

CADMO

Revista do Instituto Oriental
Universidade de Lisboa

12

Actas do Colóquio Internacional
ORIENTALISMO ONTEM E HOJE

東方學國際研討會論文集
東方學：過去與現在

ORIENTE E ORIENTALISMO EM PORTUGAL NO SÉCULO XIX: O CASO DE OLIVEIRA MARTINS

Por SÉRGIO CAMPOS MATOS

*Professor da Faculdade de Letras
da Universidade de Lisboa*

Os contactos directos de Portugal com o Oriente – áreas do oceano Índico e Extremo Oriente – desenvolveram-se extraordinariamente a partir da abertura da rota do Cabo, em 1497-98. O declínio desta rota no século XVII e, posteriormente, no século XIX não acabaria com as relações comerciais e culturais com aquelas regiões. Com excepção da segunda metade de Setecentos em que se reanimou o comércio com a Índia, essas relações tornaram-se mais esporádicas. Mas nem por isso menos significativas do ponto de vista cultural e, particularmente, da construção de um imaginário orientalista⁽¹⁾. É verdade que no tempo da monarquia constitucional as colónias orientais (possessões na Índia, Timor e Macau) pesavam já tão pouco na economia nacional que alguns intelectuais chegaram ao ponto de se interrogar sobre a eventual vantagem de alienar tais territórios nominalmente portugueses⁽²⁾.

Todavia, noutro plano, o Oriente continuou a pesar no olhar que os Portugueses desenvolveram sobre si próprios. É sabido que a estruturação de uma identidade colectiva (tal como a identidade individual) se processa sempre em termos relacionais, neste caso com outros povos. No Portugal oitocentista, há muito tinham transcorrido os tempos – efémeros de resto – do domínio comercial e militar no Índico. Desde os primeiros tempos da empresa ultramarina afirmara-se uma corrente crítica sobre a expansão e a conquista, de que são exemplos Sá de Miranda ou a voz do Velho do Restelo n'Os *Lusíadas*. O Oriente ficaria

sempre associado à cobiça, ao enriquecimento fácil e ao luxo, que corrompem os costumes e o carácter. Lembre-se que a teoria da decadência mais em voga no século XIX, tal como foi formulada por Alexandre Herculano (1846) e depois por Antero de Quental (1871), responsabilizava a expansão e as conquistas de além-mar levadas a cabo pelo Estado absoluto, pelo declínio nacional, a partir do séc. XVI. Por outro lado, o Oriente era associado a costumes exóticos e a religiões não cristãs – islamismo, hinduísmo, budismo.

Ao invés do que se passou noutros meios culturais da elite europeia da época os introdutores do romantismo em Portugal – Garrett e Herculano – não se interessaram muito pelo imaginário orientalista⁽³⁾. Procuraram o pitoresco e o diferente não tanto no exótico como no medievalismo e na cultura popular. São escassas na obra de Herculano as alusões ao Oriente e aos orientais. E quando surgem, têm não raro um sentido negativo. Numa das suas narrativas históricas, a única cuja acção se desenrola no Oriente – *Três meses em Calecut* – Herculano põe na voz de dois marinheiros portugueses da primeira armada de Vasco da Gama a chegar à Índia palavras particularmente duras em relação aos habitantes de Calecut:

«Parece-me – começou Álvaro de Braga – que voltaremos a Portugal, se Deus aprover, sem mais ouvirmos ladrar estes perros de Calecut (...).

João de Sá, que até aí estivera calado, sorriu-se e disse:

«– Com razão chamais vós perros a essa canzoada de Calecut, que tantas perrarias nos fizemos. Bastava o terem-nos feito adorar diabos, metendo-vos em cabeça que eram santos. Ao menos nessa não cri eu, apesar da devoção do capitão-mor».

Outro era, contudo, o parecer de Álvaro Velho (cujo roteiro, Herculano trancreve) que, ao invés dos citados marinheiros, tinha conversado com os naturais de Calecut, concluindo que não deixavam de ser cristãos, muito embora estivessem «afastados da pureza da nossa religião»⁽⁴⁾.

Mas as considerações do historiador sobre o tempo português que considerava de decadência são inequívocas: do Oriente, os portugueses traziam em cada monção «soltura de costumes», «desenfreamo, cobiça e egoísmo», que se traduziriam numa espécie de «prostituição política» – a fraqueza nacional ante a conquista espanhola. Herculano dava expressão à antiga teoria do luxo-decadência: o carácter moral e as virtudes do Portugal medieval ter-se-iam corrompido com o afluxo

de riquezas adquiridas na Ásia «quase sempre por preço de imoralidades e crimes»⁽⁵⁾.

