

Gonçalo Matos Ramos\*

## O estatuto do muçulmano na Modernidade: na génese de um modelo identitário contemporâneo (estudo de história comparada das representações)<sup>1</sup>

### R E S U M O | Resumo

*O presente artigo constitui um exercício de história comparada das representações, na medida em que coteja o olhar sobre o "outro" muçulmano, tanto na modernidade europeia (maxime séculos XVI e XVII), como na contemporaneidade, na busca de uma alteridade e/ou convergência de paradigmas representativos. Para tal, procurámos compulsar obras que se aproximassem, o mais possível, nos seus intentos. Neste sentido, para a temporalidade mais recuada, optámos por um corpus, por nós definido, de obras de autores ibéricos ou de ancestralidade ibérica que versassem, directamente, os otomanos, maior potência islâmica da modernidade, seleccionando, para a mais recente, e de forma propositada, duas obras de dois autores, de mundividências opostas, mas com semelhanças bem pronunciadas, a saber: *Orientalism*, de Edward Saïd, e *The Clash of Civilizations*, de Samuel Huntington. O produto-final deste cotejo revelar-se-á, ultimamente, no desdobramento hermenêutico de dois vetores centrais: o comprometimento dos autores e o peso argumentativo da religião.*  
*Palavras-Chave: Império Otomano, Islão, Christianitas, Representações.*

### A B S T R A C T |

*This article intends to perform an exercise in comparing history of representations, since it'll examine the perception of the Muslim "other", in European modernity (maxime 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> centuries), as well as in our contemporary age, researching its changeability throughout. As such, we've sought to study some works whose goal was common, which led us to define a corpus of Iberian authors or of Iberian ancestry that shed some light upon their insight into the Ottoman Empire, the most powerful Islamic force of that historical context. As for our time, we've selected two academics, overwhelmingly opposed in every sense, but carrying few interesting resemblances, nevertheless: *Orientalism*, by Edward Saïd, and *The Clash of Civilizations*, by Samuel Huntington. The outcome will be set in two primary hermeneutical vectors: the author's allegiances and the religion's importance in shaping each other's discourse.*  
*Key-Words: Ottoman Empire, Islam, Christianitas, Representations.*

---

\*Licenciado em História pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa. Mestrando em História do Mediterrâneo Islâmico e Medieval na mesma instituição. Investigador Associado do Centro de História da Universidade de Lisboa.

<sup>1</sup> Resulta o presente trabalho do relatório que redigimos no âmbito da Bolsa de Investigação Amadeu Dias/Universidade de Lisboa, referente ao ano lectivo 2011/2012. O corpo do texto foi, desde então, enriquecido com novas aporções, que se reflectem nesta versão, e que resultaram de uma investigação conduzida maioritariamente na zona dos Reservados da Biblioteca Geral da Universidade de Coimbra.

## 1. Enquadramento epistemológico: considerando heurísticos e historiográficos

Empreende este artigo uma viagem dúplice, isto é, vivida a dois ritmos históricos distintos, mercê da clivagem multissecular que os separa. Falamos, claro está, da Modernidade europeia, e da Contemporaneidade, o nosso próprio tempo histórico. A ligação angular de ambos prendeu-se com a abordagem que dedicámos às potências islâmicas em presença em cada um deles e, ulteriormente, à definição alternativa de um discurso adotado pelo “outro” europeu pautado, ora pela alteridade, ora pela manutenção de caracteres comuns.

Para a primeira temporalidade, restringimo-nos ao Império Otomano<sup>2</sup> (indubitavelmente o que mais influenciou o destino histórico da *Mitteleuropa*<sup>3</sup>) e, na segunda, demos conta dos conceitos geralmente utilizados na elucidação das forças do extremismo islâmico atual. Para tal, recorreremos, centralmente, a Saïd e a Huntington, dois autores diametralmente opostos nos seus meios e fins investigativos. Justamente por estas valências, todo este trabalho deve ser lido sob o signo de uma dialética estruturadora e tensional, sempre sob o pano de fundo do Mediterrâneo, espacialidade de inserção de ambos os contextos.

Na verdade, dada a vastidão temporal eleita, restringimos, fundamentalmente, o espectro epistemológico da Modernidade aos séculos XVI e XVII, data dos conflitos mais acesos entre os “blocos” da Catolicismo Tridentino e do Império Otomano e também do início do ocaso deste último, recorrendo a autores ibéricos, como Diogo Castilho, Lucas Pérez e José Monterroio Mascarenhas, que tanta atenção votaram a esta alteridade civilizacional. As teses dos autores supracitados, a do autor palestino (de nacionalidade americana) na sequência dos movimentos da O.L.P. nos anos 70 da centúria anterior, e a do professor de Harvard, na procura do novo equilíbrio de poderes decorrente do colapso do Bloco Soviético, têm a vantagem de nos oferecerem, no primeiro caso, a génese da mediatização do que se convencionou designar “terrorismo”, e de nos alertarem para a importância, no segundo caso, da integração destas questões na Guerra Fria e no desmentido da tese do “Fim da História”, preconizada por Fukuyama<sup>4</sup>.

