

EUROPA,
ATLÂNTICO
E O MUNDO
MOBILIDADES, CRISES,
DINÂMICAS CULTURAIS

PENSAR COM

MARIA MANUELA TAVARES RIBEIRO

EUROPE, THE ATLANTIC AND THE WORLD
MOBILITY, CRISES, CULTURAL DYNAMICS

THINKING WITH MARIA MANUELA TAVARES RIBEIRO

COORDENAÇÃO

ISABEL MARIA FREITAS VALENTE

A GÊNESE TEÓRICA DO EUROCENTRISMO*

Fernando Catroga

Professor Catedrático Jubilado FLUC

E-mail: fcatroga@hotmail.com

Resumo

Este ensaio visa captar o encontro da conceção moderna do tempo, segundo a qual caberia ao Ocidente a consumação do sentido universal da história, mediação que colocava a Europa no papel de vanguarda e as demais regiões num estádio decadente ou estagnado. Nos séculos XVIII e XIX, o confronto imperial com o Oriente ajudou a consolidar esta hierarquização e, em certos meios, o impacto da decifração do sânscrito deu nova vida àquelas taxinomias e às teses que, em nome de um racismo explícito, colocavam a raça caucasiana (cada vez mais sinónimo de raça ariana) como motor da história.

Palavras-chave: Eurocentrismo; Ocidente; Europa; Oriente

* O imperativo de participar nesta justíssima homenagem prestada à minha grande amiga e colega Maria Manuela Tavares Ribeiro, mas, por vários contratemplos, a impossibilidade de, atempadamente, o poder fazer através de um escrito inédito, levou-me a republicar parte de um pequeno ensaio sobre um tema que sei que lhe é caro. Cf. Fernando Catroga, *Os Passos do homem como restolho do tempo. Memória e fim do fim da história*, Coimbra, Almedina, 2009.

Abstract

This essay intends to capture the birth of the modern concept of time, according to which the West was responsible for a universal sense of History, where Europe assumed a leading role and a state of decadence or stagnancy was attached to the remaining regions. In the 18th and 19th centuries, the imperial confrontation with the East consolidated this hierarchy and, in certain circles, the deciphering of Sanskrit breathed a new life into these taxonomies and theses that, in an explicitly racist manner, perceived the Caucasian race (more and more associated with the Aryan race) as the motor of History.

Keywords: Eurocentrism; West; Europe; East

Desde os finais do século XVIII e, principalmente, no decurso de Oitocentos, as filosofias e teorias da história conceberam o tempo em termos lineares – as exceções serão raras (Jacob Burckhardt, Nietzsche, Spengler) – e de irreversibilidade acumulativa. Cresceu, simultaneamente, o frenesi pelo seu aceleração, velocidade que fez supor que outras sociedades, com temporalidades e valores igualmente específicos, estavam paradas ou tinham regredido na história. E citava-se a China como exemplo supremo desses povos *não históricos* (*Natürvolker*).

Facilmente se entende que se está perante um acrítico pré-conceito quando se falava em nome da Europa (ou do Ocidente), ou de uma civilização, de uma nação, de uma classe, de uma raça, que reivindicava ser a voz do universal. E isto explica que, no século XVIII, a mundividência ocidental tenha gradualmente entificado as ideias de *Humanidade*, *História* e *Progresso* e substantivado a de *civilização* (como posteriormente o será da de classe, nação, raça, etc.).

