

ente

Oriente

Ocidente

Ori

BIBLOS

REVISTA DA FACULDADE DE LETRAS
UNIVERSIDADE DE COIMBRA

A NECESSIDADE E A VALIDADE
dos Estudos Orientais, hoje

Abstract:

This paper stresses the urgent necessity of creating institutional structures that would allow a fast development of Oriental Studies in Portugal. In a country belonging to the Mediterranean civilization and marked by centuries of Islamic presence, it is paradoxical that the Portuguese scholars have not devoted to this important part of their cultural heritage all the attention it deserves. The causes accounting for the slow progress of Oriental Studies are various: on the one hand, this discipline did not keep pace with the rapid evolution of social science; on the other hand, it broke away from traditional Orientalism (prone to decontextualisation, fundamentalism, elitism, extrapolation, its methodological models being both the botanical sciences and romantic literacy criticism) without replacing it. Fortunately, things have changed, and postmodernism gave rise to a new Orientalism, focusing on concrete aspects of Eastern societies, on their trends of opinion and aspirations. One can hope that, once liberated from their "atlanticism", Portuguese researchers will be able to develop a better understanding of the social transformations taking place in the East.

477

Introdução:

Hoje há claramente necessidade em Portugal de amplificar o estudo das civilizações orientais ao nível universitário. As investigações sobre o património civilizacional mediterrânico comum devem abrir perspectivas, trazer experiências e reflexões nos domínios político, social e cultural.

A necessidade deste olhar mais profundo sobre si, no espelho da grande civilização oriental-ocidental da qual faz parte a cultura portuguesa, tornou-se uma urgência, na medida em que, nos tempos de crise actuais, há que restituir amplamente uma parte do imaginário colectivo português, ocultado primeiro pela ideologia das Reconquistas, mais tarde pelo modernismo - de olhos postos no mundo ocidental mais do que na sua textura civilizacional historicamente formada - e, desde o século XX, pelo atlantismo.

É sempre o imaginário que abre caminhos

No berço civilizacional em que se encontra a cultura e a sociedade portuguesa, existe um mundo de representações partilhadas, um fundo do espírito comum mitológico, onde se desenvolveram crenças religiosas populares, mentalidades e valores estéticos e representativos, através de um modo de produção e de formação cultural tradicional mediterrânica, ainda presente nas relações sociais e na sociedade portuguesa de hoje: séculos de ligações entre o Oriente e o Ocidente, no espaço de diversas políticas-mundo e suas transformações; milhares de anos de circulação de bens, de produtos, de criações culturais e de saberes, de modos de ser e de parecer; a existência de estruturas sociais mediterrânicas comunitárias nas relações entre membros de comunidades, bem como entre estas e o poder; relações com o Outro e dentro de grupos; o estatuto de mulheres, de homens e de crianças; o papel dos povos conquistadores e as conquistas e osmoses a que deram origem; mais ainda, a concepção do Tempo, do Espaço, do Sagrado, do Amor, da Escrita, das Ideias... A evolução das realidades e do imaginário, a procura do melhor conhecimento do mundo para construir um mundo melhor... Eis os esforços mil que preocuparam também o concreto da vida portuguesa durante milénios, antes e depois da sua formação como Estado. Conhecer outros imaginários é conhecer melhor o imaginário português.

478

Um mundo é feito de mundos

Não se pode ocultar, antes tudo se deve fazer para trazer à luz uma parte da visão, dos sonhos e pensamentos colectivos dos confins do berço civilizacional comum (da China até aos confins do Mediterrâneo e até ao Norte de África), sobretudo quando, enquanto país semi-periférico nas crises actuais, é vocação histórica de Portugal fortalecer os laços culturais com outros países semi-periféricos ou periféricos, com os quais tem ligações económicas directas e indirectas. Mais importante ainda, a vocação heurística do pensamento português é não olhar somente através de grelhas de leitura ocidentais sobre o Oriente, mas a par de um olhar ocidental sobre si próprio, olhar-se também através de laços que herdou do Oriente. Com a visão sintética que Portugal construiu, graças à sua posição geográfica e histórica, como lugar central e ao mesmo tempo situado nas margens do Mediterrâneo e do Ocidente, a sua vocação é olhar para o mundo não ocidental através de grelhas, de modo a ler as realidades alheias específicas que partilha.

A Necessidade e a Validade dos Estudos Orientais, Hoje

A esta vocação portuguesa particular, constituída e amadurecida ao longo de séculos, chamarei a sua vocação para olhar as políticas-mundo, olhar que existe de maneira latente na cultura portuguesa. Mas havemos de constatar que ainda hoje predominam um olhar eurocentrista e a sua consequência, um olhar culturalista que fecha as particularidades de terras orientais sobre as falhas do orientalismo.

Assim, nos últimos anos assistimos à criação de centros e núcleos universitários de estudos orientais em Portugal, o que é um sinal da tomada de consciência das lacunas que existem em matéria do conhecimento do Oriente.

A criação do CEO-FLUC é de toda a urgência, na medida em que contribui para o prestígio da Universidade de Coimbra, uma das primeiras da zona europeia de berço mediterrânico, que depois de séculos poderá trazer, através de pesquisas orientais, a sua contribuição científica à aventura cultural em que participou historicamente a cidade de Coimbra. O CEO-FLUC promoverá a memória colectiva de uma cidade secular, um dos centros portugueses onde se formatou durante séculos a síntese das civilizações orientais e mediterrânicas, um dos centros historicamente acolhedores de várias culturas e tradicionalmente berço da vivência da cultura moçárabe.

Não é por acaso que neste berço cultural se fundou a Universidade, apoiando-se em estudos astronómicos e matemáticos, “pacientemente moldados por longos séculos de estudo islâmico, judaico e cristão, mas essencialmente fundamentado nos conhecimentos do mundo romano”¹.

479

Rota da Seda, rota das civilizações

É de lembrar que a expansão do Islão significou a necessidade de renovação da política-mundo moribunda de então, em consequência do declínio de dois impérios, o romano e o persa; esta renovação realizou-se ao nível cultural, dentro do espaço islâmico, no mundo ocidental e em volta do Mediterrâneo, pela circulação de criações estéticas da civilização persa. Ora estas eram em si mesmas o fruto do amadurecimento e da síntese do eixo estético que se estendia da China até à Grécia². É a circulari-

¹ A.H. de Oliveira Marques, *Síntese da Cultura Portuguesa* (Lisboa, Imprensa Nacional 1991).

² Bernard Lewis (sob a direcção de), *Le Monde de l'Islam*, “Prologue” (Paris-Bruxelles, Ed. Elsevier Séquoia 1976).

dade de bens, de ideias míticas, religiosas, estéticas e a adopção de organizações políticas e económicas no seio das sucessivas políticas-mundo que construiu as civilizações³.

O processo da formação de Portugal enquanto Estado-nação, e a sua integração numa nova política-mundo a partir da Reconquista, bem como, mais tarde, a abertura de Portugal sobre o mundo através dos descobrimentos é o fruto de tolerâncias, coexistências e osmose entre civilizações que se desenvolveram primeiro em Coimbra.

Como se sabe, as perspectivas das ciências humanas adoptadas nas universidades portuguesas subestimaram até há pouco o estudo aprofundado do berço comum mediterrânico onde se insere Portugal; o atlantismo bloqueou ainda mais, ideológica, cultural e cientificamente, a construção de uma escola portuguesa de estudos orientais. A ideologia do Império português legitimava até há pouco tempo a ocultação da sua formação civilizacional, bloqueando a sua visão do Oriente.

Infra-estruturas de investigação, conhecimentos e reflexões de fundo sobre o passado e o presente das civilizações orientais faltam ainda hoje; o orientalismo português permaneceu tradicional, desconhecendo particularidades culturais e sociais dos países orientais actuais, observando em silêncio um orientalismo concreto que mudou de métodos.