Esta visão crítica do Oriente difundiu-se extraordinariamente no século XIX – tempo de apogeu do domínio e da conquista da Europa sobre os mundos extra-europeus. Visão comprometida com uma teoria etnocêntrica e com teleologias da história que configuravam o futuro como uma estrada única (Fernand Braudel). Naturalmente que, para não poucos historiadores da época, essa estrada era a de um progresso unilinear e contínuo, irreversível. E no centro dessa evolução histórica, como motor, encontrava-se precisamente a Europa. O positivismo e o cientismo, envolvendo a crença otimista no progresso triunfante, só contribuíram para legitimar essa perspectiva europocêntrica do mundo, em que os Outros povos tinham um lugar subalterno quando não rigorosamente nulo.

O olhar europeu sobre os povos extra-europeus alimentou-se, em larga medida, em «campos de observação» e com recurso a uma ferramenta mental criada pelas práticas coloniais⁽⁶⁾. É certo que diversos autores portugueses da segunda metade de Oitocentos e princípios do séc. XX se sentiram atraídos pelas culturas orientais em ópticas que nem sempre se ajustam ao ponto de vista dos poderes coloniais. Lembre-se a dimensão mística da ideação filosófica de Antero que se traduz numa atitude nihilista, bem como na sua simpatia pelo budismo⁽⁷⁾; a posição crítica de Eça de Queiroz relativamente ao colonialismo inglês no Egípto⁽⁸⁾ – o orientalismo de Eça é aliás idealizado a partir de uma viagem ao Próximo Oriente no tempo de juventude e traduz-se frequentemente em juízos etnocêntricos, desfavoráveis em relação às civilizações islâmicas⁽⁹⁾; ou ainda os modos diversos como as vivências no Extremo Oriente (China e Japão) se apresentam nas obras de Camilo Pessanha (*China*, 1944) e de Wenceslau de Moraes (*Cartas do Japão*, 1904-27) e exprimem em olhares descentrados sobre a China e o Japão⁽¹⁰⁾.

Sem deixarem de constituir olhares exteriores às culturas orientais, estes exemplos não estão contudo em sintonia com o padrão europeu dominante no seu tempo: os Outros como raças destituídas das qualidades superiores dos indo-europeus, quando não como raças inferiores ou até degeneradas.

É neste contexto que se revela do maior interesse reconsiderar o olhar comprometido de Oliveira Martins a respeito da problemática em causa. Na verdade Oliveira Martins adere à teoria das raças superiores e inferiores, muito em voga desde meados do século, difundida por Gobineau e Renan⁽¹¹⁾, entre outros. E na sua interpretação da História não parece haver futuro para os povos extra-europeus a não ser

o da submissão aos Arianos. Mas será para ele o Oriente apenas um lugar de corrupção e degenerescência dos ocidentais (como para Herkulano), de paragem de progresso e estagnação para os orientais? E poder-se-á falar do Oriente como um todo na sua obra? Tanto o Extremo Oriente como o Próximo Oriente comportam civilizações muito diversas – algumas delas contribuindo decisivamente para a civilização europeia. Não estaria Oliveira Martins consciente disso mesmo? O seu olhar desdobra-se em múltiplas perspectivas que abrangem os espaços geográficos, a história, a antropologia e a política internacional, sem esquecer as instituições e a economia. As religiões mobilizam também a sua atenção. No fenómeno religioso via o historiador uma expressão privilegiada não só do carácter nacional (ou psicologia colectiva) mas também do Inconsciente. Entendeu ainda o religioso como manifestação da dimensão ontológica. Não será por acaso que os textos bíblicos que mais cita são precisamente os livros sapienciais – o *Eclesiastes* e o *Livro de Job*.

*
* *

Deve lembrar-se que para Oliveira Martins a história não é ciência mas sim narrativa, quando muito a parte narrativa de uma ciência que pudesse expor «as leis do dinamismo das sociedades humanas consideradas no seu conjunto sistemático». Ora se é possível conhecer nas suas características essenciais o desenvolvimento orgânico das sociedades humanas (nomologia), no entender do historiador é inviável e «absurdo» «construir cientificamente a história, isto é, o dinamismo das sociedades ou nações em concorrência»⁽¹²⁾. Isto porque a imensa diversidade de casos tornava, a seu ver, irredutíveis a um sistema as histórias dos múltiplos povos e nações. Compreende-se assim a sua crítica ao conceito de história universal, que considerava quimérica. A história universal de que se falava no seu tempo não passaria da história dos sucessos dos Arianos, ignorando os casos particulares de outros povos – chineses, indianos, persas, mongóis, africanos, etc. Ou seja, tal história universal não passaria de uma história da Europa e da sua expansão à escala mundial. Além disso, inspirado em Cournot, Oliveira Martins admitia o acaso e a indeterminação na história. O futuro estava longe de ser previsível (embora, à maneira de Hegel, considerasse a história como um teatro em que se revela o espírito). Lúcidas prevenções que muitos não teriam em conta ao longo do século XX.

