

FERNANDO DOS SANTOS NEVES

e, por ordem alfabética,

A. ALMEIDA SANTOS, A. MACHUCO ROSA, ADELINO TORRES, ADÉRITO SEDAS NUNES, ALFREDO MARGARIDO, ALFREDO TEIXEIRA, ÁLVARO MIRANDA SANTOS, AMÉRICO BAPTISTA, ANDRÉ BRETON, ÂNGELA MONTALVÃO MACHADO, ANTERO DE QUENTAL, ANTÓNIO ALÇADA BAPTISTA, ANTÓNIO FERREIRA GOMES (BISPO DO PORTO), ANTÓNIO GUERREIRO, ANTÓNIO TEODORO, ARMANDO CASTRO, BENTO DOMINGUES, BENTO JESUS CARAÇA, BOB DYLAN, CLARA PINTO CORREIA, DIDEROT-D'ALEMBERT, DIMAS DE ALMEIDA, EDUARDO LOURENÇO, EDUARDO PRADO COELHO, FERNANDO GIL, FERNANDO PEREIRA MARQUES, FERNANDO PESSOA, FILIPA SUBTIL, FREDERICO CARVALHO DIAS, F. T. MARINETTI, HELENA NEVES, J. ALMADA-NEGREIROS, J. GOMES CANOTILHO, J. MANUEL NAZARETH, J. MARIANO GAGO, J. F. SANTOS OLIVEIRA, J.-P. SARTRE, JOÃO MORAIS, JORGE LEANDRO ROSA, JOSÉ A. BRAGANÇA DE MIRANDA, JOSÉ ESTEVES, JOSÉ MARTINHO, LE CORBUSIER, LUÍS ARCHER, MANUEL ANTUNES, MANUEL DA COSTA LEITE, MANUEL DE ALMEIDA DAMÁSIO, MANUEL DIAS DUARTE, MANUEL FERREIRA, MANUEL JOSÉ DAMÁSIO, MANUEL LARANJEIRA RODRIGUES DE AREIA, MANUEL SÉRGIO, MARIA JOÃO C. B. SILVEIRA, MARIA JULIETA, MÁRIO MESQUITA, MÁRIO MOUTINHO, MIGUEL CASTELO BRANCO, NUNO GRANDE, OSWALDO MARKET, P. FEYERABEND, PAULO BRANCO, PAULO FERREIRA DA CUNHA, PAULO MENDES PINTO, PEDRO MALTA, RAFAEL GOMES FILIPE, RITA CIOTTA NEVES, RUI TEIXEIRA SANTOS, STEPHEN JAY GOULD, TEOTÓNIO R. DE SOUZA, TONY NEVES, VÍCTOR DE SÁ, WALTER GROPIUS, ZECA AFONSO

Introdução ao Pensamento Contemporâneo

TÓPICOS
ENSAIOS E DOCUMENTOS

EDIÇÕES UNIVERSITÁRIAS LUSÓFONAS

2007

As “Pluricronias” e as “Pluritopias” do Pensamento Humano: achegas para uma “Epistemologia da Interculturalidade”

Teotónio R. de Souza*

Em defesa de pluricronias e pluritopias culturais

QUANDO se trata do pensamento humano ou contemporâneo sem qualificá-lo de certa maneira como ocidentalismo *euro-americano* com raízes greco-romanas, ficamos com a impressão de que ele abrange a herança da humanidade inteira, ou de que ao Ocidente foi dispensado pela divina providência (ou pelo processo da evolução) o monopólio de pensar e de representar todo o género humano. Isto pode ainda corresponder à realidade, mas pouco abonatória, face às percepções e prioridades do mundo não-Ocidental. Mesmo sem consciência ou compreensão desta outra realidade, já que o intelectualismo “pensante” dificilmente permite ultrapassar o nível racional de chegar à realidade, poucos no mundo ocidental sentem a necessidade de duvidar da validade *universal* dos seus dotes intelectuais que lhes servem bem para valorizar os seus preconceitos. Não seria de estranhar se estes preconceitos apelidassem de “romântica” qualquer defesa de uma sabedoria não-Ocidental!

*Professor Catedrático da Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias; Sócio correspondente da Academia Portuguesa de História; Sócio efectivo da Sociedade de Geografia de Lisboa; Presidente da Comissão Executiva da ACSEL – Associação dos Cientistas Sociais do Espaço Lusófono e Director-Editor de *Campus Social – Revista Lusófona de Ciências Sociais* (Edições Universitárias Lusófonas).

Outros escritos do autor: http://www.geocities.com/Athens/Forum/1503/teo_publ.html.

Quero chamar a atenção às *pluri-cronias* e *pluri-topias culturais* do pensamento humano para salientar os desafios de interculturalidade. É uma problemática de actualidade e cada vez mais preocupante, a ausência de uma pedagogia e ética de interculturalidade no Ocidente. Serei mais específico acerca dos desafios das culturas orientais que conheço melhor. As culturas orientais valorizam a *intemporalidade* do inconsciente, e nunca demonstraram grande interesse pelas sincronias ou dia-sincronias. Vêm-nas com desconfiança, como umas tantas variantes de *avidyá* do “eu” pensante.¹ É assim para o budismo indiano que se transformou em *Ch’an* na China e em *Zen* no Japão. É esta **sabedoria**, e não o “pensamento” ocidental, que sustenta mais de metade da humanidade que vive no Oriente, apesar dos sobressaltos a que são submetidos pelas intervenções do “pensamento” ocidental.²

Para além de afirmar que existem outros pólos ou *topias* do pensamento humano, representando outras culturas com características próprias, o Oriente tem as suas razões e a sua experiência histórica para duvidar se o “pensamento” é um valor acrescentado que o Ocidente tem para lhe oferecer, ou se não seria antes um empobrecimento das suas culturas, que prezam a *experiência da totalidade vivida*, possível somente através de *nirvâna* ou *satori*, ou seja, através de autolibertação do eu-consciente e os seus *pensamentos*, que mais não conseguem do que fragmentar “cientificamente” a unidade da realidade e per-

¹J. L. Brockington, *The Sacred Thread: Hinduism in its continuity and diversity*, Edinburgh, University Press, 1996, pp.108-111: «A identidade do “eu” individual com o Brahman (espírito transcendente e universal) é uma crença central do hinduísmo. A doutrina é associada com Shankara e a sua escola teológica *Advaita*. *Avidyá* pode ser definida como ignorância que leva uma pessoa a atribuir realidade a si própria sem consciência da sua identidade com o Brahman. Ioga e outras vias (*marga*) de autolibertação são ajudas para uma pessoa chegar à verdade ou à consciência pura definida como *tat-tvam-así* (tu és aquilo), e consequentemente à *môksha* (libertação final, que é muito diferente do conceito ocidental cristão de *salvação* eterna). *Karma* ou os efeitos das acções podem bloquear este processo, e uma pessoa pode necessitar de passar por um número indefinido de reencarnações (*samsara*) até atingir a consciência pura.

²C. G. Jung, *Psicologia e Religião Oriental*, Petrópolis, Vozes, 1991, *passim*. Referindo-se a Ioga da Índia (mas aplicável ao Ioga tântrico do lamaísmo, como ao Ioga taoísta da China), diz: “No Oriente, onde surgiram estas ideias e estas práticas, e onde há quatro mil anos de tradição ininterrupta criou todas as bases e os pressupostos espirituais necessários, a Ioga, como é fácil de imaginar, tornou-se a expressão mais adequada e a metodologia mais apropriada para fundir o corpo e o espírito em uma unidade que dificilmente se pode negar, gerando assim, uma disposição psicológica, que possibilita o surgimento de sentimentos e intuições que transcendem o plano da consciência. A mentalidade histórica da Índia, não tem, em princípio, qualquer dificuldade em trabalhar analogicamente com um conceito como o de *prâna*. Mas o Ocidente, com o seu mau costume filosófico de querer crer, de um lado, e com a sua crítica de origem filosófica e científica, do outro, cai cegamente na armadilha da crença e engole conceitos e termos como *prâna*, *âtman*, *châkra*, *samâdhi*, etc. [...] Por isso a cisão operada no espírito ocidental torna impossível, de início, uma adequada realização das intenções da Ioga. [...] O hindu não consegue esquecer nem o corpo nem o espírito. O europeu, pelo contrário, esquece sempre um ou outro. Foi graças a esta capacidade que ele conquistou antecipadamente o mundo, isso não ocorrendo com o hindu. Este não somente conhece a sua natureza, como também sabe até onde ele próprio é essa natureza. O europeu, pelo contrário, tem uma *ciência* da natureza e sabe espantosamente muito pouco a respeito da natureza que está nele.” (pp. 55-56). Cf. Heinrich Zimmer, *Mitos e Símbolos na Arte e Civilização Indianas*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1996. C.G. Jung, *op.cit.*, p. 82: Jung atribui a H. Zimmer o aprofundamento dos seus conhecimentos sobre a Índia e Ioga, e lamenta sentidamente a sua morte prematura em 1943.

petuar a *mayá* ou as ilusões do ego-centrismo. Esta profunda diferença é ilustrada, por exemplo, pelo facto de psicologia ocidental ainda na sua especialidade psicanalítica se limitar a distinguir entre a mente normal e a mente neurótica, medindo a normalidade pela capacidade de *ajustamento à sociedade* e pela *capacidade produtiva* no mundo. Não se importa muito com o ajustamento do indivíduo consigo próprio, dentro de uma harmonização cósmica, que é essencial para o bem-estar de um indivíduo para um oriental.³

Não vamos poder enumerar ou descrever neste breve ensaio todas, nem mesmo as mais importantes *pluri-cronias* e *pluri-topias* que acompanharam e acompanham a evolução histórica e cultural dos povos deste globo em várias regiões e países. Para além da perspectiva que escolhemos para iniciar o tratamento do tema deste ensaio, não podemos esquecer que o “pensamento contemporâneo” é essencialmente “pluri- crónico-tópico”, ou seja, é uma herança filosófica complexa, em que convivem em qualquer momento várias filosofias de vários tempos e espaços, de que nem sempre conhecemos os antecedentes. Conhece-se pouco, por exemplo, que a ocupação islâmica da Índia trouxe para o Ocidente a contribuição de *sidhantas* ou sistemas matemáticos e astronómicos indianos, permitindo à Europa corrigir o calendário de César e medir o tempo com maior precisão. Aryabhata (séc.V d.C.) é uma figura mais conhecida da Índia antiga pelo seu tratado (*Aryabhatiya*, 499 d.C.)⁴ em que coligiu os conhecimentos então prevalentes na Índia sobre matemática (*ganita*), medição do tempo (*kalakriya*) e geografia (*gola*). Calculou o ano solar em 365 358 dias, diferindo dos nossos dias somente por 7 segundos. Aryabhata não tinha dúvidas sobre a esfericidade da terra e o seu cálculo do diâmetro da terra em 8,316 milhas estava quase correcto. O matemático chinês Ch’ung Chi (430-501), que deu ao mundo o cálculo mais preciso do *pi* antes do renascimento europeu, era contemporâneo de Aryabhata. Os conceitos de fracções, álgebra e geometria parece terem originado na Mesopotâmia [onde hoje estão a ser aplicados com eficácia mortal contra as forças da maior potência mundial e seus aliados ocidentais] e chegaram à Índia bem cedo por via do comércio. A partir da herança mesopotâmica os hindus inventaram “zero” (*shunya* = vazio)⁵, representado ini-

³*Ibid.*, p. 57: “O homem ocidental *não* necessita da superioridade sobre a natureza, tanto dentro como fora, pois dispõe de ambas as coisas de maneira perfeita e quase diabólica. O que ele, porém, não tem é o reconhecimento consciente de sua própria *inferioridade* em relação à natureza, tanto à volta como dentro de si. O que deveria aprender é que não é como ele quer que ele pode. Se não estiver consciente disto, destruirá a própria natureza. Desconhece sua própria alma que se rebela contra ele de maneira suicida.”.

