazia distinção entre guerreiro e brâmane, onde não havia praticamente espaço político para a burguesia e onde o soberano, como Filho do Céu, absorvia os poderes religiosos, não havendo, por conseguinte, clero. Só topamos com um clero, e mesmo assim tardiamente, no seio do taoísmo, que, sob alguns aspectos, veio a constituir-se em religião, apesar de ter começado por ser uma filosofia marginal, de laivos anarquistas, de certo modo subversiva, enquanto contestação ao confucianismo.

Se compararmos os inícios da especulação filosófica na Índia e na China, verificaremos que quase nada têm em comum, a não ser talvez a questão do princípio original de que derivam todos os princípios, que pela mesma época preocupava na Grécia os pré-socráticos e na Índia é tema central das upanixades, sobre que especula também o taoísmo; afora isso, a grande preocupação da China é, muito mais do que a metafísica, a organização da sociedade, sobre que se debatem confucianos, legistas e discípulos de Mo Ti. Bem ilustrativa desta perspectiva é uma das máximas de Confúcio:

quando interrogado sobre a divindade, respondeu: «os homens conheço eu, dos deuses nada sei». Implícita em tal resposta está, por um lado, uma recusa da metafísica, por outro, uma preocupação centrada neste mundo e na boa organização da sociedade, que são totalmente alheias ao pensamento indiano. Na Índia, a sociedade, estruturada em castas devido a uma corporização rígida da ideologia das três funções, é entendida como um dado anterior ao próprio Estado. A este não cabe modelá-la nem sequer aperfeiçoá-la segundo qualquer modelo *a priori*, mas apenas zelar pelo seu bom funcionamento, de acordo com normas reputadas eternas e imutáveis. É significativo que, já num mito do Rigveda que explica as origens deste mundo, a divisão da sociedade em estamentos hierarquizados apareça como um dado original, considerando-se os brâmanes como saídos da boca do homem primordial que nos começos do mundo os deuses sacrificaram, os cxatrias como desenvolvidos dos seus braços, os vêixias das suas coxas e os xudras — as populações pré-arianas, reduzidas pela conquista indo-europeia a um estatuto servil — como nascidos de seus pés. A divisão da humanidade em classes, cada qual com seu estatuto e suas normas internas, não resulta, assim, de um desenvolvimento histórico da sociedade, com progressiva especialização de funções, mas aparece como tão primordial quanto a distinção entre sol e lua, já que esta é pintada como saída do entendimento da vítima original e aquele como brotado do seu olho. Desta perspectiva não há lugar para especulações sobre os temas políticos e sociais que constituem o cerne das preocupações da China, nem muito menos para repensar radicalmente a sociedade e o Estado, como pretendiam os legistas. Em contrapartida, a especulação centra-se, desde o início, no tema do Absoluto, debatendo problemas estranhos senão a todo o pensamento chinês, pelo menos às suas correntes dominantes e à filosofia oficial. É significativo que esta só muito mais tarde, com o neo-confucianismo do século XI, tenha procurado dotar-se de uma metafísica, usurpando a terminologia do taoísmo e inspirando-se nas suas especulações, que até então constituíam, por assim dizer, uma filosofia marginal e esotérica, apanágio de certos elementos geralmente reputados como anti-sociais ou mesmo subversivos.

Nesse pragmatismo da civilização chinesa nota-se um certo parentesco com as civilizações ocidental e muçulmana, sendo sobretudo esta última marcada por uma nítida afirmação do mundo, inclusivamente no aspecto religioso. Com efeito, no islamismo o reino de Deus é deste mundo, já que

o Islão — *islam*, «submissão [a Deus]» —, traduzido na observância da *sharī'ya*, representa o reino de Deus na terra. Se, no Islão, não faz sentido a norma de Cristo «dar a Deus o que é de Deus, a César o que é de César», tampouco o faz a sua afirmação de que «o meu Reino não é deste mundo». O cristianismo, sobretudo na sua versão ortodoxa, muito marcada pelo espírito do monaquismo oriental, afigura-se muito mais vinculado a uma ideia de renúncia ao mundo, que o aproxima, por exemplo, do budismo; é muito mais viva a tensão escatológica, ligada à ideia de que o verdadeiro mundo ainda está para chegar, aparentada, *mutatis mutandis*, do tema predilecto da filosofia indiana, a concepção deste mundo como transitório ou mesmo inteiramente ilusório. Existe, assim, no cristianismo uma tendência mais ou menos viva para a negação do mundo, que na China se não encontra senão em correntes de pensamento marginais. Há que não esquecer, contudo, que a expansão do budismo estendeu a influência indiana à China, onde teve um papel importante, sobretudo nas épocas Wei (386-584), Sui (589-618) e T'ang (618-907); foi daí que o budismo e, com ele, outros traços de influência indiana passaram ao Japão, onde se enraizaram mais solidamente. Desse modo, estabeleceu-se na China e no Japão um certo parentesco com as formas de pensamento da Índia, com conceitos como o de reencarnação a divulgarem-se ao Extremo Oriente, embora a recíproca se não verifique, isto é, não sejam detectáveis no pensamento indiano traços de influência oriental. Há que notar ainda que a absorção desses traços de influência indiana foi na China preparada pelo taoísmo, muito mais próximo do que o confucianismo oficial do carácter especulativo, apofático e anti-mundano do pensamento indiano; se o contraste entre uma e outra civilização se esbateu assim, não se deve contudo esquecer que nos seus primórdios era bem mais vincado, pelo que não faz sentido opor-se um «pensamento oriental», englobando a filosofia indiana e a chinesa, a um «pensamento ocidental», praticamente coincidente com a filosofia grega.

De qualquer modo, é notável que a oposição entre filosofias da afirmação do mundo e filosofias da negação do mundo não coincida com a pretensa dualidade entre Ocidente e Oriente, predominando *grosso modo* as primeiras no seio do Islão e na China, e tendo-se desenvolvido as últimas sobretudo em contexto budista ou, ainda que em formas mitigadas, em ambiente cristão ou hindu.

Por outro lado, se em certos aspectos houve, ao longo da História, convergência entre Índia e China, noutros passou-se precisamente o con-

trário e a evolução foi divergente. Talvez que o exemplo mais notável seja a concepção do Absoluto. No pensamento indiano foi, de início, uma noção abstracta, designada em sânscrito por uma palavra gramaticalmente neutra, *brahman*, e em certa medida comparável ao conceito chinês de Tao, de que deriva o nome do taoísmo. Depois, gradualmente, evoluiu em direcção a uma noção de Deus pessoal, comparável em muitos aspectos ao Deus cristão ou muçulmano, que aflora já na *Içâ Upanisad*, para se precisar na *Çvetâçvatara Upanisad*, talvez do século III a. C.; finalmente, no devoçionismo vixnuíta de Râmanuja (século XI) emerge como um Deus providencial, preocupado com a sua criação, sujeito — e não apenas objecto — de amor, pleno de comiserção para com as suas criaturas. Na China, a evolução é verticalmente oposta: T'ien, o Céu, que no antigo pensamento chinês é encarado como uma espécie de providência divina, despersonaliza-se gradualmente, até se tornar, no neo-confucianismo do período Sung (960-1279), uma noção abstracta, correspondente a um conceito de ordem impessoal da natureza, desprovida de hipóstase e de vontade. Assim, ao passo que o pensamento hindu se aproximou do ocidental, renovado e transformado pelo contributo do monoteísmo hebreu, o chinês afastou-se de ambos, aproximando-se antes, senão do niilismo de certas escolas búdicas, pelo menos do não-personalismo que é a tónica geral do budismo, que, paradoxalmente, se pode definir como uma religião ateia.

Se nos debruçarmos agora sobre o Sueste Asiático, que constituía o pretexto para a presente reflexão, deparamos com uma zona a que se não pode aplicar com propriedade nem o rótulo de oriental nem o de ocidental. A sua heterogeneidade desconcertante levou alguns a considerá-lo uma espécie de «barriga mole» da Ásia, quase desprovida de personalidade própria, na qual se imprimiram todas as influências que, ao longo dos séculos, aí se entrecruzaram. Sem chegar a tal ponto, há que reconhecer que o Sueste Asiático apenas conheceu formas daquilo a que chamamos «civilização superior» — isto é, comportando o uso da escrita e formas sofisticadas de organização social, incluindo o Estado — após a era cristã, dois milénios depois de tal tipo de civilização ter aparecido na Índia ou na China. Feita de ilhas e de penínsulas, e aberta, assim, pelo mar, à penetração das influências mais longínquas, entalada, para mais, entre dois espaços culturais fortemente criativos e de originalidade possante, é natural que a Ásia do Sueste tenha sofrido as suas influências e modelado sobre elas muitos aspectos da sua civilização, de onde a sua aparente falta de personalidade.

Em tempos muito recuados, as influências orientais parecem ter predominado. É difícil discernir em que medida os traços comuns que observamos entre as civilizações do Sueste Asiático e as do Extremo Oriente constituem influências do adstrato cultural chinês, e em que medida configuram a sobrevivência de um substrato comum à Ásia do Sueste e à Ásia Sínica e Japónica, pois a maior parte das populações daquela, se não era oriunda da China, proveio de uma região próxima. Sabemos que os birmanos e os *thai*, cujas migrações para o espaço geográfico que hoje ocupam datam de uma época relativamente recente, já histórica, falam línguas monossilábicas e tonais como a chinesa, pelo que parecem ter tido a sua origem em regiões vizinhas. Os *thai*, ao migrarem para sul, deixaram até como vestígio numerosas bolsas linguísticas encravadas na China. Mais obscuro é o caso dos malaio-polinésios, cuja migração parece situar-se no Neolítico, mas que em todo o caso parecem provenientes da Formosa e da zona fronteira da China continental; certas noções, como o conceito de realeza que se desenvolveu sobretudo em Java e que parece ter certos pontos de contacto com o da China, podem remontar a esse substrato.

Na época histórica, porém, a influência chinesa na zona foi sempre mais fraca do que a indiana, talvez porque na China nunca surgiu uma religião universalista como o cristianismo, o islamismo ou o budismo. Os chineses comerciavam nos mares do sul e pretendiam exercer sobre eles uma certa suserania política, mas nunca tiveram qualquer propósito de conversão. Na sua concepção, o Céu era redondo, mas a Terra era quadrada, de modo que a projecção do céu na terra era a China, que, por isso, recebia os eflúvios celestes, civilizadores, ao passo que os quatro cantos, ocupados pelos bárbaros, careciam deles. Tanto pior para eles, já que era assim a ordem natural das coisas. Se queriam civilizar-se, estava nas suas mãos virem à China beber da sua civilização; mas não havia nenhuma mensagem universal a transmitir-lhes, já que os chineses nunca criaram uma religião universal igualitária, tal como sucedeu tanto na Índia, com o budismo, como no Ocidente, com o cristianismo e o islamismo. Talvez que ao lado desta razão, que parece evidente, tenham agido igualmente razões políticas e económicas, mais difíceis de equacionar no tempo longo; mas a verdade é que a influência da Índia no Sueste Asiático se sobrepôs nitidamente, durante toda a Idade Média, à da China.

Esta só prevaleceu no Vietname, que foi conquistado pelos chineses em 111 a. C., para apenas no século X recobrar a sua independência, guardando,

é claro, os elementos de influência chinesa entretanto absorvidos. Daí que o Sueste Asiático seja atravessado por uma fronteira entre «Ocidente» e «Oriente» assaz diferente da convencional, que coincide com a Cordilheira Anamita e separa nitidamente o Vietname dos Laos e do Camboja: refiro-me à fronteira entre os sistemas de escrita ocidentais, todos eles derivados do alfabeto fenício, e os orientais, derivados dos ideogramas chineses. Até ao Camboja e ao Champá — um reino que ocupava o que é hoje o Vietname central, gradualmente conquistado pelos vietnamitas entre o século X e o XVIII, mas de cultura indiana — adoptaram-se silabários de origem indiana, derivados da antiga escrita *brahmi*, que, por seu turno, remonta, como os abecedários ocidentais (latino, grego, cirílico, árabe, hebraico, etc.), ao alfabeto fenício; daí para lá adoptaram-se os ideogramas chineses, ainda hoje em uso na China, na Coreia e no Japão. Não é apenas a origem histórica que é diversa, é o próprio espírito do sistema: investigações recentes vieram mostrar que as escritas ocidentais, de carácter analítico, são memorizadas e processadas no hemisfério esquerdo do cérebro, enquanto os ideogramas, de cariz sintético, o são pelo direito. É verdade que no Extremo Oriente os ideogramas evoluíram, por vezes, no sentido da escrita fonética: foi o que sucedeu na Coreia, no Japão, com os sistemas *hiragana* e *katakana*, e na própria China, com os caracteres ditos *hsieh sheng* ou *hsing sheng* (em que o radical funciona como um ideograma e o resto do sinal como indicação fonética), e, sobretudo, com o sistema *fan ch'ieh*, criado c. 500 a. D. e perfeccionado em 1700 a. D. por Fan T'eng-feng, que permite notar rigorosamente a pronúncia de qualquer vocábulo; mas, mesmo assim, jamais se chegou, como gregos e indianos fizeram desde o I milénio a. C., a isolar a noção de fonema, de modo que o método de escrita apenas parcialmente é analítico.

Os limites geográficos da escrita fonética correspondem aos da influência religiosa e cultural da Índia, cujos múltiplos aspectos não cabe aqui esmiuçar. Mas, por volta do século XV, sobreveio outra fractura: enquanto o Sueste Asiático continental permaneceu budista, mais vinculado, portanto, a uma cultura de matriz indiana, a Ásia do Sueste insular — incluindo a Península Malaia, que se liga ao continente por um pequeno istmo, mas, no fundo, do ponto de vista cultural, permanece uma ilha — ocidentalizou-se, convertendo-se ao Islão e absorvendo as influências da cultura muçulmana. Quando, de passagem, aludimos ao *Mahkota raja-raja*, tivemos já ocasião de notar como esse movimento corresponde a uma nítida ocidentalização cultural.

Essa ocidentalização é mais acentuada em Samatra e na Malásia do que em Java. Nota-se, por isso, uma diferença nítida de cultura, de maneiras de pensar e de mentalidade entre os malaios de Samatra e da península da Malaca e os javaneses, pois em Java o estrato cultural correspondente à influência indiana permaneceu mais forte, pelo que as maneiras de pensar estão mais próximas dos protótipos indianos.

Mais profundamente ocidentalizadas ainda se mostram as franjas da Ásia do Sueste, correspondendo essencialmente à zona que vai das Filipinas a Timor. Trata-se de uma área onde a influência indiana pouco se fez sentir e onde a muçulmana só pontualmente se radicou, do que resultou uma espécie de virgindade cultural que permitiu a sua cristianização na sequência da expansão europeia. Se, entre as regiões islamizadas e as cristianizadas, há notáveis diferenças específicas, pode de qualquer modo dizer-se que, à excepção de Bali, que permaneceu fiel ao legado hindu, todo o Sueste Asiático insular se ocidentalizou, relegando para segundo plano o que recebera de influências chinesas ou hindus, combinadas com o substrato austronésio, autóctone, que naturalmente não desapareceu. É relativamente secundário que o influxo cultural do Ocidente tenha, na área mais ocidental do Sueste Asiático insular, sido absorvido na sua versão muçulmana, enquanto a parte mais oriental o absorveu na sua versão cristã, como é o caso das Filipinas e de Timor. Pelo contrário, o Sueste Asiático peninsular permaneceu mais vinculado à tradição indiana, na sua vertente budista, coada pelo entreposto de Ceilão, excepto o Vietname, onde predomina a herança chim.

Como conclusão, pode afirmar-se que «Ocidente» e «Oriente» não são sequer abstrações, mas meros termos descritivos, grosseiros porque demasiado imprecisos e redutores de uma complexidade que se não deixa enquadrar numa dicotomia tão simples.

Há «Ocidentes» e há «Orientes», e há o que não é uma coisa nem a outra; de maneira que contrapor Ocidente a Oriente como duas realidades concretas, duas civilizações com conteúdos definidos, revela-se perfeitamente erróneo e mais serve para confundir do que para esclarecer as coisas. Vimos, com efeito, que o Islão é estruturalmente ocidental, que em muitos aspectos a Índia se aproxima mais do Ocidente do que da China, que entre esta e o Islão há certos traços senão genética pelo menos tipologicamente comuns, e que a Ásia do Sueste é o complexo produto de um caldeamento de influências, em que, pelo menos na sua parte insular, acabariam por prevalecer

as de origem ocidental — o que demonstra à saciedade a inanidade daqueles conceitos simplistas.

Li algures que em velhos alfarrábios chineses que expunham as teorias zoológicas medievais do Celeste Império se podia ler: «os animais classificam-se em duas categorias: os pertencentes ao imperador e os não-pertencentes; os não-pertencentes ao imperador subdividem-se em aves, peixes, etc.». O critério primeiro, essencial, residia, por conseguinte, não em terem duas, quatro ou seis patas, serem cobertos de pêlo ou de penas, respirarem por pulmões ou por guelras, e assim por diante, mas no facto de fazerem ou não parte do jardim zoológico imperial. Assim também as noções correntes de «Oriente» e «Ocidente»: o que pertence ao nosso jardim zoológico é Ocidente, ao passo que tudo aquilo que não seja do nosso imperador corresponde ao Oriente...

Paulo Varela Gomes

*Professor do Departamento de Arquitectura da
Faculdade de Ciências e Tecnologia da Universidade de Coimbra*

ENCONTRO E DESENCONTRO

Vou apresentar aqui algumas ideias que comecei a desenvolver num artigo que vai ser publicado no catálogo de uma exposição que inaugura em Londres no Outono de 2004 e cujo título esteve para ser *Exotic Encounters* [Encontros Exóticos], *the meeting of Asia and Europe, 1500-1800*. A exposição é dedicada aos encontros e desencontros entre os europeus e os asiáticos entre os séculos XVI e XIX (o título mudou entretanto para *Encounters: the meeting of Asia and Europe, 1500-1800*, porque os organizadores, o Museu Victoria & Albert de Londres, concluíram que a ideia de exotismo é, em primeiro lugar, uma ideia exclusivamente ocidental e, em segundo lugar, uma ideia contemporânea, datável dos séculos XVIII e XIX, e inaplicável aos mundos renascentista ou clássico). O meu artigo versa as cidades e povoações portuguesas na Ásia dos séculos XVI e XVII, e o que se passou nesses locais do ponto de vista do encontro/desencontro entre europeus e asiáticos.

Interessam-me duas perspectivas nesse texto e na reflexão com que o pretendo prolongar aqui e noutras ocasiões futuras: uma primeira corresponde à forma como os viajantes, guerreiros, mercadores e eclesiásticos portugueses viram (ou não) aquilo que existia na Índia — as cidades e as populações indianas e malaias do ponto de vista dos hábitos urbanos. A segunda incide na forma como os orientais (da Índia e de Malaca) viram (ou não) a maneira como os Portugueses faziam arquitectura e cidades. A questão central reside nas ideias de *encontro* e *desencontro*.

A cidade de Diu é o primeiro local que vou mencionar. Na segunda *Década da Ásia*, datada de 1553, João de Barros descreveu — embora nunca lá tivesse estado — a chegada dos Portugueses a Diu, ocorrida em 1509, relatando que estes, quando viram Diu pela primeira vez — era a primeira vez que uma armada portuguesa chegava a essa cidade —, sentiram «saudades

da pátria». Tal recordação teria sido provocada pela beleza dos edifícios, das torres e das fortificações, à «maneira de Hespanha», querendo Barros referir-se à Ibéria, à Península Ibérica.

Ainda na mesma crónica, João de Barros escreveu sobre Malaca, transmitindo, então, uma impressão exactamente oposta. Com efeito, em Malaca os Portugueses não encontraram «nem muralhas, nem torres, nem edifícios majestosos, caiados ou de pedra ou quaisquer outros fortes e edifícios à semelhança de Hespanha. A cidade era feita de madeira e as casas eram cobertas de folhas de palma à maneira daquelas partes e», continuou ele, «da Costa do Malabar».

Por conseguinte, segundo o cronista, tanto Malaca como a costa do Malabar não ofereceram qualquer interesse aos navegadores portugueses. A cidade de Diu, pelo contrário, suscitara-lhes «saudades da pátria» porque era feita «à maneira de Hespanha».

Estas considerações de João de Barros são recortáveis com inúmeras observações de outros cronistas, quer os que estiveram no Oriente, quer os que, como João de Barros, não estiveram mas que recolheram comentários de «ouvir dizer». Deste modo, como eu próprio já mencionei em outra ocasião, como Sylvie Deswarte observou, como Rafael Moreira observou, trata-se de uma série de informações que compõem um panorama bastante coerente: os cronistas, os navegadores e os guerreiros portugueses que estiveram no Oriente e que registaram as suas observações transmitiram uma ideia sistematicamente elogiosa e apreciativa de um tipo de cidade médio-oriental ou indiana, aquela cuja matriz é muçulmana.

Estas cidades, de matriz ocidental, de matriz mediterrânica, possuem malhas urbanas regulares (o que não quer dizer ortogonais), as construções são feitas em pedra ou tijolo caiado, caracterizando-se por terem terraço, portas e janelas com molduras de cantaria ou tijolo caiado. Deste modo, os Portugueses que encontram cidades deste tipo apreciam-nas e consideram-nas dignas de elogio.

Quando vêem malhas urbanas ou sítios onde as coberturas são de folhas de palma, onde não existe regularidade urbana e onde não existe cal, onde o uso da pedra ou das alvenarias em pedra é menos vulgar, os Portugueses consideram-nas desprezíveis e não lhes reconhecem dignidade.