Há monografias, conhecimentos eruditos ou políticos, mas não existe uma tradição global portuguesa sobre movimentos orientais actuais. O conhecimento dos fenómenos culturais populares e sociais, situados no percurso civilizacional humano comum (da China até ao Norte da África) é ainda dependente do saber eurocentrista, com os seus próprios pontos de vista, posições e intenções político-mundiais e geo-políticas, o que não corresponde totalmente à visão e à situação particular portuguesa. O síndrome atlantista privilegiou o interesse estratégico dominante em desfavor do interesse civilizacional.

Por seu lado, o orientalismo, de tradição eurocentrista, mitificadora e esoterista, cristalizou bastante os fenómenos civilizacionais orientais, o que coincidiu com o pouco empenho da parte de investigadores portugueses quanto a sociedades ditas orientais. Na prática, poucos investigadores portugueses se dedicaram ao estudo de realidades da política-mundo do século XX nos países do Oriente. Sobretudo a sociologia e a sócio-antropologia do mundo periférico, onde se encontra a maioria dos países de civilização mediterrânica no seu amplo sentido geográfico,

³ Roman Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam* (Paris, Albin Michel 1976).

mereceram pouca consideração da parte dos portugueses. A este propósito, a literatura sociológica portuguesa é marcada, por exemplo, por falhas de visão; é muito raro encontrar reflexão científica portuguesa acerca de estruturas sociais e de formações culturais do Oriente, com as quais Portugal partilha mais do que simples traços do passado. Mas enquanto país semi-periférico, dividido entre a Europa e o mundo mediterrânico, o pensamento português tem todo o interesse em se fundar tanto na lógica do mundo europeu, como no conhecimento de lógicas ocorrentes nos países periféricos do Oriente. Tal parece ser, para o pensamento científico português, a via certa para se libertar de um eurocentrismo agudo.

Análise crítica do orientalismo

Permitam-me expor aqui algumas considerações sobre os estudos orientais e as orientações metodológicas que poderá adoptar o CEO-FLUC nas investigações futuras, e desde já no projecto de pesquisa sobre Mulheres do Oriente.

A vigilância científica é primordial na gestão económica e epistemológica, quando se trata de criar um novo centro de estudos orientais hoje, no século XXI, depois de mais de duzentos anos de pesquisa orientalista sistemática, para não falar de múltiplas posições, reflexões, testemunhos, monografias e relatos de viagens que se produziram durante séculos. O orientalismo conheceu ele próprio várias evoluções, seguindo intenções e estratégias da política-mundo durante a modernidade, acompanhando hoje o desenvolvimento e o amadurecimento de alguns princípios das ciências sociais na perspectiva interdisciplinar e antropológica actual.

O debate à volta do orientalismo é motivado por duas razões: a primeira vem da ambiguidade que rodeia o orientalismo tradicional quanto à sua formação como ciência ocidental sobre o Oriente (sabemos que existe, por outro lado, o orientalismo dos próprios orientais), bem como às suas motivações estratégicas e colonialistas, projecções imaginárias, e à importância do orientalismo na apreensão da imagem que o Ocidente deu e dá a si mesmo perante o Oriente⁴.

Cf. Edward W. Said, *Orientalismo, Representações ocidentais do Oriente* (Ed. Livros Cotovia 2004). O leitor encontra neste artigo alguns elementos da análise crítica do orientalismo nas explicações de E. Said.

A segunda razão é mais dialéctica, está em relação com a avaliação e a evolução do orientalismo até hoje, no mundo global. Ao esclarecer com pormenores as implicações destas duas razões, convidaremos os investigadores que se queiram juntar ao CEO-FLUC nos seus projectos de investigação e pesquisas a abrir outras perspectivas metodológicas a partir das suas considerações e experiências.

Para convidar os colaboradores e investigadores do CEO-FLUC a precisar e completar o quadro metodológico do primeiro projecto de investigação proposto, venho sugerir a avaliação crítica do orientalismo, através de reflexões de vários sociólogos e sócio-antropólogos, para podermos assegurar melhor eficácia científica e atingir as perspectivas universais actuais na leitura do mundo no Oriente.

Antes de tudo, há que lembrar as falhas do orientalismo tradicional, hoje largamente postas em causa. Uma análise crítica de processos metodológicos do orientalismo, desde a sua formação como ciência ocidental, indica que conheceu as mesmas dificuldades que a historiografia tradicional, antes de as ciências da história mudarem de rumo no século XX: afinal que sentido dar ao conjunto de manifestações culturais e fenómenos sociais? Que sentido histórico e civilizacional? Certo é que o orientalismo se orientou cada vez mais para uma espécie de antropologia: trata-se mais precisamente de uma visão etnológica.

O orientalismo, porém, dificilmente muda de rumo. Por princípio metodológico, os orientalistas têm tendência a querer fundar a realidade do presente sobre as estratificações ideológicas e teológicas sacerdotais do passado, subestimando a primazia sociológica segundo a qual uma sociedade é uma estrutura de relações sociais (classes, comunidades, grupos, indivíduos) em movimento, e cujas transformações constantes, em termos de aspirações e de imaginário, intervêm na formação cultural e social. Por outro lado, uma formação social é largamente condicionada pela política-mundo onde se insira. Ora conjunturas, circunstâncias, contextos e situações, aspirações não eruditas e iniciativas culturais populares e artísticas desaparecem, enquanto categorias cognitivas, das perspectivas orientalistas.

Numa palavra, enquanto a sócio-antropologia actual procura, no estudo de uma sociedade do Oriente - e mais precisamente na estrutura patriarcal que permaneceu no berço civilizacional comum - a apreensão das representações políticas, culturais, religiosas, etc., no seio de condições e relações sociais e nas ligações entre a estrutura comunitária (que ficou desde séculos permanente) e o Estado (que conheceu várias transformações até a pós-modernidade)^ o orientalismo contenta-se em ver a

A Necessidade e a Validade dos Estudos Orientais, Hoje

sociedade oriental unicamente através de um tradicionalismo doutrinal cristalizado (o seu e o de doutrinários orientais). É isto quando o tradicionalismo é caracterizado ele próprio por diversas estratificações e transformações, ideológicas e práticas, no decurso do processo histórico das formações sociais.

A título de indicação, os processos metodológicos orientalistas podem ser resumidos nos parâmetros seguintes:

* Descontextualização. O orientalismo descontextualiza muitas vezes as relações sociais e situacionais, particulares e activas num dado momento histórico de uma formação cultural e social. Ao mesmo tempo, tenta projectar nos textos⁵ os comportamentos e actos sociais que surgem nos palcos sociais orientais; o mesmo processo constata-se quanto a fenómenos e criações culturais. Assim, o orientalismo tenta orientar para textos eruditos os actos e gestos cuja lógica lhe escape. Para ele, nada tem sentido senão à luz de Textos Sagrados. O seu método é baseado numa leitura de fenómenos das sociedades orientais numa prática que podemos chamar *referenciação doutrinal*, isto é conduzir os fenómenos culturais, sociais e ideológicos, numa dada situação, para ideologias e filosofias doutrinárias do corpo sacerdotal oriental. O orientalista olha para comportamentos sociais, produtos artísticos, poemas, obras, monumentos, miniaturas, revoltas, posições místicas ou líricas, como se não tivessem outra lógica do que a constituída no campo do discurso de doutos.