⁴A fama deste matemático-astrónomo levou vários outros matemáticos que o seguiram a assumirem o seu nome, e até a Índia independente decidiu dar o seu nome ao primeiro satélite que lançou no espaço em 1975.

⁵A designação “zero” é derivada de *sifr* árabe, e que evoluiu em *zephirum* em Latim. Ao contrário dos indianos que utilizavam 9 dígitos e precisavam do *shunya*, os gregos utilizavam já dez dígitos sem o zero. Diz-se que Aristóteles rejeitou o zero, considerando-o “não-número”, porque não era divisível, nem divisor. Cf. David Ewing Duncan, *The Calendar*, London, Fourth Estate, 1998, p. 166.

cialmente por um ponto, que lhes permitia representar com brevidade extraordinária os milhões de anos da sua mitologia da criação.⁶ Foi através dos árabes, especialmente do célebre Abu Jafar Mohammed ibn Musa al-Khwarizimi (780-850), cujo nome ficou ligado aos *algarismos*, que a Europa conheceu a numeração indiana e as fracções decimais, que reduziram enormemente a *Latinorum penuria* (a pobreza dos latinos) nos finais do primeiro milénio.⁷ Após séculos de empobrecimento colonial,⁸ a Índia parece ter hoje recuperado o seu talento tradicional para “brincar” com a matemática. Isto está a tornar-se evidente pelos recentes avanços tecnológicos da Índia e a crescente procura dos seus programadores informáticos pelo Silicon Valley, nos E.U.A. Mais recentes são os pedidos de colaboração que os informáticos da Índia têm recebido dos governos da Alemanha, China e Japão. É uma situação que gerou na Alemanha uma polémica de um tom marcadamente racista, revelando a dificuldade que muitos alemães sentem em aceitar dos indianos um tipo de ajuda que lhes parece humilhante. É precisamente este tipo de situações que vai denunciar nos próximos tempos e de uma forma cada vez mais desagradável a crise de multiculturalismo no Ocidente. O mais recente acordo de colaboração nuclear entre a Índia e os EUA, assinado durante a visita do Presidente G. Bush à Índia, deixando a Índia continuar a funcionar fora do regime existente de não-proliferação nuclear, está a causar muito desconforto entre os países signatários desse acordo.

Orientalismo e Ocidentoxificação

É a problemática de *heterogeneidade dialéctica* e pouco *dialogante* a que nos referimos logo no início das nossas reflexões. O Oriente sempre viveu o pluriculturalismo com uma reciprocidade exemplar,⁹ enquanto os hábitos

⁶David Ewing Duncan, *The Calendar*, London, Fourth Estate, 1998, p. 157.

⁷David Ewing Duncan, *op.cit.*, p. 192; Stephen Jay Gould *et al.*, *O Fim dos Tempos*, Lisboa, Terramar, 1999, p. 17: “A matemática ocidental, nessa época (de Dionísio, o Exíguo), ainda não desenvolvera o conceito operatório do zero. Os Egípcios haviam-no utilizado, mas esporadicamente. Os Chineses conheciam o conceito, mas não o algarismo. Os Maias conheciam-no, mas não o utilizavam. Quanto ao nosso zero actual, só foi inventado pelos matemáticos hindus e árabes entre o século VIII e o século IX.”

⁸Bernard S. Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton University Press, 1996.

⁹O mesmo se aplica ao sistema indiano de “castas”, que S. Radhakrishnan, filósofo moderno da Índia e 2.º Presidente da União Indiana, definiu a instituição da casta como uma ilustração de uma síntese compreensiva e característica da mentalidade hindú, com a sua fé na colaboração das etnias e culturas diferentes. Considera o sistema uma expressão verdadeira de fraternidade. Quanto paradoxal que pareça, era expressão da tolerância e confiança, embora em tempos recentes tenha degenerado e tornado um instrumento de opressão e intolerância, perpetuando desigualdade e exclusivismo. Faz menção de vários tipos de castas com origens diferentes. *Varna* ou cor, como a casta na Índia é conhecida, representa o que é mais distintivo num novo grupo étnico que acaba de chegar. Diferentes grupos de imigrantes podiam ser exterminados, subordinados ou

colonialistas do Ocidente continuam a dificultar a sua participação nesta reciprocidade.¹⁰

Podíamos já agora falar das *pluri-cronias*, nomeadamente, no que diz respeito ao tempo como metáfora da História. Isto poderá ajudar-nos a esclarecer melhor os preconceitos das construções “orientalistas”. James Mill (1773-1836), filósofo, historiador e economista escocês e um dos pioneiros do Utilitarismo inglês, escreveu uma história da Índia britânica. Manifestou nesta obra o seu desdém pelas noções do tempo e história da Índia antiga, bem como dos indólogos que adoptavam os mesmos conceitos cronológicos para a reconstrução da Índia antiga. Denunciou a concepção cíclica do tempo como carac-

assimilados e harmonizados. Segundo Radhakrishnan a primeira solução seria equivalente a limpeza étnica, tal qual se augurava já nas ameaças dos Nazis na altura em que ele fazia as suas conferências no Reino Unido. Fala a seguir dos culturicídios na História, e refere aos Índios da América, dizimados pelos Europeus. Rejeita os culturicídios como crimes contra a humanidade, destruindo parte da riqueza cultural da humanidade para sempre. Como exemplos de subordinação aponta para os comportamentos coloniais dos Europeus na África e na Ásia, demonstrando arrogância cultural e pouco ou nenhum respeito pelas culturas destes continentes. Aborda a seguir o que considera ser a solução hindú, que considera ter sido muito razoável, em que cada grupo étnico podia fazer a sua vida de melhor maneira possível sem se interferir na vida dos outros grupos. A casta era assim uma afirmação das diferenças étnicas e suas individualidades. Cada uma podia preservar o que lhe era próprio e contribuir para o bem-estar dos outros. Era um sistema de exclusão e inclusão ao mesmo tempo, assegurando paz e harmonia para todos. Como a alimentação e os casamentos constituem características muito próprias de cada povo, estes costumes eram respeitados através das leis de comensalidade e endogamia. As castas constituíam uma divisão de trabalho que permitia a sociedade aproveitar dos talentos de novos imigrantes, sem ao mesmo tempo retirar da sociedade acolhedora os seus privilégios hierárquicos adquiridos. Cf. S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, New Delhi, HarperCollins Publishers India, 3rd ed., 1996, pp. 85-105. Defende que o sistema das castas fazia sentido dentro da visão espiritual e orgânica da sociedade hindu. Duvida que a visão individualista da sociedade seja a última palavra na teoria social, e rejeita a ideia da democracia que nivela as particularidades e diversidades, como se “todas as almas pudessem vestir o mesmo uniforme”. Chama a isto uma ditadura democrática. Radhakrishna apresenta movimentos sociais conservadores e progressivos na Índia antiga representados por Vashishta e Vishvamitra respectivamente, e considera a filosofia das *Upanishadas* profundamente democrática. Cf. Adeodato Barreto, *Civilização Hindu*, Lisboa, Seara Nova, 1935, pp. 142-143: “O próprio sistema das castas – que tão odioso se apresenta modernamente – tivera a sua origem num largo espírito de coordenação e de harmonia. ‘É preciso fazermos justiça aos conquistadores arianos – escreve o professor Sylvain Levi, *L’Inde et le Monde*, p. 88 – e reconhecer que eles nunca procuraram suprimir a dificuldade (de colonizar a Índia), *aniquilando* as raças indígenas; eles ensaiaram, sim, métodos de colaboração capazes de lhes assegurar a sua própria salvaguarda sem privar as outras comunidades dos meios indispensáveis de subsistência. A formação das castas, a hierarquia das castas, foram meios de defesa contra a absorção que ameaçava (a pequena minoria ariana)”. Acaba de ser publicada em Lisboa uma reedição desta obra de Adeodato Barreto e também do seu *Livro da Vida*. Inclui uma introdução da minha autoria e intitulada “Um missionário da civilização hindu em Portugal”, *Civilização Hindu*, Lisboa, Hugin Editores, 2000, pp. 47-56. Temos de acrescentar que o sistema das castas não tem ficado impérvio aos 50 e picos anos de democracia na Índia. Está em evolução na Índia contemporânea um processo de «classicização» das castas, retirando-lhes a base de legitimação ritual e religiosa e abrindo a sociedade às ocupações profissionais diversificadas. Cf. D.L. Sheth, “Caste and Secularisation Process in India”, in Peter Ronald de Souza, *Contemporary India-Transitions*, New Delhi, Fundação Oriente – Sage Publications, 2000, pp. 237-263.