Entre parêntesis, creio que estas observações sobre arquitectura e arte, tal como muitas outras que se poderiam fazer a propósito de outras áreas do saber, colocam em evidência a falta de propriedade do termo Desco-

brimentos. Durante, pelo menos, toda a primeira metade do século XVI, os Portugueses não descobriram nada, encontraram o que estavam à espera de encontrar. Não foi o diferente que se encontrou na Ásia, não foi o outro que se encontrou, mas viajou-se para um constante encontro do mesmo. Era o mesmo que se procurava e foi o mesmo que se encontrou, uma vez que o diferente era sistematicamente desconhecido enquanto tal. O que despertou a admiração dos navegadores e guerreiros que informaram João de Barros acerca de Diu foi aquilo que lhes lembrou as «terras de Hespânia», aquilo que era universalmente admirado pela cultura urbanística e arquitectónica dos Portugueses: a cultura mudéjar, ou seja, a cultura muçulmana, mourisca, que os Portugueses do período manuelino, os Portugueses que conheciam o Magrebe e a Andaluzia, consideravam a mais luxuosa cultura do mundo. A arquitectura de Sintra, Córdova, Sevilha, Granada, Fez e Marraquexe, do Algarve de «aquém e além-mar em África», na época dos Reis Católicos, de D. Afonso V, D. João II e D. Manuel, antes de a moda italiana se ter imposto em Portugal, foi aquela que, com enorme prazer, muitos cronistas portugueses julgaram ter reencontrado na Índia. Nos relatos dos Portugueses que estiveram em Champaner, em Bijapur, mais tarde em Delhi, abunda o elogio a tudo aquilo que contivesse tanques, água, sombra, azulejos, fontes, tudo isto conjugado com a presença de mulheres, que parecem ser um componente indispensável ao prazer da arquitectura.

Temos ainda o caso das arquitecturas de cidades de origem hindu, como por exemplo Vijayanagar, em que se reconheceu lá o que se conhecia aqui ou, então, levaram-se para lá coisas que se consideravam indispensáveis à dignidade arquitectónica, como por exemplo o fabrico de cal, que parece ter sido introduzido pelos Portugueses em Vijayanagar.

Contudo, a arquitectura de origem hindu despertou sentimentos de carácter contraditório. A primeira pessoa a debruçar-se sobre essa questão nos anos mais recentes, de forma muito interessante, foi Sylvie Deswarte, a cujo estudo se seguiram outros trabalhos [Deswarte, Sylvie, «Antiguidade e Novos Mundos», in *Ideias e Imagens em Portugal na época dos Descobrimentos*, Lisboa, 1992, 9-54; Moreira, Rafael, «D. João de Castro e Vitruvius», in *Tapeçarias de D. João de Castro*, Catálogo, M.N.A.A., 1995, 51-56; Varela Gomes, Paulo, «Ovídio Malabar (Manuel de Faria e Sousa, a Índia e a arquitectura portuguesa)», in *Mare Liberum*, revista da C.N.C.D.P., n.º 11-12 (1996), 73-90].

Nota-se que havia um certo número de intelectuais portugueses, com destaque para D. João de Castro, a fazerem uma leitura interessante da arquitectura hindu, em que tentaram ver uma influência ocidental, cristã e helénica, através, inclusive, de um mito que o Professor Luís Filipe Thomaz tratou num artigo – que é um dos grandes textos alguma vez publicados na historiografia de língua portuguesa [Thomaz, Luís Filipe, «A lenda de S. Tomé Apóstolo e a expansão portuguesa», in *Lusitania Sacra*, revista do Centro de Estudos de História Religiosa da Universidade Católica Portuguesa, 2.^a série, III (1991), 349-418]. Estes intelectuais tentaram ver uma ligação primitiva entre a Índia e o mundo ocidental, numa espécie de cristianização primitiva da Índia, e até a ideia de uma helenização primitiva da Índia, lendo confusamente na arquitectura hindu «obra romana». Mais uma vez, onde estava o outro viram o mesmo, ou tentaram ver o mesmo. Tentaram ver escolhas estilísticas, políticas e arquitectónicas europeias na arquitectura do centro da península do Decão, na Índia, em Vijayanagar.

Por outro lado, ainda que não na mesma época nem a mesma gente, ou, por vezes, até na mesma época, mas não a mesma gente, tentaram ver essa arquitectura como obra do Demónio. Por conseguinte, naquele género de ornamentação arquitectónica não conseguiram identificar o Ocidente, não identificaram o Islão. E não tendo identificado o Islão, não identificaram o mesmo, não identificaram o irmão desavindo. Não o tendo identificado, rejeitaram-no.

Por exemplo, no caso das grutas onde existem ruínas de templos budistas, em Kanheri, perto da actual Bombaim, fizeram-se, no século XVI, leituras de influência helénica, muito acertadas do ponto de vista estético (muito mais do que pode parecer). No entanto, essa sugestão de influência helénica foi acompanhada de ódio pelos motivos da escultura arquitectónica aí contemplados. Desse modo, esta duplicidade revela-se muito interessante. Não me refiro aos mesmos autores, embora, por vezes, se reportem à mesma época, a saber, os anos 40 e 50 de Quinhentos. Ou, então, mais tarde, com Diogo do Couto, já no final do século, princípio do seguinte, um autor capaz de, ao mesmo tempo, apreciar esteticamente templos hindus e de os condenar do ponto de vista religioso.

O mesmo se verifica com a cidade. O verbo «arruar» aparece constantemente nos relatos dos cronistas portugueses, servindo para designar aquilo que se fazia numa cidade bem construída, com ruas. As cidades hindus foram sistematicamente depreciadas pelos cronistas por não terem ruas e

as casas não terem exterior, uma vez que se dispunham todas viradas para dentro, não tinham janelas nem faces para a rua.

As antigas cidades indianas da costa do Malabar foram, sistematicamente, muito mal tratadas pelos cronistas, ficando a ideia de que não havia ordem urbana, relação entre exterior e casas e, finalmente, porque o recurso à cobertura de telha e à construção de casas de pedra estava reservado aos reis e aos templos, um privilégio cuidadosamente procurado.

A China aparece nos textos de alguns escritores e cronistas como o lugar ideal do ponto de vista arquitectónico e urbano, com as cidades e as casas mais perfeitas, porque aparece, ao mesmo tempo, como o paradigma do governo perfeito, como paradigma político. A política aparece traduzida directamente na urbe, na cidade física, quer dizer, na largura das ruas e na perfeição das casas, dos arcos, das madeiras das janelas e das portas, nas muralhas e na fortificação. Não se percebe bem onde acaba a metáfora e começa a descrição. Na China, segundo os textos portugueses, a justiça é aplicada pelo imperador da maneira mais acabada, é o lugar da justiça perfeita, é também o lugar da cidade perfeita e da arquitectura perfeita, como se houvesse uma equivalência absoluta entre a rectidão da justiça e a rectidão — à letra — da rua. Uma rua recta é uma justiça recta. É como se a falta de rectidão da rua equivallesse também a uma falta de rectidão da justiça. Desse modo, por vezes é muito difícil separar a percepção do território físico e a percepção de outros territórios que são de carácter mental.

Uma outra questão que os textos deixam entrever — e que abordo mais longamente no meu texto para o catálogo do V & A — prende-se com uma clara discriminação, do ponto de vista religioso, na construção de cidades portuguesas na Índia. Havia uma separação muito clara de bairros por religião, um *apartheid* muito claro, não de raça mas de religião, isto é, cristãos para um lado, não-cristãos para o outro. No grupo dos cristãos, verificava-se uma certa separação entre castas, mais próximo do governador e menos próximo do governador, soldado e não-soldado.

E, para terminar, gostaria de apresentar um caso interessante. Linschoten, que era — como sabemos — holandês e esteve em Goa no final do século XVI, fornece-nos um elemento exterior de comparação porque não é nem português, nem asiático. Falamos de um homem do Norte que, ao visitar Goa e ao ver a arquitectura portuguesa da Índia, considerou a cidade completamente exótica do ponto de vista arquitectónico. Considerou Goa tão exótica quanto os Portugueses consideraram exóticas as cidades indianas.

Para Linschoten, as casas caiadas que viu em Goa eram absolutamente extraordinárias, já que nunca vira casas caiadas daquele tipo na Holanda, nem aqueles balcões, ou aquelas telhas. Achou tudo aquilo completamente exótico. Decidiu, então, fazer descrições do que viu, e desenhos que circularam pela Europa, tal como os Portugueses e as suas descrições das cidades indianas.

Curiosamente, um importante traço de exotismo por ele considerado recaiu, também, no comportamento das mulheres, um pouco como os Portugueses consideraram interessante descrever o comportamento das mulheres indianas, que, segundo os cronistas portugueses, passavam o tempo todo a tomar banho nos tanques. De facto, Linschoten achou extremamente exótico o comportamento das mulheres nas casas portuguesas da Índia, fosse a maneira como se sentavam, à oriental, em almofadas ou tapetes pelo chão, fosse o mobiliário que tinham, ou os perfumes que usavam, os tanques nos jardins onde tomavam banho, o betele que mascavam, a fama de terem um comportamento — digamos assim — um pouco livre, a pouca roupa que vestiam, o que ele, aliás, se apressaria a registar nos desenhos, garantindo, assim, certamente, maior venda ao livro.

É interessante comparar os comentários de Linschoten sobre a questão com os comentários dos cronistas muçulmanos reservados aos Portugueses no Oriente. Parece — eu apenas conheço as traduções das crónicas, mas provavelmente o Professor Luís Filipe Thomaz conhece os originais — que esses cronistas muçulmanos que escreveram sobre os Portugueses na Índia não prestaram qualquer atenção às nossas cidades e arquitectura, que certamente nada tinham de exótico, pois eram como as cidades e a arquitectura deles. No entanto, escandalizaram-se com os nossos costumes, com as nossas mulheres. Acharam escandaloso o facto de os Portugueses não praticarem a poligamia, assim como as mulheres portuguesas serem quase soberanas dentro das suas casas, andarem à vontade dentro de casa e não existir separação das mulheres. Tal como Linschoten, acharam excessiva a «liberdade» das mulheres portuguesas no quadro doméstico.

Mais uma vez, isto diz-nos que há muitos Ocidentes e muitos Orientes. E que as percepções daquilo que é a cultura, a casa, a arquitectura, a cidade, são bastante flutuantes.

Cláudio Torres

Director do Campo Arqueológico de Mértola

SOBRE A PRESENÇA MUÇULMANA EM PORTUGAL
NA IDADE MÉDIA

Creio que o debate proposto se enquadra, de uma forma oportuna, no momento actual. Como sabemos, estamos inseridos num contexto internacional anormalmente perigoso, de crescente incompreensão de culturas e de eclosão dos mais variados fundamentalismos. O que está hoje a acontecer no Iraque, em que a situação continua a degradar-se, é sobretudo uma prova de incultura, em que os invasores estão desprovidos de qualquer memória histórica e são, portanto, incapazes de perceber o local em que se encontram. Estamos a assistir a um embate, estupidamente desencadeado, entre duas formações civilizacionais: de um lado, formas culturais definidoras dos velhos saberes mediterrânicos e, do outro, um caldo cultural que, orgulhosamente, catalogamos como a modernidade, o progresso e a democracia. Essa postura de exacerbado autismo do Ocidente pode conduzir-nos à situação irreversível de estar a empenhar não só o nosso relacionamento com os países do Sul, como também a cortar as amarras culturais com o nosso próprio passado. Esta guerra, este drama que se desenrola ante os nossos olhos, será um bom ponto de partida para tratarmos da memória, para abordar alguns temas da «velha Europa», como foi recentemente catalogada pelos governantes americanos e que, precisamente pelo seu passado, pela sua longa memória de muitas gentes e histórias, é, por isso mesmo, o nosso orgulho. Essa argamassa de múltiplas memórias é, afinal, o pavimento em que podemos pôr os pés em terra, em que podemos, naturalmente, olhar o outro de frente, ser olhados e aceites nas nossas assimetrias e diversidade.

Não vou falar só do Islão, até porque, depois destes anos todos a trabalhar em Mértola em demanda dos muçulmanos, a escavar, a abrir a terra, à procura das tropas invasoras de Tarik, afinal fomos encontrar sobre-

tudo o Mediterrâneo em toda a sua diversidade e coerência. O Islão é, de facto, indissociável das velhas civilizações que o precederam, está profundamente ligado ao nosso passado, tanto quanto o está também ao nosso presente e — oxalá de uma forma criativa e benéfica — ao nosso futuro. Têm sido estes os princípios que nos têm norteado nesta longa investigação de vinte e cinco anos. Por um lado, constatar e tentar contornar as dificuldades de interpretação com que nos deparamos. Em certas ocasiões, quanto mais escavamos, menos percebemos das formas e contextos, sendo, por vezes, obrigados a mudar completamente as nossas teorias iniciais. Por outro lado, vão sendo abertos novos horizontes, esbatendo-se velhas fronteiras ideológicas, como a do antes e do depois de 711, ano em que, segundo a tradição historiográfica, foi iniciada a invasão islâmica da Península Ibérica. Arqueologicamente falando, este acontecimento é um *não-facto*.

Para além disso, notam-se insistentes fenómenos de continuidade, contradizendo a tradicional divisão da história em fatias: depois dos Romanos teriam vindo os Visigodos e depois os Árabes... Não encontrámos nada disso. Pelo contrário, aqui, nestas terras do Sul, estamos a constatar um encadeamento, quase sem rupturas, de um longo movimento civilizacional em que o mundo rural se mantém praticamente imutável e em que as inovações introduzidas, quase exclusivamente nos centros urbanos, se sedimentam lentamente, por vezes ao longo de séculos. Em qualquer intervenção no subsolo, registamos ruínas arquitectónicas e técnicas artesanais, recolhemos restos alimentares e recipientes que, usados ao longo de muitas gerações, atravessaram os períodos romano e islâmico, chegando muitos deles até aos nossos dias.

Nas intervenções que ouvimos ontem, a atenção dirigiu-se quase sempre para os lados extremos do Sol Nascente. Hoje gostaria de olhar para mais perto, para este nosso Mediterrâneo, seguindo as correntes migratórias e pendulares de um Próximo Oriente sempre em demanda de um Ocidente onde a tradição situava a Atlântida, um dos mitos mais perenes da Antiguidade. Essa ilha de todos os sonhos, alimentada pela literatura de mistérios, onde uma sociedade opulenta se teria afogado na sua própria luxúria, pode ser localizada facilmente na grande ilha Ibérica, como era vista a península pelos navegadores vindos da costa africana. Desde que as grandes civilizações fluviais do Crescente Fértil começaram a ser consumidoras de metais trazidos pelos mercadores fenícios e cretenses, multiplicaram-se as rotas marítimas para o Ocidente. Porque, de facto, os metais, sobretudo

os preciosos, nunca abundaram nessas paragens. Em vários locais da zona e, sobretudo, em Chipre (*Kypros* — *Kypros*, que em grego significa cobre) e na ilha Eubeia do Egeu havia exploração de cobre. No entanto, o estanho necessário ao fabrico do bronze vinha do Cáucaso e da Anatólia — onde a grande quantidade e variedade de outros metais e pedras preciosas sempre alimentou sucessivos bandos armados e, mesmo, poderosos Estados que impediam ou faziam pagar caro o acesso às suas riquezas. É sintomático que, em períodos de guerra com os hititas, quando estes travavam o acesso às jazidas caucasianas, algum do estanho utilizado nas armas de bronze do Egipto faraónico proviesse da longínqua Indonésia.

Esta permanente carência de metais aguçou a procura do estanho oriundo do Ocidente, sobretudo da Península Ibérica, onde é abundante nas serranias do noroeste. Entre Sevilha e Astorga, ainda hoje existe um velho caminho proto-histórico conhecido por Via da Prata e que, durante vários séculos, serviu de escoamento tanto às minas de ouro como, principalmente, de estanho, que, no seu brilho metálico, por vezes se confundia com a prata.

Também o ouro estava, desde tempos imemoriais, ligado às partes do Ocidente, nomeadamente à Península Ibérica, e também aos terminais caravaneiros da costa magrebina, onde chegava depois de retirado dos leitos geológicos do rio Níger e depois de atravessado todo o Saara. Para justificar esta riqueza metalífera das terras do Sol-posto, em todo o Levante mediterrâneo circulava a convicção de que na terra dos mortos, onde o sol penetrava nas trevas, o seu calor abrasador liquefazia os metais preciosos, fazendo-os correr como rios. Este conjunto de mitos, em que se confundem os trabalhos de Hércules no Jardim das Hespérides dos pomos de ouro e a própria Atlântida, é, de facto, indissociável da realidade histórica do reino de Tartessos, localizado no baixo Guadalquivir e que, durante vários séculos, forneceu em metais preciosos os mercadores de Sídon, Tiro ou Creta.

Esta demanda do Ocidente está profundamente enraizada em toda a civilização mediterrânica e tem a ver com permanentes e muito antigos percursos de cabotagem ao longo da costa africana e mesmo de ilha em ilha, aproveitando o facto de haver muito poucas zonas de mar alto onde se perde a vista da costa. Este charco de rãs, como chamou Aristóteles ao Mediterrâneo, permitiu um constante encontro e caldeamento de ideias, de modos de vida, de todas as histórias e de todas as religiões.

A circulação constante nos dois sentidos permitiu também a difusão para Ocidente dos mitos e dos deuses de origem oriental. As primeiras grandes divindades agrárias provenientes do Egipto e da Suméria, combinadas com o velho culto da Deusa-Mãe protectora dos pastores da Anatólia, a que também não foram estranhas influências da teogonia hinduísta, tudo isto caldeado e veiculado pelos mercadores fenícios chegou ao Ocidente envolvido em variadas e complexas histórias de heróis e deuses...

É curioso constatar que, de um modo geral, o mundo camponês e, portanto, as civilizações de carácter agrário sempre tiveram tendência para sistematizar os seus sistemas religiosos em hierarquias politeístas. O que é perfeitamente justificável pela necessidade de adaptar os variados ciclos agrários às estações do ano e apaziguar de forma diferenciada as incontroláveis forças da natureza, sempre imprevisíveis e caprichosas. Os deuses das sociedades rurais, cada um especializado na sua função, tomavam as formas mais variadas, adaptando-se aos ciclos de fertilidade da terra, para assegurar o milagre da germinação e a boa colheita. Como hoje sucede no Cristianismo popular e camponês, o seu conteúdo é afinal profundamente politeísta, com cada santo, muitas vezes no papel de divindade local ou regional, a interceder directamente, como especialista, no controlo das chuvas, na saúde e bem-estar das pessoas.

Por conseguinte, se nas sociedades camponesas as formas religiosas parecem tender naturalmente para um certo politeísmo, no sentido mais lato do termo, uma rápida visão histórica pelos grupos sociais tradicionalmente dedicados a actividades comerciais mostra-nos, ao contrário, uma tendência para cultos monoteístas. De referir que as grandes religiões monoteístas — judaica, cristã e muçulmana — surgiram sempre no seio de comunidades de mercadores herdeiros dos antigos fenícios, homens de negócios de Alexandria e caravaneiros do Mar Vermelho. Aliás, é curioso que esta tendência para o monoteísmo se confunda quase sempre com visões do mundo mais abstractas, com representações simbólicas mais geometrizaras, que, de certa forma, enfrentam e contradizem a sempre tentada representação naturalista, apanágio das comunidades rurais mais alheadas das místicas intelectualizadas urbanas. Nos primeiros tempos de expansão do cristianismo, seguindo um caminho que começara a ser percorrido nos últimos tempos do Império Romano, a representação iconográfica estiliza-se ou geometriza-se, chegando mesmo algumas heresias mais radicais a enveredar por um iconoclasmo de tradição judaica, que, de certa forma, anuncia o Islão nascente.

Na expansão do Cristianismo para Ocidente, destacam-se nitidamente duas vias principais. Por um lado, a decisão política imposta pelo édito de Teodósio, que, em finais do século IV, tornou o Cristianismo religião obrigatória do Império. Todos os templos de culto imperial passam a basílicas cristãs, e os grandes senhores da terra, tradicionalmente muito respeitadores dos poderes estabelecidos, convertem os oratórios familiares das suas *villae* em capelas. Esta cristianização na Península Ibérica e noutros territórios do Ocidente afectou sobretudo as classes dirigentes, consolidando-se nos centros episcopais e nos mosteiros, onde prevaleceu um certo revivalismo naturalista do Império perdido.

O outro caminho da expansão cristã, mais lento, mas talvez mais profundo, acompanhou as rotas do comércio marítimo, fundiu-se nos velhos ritos populares dos mistérios, penetrou no seio de escravos e libertos, associou-se a outros movimentos de salvação e culto dos mortos, implantou-se solidamente nas cidades portuárias, alongando-se pelos trilhos dos mercadores e almocreves. São assimilados outros cultos já antes implantados, como a devoção a Isis-Tanit no Magreb, ou o Mitraísmo na Bética e na Lusitânia, sendo recebidas no *panteon* cristão várias outras divindades locais que passam a integrar os atributos dos muitos santos que vão proliferando no hagiolégio cada vez mais complexo das heterodoxias cristãs que povoam nessa altura todo o Mediterrâneo.

Com efeito, não houve um Cristianismo único a espalhar-se por todo o Mediterrâneo. E não me refiro sequer às múltiplas heresias que proliferavam um pouco por toda a parte. Refiro-me a grandes sistemas filosóficos que, de uma forma geral, e como antes dissemos, se distribuem seja pelo mundo rural e monástico, seja veiculado pelos cidadãos e pelos comerciantes. Por exemplo, no Mediterrâneo Oriental notamos que, desde o século IV, começa a ser nítida uma certa diferença, constantemente reafirmada em todos os concílios, entre os cristãos das margens setentrionais, de certa forma mais ligados às capitais do Império — Roma e Bizâncio —, e os cristãos do Sul, mais dependentes de Alexandria e de todas as outras cidades-porto onde confluíam as grandes rotas marítimas internacionais da Índia, pelo Mar Vermelho, e da África, pelo Nilo e pela costa da Cirenaica. O Cristianismo áulico bizantino, que também ditava a ortodoxia, movia-se em torno das cortes imperiais ou papais, ordenando-se numa multiplicidade de personagens e intermediários. As suas cerimónias rituais eram envolvidas num brilhante e colorido naturalismo, em que os modelos, apesar das

diferenças de estilo, pretendiam atingir a grandiloquência do antigo Império. Neste ambiente aristocrático, a corte celestial reproduzia necessariamente a terrena, num sistema hierarquizado de valores, de brocados e pedras preciosas, onde uma pirâmide de heróis e santos era encimada por uma tríade divina.