Tanto no que respeita à teoria geral da História como a este ponto de vista crítico sobre a história universal, Martins distanciava-se radicalmente da perspectiva positivista. Como é sabido, esta última via na história uma ciência apta a formular leis da evolução social e a prever o desenvolvimento futuro da humanidade no quadro de uma teleologia determinista.

O olhar crítico do historiador sobre uma suposta história universal que não ia além de uma história europeia tinha toda a pertinência, tanto mais que estava bem consciente da ignorância ocidental acerca da história de regiões distantes da América e da Ásia: «Quem sabe a história do Sião, do Anan, do Pegu, de Java e do império Sumatra? Quem conhece os fastos dessa civilização das Filipinas, todavia evidente nos seus destroços?»⁽¹³⁾ Na verdade, campeava o desconhecimento acerca de muitas sociedades e civilizações orientais. No entanto, Oliveira Martins não se coibiu de adoptar o ponto de vista etnocêntrico e europeu, identificando o curso da história com o expansionismo dos arianos que repetidamente considerou a «variedade» humana mais dotada – «sobretudo da faculdade eminente de assimilação» – e capaz, a raça eleita para liderar os grandes desenvolvimentos da humanidade.

É neste quadro teórico que deve compreender-se o olhar comprometido de Oliveira Martins acerca do Oriente, ou melhor, dos diversos mundos orientais acerca dos quais se pronunciou, de múltiplos ângulos.

Entre esses povos extra-europeus, Martins identificou casos de paralização do desenvolvimento e casos de degenerescência (no sentido que lhe atribuíra o naturalista Haeckel, muito em voga na época). No primeiro caso considerou a China o único Império que ainda se mantinha independente do poderio europeu. Admitia contudo que, no futuro, deveria ser partilhada pelos Estados Unidos, pela Rússia e a Inglaterra (no quadro de um «regime de ocupação e trabalho forçado»), consumando-se assim o domínio universal da civilização ariana. A importação de tecnologia militar ocidental por parte dos chineses traduzia, a seu ver, o seu alheamento em relação ao progresso material e moral imposto pelos europeus.

Martins prolonga os lugares comuns habituais no seu tempo acerca da corrupção caduca do mundos asiáticos. Não surpreende por isso que, em 1880, se manifestasse contra a emigração dos chineses para o Brasil: a miscigenação de uma nação predominantemente europeia com populações que considerava exóticas, inferiores e «estagnadas como as águas de uma lagoa», teria consequências negativas, daria lugar a uma «nação mestiça e abastardada» (ao invés

da nação europeia e neo-latina que idealizava para a antiga colônia portuguesa)⁽¹⁴⁾. No seu olhar enviesado, chegava ao ponto de considerar que o Ocidente não tinha já nada a aprender com a civilização chinesa⁽¹⁵⁾. Também no que respeita ao domínio religioso, as considerações do etnólogo se revelam estreitas, na medida em que são condicionadas por uma teoria determinista acerca da evolução das mitologias religiosas, totalmente exterior ao objecto de estudo e não verificada. Na verdade, no ponto de vista evolucionista que adopta, Martins distingue três momentos no desenvolvimento dos mitos religiosos: o animismo (em que predomina a invenção de espíritos ou almas, representações do cosmos e do psiquismo), o naturalismo (em que domina a explicação do Universo «como produto e criação duma Vontade», com recurso a mitos) e o idealismo (em que o mundo exterior e o mundo interior se representam de um modo supostamente mais elaborado, traduzindo-se na «pureza diáfana das ideias»). A cada um destes estádios, corresponderiam, a seu ver, respectivamente, os camitas, os semitas e os arianos (ou, nos termos, que emprega frequentemente, o selvagem, o bárbaro e o civilizado)⁽¹⁶⁾.

Só aparentemente parecem os chineses escapar a esta lógica evolucionista. Na verdade, as observações de Oliveira Martins acerca da sua mitologia animista logo o desmentem. Na sua opinião, Confúcio, ao pregar uma moral de «animismo primitivo», teria condenado a religião a um «estado de precocidade caduca e à esterilidade». E acrescenta: «Uma moral ferquentemente digna do aplauso da sabedoria mais pura, veio assentar sobre *uma concepção realistamente selvagem do mundo ulterior*. Dotado, pois, com uma moral prática civilizada, o chinês manteve *uma mitologia primitiva*, mostrando assim na esfera religiosa *esse aspecto duplo de velhice e de infância*, visível por tantos outros lados nas civilizações do Extremo Oriente» (sublinhados nossos)⁽¹⁷⁾.