Trata-se, assim, de um estudo que se caracteriza pela compreensão das raízes da violência associada ao fundamentalismo islâmico, evitando o peso deformante das ideologias, que condicionam a percepção dos fenómenos históricos. Nada mais oportuno, a nosso ver, do que começarmos pela dilucidação das representações, paulatinamente construídas, durante séculos de contacto, alternadamente violento e pacífico, muitas vezes até hibridizante, entre civilizações.

## 2. Metodologia aplicada: considerando hermenêuticos

A metodologia aplicada a esta investigação foi, de igual modo, um instrumento utilizado em função dos tempos históricos que abordávamos. Se na Contemporaneidade, período cujo tratamento merece aos historiadores as maiores reservas profissionais, pela sua proximidade

<sup>2</sup> Para uma explanação mais aprofundada acerca do poderio naval e terrestre do Império otomano, vide, Palmira Brummett, *Ottoman seapower and levantine diplomacy in the age of discovery*, (1<sup>st</sup> ed., New York, State University of New York, 1994). A História das relações entre o Império otomano e a Coroa portuguesa encontram-se parcialmente estudadas, ainda que haja muito terreno para desbravar. Cf. Paula Limão, “Portugal e o império turco na área do Mediterrâneo: século XV”, (Tese de Mestrado em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, 1994); Ivo Carneiro de Sousa, “A Expansão Otomana e a reacção portuguesa no reinado de Afonso V (1453-1481)”, in *Os reinos ibéricos na Idade Média : livro de homenagem ao Professor Doutor Humberto Carlos Baquero Moreno*, 1<sup>o</sup> Vol., coord. Luís Adão da Fonseca, Luís Carlos Amaral e Maria Fernanda Ferreira, (Porto, Civilização, 2003) pp. 567-579.

<sup>3</sup> Para um exame circunstanciado das vicissitudes desta espacialidade, vide Peter J. Katzenstein, *Mitteleuropa : between Europe and Germany* ( Providence : Berghahn Books, 1997). Também autores como Claudio Magris e Predrag Matvejevitich (em jeito de livro de viagens que, para lá da objectivação física do itinerário que empreenderam, também ascendem a um patamar superior de busca do sentido identitário do complexo histórico onde nasceram) discorreram amplamente sobre o assunto. Cf. Claudio Magris, *Danube* (Paris, Gallimard, 1991) e Predrag Matvejevitich, *Breviário Mediterrânico* (Lisboa, Quetzal, 1994).

<sup>4</sup> Cf. Francis Fukuyama, *O fim da história e o último homem*, (1<sup>a</sup> ed., Lisboa, Gradiva, 1992.)

temporal, que dificulta qualquer distanciamento científico que se intente encetar, se procurou incorporá-lo num contexto histórico muito preciso (como por exemplo na percepção de que as movimentações da O.L.P. aprofundam as suas raízes na criação da Irmandade Muçulmana, no Egipto, em 1928, por Hassan al-Bannā (حسن البنا), (e não obstante a oposição ao elemento sionista que as singularizam), para o período do Antigo Regime a análise, se bem que comum neste esforço de inclusão, avesso à geração espontânea dos fenómenos históricos, foi inteiramente outra. Não nos esqueçamos que os autores quinhentistas e seiscentistas abordados são bastante heterogéneos nos seus propósitos, mas não tinham como objetivo primacial a teorização factológica do que vivenciaram ou aprenderam, como sucede com os contemporâneos. Esta última tarefa cabe ao Historiador, que lhes peneira demoradamente os escritos na busca incessante de um sentido de verosimilhança<sup>5</sup> (Marques de Almeida). Veja-se a diferenciação radical existente entre Moisés Almosnino, judeu sefardita que, instalado na Salónica sob jugo otomano, dedica, se não um panegírico, pelo menos um relato bastante amistoso da acção dos sultões otomanos, contribuindo, assim, para a manutenção das excelentes relações que a comunidade judaica gozava com as cúpulas do poder turco<sup>6</sup>, e Lucas Peréz, catedrático de Físicos da Universidade de Salamanca, geral da Ordem de S. Bento, e verdadeiro crente no favor divino consagrado aos inimigos mortais dos otomanos, a Santa Aliança, e, por consequência, opositor acérrimo não só da “teologia”<sup>7</sup> Maometana, como da civilização turca, genericamente. É justamente esta alteridade que, cotejada com as informações retiradas de Saïd e Huntington, constituirão o cerne da questão anteposta a este relatório: as antropologias do muçulmano em dois momentos históricos temporalmente contíguos, mas civilizacionalmente longínquos.

Pegando, como remate, nesta premissa, tenha-se em mente outro aspeto fulcral: não obstante a historicidade inequívoca que pontua a ligação entre ambos os modelos identitários, lembremos da centralidade da religião em todo este processo, que, condicionando a abordagem da Idade Moderna, não deixa de ser vital na Idade Contemporânea, por muito que se lembre, acertadamente, a intrínseca laicidade inerente às intervenções atuais em zonas islâmicas e na proliferação de movimentos laicos durante a jornalisticamente designada “Primavera(s) Árabe” Ainda assim, não há dúvida de que o decaimento do fenómeno religioso é um factor que consubstancia a diferenciação entre ambas as antropologias, apesar das ligações que evidenciaremos.