Nos meios comerciais das cidades do Sul dominam, naturalmente, os valores do indivíduo que, pelo seu esforço e o do seu clã familiar, pode enriquecer e, portanto, ascender socialmente. A valorização individual cria também um relacionamento directo com a divindade, reforça o poder abstracto e isotérico do monoteísmo. Não é por acaso que tenha sido em Alexandria que se concentraram as últimas correntes filosóficas da Escola de Atenas, com Plotino a pontificar o relacionamento directo do homem com Deus. Por outro lado, a graça divina como ligação directa do indivíduo à divindade, sem passar por intermediários nem pela estrutura hierárquica da Igreja, enquadra-se também nas mais profundas tradições do misticismo egípcio de culto solar. Aliás, esta escola filosófica de Plotino, com referências indirectas à *graça divina* como raio solar, vai ainda influenciar Santo Agostinho, cujo pensamento chegou a ser considerado herético quando, mais tarde, o «tomismo» se impôs como doutrina oficial da Igreja.

No Império Bizantino, foi uma poderosa rede de grandes mosteiros, com uma ideologia mais conservadora, a organizar a contra-ofensiva ao movimento iconoclasta inspirado pelas correntes mais inovadoras do Sul. Estes centros monásticos, aliados a outros grandes senhores da terra cuja produção dependia ainda do trabalho escravo, mas onde já se pressentia o sistema feudal, são a matriz do Cristianismo ortodoxo oficialmente reconhecido pela corte imperial bizantina e pela cúria romana. Desta forma, era inevitável uma profunda divisão entre estes dois mundos. Assim, o Sul tenderia a organizar-se em torno de correntes fortemente monoteístas, onde era dominante a igreja monofisita, que defende um só Deus absoluto e uma só natureza. Ao rejeitarem a Trindade, considerada como tríade divina, os adeptos dessa doutrina acusavam os cristãos trinitários de politeístas, acusação que, curiosamente, vai ser repetida, tempos mais tarde, pelos muçulmanos.

Muito antes do Islão que, posteriormente, vai oficializar esta ruptura, no seio do mundo cristão oriental as diferenças de sistema económico são potenciadas por divergências religiosas. Como é sabido, o Império Bizantino tentou, de várias formas, incluindo a força armada, impor a sua ordem às

idades de Alexandria, Antioquia e Damasco, que entretanto se tinham reorganizado na igreja monofisita. Aliás, não é um acaso que tenha sido nesta zona do Mediterrâneo a surgir e a afirmar-se a nova religião muçulmana, ela também intransigentemente monoteísta e hostil à dominação imperial bizantina. Ao contrário do que ainda hoje é afirmado sobre as influências do deserto na sua génese, o Islão forma-se como uma espécie de cisma do Cristianismo e do Judaísmo, bebendo das mesmas fontes bíblicas e difundindo-se rapidamente nas comunidades urbanas de mercadores e artesãos, onde tinha garantida a sua base de apoio. Muitas vezes, para justificar a fulgurante expansão do Islão como simples fenómeno militar, resumem-se os seguidores de Mohamad a um bando de Árabes a cavalo que invade o Mediterrâneo e impõe uma nova religião. Se, de facto, o cimento místico foi recolhido nos horizontes infinitos do deserto, foi sobretudo em Alexandria que foram caldeados a filosofia e os princípios teóricos de uma das maiores religiões da humanidade. Era nesta grande metrópole mercantil do delta do Nilo que, nessa altura, se defrontavam as grandes correntes de ideias no interior da comunidade cristã, com vantagem clara para o monofisismo, que também condensava simbolicamente a resistência política ao odiado Império Romano do Oriente. Uma grande proximidade nos grandes princípios religiosos e uma mais do que evidente aliança de interesses contra Bizâncio fizeram com que as convergências se transformassem em conversões. O Islão acabaria por dominar toda a região de uma forma inequívoca, uma vez que, na altura, estava não só mais adaptado à realidade, como se impunha a simplicidade da sua liturgia.

Entramos agora num plano mais concreto, decorrente de uma experiência com mais de vinte anos a investigar o passado de Mértola. De facto, esta pequena povoação foi um importante porto fluvial a 70 km do Oceano, onde, antes dos bojudos galeões quinhentistas, atracava todo o tipo de barcos mercantes ou de guerra. Foi um *municipium* romano e uma importante cidade no período conturbado que se seguiu ao desmoronamento do Império. Datado da segunda metade do século VI, encontramos e continuamos a investigar um importante palácio episcopal implantado numa plataforma artificial que dominava a cidade. Este conjunto baptismal de grande luxo decorativo foi edificado num período de transição, quando os reis visigóticos de Toledo se preparavam para abandonar o Cristianismo ariano e adoptar o Catolicismo. Por outro lado, a presença de um baptistério numa época em que apenas um prelado podia exercer este sacramento, e

dado não existir qualquer referência nos concílios ibéricos a um bispo em Mértola, leva-nos a levantar a hipótese de esse personagem pertencer a uma comunidade cristã não ortodoxa. A corroborar esta hipótese temos o facto de terem sido encontradas localmente algumas lápides funerárias escritas em grego e datadas dessa mesma época, em que os inumados teriam sido pessoas importantes da cidade, entre os quais um presbítero e dois outros com o nome de Eutiques, que, como se sabe, foi o fundador do Monofisismo. Esta conjectura, aliada à descoberta, no interior do palácio episcopal, de um excepcional conjunto de mosaicos com paralelos na Síria e na Jordânia, abre pela primeira vez a possibilidade de esta heresia cristã se ter estendido à Península Ibérica, depois de ter exercido uma forte influência no Cristianismo africano.

Esta série de descobertas levou-nos também a compreender melhor a religião islâmica e, sobretudo, a ver com outros olhos a forma como se expandiu por todo o Mediterrâneo. Em vez de ficarmos apenas enrolados na história tradicional das conquistas militares, começamos a melhor compreender a rápida expansão do Islão, não só como somatório de condições políticas e económicas favoráveis, mas também, e sobretudo, o facto de já nessa altura haver no terreno, certamente nas principais cidades portuárias, uma população convertida a um Cristianismo *monofisita* que, afinal, estava muito mais próximo da palavra do Profeta.

Embora a implantação do Cristianismo também tenha passado por éditos imperiais e, mesmo, por uma certa repressão sobre os outros cultos, seria completamente descabido explicar a expansão do Cristianismo por uma conquista militar. O mesmo se pode dizer do Islão. A religião muçulmana, última grande religião de salvação, é naturalmente a síntese de todas as religiões anteriores, tendo-se afirmado como a mais inovadora, com capacidade de incorporar todos os elementos fundamentais das religiões anteriores. É uma religião que se expandiu rapidamente nos meios urbanos, porque foi sobretudo divulgada por mercadores e não imposta por militares. Não podemos esquecer que um soldado ou qualquer militar olha o outro, o desconhecido, o estrangeiro, o bárbaro que não fala a sua língua, antes de tudo como um inimigo, como alguém a abater. Esse é o comportamento normal de um homem de armas, é o único comportamento para o qual foi treinado. Em contrapartida, o comerciante, na sua lógica de vida, olha o desconhecido antes de tudo como um cliente. Ele precisa desse estrangeiro para lhe vender os seus produtos. Tem de comunicar, de se

entender, tem de dialogar. Inevitavelmente, são criadas condições para, além do intercâmbio de artefactos, haver também a veiculação de ideias e de saberes.

Este gesto de compra e venda é o fundamento de toda a civilização, alimentando os mecanismos de transmissão do conhecimento, criando as linhas de cultura essenciais, que, afinal, resumem a história do Mediterrâneo. Foi através dos portos, dos mercados, das feiras, do intercâmbio, que foi processada a síntese de culturas e saberes, que se difundiram as línguas e as religiões. É mais neste sentido, e menos nas operações guerreiras, que temos de perceber a expansão fulgurante do Islão ao longo dos séculos VIII, IX e X. É claro que em todas as épocas houve soldados e exércitos, invasões e saques. Foram travadas muitas batalhas e numa delas certamente foi morto o rei Rodrigo. Porém, esses factos, à luz de uma abordagem mais atenta, revelam-se perfeitamente secundários, se não mesmo insignificantes. São as histórias habituais da História. Agora, o fenómeno cultural e religioso da islamização, dada a sua profundidade e carga civilizacional, não foi, obviamente, imposto nem pela espada, nem por nenhuma estratégia de conquista militar. Cingindo-nos aos factos arqueológicos, no período islâmico vamos encontrar por todo o sul do país, assim como em toda a Andaluzia, um tipo de casa urbana idêntica à da Tunísia, Sicília ou Líbano. Como seria de esperar, o pequeno pátio de tradição mediterrânea, difundido em época romana e adoptado em tempos muçulmanos, sofreu ligeiras adaptações, mas manteve praticamente as mesmas funções. Em época islâmica assistimos, sobretudo nos centros urbanos, a uma enorme expansão de formas de ver, de formas de habitar, de formas de sentir, e por outro, entre as comunidades camponesas, a um reforço identitário, a uma consolidação das tradições. A maioria da população rural, embora já bastante islamizada em finais do século XI, continuava a praticar o Cristianismo e a falar romance. Nas cidades, a língua árabe era francamente dominante. Exactamente por isso é que, em Portugal, os falares dialectais do sul são diferentes dos falares do norte. E as diferenças, resultantes da introdução de elementos moçárabes, são anteriores à Reconquista do século XII. A língua romance subsistiu nas zonas camponesas, profundamente enraizada, tal como permaneceram alguns rituais cristãos, embora, muitas vezes, pouco ortodoxos. Além dos grandes cultos mais ou menos oficiais, proliferavam várias heresias, grupos religiosos cristãos que, afastados do controlo eclesiástico, enveredavam por ritos locais mais antigos ou sincréticos.

Graças também à Arqueologia, sabemos hoje que muitos dos pequenos templos rurais foram, durante algum tempo, partilhados pelas comunidades muçulmana e cristã. Havia uma sabedoria natural na utilização dos espaços, não desprovida de atritos naturalmente, porém, parece ter sido dominante um certo equilíbrio na convivência de comunidades de cultos diferentes.

Numa visita recente à Síria, notei com algum espanto a convivência de comunidades cristãs e muçulmanas no mundo rural. A torre sineira e o minarete a elevarem-se em bairros vizinhos. Mas ainda mais extraordinário foi a visita ao interior da Grande Mesquita Omíada de Damasco, onde, no meio da passagem constante de grupos sunitas e xiitas, se ergue um enorme mausoléu, tocado devotamente por todos os crentes, e onde a tradição afirma estar depositada a cabeça de S. João Baptista. Este seria certamente o cenário vivido no Al-Andalus e era certamente a forma de viver das comunidades de judeus, cristãos e muçulmanos. A história do Mediterrâneo é, afinal, a história fantástica de saber olhar, de saber ver o «outro», de respeitar o diferente. É a história de uma cultura milenar onde é vital o equilíbrio hábil de tensões e de saberes. É essa inteligência e sabedoria que, nos dias conturbados que vivemos, esperamos sejam entendidas e respeitadas pelos senhores do Império Americano que nos governam.

Frei Bento Domingues
Sacerdote Dominicano

AS RELIGIÕES E A IRRELIGIÃO EM TRIBUNAL (*)

A questão que pretendo debater aqui não se prende com as posições dos meus amigos — a Professora Faranaz Keshavjee e o Dr. Joshua Ruah —, mas com o confronto entre religiões.

Em Portugal, o mês de Outubro passado mostrou-se especialmente fecundo em iniciativas ligadas, de forma bastante diversa, ao diálogo inter-religioso e que passo a registar de maneira muito breve. Em Fátima, realizou-se um congresso internacional sobre o papel dos santuários na relação com o sagrado. Não se pode esquecer a «violência do sagrado», estudada por René Girard. Em Évora, a Fundação Eugénio de Almeida promoveu uma assinalada conferência internacional sobre o diálogo inter-religioso na construção da Paz. No Porto, o Centro Transdisciplinar de Estudos da Consciência, da Universidade Fernando Pessoa, organizou um notável *Fórum Internacional sobre Ciência, Religião e Consciência*, dedicado às questões que as religiões têm de enfrentar e debater. Agora estamos aqui, na Reitoria da Universidade de Coimbra, no âmbito deste grande colóquio, em cujo programa se incluiu também esta mesa-redonda sobre o diálogo inter-religioso. Ocupamo-nos do Cristianismo, do Islamismo e do Judaísmo.

A religião, sobretudo na versão monoteísta, está no banco dos réus. Não ignoro que a questão do monoteísmo bíblico é extremamente complexa. Diz-se que o Cristianismo é um monoteísmo frouxo e acrescenta-se que, no Judaísmo, há pelo menos cinco formas de monoteísmo. Seja como for, as religiões monoteístas, repito, estão no banco dos réus há bastante tempo. Um conhecido historiador das religiões, Odon Vellet, num artigo cujo título é bem sugestivo — *Um só Deus para tantos ódios* (cf. jornal «Público», de

(*) O Autor decidiu manter neste texto o estilo da sua intervenção oral.

24/10/2001) —, não tentou absolver nenhuma das versões do monoteísmo. Este texto veio de novo ter comigo para alargar o ângulo da minha intervenção.

Durante muito tempo, o terrorismo esteve associado às doutrinas ateias. Com o anarquismo dos começos do século XX, o fanatismo era associado ao partido dos «Sem-Deus» e, sobretudo, à raiva doutrinária e aos processos estalinistas. Hoje, o fanatismo, o terrorismo, aparecem como exclusivo dos crentes.

No entanto, na célebre carta a Einstein, *Porquê a Guerra?*, escrita em 1932 a pedido da Sociedade das Nações, Freud interpretou a agressividade destrutiva como um impulso universal, não obstante as proclamações pacifistas dos ateus, dos bolcheviques e dos cristãos culpados das crueldades da Santa Inquisição. Deslizando para o campo religioso, Odon Vellet fez uma observação capital, mesmo que fiquemos só no campo das religiões mais conhecidas. Depois de aturados estudos, concluiu que nenhuma das religiões detém o monopólio da violência, nenhuma delas possui o segredo da paz.

O Hinduísmo conseguiu criar o pacifista Gandhi e o fanático Bramen, que o assassinou. O Budismo teve os seus monges guerreiros *zen* ao serviço do imperialismo nipónico, bem como os monges terroristas do Sri Lanka ao serviço da intransigência nacionalista cingalesa, um dos quais assassinou, em 1959, o primeiro-ministro Salomon Bandaranaike, favorável à minoria tamul (tamil) hindu. Já o Xintoísmo do Estado japonês forneceu os *kamikazes* «Vento Divino» que lançaram os aviões contra os navios norte-americanos, à semelhança do que os islamitas fizeram contra as torres nova-iorquinas. E tenha-se em conta que nos estamos a mover entre religiões politeístas: o Hinduísmo (apesar de incluir todos os deuses numa mesma essência divina) tem 33 mil deuses, o Xintoísmo 800 mil divindades, e o Budismo, pelo menos nas escolas do Grande Veículo (Mahayana), possui um número infinito de seres divinos.

Será, portanto, excessivo acusar os monoteístas de serem os únicos responsáveis pela guerra santa. Aliás, o mais antigo deles, o culto egípcio de Aton, era «pacifista», o faraó Akenaton. Absorvido pelos seus sonhos religiosos, negligenciou a própria defesa das fronteiras.

Parece, contudo, irrecusável que a génese das duas grandes religiões monoteístas, o Judaísmo e o Islão, é inseparável de eventos militares, justificando, assim, a existência do Deus dos exércitos, a existência de um

Deus aliado a um determinado povo contra outro. Deus é realmente um machado de guerra, Deus é um barril de violência. Os acentos marciais da Bíblia e do Corão não fizeram, no entanto, do furor sagrado uma reserva de judeus e muçulmanos.

O próprio Cristianismo mostra que nada é definitivo entre religião e guerra. Jesus era pacífico e, talvez até, pacifista: «se alguém te bater na face direita, oferece-lhe também a outra». Em contrapartida, Pedro reagiu à violência cortando a orelha do criado do sumo-sacerdote que ia prender Jesus... Este apóstolo andava sempre com o cutelo, era, certamente, um «sicário». Os papas desencadearam as cruzadas contra os muçulmanos e a Inquisição contra os hereges. As nações cristãs perseguiram os judeus e converteram os povos ditos animistas pela acção de missionários e de forças armadas.

Por conseguinte — e levaria bastante tempo a explicitar agora tudo isso —, é tentador considerar todas as religiões, num ou noutro momento, infiéis às suas promessas de paz. Nesse sentido, revela-se significativo o exemplo da religião da não-violência dos jainitas: usam uma máscara na boca para não engolirem os mosquitos, mas parece que têm fiéis seus no exército indiano.

Um outro exemplo, como nota Odon Vellet, tem a ver com o politeísmo greco-romano, frequentemente citado pela sua tolerância e pela sua faculdade em assimilar os deuses estrangeiros, mas condenou Sócrates à morte por impiedade. E, ao adoptar o culto de Augusto, o divino imperador, perseguiu os discípulos de Jesus, os cristãos.

O furor sanguinário ultrapassa os limites das doutrinas religiosas. O culto nazi do homem superior provocou o Holocausto, a ditadura do proletariado causou o genocídio cambojano, as ditaduras militares abriram valas comuns para os adversários e despejaram muitos deles no alto-mar. Na actualidade internacional, o Médio Oriente, berço do monoteísmo, ilustra tristemente a disputa fratricida dos filhos de Abraão, enquanto o fundamentalismo protestante da Casa Branca contribuiu para semear o Iraque de bombas, em nome do combate ao terrorismo.

Confirma-se, portanto, que nenhuma religião nem nenhuma irreligião detém o monopólio da violência ou o segredo da paz.

No próximo Domingo (2 de Novembro), os católicos celebram o dia dos chamados «Fiéis Defuntos». É um momento em que deparamos com a memória das vítimas de dominação ideológica, económica, política e reli-

giosa. Com a memória das vítimas da história na festa de Todos-os-Santos, assinala-se que é possível praticar a regra de ouro invocada pelas grandes religiões, a saber, «não faças aos outros o que não gostarias que te fizessem a ti».

Este comum segredo da Paz exige a transformação da vida dos que querem ser pacificadores, pois o «pecado» da religião é, no meu ponto de vista, a «absolutização» do relativo e a sacralização de templos, de lugares, de costumes, de rituais. A «absolutização» desses elementos chama-se idolatria.

Um devoto que, aqui há uns anos, desejasse receber a comunhão tinha de estar em jejum desde a meia-noite até à hora de comungar. No entanto, se esse mesmo devoto tivesse dado alguns tabefes ali na esquina, já não era considerado assim tão grave. Se fossemos passar a pente fino os rituais, os templos, os lugares das diferentes religiões, veríamos que, muitas vezes, eles têm bastante mais importância do que as próprias pessoas.

Há ainda um outro pecado das religiões, que consiste em relativizar o absoluto. Faz-se de Deus um instrumento ideológico de dominação. Em nome de Deus pode-se matar, isto é, em nome da Santidade de Deus pode-se cometer o maior dos pecados.

Um só Deus — o monoteísmo — deve significar uma só humanidade incarnada na grande diversidade de indivíduos e povos e, nesta, privilegiar os preferidos da divindade bíblica: os pobres e humilhados, os que não têm «unhas nem viola» para triunfar neste mundo. Eis a verdadeira religião, a da fraternidade ilimitada.

A pergunta — e esta é a marca do que há de melhor na Bíblia hebraica e nos textos cristãos — começa no Livro dos Génesis 4: «Que fizeste do teu irmão?». É uma inquietante pergunta de Deus e é uma pergunta irrestrita.

Nós andamos sempre a fazer perguntas a Deus e nunca ligamos às questões que Ele nos coloca. Na primeira epístola de S. João (4, 20; cfr. 3), pode ler-se: «Quem diz que ama a Deus, que não vê e despreza o irmão que vê, é mentiroso». Jesus lembra que a misericórdia é mensagem essencial da Bíblia hebraica. E acrescenta: a misericórdia não é essa colectânea de «sacrifícios» que fazeis.

Eu creio que a religião não deve substituir nem a ciência, nem a ética, nem a política. Mas dar a Deus o que é de Deus e a César o que é de César não significa que não nos dediquemos à Realidade Última. No entanto, a preocupação com a Realidade Última — segundo o teatro do fim do mundo

encenado numa parábola de Jesus — prova-se, joga-se no nosso quotidiano (cfr. Mt. 25). O referido capítulo 25 do Evangelho de S. Mateus consta de três parábolas. A primeira remete para a fábula da «cigarra e da formiga», dos que não fazem contas à vida e dos previdentes: as virgens loucas e as virgens prudentes. Nesse mundo ninguém dá nada a ninguém. Diz-se que as «cigarras» não podem viver à custa de quem trabalha.

A segunda parábola centra-se no «capitalismo» mais selvagem que imaginar se possa: à partida, um indivíduo tem cinco talentos, outro tem dois e o outro, pobre, só dispõe de um. Este último diz: «tenho de ter cuidado, senão até esta miséria de um talento vou perder»... É censurado. E julgo que foi muito bem censurado, pois todas as capacidades, todos os talentos dos seres humanos devem ser desenvolvidos. O ser humano não deve ser, apenas, um conservador do que recebeu.

Vem, depois, uma terceira parábola que leva as outras duas a tribunal. Nesta, nem o crente, nem o ateu, nem o agnóstico — como diríamos hoje — sabem que, ao fazer bem ou mal a uma criatura humana, é ao próprio Deus, é ao próprio Cristo, é ao Senhor da História que se está a honrar ou a ofender. É, com efeito, o próprio Senhor da História que diz: «tive fome e deste-me de comer, tive sede e deste-me de beber, estava nu e vestiste-me, estava na cadeia e visitaste-me». Ou o contrário: «tive fome, tive sede e não me ligaste...».