Se os chineses constituíam um exemplo de paralização do progresso, várias outros povos asiáticos eram, para Oliveira Martins, exemplos de degenerescência: os lakhas-veddahs do Ceilão, os Maravars de Cabo Camorim (neles se encontravam «tipos, ou de uma absoluta degradação ou de uma espécie quase inhumana: pequenos, raquíticos, brutos, simiescos»), os malaio, os povos indo-chineses e os polinésios⁽¹⁸⁾. A alguns destes povos, Martins qualifica de selvagens (caso das populações de Bornéu, Cebeles, Molucas e Filipinas). Mas logo confessa que a etnografia das ilhas do Sudoeste asiático é «confusa», atendendo à miscigenação das populações. E que não raro se torna impossível distinguir os casos de selvajaria que provêm de degenerescência e os que traduzem o «estado primitivo» dos aborígenes⁽¹⁹⁾.

Poderíamos invocar outros exemplos. O olhar do etnólogo de gabinete (como sucedia aliás, com muitos autores da época, caso do nosso Adolfo Coelho) permanece sempre exterior e enviesado, marcado por frequentes juízos de valor, hoje insustentáveis⁽²⁰⁾. Não declarara o autor de *O helenismo e a civilização cristã* (1878) que a superioridade da civilização europeia provinha dos melhores atributos das raças que ocuparam o continente europeu? Não afirmaria em 1884 que o interesse da história dos povos não arianos só residia no seu eventual encontro com a civilização superior dos arianos, que considerava a civilização-tipo? Quer-se etnocentrismo mais inequivocamente assumido?

O interesse de Oliveira Martins pelo Próximo Oriente e, em particular pelas religiões que aí se difundiram, remonta aos anos 70⁽²¹⁾. Prende-se, então, com a sua preocupação de compreender a civilização grega e o seu contributo para a história da humanidade (numa sequência de momentos fundamentais em que à Grécia antiga se seguiam a Idade Média e a revolução científica dos séculos XVI e XVII). A civilização helénica fora a primeira a conceber a ideia de homem livre, na base da cultura moderna europeia. E a seu ver, teria sido a única das antigas civilizações em que a filosofia se tornou «centro e foco da vida moral»⁽²²⁾. Por outro lado, o historiador procurava aprofundar o seu conhecimento acerca da construção das nações e impérios. No tempo da afirmação dos nacionalismos e das teorias que os legitimavam, quando, no decénio de 1870, o mapa político europeu sofria profundas modificações (emergência do Império Alemão e da Itália unificada, lutas das nacionalidades balcânicas e da Polónia no sentido da independência política) a problemática estava na ordem do dia. Mas, perguntar-se-á, qual a relação de tudo isto com o orientalismo? Saliente-se que no tempo da estruturação dos estados-nações europeus do século XIX o orientalismo se prendia com o problema das origens: origens linguísticas, origens étnicas e das tradições dos povos europeus⁽²³⁾. Estava na ordem do dia a fundamentação histórica dos estados-nações europeus. E o caso da Grécia (que, lembre-se, tinha recuperado a sua independência em 1829-30, na sequência de um combate prolongado contra os Turcos Otomanos) permitia-lhe averiguar, no quadro de uma teoria darwinista da história, já bem marcada em 1875, as diversas componentes do génio grego – os caracteres dórico e jónio – e o modo como contribuíram para a religião. Num processo de selecção natural, este último ter-se-ia imposto no «*struggle for life* da civilização»⁽²⁴⁾. Ora Oliveira Martins confronta-se com os estudos então disponíveis acerca da mitologia grega e com o debate acerca das suas origens. Kuhn e Max-Muller tinham-na filiado nas tra-

dições védicas. E Karl Ottfried Muller fazia-a descender das religiões orientais. É neste contexto que, do ponto de vista da história das religiões, surgem as considerações orientalistas de Martins.

Por outro lado, ainda, o exame da questão religiosa (no século XIX centrada no problema das relações entre o Estado e a Igreja, bem como no complexo processo de secularização que se prolongaria pelo século XX), levaria o historiador a filiar o ultramontanismo do seu tempo nas raízes orientais do cristianismo: uma religião dogmática e intolerante que vivia de milagres e da condenação dos ideais do racionalismo, da natureza, da liberdade e da ciência. Ou seja, a religião de Estado, em vigor no Portugal do constitucionalismo monárquico (em relação à qual Martins se pronunciava em termos críticos – como de resto o faziam, noutros termos, muitos liberais, os republicanos e os socialistas em geral) enraizava-se, a seu ver, na mais sombria tradição do catolicismo e do cristianismo: a teocracia, o dogmatismo e o sentido da hierarquia eclesiástica provenientes dos «tipos orientais»⁽²⁵⁾.