Ora, o uso do conceito de “civilização”¹ indiciava uma presunção sobre o *outro* predominantemente hierarquizadora. Mas esta, se foi sobretudo autojustificadora, aqui e ali também funcionou como arma de crítica interna (exemplo: quando confrontou a Europa com a mitificação do “bom selvagem”). Seja como for, foi-se impondo uma visão qualitativa e irreversível do tempo histórico, segundo a qual, na Europa, os tempos coevos seriam mais civilizados do que os mais “primitivos” ou “bárbaros” e, após a Revolução Francesa, a palavra “civilização” passou a estar colada às ideias de progresso e de vanguarda, processo que transformou a sua semântica num substituto secularizado da religião e numa espécie de “parúsia da razão”². E, quanto ao presente, ganhou força este pré-conceito: os povos viviam numa *simultaneidade de histórias diferentes, conquanto coexistentes num tempo cronologicamente contemporâneo*³. Neste contexto, os “povos sem história”, e mesmo os que já haviam desempenhado o seu papel timoneiro (estando inertes, decadentes, ou extintos), apareciam como meros *meios, degraus* ou *andaimes* que a história usou, mas para os ultrapassar, obrigando-os a entregar o seu “facho” (Hegel) a novas vanguardas e assim sucessivamente até ao *fim da história*. O conceito de universalidade – a que também se começou a chamar *cosmopolitismo* – ainda não invalidava o reconhecimento da existência de várias velocidades e várias traduções espaciotemporais. A humanidade seria uma abstração sem o suporte dos indivíduos, dos povos e das nações. (La Popelinière, Montesquieu, Rousseau, Voltaire,

¹ FEBVRE, Lucien *et al.* – *Civilisation. Le mot et l'idée*. Paris: Centre International de Synthèse, 1930; GOBERNA FOLQUE, Juan R. – *Civilización. Historia de una idea*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1999.

² STAROBINSKI, Jean – «Le mot civilisation». In *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*. Paris : Gallimard, 1989.

³ KOSELLECK, Reinhart – *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1993.

Edmund Burke)⁴. De onde o aparecimento de teses sobre os condicionantes das diferenças, mormente com Herder.

Na verdade, o autor do ensaio *Também uma outra filosofia da história para a formação da humanidade* (1774) não admitia que a razão humana pudesse ascender à autotransparência de um saber absoluto e abarcar a totalidade (do universo e da história). Isso equivaleria a pôr o homem no lugar de Deus⁵. Dir-se-ia que ele perfilhava uma concepção policêntrica da história, dentro de um “horizonte móvel”⁶. Daí que nenhuma “nação” estivesse subordinada; todas eram, nas suas especificidades próprias, simultaneamente *meios e fins em si e para si mesmas*⁷. Cada “nação”, ou melhor, cada povo (*Volk*), constituiria uma totalidade espiritual autónoma, uma comunidade com a sua etnicidade, a sua história, a sua cultura, a sua crença, a sua língua própria, realidades interiorizadas pelos indivíduos como pré-conceitos que condicionavam as suas visões do mundo, prova evidente de que o pensamento de Herder não era de tipo *hierárquico*, mas *relacional* e que se compaginava bem com o ideal que sempre defendeu: a tolerância entre todos os povos.

Não por acaso, o “pluralismo histórico” herdiano irá receber várias apropriações ideológicas. Entende-se, pois ele veio a ser relido à luz das aspirações dos movimentos que, contra imperialismos ou despotismos vários, procurarão transformar a preexistência de uma “nação orgânica” em “nação política”. No entanto, é igualmente conhecido que, retirada do seu contexto a defesa herdiana do peso das características natas dos povos, o seu pensamento foi apropriado pelos ideólogos nazis (Alfred

⁴ COULMAS, Peter – *Les Citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme*. Paris : Albin Michel, 1995; BARASH, Jeffrey Andrew – *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe*. Paris: PUF, 2004.

⁵ HERDER, J. G. – *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*. Lisboa: Edições Antígona, 1995.

⁶ GADAMER, Hans-Georg – «Herder et ses théories de l'histoire (regards sur l'histoire)». In *Cahiers de l'Institut Allemand*. Paris. N.º 2, 1941; CASSIRER, Ernst – *Logique des sciences de la culture*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991.

⁷ PÉNISSON, Pierre – *Johann Gottfried Herder. La raison dans les peuples*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992.

Rosenberg e Alfred Baeumler), enquanto hoje é elevado a precursor pelos defensores do multiculturalismo e pelos críticos pós-modernos do eurocentrismo e do teleologismo histórico.