O sentido destes cenários parabólicos é muito claro: somos e seremos julgados por aquilo que fazemos dos talentos que recebemos. Mas os talentos, os recursos e as oportunidades que nos surgem na vida não podem ser apenas para desfrute individual ou de um grupo de privilegiados. Não podemos deixar à margem as vítimas da história, os que ficaram «sem unhas e sem viola».

Afinal, o julgamento do mundo é feito pela atitude que assumirmos em relação aqueles que precisam de nós. E sabemos, ou podemos saber, onde se encontram.

Esse é também o lugar do julgamento, o tribunal das religiões.

(Página deixada propositadamente em branco)

Faranaz Keshavjee

Professora do Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas e

Doutoranda da Universidade de Cambridge.

Membro da Comunidade Muçulmana Ismaili

**O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO:
ALGUMAS QUESTÕES PARA REFLEXÃO**

A Universidade de Coimbra não é um espaço neutro para um evento deste calibre e com estas ambições. Não apenas pelo seu peso histórico e cultural, mas também pela etimologia da sua fundação, esta instituição sugere que aqui circulam e se difundem valores e ideais universais humanistas. Além disso, é um lugar onde a aprendizagem e o ensino deveriam preparar-nos para causas elevadas, para o bem do universo. Que outro lugar melhor haveria de possuir esta força simbólica para o diálogo inter-religioso, onde esses «ocidentales» e «orientales» se cruzam e traçam rumos de diálogos, *Inshallah* construtivos e transformadores dos tempos em que vivemos? Foi pensando nestes aspectos, bem como no meu contributo ambivalente de ocidental quicé oriental, aqui entendido como diferente, como parte de uma minoria, que tentei preparar esta minha modesta intervenção.

E pensei seriamente se efectivamente um diálogo inter-religioso é possível no mundo em que vivemos. Entre nós, que estamos sentados nesta mesa, não tenho dúvidas, porque, antes de mais, nós partilhamos esta identidade comum de sermos Portugueses antes de sermos Judeus, Cristãos ou Muçulmanos. E porque, na verdade, as diferenças que nos caracterizam não afectam profundamente a nossa motivação intelectual, ou a intelectualização dos nossos interesses e aspirações como individuos que somos, de plenos direitos, na sociedade em que participamos. Questiono antes se esse diálogo de religiões é, ou não, possível entre aqueles que efectivamente podem fazer a mudança, tendo em conta o mundo em que vivemos, para lá das nossas fronteiras culturais e políticas, e saber se aqueles que dispõem de condições para o verdadeiro diálogo e entendimento são capazes de tornar este mundo mais justo, equilibrado e fraterno.

Permanecerei, porém, céptica a este respeito enquanto continuar a observar que o mundo se rege por ideologias opostas e fissuras caracterizadas por categorias de «nós» *versus* «eles», os ultra-pobres *versus* os ultra-ricos, as teocracias *versus* os secularistas, ocidentes *versus* orientes, a procura da normatividade *versus* a apreciação do pluralismo. Enquanto continuarmos a ter uma postura paroquial ou de superioridade civilizacional perante os nossos parceiros para o diálogo, e enquanto não resolvermos os problemas de fundo que motivam, na realidade, os verdadeiros conflitos civilizacionais, assentes em discursos de politização da fé, estimulada sobremaneira pela ignorância veiculada na comunicação para as massas, podemos esperar muito tempo até chegar o dia em que seja possível o diálogo entre as religiões.

Por todas estas razões, considero que, antes de falar do Islão ou nas suas potencialidades e problemas para o diálogo com as outras fés, é importante que encontremos plataformas comuns relativamente ao entendimento de alguns dos conceitos que utilizamos no âmbito desta conferência, porque quando falamos de Religiões, Civilizações, Oriente, Ocidente, Islão, Judaísmo, estas palavras sugerem-nos um mundo de ideias ou de representações, em que cada uma delas suscita um mundo de simbolismos e de semânticas que ultrapassa o significado directo, etimológico da palavra. Proponho, por isso, repensar todos estes conceitos e encontrar uma plataforma de diálogo a partir de entendimentos comuns, em primeiro lugar, sobre os termos que utilizamos.

A minha primeira questão surge com a sugestão do tema geral deste Encontro e que se exprime por «diálogo de civilizações», onde as religiões reencontram o seu lugar. Quando falamos de «civilizações» assumo que estaremos a pressupor a existência de uma pluralidade de contribuições para o desenvolvimento humano, social e moral, artístico e científico, e que, por definição, essas referências são tidas em conta no diálogo entre os diferentes, partindo também de patamares de equivalência semelhantes. Quer dizer, gostaria que neste Encontro se reconhecessem o papel e a importância que tiveram e têm ainda, no nosso mundo, os passados e presentes de outros povos e outras culturas humanas, porque considero que é absolutamente essencial que se reconheça a historicidade dos factos — porque a história das civilizações é feita de inter-penetrações e de inter-culturalidades —, porque as identidades que representamos são naturalmente híbridas e hifenizadas, elas são fruto de encontros entre culturas humanas. Em suma, precisamos de fazer um verdadeiro esforço no sentido de evitarmos cho-

ques, não de civilizações, porque a expressão se contradiz a si mesma, mas que trabalhem no sentido de evitar um «choque de ignorâncias», pois é aqui que acredito residir a raiz de graves conflitos sociais actuais.

Coloco a questão desta forma porque, conhecendo o mundo ocidental como conheço, porque vivi desde sempre e fui educada neste contexto, e tendo como parte da minha identidade uma parcela oriental, que para já defino como diferente da que é dominante, posso dizer que, até ter podido escolher conhecer outras civilizações históricas relevantes para a nossa história moderna, a visão que me foi transmitida pelo ensino oficial incidia na existência de um mundo «civilizado», construído a partir de referências de tradição greco-helénica, onde a arte, a música, a dança, as ciências exactas e as humanidades são excisadas do seu passado. Desse modo, os contributos de outras civilizações, tal como a islâmica ou a judaica, tinham desaparecido dos manuais e compêndios escolares, para aparecerem depois ocupando lugares alienados em departamentos ou faculdades «orientais». Este tipo de atitude transmite-nos a mensagem de que as humanidades, artes, ciências e filosofias de alguns existiram desoladoramente isolados, quando sabemos que, efectivamente, o desenvolvimento das sociedades humanas não ocorre num vácuo, resulta antes de processos de influência e da co-construção de saberes e de experiências.

Permanecemos ignorantes ao nível dos contributos que as religiões e os povos religiosos ofereceram para sermos o que hoje somos, o que pensamos e o que aspiramos a ser. E essa ignorância leva, infelizmente, a que pessoas em quem confiamos os nossos destinos reclamem que parte de nós próprios, da nossa memória histórica, seja amputada, receando fenómenos como a «islamização do Norte», como se, na realidade, esse fenómeno não tivesse já acontecido na história deste país.

Nesta perspectiva, revela-se essencial recuperar a historicidade dos factos, bem como a importância e o papel que as religiões tiveram — e têm ainda hoje — na forma como os povos exprimem as suas identidades ameaçadas de extinção. É também essencial reconhecer que as religiões, influenciadas e influenciadoras da realidade contextual onde emergiram, serviram de mote e de inspiração para o desenvolvimento de civilizações humanas, mas nem por isso conseguiram reclamar o seu lugar no âmbito do saber e do ensino em contextos seculares. Como se, ao tratar-se das religiões como parte do desenvolvimento humano e social moderno, a ciência se sentisse ameaçada de progredir de forma isenta e objectiva.

Por outro lado, falar-se de religiões, hoje em dia, equivale a referir-se a mundos onde a razão e o raciocínio deixam de existir para dar lugar a fenómenos inferiores e de barbárie. No entanto, não foram as motivações de natureza religiosa que conduziram civilizações inteiras à descoberta do outro, ao conhecimento, desde a medicina, a álgebra, a matemática, a escrita devocional e a poesia, a pintura, a astrologia, ao pensamento lógico e crítico? E não terão sido as religiões da revelação, sobretudo, igualmente responsáveis por inspirar e veicular os valores fundamentais que estão na origem da democracia e da sociedade civil modernas? Como poderemos entender e resolver os problemas das civilizações modernas sem abordar de forma racional, crítica e construtiva o impacto que as religiões possam ter tido na formação do pensamento dos homens e das mulheres de hoje?

Aceitar a contribuição da alteridade, do Outro, do diferente, na co-construção da nossa identidade — e digo co-construção porque reconheço que a identidade resulta de processos de reciprocidade e de relação com os outros — implica uma atitude pluralista. Porque dizemos com frequência que vivemos numa sociedade global e plural, mas reconhecer os impactos da globalização e ser-se pluralista implica um esforço maior e uma tarefa mais difícil e trabalhosa. Ser-se pluralista implica, em primeiro lugar, reconhecer a diferença na diversidade humana, e a riqueza que ela pode representar em termos de formas de estar e de pensar no mundo. Ser-se pluralista implica, acima de tudo, a construção de uma ética universal a partir das virtudes morais dos particulares. Contudo, esta dificuldade em apreciar as virtudes do pluralismo, impondo uma normatividade de condutas e de aspirações, é não só um defeito de dentro dos grupos religiosos (como são, por exemplo, as conhecidas tensões entre as visões Shiita e Sunita do Islão), mas também o apanágio das sociedades ocidentais modernas, que teimam em impor ideias amadurecidas durante séculos no seu mundo sobre outras realidades sociais e políticas que estão ainda em fase de busca de identidades perdidas, em virtude de terem subsistido subjugadas por regimes totalitaristas e absolutistas.

E a normatividade é, também ela, uma forma de exercer violência. Todavia, temos a pretensão e gostaríamos de acreditar que, pela supremacia intelectual, o Ocidente consegue tornar a sua violência uma «força legal», e apressamo-nos a categorizar as forças de reacção a ela comumente assentes em motivações religiosas, como sendo a «força bárbara», primitiva, típica de sociedades subdesenvolvidas, inferiores. Tendo em conta estes

aspectos, diria que o pluralismo implica, antes de mais, uma atitude social, que passa pela arte de negociar os valores de cada povo como parte de um património humano, onde nos reencontramos naquilo que são as preocupações comuns e quotidianas de todos nós. Nós e Eles.

Para finalizar, e voltando à preocupação que motivou o tema deste debate, hoje acredito firmemente que o diálogo inter-religioso só será possível depois de termos formado gente que adopte um espírito aberto, crítico e auto-crítico, anti-paroquialista. Gente que reconheça que a História não pode cortar pedaços dos factos que a fizeram; factos que contribuíram para sermos o que somos hoje. E só depois de termos ajudado outras nações a construir os recursos básicos para uma existência condigna poderemos esperar que o diálogo entre as religiões seja uma realidade possível e desejável.

(Página deixada propositadamente em branco)

Joshua Ruah

Médico. Membro da Comunidade Israelita de Lisboa

O DIÁLOGO INTER-RELIGIOSO: CRISTIANISMO, JUDAÍSMO E ISLAMISMO

Introdução

Assumiremos desde o início que as religiões ocidentais, o Judaísmo, o Cristianismo e o Islamismo, que chamaremos de abraâmicas, exortam insistentemente os seus crentes à paz universal, mas, por outro lado, nenhuma destas religiões ignora a realidade da guerra.

Como é que religiões, inspiradoras da fé, autênticas regras de conduta de vida, reveladoras de verdades divinas, orientadoras de comportamentos éticos e morais, se podem confrontar com a violência que por vezes parece mergulhá-las no abismo profundo da maldade?

O mundo moderno apresenta-nos uma sociedade em transformação, veremos se em evolução. Os poderes profanos são novos e, por vezes, pretendem confundir-se com os sagrados. A chamada globalização tende a ser cada vez mais a generalização de um poder económico, sem rosto e sem sede.

A perplexidade do pensamento filosófico, político e religioso, de séculos, de milénios, resultante do confronto com uma sociedade com novos poderes, com novos valores mais materialistas e mais marcantes da diferença de protegidos e desprotegidos, não poderá deixar que a humanidade venha a submergir, mas que seja antes uma humanidade mais justa, fraterna e perfeita.

É neste caminho que as religiões, assim como outras correntes de pensamento, têm orientado a humanidade, e será por este destino que deverão prosseguir.

As sociedades vivem meteoricamente, a competição é violenta e alienante, criou-se a ideia de que quem pára para pensar perde oportunidades, que

outros o ultrapassam. O pensamento, a cultura em geral e até a religião passam a ser debitados, em «slogans», por órgãos de informação, detentores de toda a verdade, ao serviço das mais incógnitas forças e ocultas intenções.

O aproveitamento, por falsos profetas, dos princípios religiosos cria fanatismos e fundamentalismos ao serviço de políticas e interesses que apenas poderão beneficiar reduzidas elites que enriquecem com despudor, deixando que os seus cegos seguidores se atolem na mais desgraçada e promíscua miséria.

Para estes povos, crentes na cegueira do fanatismo, na pobreza, no infortúnio, resta uma vida sem destino e, por vezes, uma morte em que falsamente procuram a glória.

As sociedades vivem de costas viradas, mudas e insensíveis, as vozes são os canhões e o diálogo a guerra. As vidas humanas perdidas são contadas, uma a uma, com a indiferença de uma contabilidade mórbida. O progresso confunde-se com a destruição e a construção é apenas a edificação de uma espiral de violência sem fim e sem finalidade.

A história e religião judaicas

O pensamento rabínico clássico não desconhece os conflitos que opõem os homens e não preconiza a paz a todo o custo.

Em certas condições, a guerra poder-se-á justificar:

- a guerra obrigatória, «milbemet hova»,
- a guerra de auto-defesa, «milbemet mitsva»,
- a guerra facultativa, «milbemet reshut».

Esta última, só poderá ser decretada pelo Sanedrim.

O desaparecimento de toda a autonomia política e o malogro da última revolta contra Roma, em 135, modificaram o direito rabínico. As permissões anteriores passaram apenas a referências históricas, tornando-se a guerra e outras violências apanágio de outras nações.

Após o Holocausto, a restauração do Estado de Israel e a necessidade conjuntural, as múltiplas guerras, 1948, 1956, 1967, 1971, a primeira guerra do Golfo e a Intifada vieram dar do povo judeu a imagem de um povo combatente; herói ou agressor, conforme os pontos de vista. Uma campanha de propaganda dos *media* tem deformado os factos.

Paz, *Shalom*, é no judaísmo um conceito complexo e abrangente, pela sua multiplicidade de ideias.

No conceito rabínico antigo, paz não poderia ser somente a ausência de guerra, ou apenas um acto de conciliação entre beligerantes, ou ainda uma trégua. Paz nunca seria um fenómeno ocasional, uma acomodação de conveniência momentânea.

Na tradição judaica, paz representa uma ética total de benevolência em relação à vida, um anseio dinâmico pela total harmonia universal e um respeito integral pela humanidade, entendida como uma relação moral contínua, do indivíduo para com a família, da família para com a comunidade, da comunidade para com todo o povo de Israel e do povo de Israel para com toda a humanidade.

A paz é uma emanção moral do espírito e da vontade da pessoa, motivada e motivadora de princípios activos de fraternidade, de justiça social e de verdade.

O ideal de fraternidade vem expresso, por exemplo, em Levítico, 19:18: «Ama o teu próximo como a ti mesmo», ou no Talmud: «todos os homens vieram da mesma fonte, moldados pelo Criador com o mesmo material, todos são iguais e irmãos».

Quando Jeremias exortava o povo judeu, exilado na Babilónia, a promover o bem-estar da cidade onde viviam, porque disso dependeria o seu próprio bem-estar, nunca pretendeu que o povo fosse fiel e leal ao poder constituído, mas apenas que participasse no progresso de todas as forças que promovessem o bem-estar da comunidade.

Se adaptarmos aos nossos dias este ensinamento de Jeremias, entenderemos que, para os Judeus, é uma obrigação e uma causa participarem em todas as forças e movimentos que visem a reconstrução e o aperfeiçoamento da ordem social e da justiça na sociedade a que pertençam.

Sem dúvida, a luta pela democracia, pela justiça social, pela liberdade e pela paz esteve sempre no ideário judaico, a história tem-no demonstrado. Shimon Gamaliel, no século II, dizia: «O Mundo assenta sobre três fundamentos: Justiça, Verdade e Paz. Todos os três são um só, onde houver Justiça há também Verdade e Paz».

No pensamento judaico, só pelo exercício da razão, da contenção e da boa vontade poderá o homem escapar ao abismo da guerra e da violência, tal como diz um ditado tradicional: «Mais forte do que a espada é o meu espírito».

A aversão judaica por actos de violência decorre do princípio teológico central de que o homem foi criado à semelhança de Deus, inferindo-se de imediato a afirmação talmúdica de que cada ser humano é igual, em valor, a toda a humanidade. Assim, para o judaísmo, a violência sobre uma pessoa é em absoluto igual à violência praticada sobre milhares.

No século II da era comum, no Talmud, tratado de YOMA 85 a, (Michna) pode ler-se: «As faltas dos homens para com Deus poderão ser perdoadas no Dia do Perdão (*Yom Kipur*); as faltas dos homens para com outrem não lhe serão perdoadas no Dia do Perdão, a menos que, antes, tenha pedido perdão ao outro». Esta afirmação pressupõe desde logo um princípio de relação ética para com o nosso semelhante.

O papel das religiões no diálogo inter-religioso

Em primeiro lugar, deveremos distinguir religião de instituição religiosa. A religião é a relação de fé de cada pessoa com o seu Deus. A instituição religiosa será uma organização colectiva, uma assembleia de crentes, com finalidades diversas, que não são apenas as da ligação de cada um a Deus. Estas organizações passam a ter interesses organizativos, económicos e até políticos.

Em segundo lugar, ao falarmos de religiões, não ignoramos que, dentro de cada uma, existem tendências, das mais radicais às mais liberais. Sabemos que essas tendências se degladiam, elas próprias, entre si, apresentando-se com as mais profundas divergências no plano teológico e doutrinal.

Assim, a organização do diálogo inter-religioso não reunirá, certamente, todas as religiões, e muito menos a multiplicidade de sensibilidades de cada uma delas, deixando de fora uma enorme parte da humanidade, os ateus e os agnósticos.

Por outro lado, nenhuma organização religiosa poderá arvorar-se em autoridade no consentimento da existência de outras crenças ou religiões, porque o credo é uma questão estritamente pessoal, e portanto do foro da liberdade individual.

Constatamos, ainda, que nem o conceito mais vulgar de tolerância se poderá aceitar neste diálogo ou relação inter-religiosa, pondo as seguintes questões: «Quem é que tolera quem?», «Quem tem o direito de tolerar?», «Quem é o tolerado?» Que conceito é este em que existe um tolerante e

um tolerado? Será que, do ponto de vista filosófico, poderemos aceitar um dominante tolerante e um dominado tolerado? Será que, do ponto de vista histórico, o conceito de tolerância se aplica aos «infiéis» ou apenas aos hereges?

Não será através de organizações ou de instituições religiosas que pretendam criar sincretismos doutrinários que se chegará a um verdadeiro encontro entre os homens, disso já temos séculos, mesmo milénios, de experiências falhadas e de violências praticadas, em nome das mais divinas causas.

O relacionamento inter-religioso deverá ser ensaiado no plano estritamente ético, com objectivos bem claros e determinados, através de uma pedagogia em que os factores, justiça e liberdade, sejam colocados à frente do factor religioso e do factor rácico.

Assim, as organizações e instituições religiosas poderão desempenhar um importante papel se conseguirem realçar as afinidades entre si, independentemente dos seus credos, fomentando o respeito pela dignidade da pessoa humana, congregando-se nas grandes lutas pelo bem comum, como se da diversidade, por cada objectivo alcançado, surgisse uma unidade.

Essa convivência entre credos só poderá, contudo, pautar-se pelo respeito mútuo e pela total ausência de proselitismo, assentando no princípio da aceitação da diversidade, da fraternidade, da igualdade e da justiça.

Esta convivência já tem instrumentos de trabalho, de que destacaremos a «Declaração Universal dos Direitos do Homem», que permitirão um amplo diálogo entre crentes e não-crentes.

As religiões abraâmicas, assim como outras correntes de pensamento, poderão, na sua diversidade, tentar trilhar o caminho da não-violência, congregando a humanidade em torno dos seus objectivos comuns, sem, no entanto, cederem nas suas convicções e diferenças.

A Fé num Deus Supremo não poderá ser um motivo de discórdia e de violência, mas a principal arma, a mais eficaz, contra a xenofobia, a discriminação e a exclusão, porque o Deus único do monoteísmo é o Deus da PAZ.

Terminaremos citando Levinas: acreditamos que «a verdadeira liberdade, o verdadeiro começo, exigirá um verdadeiro presente, que tem sempre no apogeu dum destino um recomeço eterno. O homem encontra no presente o que quer modificar e o que quer apagar do passado».

Apaguemos a violência do passado para que se construa, no presente, um futuro de paz, liberdade e solidariedade.

Lutemos juntos para que uma *Jihad* surja dentro de cada um de nós, para que se escolha a vida e se ganhe a eternidade.

Temos a esperança de que o diálogo entre os homens nos conduza a uma relação fraterna e livre, em que o respeito pela diferença possa vir a ser a afirmação da Igualdade.

Adriano Moreira

Professor Emérito da Universidade Técnica de Lisboa

BARREIRA AO UNILATERALISMO: A CHINA

São muitas as perspectivas do diálogo Ocidente-Oriente nas relações internacionais, quer no que toca à identificação dos interlocutores, quer no que respeita à enumeração das possíveis espécies de relações a considerar.

Quando Hegel escreveu a *Filosofia da História Universal*, cujas primeiras lições são de 1830, incluiu na *Primeira Parte – Mundo Oriental* (trad. argentina de 1946) a China, a Índia, a Pérsia, a Ásia ocidental (fenícios, sírios, israelitas), o Egipto, mas fixou-se muito especialmente na China.

Sobre esta, formulou duas afirmações essenciais: que, naquela data, sabíamos «o suficiente sobre a China»; e mais adiante: «ao começar pela China temos, pois, diante de nós, o mais antigo dos Estados, e, sem embargo, não um Estado do passado, antes um Estado que existe hoje, o mesmo que nos antigos tempos. Começamos, pois, pelo mais antigo dos Estados e, sem embargo, por um Estado actual».