* Teorização fundamentalista. O orientalismo raciocina muitas vezes na base de fundamentos teóricos da formação discursiva institucional, concebida e produzida por teólogos, juristas e classes religiosas orientais, a partir de textos pretendidos como referenciais imutáveis. Tenta, assim, consignar as relações sociais num corpus teórico, postulando o carácter sagrado e permanente das estruturas fundamentais das sociedades orientais face às mudanças. Ao preferir os textos e o textual, privilegia a exegese, porque olha só para os livros, desprezando a realidade social ou cultural, submetendo a espontaneidade situacional a uma norma cristalizada, que reproduz a religiosidade oficial. Entre outras, várias análises das civilizações chinesa, indiana e islâmica vão neste sentido. É certo que tal ou tal poema indiano ou chinês, ou tal quadro persa, é portador da visão normativa do universo místico indiano, do budismo chinês, ou do misticismo islâmico; mas ao reduzi-lo a directivas fundamentais, ao apagar os traços de individualidade do poeta que o criou e ao

⁵ Ver o conjunto de artigos do N.º 50 de *Peuples Méditerranéens*, "L'orientalisme, interrogations", janvier-mars 1990.

desprezar as circunstâncias em que foi escrito, o orientalismo procede pela menorização do contexto, elimina o paradigma mais significativo do poema, o do sentido que o poeta pretende comunicar no e do seu tempo. Assim, o orientalismo faz regressar todas as manifestações temporais a um “tempo original”, *in illo tempore*, como o propõe com grande convicção e mais de uma vez Mircea Eliade ⁶

* Elitismo. É por selecção elitista que o orientalismo opta pela supremacia do discurso produzido pela *intelligentsia* tradicional oriental acima das representações culturais colectivas e populares, ou das formas e manifestações sociais que tiveram lugar numa dada situação no Oriente. Assim, as representações religiosas dos crentes são desprezadas a favor da posição das autoridades religiosas e doutrinárias, o discurso da sociedade civil é ocultado em proveito do discurso oficial. A religiosidade popular e as suas representações são consideradas explicitamente como uma “anti-cultura”, incoerente em relação à formação discursiva predominante. Da mesma maneira, na interpretação das formas artísticas e literárias movidas pela procura de sentido e de respostas perante uma situação concreta, o orientalismo concebe-se mais pela retórica erudita do que pela apreensão da lógica de actos e acções sociais ou culturais locais.

484

A atitude orientalista lembra metaforicamente a das representações bramânicas indianas: o contingente é associado ao impuro e afastado em favor do puro; e o puro é o específico “conhecimento sacerdotal” dos brâmanes, entendido como diferente de qualquer conhecimento. Com esta atitude, os orientalistas tornam-se eles próprios intelectuais orgânicos do aparelho doutrinário do orientalismo oriental.

Esta atitude legalista e formalista por parte do orientalismo prejudicou evidentemente o que é fundamental na compreensão das representações religiosas e culturais mediterrânicas, constatadas nos vários pontos do berço civilizacional comum. Por exemplo, a caridade como base da religiosidade popular, encontrada no universo popular iraniano, é também constatada como um fenómeno próprio das classes populares portuguesas; é o que transparece no discurso de um morador de barracas da Conchada, em Coimbra⁷.

⁶ Mircea Eliade, *Mythes, rêves et mystères*, e sobretudo, *Le Sacré et le Profane*, Paris, FOLIO.

⁷ Ver a grande análise socio-antropológica de Paul Vieille e Farhad Khosrokhavar, *Le discours populaire de la Révolution Iranienne*, (entrevistas traduzidas por Pirouz Eftekhari), em 2 volumes (750 páginas), *Contemporanéité* (Paris 1990). Ver também, Pirouz Eftekhari, “Le discours du bidonville”, in *Peuples Méditerranéens* 66, janvier-mars, 1994.

A Necessidade e a Validade dos Estudos Orientais, Hoje

* Intangibilização. Assim, o orientalismo coagula a sociedade oriental numa especificidade intangível, intangibiliza a vitalidade actual dos fenómenos sociais no passado, isolando-os do presente e do futuro. Mais precisamente, «*fige*» e refluí o presente e o futuro nos discursos e directrizes da “tradição”. Os fenómenos sociais, acontecimentos, transtornos, renovação e inovação de valores, aspirações *hic et nunc*, vivências situacionais são fechados pelo orientalismo numa referência ideológica invariável e atemporal, *in illo tempore*.

O orientalismo ocidental torna-se, assim, ele mesmo o espelho do orientalismo doutrinal oriental, reproduzindo a sua tendência para a atemporalidade. Por esta *démarche*, reduz a uma essência imutável o que é apenas um momento preciso no percurso histórico e social. O orientalismo justifica, aliás, este seu método pretendendo, por exemplo, que “sociedades islâmicas mantenham essencialmente uma relação intangível com o poder e com o político, segundo um modelo imemorável, quase sempre prevalente no Islão”⁸. Desde logo, o orientalismo procede a uma leitura esotérica e torna-se, pelo seu discurso passadista, uma espécie de esoterismo, no sentido em que procura (ou se esconde atrás da procura) dos segredos litúrgicos.

Numa palavra, conduz à mitificação do universo oriental, à mistificação dos fenómenos vivos que aparecem, circulam no Oriente e caracterizam o berço civilizacional mediterrânico comum. Por exemplo, segundo Paul Vieille, a sociedade (ou a comunidade) mediterrânica não vê no Estado um “operador do interesse público”, a sua prática tende a dissolvê-lo. Mais importante ainda, “a comunidade mediterrânica afirma-se como instituição anti-etéica”⁹. Sobre tais fenómenos não há nunca questionamento da parte do orientalismo.

* Egocentrismo. Os fenómenos observados numa sociedade oriental são lidos a partir de uma inversão, por egocentrismo orientalista. Confunde-se situações com as suas lógicas sociais porque afectadas por uma visão eurocentrista. Para o evitar, o orientalismo revela (e quase cultiva) a incapacidade crítica na compreensão de lógicas das relações sociais e culturais nos países do Oriente. Logo, adopta por mimetismo o próprio egocentrismo oriental, menoriza ou justifica as contradições ou incoerências do discurso doutrinal dominante, impondo-o com o seu olhar

⁸ Cf. *Peuples Méditerranéens* 50.

⁹ Paul Vieille, “L’Etat périphérique et son héritage”, in *Peuples Méditerranéens* 27-28, avril-septembre 1984.

passadista na leitura de manifestações culturais ou sociais locais, actuais ou do passado.

Aqui funciona, aliás, um mecanismo intelectual ao avesso, fechando as culturas orientais num culturalismo que afasta toda a espécie de visão crítica, negando toda a transgressão da parte do concreto das situações, tornando impossível toda a tentativa científica de encontrar fenómenos universais nos funcionamentos sociológicos.

Assim, o orientalismo mitifica o imaginário do Outro pelas suas próprias projecções, não consegue lê-lo criticamente, reduzindo-o ao código dos textos ora sacerdotais, ora doutrinários do passado.

* Extrapolação. Com o orientalismo, às vezes, as falhas da particularização contextual conduzem a generalizações e identificações abusivas por analogia. As especificidades geográficas, históricas, culturais e individuais de cada zona oriental reduzem-se à sua essência. No registo de características comuns e na construção de representações comunitárias, religiosas, estéticas, poéticas, artísticas, etc., não parece sempre evidente que se faça a distinção, por exemplo, entre a Síria e o Líbano.

Assim, o orientalismo é capaz de confundir generalizações abusivas com sínteses. O facto de o orientalismo descontextualizar um discurso, um fenómeno social ou estético numa sociedade oriental, leva-o a extrapolar de um domínio para outros conceitos e pressupostos. É desta maneira que, por exemplo, reduz o misticismo dissidente persa à posição islâmica dominante.

A leitura crítica de *Les Hommes de l'Islam*, de Louis Gardet¹⁰, permite afirmar que, no que diz respeito ao Islão, as formações islâmicas são reduzidas a uma totalidade, “apesar dos países, das camadas sociais, dos períodos históricos”. Com efeito, devemos constatar que há uma pluralidade do Islão. As múltiplas particularidades culturais, sociais e históricas locais, irredutíveis, não podem ser reduzidas a uma “ideia-força fundamental”; não se pode fazer abstracção do “concreto das condições da vida”. Existe com certeza “uma referência comum que diversos povos invocam”. Mas uma observação de mais perto permite constatar de que maneira, como “referência comum”, o Islão é sujeito a uma polissemia. Da mesma maneira que a miríade de dialectos constitui a realidade geográfica complexa de uma família de línguas, os múltiplos universos conotativos diferenciados e afeiçoados do islão só podem ser compreen-

Louis Gradet, *Les hommes de l'Islam* (Paris, Hachette 1977).

ditos pela especificidade das estruturas culturais, representações míticas, rituais e sociais de cada localidade ou zona¹¹. Não se pode, portanto, estabelecer um “protótipo”, ou um “arquétipo” do Homem oriental ou muçulmano, para além de “países, raça, destino histórico ou condição social”^{11 12} *.