A hierarquização de povos e raças

A este respeito, e no que ao Ocidente e à sua modernidade concerne, o já antigo modo bipolar de posicionamento do estranho, que foi sucessivamente representando o *outro* como “bárbaro”, “infiel”, “selvagem”, “primitivo atual”, com a Modernidade e, sobretudo, com os chamados Descobrimientos, novos argumentos provindos da intensificação dos contactos do europeu com outros povos e outros mundos, incluindo um *mundo novo*, o que, se levou o pensamento ocidental a olhar os *outros* como objeto, também provocou que estes, por analogia e autodefesa, reagissem com as suas identidades e os seus estranhamentos. Este alargamento de horizontes – hoje conhecido, com alguma má consciência, por “encontro de civilizações” – incentivou a comparação. Pela primeira vez, de um modo continuado, os padrões da Europa eram avaliados pelo domínio exercido sobre civilizações não cristãs, o que obrigou a Europa a aprender a ver-se pelo lado de fora (Karl Löwith, 1991), numa perspetiva de atração e estranhamento ditada não só pelas diferenças de civilização (incluindo as religiões), mas inferidas a partir da linguagem do corpo, ou melhor, da “raça”⁸.

Pelo menos desde o século XVI, a palavra “raça” significava a pertença a uma “raça nobre” e, no seguinte, ela ainda era traduzida em latim por “*domus, familia, gentilitas, propago, sanguinis, soboles, stirps, progenies*”. Todavia, em 1684, no livro *Nouvelle division de la terre par les différentes espèces ou race d’hommes...* o médico francês F. Bernier uma pioneira divisão da humanidade em cinco espécies ou raças, definíveis segundo os critérios externos do corpo (rosto, nariz, lábios, dentes e cabelos) e

⁸ PEREIRA, Miguel Baptista – «Modernidade, racismo e ética pós-convencional». In *Revista Filosófica de Coimbra*. V. 2, N.º 3, 1993.

geograficamente distribuídas por três grandes regiões do mundo, com relevância para a raça da Europa, a que chamou “espécie particular”.

O eco dos Descobrimentos era evidente. No entanto, as variedades étnicas ainda eram explicadas em função da *monogenia* bíblica. Leibniz assinalou que a pluralidade não impedia que os homens, que habitam o globo, fossem todos de uma só raça, que foi alterada pelos diferentes climas. Entretanto, tinha aumentado a sensibilidade para com o papel do meio na determinação dessas diferenças, vertente que se encontra em Montesquieu e que será apropriada por Lineu. Este último, no seu *Systema Naturae* (1735), dividiu a “species homo” em *Europaeus albences*, *Americanus nubescens*, *Asiaticus fuscus* e *Africanus niger*, atribuindo-lhes, contudo, uma origem comum. A mesma ideia se deteta em Buffon, J. F. Blumenbach e em Kant.

Se este é o tom dominante, são igualmente detetáveis sinais que o evolucionismo, o transformismo e a consolidação do eurocentrismo irão acentuar no século XIX. Já em 1665, Isaac La Peyrère sugeria a existência dos pré-adamistas e, nos anos de 1820, alvitava-se (J. Atkins) que a raça preta e a raça branca, *ab origine*, teriam protoparentes distintos e de cor diferente. E o próprio Kant não deixou de ser sensível à possibilidade e pensabilidade da existência de uma *poligenia original*. Em simultâneo, é significativo que, dentro da monogenia comumente aceite e da crença na unidade da espécie humana, as novas taxinomias étnicas (Lineu, Buffon, Blumenbach e, mesmo, Kant) apresentassem hierarquizações qualitativas em que, de um modo direto ou indireto, a supremacia branca e europeia aparecia justificada.

Porém, será precipitado afirmar que já se colocava a raça como “motor” do devir, conquanto essa proposta apareça em Christoph Meiners, no seu *Grundriss Geschichte der Menschheit* (1783). Com efeito, esta obra visava transformar aquele conceito em “conceito-chave” da história universal, passo que as teses antifixistas ajudarão a credibilizar. Não espanta. O empolamento das comparações biotipológicas vinha ao encontro da estratégia de comprovação da superioridade dos europeus de

“raça caucasiana”. E este desiderato foi-se robustecendo com as teorias poligénicas (puras, ou em coexistência com um monogenismo original, de onde teriam saído, contudo, troncos independentes), em particular com a ideia de uma génese processada a partir de dois troncos separados – o caucasiano e o mongólico –, em que este era qualificado como geneticamente inferior. Ao mesmo tempo, a própria raça caucasiana europeia aparecia subdividida em ramos – o celta e o eslavo – e destacava-se o primeiro por ser espiritualmente mais rico, capacidade que teria sido transmitida aos germanos, aos romanos e, em doses maiores ou menores, às nações modernas deles provenientes.