¹⁰ Ashwan Raman, “Deutschland? Bloss nicht!” *Berliner Tageszeitung*, 27 Março, 2000; (20 Julho, 2000); (5 Agosto 2000).

terística de povos primitivos que não distinguiam entre mito e história.¹¹ Obviamente, este conceito de tempo não servia para glorificar a intervenção britânica como uma ruptura paradigmática na história do subcontinente. Alguém que presta atenção à literatura *vyotishastra* e à importância que a Índia antiga sempre ligou ao horoscópio para determinar os momentos propícios (*muhurtas*) para as decisões importantes da vida pessoal, social e política, jamais poderá explicar as *yugas* dos hindus com a ingenuidade de Mill. A Índia antiga utilizava uma variedade de conceitos do tempo: *kalpa*, *mahayuga*, e *manavantaras* eram categorias do tempo cosmológico nos *Dharmashastras* e correspondiam de certa forma às nossas eras geológicas de muito longo prazo.¹² Mas já no poema épico *Mahabharata* e nas histórias mitológicas e dinásticas (*Puranas*) entram em uso as variantes do tempo genealógico ou dinástico. Criaram-se várias eras, tais como *Vikrama* ou *Samvatasara* (58 a.C.), *Shaka* (78 d.C.), *Kalachuri* (247 d.C.), *Gupta* (319 d.C.), etc. que correspondem à fase da emergência da organização dos Estados e à necessidade de registrar os seus eventos significativos com maior precisão. Todavia, continuavam a funcionar dentro do tempo cosmológico mais extenso. A utilização do tempo linear histórico com datação ainda mais rigorosa foi promovida em grande parte pela importância que as *sanghas* ou as comunidades budistas ligavam a *Mahaparinirvana* ou à morte de Budha.¹³ Conclua-se daí que as diferentes concepções do tempo não têm nada a ver com o “primitivismo” da sociedade, mas somente com a complexidade das suas percepções do tempo. No Ocidente, foi preciso esperar até ao século XX para que a “Nova História” económica e social descobrisse a “pluricronia” de estruturas, conjunturas e fenómenos, bem como a existência de vários tipos de ciclos, sazonais até seculares!¹⁴

Deixando ao lado os diálogos culturais do passado e a sua continuidade na pluri-culturo-cronia contemporânea, vamos restringir a nossa análise às relações do poder e da dominação que se criaram a partir da expansão europeia do século XVI, ou dos chamados “Descobrimentos”.¹⁵ Criaram-se no Ocidente

¹¹ James Mill, *The History of British India*, Vol.I, London, 1958 (5.^a ed.), p. 107.

¹² A.L. Basham (ed.), *A Cultural History of India*, Delhi, Oxford India paperbacks, 1998 (2.^a ed.). O capítulo XI é dedicado ao pensamento social e político da Índia antiga, e o cap. XII estuda os tratados científicos.

¹³ Romila Thapar, *Time as a metaphor of History: Early India*, New Delhi, Oxford University Press, 1996.

¹⁴ J.M. Amado Mendes, *História Económica e Social dos Séculos XV a XX*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993, p. 35; Fernand Braudel, *História e Ciências Sociais*, Lisboa, Ed. Presença, 6.^a ed., pp. 18-22.

¹⁵ José Caro Proença, *Encobrimentos nos Descobrimentos*, Barreiro, Câmara Municipal, Vols. II, III e V publicados entre 1996-2000; Ziauddin Sardar et al, *The Blinded Eye: 500 Years of Christopher Columbus*, Mapusa (Goa), The Other Press India, 1993; Walter Fernandes & Anupama Datta, *Colonialism to Globalisation: Five Centuries After Vasco da Gama*, I, Delhi, Indian Social Institute, 1999; George Mathew (coord.), *International Conference on Europe and South Asia: 500 Years – Abstracts*, New Delhi, Institute of Social Sciences, 1998. Referindo a essas conferências na Índia, escrevia o sociólogo português António Barreto no jornal *PUBLICO* de 8 de Fevereiro de 1998: “As reacções indianas chocaram muitos portugueses: oficiais, historiadores, amadores e outros, que gostariam

“complexos” de superioridade e paternalismo em relação a “outros” povos.¹⁶ É por isso que hoje é quase impossível acompanhar qualquer análise da sociedade sem levar em conta estas relações do passado colonial.¹⁷ Isto acontece, porque as estruturas do poder, criadas durante o processo de colonização ainda permanecem, embora encobertas pelas organizações internacionais e relações culturais subtilmente controladas e influenciadas pelo capitalismo neoliberal. Poderíamos perguntar se estamos numa era de *globalização*, ou numa era de “*encobrimentos*”?

Não será de admirar que devido às especificidades das minhas competências académicas e de vivência, este ensaio irá sobremaneira reflectir as preocupações asiáticas, convidando o leitor a confrontá-las com as manifestações do “pensamento” ocidental. Felizmente, não faltam alguns pontos de encontro e casos de diálogo cultural. Citei o eminente psicanalista ocidental C.G. Jung, mas também merece menção um outro psicanalista ocidental de renome, nascido na Índia, Wilfred R Bion (1897-1979), que reconheceu e aproveitou a sabedoria oriental para desenvolver a sua teoria e prática psicanalítica de contacto com ‘O’, (Última Realidade ou OM dos hindus) que só pode ser *vivido* e nunca *conhecido*.¹⁸

Para que as nossas reflexões sobre os quadros pluricrónicos não sugiram qualquer ilusão de pioneirismo, quero situá-las no pano de fundo de algumas vozes asiáticas que se fizeram ouvir com maior ou menor eco no Ocidente desde os meados do século findo, ou seja, desde que a Ásia entrou no processo de descolonização e ganhou o direito de dizer da sua justiça o que tinha a dizer aos seus ex-colonizadores. A intenção principal de cada um deles era de ajudar os seus próprios povos a reflectir sobre as suas novas responsabilidades, a fim de evitar os erros do passado, particularmente os erros que tinham feito dos seus povos vítimas fáceis de manipulação colonial. Temos assim, K.M. Panikkar (1895-1963) da Índia, Jalal Al-i Ahmad (1923-1969) do Irão, e Edward Said (1935-), palestiano, professor catedrático na Universidade de Columbia, nos E.U.A.

K.M. Panikkar, formado em Oxford, era historiador por formação e ocupou cargos de Reitor em várias Universidades indianas até ao fim da sua vida. Foi também estadista e Ministro de Negócios Estrangeiros dos estados-reinos de

de poder festejar, em Goa, o desembarque de Gama e que se vêem assim obrigados a recordá-lo na Expo ou em Paris. Também os percebo. Alguns deles, todavia, são de estranhar. São os mesmos que, em Lisboa, ficaram enraivecidos com a tentativa espanhola de festejar o desembarque de Filipe III de Espanha no Terreiro do Paço. Também há bons e maus desembarques”.

¹⁶ G.V. Scammell, “Essay and Reflection: On Discovery of the Americas and the Spread of Intolerance, Absolutism, and Racism in Early Modern Europe”, *The International History Review*, XIII, 3, August 1991, pp. 441-660; Jack Goody, *O Oriente no Ocidente*, Lisboa, Ed. Difel, 2000, p. 336: “Só o etnocentrismo poderia ter inventado uma singularidade ocidental, beneficiando para o efeito de uma sobrevalorização dos incontestáveis sucessos europeus dos últimos cinco séculos e do século XIX em particular.”

¹⁷ Bill Aschcroft et al., *Key Concepts in Post-colonial Studies*, London, Routledge, 1998.

¹⁸ Pedro Nuno Pereira, *O Espaço e o Tempo: Intraligações*, Lisboa, Fim de Século Edições, 1998, pp. 132-133. Cf. W.R. Bion, *Transformations*, London, Karnac, 1984, ch. 11; <http://www.sivananda.org/vedanta.htm>.

Patiala e Bikaner antes da independência da Índia. Colaborou com Jawaharlal Nehru, o primeiro Primeiro Ministro da União Indiana para formular a política externa da Índia independente e pode ser considerado o arquitecto das relações de amizade entre a União Indiana e a República Popular da China. Publicou vários estudos de investigação histórica, mas a obra que lhe ganhou notoriedade intitula-se *Asia and Western Dominance* (Londres, George Allen & Unwin Ltd., 1953), que criou ondas no mundo académico e irritou imenso as elites dos antigos países coloniais.¹⁹ O autor tinha a consciência do pioneirismo da sua obra, porque afirmava na Introdução ao livro: “É talvez a primeira tentativa de um estudioso asiático de observar e analisar as actividades europeias na Ásia durante os últimos 450 anos”. A análise de Panikkar apontava para duas causas principais do sucesso dos Europeus na Ásia, nomeadamente, a sua superioridade tecnológica e naval, e a estratégia colonial de penetração cultural levada a cabo pelos missionários, especialmente pelos Jesuítas.²⁰ No balanço que fez, felicitava os povos asiáticos pela sua resistência cultural eficaz contra os desígnios dos missionários ocidentais, e aconselhava os seus co-continentais a superarem as fraquezas tecnológicas.

Jalal Al-i Ahmad era um professor rural. Foi sócio militante do partido Tudeh como seu analista político e publicista. As suas publicações não se limitavam à política. Deixou vasta obra literária, incluindo obras de ficção e estudos antropológicos. Abandonou a política activa em protesto contra a incapacidade do partido Tudeh em criticar a União Soviética na sua diplomacia em Azerbaijão numa altura em que o governo autónomo dessa república fora afastado do poder pelas forças armadas iranianas. Como pensador foi pouco sistemático, mas é pela sua originalidade, sinceridade e pujança do estilo – e pela sua *hadisaju’i* ou busca perseverante da mudança – que ele se impõe. A Universidade de Teerão convidou-o a coordenar um projecto de estudos antropológicos, mas Jalal Al-i-Ahmad abandonou o projecto depois de publicar 5 volumes. Não admitia que os seus critérios de investigação fossem avaliados pelos critérios ocidentais. Tinha descoberto *gharbazadagi* ou “ocidentose”, uma orientação que o demarcou do resto da intelectualidade iraniana, com a excepção talvez do sociólogo e escritor iraniano Ali Shari’ati (1933-1977). Devido à intervenção da censura oficial, só uma parte de *Gharbazadagi* chegou a ser publicada numa revista mensal. A sua análise completa do conflito histórico e contemporâneo entre o Islão e o Ocidente começou a circular em versões manuscritas e foi publicada na sua totalidade somente em 1978, ou seja, após a queda do

¹⁹ Escrevi uma parte do Prefácio para a reedição desta obra de Panikkar, Kuala Lumpur, 1993. Não existe até agora uma edição da obra feita em Portugal, mas existem versões brasileiras. Cf. K.M. Panikkar, *A dominação ocidental na Ásia*, Rio de Janeiro, 3.^a ed. Paz e Terra, 1977.