Compreende-se assim o sentido actualista da obra que Oliveira Martins publica em 1878 – *O helenismo e a civilização cristã* –, obra em que certas marcas do positivismo aplicado à história não excluem um ponto de vista crítico sobre este sistema, tal como foi adoptado pelos adeptos do cientismo. Em *O helenismo e a civilização cristã* tratava-se de reverter às origens do cristianismo e de sugerir que o seu carácter oriental deveria ser banido, retomando-se a tradição idealista, o helenismo. Daí que Oliveira Martins apontasse como exemplos a acção do papa Leão X e o espírito de S. Clemente de Alexandria⁽²⁶⁾ que deveriam ser retomados na resolução da questão religiosa. A sua posição relativamente às grandes religiões dominantes no seu tempo é inequívoca. Só o cristianismo (que identificava, de um modo algo redutor, com a raça indo-europeia e considerava a religião definitiva) uma das três grandes religiões ecuménicas a par do budismo e do islamismo, poderia convir às aspirações contemporâneas de uma humanidade em que dominava a passividade: «um pensamento nitidamente formulado «que satisfizesse as necessidades piedosas dos homens⁽²⁷⁾ e o seu sentido de ordem. Mas tinha que ser um cristianismo renovado, de modo a compatibilizar-se com o espírito moderno. Oliveira Martins convergia assim com a ideia de Antero a este respeito, formulada em 1871, nas Conferências do Casino. E com a concepção de Ernest Renan. No passado, o cristianismo fora «um movimento de pobres, um socialismo que se pode definir como um esforço heróico contra o egoísmo»⁽²⁸⁾.

Como concebe Oliveira Martins a religiosidade dos povos orientais? Antes de mais, importa sublinhar que ele alimenta uma leitura

unitária e indiferenciada das religiões orientais, caracterizando-as pela penitência, voluptuosidade, corrupção e radical liberdade de instintos. Inclui neste sistema egípcios, judeus, babilónios, assírios e frígios. As religiões de todos estes povos caracterizar-se-iam por um naturalismo manifesto por um lado em caracteres orgíacos e, por outro, em caracteres ascéticos – «expressão do terror infantil perante os fenómenos naturais» (terramotos, tempestades, cheias, secas, etc.). No olhar condicionado de Oliveira Martins, os homens do Próximo Oriente viveriam esmagados sob o peso do fatalismo e de uma autoridade divina sem limites. Os orientais estariam subjugados pelo despotismo, sem admitirem a *vis* heróica nos humanos. Por via de Hegel (*Introduction à la Philosophie de la Réligion*, Paris, 1876), Martins herdava da cultura secular europeia setecentista um conjunto de lugares-comuns acerca do Oriente: sensualidade, intensa energia, terror, despotismo⁽²⁹⁾.

Ora, no entender de Oliveira Martins, a mitologia grega não poderia ter nascido daquela concepção. Embora o génio ateniense tivesse sido, em seu entender, marcado pelo naturalismo orgiástico oriental (orientalizando-se até certo ponto) em contacto com o génio espartano, dórico e o seu idealismo, teria abandonado «as turvas ideias orientais»⁽³⁰⁾.

Daí que distinga inequivocamente o espírito da religião grega das religiões orientais. Enquanto a primeira daria expressão ao racionalismo e ao sentimento da natureza, caminhando no sentido de um idealismo monista (Martins baseava-se aqui de perto em Strauss), as religiões orientais seriam essencialmente dualistas. No caso dos egípcios, traduzir-se-ia num sistema de antinomias – espírito-matéria, alma-corpo, etc. No das religiões orgíacas (o sabeísmo astrológico caldeu; o androginismo na Síria e na Frígia, o heroísmo utilitário na Fenícia e na Palestina – Oliveira Martins segue aqui Hegel) teria adoptado as formas mais rudes, não saindo «do campo do finito» e adoptando a fecundidade como expressão privilegiada (que Martins considera manifestação inferior!). Os judeus, por seu lado, libertaram-se do naturalismo para criar um outro dualismo – a vontade de Deus e a criatura submissa⁽³¹⁾.

O monoteísmo oriental traduzir-se-ia na idolatria (caso do rio Nilo, visto como um ídolo⁽³²⁾), na revelação, no milagre e na opressão espiritual de uma figura divina monstruosa (Moloch, Baal e lavé). Ao acentuar a ideia do pecado original, a religião hebraica faria da existência humana um confronto comparável ao de Deus e do Demónio, transformando-a em abjecção ou impiedade. Entre o caos e o espírito se resume, no olhar crítico de Oliveira Martins, a moral oriental⁽³³⁾.