Se a pensadores como Herder e Goethe repugnava o uso da palavra “raça” – não obstante o primeiro ter sido sensível à influência dos caracteres natos e do meio na fixação do “espírito do povo” (*Volksgeist*) –, a filosofia da natureza do Romantismo enfatizará ainda mais a definição naturalista das idiossincrasias nacionais. E, em muitos círculos intelectuais europeus – com destaque para médicos e biólogos –, cresceu o preconceito, tido por cientificamente demonstrável, de que era na desigualdade natural da raça que radicavam a liberdade, o poder criador e a capacidade de trabalho do europeu e, por consequência, de onde a diferença entre raça e desigualdade social e política implicarem-se reciprocamente.

Depara-se com um bom exemplo desta interpretação na obra do médico alemão C. G. Carus, *Sistema de fisiologia* (1838). Aqui, as raças de Blumenbach ficaram resumidas a quatro (caucasiana, etíope, mongólica e americana) e o dinamismo histórico, à luta entre dois tipos antitéticos: o *diurno*, que representava a “superioridade dos povos caucasianos-europeus”; e o *noturno*, que expressava “a inferioridade dos pretos, jazendo no intervalo as outras duas grandes raças”⁹. Os povos amarelos mantiveram-se qualificados como povos que tinham estagnado na história.

⁹ *Idem, ibidem.*

A emergência do arianismo

Este percurso não foi indiferente ao entusiasmo que, nos finais do século XVIII, a descoberta da filiação das línguas ocidentais no sânscrito desencadeou (recorde-se os irmãos Schlegel) e ao desenvolvimento da filologia comparada, o que, porém, provocou não só o reforço da relação íntima entre língua e raça, mas também o endeusamento da antiga cultura indiana e do povo que a havia criado: os árias (ária = nobre).

O arianismo foi-se revestindo de argumentos antropológicos – e, em alguns casos, antropométricos – e encontrou, a partir de Friedrich Schlegel e de Schopenhauer, um numeroso grupo de adeptos na Alemanha, em Inglaterra e em França. Assim sendo, ter-se-á de concluir que a célebre obra de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853-1855), é mais um ponto de chegada – aliás pessimista no que respeita à degenerescência dos povos indo-europeus, que o seu cruzamento com outras raças inferiores estaria a provocar – do que uma originalidade radical¹⁰. E, com os anos, o alargamento da adesão às teses evolucionistas (Lamarck) e transformistas (Darwin) dará uma força acrescida a uma interpretação do devir histórico, em ascensão nos finais de Oitocentos e primeiras décadas do século XX, em que o eurocentrismo passou a ser equivalente a indo-eurocentrismo, ou, talvez melhor, a indo-germanocentrismo.

Daqui se infere que algumas das teorias da história que colocavam o Ocidente como vanguarda da história universal se foram racializando e começaram a reivindicar para si a cobertura da racionalidade científica, argumentação que, no século XX, irá atingir o seu clímax com as teorias eugenistas e, depois, com o nazismo. Para esse renovamento não foi de somenos importância o impacto do diálogo do Ocidente com o Oriente, no percurso de uma mundialização imperial em que aquele encontrou pela frente povos portadores de culturas ancestrais e cuja profunda-

¹⁰ AA.VV. – *Actes du Colloque réuni en vue de l'examen critique des différentes théories pseudo-scientifiques invoquées pour justifier le racisme et la discrimination raciale*, Athènes, 30 mars-3 avril 1981. Paris: UNESCO, 1981.

de metafísica e religiosa o obrigou a repensar-se, atitude que, entre a atração e o desejo de domínio, fez florescer o orientalismo.

E esta inquietação não nasceu de qualquer tendência niilista, como parece sugerir Anthony Giddens¹¹, mas de um jogo especular em que o *outro* e o *diferente* se encararam como objetos de conhecimento e como momentos necessários à afirmação de *sujeitos-outros* e de *outros-sujeitos*. E se, na lógica ocidental, foi o seu *logos* que se proclamou como mediador e como consciência do tempo, também é verdade que o criticismo com que justificou a sua autossuficiência produziu idealizações positivas do *outro* que funcionaram como armas de crítica do Ocidente ao próprio Ocidente, ou, então, serviram para se desnudar o não-cumprimento dos valores que este anunciava, nomeadamente o universalismo, a autonomia e a emancipação.