A lógica do orientalismo tradicionalista

Esta análise crítica ficaria pouco convincente se não procurássemos aprofundar os pontos de partida metodológica do orientalismo, a lógica da sua intenção e das suas motivações. Os modelos metodológicos do orientalismo ocidental vêm de várias fontes. Inspiram-se, antes de tudo, na tradição filológica do século XIX, que se baseia na exegese tradicional. Ainda metodologicamente, o orientalismo tem uma vertente exotérica e outra esotérica. A primeira inspira-se no modelo arqueológico de construção teórica do objecto a partir de vestígios, isto é de textos escritos. O orientalista procede tal como um arqueólogo para quem os textos gravados nas pedras têm maior importância, e a partir dos quais grandes arqueólogos conseguem criar o esboço de uma civilização. Este método poderia ter justificação no caso dos tempos muito antigos que deixaram só vestígios. Mas mesmo aí, é o espírito de análise que conta. Há que lembrar a grande minúcia que demonstra um Marcel Granet ao restituir a paisagem da formação social e cultural chinesa de diversas estratificações da China, nas suas diferentes componentes das relações sociais¹². Da mesma maneira, para as épocas recuadas no tempo, exemplar é a análise de Roman Ghirshman, que revela um espírito de síntese extraordinário no esboço da política-mundo no berço civilizacional comum (da China a Roma)¹⁴.

A exegese orientalista parece proceder paralelamente à crítica literária tradicional ocidental, nascida no início do século XIX, inspirada, segundo Jean-Louis Cabanes, pelo rigor científico do modelo da botânica, tal como o explicita Taine: observar e classificar a literatura, como o faz a botânica na “observação e classificação de laranjeiras e loureiros”, pondo

¹¹ Ver as particularidades do mundo de representações colectivas, intenções e estratégias que a análise de Paul Vieille, *Discours populaire*, põe em relevo.

¹¹ ? Cf. Louis Gradet, *op. cit.*

¹² Marcel Granet, *La civilisation chinoise*, e *La pensée chinoise* (Paris, La Renaissance du livre 1929).

¹⁴ Cf. Roman Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*.

o objecto de observação fora do campo da subjectividade do observador¹⁵. Nesta avaliação, as obras literárias são classificadas por um processo que coloca retoricamente o objecto de estudo no exterior da subjectividade do crítico literário e dos próprios criadores de obras.

Ora, o orientalismo tenta compreender o seu objecto a desfavor e fora da vivência dos sujeitos em situação. Por assimilação formal dos discursos, reduz as manifestações e transgressões culturais espontâneas, as criações estéticas elaboradas por actores culturais e sociais empenhados num contexto particular, a um tipo ideológico monolítico, a um discurso doutrinário secular posto acima de produções situacionais dos diversos tempos. É neste campo sacerdotal também que o orientalismo situa a sua própria subjectividade.

Com efeito, o orientalismo desenvolve desde o início uma dupla “científica”: a da retórica do rigor, inspirada na botânica, e a da metodologia da crítica romântica, por sua vez inspirada em parte no mesmo modelo. Pela primeira retórica, o procedimento metodológico dos orientalistas releva do positivismo e, mais precisamente, do positivismo comparativo que constituía o ideal dos ideólogos no início do século XIX. Nesta botânica aplicada, a especificidade das obras e das representações colectivas desaparece em favor de esquemas escolásticos ecléticos. A preocupação do orientalista é, logo, o culto da Verdade Original (Sainte-Beuve não fazia o mesmo ao querer “classificar as almas”?), que constrói a partir da sua exegese dos textos consagrados, e essencialmente da sua adesão à posição dos círculos teocráticos.

Como se sabe, a crítica literária romântica quer ser, com Sainte-Beuve, o “grande observador e classificador natural dos espíritos”, a partir da crítica literária biográfica. Por um efeito de espelhos, o orientalismo encontra o fundamento do seu método na tradição hagiográfica oriental. Mas aqui como ali, falta afinal a relação dialéctica entre a obra e a vida contextual e histórica, num processo social e num percurso subjectivo.

O Oriente dos orientalistas/românticos

A génese do orientalismo parece estar ligada à instrumentalização do olhar ocidental sobre o Oriente-Islão, como uma espada de dois gumes. Segundo Claudine Grossir, para rejeitar o cristianismo, o século XVIII ocidental põe em relevo a racionalidade da religião islâmica,

¹⁵ Jean-Louis Cabanes, *Critique Littéraire et Sciences Humaines*(Paris 1974).

A Necessidade e a Validade dos Estudos Orientais, Hoje

acentua a sua capacidade de conciliar as exigências morais, bem como as do corpo, admira a conciliação no Islão entre o Espiritual e o Temporal. De Voltaire a Montesquieu, louva-se a tolerância islâmica e o seu papel civilizador. Assim, a reabilitação do Islão, depois de séculos de desprezo e de ódio, torna-se um argumento no combate contra o obscurantismo cristão¹⁶.

Como é conhecido, mais tarde, o Oriente torna-se uma das fontes de inspiração para os Românticos. Tudo leva a pensar que os orientalistas perpetuaram as ideias e posições românticas acerca do Oriente, reproduzindo a mesma *saudade*, os mesmos fantasmas, preconceitos e apalpadelas no claro-escuro oriental da pintura romântica.

A primeira tendência orientalista no século XIX parece estar ligada, antes de tudo, ao gosto romântico pela Idade Média. Ora, como se sabe, trata-se de uma Idade Média mitificada pelos Românticos, promovida pelo esoterismo como reacção à racionalidade materialista do século XVIII (por exemplo, aos olhos de Chateaubriand, a arte árabe é a matriz de onde surgiu toda a arte gótica da Idade Média, tão querida aos Românticos). Esta mistificação é um dos elementos constituintes do orientalismo que procede pelos mesmos *figements* no seu olhar sobre o Oriente, refluindo o oriental no irracional, como contrapeso perante a racionalidade capitalista ocidental.

Por outro lado, na sua campanha colonial, o Ocidente está convencido de que todas as religiões são “nefastas”, constituindo “um entrave ao progresso da civilização”, e que, por conseguinte, o Ocidente deve dominar e apropriar-se dos países orientais “em via de decadência” (o Império otomano como adversário moribundo motiva esta ideologia). Logo, o Ocidente começa a elaborar todo um “arsenal teórico de grande envergadura”, fundado no mimetismo oriental. Os orientalistas “tentam entrar com turbante nas mesquitas” e elogiar costumes e crenças locais.

A socio-antropologia do orientalismo tradicional

A socio-antropologia do orientalismo revela que, no seu entusiasmo por assimilar representações religiosas, ideológicas, pragmáticas e culturais orientais, procurou renovar o Sagrado no Ocidente, posto em causa no cristianismo rejeitado pelo Ocidente. No Oriente, os Românticos e os orientalistas procuraram uma fonte inesgotável de imagens, de fan-

¹⁶ Claudine Grossir, *L'Islam des Romantiques* (Paris, Maisonneuve et Larose 1984).

tasmas que mitificaram no seu imaginário (a tradução, no século XVIII, das *Mil e uma Noites* alimentou também esta fantasmagoria). O Oriente era lugar de projecção da nostalgia para o “exotismo”, isto é de procura de urna utopia... mas no universo sacerdotal oriental.