Quanto ao saber tudo da China, talvez nos devamos inclinar antes para o passamento de S. Francisco Xavier, na Ilha de Sanchão, em frente ao continente que se lhe recusara, e não dizendo mais palavras que – *Ai Jesus!*

A pequena relíquia que está em Lisboa, a primeira sepultura conservada aberta em Malaca, a presença dominante do seu corpo em Goa, a também relíquia que se mostrava na Ilha de Taipa, em Macau, como que traçaram uma linha de perplexidade em relação a esse mundo oriental de que Hegel supunha ter notícia suficiente.

Na transição do segundo milénio, os marcos essenciais da geografia que o filósofo traçou, todos são pontos de grande inquietação para a relação com o Ocidente e para a paz do mundo.

Depois da Revolução Khomeynista de 1979, o corte político com os ocidentais foi severo, as intervenções militares derivaram de uma percepção

imediatista, designadamente dos E.U.A., lançando algumas sementes da penosa situação que se vive no Iraque. O repúdio dos valores ocidentais foi dominante, e apenas no ano 2000 pareceram soprar os primeiros ventos de liberdade contra o fundamentalismo, anunciando-se uma espécie de acordo informal entre o reformista Presidente Mohammad Khatami e o Guia da Revolução Khomeiny.

Uma deriva do fundamentalismo para o nacionalismo parece em curso, o Ocidente negociou a limitação do programa atómico do regime, mas a tranquilidade não pode ser dada por adquirida.

No que se chamou a Ásia ocidental, terra de fenícios, sírios e israelitas, o conflito derivado da instalação do Estado de Israel faz deste, na imagem internacional dos opositores, o protegido da potência líder ocidental que são os E.U.A., a violência sem padrão é o traço dominante do conflito com os palestinianos, a presença desta tragédia na identificação do cinturão muçulmano que vai de Gibraltar à Indonésia é evidente.

Mas, e finalmente, a China é certamente o grande tema desta frágil ordem mundial em que nos encontramos.

Também aqui, a questão da evolução do regime, sobretudo no que respeita à sua *perspectiva do resto do mundo* que deixa mais suspeitar do que reconhecer, é um dado fundamental.

Talvez baste partir daquilo que foi chamado, por analogia de ocidentais, como o despotismo esclarecido de Deng Xiaoping, que se afastou do totalitarismo marxista, e da brutalidade com que este cortava sempre as papoilas altas que desafiavam o centralismo.

Uma linha que foi seguida, depois de 1989, por Jiang Zemin e Zhu Rongji, e que dominou o ambiente da transferência das soberanias de Hong-Kong e de Macau para a China.

Não obstante incidentes como os que de quando em vez resultam do confronto com Taiwan, ou do bombardeamento da sua embaixada pelos americanos na guerra da Sérvia em 2000, mas que todos se reflectem na relação sino-americana, as manifestações apaziguadoras em relação ao Ocidente são reconfortantes.

De facto, o governo chinês abre brechas significativas na Muralha da China: multiplica os partenariados com a Europa e com a Rússia; fortalece a Organização de Cooperação de Shangai (OCS), que abriga China, Rússia, Kazakhstan, Kirghizstan, Tadjikistan, Ouzbékistan, incluindo a luta contra o terrorismo nos objectivos. Tendo chegado ao patamar atómico, e

protegido a desafiante Coreia do Norte, que os E.U.A. incluíram na definição do *eixo do mal*, deu passos importantes na direcção da superpotência ocidental.

Curiosamente, isto verifica-se já no período da administração republicana de Bush, no início da qual se deu o incidente entre um avião espião americano e um cruzador chinês, ao mesmo tempo que Washington declarava apoiar Taiwan.

Mas o 11 de Setembro até aqui pareceu mudar o teor das relações mundiais, porque a China manifestou apoio à luta contra o terrorismo.

As análises correntes notam alguma ambiguidade no trajecto chinês de aproximação aos ocidentais, mas em regra relacionam isso com a mudança do pessoal dirigente, e com a necessidade de alterar as estruturas administrativas e de governo para responder às progressivas obrigações internacionais assumidas, quer na OMC, quer no que respeita ao ambiente e aos direitos do Homem.

Neste plano de ambiguidade, destacou-se o apoio dado à temível Coreia do Norte, que, como referimos, se declarou próxima a proclamar-se potência atómica. O agravamento do terrorismo mundial levou, porém, a China a apoiar as negociações dos E.U.A. para que aquele país abandonasse a corrida armamentista em direcção à posse das armas estratégicas.

É natural que a China, neste contexto e sempre que a questão da unidade do país é posta em causa, *mostre a bandeira*, como se dizia na marinha que está a desenvolver.

Todavia, o facto que se nos afigura mais digno de leitura e meditação é o de a China ter cumprido os tratados e declarações que mediaram a transferência de Hong-Kong e de Macau para a sua soberania, dentro do clima de renovação a que correspondeu a fórmula, de leitura equívoca, do *socialismo de mercado*.

Recordarei a tal propósito que, já no corrente mês de Outubro de 2003, o governo de Pequim delegou no governo de Macau o encargo de dinamizar as relações económicas com os países de língua portuguesa, um alvo que corresponde à CPLP, sem invocar a identidade desta.

O fundamento invocado foi o de utilizar a *herança portuguesa* de Macau, um método inovador na tradição diplomática ocidental.

Já não se trata da frustrada tentativa da década de sessenta, do século passado, de se inscrever como concorrente na corrida da Rússia e dos E.U.A. para África.

Esta situação, da qual pretendemos dar os traços mais identificadores, tem que ver com o chamado unilateralismo dos E.U.A. que, na sequência da invasão do Iraque, abalou todas as frágeis estruturas da ordem internacional: a ONU, a NATO e a União Europeia.

Por todo o campo ocidental, especialmente no espaço da Aliança Atlântica, a questão do unilateralismo americano é a mais desafiante no que diz respeito ao equilíbrio estratégico.

E não faltam interrogações sobre o globalismo dessa hegemonia, que a administração republicana parece ter assumido como objectivo de governo.

A querela, que a apresentação do texto da chamada Constituição europeia agudizou, parece mais uma vez encaminhar os ocidentais para a convicção de que, para além deles, está... *o resto do mundo*, que em tempos dominaram completamente.

Devemos ponderar se a esta visão ocidental, com sede específica nos E.U.A., corresponde designadamente a perspectiva estratégica de uma Rússia a recuperar no sentido de voltar a ser um Estado igual aos outros, e sobretudo a perspectiva estratégica da China, sem ignorar outros centros eventuais, como a União Indiana.

Do lado americano, a utopia do fim da história parece ter leituras atentas na sua administração, mas do lado da China, e também da Rússia, a utopia foi ou está em processo de abandono, abrindo espaços para que a modernidade invada os países em todos os aspectos.

A estratégia de reforma gradual da economia vem acompanhada de uma libertação da sociedade civil, se os sinais externos, e o avanço conhecido do modelo de um país e dois sistemas, podem ser lidos nesse sentido.

Por outro lado, a evolução política, sobretudo avaliada pelo avanço para os compromissos com as instituições supranacionais, afigura-se a ganhar consistência para além do inclusivo traçado dos projectos de evolução interna.

Mas, para o exterior, o nacionalismo chinês que foi comum às facções que disputaram e tiveram o controlo político, sobretudo depois do triunfo maoísta, não parece ter diminuído.

A definição de potência atómica aprofundou-se, a marinha fortaleceu-se, as forças armadas modernizaram-se. E o 11 de Setembro, que tantos entendem ter mudado o panorama internacional, fortaleceu a decisão chinesa de dar conteúdo ao estatuto que, na ONU, lhe reserva o direito de veto.

O terrível acontecimento mostrou à China uma janela de oportunidade para se tornar indispensável e fundamental na Ásia central, dando aos E.U.A. uma cooperação desejada, possivelmente com um preço relacionado com Taiwan e, a seguir, com a definição dos vários Pacíficos em que o grande oceano tende a dividir-se.

Esta perspectiva parece contrariada pelo facto de os países inquietos da Ásia central, as Filipinas tornadas mais humildes pela ameaça terrorista, o Paquistão subordinado, e assim por diante, reclamarem a cooperação ou ajuda americana para enfrentar a nova ameaça global.

A aproximação desses Estados aos E.U.A. talvez inspire a prudente resposta chinesa, que medirá as suas debilidades, mas seria possivelmente infundado imaginar que a China abandonará a sua política de independência em relação a qualquer pretensão unilateralista ocidental, e que não fortalecerá simultaneamente o crescimento das suas capacidades, observando as fragilidades que todo o esforço unilateralista vai criando às vocações imperiais.

Com isto chegamos ao ponto que consideramos fundamental, o dos planos diferentes, nas relações internacionais: o plano das relações entre os poderes políticos e os confrontos dos seus conceitos estratégicos; e o plano do relacionamento das sociedades civis respectivas.

Grande parte da conflitualidade que ocupa a polemologia desta entrada no milénio está preenchida pelo primeiro plano, o dos poderes, que usam a capacidade de impedir o relacionamento das sociedades civis para que o conhecimento recíproco não venha a enfraquecer a sua capacidade de mobilização e de afirmação externa, designadamente pela guerra.

A Muralha da China é um símbolo histórico dessa atitude, mas os fundamentalismos actuais não lhe renunciam, e procedem violentamente contra as violações do isolamento.

Quando a UNESCO proclamou, no ponto alto da descolonização, que estávamos perante um *Mundo de Múltiplas Vozes*, onde todas as áreas culturais do mundo falavam com voz própria, não separou a voz dos poderes políticos instalados da voz das sociedades civis, não necessariamente coincidentes.

Foi no primeiro plano que o sempre actual Toynbee concluiu que os ocidentais são considerados pelo *resto do mundo* como os agressores dos tempos modernos, e este é o conceito que tem de ser ultrapassado para que a proclamação da voz da UNESCO tenha finalmente correspondência

nos factos. As redes das sociedades civis que se multiplicam, com dimensão transfronteiriça e transnacional, são as armas da paz que modificam os conceitos estratégicos e transferem para os domínios da razão a razão dos confrontos.

Entramos no terceiro milénio dominados pela revolução dos teatros estratégicos que despertou os unilateralismos. Temos meios para que as revoluções científica e técnica, e a revolução das comunicações, suplantem o modelo secular dos confrontos e permitam a conciliação do anunciado mundo de múltiplas vozes.

Tenente-General Pedro de Pezarat Correia
Professor Jubilado da Universidade de Coimbra

DIALOGO/GESTÃO DE TENSÕES OCIDENTE-ORIENTE

Sem mais delongas, gostaria de começar por dizer que, mesmo sem ter recebido indicação para orientar a minha participação neste painel num determinado sentido, sinto-me um pouco na obrigação de corresponder a alguma expectativa derivada de eu ser sempre olhado como um militar. E, precisamente por isso, como que se me impõe a fatalidade de ter de abordar estes temas numa perspectiva de conflitualidade. Com efeito, no contexto das relações internacionais, há sempre uma componente polemológica, de modo que preparei umas notas para uma reflexão, mas não um texto escrito, em torno da questão do diálogo e da gestão das tensões nas relações internacionais entre o Ocidente e o Oriente, para apresentar nesta mesa-redonda.

Já me apercebi de que a abordagem, neste colóquio, do significado da perspectiva Ocidente-Oriente tem sido uma constante das várias intervenções. Nos dias a que não assisti, o meu amigo Luís Filipe Thomaz disse-me que a questão tinha sido equacionada e hoje já foi referida por todos os presentes nesta mesa. Não desejaria, por isso, insistir demasiado no problema, mas também não posso deixar de o mencionar, pois venho fundamentalmente preparado para colocar uma questão com ele relacionada e que é, no fundo, uma provocação. E, para a colocar, tenho de tocar nesse aspecto.

A questão é esta: que sentido tem, hoje, falar de um diálogo Ocidente-Oriente? Pergunto se falamos deste assunto numa perspectiva eurocentrada, que tem sido sempre a nossa e que consiste em olhar o Oriente como aquilo que está para leste de nós, Europa. É claro que esta perspectiva é sempre aleatória e susceptível de confusões, porque centrar o mundo em nós, na Europa, é distorcer e reduzir a realidade.

E hoje, quando se fala em Europa, pode dar-se-lhe um sentido alargado, prolongado para ocidente até à América do Norte. Por isso pergunto se

estamos a dar uma perspectiva eurocêntrica a um diálogo Europa-Médio Oriente ou Europa-Extremo Oriente. Lembremo-nos de que quando lemos alguma literatura dedicada à época da Pérsia de Dário, na Antiguidade, quando, nas suas expedições para leste, chegaram às fronteiras da Índia e da China os persas foram olhados como os ocidentais. Contudo, hoje, tal como disse o Professor Adriano Moreira, quando falamos no diálogo Ocidente-Oriente estamos a pensar na antiga Pérsia, hoje Irão, como Oriente, até porque, com a revolução islâmica de 1978, quiseram marcar uma ruptura com o Ocidente, provavelmente não tanto com a cultura ocidental mas com aquilo que na cultura ocidental se identifica com dominação.

Podemos também interrogar-nos se estamos a falar deste diálogo Ocidente-Oriente numa perspectiva huntingtoniana, isto é, numa leitura de choque de civilizações. Quando Samuel Huntington, como geoestrategista comprometido — à semelhança de todos os seus antecessores mais conhecidos, como Mahan, Mackinder, Haushofer ou Spykman, que elaboraram sempre as suas teorias para justificar ou para aconselhar as grandes políticas de domínio global dos seus Estados, nunca tendo formulado teorias independentes —, se referiu ao choque de civilizações estava fundamentalmente a recomendar ao seu Estado atenção e cuidado com aquele arco islâmico que atravessa o mundo e que considerava uma ameaça para a civilização ocidental. Por isso digo que a sua teoria é geoestrategicamente comprometida. É nisto que estaremos a pensar aqui? Eu penso que não. Penso que não porque a reflexão de Huntington está centrada no Ocidente, mas no que actualmente está deslocado para a América do Norte, porque é aí que se encontram os centros de decisão mundiais.

Se observarmos bem — aliás, o Professor Adriano Moreira desenvolveu este tema na sua excelente intervenção —, actualmente uma das zonas fundamentais da conflitualidade mundial situa-se no Pacífico. Para alguns analistas, na zona asiática do Pacífico vive-se já um sistema regional de bipolaridade, dentro do sistema unipolar global. Ora, curiosamente, nessa região do Pacífico, uma das mais problemáticas no mundo actual, os Estados Unidos da América são o Oriente e a China o Ocidente. Parece então que as coordenadas estão aqui um tanto alteradas.

Creio, por tudo isto, que, em vez de falarmos de Ocidente, devemos referir-nos a toda uma zona correspondente ao hemisfério norte, sendo mais pertinente, hoje, num mundo globalizado, falar em centro e, consequen-

temente, em periferia. Então, centro e periferia em vez de Ocidente e Oriente, sendo certo que, quando se refere o centro, está-se normalmente a pensar naquilo que é identificado com o Ocidente, e quando se fala em periferia se está a falar nos «vários orientes» e nos «vários sul». É, nem mais nem menos, uma perspectiva de nós e dos outros.

Falemos então em termos de centro e periferia.

Temos um centro director deste mundo global. Que reside nos Estados Unidos da América. Temos depois o parceiro, o cliente do pólo director. Numa lógica de blocos, o cliente é, por definição, um subordinado, neste caso o resto do norte. A seguir temos a periferia, que se estende pelos orientes e pelo sul. E a questão que coloco é exactamente esta: podemos ou não olhar o mundo nesta perspectiva? Até que ponto é que este mundo, com este centro, este cliente e esta periferia que configuram a globalização, é geoestrategicamente unipolar? Embora existam algumas *nuances* na interpretação da unipolaridade, que não vou aqui detalhar, se aceitamos que é esse o modelo do sistema internacional, coloca-se uma outra questão: não será a globalização o estádio final do modelo colonial imperial que vigorou desde o século XIX?

Penso que podemos definir determinados parâmetros que permitem concluir *sim* ou *não*, ou, no mínimo, levar a reflectir se estamos ou não perante um sistema global de tipo imperial.

Hoje já ninguém tem dúvidas — ou talvez ainda haja quem as tenha — e começa a ser corrente classificar a potência dominante, os Estados Unidos, o centro do sistema, como um Estado imperial, tendo-se ultrapassado o pudor que inicialmente impedia essa tipificação. Vejamos, aliás, o que no âmbito das relações internacionais afirmou um dos seus maiores teorizadores, Raymond Aron, quando equacionava a hipótese de o anterior sistema bipolar poder evoluir para um sistema unipolar. Note-se que então, em plena guerra-fria, essa hipótese era considerada improvável, pois o que tendencialmente se admitia era a evolução para uma multipolaridade, mais concretamente para uma pentapolaridade. Mas recusava-se a tendência para um sistema unipolar e até se afirmava que esse era o pior dos sistemas. E era assim classificado porque se admitia que a transformação do mundo bipolar em unipolar se daria sob o domínio do chamado «eixo do mal» corporizado na União Soviética. Ironicamente, o sistema transformar-se-ia em unipolar, não sob o domínio da União Soviética, mas da outra superpotência. E então passou a haver maior cuidado da parte de alguns

teorizadores, que reconheciam que o sistema era, de facto, unipolar, mas, afinal, não com tantos pecados como se admitia anteriormente.

As teorias distinguiam três modelos possíveis dentro do sistema unipolar: ou uma confederação mundial e, nesse caso, o órgão director seria as Nações Unidas; ou um Estado universal, em que desapareceria a multiplicidade de Estados-Nação e toda a humanidade dependeria de um Estado global, eventualmente também corporizado nas Nações Unidas; ou, então, um império mundial, em que os Estados-Nação se manteriam ainda que subordinados a um super-Estado que se lhes sobreporia. Parece que foi neste terceiro modelo de unipolaridade que caímos, logo, em termos de teoria política das relações internacionais é correcto classificar o sistema actual de império mundial.

Mas se quisermos integrar nesta reflexão a análise do sistema de relações que vigorou com os regimes coloniais e imperiais do passado recente, encontraremos muitas linhas de identificação. Invoco um paradigma que considero muito curioso. Richard Wright, um dos pensadores do colonialismo, do lado dos colonizados, escreveu que o sistema colonial assentava em três pilares, a que chamou os «3M» do domínio colonial, a saber, *Missionary, Military, Mercenary*⁽¹⁾. Quer dizer, os missionários que, com a fé, dominavam as consciências, os militares que, com as armas, dominavam pela força, os mercadores que, com o dinheiro, dominavam o comércio. São estes mesmos «3M» que podemos identificar no estádio actual da globalização como instrumentos do domínio da hiperpotência. Ignacio Ramonet, director do *Le Monde Diplomatique*, diz que os dois pilares da globalização são a Comunicação, que tem hoje o papel do controlo das consciências (*o missionary* de Wright) e o Mercado (que assegura a continuidade do *mercenary*)⁽²⁾, ambos sustentados pelo poder das armas (*military*), pois é evidente que a hiperpotência da globalização assenta o seu domínio no poder militar.

Sabemos hoje — e esta é uma realidade com a qual teremos de conviver nos próximos anos — que os Estados Unidos dispõem de um poder militar superior ao do resto do mundo inteiro. E, mais grave e mais preocupante ainda, apesar de haver hoje essa disparidade, o seu investimen-

(1) WRIGHT, Richard: *Écoute homme blanc*, Calmann Lévy Editeurs, Paris, 1959.

(2) RAMONET, Ignacio: *Géopolitique du chaos*, Éditions Galilée, Paris, 1997.

to em investigação e desenvolvimento (R&D) na área militar é superior ao orçamento total para a defesa, por exemplo, do Reino Unido e da Alemanha juntos. Este investimento vai agravar a disparidade.

Então, se de facto, em termos de teoria das relações internacionais, é legítimo classificar o mundo como unipolar do tipo império mundial, também vamos encontrar nos pilares do actual sistema global os paradigmas identificadores do sistema colonial e imperial do passado recente. Os «3M», pilares do colonialismo, permanecem como pilares da globalização, do império mundial. Daqui, pois, a minha interrogação, a provocação que anunciei no início: será a globalização, de facto, o último estágio do domínio imperial e colonial que foi, pelo menos a partir do século XIX, o domínio do tal centro, branco, cristão, ocidental, sobre as periferias, «os orientes», «os sub»?

Mas gostaria de terminar com um outro alerta. Todos os sistemas são sempre objecto de uma resposta. Nunca há nada de definitivo no sistema internacional, na dinâmica da conflitualidade. E é também essa eventual resposta que devemos perspectivar para o futuro. Mais tarde ou mais cedo, qualquer modelo imperial, por muito forte que seja, enfrenta a resistência dos dominados, normalmente muito mais fracos em potencial militar mas que quase sempre — ensina-nos a História — acabam por vencer. E é por isso que tem de se rever a forma como o centro dominador encara as periferias dominadas. Gostaria de mencionar um livro extremamente interessante, relativamente recente, de Philippe Engelhard, *La troisième guerre mondiale est commencée*⁽³⁾. Para o autor, esta terceira guerra mundial nada tem a ver com a terceira guerra mundial que foi perspectivada no tempo da guerra-fria e que incluía o risco da guerra nuclear. Esta é uma guerra social que pode tornar-se violenta. Engelhard recusa as teses huntingtonianas, do choque das civilizações, afirmando existir já, de facto, uma guerra a nível global, mas que se trata da guerra dos pobres contra os ricos, das periferias contra o centro, dos excluídos contra os incluídos no sistema global. E é uma guerra que se alimenta das próprias contradições geradas pela globalização.

⁽³⁾ ENGELHARD, Philippe: *La troisième guerre mondiale est commencée*, Arléa, Paris, 1999.