### 3. As fontes modernas: um universo multimodo

O subtítulo desta secção serve-nos aqui de ponto de partida: de facto, as fontes modernas que consultámos são um universo multimodo, já pela diversidade de comprometimento ideológico e social dos seus fautores, já pelo contexto temporal em que se inserem. Não nos iludamos: a Modernidade é um período excepcionalmente vasto, o que nos obrigou a focar a nossa atenção em Quinhentos e Seiscentos, logo atravessando a época de Solimão, *O Magnífico*, da batalha de Lepanto até ao Segundo Cerco a Viena, em 1683. Em termos heurísticos, não tendo sido possível (por imperativos logísticos) o acesso a arquivos da Europa Central, escolhemos, predominantemente, autores ibéricos ou de alguma forma associados ao nosso complexo geográfico. É justamente por isso que Moisés Almosnino, judeu sefardita, mereceu a nossa atenção, até porque a sua proximidade do centro de poder otomano constituía outra valência difícil de ignorar ostensivamente.

<sup>5</sup> Cf. António Marques de Almeida, “A escrita da História. Questões de teoria e problematização”, *Clio, Revista do Centro de História da Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa*, (nº4, Nova Série, 2000) 9-17.

<sup>6</sup> Cf. Pilar Romeu Ferré, “Introducción”, in *Crónica de los Reyes Otomanos*, (1ª ed., Tirocinio, Barcelona, 1998) 1-49,

<sup>7</sup> Expressão aqui grafada com aspas, pela impropriedade do seu emprego na religião muçulmana.

Começemos por ele. Nascido em Salónica<sup>8</sup>, em 1518, no seio da mais poderosa comunidade hebraica da cidade, desde sempre se interessou pela escrita e pelos estudos, destacando-se na Astronomia e na Geografia. Ainda assim, seria a *Crónica de los Reyes Otomanos*, composta em aljama hebraica, mas em língua castelhana, que o imortalizaria no seio da Hebraística. Note-se, à semelhança do que outros estudiosos da História Judaica já haviam concluído, a ligação ancestral à sua pátria hispânica, de onde a sua comunidade fora expulsa há não muitos anos. Leia-se, contudo, esta crónica à luz de uma consolidação política<sup>9</sup> das posições hebraicas na estrutura do Império da Sublime Porta<sup>10</sup>. Aliás, escrita já no ocaso da sua vida, a crónica é mais uma rememoração destinada a perdurar vindouramente<sup>11</sup> do que um programa político inicial *stricto sensu*. Atente-se, logo na abertura do texto:

*“Proceso de lo sucedido en la guerra que hizo nuestro gran señor ‘sultan Suleimán, que esté en gloria(...) y aunque se hallaba cargado de edad ‘en la vida decrepita, mostró valerosísimo y muy generoso ánimo y gallardo esforzo”*<sup>12</sup>

Inicia-se, aqui, o processo de exaltação do sultanato otomano. Seguindo, *pari passu*, Donald Quataert, não percamos de vista que este Império se encontrava no auge do seu poderio militar: tal como Almosnino se referirá mais adiante, para lá dos temíveis janízaros, os Otomanos haviam-se convertido numa potência naval digna de respeito, intervindo, desde o início de Quinhentos, no conflito de hegemonias das coroas ocidentais no Mediterrâneo<sup>13</sup>: recordemo-nos da intervenção de Carlos V, em Tunes, e na aliança turca com Francisco I de França. Não é, pois, surpreendente que a construção da memória deste monarca não deixe de ser elogiosa, ainda para mais pelos motivos já consabidos<sup>14</sup>. Mais, o próprio tom do discurso adotado por este autor, mesmo no relato de derrotas, é suave e desculpabilizador de qualquer erro dos turcos. É, no entanto, o *Libro III*<sup>15</sup>, o mais profícuo, em termos antro-po-etnológicos, já pela descrição do quotidiano, já pelas alusões aos marcados contrastes sociais<sup>16</sup> que, não obstante, não são suficientes para ofuscar o brilho de uma corte sumptuosa.

Ainda nesta centúria, e em contraponto ao tom geral do discurso anterior, aproveitámos os informes que Diogo de Castilho, monge alcobacense, nos dá no seu *Livro da Origem dos Turcos he dos seus Emperadores* (dedicado a Manuel Cirne, feito na Flandres e cavaleiro-fidalgo da Casa Real) que se preocupa em localizar, geográfica e sociologicamente, a proveniência dos turcos. O começo da obra, e à semelhança do que a literatura edificante quinhentista consigna, refere a importância de se conhecer os “inimigos da fé”, reduzindo o credo muçulmano a “heresia he dissensoens que sobre os preceptos da fe ouue entre hos cristaons” e referindo, como reforço argumentativo, que os babilónios (unidade civilizacional de definição problemática neste contexto, mas que derivará do referencial veterotestamentário que o norteia, maioritariamente) e os egípcios tinham precedência historiográfica sobre os gregos (Tucídides é especificamente chamado a terreiro), o

<sup>8</sup> Para uma contextualização da presença diaspórica de judeus portugueses nesta região, e que se revela especialmente útil, tendo em conta a possibilidade de consulta e leitura dos originais por parte de uma autora helenófona, cf. Aristeia D. Kanelaki, D. “Os judeus de origem portuguesa em Salónica no século XVI”, (Diss. Mestrado, Universidade de Lisboa, 2003).