Note-se de passagem que Oliveira Martins faz corresponder sentimentos supostamente característicos das religiões orientais – caso do medo, cuja expressão, no plano religioso, o ascetismo, não é, sublinhe-se, exclusiva dos povos orientais – a uma determinada base étnica, neste caso aos semitas, que – tal como o seu mestre Ernest Renan⁽³⁴⁾ – considerava raças de «constituição inferior». Esta dimensão prende-se com a adesão de Oliveira Martins à teoria evolucionista e racalista em voga no século XIX segundo a qual há raças superiores e raças inferiores. Contudo, não tinha um conceito biologista de raça: considerava que na classificação das raças se deveria ter em conta não os caracteres anatómicos mas as múltiplas expressões culturais (línguas, literaturas, tradições nacionais, caracteres morais, mitos, símbolos)⁽³⁵⁾. E estava longe de considerar os semitas na base da hierarquia racial. Reconhecia-lhes aliás um relevante papel histórico (caso dos Fenícios nos intercâmbios civilizacionais no Mediterrâneo e não só). Mas admitia uma visão essencialista que o levava a falar da religião dos semitas, assente no mito do pecado original e na radical divisão do mundo transcendente e do mundo real (correspondendo respectivamente ao criador onipotente e à criatura escrava).

O caso do Egipto era bem diverso. No entender do etnólogo, o Egipto constituira uma civilização bem marcada que tinha cumprido um papel destacado na história da humanidade. Mas, em contacto com Gregos e Romanos teria decaído e retrocedido para a barbárie, com o domínio dos Turcos⁽³⁶⁾. E embora reconhecesse que os Egípcios tinham alcançado «a civilização em todas as suas formas, civilizando também a sua religião rude sem a transformar», considerava que o animismo que a caracterizava (tomava-o, aliás, como o protótipo das mitologias animistas), constituía um modo infantil de perceber o mundo, com a sua «doutrina simples do juízo final e o sistema da emanção»⁽³⁷⁾. Inútil seria multiplicar os exemplos deste olhar preconceituoso e culturalmente centrado.

Importa por último considerar o modo como, em 1886, o comentarista político de *A Província* – periódico que dirigiu de 1885 a 1887, ligado ao Partido Progressista – considerou a chamada Questão do Oriente, ou seja, as rivalidades e conflitos diplomáticos e militares das grandes potências europeias do tempo relativamente aos Balcãs e às margens do mar Negro. Nesta área se confrontavam os interesses de três grandes impérios – a Rússia, a Áustria e a Inglaterra –, sem esquecer o Império Otomano, em declínio, considerado por isso o «homem doente». A metáfora organicista do império enfermo traduzia, aliás, um dos atributos de marca do orientalismo: a ideia de decadência e da «barbarização» da civilização islâmica. A respeito da Questão

do Oriente, Oliveira Martins tecia os seus comentários sobretudo de um ponto de vista geo-estratégico e da diplomacia europeia. Estava consciente do risco para a paz europeia que comportava a rivalidade das grandes potências naquela área sensível e das consequências que a eventual partilha do Império Otomano pela Rússia e pela Inglaterra poderia ter para as populações muçulmanas da Ásia. Mas sobretudo tinha a noção de que tudo estava em aberto relativamente ao destino das nações balcânicas (Sérvia, Grécia, Montenegro, Roménia, Bulgária) e da cidade de Constantinopla⁽³⁸⁾.

*
* *

O modo como Oliveira Martins adoptou o darwinismo à sua teoria da história e das sociedades suas contemporâneas legitima o domínio das potências colonizadoras e dos indo-europeus sobre os povos não-europeus, designadamente sobre os orientais – considerados raças inferiores, degeneradas ou estagnadas no seu desenvolvimento⁽³⁹⁾. É certo que desde os trabalhos publicados no início dos anos 70, o historiador procurou fundamentar a necessidade de as sociedades contemporâneas caminharem no sentido de uma maior justiça e igualdade sociais. Deve dizer-se que, embora ao longo do seu percurso intelectual este grande objectivo se tenha mantido, os meios políticos que preconizou para atingir aquele ideal foram mudando, do republicanismo federalista no sentido de um socialismo catedrático, compatível com o regime monárquico reformado. E se, pontualmente, o recurso à teoria darwinista pode ter justificado a ideia igualitária que aplicou às realidades europeias⁽⁴⁰⁾, a leitura atenta das diversas obras em que se refere às sociedades não-europeias mostra à sociedade que, na sua perspectiva racialista e etnocêntrica não havia lugar para o progresso destas sociedades, a não ser submetendo-se ao império dos indo-europeus. Poder-se-á pois dizer que, na sua óptica, a única raça universalista, vocacionada para o domínio e voltada para o futuro era a ariana? Sem dúvida. Mas não deixa de parecer um tanto insólito que, em 1884, na sua «Teoria da História Universal» admitisse como possibilidade, num futuro distante, que o centro da civilização voltasse a situar-se a Oriente – «nessa Lemúria submersa» onde, admitia, talvez tivesse nascido a civilização⁽⁴¹⁾. Ainda aí, no entanto, esse centro, nas margens do mar das Índias, seria dos indo-europeus na velhice. Ou seja, também para os Arianos, durante tanto tempo portadores de uma missão prometaica, chegariam um dia os tempos do declínio.