Esta divisão Norte-Sul, se quisermos Ocidente-Oriente, se preferirmos centro-periferia, não é linear. Com efeito, há bolsas do Sul no Norte e há bolsas do Norte no Sul. Mesmo no Norte rico e desenvolvido, essas bolsas de marginalizados são fontes fecundas de recrutamento para o exército dos pobres contra os ricos. E este exército dos pobres é ainda aproveitado pelas multinacionais do crime organizado, pelas centrais internacionais do terrorismo, que é o que, neste momento, é entendido como as maiores ameaças contra o centro. Ameaças que o Norte e o núcleo nevrálgico do centro apenas encaram numa gestão de conflitualidade militar, que é a pior maneira de enfrentar esses tipos de situações.

Por isso — e assim concluo —, a minha provocação é esta: estamos ou não no último estágio do sistema colonial e imperial? E será que estamos a ter a adequada percepção e a equacionar convenientemente as respostas que o actual sistema vai desencadear?

José Alberto Azeredo Lopes

Professor da Faculdade de Direito da Universidade Católica (Porto)

OCIDENTE E ORIENTE.

BREVES QUESTÕES À LUZ DE FACTOS RECENTES

Permitam-me que, tal como os restantes intervenientes, agradeça o convite que me foi endereçado e felicite calorosamente a Reitoria da Universidade de Coimbra por esta iniciativa.

Sem mais delongas, começo por dizer que algumas questões que pretendia abordar já foram tratadas pelos outros palestrantes. Uma delas consistiria em definir o que entendo por Oriente. E esclareço já que o Oriente é, para mim, menos geográfico do que histórico e cultural. Basta observar a cartografia, ou viajar até à Austrália ou ao Japão, para confirmar que os «Orientes» de cada um são totalmente distintos. São, pois, relativos e simétricos. Cada ser humano invocará, evidentemente, o seu Oriente e o seu Ocidente, de modo que vou assumir uma perspectiva eurocêntrica descomplexada, na medida em que a «minha» mundividência determina a forma como consigo ver ou tento perceber o «outro».

Ao fim e ao cabo, esta questão essencialmente geográfica pode até não o ser na essência — veja-se, por exemplo, o caso da Austrália. Aqui há alguns anos, a Austrália procurou afirmar-se definitivamente como país asiático, sobretudo por influência de um dos seus dirigentes, Paul Keating, invocando para o efeito (como carta de recomendação) a respectiva situação geográfica. Por certo, essa definição política e estratégica não era inocente, nem consistia numa declaração de amor às raízes asiáticas do povo australiano. Contudo, foi interessante verificar como tal afirmação — «nós somos asiáticos e queremos ser aceites como tal» — foi quase unanimemente rejeitada por aqueles que se sentiam «verdadeiramente» asiáticos, atribuindo à Austrália vários «defeitos» graves que a desqualificavam nessa pretensão: o país não pensava nem actuava na esfera das relações internacionais como povo asiático. Existem declarações recíprocas de uma enorme agressividade

entre Australianos e as lideranças políticas de Singapura e da Malásia, em que cada «facção» (se assim me posso exprimir) reivindicou uma determinada condição apelando a diversas referências, umas geográficas, outras históricas e culturais.

Por conseguinte, a *auto-identificação* e a *hetero-identificação* constituem aspectos fundamentais para saber o que aqui, *para nós*, pode ser definido como oriental, aceitando também um elemento que permita a todos aqueles que entendemos como Orientais terem uma perspectiva totalmente distinta, tanto do ponto de vista geográfico como cultural. E que permita, mais recentemente, falar de uma tentativa de compreensão do Oriente e dos valores asiáticos. Com tal afirmação, não me refiro apenas ao direito e às relações internacionais. Na perspectiva que sugiro, já estaríamos a situar a questão em dois planos relativamente diferentes. No primeiro, o plano dos valores, onde caberá procurar aquilo que nos diferencia do «outro» e a forma pela qual podemos falar ou estabelecer pontes recíprocas de entendimento. No segundo, o plano estritamente geográfico, em que fugiríamos à velha e eterna questão daquilo que está a oriente de quê.

Penso que, do ponto de vista da reflexão, isso representou um bom avanço, pois é mais fácil tentar perceber aquilo que está minimamente delimitado. No entanto, essa tentativa depara igualmente com um relativo inconveniente, que consiste no mesmo erro, a meu ver, de dizer que um Português tem de pensar da mesma maneira que um Dinamarquês apenas pela existência de uma referência ocidental que os une, apenas pela verificação de uma matriz europeia que gradualmente os unifica. Têm sido vários os autores a chamar a atenção para o facto de, dentro daquela amálgama de valores asiáticos (confortável pela sua «simplicidade»), haver verdadeiras civilizações — não tenho medo de utilizar a palavra, se decantarmos o lado pejorativo ou oportunista que ela pode encerrar —, haver profundas diferenças entre a civilização sínica e, por exemplo, a civilização indiana ou indo-chinesa.

Desde logo, diferenças religiosas fundamentais que podem ter a ver, até, com a própria definição e auto-identificação do indivíduo. Sem entrar em grandes pormenores, recordo um congresso realizado recentemente na China, dedicado aos direitos humanos, ou à teoria dos direitos humanos numa perspectiva chinesa. E, deixando de lado o cariz mais ou menos marcado politicamente de algumas das intervenções, verificou-se, não obstante, uma estranha concordância. Havia claramente — desculpem-me

a expressão — juristas de regime e juristas que não eram de regime. Mas o mais extraordinário na leitura das actas que resultaram daquela reunião foi confirmar que, pelo menos, todos concordavam já e podiam afirmar uma reflexão assente nos contributos do Confucianismo e numa matriz em que o conceito de direito humano, estranhamente para nós e para mim, constitui motivo de perplexidade.

Do lado ocidental, perdoe-se a simplificação, o conceito de direitos humanos parte necessariamente do indivíduo, tem a sua raiz no indivíduo e está assente no conceito de direito. Direito e liberdade de me expressar, direito à vida, direito a não ser privado de liberdade. Do ponto de vista chinês, o conceito de direitos fundamentais alicerça-se no conceito de obrigação, e esta discrepância fundamental tem sido razão para inúmeros equívocos, por exemplo em conferências de direitos humanos onde os dois pontos de vista se encontram. Assim, o filho tem obrigação de ser respeitador, o pai tem obrigação de ser carinhoso, a mulher tem como obrigação ser obediente. Estou a falar da matriz histórica, que, de modo peculiar, pode conduzir a resultados relativamente similares, mas parte de uma abordagem totalmente distinta. O indivíduo não é compreensível sem a sua integração social, o indivíduo pode ser feliz porque está integrado numa lógica global. É estranho, aliás, que a maior parte dos autores chineses e japoneses de direitos fundamentais que eu conheço insista na ideia de que o núcleo essencial de qualquer sociedade não desce, como nós descemos, até ao individual, mas que se fica por uma unidade nuclear — a unidade familiar.

Esta situação obriga a tentar perceber coisas que podem conduzir a uma reflexão tão interessante e tão respeitadora de valores como aqueles que nós, às vezes com alguma arrogância, consideramos exportáveis e acreditamos poder impor a outrem, sem mais, porque valores auto-demonstrados. Parece-me que esta reflexão é transponível para outros capítulos do direito e das relações internacionais. E explicará, porventura, as discussões infundáveis que se têm verificado em vários *fora* internacionais sobre o conteúdo do direito de autodeterminação dos povos, sobre os elementos de construção e governação de um Estado, sobre o conceito de Estado falhado, sobre as razões legítimas para uma intervenção militar, etc. E, porventura, se essa reflexão fosse feita e de vez em quando aplicada, e se, por outro lado, os decisores lessem alguns livros de História, poderiam evitar-se erros trágicos e que implicam, ainda por cima, um resultado em

que não há um vencedor e um perdedor, em que todos são, primeiro, perdedores e, depois, tendencialmente predadores.

Vejam os que estão a acontecer no Iraque. Para além daquilo que ouvimos ao General Pezarat Correia sobre a lógica imperial e sobre a construção de uma perspectiva global que implica sempre perdedores, penso que se assistiu a uma série de erros. Em primeiro lugar, quanto aos meios eficientes para a realização de determinados objectivos. Os Estados Unidos, é bem sabido, estabeleceram que o recurso à força era o instrumento adequado para enfrentar o que consideravam ser uma ameaça à sua segurança de primeira grandeza. E, obviamente, para derrubar o regime de Saddam Hussein, à força inicial seguiu-se a ocupação, esta, multifuncional, porque prosseguia, além daquela, outras metas (algumas, pouco claras). Pretendia-se, de todo o modo, exercer domínio de uma forma que pudesse ser considerada minimamente aceitável e tolerável por aqueles que iam ser objecto desse domínio. Mas, se tivessem sido lidos em tempo os registos daquela que foi, nos anos 20 do século passado, uma tentativa similar da Grã-Bretanha no mesmo Iraque (há escritos notáveis de Winston Churchill sobre o assunto), teriam sido aprendidas lições decisivas. Os actores de então são os mesmos, as reacções são as mesmas — e, pior, outros actores, estes sinistros, aproveitaram o caos. Por isso, mundos diferentes que assim são postos em colisão desencadeiam reacções viscerais do particular e do «local» relativamente a uma imposição global. Ora, neste ponto, passado e presente revelam similitudes impressionantes.

Admito, depois, que não faço um juízo tão severo como aquele que fez o General Pezarat Correia sobre a geopolítica e, digamos, sobre os seus actores mais marcantes. Mas, independentemente disso, verifico que as teorias mais modernas da geopolítica integram já conceitos como o da globalização, sendo, pois, capazes de superar concepções antigas que comecei a aprender há vinte e tal anos sobre a potência continental ou a potência marítima. Parece hoje «ultrapassada» uma concepção exclusivamente geográfica, insistindo-se naquela que será um dos mais extraordinários vazios dos nossos dias, a saber, a falta de estruturas intermédias nas relações internacionais, que façam a ponte entre o local e o global.

O Estado está, parece-me, obviamente mais frágil. Qualquer Estado, enquanto conceito basicamente vestefaliano ou mais recente (se quiserem, novecentista), está claramente mais fraco. O valor territorial enfraqueceu e, por isso, as referências simples que tínhamos estão a diluir-se rapidamente.

Isso significa o quê? Que, tal como qualquer indivíduo, primeiro aceitamos uma lógica global que amiúde não percebemos, e depois, inevitavelmente, refugiamo-nos no local, naquilo que representa o último reduto familiar. E o local implica a defesa intransigente e a valorização, às vezes hipervalorização, daquilo que nos identifica com o nosso grupo e, sobretudo, daquilo que nos distingue de outros grupos. Aí existe, a meu ver, um potencial de conflito assinalável.

A propósito da globalização, aliás, gostaria de dizer que, primeiro, é um termo que, quase à semelhança de Ocidente e Oriente, parece ter tantos sentidos quantos aqueles que dela falam. No entanto, nos discursos sobre o assunto detecto algumas linhas fundamentais que me parecem apontar, também a esse respeito, para uma valorização demasiada, uma valorização simbólica — e, hoje, quase metafísica. Ora, a verdade é que a globalização parte de algumas ideias-chave — eu diria, quase de alguns *clichés* — fundamentais, como sejam, a comunicação instantânea, a informação instantânea, o acesso à informação instantânea, o mercado universal, e um poder que pode ser exercido instantânea e universalmente. Se observarmos mais de perto, verificamos, no entanto, que há alguns aspectos com consequências desastrosas em muitas das dimensões do social e, especificamente, do cultural. Assistimos, patentemente, a uma homogeneização gradual do universo do ponto de vista cultural.

Desde logo, porque há uma língua franca esmagadora. Basta ver em Portugal a decadência quase absoluta da língua francesa, que aqueles que são um pouco menos novos quase que reconheciam como segunda língua ainda há 30 ou 40 anos. A língua francesa está praticamente a falecer, pelo menos pelo que eu vejo entre os meus alunos. E hoje quase não encontro um jovem que fale francês, a não ser que seja emigrante ou filho de emigrante.

Em segundo lugar, essa homogeneização evidentemente potencia, amplifica, relações de poder. Quem detém a cultura dominante mais facilmente exercerá poder. Demais, quanto mais facilmente a puder inculcar, com menos dificuldade exercerá esse domínio, porque este se manifesta de uma forma descodificada e reconhecível por (quase) todos. Li há tempos um estudo muito interessante, com um título, aliás, belíssimo — *Vanishing Voices* —, que demonstra que, ao ritmo a que as coisas estão, a variedade linguística terá desaparecido praticamente em pouco mais de um século. Praticamente todos os anos há línguas ou, se quiserem, dialectos que mor-

rem. Calcula-se, portanto, que daqui a cem anos, das línguas actualmente faladas, 90% terão desaparecido do mundo.

Mas, ao mesmo tempo, este processo avassalador (de que a morte da diversidade linguística não é senão um aspecto quase microscópico) implica reacções defensivas mais exacerbadas. Quer dizer, quando sinto que estou a perder aquilo que me identifica a um grupo, que respeita a minha individualidade e me identifica dentro de uma lógica particular que é reconfortante, porque me permite reconhecer o «outro», sou evidentemente levado a comportamentos de defesa muito mais agressivos. Sou empurrado para a agressividade, conduzido para o tal choque das civilizações «inventado» por Huntington, cada vez mais espécie de profecia auto-alimentada. Tantas vezes falamos do choque de civilizações que somos empurrados para o acentuar das diferenças, e muito menos para a valorização do que é unificador. Ou seja, a profecia pode, de facto, vir a realizar-se se não tivermos cuidado com os resultados péssimos que se adivinham, de *ghettos* civilizacionais a conflitos também eles auto-alimentados. É que a cartilha das civilizações (esquecendo o lado subjectivo do seu desenho – veja-se a Turquia, cada vez menos «otomana» e cada vez mais «europeia»), para mim demonstração maravilhosa da multiculturalidade e das multisabedorias, serviria então, perversamente, para acicatar diferenças e para promover campos hostis. Neste ponto, é bom recordá-lo, o terrorismo e, claro está, o 11 de Setembro fizeram mais para a divisão do mundo do que grandes conflitos armados tradicionais do passado. E, ou temos cuidado e recato, ou arriscamo-nos a considerar civilizações inteiras – muitas vezes sem as conhecermos minimamente – como «terroristas», «inimigas», hostis ou perigosas para a nossa segurança e, até, sobrevivência.

Valham-nos, neste processo, algumas instituições fundamentais, infelizmente atacadas com ferocidade nos últimos tempos. É o caso das Nações Unidas, que albergam mundos inteiros, matizes infinitos deste nosso Mundo. É triste ver como, nesta fase des governada que vivemos, a própria lógica solidária pode ceder. As Nações Unidas, senhora respeitável que agora quase cumpre sessenta anos, estão a enfrentar dificilmente o acentuar da unilateralidade que o Professor Adriano Moreira tão bem descreveu, à semelhança de outros fóruns onde se podia *falar*. Penso em particular na Assembleia Geral das Nações Unidas, que desempenhou um papel fundamental durante dezenas de anos, porque funcionava como válvula de escape para as tensões. Aparentemente, quem olhasse para o fenómeno apenas do

ponto de vista jurídico ou formal teria de dizer que aquele órgão colegial não detinha qualquer poder, não mandava, porque as suas resoluções não obrigavam. Mas a Assembleia Geral permitia aos povos e, se quiserem, aos Estados expressarem-se. Oxalá este património precioso não continue agora a ser posto em causa, porque estaríamos a multiplicar os «orientes», a maior parte deles cada vez mais hostis.

É que, a partir do momento em que se considere que a estrutura de poder assente na «nova» unilateralidade empurra para a irrelevância o multilateral, também, evidentemente, se assistirá a um regresso às trincheiras, mesmo que psicológico. Se esse aspecto não for compreendido, não será possível qualquer diálogo. Poderá haver supremacia, admito, e também aí inclino-me mais para o lado do Professor Adriano Moreira. Aceito que essa supremacia possa vir a ser eficiente, possa até vir a ser esmagadora, mas diálogo não haverá. Mas outro facto tenho por certo. Mesmo não havendo diálogo, não se conseguirá matar a identidade de grupos. Veja-se o que aconteceu em Timor. Se Timor pudesse ser uma espécie de aposta de cavalos, quem é que, nos anos 80, apostaria naquela causa? Do ponto de vista das probabilidades, quem é que certificaria que, mais tarde ou mais cedo, aquele povo ia aceder, apesar de todas as imensas dificuldades, à independência? O que permitiu Timor foi, então, a feliz impossibilidade de matar as consciências. Nenhum poder pode matar todas as consciências, porque haverá sempre uma que sobrevive, e isso é que define o nosso lugar no mundo. Aliás, define a forma como somos governados, o regime, a religião, a cultura, tantos factores que nos moldam. Ora, esse factor grupal é perene, sobrevive a quase tudo.

Enquanto nós, «ocidentais», não o aceitarmos, teremos dificuldade, não propriamente em «existir» como ocidentais, mas em ser aceites pelos outros, sem a tentação da violência tão sabiamente explorada por certos grupos, como, agora, a al-Qaeda.

Ora, evidentemente também — e com isto concluo —, não se pense que neste plano se fala, apenas, de uma relação tolerância-intolerância. Não tendo complexos de inferioridade, consigo detectar e tenho como dever combater os sintomas de intolerância da parte do «outro» — como o aproveitamento recente, quantas vezes organizado, do Islamismo. Há, evidentemente, em cada povo ou em cada lógica regional manifestações racistas, racistas no sentido mais limitado, mas não propriamente activo, de consideração de superioridade do «meu» grupo sobre o «outro» grupo.

Portanto, a tolerância *ad absurdum* representará também um erro crasso, uma espécie de expiação ou de penitência contínua que tendemos a assumir no momento em que estamos a dialogar com o «outro». O passado de domínio europeu, o colonialismo, inculcou em muitos de nós a convicção de que o passado nos persegue e que ainda o vamos pagando através da admissão de comportamentos que, fôssemos nós a praticá-los, mereceriam uma fortíssima censura. Ao contrário, considero que certas concretizações dos valores em que acredito (como os direitos humanos) são melhores do que algumas práticas que encontro noutras partes do mundo. Ninguém me convencerá de que a mutilação genital das mulheres, ou de que a violência brutal a que foram submetidas as mulheres afegãs, se devem a um certo relativismo cultural, à história ou a uma expressão pitoresca de «cultura» tradicional. Na verdade, tenho por certo que, se aceitarmos o relativismo cultural levado ao extremo, a hipertolerância – como lhe chamo –, deixaremos de saber quem somos e para onde vamos. Mas, depois, perderemos até a capacidade e o discernimento para alcançar uma posição respeitadora do «outro» nas relações internacionais.

María Jesús Merinero

*Professora de História Contemporânea
da Universidade de Extremadura (Cáceres)*

INVENTAR UNA «ECONOMÍA DE LA CONVIVENCIA»:
UN DESAFÍO PARA LOS HISTORIADORES

Introducción

La identificación unilateral de las actividades terroristas del grupo al-Qaeda con la civilización islámica, y la virulencia que han adquirido los recientes conflictos en el Próximo y Medio Oriente han acrecentado la sensibilidad de la población mundial que reclama, con urgencia, la necesidad de un entendimiento internacional, como se puso de manifiesto en la reunión de la UE y la Conferencia islámica en la primavera de 2002 en Estambul, bajo el lema «Civilización y Armonía». Entendimiento que debe rebasar la erudición de los foros de negociación y plasmarse en una política eficaz.

A la vez que la imagen del «otro», especialmente del musulmán, va a reforzarse como amenaza y a confirmar su vigor en el imaginario colectivo, favorecido por el aumento de las migraciones. Ambos fenómenos — escenario internacional e inmigración — han favorecido la polarización de las «fobias» incluso de las «filias», hasta en nuestro más cercano entorno, fruto, en muchos casos, de la confusión e identificación interesada entre factores culturales e intereses políticos. Confusión e intención bien patentes en la aportación de Huntington en torno al «choque de civilizaciones».

No fue casual que tras la guerra del Golfo (1990-91) surgiese la teoría del «choque de civilizaciones» de Huntington, que se convirtió para muchos en la ideología de la posguerra fría. Huntington construye una teoría banal, seleccionando a su conveniencia los momentos conflictivos y eludiendo los de intercambio y cooperación que también han caracterizado las relaciones históricas, entre las supuestas civilizaciones. Su falta de rigor histórico hace refutable su teoría; pero no impide su buena acogida en algunos ámbitos, porque respondía a la necesidad de aportar una nueva ideología

para legitimar el monopolio estadounidense en el orden internacional, articulando lo que existía hace mucho tiempo: el sentimiento de superioridad cultural occidental y su imaginario antiislámico en un momento en que buena parte de la atención internacional se centraba en Oriente Medio.

En estas circunstancias, el historiador tiene un compromiso esencial: tratar de desenmarañar las dificultades que tiene el Occidente para comprender el mundo musulmán y las razones de la actitud reactiva de éste ante la actitud política occidental, y posteriormente unilateral estadounidense; y desde su labor colaborar a ese imprescindible entendimiento.

Etnocentrismo y Orientalismo

Europa ha tenido dificultades para comprender los avatares históricos que han afectado al mundo del islam.

Un origen remoto se sitúa en la dificultad de Occidente para comprender los efectos de la desestructuración socio-económica y la expropiación cultural que supuso la colonización, con la explotación económica y la exclusión de los códigos culturales y lingüísticos de las sociedades colonizadas. La dominación colonial europea se arropó con un discurso repleto de valores éticos que la justificara, presentándola como *«misión civilizadora»*, de la raza blanca. El ministro británico responsable de las colonias entre 1895 y 1903 afirmó la superioridad de la raza blanca y su civilización asegurando *«nuestra dominación es la única que puede asegurar la paz, la seguridad y la riqueza a tantos desgraciados que antes no conocieron esos beneficios»* (discurso mesiánico bien actualizado por Bush hijo).

Ante la imposibilidad de catalogar como «salvajes» a los pueblos de los que habían surgido grandes civilizaciones como China, India, Persia o Arabia, se levantó *el «discurso de la decadencia»* e incapacidad para salir del oscurantismo que vivían frente al avance civilizacional europeo. De forma que se abre un proceso de denigración de su legado cultural, histórico y civilizador, presentado como incapaz de modernizarse.