²⁰ Como era de esperar, a Companhia de Jesus não resistiu às provocações de Panikkar, e um dirigente dos jesuítas na Índia, Jerome D’Souza publicou *Sardar Panikkar and Christian Missions*, Trichinopoly, 1957. Houve também ecos em Portugal. Cf. Júlio Gonçalves, “Also sprach... Assim falou Sardar K.M. Panikkar”, Separata do Boletim da Sociedade de Geografia de Lisboa, Outubro-Dezembro, 1956.

regime pró-Occidente do Xá.²¹ A sua análise não se limita ao Irão, mas abrange as regiões asiáticas e africanas sob a dominação do capitalismo ocidental.

Eis algumas amostras do seu tratamento da “ocidentose”:²²

Falo da “ocidentose” como se fosse de tuberculose. Mas ela é mais parecida com uma infestação do gorgulho. Sabeis como ele ataca o trigo? Pelo interior. A casca continua intacta, mas é só casca, é como se fosse um casulo que fica na planta depois da borboleta sair. Em qualquer caso, eu estou a falar de uma doença que vem de fora e se espalha no ambiente que lhe é tornado susceptível. Vamos diagnosticar os sintomas e as suas causas – e se for possível, encontrar uma cura.

A ocidentose tem dois pólos ou extremos – dois extremos do mesmo contínuo. Um pólo é o Ocidente, que inclui a Europa, a Rússia soviética e a América do Norte. São países desenvolvidos e industrializados com capacidade de utilizar máquinas para transformar matérias primas em produtos complexos para o mercado. As matérias primas não são somente minério e petróleo, corda de tripa, algodão e goma de tragacanto. Abarcam também os mitos, os dogmas, a música e coisas mais espirituais. O outro pólo é a Ásia e a África, países atrasados e consumidores dos produtos ocidentais. As matérias primas para esses produtos vêm dos países sub-desenvolvidos: petróleo do Golfo, juta e condimentos da Índia, jazz da África, seda e ópio da China, antropologia da Oceânia, sociologia da África. Essas últimas duas vêm também da América Latina: dos Aztecs e dos Inca que foram decimados pelos assaltos do Cristianismo.” (p. 27)

“O missionário constitui a vanguarda do colonialismo. Ao lado das missões comerciais em todo o mundo eles erigiram as igrejas, e utilizaram todo o tipo de chicanas para atrair os indígenas para estas igrejas”. (p. 32)

“Seguir as orientações das nações do Ocidente e das companhias de petróleo – eis a verdadeira expressão da ocidentose hoje. É assim que a indústria do Ocidente nos rouba, nos governa e controla o nosso destino. Uma vez que o controle da nossa economia e política passe para as mãos das empresas estrangeiras, eles decidem o que nos devem vender, ou pior ainda, o que não nos devem vender.” (pp. 62-63)

“A maior parte dos nossos intelectuais competem para entrar na liderança do país, mas não conseguem fazer outra coisa senão servir de intérpretes para os conselheiros ocidentais, que são na realidade os administradores e executivos que tomam todas as decisões e ditam os objectivos” (p. 90)

Houve outros intelectuais asiáticos que também manifestaram a sua capacidade de crítica social e política: *Batililasma Ihaneti* (A traição que é a ocidentalização), uma obra comparável a *Gharbazadagi*, da autoria do intelectual turco Mehemet Dogan teve várias edições desde 1975, mas é ainda pouco conhecida fora da Turquia, e isso por razões que não devem ser difíceis de ex-

²¹ A primeira versão inglesa intitula-se *Occidentosis: A Plague from the West*, trad. R. Campbell, Berkeley, Mizan Press, 1984.

²² Jalal Al-i-Ahmad, *op.cit.*, pp. 27, 32, 62-63, 90. É da minha responsabilidade a tradução dos extractos em português.

plicar. Jalal Al-i Ahmad teve a sorte de ter participado no VII Congresso Internacional de Antropologia e de ter sido convidado pela Universidade de Harvard em 1965. A visão de Jalal Ali-i Ahmad é hoje representada no Irão pelo ex-Presidente Khatami, que apesar do contentamento que dá aos ocidentais com a sua oposição aos extremismos fundamentalistas iranianos e com a sua defesa de liberdade da Imprensa, confunde-os ao mesmo tempo com os seus apelos para uma “convergência asiática”, para uma forma nova de diálogo e de interacções entre as civilizações vivas da Ásia com o objectivo de impedir a dominação unipolar sob a hegemonia ocidental.²³

Edward Said é o mais conhecido no Ocidente pela sua denúncia vigorosa do “Orientalismo”, que, como ele o define, é como a Europa fez a sua construção do Oriente com o intuito de legitimar a sua expansão imperial e a sua dominação global. O seu ponto de partida é a afirmação de que os orientalismos europeus dizem mais das conjunturas da história da Europa do que do Oriente em si mesmo. O enviesamento do olhar europeu sobre o Outro tem as suas raízes no facto de este Outro ser exclusivamente acessível através de campos de observação e instrumentos de análise criados pela prática colonial.²⁴

Haverá quem defenda que pouco mudou com a descolonização: a hegemonia europeia não desapareceu com a remoção das bandeiras imperiais; os mecanismos de poder continuam operacionais, embora sem as estruturas visíveis e formais do passado colonial. Devemos, porém, admitir que alteraram radicalmente as condições em que vivemos desde as últimas décadas do século findo. No próprio Ocidente as correntes contra-iluministas e pós-modernistas estão a rejeitar os conceitos básicos do Iluminismo modernista em que se baseara o projecto “orientalista”, mas apesar de algumas vozes dissidentes,²⁵ as novas correntes pós-modernistas e neopragmáticas, protagonizadas por R. Rorty, S. Fish, J. F. Lyotard, ou J. Baudrillard, oferecem às forças hegemónicas um campo livre para criar a “realidade de consenso” com manipulação da opinião pública.²⁶ Mas apesar da recente crise económica no sudeste asiático, a Ásia continua a fazer progressos impressionantes. Só que, os “dragões” asiáticos e outros países do Terceiro Mundo defendem as suas estratégias de desen-

²³ *Diário de Notícias*, Lisboa, 24-06-2000. Reportagem da visita oficial do Presidente Khatami à China e a sua conferência na Universidade de Pequim (Beida), a mais prestigiada do país.

²⁴ Edward W. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, London, Penguin Books, 1995. Cf. António Manuel Hespanha, “O Orientalismo em Portugal (Séculos XVI-XX), *O Orientalismo em Portugal*, Lisboa, CNCDP, 1999, pp. 15-37.

²⁵ Noam Chomsky, *Discurso da Dissidência*, Lisboa, Ed. Dinossauro, 2000; Christopher Norris, *Uncritical Theory*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1992, pp. 100-115; Boaventura de Sousa Santos, *Um discurso sobre as ciências*, Porto, Afrontamento, 2003 (13.ª ed.).

²⁶ Christopher Norris, *op. cit.*, pp. 159- 191; Peter Sloterdijk, *Critique of Cynical Reason*, London, Verso, 1988, pp. 5-6; Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; Stanley Fish, *Doing What Comes Naturally: change, rhetoric and the practice of theory in literary and legal studies*, Oxford, Clarendon Press, 1989; Jean-François Lyotard, *The Differend: phrases in dispute*, Manchester, Manchester University Press, 1988; Jean Baudrillard, *Simulacros e Simulação*, Lisboa, Relógio d'Água, 1991; Jean Baudrillard, *O Crime Perfeito*, Lisboa, Relógio d'Água, 1996.

volvimento económico contra as objecções do liberalismo democrático ocidental e têm um posicionamento parecido com aquele que orientava os ocidentais na época colonial, ou pelo menos na fase inicial da sua industrialização e modernização. Não acreditam que a urgência de proteger o ambiente estragado durante os séculos da industrialização pelo capitalismo ocidental deva ser agora uma prioridade na agenda dos países que sofrem as consequências do processo que enriqueceu o Ocidente à sua custa. Vêm nas pressões ocidentais uma expressão de eco-colonialismo.²⁷

Os povos asiáticos, que estão a realizar a sua modernização, não acreditam que haja uma «única» modernidade e têm a sua análise própria da ocidentalização que lhes foi imposta como modernidade durante os séculos de colonização e que continua a ser imposta actualmente através da globalização dirigida pelo Ocidente. Rejeitam o modelo europeu de globalização, que não consideram como um ideal de desenvolvimento saudável. Sentem-se cada vez mais desiludidos com a depauperação a que este desenvolvimento condena os seus valores culturais tradicionais.²⁸ Se o Ocidente serviu-se do Oriente como o “outro” para construir a sua identidade cultural moderna, como salienta Edward Said, o Oriente se sente com o direito de fazer o mesmo para uma revalorização do seu passado cultural. Tende a ver o Ocidente como um mundo decadente, que se identifica com o individualismo cristão, com a desintegração do núcleo familiar, com o declínio de solidariedade social, e com aproveitamento de democracia sob a camuflagem de “sociedade civil” e “ONGs” para continuar a controlar e expropriar os países da periferia. Em contraste, salientam como “valores asiáticos” o respeito pela família e pela comunidade, o que consideram como uma garantia de bom funcionamento do poder político, sem necessidade do modelo euro-americano de democracia e manipulação capitalista da comunicação social.²⁹

O que os críticos ocidentais apontam como fundamentalismo religioso, autoritarismo político e violação de direitos humanos em vários países asiáticos, é justificado pelos dirigentes destes países como uma maneira de garantir o ritmo da sua modernização tecnológica, sem subverter os valores das culturas

²⁷ Helmut Buchholt, “Southeast Asia: The Way to Modernity”, in Maria Johanna Schouten, *A Ásia do Sudeste: História, Cultura e Desenvolvimento*, Lisboa, Vega, 1998, pp. 97-104; Abraham George, “From colonialism to eco-colonialism”, *International Conference on Europe and South Asia: 500 Years (Abstracts)*, Calicut & Cochin, 16-20 May 1998, pp. 210-211.

²⁸ Walter Fernandes & Anupama Dutta (eds.), *Colonialism to Globalisation: Five Centuries after Vasco da Gama*, Vol. I: Main issues around Colonialism and Globalisation, Delhi, Indian Social Institute, 1999.