Em síntese: o confronto desta relação deu corpo a uma representação secularizada e eurocêntrica da história – esta teria começado a Oriente mas só se realizara na máxima universalidade a Ocidente –, tópico que as filosofias da história estruturaram como um processo necessário e irreversível, comandado por uma vanguarda (o centro da “civilização”), de onde se anunciava a verdade e, portanto, se convencionavam os padrões que demarcavam e valoravam o lugar relativo ocupado pelos demais povos. E era ainda em função da velocidade imprimida pelos que agiam como se tivessem nas suas mãos o “facho” da história que se avaliava a estagnação dos outros povos e civilizações.

Se a mediação eurocêntrica é indiscutível, o mesmo não se pode afirmar no que toca à leitura dualista do seu significado, pois o Ocidente e o Oriente não constituíam entidades homogêneas e a sua relação dialógica repercutiu-se, igualmente, quer na ideia que os orientais passaram a fazer de si mesmos, quer, para o bem ou para o mal, na própria autocompreensão do Ocidente. E, se esta atitude já se encontra em pensadores do século XVIII – por exemplo, em Goethe –, será o Romantismo oitocentista, com a sua convocação mítica dos tempos pri-

¹¹ CLARKE, J. J. – *Oriental Enlightenment. The encounter between Asian and Western thought*. Londres: Routledge, 1997.

mordiais, a transportá-la, igualmente, para o interior da Europa e para a discussão acerca do peso relativo das várias componentes étnicas que aqui coabitavam, numa tensão, diga-se, raramente pacífica.

O orientalismo

As viagens dos séculos XVI e XVII, os relatos dos jesuítas e a importância do estudo das línguas vivas dos povos orientais para a política colonizadora do Ocidente colocaram a China (e o confucionismo) e, depois, a Índia como núcleos que suscitavam uma curiosidade comparativa, como, pioneiramente, se pode ver em Voltaire e nos esboços das filosofias modernas da história. Contudo, com as mutações políticas das grandes potências e alguns avanços nos domínios da arqueologia, deu-se a secundarização (não a anulação) do interesse pelo império chinês, substituído, em França, pela valorização do Egito (e da Palestina). Por sua vez, os britânicos, os alemães e os russos interessar-se-ão mais pelo Médio Oriente e, sobretudo, pela Índia.

É conhecido que a aventura francesa no Norte de África e a expedição napoleónica ao Egito, com a conseqüente decifração dos hieróglifos, gerou um grande entusiasmo pelo estudo das línguas e culturas semitas, campo de onde virão a destacar-se figuras como A. I. Silvestre de Sacy, Quatremère, Jean-Pierre Rémusat e E. Renan. E esta atenção erudita foi acompanhada por viagens de dezenas de europeus cultos que foram construindo uma epistemologia do dominador sobre o Oriente, acompanhada por configurações recheadas de exotismo e de feminilidade, num confronto com a presumida índole masculina e ativa do temperamento ocidental. Neste clima, compreende-se que, na década de 1830, se tenha começado a utilizar (em França) o substantivo “orientalismo”.

E este caminhar mais para Oriente não foi estranho ao facto de o maior império da época ter na Índia a sua joia da coroa¹². E deste mo-

¹² COHN, Bernard S. – «The command of language and the language of command». In *Colonialism and its forms of knowledge*. Princeton: Princeton University Press, 1996.

vimento – que foi deslocando o olhar europeu da China e do Egito para a Índia – também saiu reforçada a ideia – sobretudo após os trabalhos pioneiros de William Jones (foi o primeiro que, em 1786, fez a ligação daquela escrita com o grego e com o latim), de Anquetil-Duperron e das publicações impulsionadas pela Asiatic Society of Bengala (fundada em 1784) – de que, com a decifração do sânscrito, se tinha atingido a *matriz arcaica da cultura ocidental das línguas europeias*.