Este discurso, elaborado desde las referencias de la cultura etnográfica europea, va a verse reforzado con la aportación del orientalismo⁽¹⁾, que,

⁽¹⁾ Se entiende por «orientalismo» el saber occidental sobre «Oriente», elaborado desde la perspectiva de Occidente.

como ha expuesto Edward Said⁽²⁾, es una disciplina sistemática a través de la cual la cultura europea ha fabricado los mecanismos para la elaboración del «otro», de tal forma que genera la distribución de una cierta conciencia geopolítica que llevó a crear el concepto de «lo oriental», como elaboración intelectual e interesada de una «diferencia esencialista», en la que se resalta lo diferente e inmutable de lo oriental. De esta forma se entendía el mundo formado por dos mitades diferentes y excluyentes: Oriente y Occidente.

El deseo de enfatizar sobre lo diferente que existe en la Humanidad, utilizado en la mayoría de las ocasiones de forma beligerante para negar lo que de universal existe, y el rechazo de la dialéctica entre los pueblos y sus trasvases culturales, ha conducido a la penosa situación en la que nos encontramos. Ya Ranke, utilizando ideas procedentes del romanticismo, insistió en la «singularidad» de cada pueblo y de cada época histórica, para preservar a Prusia de las ideas y del modelo revolucionario francés, y constituyó su filosofía de la «pluralidad irreductible». Ambos discursos contribuirán a forjar un «*imaginario europeo*» lleno de prejuicios y exotismo hacia lo oriental.

El Occidente, para abandonar esta percepción asimétrica y estereotipada del universo islámico, deberá despojarse de su más perverso e ignorante etnocentrismo y de la perspectiva orientalista, que tanto ha perjudicado la percepción del mundo musulmán. Es imprescindible romper la idea de un Oriente espiritual y un Occidente materialista. En ambos existen elementos culturales, políticos y económicos que forman parte de su civilización.

Otro hito en el funcionamiento del sistema colonial condicionó la actitud del mundo colonizado, hacia los valores occidentales, a la vez que determinó la evolución interna del islam, ya que el *discurso racionalista y emancipador* – libertad, igualdad, conocimiento científico, etc. – *perdió su credibilidad en su práctica colonizadora*. Baste recordar cómo Francia no quiso conceder la nacionalidad al argelino musulmán, precisamente por ser musulmán. Con el decreto de Crémieux, en 1870, concedió ese derecho a los judíos

⁽²⁾ La vigencia de los planteamientos que Edward Said vuelca en su obra, y que fueron escasamente atendidos por los historiadores españoles, despreocupados de estos temas, han hecho que la obra de SAID, E. W.: *Orientalismo*. Madrid, Ediciones Libertarias, 1990, haya sido reeditada en una coyuntura política internacional muy propicia, por la Editorial Debate, en el año 2002.

argelinos para poder separarles y oponerles a los argelinos musulmanes⁽³⁾. El Departamento de Argelia tuvo que esperar hasta 1958 para que la totalidad de la población musulmana pudiera acceder a la nacionalidad francesa con todos sus derechos, aunque para ser reconocido como ciudadano debía renunciar a su estatuto personal. El ejemplo argelino nos permite contemplar una doble dinámica: Francia rechazaba la integración y en relación dialéctica el islam se reafirmaba con ese rechazo.

Una tercera estrategia consistió en alentar los enfrentamientos internos, reforzando el comunitarismo y potenciando un enfrentamiento que no había sido antes tan violento. Como se produjo en la India, iniciado en 1906 con la división por parte británica de la provincia de Bengala, en la que la efervescencia intelectual bengalí la convirtió en la zona más crítica hacia el dominio británico. La división fue el precedente de la partición, en el momento de la independencia, en dos estados diferentes, Pakistán e India, y origen de los radicalismos hinduista y musulmán. O la guerra civil del Líbano de 1975 a 1992, cuyas raíces están en la construcción de un Estado a favor de la hegemonía política cristiana maronita, principal clientela de Francia en Oriente Medio, frente a la mayoría musulmana. Otro ejemplo bien significativo es Jerusalén, convertido en el mejor ejemplo de estas rivalidades. O Kosovo, modelo de nueva creación del comunitarismo.

Las voces recientes que han surgido dentro de la UE, reclamando su conversión en un club cristiano, parecen una nueva reacción o afirmación comunitaria frente al mundo musulmán, olvidando los procesos de secularización y laicización que se han producido.

Posteriormente, el hecho de que toda tentativa de emancipación de los pueblos musulmanes que no entrara en los cálculos e intereses del mundo occidental fuera sistemáticamente combatida, como ocurrió tanto con el proyecto panarabista⁽⁴⁾ como con la revolución nacionalista⁽⁵⁾ de Mohamed Mossadeq en Irán, ahondó las raíces del desencuentro.

⁽³⁾ LÓPEZ GARCIA, B.; FERNÁNDEZ SUZOR, C.: *Introducción a los regímenes y constituciones árabes*. Madrid, CEC, 1985, p. 254-255.

⁽⁴⁾ CORM, G.: *L'Europe et l'Orient: de la balkanisation à la libanisation*. Paris, La Découverte, 1991.

⁽⁵⁾ COTTAM, R. W.: *Nationalism in Iran*. Pittsburgh, University Press, 1979.

El apoyo sistemático de Occidente a las fuerzas más inmovilistas, y más conservadoras, aplastando a las fuerzas reformistas, privilegiando en muchos casos los arcaísmos y apoyando a los sectores más tradicionalistas, por ser más útiles a sus objetivos, será un factor clave para entender algunos conflictos actuales. El apoyo a las fuerzas más tradicionales y feudales chinas frente a la experiencia republicana de Sun Yatn Sen, en la China de 1911, son otro ejemplo.

La visión esencialista y culturalista se ha activado mediante un nuevo mecanismo: *el juego de la identidad*. El problema está en que muchos analistas se empeñan en definir una identidad a partir de un núcleo central inmutable — la religión, la lengua, la etnia, el nacimiento, etc. — pero pocos se preguntan⁽⁶⁾ si la identidad es estable o varía en el tiempo y en el espacio, y sobre todo si funciona de modo simple o complejo. La experiencia histórica demuestra que la identidad se construye a partir de identidades parciales — la pertenencia familiar, social, ideológica, profesional, etc. — que sufren variaciones con el transcurso del tiempo. Este enfoque de la «identidad múltiple y dinámica» constituye un punto de vista politológico mucho más fecundo que el de la antropología. En este marco además es ineludible el examen del sistema político, ya que la identidad no es sino la materialización cambiante de una situación histórica en la que la política no sólo no está ausente sino que el poder es quien influye de modo más determinante en su estructuración.

En Occidente se emplea la categoría «musulmán» como categoría neoétnica, en un triple registro. Uno, toda persona de origen musulmán se considera que participa de una misma cultura musulmana, cualquiera que sea su cultura de origen real (turca, árabe, bosnia), es decir, la religión es vista como el componente esencial de dichas culturas. Haciendo abstracción de su territorialidad geográfica, histórica y social, de sus raíces magrebíes o mahriquíes, turcas, iraníes o afganas, es decir al deshistorizar, se consigue desidentificar, despreciando su cultura de origen; segundo, esta cultura es atribuida a la persona, cualquiera que sea su fe, incluso «musulmanes agnósticos» y, por tanto, no está asociada a la religiosidad; tercero, se afirma que el conjunto de estos rasgos crea una identidad de grupo, lo que

⁽⁶⁾ Sumamente interesantes son los planteamientos y constataciones que lleva a cabo MAALOUF, A.: *Identidades asesinas*. Madrid, Alianza, 1999.

permite diferenciar así a los «musulmanes» de los demás, pero el occidental que lo define lo hace desde referencias político-nacionales para él (es el francés, el alemán, el portugués o el español «autóctono»), y no el cristiano creyente.

En esta neoetnicidad no se tiene en cuenta ni la cultura individual ni la de origen, y no se ve en la religión la afirmación de una fe sino algo adquirido por el nacimiento y el origen, como explicativa del conjunto de su actividad social.

Esta consideración etnocentrista y orientalista ha permitido atribuir la explicación del déficit de democracia en los Estados musulmanes a factores inherentes, inmutables y determinantes de la cultura árabe o islámica, y no buscarlos en las experiencias históricas y en factores sociopolíticos y estratégicos modificables.

Y todo ello ha encontrado otra fórmula, para mantener o reforzar este imaginario, y es «*la utilización intencionada de una terminología confusa*». El desconocimiento de la historia del mundo árabe-islámico ha desembocado en una confusión terminológica intencionada mediante el uso sistemático del término *fundamentalismo*, reforzada interesadamente por los medios de comunicación, para ocultar la diversidad de actores islámicos y el diferente papel que desempeñan en sus sociedades. Sin embargo, el uso del término «fundamentalismo islámico»⁽⁷⁾, es un término que encubre monóticamente y mezcla tanto anacrónicas interpretaciones del islam — la de Arabia Saudí o la de los talibanes — como el tradicionalismo ultra-conservador de los ulemas, que suelen representar al islam oficial en los respectivos países musulmanes, y los diferentes movimientos islamistas, autónomos políticamente.

Por lo que no menos urgente es la labor de desenmarañar toda la terminología confusa volcada sobre este fenómeno, en el que se mezclan términos tan distintos que hacen referencias a ámbitos culturales tan distantes del islam, como «fundamentalismo» e «integrista». El primer reto, por tanto es de conceptualización. Sin esta imprescindible claridad conceptual, lo más fácil es desembocar, cuando no partir de una gran confusión mental. Lo que hace imprescindible el análisis de las diversas dinámicas islámicas.

⁽⁷⁾ CHOUERI, Y.: *Islamic Fundamentalism*. Londres, G. K. Hall, 1990.

Dinámicas islámicas : islam tradicional e islamismo

Desde la década de los ochenta, con ritmos diferentes, están teniendo lugar en gran parte del mundo poscolonial profundas transformaciones cuyo objetivo gira en torno a la democratización política y la liberalización económica.

Las élites de los estados poscoloniales esgrimieron su «*legitimidad histórica*», como líderes en las luchas por la independencia, y en el momento de la formación del estado-nacional se adscribieron a los modelos políticos y económicos occidentales⁽⁸⁾ existentes — liberales o socialistas —, convencidos de que siguiendo los modelos europeos lograrían el apogeo que Europa había conseguido, e intensificando la percepción de bipolaridad existente.

La expansión del nacionalismo panarabista⁽⁹⁾, con Nasser al frente, promovió la secularización de la sociedad, incidiendo en su dimensión árabe, si bien no por ello dejó de recurrir al islam como vía de legitimación. Mediante la institucionalización del islam, se creó un «*islam oficial*» representado por los «*ulemas tradicionales*». Encontramos en ellos el primer grupo que podemos diferenciar en las dinámicas islámicas. Procedentes de las instituciones islámicas oficiales y portadores de una concepción social tradicional, fueron los encargados de legitimar las orientaciones políticas del régimen, a cambio de ejercer el monopolio político de la religión. Todo ello se tradujo en una retraditionalización social impuesta, de carácter puritano, que suponía una contradicción con la aparente modernidad en la adopción de modelos políticos y económicos europeos. Así podemos comprobar cómo los Códigos de Estatuto personal y las conservadoras y patriarcales leyes de familia fueron aprobados e impuestos por estos regímenes occidentalizados. Es este sector islámico, aliado de los gobiernos despóticos, a su vez aliados de Occidente, el principal responsable de que no se avance en la modernización de la sociedad.

⁽⁸⁾ SANTUCCI, J.-C.; al-MALKI, H. (ed.): *État et développement dans le Monde Arabe. Crise et Mutations au Maghreb*. Paris, CNRS, 1990. LÓPEZ GARCIA, B.: «Transiciones políticas en el Maghreb», en *Razón y Fe*, noviembre de 1990, p. 289-304.

⁽⁹⁾ MANTRAN, R. y otros: *L'Égypte d'aujourd'hui. Permanences et changements. 1805-1976*. Paris, CNRS, 1977; FLORY, M.; MANTRAN, N. R. y otros: *Les régimes politiques des pays arabes*. Paris, PUF, 1990; NODINOT, J. F.: *Vint et un États pour une nation arabe?* Paris, Maisonneuve et Larose, 1992; CARRÉ, O.: *Le nationalisme arabe*. Paris, Fayard, 1993.

Esta institucionalización estuvo acompañada de la persecución de todo «islam disidente»⁽¹⁰⁾ de ese «islam oficial». En consecuencia, las élites nacionalistas expulsaron del Estado a las corrientes contestatarias — «*Los islamistas*» —, que, consecuencia de la represión, iniciaron un proceso de maduración política, y en muchos casos se radicalizaron en formas violentas⁽¹¹⁾ (EIS argelino, Hezbollah libanés, Jamás palestino, etc.). Encontramos así un segundo grupo islámico.

El ascenso del islamismo coincide pues con el declive de los sistemas monopartidistas, caracterizados por sus regímenes autocráticos, tribales y patrimonialistas, que no han conseguido obtener una *legitimidad democrática*, confirmada en las urnas, y convertidos a su vez en estados neocoloniales tanto política como económicamente. Existe pues una clara relación entre el auge del islamismo y la evolución socioeconómica⁽¹²⁾ del mundo árabe; elementos que, interrelacionados con las características internas de cada país, darán lugar a los distintos procesos políticos actuales.

El desarrollo del movimiento islamista, expresión de la disidencia política, está en relación con las lagunas existentes en el Estado con respecto a sus logros sociales, su vertiente cultural y de identidad nacional, y por el déficit democrático⁽¹³⁾ de sus gobernantes.

En 1979, la revolución iraní y, en 1981, el asesinato de Sadat hizo que sucumbieran en poco tiempo dos de los mejores aliados de EEUU en la región. Ambos acontecimientos supusieron una amplia presencia pública de la tendencia islamista y anunciaban el protagonismo creciente de ésta en la región como fuerza de oposición a los regímenes establecidos. La irrupción del fenómeno islamista en su forma radical expresada en ocasiones a través de sus formas violentas se inicia con la derrota en la guerra de los Seis Días y la guerra del Yom Kipur, 1973, proceso que finalizará con la aceptación, en 1978, de los acuerdos de Camp David y la firma del tratado de paz, en 1979, entre Egipto e Israel.

⁽¹⁰⁾ AL-AHNAF, M.; BOTIVEAU, B.; FREGOSI, F.: *L'Algérie par ses islamistes*. Paris, Karthala, 1991.

⁽¹¹⁾ CARRÉ, O.; DOMUNT, P. (dir.): *Radicalismes islamiques*. Paris, L' Harmattan, 1986.

⁽¹²⁾ MARTENS, A.: *L'économie des pays arabes*. Paris, Economica, 1983; DURI, A. A.: *Economic du Monde Arabe et Musulman*. Paris, Editions EMEM, 1992.

⁽¹³⁾ SALAMÉ, G., (ed.): *Democratie sans démocrates*. Paris, Fayard, 1994.

Las primeras manifestaciones en que se visualizó de forma más llamativa este movimiento fueron la revolución iraní de 1979, y con posterioridad el ascenso del FIS en las elecciones argelinas de 1990 y 1991, que llevaron a su ilegalización y al desencadenamiento de una guerra civil encubierta. La atención de los medios de comunicación se centraron entonces en estos primeros estallidos y, por confusos que parecieran, había un elemento común en ellos: habían surgido en un conflicto político. Una revolución, en la que eran protagonistas, y unas elecciones que habían ganado. Indudablemente, la historia daba ya las pautas para poderlos considerar como movimientos políticos. Y, sin duda, como movimientos-contestación, frente a los regímenes políticos establecidos en sus respectivos países, incapaces de crear un sistema político democrático y de conseguir una mejora en las condiciones de vida de sus ciudadanos.

Esta constatación vendría a romper la concepción monolítica del islamismo, puesto que en cada país responde a unos problemas y situaciones que, si parecidas, difieren sustancialmente. Por cuanto hay que empezar a hablar de «*movimientos islamistas*».

Hablar del islamismo es, por tanto, referirse al movimiento reformista islámico, que arrastra un proyecto sociocultural y político nuevo como respuesta a las realidades existentes en sus ámbitos geopolíticos. El islamismo es una fuerza política nueva que se ha convertido en elemento esencial en las relaciones internacionales, y en el interior del mundo árabo-islámico y ha trastocado las alianzas hasta ahora existentes⁽¹⁴⁾.

La primera tarea que se le presenta al historiador consiste en preguntarse qué es ese fenómeno amplio, confuso y perverso que tanto llama la atención a los medios de comunicación que se ha convertido sino en una amenaza, al menos en un desafío⁽¹⁵⁾ para el mundo occidental.

Una primera función consistiría en desentrañar las identidades múltiples⁽¹⁶⁾ y variables del mundo islámico, alejados, como hemos advertido, de las visiones esencialistas, culturalistas y etnocéntricas del orientalismo.

⁽¹⁴⁾ SEGURA i MAS, A.: *Más allá del Islam*. Madrid, Alianza, 2001.

⁽¹⁵⁾ ESPÓSITO, J. L.: *El desafío islámico, ¿ mito o realidad?*. Madrid, Acento Editorial, 1996.

⁽¹⁶⁾ Para el Próximo Oriente, CORM, G.: *Las identidades múltiples de Oriente Medio*. Madrid, Siglo XXI, 2000.

La multiplicidad de circunstancias y de razones que confluyen para su aparición y en sus manifestaciones quiebra también la idea de un movimiento único y dirigido contra Occidente.

Dentro del amplio espectro que representan los movimientos islamistas, la tendencia mayoritaria es reformista y contraria a la violencia y son, sobre todo, partidos de oposición política cuyo principal objetivo son los regímenes autoritarios del mundo musulmán. Desde los años sesenta, fruto de la persecución y la represión, empezarán a surgir ramas radicales que, diferenciadas y en conflicto con el islamismo reformista, defienden el recurso a la violencia como vía para lograr sus fines de toma del poder. Pero existe, como veremos, una gran diferencia entre los grupos radicales islamistas, que optan por la lucha para derrocar a los poderes establecidos, y quienes conforman las redes terroristas.

El islamismo no puede ser reducido a un programa concreto o a un modo de acción determinado, porque lo que les caracteriza es la búsqueda de vías para articular el sistema de representación política con el universo de la cultura musulmana, que en cada marco sociopolítico tomará formas diferentes.

Occidente y los gobernantes árabes menos recalcitrantes han de darse cuenta de que la respuesta al «desafío» islamista no es amordazar los espíritus, ni cerrar los sistemas políticos, ni tratar de aniquilar una sociedad civil o una oposición política. ¿Dónde reside entonces la confusión? Podríamos concluir que en dos cuestiones esenciales.

Quizás la más novedosa es que estos movimientos se alzan frente a sus respectivos sistemas políticos que, durante la época de la bipolaridad, se han alineado, a uno u otro bloque. La rebelión contra sistemas socialistas o contra regímenes pro-occidentales y capitalistas, a los que presentaban una alternativa político-cultural endógena, desconcertaba a un mundo acostumbrado a los dos modelos existentes. La aparición de esta tercera alternativa formulada «ni capitalista, ni comunista», sino islámica, desconcertaba al mundo, acostumbrado hasta ahora a las adscripciones bipolares.

El islamismo rompía, pues, esta dualidad e introducía un nuevo elemento que alteraba los esquemas sociopolíticos en torno a los que se había organizado el orden internacional existente. A la vez que su alternativa a los modelos de la bipolaridad, a partir de respuestas alternativas endógenas a los modelos exógenos que han fracasado, daba lugar a malentendidos cuando se expresaban en términos de «desoccidentalización».

«Desoccidentalización» en cuanto que estos movimientos islamistas, en sus más variadas manifestaciones, tanto los que adoptan una actitud política reformista, como los que se manifiestan de forma más violenta, ponen en jaque con su actitud y sus reivindicaciones tanto a los dirigentes cleptócratas de sus países cuanto a sus aliados occidentales, interesados en mantener las ventajas económicas y estratégicas que los actuales grupos en el poder les proporcionan.

Desoccidentalización que no significa desprecio a los valores occidentales, como el progreso técnico, o a la práctica de las libertades públicas, sino rechazo a su arrogancia y a su doble moral en el momento de defender los derechos humanos, la democracia y la cuestión permanente de la situación palestina. Por lo que no rechazan las relaciones con otros credos religiosos y con países occidentales (la propuesta de «diálogo de civilizaciones» del presidente iraní Jatami es un buen ejemplo) y su propuesta de este. Otra muestra vendría representada por la llegada al gobierno del partido islamista turco del PDJ (Partido de la Justicia y Desarrollo), en noviembre de 2002, que ha mostrado la viabilidad de un gobierno islamista en clave política interna y en sus relaciones con Occidente. Ambos prueban el vínculo que existe en la región entre democratización y participación política islamista, contradiciendo la supuesta incompatibilidad que algunos defienden.

Por otra parte, la utilización de un *lenguaje islámico*, alegórico y polisémico, va a añadir dificultades para su comprensión en el mundo occidental. El lenguaje islámico representa un amplio sistema alternativo de proyectos y se convierte en un contrapoder ante el sistema hegemónico representado por el poder socio-político existente que margina o aliena a ciertos grupos sociales, pues se puede utilizar el mismo lenguaje religioso pero con diferentes contenidos políticos⁽¹⁷⁾. Su comprensión exige, como diría Shariati, tener en cuenta «*la geografía de los conceptos*», basada en el principio de que los conceptos tienen su significado en el lugar donde se generan y no en otros contextos culturales. La lectura occidental de las dinámicas políticas del mundo musulmán se ha caracterizado por una excesiva ideologización que ha servido, durante mucho tiempo, para

(17) AYUBI, N.: *El islam político*. Barcelona, Bellaterra, 1996, p. 276.

sobredeterminar el peso del «léxico» de los actores islamistas en detrimento de la sustancia de sus comportamientos o de sus prácticas. Los líderes occidentales saben bien que la «receta» de la amenaza «integrista» esgrimida de forma interesada por muchos líderes de los sistemas políticos árabes, o por líderes en el orden político regional y mundial, contiene numerosas enzimas capaces de convertir las angustias de todo género de sus ciudadanos en dividendos electorales⁽¹⁸⁾ (como J. M. Le Pen en Francia).