²⁹ Helmut Buchholt, *op. cit.*, pp. 100-101; S. Huntington, “The clash of civilizations”, *Foreign Affairs*, Vol. 72, n.3, Summer 1993, pp. 22-49. Yeo Lay Hwee & Asad Latif (eds.), *Asia and Europe: Essays and Speeches by Tommy Koh*, Singapore, Asia-Europe Foundation, 2000. Para uma avaliação equilibrada do debate sobre os “valores asiáticos” vale a pena consultar o texto da conferência do prémio nobel indiano Amartya Sen na Fundação Carnegie em 1997: O texto foi publicado com o título “Human Rights and Asian Values”, na revista americana *The New Republic*, Julho14-Julho21, 1997.

tradicionais do povo. É precisamente a capacidade dos líderes orientais de influenciar as suas massas com os seus discursos culturais próprios que irrita as elites políticas do Ocidente, cujas racionalizações “democráticas” e categorias de “pensamento” são estranhas às experiências culturais da Ásia. Será por isso que o Ocidente vê mil e um fantasmas de “fundamentalismos” no Oriente? Não faria parte também deste complexo fenómeno o “fundamentalismo do mercado” tão precioso para o Ocidente? Não figura obviamente entre as definições existentes do fundamentalismo no Ocidente.³⁰

O processo de globalização parece estar a escapar das mãos dos próprios que o iniciaram. É esta preocupação que leva o Ocidente a buscar urgentemente um novo tipo de relacionamento com a Ásia. Ao contrário da situação na África, a Ásia dispõe de capacidades para exigir que o novo relacionamento seja baseado numa reciprocidade cultural que ultrapasse as desconfianças geradas pelo Orientalismo. A globalização pode ser positiva e menos discriminatória para os países asiáticos se houver um pluralismo cultural em que se possam apreciar e aproveitar os valores culturais dispersos pelo globo todo. Terá de ser um pluralismo interactivo que respeite as identidades e lealdades tradicionais, ultrapassando uma mera tolerância estratégica e manifestando uma capacidade de aprender do “outro”.³¹ Não se nega que durante os séculos passados de interacção a Ásia só tenha experimentado desprezo e opressão. Admite-se, de parte a parte, e com certa relutância, que houve benefícios para todos. Da parte dos asiáticos a relutância é provocada pela sua consciência da desigualdade desses benefícios e das rupturas geradas pela missão cristã europeia no tecido social asiático que foi sempre profundamente marcado pelas suas grandes religiões e filosofias.³²

A multiversidade cultural: património da humanidade

Quais seriam concretamente os novos desafios da era que pode ser pós-Orientalista? Na nova ordem global inaugurada com o fim da Guerra Fria já se

³⁰ Roger Garaudy, *Religiões em Guerra? O debate do século*, Lisboa, Ed. Notícias, 2001.

³¹ Raul Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y Globalización: Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*, Frankfurt, IKO, 2000.

³² Gaudencio Rosales & C.G. Arévalo (eds.) *For all the Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops' Conference – Documents from 1970-1991*, N. York, Orbis Books, 1992, p. 337: Nas conclusões da Consulta dos Teólogos, realizada em Hua Hin (Tailândia) em 10 de Novembro de 1991, a Federação dos Bispos da Ásia admitia o seguinte: “As a social institution the Church is perceived as a foreign body in its colonial origins while other world religions are not. The lingering colonial image survives in its traditional ecclesiastical structures and economic dependence on the west. This gives ground for suspicion. The Church is even sometimes seen as an obstacle or threat to national integration and to religious and cultural identity. Alignments between the Church and socio-political elites often legitimize and preserve the socio-political *status quo* and do not succeed in obviating this image. The Church remains foreign in its lifestyle, in its institutional structure, in its worship, in its western-trained leadership and in its theology. Christian rituals often remain formal, neither spontaneous nor particularly Asian.”

observam novos nacionalismos, um ressurgimento de política de extrema-direita no Ocidente e o fundamentalismo religioso, “facto bastante curioso, que nenhum dos pensadores sociais mais argutos do século XIX havia previsto”.³³ A emergência da China como uma potência regional e a tentativa da Índia, já com armas nucleares e outros recursos,³⁴ para ocupar aquilo que considera ser o seu espaço no Índico, deixam várias possibilidades em aberto. No entanto, a União Europeia, os E.U.A. e os outros países ricos do Ocidente estão preocupados com níveis cada vez mais baixos de natalidade e prevêem uma dependência crescente de mão-de-obra imigrante. Os países ex-colonialistas enfrentam dificuldades de integração económica, social e cultural dos grupos étnicos das antigas colónias nas suas sociedades nacionais.³⁵ Tensões racistas e xenofóbicas começam a tornar-se mais frequentes no Ocidente. Qual será a solução? Uma gestão capitalista da crise tende a promover soluções de recurso e com mínimos compromissos possíveis. Segundo o economista egípcio Samir Amin (1931-), o que a gestão capitalista propõe neste momento é uma “latino-americanização” do leste europeu e a criação de periferias mais activas (China, Sudeste Asiático, Índia e América Latina), mas sempre colaborantes com o capitalismo avançado.³⁶

É muito importante e urgente para a sociedade uma reflexão serena e crítica sobre a realidade de *pluri-cronias* e *pluri-topias* culturais e as suas consequências

³³ Isaiah Berlin, *A Busca do Ideal*, Lisboa, Editorial Bizâncio, 1998, p. 43.

³⁴ “O exemplo indiano”, no *Jornal Público*, Lisboa, 15 de Maio de 2000: “Os *Indian Institute of Technology* encontram-se entre as escolas de engenharia com mais prestígio ao nível mundial pela extraordinária qualidade das pessoas formadas e pelo seu impacto na criação de uma indústria de alta tecnologia, desde o “software” à microelectrónica mais avançada, de grande competitividade a nível mundial. (...) Hoje, as histórias de sucesso dos *Indian Institute of Technology* são objecto de cobertura jornalística nas revistas e jornais de maior prestígio mundial, desde a “Time” ao “International Herald Tribune”. (...) Não surpreende que os jovens licenciados dos *Indian Institute of Technology* sejam avidamente procurados a nível internacional, quer por empresas mundiais líderes de alta tecnologia quer pelos centros de ciência e tecnologia de maior prestígio mundial. São, sem dúvida, um bom exemplo que se poderia dar a conhecer em Portugal.

³⁵ Alfredo Bruto da Costa, *Exclusões Sociais*, Lisboa, Fundação Mário Soares / Ed. Gradiva, 1998; José Gabriel Pereira Bastos & Susana Pereira Bastos, *Portugal Multicultural*, Lisboa, Ed. Fim de Século, 1999; Jorge Vala et al., *Expressões dos racismos em Portugal*, Lisboa, ICS, 1999.

³⁶ Samir Amin, “For a progressive and democratic new world order”, comunicação apresentada na Conferência Internacional sobre “Colonialism and Globalization – Five Centuries after Vasco da Gama” (2-6 de Fevereiro 1998) organizada pelo Indian Social Institute, Nova Deli. A análise de Samir Amin das novidades no Sistema Capitalista e das possíveis alternativas é clara no que diz respeito aos cinco monopólios de que o Capitalismo não está disposto a largar a mão: finanças globalizadas, inovação tecnológica, acesso aos recursos planetários, meios de comunicação e informação, armas de destruição massiva. É interessante na sua análise o papel da Alemanha e do Japão (ambos recuperados após a segunda Grande Guerra com investimentos maciços do Plano Marshall americano) como fulcros da nova expansão capitalista subordinada aos interesses hegemónicos americanos na Europa e no Oriente respectivamente. É também interessante a análise que faz da estratégia de controlo global que o capitalismo adopta para reduzir a potencialidade das forças anti-sistémicas, fomentando sub-identidades, de maneira a promover mais Slovenias, Kosovos e Chechenyas. Cf. Boaventura de Sousa Santos, *Pela Mão de Alice*, Porto, Ed. Afrontamento, 1997, pp. 130-132.

benéficas a longo prazo. Cabe à filosofia prestar este serviço de preparar a opinião pública para um diálogo intercultural e apresentar uma alternativa à gestão capitalista da crise de pluriculturalismo, que quase sempre passa pelo monoculturalismo, imposto em forma de diálogo fictício ou políticas de inserção (leia-se *integração*) social.³⁷ É um desafio que a filosofia deve acolher com entusiasmo, nem que seja para provar a sua relevância e para garantir a sua própria sobrevivência. O projecto iluminista tentou convencer-nos que havia respostas racionais e razoáveis para todas perguntas, mas estamos cada vez mais convencidos que isso não é de fácil aplicação no campo das humanidades, e decididamente, para uma solução dos conflitos interculturais.

Compete à filosofia esclarecer o sentido crítico de cultura, incluindo a sua luta contínua para determinar as suas metas e os seus valores em novos contextos históricos. Compete também à filosofia assistir os indivíduos na sua “desobediência intra-cultural”, ou seja, na sua *apropriação crítica* da visão que a cultura tradicional lhes oferece, admitindo a possibilidade, ou mesmo a necessidade, de uma troca mutuamente enriquecedora entre as culturas. Seria a missão da filosofia de interculturalidade ajudar a formular os critérios éticos para uma prática de interculturalidade interactiva, para o reconhecimento *real* de cada cultura como uma visão especial do mundo no seu *contexto material* (o meio ambiente da cultura) próprio. Seria essencial também contextualizar o diálogo intercultural no quadro dos direitos humanos, como um direito à *multiversidade* cultural, correspondendo à biodiversidade da natureza como património da humanidade.³⁸ O cumprimento dessa missão filosófica criaria anticorpos de resistência aos interesses do mercado neoliberal, reduzindo as violações impunes do direito das culturas aos seus ambientes materiais que assecuram a qualidade de vida à grande maioria dos seus povos.

É urgente deixar bem claro que a tradição de direitos humanos não é nenhum monopólio do Ocidente. Pelo contrário, são de todos conhecidas as ilustrações da sua capacidade de violar os direitos humanos em grande escala, tanto numérica, como de brutalidade. A tradição de direitos humanos faz parte da história *humana* que oferece inúmeros casos de pessoas que lutaram e sacrificaram as suas vidas contra a opressão e injustiça em todos os cantos e em todas as sociedades do mundo. Todas essas sociedades têm a sua percepção de injustiça e a sua *memória* de libertação. É nesta base da *identidade pan-humana* em defesa dos que lutam pela *vida* das massas de povos dentro das suas respectivas culturas e contra as barbaridades de qualquer monocultura uniformizante, que a filosofia de interculturalidade deve formular o seu projecto de compromisso e de solidariedade social.³⁹

³⁷ Raúl Fornet-Betancourt, *op. cit.*, pp. 9-34, 42.

³⁸ *Ibid.*, pp. 85-97.

³⁹ *Ibid.*, pp. 92-94.