Em certo sentido, a cultura indiana foi analisada como uma espécie de “museu vivo”, onde, a par das lições úteis para o poder, os intelectuais europeus encontram sinais de que o Ocidente seria o fim de um *feri* no qual a Índia antiga tinha sido momento inaugural de apogeu, enquanto a atual estaria em retrocesso. No entanto, também é verdade que o orientalismo trouxe conhecimentos objetivos e compartilháveis, e não raramente os seus cultores mostraram uma confessada empatia para com o seu objeto, tendo alguns, como Anquetil-Duperron, ousado mesmo atacar o uso imperialista do orientalismo, numa atitude que, para Robert Irwin¹³, antecipa em dois séculos muitas das críticas de Edward Said¹⁴.

Este fascínio pelo Oriente ficou ainda mais forte quando foram dadas à estampa as traduções dos mais importantes livros sagrados indianos, muitas delas aparecidas nos anos de 1840 e de 1850. De facto, depois dos trabalhos pioneiros de William Jones, da institucionalização universitária do ensino do sânscrito na Universidade de Berlim, em 1812, e em outras instituições públicas e privadas, bem como dos estudos e traduções de orientalistas tão fundamentais como os de Friedrich Max Müller, Horace Hayman Wilson, Louis-Mathieu Langlès, Eugène Burnouf, Barthélemy de Saint-Hilaire, J.-J. Ampère, Jacolliot, etc., a Índia, a contemporânea mas sobretudo a clássica, assim como o budismo e outras religiões orientais, passaram a estar na moda.

¹³ IRWIN, Robert – *Dangerous Knowledge. Orientalism and its discontents*. Nova Iorque: The Overlook Press, 2006.

¹⁴ SAID, Edward W. – *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*. Paris: Seuil, 1997.

Deixando de lado a institucionalização e visibilidade dos estudos orientalistas durante o século XIX, pode concluir-se que o seu incremento não pode ser desligado do empenho em se dar uma formação mais científico-técnica aos futuros colonos e administradores. Dir-se-ia que o empirismo cientista, o relativismo e o historicismo convenciam que, em vez da repressão direta, o exercício do domínio seria facilitado com o respeito das tradições locais, fosse para se construir um poder simbólico e administrativo sem miscigenação, fosse para, taticamente, se europeizar e modernizar, gradualmente, o que era visto como sobrevivência anacrônica de outras épocas. Mas será excessivo esgotar todo este investimento intelectual nas suas finalidades políticas.

Sustenta-se, assim, que esta motivação geral tem de consentir a existência de outros efeitos para além do exclusivo matrimónio do orientalismo com o imperialismo, como o impacto científico do sânscrito bem revela. Na verdade, muitas vezes a pressa do ensaísmo não pode esperar pelos ensinamentos da História. E estes mostram, pelo menos desde a Grécia, várias coisas, a saber: que existiram vários “Orientes” e vários “Ocidentes”; que imperialismos ocidentais se impuseram a regiões orientais; que imperialismos orientais dominaram regiões ocidentais; que ocorreram imperialismos de partes do Ocidente sobre outras partes do Ocidente; e que alguns impérios do Oriente dominaram outras regiões orientais.

Nunca se deve perder de vista esta complexidade, mesmo na narrativa em que o Ocidente (ou os seus intelectuais por ele) dá um lugar matricial ao Oriente, ainda que para lhe negar protagonismo na definitiva universalização da história, porque, nessa epopeia, o momento inaugural é evocado e enaltecido para colocar o elocutor como o seu único e legítimo herdeiro. E se, no seu primeiro registo mais erudito, o orientalismo estava animado pela questão da origem e da genealogia das línguas, a sensibilidade romântica rapidamente a integrou num finalismo histórico e em argumentos de índole etnológica e antropológica. Isto levou à mancebia da língua com a raça e com a história, amálgama em que a origem caucasiana do homem europeu, teorizada no século XVIII,

ficará crescentemente substituída pelo “mito ariano”, em detrimento de outras origens imaginárias, mais mediterrânicas e semitas, que foram dominantes quando o significado da peregrinação humana era interpretado a partir do *Livro*. E, se o *ária* era apresentado como o antepassado comum, a quantificação das afinidades linguísticas e a invocação de perfis étnicos mitificados farão uns europeus mais arianos de que outros.