<sup>9</sup> De outra forma não se explica que todo o *Libro IV* se intitule, sugestivamente: “Las negociaciones de la delegación de Salónica ante la Corte de Suleimán”.

<sup>10</sup> Cf. *supra*. *Metodologia aplicada: considerando hermenêuticos*.

<sup>11</sup> O que não deixa de ser irónico, se nos lembrarmos que a edição de que nos servimos se baseia na **única cópia existente do texto**, presentemente na Biblioteca Ambrosiana de Milão.

<sup>12</sup> Cf. Moisés Almosnino, *Crónica de los Reyes Otomanos*, (1ª ed., Tirocinio, Barcelona, 1998) 60-61.

<sup>13</sup> Cf. todas as notas históricas que Yves Lacoste dedica, preliminarmente, a todos os países que analisa nas suas interrelações com a geopolítica mediterrânica. Cf. Yves Lacoste, *Geopolítica do Mediterrâneo*, (1ª ed., Edições 70, Lisboa, 2008) 9-72.

<sup>14</sup> Na verdade, a ligação entre turcos e judeus previa uma cláusula de benefício mútuo, pela enorme capacidade financeira destas comunidades judaicas, em pleno processo diaspórico.

<sup>15</sup> Cf. *op. cit.*, pp.207-231.

<sup>16</sup> Cf. *idem*, *ibidem*, *maxime* p.216.

que tornaria o recurso aos mesmos uma necessidade imperiosa. Existem, contudo, menções a *auctoritates* clássicas, como Platão, Cícero, Plínio, ou patrísticas, como Eusébio de Cesareia.

Neste sentido, o autor posiciona os turcos na Cítia (*Scythia*, na fraseologia original), outra unidade geográfica de difícil delimitação, entroncando-os na linhagem dos “povos mais antigos da terra”, já então pouco considerados pela sua nobreza e apresentando vincado carácter bélico, naquilo que eram, na visão de Diogo de Castilho, um prenúncio das características futuramente sublimadas por estes povos. De notar ainda a terminologia empregue na definição da área de influência deste império, já que os turcos haviam alargado “seus termos” até ao Monte Cáucaso e daí até ao “Mar Oceano”, invocando o primeiro uma categoria de delimitação, tradicionalmente associada ao território situado fora do espaço urbano, sendo entendível, no caso vertente, como sendo a periferia do império, e o segundo representando uma expressão cara ao imaginário medieval, aqui utilizada por automatismo, parece-nos, já que não traduz nenhum conjunto aquático específico, mas tão-só a existência de uma massa aquática *strictu sensu*. Sublinhemos, porém, a mudança palpável do tom do discurso e a fundamentação que tal acarretou.

Nesta sequência, foquemo-nos, por ora, nos autores retintamente seiscentistas, como Lucas Pérez, Alonso Santo Tomás e, em menor escala, José Freire Monterroio Mascarenhas. Os dois primeiros, clérigos da linha dura, politicamente atuantes na monarquia espanhola, umbilicalmente aparentada com a Casa de Áustria, onde reinavam os mais veementes opositores à expansão turca para oeste, não poderiam deixar de afinar pelo diapasão oficial. Anotemos a diligência destes homens na demonização ostensiva dos turcos otomanos. Miguel Deslandes chega ao ponto de repugnar, num tom muito duro<sup>17</sup>, o costume muçulmano da auto-flagelação, ainda para mais com o intuito de requerer a intercessão de Alá no obviar dos desaires militares que assolaram o exército turco ao longo de todo o século XVII e que culminará, desastrosamente, no fracasso do segundo cerco de Viena, de 1683, onde, de uma vez para sempre, se assesta o *coup de grâce* às aspirações expansionistas da Sublime Porta. Veja-se, igualmente, o modo parenético como Santo Tomás incita a uma estratégia concertada de todos os países católicos contra a ameaça turca, indicando, para tal, o findar das desinteligências entre estes aliados naturais, numa estratégia discursiva, de timbre político, que, enformada pela oposição religiosa ao Turco, se mostra direccionada para a contenção definitiva daquela ameaça<sup>18</sup>. Também Monterroio Mascarenhas, se bem que consideravelmente mais atenuado no tom, dá-nos, em *Eclipse da Lua Otomana*<sup>19</sup>, um relato circunstanciado dos eventos que precederam e se sucederam ao recontro de Viena supracitado, materializando, desta feita, o preceituado pelo autor anterior.