Não se poderá falar do Oriente como um todo na obra de Oliveira Martins. Na verdade, o nosso autor estava bem consciente da profunda diversidade de civilizações e culturas, em áreas geográficas tão distintas como as que vão do Nordeste africano ao distante Japão e à Austrália (e considerava o problema das relações entre o meio natural e o perfil antropológico e cultural dos povos sem adoptar uma posição determinista, como era corrente no seu tempo). Todavia, não deixou de incorrer nos estereótipos orientalistas, não raro redutores e simplistas, tão em voga no século XIX.

Notas

(1) Empregamos o termo no sentido que lhe atribui Edward Said: um certo modo de olhar o Oriente e de o dominar que se traduz num sistema de representações e lugares comuns. Vd. *Orientalismo. O Oriente como invenção do Ocidente*, São Paulo, 1996, pp. 15-16, 131, passim

(2) Caso de Oliveira MARTINS. Cf. *O Brasil e as colónias portuguesas*, 5ª ed., Lisboa, 1920, pp. 182-183.

(3) Álvaro Manuel MACHADO, *O mito do Oriente na literatura portuguesa*, Lisboa, 1984, p. 78 e Isabel Pires de LIMA, «O orientalismo na literatura portuguesa (séculos XIX e XX)», *O Orientalismo em Portugal*, Porto, 1999, pp. 147-148. Sobre o caso espanhol veja-se Víctor MORALES LEZCANO, «La imaginaria orientalista en España», *Portugal, España y Africa en los últimos cien años* (coorden. de Hipólito de la Torre), Mérida, 1992, pp. 45-49.

(4) Alexandre HERCULANO, «Três meses em Calecut. Priemira crónica dos Estados da Índia», *Lendas e narrativas*, vol. II, Lisboa, 1970 (texto publicado originalmente n' *O Panorama*, em 1839), pp. 243-245.

(5) Id., «Pouca luz em muitas trevas 1579-1580», *Opúsculos IV* (org., introd. e notas de Jorge Custódio e J. M. Garcia), Lisboa, s.d. (texto datado de 1844), pp. 383 e 385.

(6) António HESPANHA, «O Orientalismo em Portugal (séculos XVI-XX)», *O Orientalismo em Portugal*, p. 16.

(7) Veja-se a este respeito, Álvaro M. MACHADO, *Op. cit.*, pp. 81-83.

(8) Cf. Luís Manuel de ARAÚJO, «O Egipto na obra da Eça de Queiroz», *Dicionário de Eça de Queiroz* (coord. de A. Campos Matos), 2ª ed., Lisboa, 1993, p. 366.

(9) Abdoolkarim VAKIL, «Eça de Queirós e o Islão», *Camões Revista de Letras e culturas lusófonas*, nº 9/10 Abril-Set. 2000, pp. 75-94.

(10) Veja-se Óscar LOPES, *Entre Fialho a Nemésio*, vol. I, Lisboa, s. d. [1987], pp. 139-158.

(11) Cf. A. de GOBINEAU, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Paris, 1853 (veja-se, sobretudo, o modo como enaltece os arianos, vol. II, pp. 101 e ss) e Ernest RENAN, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, 4ª ed., Paris, 1863.

⁽¹²⁾ J. P. de Oliveira MARTINS, «Teoria da História Universal», *Política e história*, vol. I, Lisboa, 1957, p. 8

⁽¹³⁾ Id., *Idem*, p. 4.

⁽¹⁴⁾ Id., *O Brasil e as colónias portuguesas*, 5ª ed., Lisboa, 1920, pp. 152-153 e p. 176.

⁽¹⁵⁾ Id., *Idem*, p. 15.

⁽¹⁶⁾ Id., *Sistema dos mitos religiosos*, 4ª ed., Lisboa, 1986, pp. 23-24.

⁽¹⁷⁾ Id., *Idem*, p. 77

⁽¹⁸⁾ Id., *As raças humanas e a civilização primitiva*, vol. I, 4ª ed., Lisboa, 1921, pp. 152-160.