Pluricronias ocidentais: muito aquém do pluri-culturo-cronismo

Há quem defenda que o *Choque das Civilizações* é inevitável. Houve no passado esforços para a solução dos diferendos entre o Ocidente e o Oriente. Mas ao contrário do que se propõe nestas minhas reflexões em prol de uma *prática* filosófica e interesse (*inter-esse*) em promover um diálogo de solidariedade intercultural, as tentativas do passado nem sempre saíram do casulo académico, das tribunas professoriais. Leibniz tentou criar uma filosofia que incluísse o essencial das religiões e filosofias do mundo como um meio de reduzir as guerras religiosas que decimavam a Europa. Pensava também que seria uma maneira de ligar Europa com a China que ele muito admirava. Os enciclopedistas franceses e Quesnay também trabalharam nesse sentido.⁴⁰ Quase nos meados do século XX, em 1939, na sua conferência inaugural do congresso internacional de Filosofia em Hawaii, o filósofo G.E. Moore propôs uma “síntese filosófica universal”, manifestando a urgência de se criar uma perspectiva universal para uma ordem global em que as culturas do Ocidente e do Oriente se conjugassem bem.⁴¹

Uma outra versão de universalismo esteve em moda nos meados do século passado, e pode-se buscar a sua definição nas obras de F.S.C. Northrop⁴² e de C.G. Jung.⁴³ Defenderam “complementaridade” como chave para o entendimento entre o Ocidente e o Oriente. Não se procura uma fusão das diferenças, mas considera-se fundamental o reconhecimento da especificidade das duas civilizações diferentes, particularmente na espiritualidade que marca uma delas e no racionalismo científico que caracteriza a outra.

Este modelo de complementaridade tem sido objecto da crítica dos deconstrucionistas que vêem nele uma simplificação ingénua e uma essencialização do Oriente e do Ocidente, bem como uma forma discriminatória de um discurso binário, desfavorável ao pensamento asiático e reflectindo a polarização que no discurso de género se tende a menosprezar o sexo feminino. O Oriente é caracterizado com qualidades tradicionalmente associadas com o sexo feminino, incluindo intuição e passividade, contrastando-as com a racionalidade e dinamismo masculino do Ocidente.

⁴⁰ K. M. Panikkar, *Asia and Western Dominance*, Kuala Lumpur, The Other Press, 1993, p. 308.

⁴¹ Citado por John Clarke, “Beyond Orientalism”, *IAAS Newsletter*, Leiden, February 1999, pp. 4, 14.

⁴² F. S. C. Northrop, *Meeting of East and West: An Inquiry Concerning World*, Woodbridge CT, Ox Bow Press, 1979; *The Taming of the Nations: A study of the cultural bases of international policy*, Woodbridge, CT, Ox Bow Press, 1987.

⁴³ C. G. Jung, *Jung and Eastern Thought: A Dialogue with the Orient*, ed. J. Clarke, London, Routledge, 1994; *The Psychology & Religion: West & East*, Princeton University Press, 1972; C.G. Jung, *Civilização em Transição*, Petrópolis, Vozes, 1993, pp. 213-230: São capítulos intitulados “A Índia – Um mundo de sonhos” e “O que a Índia nos pode ensinar”.

Mais recentemente, vimos uma nova variante do modelo universalista apresentado por Francis Fukuyama na sua obra "O Fim da História". A democracia liberal do Ocidente e a economia do mercado são apresentadas como as únicas alternativas viáveis para a sociedade moderna em qualquer parte do globo. Defende que as novas técnicas de informação não permitem isolamento ao qualquer país; as tendências que se iniciam num recanto do mundo copiam-se rapidamente a milhares de quilómetros de distância. São mudanças que dão autonomia aos indivíduos e são consideradas como profundamente democratizadoras.⁴⁴ Dez anos depois de ter defendido esta tese, e após ter observado os problemas económicos da Ásia e da Rússia, bem como os conflitos de ex-Jugoslávia, Ruanda, Somália e outros pontos quentes, Francis Fukuyama permanece firme na sua convicção, excepto no que diz respeito aos novos desafios científicos na área de biotecnologia, onde admite que as novas ferramentas, que poderão estar em breve ao alcance da engenharia social, poderão mesmo marcar o fim dos seres humanos como tal, iniciando uma nova História pós-humana.⁴⁵

Algumas visões orientais

Apesar das críticas, o modelo universalista do tipo dialogante teve os seus simpatizantes entre os intelectuais asiáticos. Um deles era o já citado filósofo e estadista indiano, S. Radhakrishnan. Propôs uma versão universalista neo-hindu. O hinduísmo é conhecido pela sua tolerância e pela sua visão eclética, que proclama a unidade espiritual da humanidade. Radhakrishnan não queria nada menos que um discurso filosófico e religioso verdadeiramente cosmopolita, através do qual se poderia concretizar um cruzamento fértil de ideias e intuições, o que por seu turno poderia tornar possível uma sociedade global com uma religião global em que as diversas crenças históricas seriam respeitadas como os seus múltiplos ramos.⁴⁶ Já em 1927, chamava atenção aos conflitos provocados pelas deslocações de povos, em consequência das atitudes imperialistas e racistas de certos países. Radhakrishnan propunha a "solução hindu" que consistia em reconhecer que a humanidade inteira é uma grande família e que todas as etnias têm o direito de se misturarem, mantendo cada uma a sua identidade e o seu direito de autodesenvolvimento. Neste contexto, e sem ignorar a necessidade de reformar os abusos que entram em qualquer instituição social no decorrer dos tempos, Radhakrishnan tentou explicar como a Índia inventou o sistema das castas, em que qualquer novo grupo social era integrado de maneira a poder preservar a sua identidade e ao mesmo tempo

⁴⁴ Francis Fukuyama, *O Fim da História e o Último Homem*, Lisboa, Gradiva, 1992.

⁴⁵ Francis Fukuyama, *A Grande Ruptura: A natureza humana e a reconstituição da ordem social*, Lisboa, Quetzal Editores, 2000; "Reflectindo sobre o fim da História dez anos depois", *PÚBLICO*, Lisboa, 17-7-99, p. 12.

⁴⁶ S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, New Delhi, HarperCollins Publishers, 1996, pp. 41-44. Cf. Debiprasad Chattopadhyaya (ed), *Radhakrishnan: The Centenary Volume*, Oxford University Press, 1990.

poder contribuir para o bem-estar da comunidade acolhedora. Eliminava-se desta forma qualquer ameaça mútua e recurso às limpezas étnicas.⁴⁷ Radhakrishnan não foi o primeiro indiano com a mensagem universalista da Índia nos tempos recentes.

O primeiro nobel indiano de literatura em 1913, Rabindranath Tagore (1861-1941), o *gurudev* para os indianos (tal como Gandhi foi o seu *mahatma*), era um defensor acérrimo do universalismo e um crítico duro dos patriotismos nacionalistas que ele considerava uma praga da humanidade. Numa altura em que os nacionalistas radicais na Índia recorriam ao terrorismo contra os governantes britânicos, a mensagem de Rabindranath Tagore era música para os ouvidos imperiais britânicos! Não é de surpreender que apoiaram a sua candidatura para o prémio Nobel. Curiosamente, seis anos antes Rudyard Kipling, que nasceu e trabalhou na Índia, ganhara o mesmo prémio de literatura em que afirmava que o Oriental era um fardo pesado para o Ocidental (*White man's burden*) e que «Oriente é Oriente e o Ocidente é Ocidente, e os dois nunca poderão unir-se» [*Oh! East is East and West is West; and never the twain shall meet*]. Foi no mesmo contexto político que os britânicos acolheram a chegada de Gandhi à Índia como um anjo que lhes prometia não-violência! Não foram somente os talentos pessoais de Gandhi que fizeram dele um líder nacional. Também o interesse das autoridades coloniais em preferi-lo aos extremistas violentos da laia de Savarkar e Tilak que os motivou a negociar com Gandhi e projectá-lo como representante de todos os indianos.⁴⁸

A filosofia de Rabindranath Tagore evocou enorme interesse durante o período assolado pelas duas Grandes Guerras. Ele fundou uma Universidade em que introduzia uma pedagogia muito especial, ou seja, onde os jovens não seriam levados a crer que o ideal a atingir era a idolatria nacional. Na sua obra magistral *A Casa e o Mundo*, uma série de contos, Nikhil, personificação fecunda do génio do Poeta, põe na boca de Sandip, um patriota fanático, membro do movimento *Swadeshi* (que recomendava o uso exclusivo dos produtos nacionais e boicote aos produtos ingleses ou outros importados) a única verdade a ser procurada: “*A história do homem tem de ser feita pelos esforços unidos de todas as raças do mundo, pelo que este vender da consciência por razões políticas, este fazer da pátria uma espécie de feitiço, não dará resultado. Sei que a Europa, no seu íntimo, não o admite, mas a verdade é que não tem o direito de nos ensinar. Os homens que morrem pela verdade tornam-se imortais, e se um povo inteiro morrer pela verdade, também alcançará a imortalidade na história da humanidade.*”⁴⁹

⁴⁷ S. Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, pp. 84-86.

⁴⁸ B. R. Nanda, (ed.) *Essays in Modern Indian History*, Delhi, Oxford University Press, 1983, pp. 58-61.

⁴⁹ Rabindranath Tagore, *A Casa e o Mundo*, Lisboa, Ed. Presença, 1986, pp. 125-126. Cf. E. Tudela de Castro, *Shantiniketan (O Asilo da Paz)*, Lisboa, Tip. Simões M. Santos, 1925. É o texto da Conferência realizada em 11 de Maio de 1923 na Sociedade Teosófica de Portugal e analisa a pedagogia adoptada na Universidade fundada pelo poeta nobel indiano, cujos poemas foram adoptados como hinos nacionais na Índia e em Bangladesh.

Tagore viajou desde os Estados Unidos da América até ao Japão e deixou um diário das suas impressões. Passo a citar alguns parágrafos em que este artista e poeta místico revela também a sua capacidade de observação e de crítica sem rodeios:

“Este povo (ocidental) está sendo lisongeiramente persuadido a acreditar que vive emancipado e que é o supremo depositário do poder. Mas este poder é usurpado por inúmeros egoístas, e o cavalo está em freios e alojado numa estrebaria afim de que não venha um dia, a fazer uso da sua liberdade de mover-se. À mentalidade da massa permite-se desfrutar uma liberdade aparente, mas a sua verdadeira liberdade se vê tolhida por todos os lados. O seu modo de pensar é moldado em conformidade com os planos de interesse organizado; na sua escolha de ideias e formulação de opiniões o povo sente-se reprimido por severos castigos ou pela situação constante de falsidades; o povo sente-se forçado a viver num mundo de artificialismo e de frases hipnóticas. Efectivamente, o povo tornou-se o armazém dum poder em cuja volta enxameiam milhares de aventureiros que estão, às escondidas, examinando as suas paredes afim de explorar este poder em proveito próprio.”