É, sobretudo, Lucas Pérez quem nos oferece um terreno mais propício à dilucidação de uma antropologia coerente. Para já, o título da sua obra: *Historia del Estado Presente del Imperio Otomano* indicia, automaticamente, uma abrangência epistemológica incomum e, de facto, assim é. Nela se plasma, não só uma ampla e fundamentada crítica à religião islâmica, como uma alteridade civilizacional indiscutível. De outra forma não se explica que o livro se refira, com igual virulência, aos pecados doutrinários<sup>20</sup> que obscurecem “la luz del Evangelio” e as práticas sociais dos turcos, como o divórcio<sup>21</sup>. A prosa torna-se ainda mais aliciante quando se constata os paralelismos que o autor refere entre a depravação otomana e as heresias protestante e maniqueia (do tempo de Sto. Agostinho!). Dá-nos a nítida impressão que, sendo perfeitamente analisável do

<sup>17</sup> Vide Miguel Deslandes, *Relaçam das rogaçoens e jejuns(...), passim*.

<sup>18</sup> Cf. Alonso Santo Tomás, *Proclamacion catolica a los príncipes christianos(...), passim*.

<sup>19</sup> Curioso título, já que, focando-se num símbolo irremediavelmente turco como o Crescente, lhe associa terminologia astronómica, *topos* frequente nas obras desta época. Uma futura investigação talvez nos elucide melhor neste aspeto.

<sup>20</sup> Cf. Lucas Pérez, *Historia del Estado Presente del Imperio Otomano*, Libro I, Capítulos IX-XIII, *passim*.

<sup>21</sup> Cf. *idem, ibidem*, Libro I, Capítulo XXX.

ponto de vista da antropologia, esta obra visa atingir quem fraturou deliberadamente a unidade da *Christianitas*. E, para consubstanciar esta afirmação, no capítulo XXIX, quando, em jeito de concessão, reconhece a obra meritória dos hospitais públicos de Constantinopla, associa-as de imediato à pálida luz que os escritos veterotestamentários, apesar de tudo, haviam projetado na axiologia otomana.

Fechamos com as suas palavras derradeiras, no capítulo XVIII, do Libro III, que, anunciando a morte progressiva do Império Turco, encerram igualmente um ciclo de glórias, anunciado por Almosnino na centúria anterior:

*“Si bien de lo dicho com toda claridad se colige la ruina del Imperio Otomano(...) Prospere el cielo de la Sagrada Liga para que(...) con la luz del Evangelio tantas almas ciegas en la supersticion de Mahoma, abran los ojos à luz de la verdad”.*

#### 4. Huntington e Saïd: pólos da mesma eclipse

Na verdade, tendo tido oportunidade de eleger outros autores tão ou mais controversos, a nossa opção por Samuel Huntington e Edward Saïd passou, em primeiro lugar, pelo conhecimento, prévio a este relatório, que já possuíamos das suas obras fundamentais, e, em segundo lugar e fundamentalmente, pela intensíssima discussão que as suas obras provocaram na comunidade académica mundial, não só pelo evidente polemismo das suas soluções, como pelos contextos em que viram a luz do dia. Escolhemos, pois, respetivamente, *The Clash of Civilizations* e *Orientalism* como o palco de discussão acerca da problemática inter-civilizacional e no “encontro de culturas”, expressão datada e desconstruída pelos estudos pós-coloniais.

Retomando o que já disséramos atrás acerca da diferenciação de vinculação de ambos<sup>22</sup>, conheçamos, por ora, um pouco melhor cada um deles, essencial na percepção das teses que enunciam. Ambos já falecidos, Huntington um pouco mais velho que Saïd, mas sensivelmente da mesma geração, se bem que com a diferença decisiva de Huntington ser um americano de origem, nova-iorquino na verdade, ao passo que Saïd, nascido em Jerusalém, emigrou para os E.U.A. ainda jovem, vindo a adotá-los como uma segunda pátria, mas nunca se desligando das suas raízes palestinianas, como *Orientalism* e, mais gritantemente, *Culture and Imperialism* bem demonstram. São os dois formados em conceituadas universidades da famosa *Ivy League*, ocupando Huntington um posto em Harvard e Saïd outro em Columbia. Assistiram, de igual modo, a toda a Guerra Fria e, concomitantemente, a todas as encruzilhadas que o mundo árabe-islâmico atravessou, mormente os começos e o desenrolar do conflito israelo-palestiniano e até as sucessivas batalhas que a entidade sionista travou para manter a sua inviolabilidade territorial e a sua legitimidade diplomática. Este elemento assume particular relevância em Saïd, já que, precisamente no ano anterior ao lançamento de *Orientalism*, isto é, em 1977, é eleito membro do Conselho Nacional Palestíniano, dele se afastando politicamente somente catorze anos mais tarde, em protesto pelo apoio de Arafat a Saddam Hussein durante a Guerra do Golfo, posição que motivará, mais tarde, a crítica cerrada àquele dirigente pela deficiente negociação que conduziu durante os Acordos de Paz de Oslo, que não pressupunha o regresso dos refugiados às terras militarmente ocupadas por Israel, em 1967. No prefácio à última edição de *Orientalism*, datado de 2003<sup>23</sup> (poucos meses antes de falecer), Saïd nunca deixa de frisar que:

*“(...) after the 1967 Arab-Israeli war, a war in whose continuing aftermath (Israel is still in*

<sup>22</sup> Cf. *supra* Enquadramento epistemológico: considerandos heurísticos e historiográficos.