Esta tendência conduzirá à fusão do significado de “indo-europeu” com o de “indo-germanismo”¹⁵. E, já em 1823, Klaproth defendia a existência de uma filiação mais direta da língua alemã no sânscrito, extrapolando essa presumida superioridade para os domínios do sangue e da raça. Com isto, ele abria caminho à futura *teutonização do conceito*. É certo que alguns orientalistas e pensadores como Humboldt, Franz Bopp, Friedrich Schlegel e mesmo Schopenhauer contestaram este reducionismo. Porém, aquela tese mereceu o aval de outros intelectuais alemães, sendo depois propagandeada por britânicos a partir dos meados do século. Entende-se. O composto “indo-germanismo”, na sua extensão denotativa plena, dava cobertura tanto à hegemonia britânica (interna e externa), como aos sonhos de um *reich imaginário*, com as suas reivindicações de alargamento do “espaço vital” (europeu e colonial) formuladas, nas últimas décadas de Oitocentos, em influentes círculos políticos e intelectuais alemães em ascensão. E, em termos concretos, citava-se a capacidade e a propensão vanguardista da cultura dominante nessa região, para se convencer de que a miscigenada e sensual Europa do Sul estava irreversivelmente decadente.

Este tipo de diagnóstico queria enlaçar, ainda mais, a língua e a raça, a antropologia física e a História, como se encontra bem patenteado no darwinismo social e nas taxinomias daquele período, nomeadamente as influenciadas por Haeckel e seus discípulos. Aí são descritas genealogias em que, subordinados aos mecanismos da seleção, da luta e da

¹⁵ POLLOCK, Sheldon – «Deep orientalism? Notes on sanskrit and power beyond the Raj». In *Orientalism and the Postcolonial Predicament. Perspectives on South Asia*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1994.

adaptação, os povos europeus entroncam nas migrações e miscigenações da raça ariana. O que, mediado pela visão eurocêntrica, funcionava, na lógica cientista do debate sobre o Oriente, como prova de um direito de herança e como juízo de valor negativo sobre os arianos que teriam ficado na Índia, isto é, num meio físico menos propício ao desenvolvimento das suas potencialidades naturais.

Diferente teria sido a sorte dos migrantes que rumaram para Ocidente, região onde encontraram a condicionalidade compatível com o desenvolvimento que somente potenciava. E a dedução desta tese desembocou nas explícitas teorias da história que punham a luta das raças como o motor universal da história. Referimo-nos, entre outras, às obras de Gusta Friedrich Klemm (*História geral da cultura humana*, 1843-1852), de Gobineau, de L. Gumplowicz (*A luta de raças, investigações sociológicas*, 1883) e de H. S. Chamberlain (*Fundamentos do século XIX*, 1899), textos que eram, simultaneamente, causa e efeito da racialização do discurso político-ideológico.

Ora, esta argumentação não foi somente aplicada ao *outro*, mas também à hierarquização qualitativa dos próprios povos europeus entre si e dentro de si, segundo uma escala descendente em relação ao patrimônio étnico e linguístico que teriam recebido da *origem*. Por conseguinte, tal desigualdade de fortuna não consente que o problema da vanguarda seja visto em termos de homogeneidade, como se o Ocidente fosse um “sujeito” sem divisões e lutas internas. Quanto à capacidade de os povos europeus serem vanguarda, ganhou curso o pré-conceito segundo o qual os do Sul só de uma maneira muito residual e indireta podiam reivindicar o legado (genético e linguístico) ariano, carência que teria acelerado o definhamento da “raça latina”¹⁶. Afinal, tal como o Oriente contemporâneo, no Ocidente também existiriam povos historicamente estagnados e decadentes, como o desastre espanhol em Cuba (1898), às mãos de um ramo anglo-saxónico (os americanos brancos), teria pa-

¹⁶ SCHWAB, Raymond – *La Renaissance orientale*. Paris: Payot, 1950.

tenteado. Afirmou-o, por todos, Lord Salisbury, no seu *Discurso sobre as nações moribundas* (1898).