“É assim que se me faz evidente que o ideal da liberdade está decaindo no mundo Ocidental. É a mentalidade de uma sociedade que escraviza os outros, enquanto na roda de suplício, forjada pelo seu comércio e pela sua política, gemem milhares e milhares de pessoas, esfaqueadas e mutiladas. É a mentalidade de desconfiança. As temíveis cenas de crueldade e injustiça tão familiares aos nossos olhos são o resultado duma psicologia que trafica com o terror. Não há crueldade mais feia na sua ferocidade do que a crueldade do cobarde. Aqueles que sacrificaram as suas almas à paixão de lucrar e à embriaguez do poder são incessantemente atormentados pelos fantasmas de pânico e de suspeitas, e por isso se fazem inexoráveis e desumanos ainda quando não existe o mais leve vislumbre de perigo. Estas pessoas tornam-se moralmente incapazes de dar liberdade aos outros, e, na sua impaciência em entrar nas boas graças dos superiores, não só toleram a injustiça que receberam das mãos dos seus próprios partidários políticos, mas ainda participam dela. Uma ansiedade perpétua em velar os seus lucros, a todo o custo, esbarra contra o amor de liberdade e de justiça, até que enfim se prontificam a renunciar à liberdade alheia, bem como à liberdade própria.”

“A minha experiência no Ocidente, onde pude observar o imenso poder do dinheiro e da propaganda organizada, — em toda a parte operando por detrás das cortinas de camuflagem, criando uma atmosfera de desconfiança, temor e antipatia, — tem-me impressionado profundamente com a verdade de que a única liberdade é a liberdade do pensamento; e esta liberdade jamais nos pode vir do mundo exterior. Quem amar a liberdade como ideal e for feliz em estendê-la a outrem, terá adquirido a verdadeira liberdade. Quem se preocupa em escravizar a outrem, prende-se ele próprio à escravidão; quem levanta muralhas em seu redor afim de excluir os outros, restringe a sua própria liberdade dentro destas muralhas, perdendo o seu direito moral à liberdade.”

“A civilização ocidental encerra em si o espírito da máquina que deve mover-se; e para a conservação daquele movimento cego as vidas humanas alimentam, qual carvão, as suas fornalhas de maneira que não desfaleça a sua força motriz – o vapor. Representa o aspecto activo da inércia que tem a aparência da liberdade mas não tem a sua essência, e, em consequência fomenta escravidão dentro das suas fronteiras e fora delas.”⁵⁰

Monoculturalismo globalizante: Choque, diálogo, equilíbrio pragmático?

O pensamento contemporâneo “ocidental” apresenta-nos alguns modelos pluralistas. Mas tal como acontece com a sua variante universalista, trata o pluriculturalismo de uma forma muito conflituosa, com potencialidade para intolerância e conflitos étnicos. Tem-se divulgado um pluralismo embrulhado em teorias sofisticadas de direita. Samuel Huntington é um dos seus protagonistas que rejeita a ideia de mais de uma civilização mundial poder coexistir. Prefere acreditar no “choque das civilizações” como inevitável na evolução da nova ordem pós-moderna sob a hegemonia ocidental. Afirmou Huntington em Lisboa, na sua conferência no âmbito da série “A invenção democrática” promovida pela Fundação Mário Soares, em 1997:

“As grandes civilizações mundiais diferem muito entre si quanto à semelhança entre as suas culturas e a do Ocidente e ao respectivo grau de ocidentalização. A América Latina está estreitamente relacionada com o Ocidente e, no entender de algumas pessoas, deveria ser considerada membro da família ocidental. O mundo ortodoxo é um parente muito mais distante e difícil. Em África, o domínio ocidental foi curto e o seu impacto muito mais limitado, com a excepção da África do Sul. A influência ocidental nos países muçulmanos tem sido variável, embora muito reduzida na pátria árabe do Islão. O mesmo é válido para a China. Em termos globais, o grau de aceitação da democracia pelas sociedades não ocidentais varia na medida em que estas sociedades têm sido expostas às influências do Ocidente.”

“Para os líderes da China e muitas outras sociedades asiáticas, a democracia liberal não serve para coisa alguma. Alguns académicos ocidentais têm mesmo defendido que a Ásia é a pátria da «democracia liberal», resultante de um legado cultural que põe a tónica no papel tutelar e disciplinador do Estado e considera o direito um guia para o comportamento dos cidadãos, e não uma fonte de protecção dos direitos individuais (...) A discordância e a concorrência são preteridas em favor da harmonia e da cooperação, ao mesmo tempo que a manutenção da ordem e do respeito pela hierarquia é considerada valor fundamental.”⁵¹

⁵⁰ Tradução de D. J. Soares Rebelo, “O Espírito de Liberdade”, *O Académico*, Ano I, nº 6, Nova Goa, Setembro de 1941, pp. 14, 40. Cf. Rabindranath Tagore, *Diary of a Westward Voyage*, trad. Indu Dutt, London, Greenwood Publishing Group, 1975.

⁵¹ João Carlos Espada (coord.), *A Invenção Democrática*, Lisboa, Fundação Mário Soares, 2000, p. 25-26.

É uma posição da política neoliberal que os defensores dos “valores asiáticos” poderão associar com a doença de Huntington, uma doença de origem hereditária, que afecta o sistema nervoso. É pouco conhecida em Portugal, não tem cura e conduz inevitavelmente à morte. Um dos sintomas da doença é a dificuldade de engolir!⁵² A arrogância desta classe de pensadores ocidentais poderá ter muita dificuldade em engolir a capacidade da resistência e avanços das civilizações asiáticas e não-só, perante os motores ideológicos da globalização do capitalismo neoliberal.⁵³

Uma outra versão pluralista está associada com hermenêutica e a noção de diálogo. Fala-se de *diálogo* como uma grande ruptura, principalmente no contexto de diálogo inter-religioso. O diálogo hermenêutico é concebido por Hans-Georg Gadamer (1900-) como bem diferente duma conversa agradável. Define-o como um confronto de tradições, um confronto entre os preconceitos históricos de uma parte com as tradições culturais doutra. Defende que um verdadeiro diálogo não se atinge apagando as diferenças, mas somente através de um reconhecimento delas e integrando-as no processo de diálogo. A diversidade e a pluralidade das perspectivas são uma condição indispensável para uma verdadeira compreensão entre as partes dialogantes. É um processo de tensão criativa, com disponibilidade para escutar as opiniões discordantes e para descobrir e partilhar as diferenças e as semelhanças.⁵⁴

Gadamer pode ser criticado por não levar a sério os interesses políticos, as atitudes racistas, as manipulações ideológicas e as desigualdades disfarçadas por trás dos discursos de diálogo. Duvida-se que seja possível um verdadeiro diálogo hermenêutico a partir do pensamento que se considera devedor a Husserl e Heidegger que privilegiaram os valores ocidentais a ponto de assumirem que a “regeneração do ser” estava reservada ao pensamento europeu e não ao pensamento oriental ou outro qualquer.⁵⁵ É conhecida a cumplicidade de Heidegger com o socialismo nazi, e conta-se que não quis participar no funeral do seu mestre e colega, E. Husserl, para não ser suspeito pelas autoridades nazis de ser um apoiante dos judeus.⁵⁶ É curioso que a generalidade dos “pensantes” ocidentais não descobriu que o horizonte da intencionalidade, fenomenologia ou temporalidade ontológica destes filósofos não abrange as “existências” culturais não-europeias em que uma grande parte da humanidade vive

⁵² Já existe em Portugal a Associação Portuguesa dos Doentes de Huntington. Cf. *Diário de Notícias*, Lisboa, 23-06-2000.

⁵³ João Carlos Espada, *op.cit.*, p.203: Ralf Dahrendorf defende a mesma teoria e critica os países asiáticos que utilizam a máquina do governo para assegurar a coesão social. Mas não tem nada a dizer sobre os monopólios dos meios da comunicação que fazem o mesmo e pior nos autoproclamados modelos de “democracias liberais” do Ocidente.

⁵⁴ Hans-George Gadamer, *O Problema da Consciência Histórica*, Lisboa, Estratégias Criativas, 1998, pp. 69-89.

⁵⁵ John Clarke, *op. cit.*, p. 14. Vide *British Encyclopaedia*, s.v. Martin Heidegger.

⁵⁶ Catherine Clément, *O Último Encontro*, Lisboa, Ed. ASA, 2000. É uma história do relacionamento amoroso de Heidegger com Hannah Arendt.

a *verdade* do seu *ser*. É uma séria negação daquilo que a fenomenologia *intendia*, ou seja, lutar contra a alienação em que nos lança o pensamento que dissimula as suas origens. Não seria também irrelevante inquirir como é que se integra a *curvatura* do tempo-espaço de Einstein⁵⁷ numa fenomenologia que pretende privilegiar estas categorias da existência como pensamentos primordiais. Mais reflexão neste sentido poderia corroborar a natureza *pluri-crónica* e *pluri-tópica* do pensamento humano (sem reduzi-lo a *particularidades* ocidentais *universalizadas*) satisfazendo os requisitos da “cientificidade” do pensamento ocidental até as suas últimas consequências.⁵⁸

Damos a penúltima palavra a Isaiah Berlin (1909-1997) e à sua tese de equilíbrio pragmático e à sua defesa ardente do “pluralismo” de valores culturais. Afirma a necessidade de admitir que existem limites para uma mútua compreensão e para uma possível solução das incompreensões interculturais, mas também assume que é o único caminho. Deve ser rejeitada como ilusão e como convite à repetição das tiranias qualquer tentativa de reduzir todo o conhecimento humano a um único sistema de pensamento com uma única metodologia. Isaiah Berlin admira G. Vico e J. G. Herder como paladinos do pluralismo de valores dentro de um horizonte humano comum⁵⁹ e defende que um encontro Ocidente-Oriente *pós-orientalista* e no contexto da globalização só seria positivo na base de diálogo criativo entre os vários centros civilizacionais com os seus valores e pensamento próprios, e não através da homogeneização do mundo ou através de paternalismo de alguém ou de um grupo que decida o que é bom para os outros.⁶⁰

Reflexões finais

O diálogo intercultural pode talvez começar com o “cogito” cartesiano para ajudar os habitués do pensamento contemporâneo ocidental, mas quando se insiste em acabar na mesma linha, isto pode levar a ergo *sum+sum*, ou para um finca-pé das posições. Para os fins do pretendido diálogo isto só resultaria em “*cogito ergo pum*” para citar o ensaísta-poeta José Paulo Paes!⁶¹ Para concluir, fica aqui uma reflexão do psicanalista Jung, após uma visita a Índia que lhe ajudou a descobrir que existem outros caminhos para um homem civilizado:

“Graças a Deus, ainda existe um homem que não aprendeu a pensar, mas é capaz de perceber seus pensamentos como se fossem visões ou coisas vivas....É verdade que os processos lógicos da Índia são divertidos e é espantoso ver como fragmentos da

⁵⁷ *TIME*, Vol. 154, N.º 27, December 31, 1999 – *Person of the Century: Albert Einstein*, p. 41.