<sup>23</sup> Note-se que no ano anterior, havia constituído a Iniciativa Nacional Palestíniana, que pretendia ser uma terceira força política, uma alternativa ao Hamas e à Autoridade Nacional Palestíniana.

***military occupation of the Palestinian territories and the Golan Heights)***<sup>24</sup>

Quanto a Huntington, conselheiro de Lyndon Johnson, partidário da Guerra do Vietname, não podia estar mais afastado do comprometimento político de Saïd. Na verdade, podemos mesmo afirmar que ambos se situam de lados opostos da “barricada”. Até nas suas formações se distinguem amplamente: o autor americano é um politólogo, um homem que se dedicou, profissionalmente, à vida política, sendo visto com especial favor pelo Partido Republicano, ao passo que o autor palestiniense (designêmo-lo assim para evitar redundâncias) é especializado em Literatura Comparada e Inglesa. Para além do que temos vindo a dizer, nada mais influiu na composição das obras aqui em equação do que esta alteridade: se *Clash of Civilizations* se constitui como uma obra de ciência política que pretende retratar um cenário plausível pós-Guerra Fria, com a implosão do bloco soviético, a obra de Saïd pretende, através da análise de monumentos literários da cultura ocidental, identificar os caracteres típicos de uma visão antropológica do Oriente por parte do Ocidental. É uma obra de crítica literária, que pretende extrapolar algumas das suas conclusões para o inconsciente coletivo do Homem ocidental (Jung), apondo-lhe ideias que, insistentemente inculcadas desde há muitos séculos, se transformaram no património cultural europeu da visão do “outro”.

Ilustremos um pouco melhor o que queremos dizer com duas citações de cada um dos autores:

*“My idea in Orientalism is to use humanistic critique to open up the fields of struggle, to introduce a longer sequence of thought (...) to replace the short bursts of polemical, thought-stopping fury that so imprison us in labels(...)”*<sup>25</sup>

*“For the first time in history global politics is both multipolar and multicivilizational; modernization is distinct from Westernization and is producing neither a universal civilization in any meaningful sense nor the Westernization of non-western societies”*<sup>26</sup>.

Curiosamente, dificilmente poderíamos ter encontrado dois excertos mais adequados para sintetizarem o pensamento de um e de outro. Ao passo que o primeiro se preocupa com a visualização e posterior desconstrução de uma série de rótulos apriorísticos (e grosseiramente falsos, na sua visão) relativos ao Oriente (e, em especial, ao mundo árabe-islâmico), o segundo teoriza uma nova ordem mundial multipolar, multicivilizacional, donde decorre uma perda de hegemonia da cultura ocidental, até então a que claramente se superiorizava nestas questões. Donde o “choque de civilizações”, conceito tão sedutor, quanto problemático, pelas incertezas quanto à identificação clara das civilizações em palco. Aliás, Huntington, ao longo do livro, alerta para os perigos do extremar do islamismo radical, nomeando detalhadamente os movimentos de libertação da Palestina, ela própria uma área inadequada para assumir a direcção do Islão<sup>27</sup>. Aqui se vê o quão contrária é esta posição à defendida por Saïd, que, nos seus trabalhos académicos e na sua atividade política, sempre lutou pela emancipação da causa palestiniense, procurando catapultá-la para o epicentro das encruzilhadas que crivam o mundo árabe-islâmico.

Assim, analisando demoradamente a composição de um produto histórico multissecular (lembremo-nos que Saïd se alarga ao período medieval na sua análise de uma antropologia europeia do Oriental, chamando a atenção para a alteridade religiosa desde sempre presente) e de desconstrução necessária para o melhor entendimento das complexas teias políticas daquelas

<sup>24</sup> Edward Saïd, *Orientalism*, (3ª ed., Penguin Books, London, 2003) XII.

<sup>25</sup> Cf. Edward Saïd, *Orientalism*, XVII.

<sup>26</sup> Cf. Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, (1ª ed., Cox & Wyman, Reading, 2002) 20.

<sup>27</sup> Cf. Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, 209-218. Mais, o autor considera a Turquia o país mais apropriado para esta função, já que o secularismo de Attatürk fora uma traição ao seu destino histórico, forjado por muitos séculos de domínio otomano.

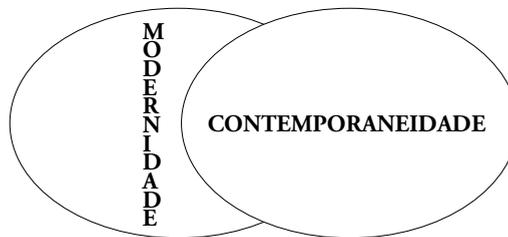
regiões, o outro idealiza, fundamentadamente, um mundo onde as ligações antropológicas se multiplicariam, mercê de uma maior diversificação cultural dos legados constituídos, agora não tocados necessariamente pelo espectro do influxo europeu/ocidental. Este aspeto é fulcral. Estão os dois a reportar-se a elementos diferentes, mas acabam por confluir justamente no mesmo: na justificação de uma determinada ação, com um fim muito específico. Se em Saïd é a legitimidade da causa palestina que está em jogo (como já vimos), em Huntington é, claramente, a posição do Ocidente (e da América, bem entendido) nesse policentrismo antropológico ululante.