Os orientalistas tiveram desde início uma ideia mitigada perante a “modernização” dos países orientais. Segundo Claudine Grossir, os escritores e poetas românticos pensavam que o Islão é “urna força de inércia das mais eficazes contra a evolução de que vão sofrer inevitavelmente estes países em contacto com o Ocidente”. Pela mesma razão, os orientalistas investiram no imobilismo de “tradições” orientais, no *status quo* de regimes despóticos orientais e na reprodução da formação discursiva dos doutos islâmicos. Daí, a rejeição do Outro oriental num espaço contraditório e incoerente, num irracional esotéricamente divertido, fundado sobre o *a priori* da “mentalidade atrasada dos povos orientais”, para justificar *a contrario* a supremacia da religiosidade erudita oriental e da sua formação discursiva doutrinal.

Perpetuando-se no *charme* romântico, o orientalismo esvazia o paradigma da História, conduzindo-o a um espaço diacrónico fictício, onde opera uma fusão entre momentos distintos da história e de contextos orientais. Da mesma maneira que, segundo Claudine Grossir, aos olhos dos Românticos, “o período de decadência do Islão corresponde ao período do apogeu do Império arabo-muçulmano, e depois ao Império otomano”, o orientalismo reconduz sem critério histórico todo o pensamento, todas as obras, todos os actos sociais e culturais às directivas doutrinárias fundamentais que pretende invariáveis. Assim, assume a dialéctica do temporal/espiritual na neutralização da temporalidade a favor da atemporalidade, longe das relações históricas e sociais que regem todas as sociedades.

Mais profundamente, o orientalismo parece marcado por um complexo narcísico de rejeição-sedução. Trata-se de rejeitar o Outro como Absoluto no irracional de fantasmas espaciais, representativos, afectivos, eróticos, etc., fora do contingente, e ao mesmo tempo de o seduzir, no vazio criado, pelo mimetismo reprodutor do discurso religioso, erudito e idealista que promove a visão sacerdotal oriental.

Mas a quem é destinada a formação discursiva orientalista? Não será, ao mesmo tempo, destinada a seduzir o Mesmo (Ocidentais) pelas descrições do Outro exótico? Será que os processos orientalistas ingleses ou alemães, por exemplo, funcionaram da mesma maneira, com as mesmas motivações aqui explicitadas através de tendências francesas?

A Necessidade e a Validade dos Estudos Orientais, Hoje

Certo é que Oriente/Ocidente são dialecticamente entidades inseparáveis. Nos seus jogos de espelho, pode-se tentar apreender o imaginário de um e de outro, de um pelo outro.

Assim, o Oriente é promovido por uma poeticidade idealista, enquanto “imagem gloriosa” (a expressão é dos Românticos franceses), enquanto nostalgia idealizando o Islão (este “Anjo caído”) na mitificação doutrinal, no “estado de graça”, para poder reproduzir com saudade um discurso fundamentalista, *in illo tempore*. No seu impulso romântico, os orientalistas criaram para si um Oriente fictício, quimérico e fantasmagórico, numa espécie de amor platónico e ao mesmo tempo sádico.

Sobretudo o esvaziamento essencialista das relações sociais, do *hic et nunc*, permitiu ao orientalismo pretender harmonizar-se com o ambiente “oriental”, e criar uma matriz pela qual concebeu o seu mimetismo. Para este fim, construiu uma ambiguidade que neutraliza os actos espontâneos concretos e as representações temporais orientais, recodificando-os em seguida através de um espelho, onde os orientais mitificados e os próprios orientalistas pudessem mirar-se com narcisismo, na consagração do seu universo.

E a impressão que dão, por exemplo, as escritas da grande orientalista alemã, Annemarie Schimmel, sobre Oriente e Islão¹⁷, e as de Eva de Vitray-Meyerovitch sobre o misticismo¹⁸. Para estas duas orientalistas, o misticismo tem certamente ramificações e apresenta diversificações, mas nunca se põe a questão do seu surgimento numa situação histórica particular, em dissidência, e com a necessidade de distanciamento em relação à instituição muçulmana. As suas leituras das manifestações culturais e estéticas místicas reduzem-nas à prescriptivista dos doutrinários orientais, que tentaram de várias maneiras recuperar o fenómeno marginal e anti-institucional do sufismo persa¹⁹.

Certo é que os conquistadores se deixam conquistar pelos conquistados; é uma lei geral das civilizações. Basta lembrar aqui as análises

¹⁷ *Aux sources de l'Orient musulman* (Bruxelles, La Renaissance du Livre 1994).

¹⁸ *Anthologie du soufisme* (Paris, Albin Michel 1995).

¹⁹ A leitura crítica das seguintes referências permite esta afirmação: Louis Gardet, *Thèmes et textes mystiques, recherche de critères en mystique comparée* (Paris, Alsatia 1958); Reuben Lévy, *Introduction à la littérature persane* (Paris, Maisonneuve et Larose 1973); Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique* (Paris, Gallimard 1986); Maxime Gorce et Raoul Mortier (sous la direction de), *Histoire Générale des Religions*, 3 vol. Ver sobretudo 2º volume, P. Masson-Oursel, “Les religions de l'Inde” e “Les religions de l'Iran” (Paris, Librairie Aristide Quillet 1945).

de Roman Ghirshman sobre as civilizações do Médio Oriente²⁰. Como alguns espíritos românticos do século XIX, o orientalista deseja não ser distinguido dos povos orientais onde se encontra e sobre os quais constrói um discurso. Mas na medida em que este discurso é acrítico e passadista, torna os próprios orientalistas, consciente ou inconscientemente, em novos doutrinários do seu Oriente fabuloso, uns neo-profetas fantasmagóricos dos “povos” orientais.

Com efeito, pode-se perguntar de onde vem de repente o interesse ocidental intenso pelo Oriente? A necessidade de reestruturação da política-mundo a partir do colonialismo criou a necessidade de ajustamentos ideológicos e culturais, a partir do século XIX, tanto no Ocidente como no Oriente. A aspiração dos Românticos franceses, parte integrante do movimento de abertura do Ocidente sobre o mundo para o conquistar de maneira imanente, inspirada na reivindicação da liberdade universal vinda da Revolução francesa, reflecte o interesse do seu olhar voltado para o Oriente e para a evolução política dos países islâmicos.

A campanha de Bonaparte no Egipto é exemplo disso. É fundada no apoio das ciências e investimentos franceses para o conhecimento dos países islâmicos. O orientalismo funciona aqui como intenção de conquista colonialista. Esta ideia de expansionismo é aprofundada nas investigações e reflexões de Hanna Arendt²¹.

Há aqui um outro efeito de espelho: do ponto de vista do Ocidente, trata-se de definir regulamentações e emancipações sociais a partir da legitimidade do modelo ocidental de Estado-nação, instalado no capitalismo e orientando a sua atenção e intervenção para a evolução dos países orientais. Quanto a estes, enquanto países dominados ou poderes regionais ainda rivais, aspiravam a inserir-se na política-mundo da era capitalista como Estados “modernos”, apesar da sua estagnação no despotismo. Ora, aos olhos da colonização ocidental, era imperativo circunscrever, com jogos regionais e continentais, todos os movimentos que aspiravam e aspiram à libertação, a fim de os subjugar à dominação do mundo ocidental, assegurar o controle rentável do mercado mundial e facilitar o investimento de capitais... contando com o “despotismo oriental”.

O orientalismo está pois ligado a este processo de redistribuição das cartas num mundo que caminha para a globalidade. Estávamos

492

⁹⁰ Roman Ghirshman, *L'Iran des origines à l'Islam*.

²¹ *Les origines du totalitarisme, l'Impérialisme* (Paris, Fayard 1984).

ainda muito longe do globalismo fraterno de hoje, um processo do qual está a surgir o movimento de emancipação global. O que quer dizer que o próprio orientalismo começou já a ser afrontado na sua má fé, a tomar consciência do rumo global fraterno tornado hoje uma necessidade epistemológica do olhar sobre o Outro. A nova geração de orientalistas do concreto, com vocação socio-antropológica, é portadora desta esperança.