⁽¹⁹⁾ Id., *Idem*, p. 156. Já Manuel Viegas Guerreiro chamou a atenção para a indiferenciação com que O. Martins utiliza os conceitos de primitivo, selvagem e bárbaro, ao invés de etnólogos como Tylor e Morgan (*Temas de antropologia em Oliveira Martins*, Lisboa, 1986, p. 52).

⁽²⁰⁾ Releia-se a descrição que nos dá dos mongóis: «O mongol é imundo; o chinês denomina-o fedorento. Habitante de uma zona onde não chove, quase ignora a água e desconhece as abluções. É um ser ressequido e duro, horrído no aspecto, infantil no génio. Tímido como uma criança, feroz na cólera ou no fanatismo, é também simples, crédulo, cheio de bonomia como selvagem caduco. Nómada, tudo na raça é vário e instável: as obras e o génio; tudo também é excessivo: ora delira de alegria, ora cai num torpor melancólico» (Id., *Idem*, p. 129). Embora adoptasse igualmente uma teoria evolucionista sobre as civilizações, Adolfo Coelho reconhecia a insuficiência das classificações étnicas e deixava em aberto o problema do eventual condicionalismo fisiológico sobre as transformações civilizacionais. Estava longe de cair nos frequentes juízos de valor sobre as culturas então em geral consideradas inferiores e admitia o progresso de algumas delas (caso das culturas africanas sub-saharianas. Cf. Adolfo COELHO, *Os povos extra-europeus em especial os negros de África ante a civilização europeia*, Lisboa, 1893.

⁽²¹⁾ Id., «Da moral religiosa entre os gregos» (1875), *Literatura e filosofia*, Lisboa, 1955 e *O helenismo e a civilização cristã* (pref. de José Marinho), Lisboa, 1985 (1ª ed. 1878).

⁽²²⁾ Id., *O helenismo...*, pp. 19-20

⁽²³⁾ Veja-se Fernando CATROGA, «A história começou a Oriente», *O Orientalismo em Portugal*, pp. 201-218.

⁽²⁴⁾ Id., «Da moral religiosa...», p. 285. Sobre o darwinismo histórico de Oliveira Martins veja-se Ana Leonor PEREIRA, *Darwin em Portugal. Filosofia, história, engenharia social 1865-1914*, Coimbra, 2001, pp. 229-284. Sublinhe-se, todavia, que os já citados trabalhos martinianos de 1875 e de 1878 se afiguram fundamentais na sua aplicação do darwinismo à história.

⁽²⁵⁾ Id., *O helenismo...*, pp. 40-41.

⁽²⁶⁾ Leão X (1471-1521), papa (1513) originário da família Medici, envolveu-se na política europeia e italiana. Condenou o luteranismo mas foi um verdadeiro mecenas para os humanistas do seu tempo. S. Clemente de Alexandria (150-216) foi um dos primeiros filósofos cristãos a construir os fundamentos de uma teologia do ascetismo e a ver o pensamento antigo como antecedente da Bíblia.

⁽²⁷⁾ Id., *Idem*, p. 38 e *Sistema...*, p. 266.

⁽²⁸⁾ Id., *Idem*, p. 300

⁽²⁹⁾ Veja-se a este respeito Eward SAID, *Op. cit.*, pp. 128-129 e p. 210.

⁽³⁰⁾ Id., pp. 288-289 e p. 294.

⁽³¹⁾ Id., *O helenismo...*, pp. 129-130.

⁽³²⁾ Quando, na verdade, o rio Nilo era uma entidade divina: Hapi.

⁽³³⁾ Id., *Idem*, p. 137.

⁽³⁴⁾ Ernest RENAN, *Op. cit.*, p. 4, *passim*.

⁽³⁵⁾ J. P. de Oliveira MARTINS, *Elementos de antropologia*, 7ª ed., Lisboa, 1954, pp. 199-201.

⁽³⁶⁾ Id., *As raças humanas...*, vol. I, p. 179 e p. 182.

⁽³⁷⁾ Id., *Sistema...* p. 99.

⁽³⁸⁾ Id., «O mundo político» (7-5-1886), *A Província*, vol. II, Lisboa, 1958, pp. 307-308.

⁽³⁹⁾ Veja-se a este respeito Norberto CUNHA, «Sobre a natureza humana e as suas desigualdades em Oliveira Martins», *Diacrítica*, nº 10, Braga, 1985, pp. 259 e ss.

⁽⁴⁰⁾ Ana Leonor PEREIRA, *Op. cit.*, pp. 270-271.

⁽⁴¹⁾ Hipótese formulada por Haeckel (cf. Ana Leonor PEREIRA, *Op. cit.*, p. 253).