### 5. Entrecruzamentos temporais na linha de Venn

Entramos agora na explicitação mais decisiva dos resultados desta investigação: os entrecruzamentos antropológicos, respeitantes à ligação entre o modelo identitário do Otomano na Modernidade e os atuais referentes ao mundo árabe-islâmico. É, de facto, um desafio muito grande compaginar conceitos tão complexos, sobretudo se tiveram a respetiva gestação em épocas distintas. No entanto, já que se manifesta verdadeiramente como o cerne do trabalho, elegemos, por comodidade, os dois campos onde, segundo concluímos, ambos os modelos moderno e contemporâneo contactam com mais acuidade: o **comprometimento dos autores** e a **religião**, justificando-se o primeiro pelo agudizar da consciência da importância do meio onde germinaram as ideias antropológicas acerca do outro. Em todos os casos que verificámos, tal campo foi absolutamente estrutural no delineamento de um modelo. Com o entrecruzamento seguidamente efectuado pretendemos, tão-só, aferir do seu peso, numa, e noutra realidade. Quanto à religião, dada a sua importância diacrónica em toda esta investigação, seria imperdoável não averiguar o seu peso relativo no cômputo de ambos os ritmos históricos.

Pareceu-nos, de igual forma, que uma representação gráfica meramente ilustrativa (portanto, sem preocupações matemáticas subjacentes) de um diagrama, **inspirado em Venn**, poderia facilitar a visualização clara destas relações, ao mesmo tempo que facilitava, certamente, a explanação delas decorrentes.

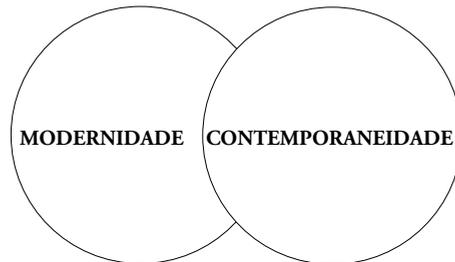
Começemos pelo comprometimento dos autores. Graficamente, a coincidência da importância deste fator é quasi-perfeita.



Como se pode observar, o círculo da Contemporaneidade está em vias de se sobrepor ao da Modernidade. A razão de ser de tal prende-se com o facto já mencionado de os autores contemporâneos, ao terem lançado dois livros científicos relativos a uma dada problemática, intentaram a apresentação de uma teoria, pautada, compreensivelmente, pela imparcialidade, o que não foi inteiramente conseguido, já que as respetivas vinculações ideológicas não lhes permitem tal distanciamento, aproximando-se, por isso, dos autores da Modernidade, assumidamente parciais nas suas composições. Recordemos os casos concretos para justificarmos devidamente esta aceção: Moisés Almosnino, judeu sefardita de Salónica, escreve a crónica com claros intuitos políticos, sublimando a capacidade militar do soberano otomano e a civilidade

da capitalidade turca, já que desejava assegurar a continuidade de uma relação vantajosa com as cúpulas da Sublime Porta; os autores seiscentistas, se bem que com variantes, todos eles são católicos tridentinos, comprovadamente avessos às heresias que a Inquisição diligentemente esmagava nos países mediterrânicos, e, por isso, perceptivelmente apostados em desacreditar, tanto teológica, como civilizacionalmente, o “outro” otomano; veja-se Edward Saïd, determinado a extirpar séculos de antropologia sobre o Oriental, já que somente semelhante ato lhe permitiria conferir, adicionalmente, algum prestígio à causa palestiniã, pela qual se bateu incessantemente ao longo de toda a sua vida; finalmente, Huntington, como um político experiente de variadas Administrações norte-americanas, mostra-se preocupado com a posição do seu país num mundo onde a cultura que o enformara começa a perder, gradativamente, importância. Donde se segue a apreensão com que olha para o extremismo islâmico e a repetição, certamente involuntária, de alguns dos clichés apontados por Saïd. Note-se, em abono da verdade científica, que, de todos, é o professor de Harvard o que menos revela claramente as suas vinculações ideológicas. Em suma, qualquer paradigma representativo será sempre uma construção compósita e incapacitantemente complexa, já que os motivos que levam à sua concepção são múltiplos e prendem-se com realidades que se intersectam continuamente. No caso do estatuto do muçulmano da Modernidade, pois, podemos afirmar que existe, como é bom de ver, uma ligação inequívoca com o que é conceptualizado na Contemporaneidade. Olhando-se, ora com apreço, ora com animosidade, ou simples desconfiança, para o mundo árabe-islâmico, é sempre uma questão de perspectiva, mesmo do ponto de vista do ocidental, aparentemente uniforme nas suas percepções representativas.