O orientalismo concreto

Convencido do papel importante que Portugal pode assumir na apreensão do Oriente de hoje e no explicitar melhor dos problemas sociais e culturais actuais portugueses, num globalismo que mudou definitivamente de natureza e de orientação, o meu desejo profundo é trabalhar com a equipa que o CEO-FLUC reunirá, em projectos socio-antropológicos de estudos orientais.

As falhas metodológicas do orientalismo tradicionalista, acima enumeradas, e a lógica que o animava afastam-no da sua ambição de apreender as particularidades civilizacionais do Oriente. Se prevalecesse unicamente como método o do orientalismo tradicionalista, o olhar socio-antropológico sobre fenómenos culturais nunca poderia desenvolver-se. Ora, as ciências humanas progrediram na globalidade, ligaram-se por interdisciplinaridade e tentam ultrapassar a sua atomização.

Hoje, apoiando-se sobre as ciências humanas modernas, o orientalismo tradicional tenta mudar de rumo; entretanto, as suas falhas são superadas por uma socio-antropologia que procura tomar em conta os movimentos orientais a partir de aspirações globalistas, que surgiram no Oriente perante as transformações da política-mundo em curso (num mundo monopolar). Logo o mais saudável é o recurso ao orientalismo concreto, cuja metodologia é olhar para as situações e fenómenos orientais do passado e do hoje.

O esoterismo orientalista impede-o de perguntar, por exemplo, porque é que o misticismo surge em dado momento no percurso cultural e histórico do Irão (a assunção mais poética do sufismo conheceu o seu paroxismo com Hallâdj, místico do século X, que declarou publicamente: "Eu sou Deus!", o que lhe custou a vida)²². O orientalismo não se interroga sobre o que os místicos assumam como intenção perante a situação e as instituições. Que diferença há entre várias atitudes místicas? Porque é que os místicos se assumem como Amantes (de Deus)? Qual é aqui a

²² cf. Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*.

polissemia do Amor? Qual é a parte do trabalho do Imaginário? De que maneira intervém o Desejo? Qual o Tempo que os místicos imaginaram e criaram?

No berço mediterrânico comum, o sufismo persa, fruto de séculos de tentativas indo-arianas de relação ao Sagrado, surgiu como a negação da ideologia islâmica dominante que legitimava, pelo monoteísmo, a sua supremacia piramidal (imposta aliás do estrangeiro, por Bagdad). A implicação panteísta do misticismo iraniano e a sua actuação, inspirada nas crenças de adeptos de Krishna e de rituais eróticos dos adeptos de Vishnu, é uma espécie de transgressão da ordem religiosa muçulmana, por anti-conformismo. Na base desta atitude encontra-se aliás um fundo de comportamento mental milenário persa: recusar a injustiça do poder e combatê-la, mesmo a custo do martírio (existiram vários heróis mártires mitológicos durante a longa história milenária persa e o fenómeno cristalizou-se, depois da invasão das forças muçulmanas, na forma teatral do *Ta'zieh*, hoje ainda viva, representando o martírio do 3º imam xi'ita, Hussein). Para renovar o imaginário pelo Desejo, para resistir à depressão e desafiar a repressão, para transgredir tudo o que os doutos islâmicos proibiam, o misticismo persa adaptou, nas suas orações extáticas, rituais praticados nas seitas místicas indianas: a música e a dança, a poesia e o canto, e até estupefacientes.

494

Ser Tempo, o imaginário ã procura de fundar o mundo

Da formação discursiva mística iraniana nasceu uma das mais belas poesias líricas e emotivas orientais, graças às criações de grandes poetas como Mowlavi (séc. XIII) e Hâfez (séc.XIV)²³. O sufismo poético e dissidente persa é baseado na tentativa de se fazer Tempo, num acto único reunindo o indivíduo, o mundo, o Sagrado, o Desejo e o êxtase: ser Tempo é o imaginário à procura de fundar o mundo a partir do indivíduo no colectivo. O que faz bater o coração do místico é a sua relação vivida e pessoal com um Deus antropomorfizado, não hierárquica,

²³ Ver Reuben Levy, *Introduction à la littérature persane*, e Jacques Dupuis, *L'Inde, une introduction à la connaissance du monde indien* (Paris, Ed. Kailash 1977). Ver também, Pirouz Eftekhari, 'Et la page reste blanche', comunicação no Coloquio La Page Blanche do Instituto de Estudos Franceses, 3-4 de Dezembro de 1998, publicado in *Confluências* 12. Ver ainda Pirouz Eftekhari, "Métaphores d'Orient. Typologie des Robâi-s (quatrains) de Khayyam", texto preparado para um atelier de Jornadas Pedagógicas do Instituto de Estudos Franceses, Janeiro de 1999.

A Necessidade e a Validade dos Estudos Orientais, Hoje

mas solicitada como Amor; daí, uma relação de amor situacional ao Outro, no qual o indivíduo se faz Tempo, identificando-se com a instância do Sagrado.

Ora, para ler o misticismo e o seu imaginário estético, o orientalismo adoptou a posição religiosa oficial, concentrou todo o seu esforço na classificação, no estabelecimento de referências sacerdotais, para conduzir as digressões do imaginário místico à Norma ontológica dos doutos islâmicos.

Como vimos, o esoterismo nasceu da reacção contra a racionalidade materialista do século XVIII, na base da qual se encontra o conceito de tempo material, elemento indispensável na construção da sociedade capitalista ocidental e das relações de produção capitalista que a regem. Desde então, o tempo materialista rejeitou todos os outros tempos coexistentes e determinantes, da mesma maneira, numa formação cultural. Trata-se, segundo Abdallah Laroui, do tempo cósmico, mítico, físico e psicológico, constituindo as visões do mundo das formações culturais²⁴.

É impossível apresentar aqui os pensamentos e escolas que, no decurso de múltiplos séculos de tentativas epistemológicas, se esforçaram por discernir os diversos paradigmas de sentido do que se chama Tempo: “As mitologias, as filosofias inspiradas por Platão, as ideologias religiosas, as teologias, as metafísicas racionais fundadas sobre o tempo físico, as filosofias cíclicas da História, as utopias românticas, as filosofias da Arte, etc., que subordinam todas o tempo histórico a um valor mais alto...”, segundo Abdallah Laroui.

Através destas *démarches*, e muito mais além destas tentativas, desde a noite dos tempos, pelo meio de actividades simbólicas e estéticas, através de rituais e de criações artísticas, bem como pela invenção e narração do Sagrado e da vida, as comunidades humanas tentaram fundar os conceitos preliminares de uma antropologia (cultural e social) capaz de as dizer e ler. Apresentarei a este propósito, dentro de tempos, um estudo socio-antropológico pormenorizado de tecidos civilizacionais²⁵. Estas tentativas da procura do sentido no decurso dos tempos relevam a própria constituição filogenética humana.

²⁴ *La crise des intellectuels arabes* (Paris, François Maspero 1974).

²⁵ Pirouz Eftekhari, ‘Olhar socio-antropológico sobre civilizações’ (50 páginas, em português, não publicado).

Inspirando-me nas lições de Paul Vieille²⁶ e apoiando-me sobre o pensamento místico iraniano no que tem de dissidência espontânea e situacional contra a posição religiosa institucional, chamarei a este esforço constante uma procura de sentido: a produção-reprodução e renovação do Tempo-Desejo-Imaginário (TDI). Trata-se de uma noção concreta enquanto transgressão actual e ritual, na secularização do Sagrado no campo da vivência social e cultural.

Afrontadas por esta axioma, as investigações do orientalista e antropólogo Mircea Eliade, inspirado por Karl Gustav Jung, conduziram ao recuo do TDI ao “tempo original”, reduzindo-o ao paradigma mítico, sacrificando todas as tendências de secularização do TDI no templo eterno do *in illo tempore* (como sublinha aliás o próprio Mircea Eliade, a palavra “templo” vem etimologicamente de “tempo”).