Plantear el centro del debate en torno al islamismo proporciona al historiador oportunidades excepcionales para poder llegar a delimitar la distancia existente entre los movimientos tradicionalistas anclados en el pasado, y aquellos que, partiendo de una vuelta a parámetros culturales propios, rechazan una vuelta al pasado, sin más, y abogan por su incorporación y participación en la construcción de la modernidad con otras culturas y en igualdad de condiciones. Su decidida participación en la modernidad les llevará a poner en práctica una autocrítica, y no sólo una crítica externa, que les inclinará al diálogo con otras culturas, y a la defensa de un sincretismo dinámico entre tradición y modernidad.

Diálogo que responde a la necesidad de su incorporación a la economía mundo, a la vez que una respuesta a los desafíos culturales de la mundialización, y la reafirmación del islamismo como identidad política.

Este movimiento con un proyecto político y cultural propio viene a corroborar el deseo de reconocimiento de una identidad cultural, y de una alteridad.

En el plano geoestratégico, los movimientos islamistas constituyen por todas partes la expresión de la búsqueda de una identidad nacional, y ninguno ha rebasado las fronteras de los Estados existentes. Durante los diferentes conflictos que han afectado al Próximo y Medio Oriente — guerra Irán-Irak, guerra del Golfo 1990-1991, invasión de Afganistán, invasión de Irak en 2003, etc. —, la mayoría de los movimientos islamistas reaccionaron en función de la situación geoestratégica de sus países de origen. Incluso las lealtades de los shiíes iraníes e iraquíes se reactivaron generalmente a favor de su pertenencia política y no de su confesión religiosa, tanto en la guerra Irán-Irak, como en 1991, como consecuencia de la guerra del Golfo;

(18) BURGAT, F.: «Les non-dits du 'declin islamiste'», en *Esprit*, 2001.

incluso el Hezbollah turco⁽¹⁹⁾, aparecido en las zonas kurdas, se ha mostrado afín a su entidad kurda sin afinidades con otros partidos islámicos turcos. A la vez que las verdaderas cuestiones estratégicas, como el precio del petróleo, no dependen de la ideología, y los países que pertenecen a la OPEP gestionan el lubricante de acuerdo con sus intereses económicos.

Frente a lo que, respondiendo a los tópicos, se intenta mantener como enfrentamiento entre Occidente y el Islam, resulta que este ascenso político del islamismo ha engendrado un elemento nuevo en las relaciones Occidente-Islam, con la emergencia de voces que dentro del mundo musulmán sostienen la índole inevitable del conflicto con los islamistas y asumen la defensa de las ideas y valores del mundo occidental, a la vez que el distanciamiento del islamismo respecto al islam oficial ha provocado un enfrentamiento entre ambos⁽²⁰⁾, que se trasluce en una mútua animadversión. Todo ello ha ido poliedrizando⁽²¹⁾ la realidad del mundo islámico, donde el conflicto se presenta ahora entre islamistas y no islamistas; choque que toma formas diversas dependiendo del marco económico y político en que se desenvuelva.

Cabe la posibilidad de que Occidente, al negarles, no lo haga debido al supuesto carácter oscurantista de los islamistas, sino a su potencial autonomía respecto a los intereses occidentales. Sino ¿cómo explicar que Estados Unidos demonizara a Irán, pero sea el gran aliado de Arabia Saudí, representante de la ultraortodoxia, y consintiera al movimiento talibán en Afganistán, a pesar de ser mucho más radical e intransigente que la República Islámica iraní, que está mostrando su capacidad de pluralismo y reforma democrática?

Parece evidente que Occidente es incapaz de aceptar que su pensamiento político, convertido en pensamiento universal, pueda traducirse en códigos distintos a los que él ha inventado.

⁽¹⁹⁾ BURGART, F.: «El islam, ¿una amenaza geoestratégica?», en *L'État du monde*. Paris, Edit. Hachette, 1997.

⁽²⁰⁾ ACHIMAWY, M. S.: *Islam contre islamisme*. Paris, La Découverte, 1989; YASIN, A.: *Islamiser la modernité*. Casablanca, al-Ofok Impresions, 1998. SOROUGH, A. traducido por VAKILI, V.: *Debating Religion and Politics in Iran: The Political Thought of Abdolkarim Soroush*. New York, Council on Foreign Relations, 1996.

⁽²¹⁾ MERINERO, M. J.: «Europa y el Islam: Relaciones y representaciones», en *op. cit.*

Occidente ha monopolizado la universalidad expropiando de su participación a las diferentes especificidades socio-culturales y políticas extra-occidentales, exigiendo del resto del mundo la aceptación de su propio sistema de valores.

Grupos terroristas

La evolución del orden internacional desde el fin de la bipolaridad va a traer consigo importantes cambios en el Próximo Oriente, que van a fomentar la frustración y el desamparo de las poblaciones de esta región, a la vez que va a acrecentar la intervención e influencia exteriores. Desde la Guerra del Golfo, muchos regímenes árabes despóticos cuentan sobre todo con el apoyo occidental para su supervivencia, mientras desprecian cualquier idea de democracia y respeto de los derechos humanos, y depredan la economía de sus países sometiendo a sus poblaciones a una situación socio-económica lastimosa, que se oculta.

Todo ello no sólo va a ser el siguiente caldo de cultivo del extremismo de esos grupos radicales, sino que colabora a desplazar su atención hacia Occidente y EEUU de manera particular, dando origen a la aparición de grupos fanáticos que, esos sí, tienen una dimensión transnacional, tanto por su procedencia, reclutaje de recursos humanos y económicos, en muchos casos financiados, protegidos y adiestrados por Occidente, como lo ha sido al-Qaeda.

La aparición de un pequeño grupo de fanáticos que protagonizaron el atentado del 11 de septiembre de 2001 ha servido para la elaboración de un nuevo discurso que ha venido a tomar una deriva confusa en el discurso estadounidense occidental, identificando «islam y terrorismo», lo que, sumado al enardecimiento del conflicto palestino-israelí, ha favorecido la identificación del mundo árabe-islámico con el mal y ha legitimado la institucionalización de una «política de seguridad» hegemónica sobre todos los demás aspectos de la vida social.

Se olvida, en el momento de la explicación de parte de la violencia en Oriente Próximo, que todo agravamiento del conflicto palestino y toda intervención militar norteamericana en la región no pueden sino reforzar un antiamericanismo compartido ya por todas las capas de la población musulmana, lo que explica el paso a la acción de muchos de sus miembros.

Pero esta violencia no es islámica, es antiimperialista, pues vivimos aún las secuelas de la descolonización, que encuentra hoy una nueva dimensión con la hegemonía estadounidense⁽²²⁾.

Los talibanes pertenecen a la esfera de ese neotradicionalismo surgido en Arabia Saudí y Paquistán, que han impuesto oficialmente una interpretación intolerante del islam, pero que sus excelentes relaciones con Occidente y especialmente con Estados Unidos les ha servido siempre de «protección».

Los talibanes han sido creados por el Estado paquistaní con apoyo de los saudíes, tradicionales aliados, con el fin de convertirlos en una fuerza política dominante en Afganistán, por lo que mantuvieron muy buena relación con Estados Unidos hasta que el fenómeno Bin Laden les enfrentó. Ellos son la fuente del grupo al-Qaeda.

La red al-Qaeda es un fenómeno que no procede del movimiento islamista, ni siquiera del islamismo radical y violento de los años 70, que tuvo como objetivo los regímenes socialistas árabes y nunca se dirigió contra Occidente.

Al-Qaeda es un transgénico fruto del laboratorio saudí-paquistaní-norteamericano que, en plena guerra fría, creó grupos de combatientes islámicos para combatir contra los soviéticos en Afganistán. En su concepción islámica son retrógrados, con una interpretación rigorista y totalitaria, que se radicalizaron contra la ocupación extranjera en suelo musulmán, utilizaron la acción armada contra quienes consideran sus enemigos, primero los soviéticos, luego el régimen comunista de Afganistán y luego sus propios amos, los saudíes, y sus protectores norteamericanos.

Al-Qaeda va a beneficiarse y a explotar a su favor la política exterior norteamericana en la zona – intervenciones en Irak tras la guerra del Golfo, Afganistán, apoyo indiscriminado a Israel, etc. – para crear una inmensa ola de antiamericanismo que les permita reforzar su apoyo social entre la población musulmana. Financiada por Arabia Saudí, y por los propios bienes de su capitalista líder Bin Laden. En su composición, se caracterizará por ser transnacional, formada por personas de las más diversas procedencias geográficas, pero casi todos apátridas. Lo que caracteriza a

⁽²²⁾ BESSIS, S.: *Occidente y los otros. Historia de una supremacía*. Madrid, Alianza, 2002.

numerosos hombres de la segunda generación de al-Qaeda, reclutados a partir de 1993, es precisamente la ruptura con el mundo musulmán, al que pretende, sin embargo, representar. Todos ellos han abandonado su país natal para luchar o simplemente vivir y estudiar en otras partes; todos han roto con sus familias; baste con comparar el orgullo de los padres de un kamikaze palestino o libanés con la incomprensión de las familias de los autores de los atentados contra las Torres Gemelas, que además afirman haber perdido contacto con sus vástagos. Buena parte de los activistas se han instalado en Occidente, han adoptado, a veces, la nacionalidad del país en que viven, pero no se han integrado en él.

Mas sorprendente aún es que ninguno tiene antecedentes de militancia islámica o política. Tras una vida normal, la mayor parte de ellos se han reislamizado en Occidente (como es el caso de Muhammad Atta). Es decir, han roto con su país de origen (A. Saudí, Argelia, Egipto, Kuwait, pero también Alemania, Inglaterra ...); han roto con su familia y también, por supuesto, con su país de acogida.

Estos radicales no entienden la postura de los islamistas que han comprendido la necesidad de las alianzas, y por tanto del respeto al otro, y que se codean con los creyentes no musulmanes, sino que ellos no pueden aceptar más que la conversión a «su» islam.

En cuanto a sus métodos de lucha, la red de Bin Laden presenta novedades llamativas⁽²³⁾. Una es la forma de lucha, la acción del kamikaze, que no forma parte de la tradición islámica ortodoxa. Esta nueva forma hizo su aparición en la década de 1980, en los movimientos shííes como el Hizbollah libanés, antes de extenderse muy recientemente a los sunníes. Pero este terrorismo no es propio del mundo del islam, lo encontramos también en los «tigres» tamiles de Sri Lanka y entre militantes palestinos laicos como los del FPLP.

Bin Laden rompe con la tradición musulmana, incluso jeques próximos a él condenan los atentados suicidas, y retoma unas formas recientes de un terrorismo muy laico, a menudo occidental, tanto en sus blancos (el imperialismo norteamericano) como en sus formas de acción (secuestro de aviones). Por su parte, Bin Laden no es la expresión de una tradición mu-

⁽²³⁾ ROY, O.: *El islam mundializado*. Barcelona, Bellaterra, 2003.

sulmana y tampoco refleja los conflictos de Oriente Próximo. Está ausente de Palestina, de Turquía, de Siria, de Irak o de Líbano. Y sólo habló de Jerusalén con ocasión del anuncio del ataque norteamericano en Afganistán.

Aunque la mayoría de los activistas de al-Qaeda son originarios de Arabia Saudí, de Argelia y Egipto, la mayor parte de la segunda generación, excepto los saudíes, llegaron a Afganistán, o a otros países blanco de sus objetivos, desde Europa, y no desde Oriente Próximo, y todos han pasado por Marsella, París, Hamburgo o ciudades europeas. En definitiva, esta violencia islámica parece, a veces, una importación de Occidente, donde además se forman.

Por último, Bin Laden no tiene ni estrategia ni objetivos políticos. Como se puede comprobar, no había ningún plan previsto para después del atentado. Contrariamente a los islamistas clásicos cuya violencia, incluso bajo forma terrorista, apunta a un fin estratégico y nacional — para los palestinos en el 2002 obtener la salida de su territorio de las tropas israelíes — y puede ser, por tanto, negociada; pero estos nuevos radicales no se preocupan ni de un programa ni de los resultados concretos.

Están encerrados en un comunitarismo incluso dentro del mundo musulmán y, por consiguiente, su movimiento se limita a sí mismo. Estos movimientos radicales funcionan más como sectas en el interior mismo de las poblaciones musulmanas que como la vanguardia revolucionaria de movimientos de masas. La radicalización del grupo Bin Laden no constituye un movimiento de tipo revolucionario. No existe un partido organizado, ni organizaciones de movilización de masas, ni estrategia con objetivos definidos.

En los mensajes⁽²⁴⁾ de su líder Bin Laden, al menos quedan claras varias cosas. Primero, que va a manipular a su favor para encontrar apoyo social la acumulación histórica de sufrimiento y humillación de las poblaciones musulmanas y beneficiar así su bastarda causa. Segundo, que el principal objetivo de sus amenazas es EEUU y no el mundo occidental en general, y que no se les odia por su cultura sino por su política exterior. De ahí que en su último mensaje, octubre de 2003, deja claro que su objetivo sigue siendo EEUU y sus aliados en la guerra de Irak. Lo que se

⁽²⁴⁾ MARTIN, G.: «No porque lo diga Bin Laden», en *El País*, octubre de 2001.

pone de manifiesto en el objetivo material de su espureo y criminal atentado: las Torres Gemelas, y no un centro o lugar simbólico de su cultura. No ha sido San Pedro de Roma, ni el muro de las Lamentaciones el objetivo de Bin Laden. Ha sido Wall Street. Es de suma importancia tener esto en cuenta, especialmente para quienes quieren reducir la complejidad de los acontecimientos a una lucha contra los valores occidentales y calificarla de «guerra de civilizaciones», y reflexionar sobre su dimensión política, lo que exigirá soluciones políticas.

El acto del 11 de septiembre se trata de un hecho gratuito, al margen de toda estrategia real. Los únicos efectos estratégicos han sido la reformulación por parte de la administración estadounidense de la amenaza y de la manera de responder a ella. Y la respuesta norteamericana ha dañado por todas partes a los musulmanes.

A la vez que la política de «seguridad» que se ha instaurado desde la gran superpotencia, que permite reforzar las estructuras militares de los estados más fuertes⁽²⁵⁾ y de sus organizaciones multilaterales de seguridad⁽²⁶⁾, no puede situarse cómo valor preeminente por encima de otros valores cruciales, como los derechos humanos, el respeto a las minorías; pues si se hace así se cerrarán los caminos a la democracia y se mantendrán a actores que pueden convertirse en amenazas militares⁽²⁷⁾.

La batalla contra el terrorismo exige primero el análisis racional y político del mundo árabe islámico, y dejar de explotar cínicamente la «guerra de civilizaciones». Esto supone afrontar un gran desafío basado en conocer y entender la diversidad del mundo musulmán para debilitar a los extremistas y alentar a los reformistas, encontrar soluciones políticas y no sólo militares a los conflictos existentes en la zona, respetando los derechos humanos, evitando que se produzcan y permanezcan situaciones como la de los presos encerrados en Guantánamo, y sobre todo mejorar las condiciones de existencia de la mayor parte de la población de esos países.

⁽²⁵⁾ DUMAS, M. L.: «Armements: course et contrôle», en *Les Cahiers de l'Orient*, n.º 29, 1993.

⁽²⁶⁾ FISAS, V.: *Secretos que matan*. Barcelona, Icaria, 1997.

⁽²⁷⁾ FISAS, V.: *El mito de la amenaza del sur*. Zaragoza, Diputación General de Aragón, 1991.

Cosmopolitismo de los historiadores

Esto obliga a los historiadores a adoptar en su trabajo no sólo el punto de vista internacional sino cosmopolita, que es el único que puede acomodarse a las complicaciones políticas planteadas por una era más planetaria, marcada por la superposición de comunidades variadas y una política de niveles y estratos múltiples. Lo que exige afrontar el reto de la adopción y la práctica del cosmopolitismo.

Cosmopolitismo⁽²⁸⁾ entendido como categoría que, al contrario que el nacionalismo político, registra y refleja la multiplicidad de asuntos, cuestiones y procesos que afectan y unen a las personas, independientemente de donde hayan nacido o donde residan. Y requiere un giro radical en la óptica etnocéntrica⁽²⁹⁾, un conocimiento y reconocimiento de las diferencias, y una apuesta por el concepto de ciudadanía mundial, lo que se plasmaría en el sentimiento de pertenencia a una comunidad y las aspiraciones comunes con otras personas que se sienten pertenecientes y partícipes de esa ciudadanía mundial⁽³⁰⁾.

Esta actitud requiere la búsqueda y aceptación de la dimensión híbrida de todas las culturas, producto de imitaciones y elaboraciones, de síntesis entre tradición y modernidad. Porque la cultura no es algo dado, sino que se fabrica tomando préstamos. Por lo que es inútil circunscribir la parte de lo «auténtico». Y que, si plástica en el tiempo, la cultura es igualmente plástica en el espacio.

La tradicional anorexia de los historiadores españoles para la asimilación de lo que acontece en el cosmos total y en su manifestación en espacios extra-europeos, acompañado de la fidelidad al discurso interesado de quienes controlan los medios de comunicación, ha convertido en discurso hegemónico y casi aceptado otro elemento «amenazante», la elaboración del

⁽²⁸⁾ HELD, D.: *La Democracia y el Orden Global. Del Estado moderno al Gobierno Cosmopolita*. Barcelona, Gedisa, 1997 y Barcelona, Paidós, 2000.

⁽²⁹⁾ LIANZU, Cl.: *Race et civilisation*. Paris, Syros, 1992. Para la demanda del necesario diálogo cultural, desde diferentes ámbitos, v. SENGHOR, L. S.: *El diálogo de las culturas*. Bilbao, Ediciones Mensajero, 1995.

⁽³⁰⁾ COULMAS, P.: *Les citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme*. Paris, Albin Michel, 1998.

«islam» como nueva amenaza estratégica contra Occidente. Habría que preguntarles de qué islam hablan. Pero también que política de seguridad defienden.

El concepto de «seguridad» implica más factores que la defensa militar, e incluye el desarrollo socio-económico, la democratización política y el respeto a las diferencias culturales y a los derechos humanos, no sólo los derechos políticos de primera generación, sino también los derechos humanos de segunda y tercera generación, incluido el derecho al desarrollo y la alimentación.

El desarrollo del concepto de «Seguridad Humana» merece cada vez mayor atención en los centros académicos de mayor prestigio internacional, pues debe convertirse en un instrumento para repensar el futuro y el propio desarrollo, que no tiene relación únicamente con el crecimiento de la renta *per capita*, sino con la expansión de las libertades humanas, la dignidad y la equidad⁽³¹⁾.

Como historiadores, se hace urgente asociar, relacionar, volver a dar primacía a lo que es común bajo y en la diversidad, para que pueda emerger el ciudadano mundial en el seno de nuestras poliidentidades. Lo que nos permitirá participar en un futuro híbrido, que nos revelará un pasado igualmente híbrido.

A todos, y especialmente al historiador actual, le esperan nuevas tareas colaborando desde nuestro labor profesional, a través del conocimiento y explicación del acontecer histórico a la aparición de nuevos ciudadanos, a formar el hombre-mundo frente al hombre-patria, y a contribuir a que no se reproduzcan las prácticas excluyentes, tanto socio-económicas como políticas. Se trata de colaborar a crear un ciudadano universalista, preocupado y ocupado en la tarea de construir un planeta humanamente habitable.

Es posible que la mundialización favorezca la «diferencia» a la vez que la convivencia pacífica de lo plural⁽³²⁾ y con ella el trascendental paso del multiculturalismo a la transculturalidad.

⁽³¹⁾ SEN, A.: «Cultura, libertad e independencia», en *Informe mundial sobre cultura*, UNESCO, 2000.

⁽³²⁾ AFFERGAN, F.: *La pluralité des mondes*. Paris, Albin Michel, 1997.

De tal forma que podamos avanzar en la conformación de una sociedad transcultural, que, sin duda, será una sociedad desproporcionada debido a su diversidad. Es así si realmente entendemos el término como la construcción de convivencia social estructurada de grupos humanos con valores universales y diferencias culturales. El problema está en saber si somos capaces de aprender a aceptar la unidad en la diversidad y la complementariedad, y aceptar y gestionar todo lo que supone de conflictividad.

Pues una sociedad multicultural es más atractiva para vivir que la insoportable monotonía de una única forma de cosmovisión vital. Y esto no se consigue sólo con actitudes voluntaristas, sino que exige un gran esfuerzo colectivo que hay que fraguar de forma inteligente. Y exige la elaboración de estrategias de intermediación social e institucional, creando instrumentos políticos para gestionar los problemas⁽³³⁾ que hay que afrontar. La inexcusable perspectiva cosmopolita y la transculturalidad exigen la urgente reactivación de lo político⁽³⁴⁾.

El transculturalismo es un proyecto cultural y político, que se adapta mejor a nuestra era regional y planetaria. Pero aún no se han ganado los debates para implantarlo en la esfera pública, y si los perdemos, estaremos en peligro.

La globalización sin cosmopolitismo sería un fracaso. En lo universal hay sitio para todos.

La cultura europea sobrevivirá si se muestra capaz de salir del registro unilateral y condescendiente de su relación con las culturas del mundo, y de establecer una comunicación verdaderamente recíproca con su entorno. Hay que ayudar a conocerse, a encontrarse⁽³⁵⁾, a compartir proyectos y a que se realicen. Hace falta desarrollo, pero también repensar nuestro concepto del desarrollo que está subdesarrollado. Hemos de inventar una economía de la convivencia.

⁽³³⁾ MERINERO, M. J.: «El Magreb en las relaciones euromediterráneas: Un espacio de desencuentro», en *África hacia el siglo XXI*. II Congreso de Estudios Africanos en el Mundo Ibérico. Madrid, AECI-Sial, 2000.

⁽³⁴⁾ MOUFFE, Ch.: *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Barcelona, Paidós, 1999.

⁽³⁵⁾ MORIN, E.: *Penser l'Europe*. Paris, Gallimard, 1987.

Série

Documentos

•

Coimbra
Imprensa da Universidade

2004