As narrativas da aventura do homem, filhas diretas e, sobretudo, indiretas da visão judaico-cristã, só podiam ser pensadas se unissem o *princípio ao fim da história*. E, se o ponto de partida punha o Paraíso antes do *pecado* e da *queda*, isto é, antes da História – não por acaso situado, pelos cristãos ocidentais, sobretudo no período anterior às Descobertas, numa região que ficou e, para alguns, que ainda ficava a *Oriente* –, o segundo prometia ultimidades que o processo secularizador localizava no Ocidente. Pelo que será precipitado ver nesta topografia uma consequência exclusiva do orientalismo, já que a viagem estava traçada, nem que fosse metaforicamente, antes da sua emergência como fenómeno científico e cultural. Quando muito, poder-se-á dizer que ele veio mapeá-la, porque o consórcio do Ocidente com o sânscrito, com a raça que o criou e com o prístino sítio onde ela terá vivido (o Norte da Índia), passou a constituir um *transfer* do *mito de fundação* que, no decurso do século XIX, será ideologicamente explorado como *archê* dos povos europeus. Isto reforçou a ideia, ancorada na matriz judaico-cristã e, depois, nas reflexões sobre o alargamento do poder europeu, de que, se a história é um percurso a caminho da sua universalização, ela começou a Oriente (onde, devido ao “despotismo oriental”, só houve liberdade para uns), mas para se consumir a Ocidente, advento do seu estádio terminal que estaria já realizar a liberdade de todos (Hegel).

Referências bibliográficas

AA.VV. – *Actes du Colloque réuni en vue de l'examen critique des différentes théories pseudo-scientifiques invoquées pour justifier le racisme et la discrimination raciale*. Athènes, 30 mars-3 avril 1981. Paris: UNESCO, 1981.

BARASH, Jeffrey Andrew – *Politiques de l'histoire. L'historicisme comme promesse et comme mythe*. Paris: PUF, 2004.

- BRECKENRIDGE, Carol A.; VEER, Peter van der (ed.) – *Orientalism and the postcolonial predicament. Perspectives of South Asia*. Filadélfia: University of Pennsylvania Press, 1994.
- CASSIRER, Ernst – *Logique des sciences de la culture*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1991.
- CLARKE, J. J. – *Oriental Enlightenment. The encounter between Asian and Western thought*. Londres e Nova Iorque: Routledge, 1997.
- COHN, Bernard S. – “The command of language and the language of command”. In *Colonialism and its forms of knowledge*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- COULMAS, Peter – *Les Citoyens du monde. Histoire du cosmopolitisme*. Paris: Albin Michel, 1995.
- FEBVRE, Lucien *et al.* – *Civilisation. Le mot et l'idée*. Paris: Centre International de Synthèse, 1930.
- GADAMER, Hans-Georg – «Herder et ses théories de l'histoire (regards sur l'histoire)». In *Cahiers de l'Institut Allemand*, Paris. N.º 2, Paris, Sorlot, 1941.
- GOBERNA FOLQUE, Juan R. – *Civilización. Historia de una idea*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1999.
- HERDER, J. G. – *Também uma filosofia da história para a formação da humanidade*. Lisboa: Edições Antígona, 1995.
- IRWIN, Robert – *Dangerous knowledge. Orientalism and its discontents*. Nova Iorque: The Overlook Press, 2006.
- KARKI, Hakim; e RADELET, Edgar – *Et Dieu créa l'Occident. La place de la religion dans la conceptualisation de la notion d'Occident*. Paris: L'Harmattan, 2001.
- KOSELLECK, Reinhart – *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1993.
- PÉNISSON, Pierre – *J. G. Herder. La raison dans les peuples*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992.
- PEREIRA, Miguel Baptista – «Modernidade, racismo e ética pós-convencional». In *Revista Filosófica de Coimbra.*, Vol. 2, N.º 3, 1993.
- SAID, Edward W. – *L'Orientalisme. L'Orient crée par l'Occident*. Paris: Seuil, 1997.
- SCHWAB, Raymond – *La Renaissance orientale*. Paris: Payot, 1950.
- STAROBINSKI, Jean – «Le mot civilisation». In *Le Remède dans le mal. Critique et légitimation de l'artifice à l'âge des Lumières*. Paris: Gallimard, 1989.