Da mesma maneira, pelo seu esoterismo redutor, o orientalismo tradicionalista conduz ao essencialismo, a um culturalismo acrítico, reproduzindo a posição ideológica “*templário*” de elites religiosas das sociedades orientais. Mais precisamente, animado por um tempo esotérico equívoco e fantasmagórico, em reacção contra o tempo liberal capitalista e contra o “tempo histórico” valorizado no século XIX, o orientalismo renega as expressões simbólicas vivas do trabalho de indivíduos, grupos e comunidades sobre Si e sobre o Outro, na produção/inação do Tempo-Desejo-Imaginário.

Para maior clareza, lembremos a proposta de Abdallah Laroui, que tenta levantar os equívocos do orientalismo tradicional para o salvar de impasses, com uma tomada de posição radical, para não dizer fundamentalista. Por um lado, propõe um orientalismo baseado na Ideia genética das ideologias e teologias orientais (apoiando-se unicamente no discurso de intelectuais orgânicos dos Estados orientais). Procura (e por consequência só encontra) uma “verdade escondida eterna” nas manifestações e representações estéticas e sociais orientais, reduzindo-as à Verdade esotérica.

Nesta combinatória monolítica (uma vez reduzido unicamente ao paradigma do discurso doutrinário), Abdallah Laroui concebe, na linha do seu orientalismo “radical”, um jogo de separação na filosofia política: separa a consciência política da consciência cívica e esta da consciência histórica. Assim, volta-se para o normativo platónico, em desfavor do pensamento de emancipação que se explicitou a partir de Montesquieu e

²⁶ Lições proferidas em Universidades americanas sobre o Imaginário e o Pós-moderno, nos anos 90, não publicadas.

A Necessidade e a Validade dos Estudos Orientais, Hoje

de Marx. O mesmo autor explicita o seu orientalismo “radical” na reprodução do orientalismo dos doutos orientais da seguinte maneira: “Da mesma maneira que a verdade do Qur’ân se incarna e se exprime na materialidade do Qur’ân, que é o *logos*, a língua e a cultura árabes exprimem-se a si próprias, e nada mais que a si próprias, na poesia ou na prosa literária.”²⁷

Assim, o círculo é fechado sobre si, o saber Oriente fechado num lugar estanque, protegido da produção/inação do Tempo-Desejo-Imaginário em situação (esta sua posição parece inspirada, pelo menos, num estruturalismo puro e duro). O orientalismo tradicionalista tenta, a par de doutrinas institucionalizadas orientais, circunscrever as tentativas do TDI. Com este objectivo, adopta a posição sacerdotal dominante nos países do Oriente, a fim de neutralizar os antagonismos desta com as actuações do imaginário colectivo, que tenta libertar-se de um espaço de relações constringedoras. Ora, hoje, a preocupação do orientalismo concreto é apreender as especificidades locais da produção/inação permanente do TDI na política-mundo actual.

Com Paul Vieille (1982), devemos constatar que o orientalismo se absteve desde sempre de abordar o problema primordial da crítica estrutural da dominação do ocidente e das relações internacionais e internas que gera. Como sublinha este grande socio-antropólogo, que aprofundou de diversas maneiras o TDI em situações particulares, nas diversas zonas do berço mediterrânico do mundo pós-moderno, “o islamismo e o Islão de hoje não são, com efeito, só ideias, textos, instituições apreensíveis isoladamente. Ideias, textos, instituições aparecem em certas condições, posicionam-se em relação com um movimento social dos povos muçulmanos, perante o qual devem ser apreendidos, compreendidos e criticados. O movimento social é o facto primário, o facto que deve ser, por isso, tomado em conta. Por movimento social, aliás, entende-se o conjunto de ideias, aspirações, práticas orientadas para a mudança que atravessam as classes populares, qualquer que sejam a origem, a organização e a coerência destas ideias, aspirações ou práticas”²⁸.

Assim, um orientalismo concreto motivado pela apreensão de especificidades dos movimentos sociais e culturais dos países do Oriente, no contexto do globalismo fraterno actual, já nasceu graças a uma geração de orientalistas atentos aos movimentos do TDI e às acções simbólicas

²⁷ *La crise des intellectuels arabes.*

Paul Vieille - Zouhaïr Dhaouadi, “Pour une approche anthropologique de l’islamisme”, in *Peuples Méditerranéens* 21, Oct.-Déc. 1982.

actuais que surgem nas diversas zonas, países ou localidades do Oriente. É um orientalismo novo que se desenvolve também nos Estados-Unidos e que tem em conta a política-mundo nas peripécias do hoje, no caos que induziu e nas resistências culturais ou destrutivas que provoca. A estes novos socio-antropólogos do concreto chamarei intelectuais orgânicos do mundo global.

O orientalismo concreto, tendo por objectivo a apreensão de produções/inoações do Tempo-Desejo-Imaginário ao nível do planeta, não releva, portanto, de uma *démarche* metafísica, não é motivado por um método filosófico ontológico. É uma interrogação sobre o concreto da vida no Oriente, seja de hoje ou do passado. O orientalismo concreto está atento àquilo que os actores sociais, indivíduos ou grupos (jovens, mulheres, homens, intelectuais, agentes do Estado, ou a *intelligentsia* religiosa tradicional, etc.) dizem ou fazem para gerir o TDI, recuperá-lo ou impedi-lo de se renovar; ao que os actores sociais fazem e dizem a fim de serem reconhecidos ou de se legitimarem perante outros grupos e classes sociais, ou para reivindicarem a sua promoção social²⁹; as iniciativas que tomam para intervir na sociedade e na cultura com o objectivo de ultrapassar e transformar a sua vida actual; o que fazem e dizem para produzir ou inovar o TDI no seu quotidiano, em condições muitas vezes degradadas e repressiva, e doravante no mundo global onde vivemos todos.

Um exemplo desta actuação é a atitude de mulheres iranianas, lutando através de várias iniciativas, contra as implicações machistas da lei islâmica de Xari'a, iniciativas estas que Azadeh Kian-Thiébaud investiga na sua obra, *Les femmes iraniennes entre Islam, Etat et famille*²⁰.

Globalmente, hoje as mulheres olham para a situação mundial actual com o seu olhar específico; é o que explicita Evelyne Accad: "Ao longo da História, a palavra das mulheres foi ignorada, desprezada, rejeitada, combatida em nome de uma racionalidade patriarcal. Em todos os lados no mundo, as mulheres foram e são ainda as principais e as primeiras vítimas da política dos poderosos que são os homens, e das consequências desta política: a opressão, a violência, a vitimação. A mundanização na sua dinâmica actual não constitui excepção à regra."²¹

²⁰Cf. Pirouz Eftekhari, "L'orientale: du mythe à la réalité", publicado nas Actas do Coloquio do Instituto de Estudos Franceses, *Le Temps et la Femme, Confluências* 13, Novembro de 1995.

²⁹ Paris, Maisonneuve et Larose 2002.

²¹ "Femmes et mondialisation", apresentação do site P&M, em colaboração com Paul Vieille, 2003.

A Necessidade e a Validade dos Estudos Orientais, Hoje

No que diz respeito ao Islão e ao islamismo de hoje, por exemplo, o orientalismo concreto interroga-se sobre a natureza e o sentido dos movimentos que tendem a secularizar os princípios espirituais e políticos islâmicos. Como se sabe, perante estes movimentos existem outros que tendem, pelo contrário, a fechar-se pura e duramente na formação discursiva das instituições antigas. Como se pode constatar todos os dias, perante as violências e injustiças sofridas nos países dominados do Oriente, certos movimentos tentam legitimar-se pela autenticidade fundamentalista islâmica, recorrendo à violência e ao terrorismo, jogando assim o jogo da dominação que os explora, ou até os manipula no terrorismo global actual, para bloquear os movimentos sociais nos países do Oriente e perpetuar as mesmas violências.