No caso da religião, a representação gráfica é algo como o que se segue:



É bem visível a diferenciação relativamente à representação anterior. Neste caso, a Contemporaneidade afasta-se, decididamente, da Modernidade. E, sem qualquer dúvida, o modelo identitário atual do crente muçulmano não se baseia, primacialmente, numa qualquer alteridade religiosa, como se sabe. Indesmentível é, todavia, o grande peso da mesma na Modernidade, pelos motivos já aduzidos. Ainda assim, esta questão merece-nos uma explicitação mais aprofundada. É que, tal como já afirmámos<sup>28</sup>, a religião é estrutural em toda esta questão. Senão vejamos: qual o único elemento que primeiramente relevou a alteridade entre o Ocidente e o Próximo Oriente? A diferenciação religiosa, independentemente de ambas entroncarem no mesmo substrato milenar. Por isso, a verdade é que a religião é, por si própria, um fator de separação antropológica. Aliás, não só a teologia que a enforma, mas as próprias práticas que preconiza, já que, interessantemente, aquelas se integram no património de uma civilização, compondo, por consequência, uma diferença bem visível. O Ocidente e o Oriente são o exemplo acabado disso mesmo, com um pormenor adicional muito importante: o segundo sentiu as grilhetas culturais do primeiro, pela via do imperialismo fini-oitocentista, numa primeira fase, por meio de um assalto económico concertado, já nos nossos dias. Não que a ocidentalização tenha sido um processo totalmente

<sup>28</sup> Cf. *supra* Metodologia aplicada: considerandos hermenêuticos

eficaz, mas não há dúvida de que descaracterizou, parcialmente, aquilo que fora outrora uma civilização palpavelmente afastada da ocidental. Contudo, houve um traço que, longe de sofrer modificações, pelo contrário acentuou, decididamente, a sua virulência<sup>29</sup>: a religião. É quase um ciclo vicioso. Se a Modernidade colocou, indiscutivelmente, a tónica no elemento religioso como clara justificação de uma alteridade, a Contemporaneidade, se bem que maioritariamente secularizada, não menospreza a religião do mundo árabe-islâmico, sobretudo quando se apercebe, com algum espanto, que tal serve de legitimação a atos de violência terrorista<sup>30</sup>. Em síntese, o que verdadeiramente mudou entre um tempo e o outro foi a natureza das motivações do quadrante europeu, tendo o “outro lado” mantido a sua crença inabalável no carácter fundacional da religião que abraçam há vários séculos. Donde se segue mais uma comprovação a respeito da diacronia das representações antropológicas aqui em equação.

### Conclusões

É altura de fazer um conspecto genérico desta investigação, por forma a sistematizar um pouco melhor o que intentámos evidenciar. Trata-se, pois, de um exercício de síntese.

Em primeiro lugar, concluímos que, não obstante ser a animosidade o prato-forte da alteridade entre ambos os blocos civilizacionais (até porque foi a que se materializou com mais frequência), pudemos discernir, pelo menos, dois modelos antropológicos, tanto na Modernidade, como na Contemporaneidade: o primeiro, que denominámos “paradigma saídiano” (já que é o professor de Columbia o seu teorizador), e que tem os seus expoentes máximos em autores como Lucas Pérez e, em menor escala, Huntington; o segundo, que designámos “paradigma almosniano” (já que, para o reduzidíssimo leque de autores, foi o que melhor encarnou este espírito conciliatório), e a que Saïd certamente pertence, neste contexto. Note-se, contudo, que, se no primeiro paradigma, é a religião o que está em causa (com as práticas culturais a reboque), no segundo é exatamente o contrário o que sucede. É por isto mesmo que um modelo antropológico do mundo árabe-islâmico pode rastrear, de facto, a sua génese na idade histórica anterior, mas não deve perder de vista alteridade epocal.

Outro ponto fulcral, decorrente do anterior, prende-se com a centralidade do comprometimento do autor na definição de uma representatividade. Ideologia, nacionalidade, religião são apenas alguns dos fatores que interferem nesta questão, o que jamais deverá ser escamoteado, antes colocado no topo das prioridades do Historiador.

Decorrente desta análise dos paradigmas representativos, compreendemos, paralelamente, que, para um cientista social, a consideração genérica de um único grupo humano, por muito homogéneo que se apresente, é um erro fatal, sendo, por consequência, necessária a compreensão das subtilezas que desunem uma união.

Peroramos com a plena consciência do artificialismo heurístico e hermenêutico que lográmos nesta investigação, esperando, simultaneamente, ter contribuído para chamar a atenção para a necessidade de espriar, mais recuadamente, o nosso olhar, no sentido de percebermos as raízes de um modelo representativo.

<sup>29</sup> A Irmandade Muçulmana, de que já falámos, surge precisamente nesta sequência.

<sup>30</sup> É por isso que, argumentando sofisticadamente, Saïd nos surge como um defensor de um movimento que recorre a estes expedientes, e Huntington como um ocidental preocupado com a expansão desta mensagem ideológica.