O orientalismo concreto de hoje está bem atento à existência das novas correntes islamistas, que põem em causa o tradicionalismo islâmico e orientalista, que renovam o discurso sobre o Islão, pondo em relevo, entre outros, o paradigma da racionalidade crítica, ou apoiando-se no princípio da Unidade no Islão enquanto “conjunto de finalidades socio-culturais”³²

Tentando viver ele próprio o Tempo, apreender a lógica do Desejo, e modelar e criticar o Imaginário colectivo ou individual nos países do Oriente, o orientalismo concreto de hoje inscreve-se na linha do pensamento de Fernand Braudel sobre estudos históricos, funde-se na metodologia socio-antropológica actual na apreensão do mundo mediterrânico (e *a fortiori* do mundo global).

Certo é que a dimensão diacrónica de esquemas de representações colectivas, populares, artísticas, poéticas, intelectuais e doutrinais tradicionais, atravessam também, em estratificações, a todo momento, em filigrana, as estratégias do TDI. Os socio-antropólogos dirão até que esta presença diacrónica é transformada pelas situações concretas sucessivas, e que como fundo, serve às vezes de *pre-texto* para renovar o jogo no palco social, através de novas propostas de relações sociais, de novas escritas e leituras, de uma nova estética, doravante no palco da cidade-mundo onde vive a Humanidade, hoje.

Síntese

Os orientalistas tradicionais pretendem compreender as sociedades, as obras e as ideias orientais através da formação discursiva dou-

Krichen Zyed, “Pour une nouvelle exégèse de Pislam”, in *Peuples Méditerranéens* 21, “islamisme en effervescence”, oct.-déc. 1982.

trinai da zona oriental sobre a qual conduzem as suas pesquisas às vezes monumentais, a fim de reunir em ciência a história cultural, religiosa e estética oriental. Trata-se, não obstante, de anexar muitas vezes as práticas dos actores sociais e culturais (indivíduos, grupos e classes sociais à procura de vias de transgressão) a uma matriz sacerdotal eterna, atemporal, *in illo tempore*. A diferença é grande em relação com uma pesquisa esclarecedora de Mareei Granet³³.

O orientalismo tradicional reduz os fenómenos estéticos ou sociais a um *corpus* ideológico pré-estabelecido pela tradição doutrinal oriental, sem os ligar ao universo de representações colectivas, as de comunidades que vivem situações concretas, com todas as contradições e transgressões, individuais e colectivas, que implica uma formação social. O orientalismo tradicional procede, assim, por essencialismo, na medida em que descontextualiza o Tempo-Desejo-Imaginário, confinando-o aos textos dos doutos. O seu eclectismo *livresco* vem do seu elitismo.

O orientalismo tradicional não tem em conta as diversidades e transformações no percurso do tempo, reificando-as por um eixo invariável. A tentativa permanente do orientalismo de proceder a uma leitura genética erudita, mitifica as perspectivas culturais e sociais específicas e complexas das sociedades do Oriente, reduzindo-as a significações e teorizações escolásticas que a *intelligentsia* religiosa tradicional orienta para as suas próprias posições ideológicas doutrinárias. O esoterismo orientalista faz do explicável socio-antropológico uma metafísica inexplicável e atemporal da classe sacerdotal.

Os orientalistas tradicionais reproduzem indirectamente o hegemonismo ocidental. Para interpretar o universo do Outro, interiorizam mimeticamente, e por conseguinte passivamente, o egocentrismo tradicional do Outro oriental. O seu mimetismo na adaptação acrítica do discurso doutrinal institucional das sociedades orientais torna-os intelectuais orgânicos da formação discursiva oriental, servindo os seus interesses eurocentristas nunca declarados. É que se situam eles próprios, enquanto elites, fora das situações e relações sociais onde estão integrados. O orientalismo tradicionalista é caracterizado, neste sentido, por um universalismo perverso que impede o conhecimento socio-antropológico concreto dos fenómenos culturais e sociais do berço civilizacional comum; a sua ciência não atinge uma universalidade que possa avaliar

³³ *La civilisation chinoise*.

criticamente as especificidades racionais ou passionais do Outro e de Si mesmo, à luz de critérios humanos e científicos universais.

Mesmo hoje, renovando o seu discurso em termos de ciências políticas e sociais, recorrendo à sociologia e à antropologia, o orientalismo tradicional recusa, por princípio metodológico, problematizar a relação de sociedades orientais com a “modernidade”, decretando imutáveis os modos de ser, os hábitos e as relações dos orientais com o poder e com o Sagrado. Numa palavra, sem uma visão crítica sobre o seu próprio método, o orientalismo tradicional revela-se incapaz de compreender as razões e as causas das transformações que decorrem nas sociedades ditas ainda “orientais” (uma vez que sofreram a ocidentalização no mundo global).

É que o orientalismo tradicional, como tantas outras ciências atomizadas nas suas especializações, pouco se preocupou com o paradigma de política-mundo que condiciona sempre a existência de sociedades e de Estados, e sobretudo a partir do século XIX. Aliás, esta noção-visão de política-mundo esteve tendencialmente ausente até há pouco tempo nas ciências humanas e históricas. Foi Fernand Braudel um dos primeiros investigadores que a explicitou³⁴.

Este paradigma tornou-se hoje primordial no globalismo pós-moderno. As escolhas económicas, políticas e culturais de qualquer canto do mundo estão a ele ligadas negativamente no terrorismo global; ou positivamente, nas resistências e aspirações, na representação mundialista que os actores sociais (e sobretudo as mulheres) em todo o mundo fazem da produção/renovação mundial do Tempo-Desejo-Imaginário. É o paradigma que transformou profunda e rapidamente as relações sociais locais.

Além das extrapolações do orientalismo tradicional, é certo que o Islão se tornou hoje um *enjeu* estratégico no mundo global monopolar. De um lado, fala-se do “choque de civilizações” entre o Ocidente e o Oriente, para fortalecer uma dominação e condenar um valor que revela a aspiração a renovar o mundo. Deste ponto de vista, condena-se o Islão porque é “refractário à modernidade, incompatível com o consumo, e por consequência o inimigo principal”, segundo a denuncia de Paul Vieille³⁵.

³⁴ Para um estudo sociológico e socio-antropológico aprofundado da política-mundo pós-moderna, ver as contribuições do N.º 35-36 de *Peuples Méditerranéens*, avril-septembre 1986, Tin du national?, e sobretudo, Paul Vieille, ‘Du transnational au politique-monde?’ Mas, hoje, 18 anos depois, Paul Vieille, assinala que a “politique-monde” pós-moderna se desmoronou também (ver a nota 26).

³⁵ Paul Vieille, apresentação do site P&M, *Peuple & Monde*, “Site de reflexion sur la mondialisation”, 2003.

Por outro lado o Islão, enquanto entidade abstracta que lembra a história e a circularidade civilizacional, tenta aderir ao globalismo fraterno de hoje na rejeição do imperialismo, para reivindicar um mundo justo. É certo que a melhor eficácia epistemológica e científica para conhecer o Oriente de hoje consiste no método que propõe o orientalismo concreto, atento às aspirações globalistas e aos movimentos do TDI dos povos orientais dominados, vítimas de guerras e de desmoronamentos induzidos pela política-mundo actual. No seu post-scriptum à edição de 1995 do *Orientalismo*, Edward Said salienta: “ A ideia de repensar e reformular experiências históricas que se tinham antes baseado na separação de povos e culturas está no âmago de todo um grande conjunto de trabalhos críticos e eruditos (...)”³⁶.

Basta olhar para Portugal para perceber que o seu processo histórico correspondeu à sua inserção nas sucessivas políticas-mundo desde a sua formação como Estado-nação. Com a sua consciência histórica deste paradigma, o pensamento português tem vocação para melhor sentir e compreender os fenómenos actuais do Oriente, analisados pelo orientalismo concreto que conceberam os intelectuais orgânicos do mundo global.