⁵⁸ Emanuel Lévinas, *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997, pp. 72-77, 109-111, 183-189.

⁵⁹ Isaiah Berlin, *A Busca do Ideal*, Lisboa, Ed. Bizâncio, 1998, pp. 31, 50-52.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 294; John Clarke, *op. cit.*, p. 14.

⁶¹ Citado por Paulo Nuno Pereira, *op.cit.*, p. 10: “Manifesto Anti-Agradecimentos”.

ciência ocidental vivem lado a lado com aquilo que nós, inadvertidamente, chamamos de superstição. Os indianos não são afectados por contradições aparentemente intolleráveis. Se existirem, é porque são peculiaridades desse pensar, e a pessoa não é responsável por elas. Ela não os cria já que os pensamentos aparecem por si mesmos. O indiano não procura no universo detalhes infinitesimais. Sua ambição é ter um conspecto do todo. Ainda não sabe que é possível atarraxar firmemente o mundo vivo entre dois conceitos. Já pensaram o quanto de conquistador (para não dizer de ladrão ou assaltante) há nesta expressão “conceito”? Vem do latim concipere, ‘tomar algo agarrando-o completamente’. É com esta atitude que nos dirigimos ao mundo. O ‘pensar’ do indiano, porém, é um aumento de visão e não um ataque predatório aos campos ainda não conquistados da natureza.”⁶²

Bibliografia

- AHMAD, Jalal Al-i, *Occidentosis: A Plague from the West*, trad. R. Campbell, Berkeley, Mizan Press, 1984.
- ASCHCROFT, Bill et al., *Key Concepts in Post-colonial Studies*, London, Routledge, 1998.
- BARRETO, Adeodato, *Civilização Hindu*, Lisboa, Seara Nova, 1935.
- BASTOS, José Gabriel Pereira & Susana Pereira Bastos, *Portugal Multicultural*, Lisboa, Ed. Fim de Século, 1999.
- BAUDRILLARD, Jean, *O Crime Perfeito*, Lisboa, Relógio d’Água, 1996.
- , *Simulacros e Simulação*, Lisboa, Relógio d’Água, 1991.
- BERLIN, Isaiah, *A Busca do Ideal*, Lisboa, Editorial Bizâncio, 1998.
- BION, W.R., *Transformations*, London, Karnac, 1984.
- BROCKINGTON, J.L. *The Sacred Thread: Hinduism in its continuity and diversity*, Edinburgh, University press, 1996.
- BUCHHOLT, Helmut, “Southeast Asia: The Way to Modernity”, in Maria Johanna Schouten, *A Ásia do Sudeste: História, Cultura e Desenvolvimento*, Lisboa, Vega, 1998.
- CASTRO, E. Tudela de, *Shantiniketan (O Asilo da Paz)*, Lisboa, Tip. Simões M. Santos, 1925.
- CHOMSKY, Noam, *Discurso da Dissidência*, Lisboa, Ed. Dinossauro, 2000.
- , *Nova Iorque: 11 de Setembro*, Lisboa, Caminho, 2002.
- CLARKE, J., (ed.) *Jung and Eastern Thought: A Dialogue with the Orient*, London, Routledge, 1994.
- CLARKE, John, “Beyond Orientalism”, *IAAS Newsletter*, Leiden, February 1999.
- CLÉMENT, Catherine, *O Último Encontro*, Lisboa, Ed. ASA, 2000.
- COHN, Bernard S., *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton University Press, 1996.
- COSTA, Alfredo Bruto da, *Exclusões Sociais*, Lisboa, Fundação Mário Soares / Ed. Gradiva, 1998.

⁶² C. G. Jung, *Civilização em Transição*, Petrópolis, Vozes, 1993, pp. 226-227. A versão original em inglês sob o título “What India can teach us”, em *Ásia XXXIX*, Nova Iorque, 1939, pp. 97-98. O título foi inspirado pelo espírito e obra do seu contemporâneo F. Max Mueller, *India: What can it teach us?* London, Longmans, Green & Co., 1883.

- D'SOUZA, Jerome, *Sardar Panikkar and Christian Missions*, Trichinopoly, 1957.
- DUNCAN, David Ewing, *The Calendar*, London, Fourth Estate, 1998.
- ESPADA, João Carlos (coord.), *A Invenção Democrática*, Lisboa, Fundação Mário Soares, 2000.
- FERNANDES, Walter & Anupama Datta, *Colonialism to Globalisation: Five Centuries After Vasco da Gama*, I, Delhi, Indian Social Institute, 1999.
- FISH, Stanley, *Doing What Comes Naturally: change, rhetoric and the practice of theory in literary and legal studies*, Oxford, Clarendon Press, 1989.
- FORNET-BETANCOURT, Raúl, *Interculturalidad y Globalización: Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*, Frankfurt, IKO, 2000.
- FUKUYAMA, Francis, *A Grande Ruptura: A natureza humana e a reconstrução da ordem social*, Lisboa, Quetzal Editores, 2000.
- , *O Fim da História e o Último Homem*, Lisboa, Gradiva, 1992.
- GADAMER, Hans-George, *O Problema da Consciência Histórica*, Lisboa, Estratégias Criativas, 1998.
- GEORGE, Abraham, "From colonialism to eco-colonialism", *International Conference on Europe and South Asia: 500 Years (Abstracts)*, Calicut & Cochin, 16-20 May 1998.
- GOODY, Jack, *O Oriente no Ocidente*, Lisboa, Ed. Difel, 2000.
- GOULD, Stephen Jay et al., *O Fim dos Tempos*, Lisboa, Terramar, 1999.
- HESPANHA, António Manuel, *Panorama Histórico da Cultura Jurídica Europeia*, Mem Martins, Publicações Europa-América, 1997.
- , "O Orientalismo em Portugal (Séculos XVI-XX)", *O Orientalismo em Portugal*, Lisboa, CNCDP, 1999.
- HUNTINGTON, S., "The clash of civilizations", *Foreign Affairs*, Vol. 72, n.3, Summer 1993.
- JUNG, C.G., *Civilização em Transição*, Petrópolis, Vozes, 1993.
- , *Psicologia e Religião Oriental*, Petrópolis, Vozes, 1991.
- LATOUCHE, Serge, *A Ocidentalização do Mundo: Ensaio sobre a significação, o alcance e os limites da uniformização planetária*, Petrópolis, Vozes, 1996.
- LÉVINAS, Emanuel, *Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger*, Lisboa, Instituto Piaget, 1997.
- LYOTARD, Jean-François, *The Differend: phrases in dispute*, Manchester, Manchester University Press, 1988.
- MATHEW, George (coord.), *International Conference on Europe and South Asia: 500 Years - Abstracts*, New Delhi, Institute of Social Sciences, 1998.
- MENDES, J.M. Amado, *História Económica e Social dos Séculos XV a XX*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- MILL, James, *The History of British India*, Vol.I, London, 1958.
- NANDA, B.R. (ed.) *Essays in Modern Indian History*, Delhi, Oxford University Press, 1983.
- NORRIS, Christopher, *Uncritical Theory*, Amherst, The University of Massachusetts Press, 1992.
- NORTHROP, F.S.C., *Meeting of East and West: An Inquiry Concerning World*, Woodbridge CT, Ox Bow Press, 1979.
- , *The Taming of the Nations: A study of the cultural bases of international policy*, Woodbridge, CT, Ox Bow Press, 1987.
- PANIKKAR, K.M., *A dominação ocidental na Ásia*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 3.^a ed., 1977.

- PEREIRA, Pedro Nuno, *O Espaço e o Tempo: Intraligações*, Lisboa, Fim de Século Edições, 1998.
- RADHAKRISHNAN, S., *The Hindu View of Life*, New Delhi, HarperCollins Publishers India, 3rd ed., 1996.
- REBELO, D. J. Soares, "O Espírito de Liberdade", *O Académico*, Ano I, nº 6, Nova Goa, Setembro de 1941.
- RORTY, Richard, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- ROSALES, Gaudencio & C.G. Arévalo (eds.) *For all the Peoples of Asia: Federation of Asian Bishops' Conference – Documents from 1970-1991*, N. York, Orbis Books, 1992.
- SAID, Edward W., *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, London, Penguin Books, 1995.
- , *Power, Politics, and Culture: Interviews with Edward W. Said*, ed. Gauri Vishwanathan, N. York, Pantheon Books, 2001.
- SANTOS, Boaventura de Sousa, *Pela Mão de Alice*, Porto, Ed. Afrontamento, 1997.
- SARDAR, Ziauddin et al, *The Blinded Eye: 500 Years of Christopher Columbus*, Mapusa (Goa), The Other Press India, 1993.
- SCAMMELL, G.V., "Essay and Reflection: On Discovery of the Americas and the Spread of Intolerance, Absolutism, and Racism in Early Modern Europe", *The International History Review*, XIII, 3, August 1991, pp. 441-660.
- SOUZA, Teotonio R. de, "Orientalism, Occidentosis and Other Viral Strains: Historical Objectivity and Social Responsibilities" *The Portuguese, Indian Ocean and European Bridgeheads* [Festschrift in Honour of Prof. K.S. Mathew] , Eds. Pius Malekandathil & T. Jamal Mohammed, Institute for Research in Social Sciences and Humanities of MESHAR & Fundação Oriente, Tellicherry (Kerala, India), 2001, pp. 452-479.
- , "A diáspora multicultural: As traduções não bastam", *Revista da Universidade de Humanidades e Tecnologias*, Nº 6/7/8, Lisboa 2001-2002, pp. 256-260.
- SLOTERDIJK, Peter, *Critique of Cynical Reason*, London, Verso, 1988.
- TAGORE, Rabindranath, *A Casa e o Mundo*, Lisboa, Ed. Presença, 1986.
- , *Nationalism*, New York, The Macmillan Company, 1917.
- , *The Diary of a Westward Voyage*, London, Greenwood Publishing Group, 1962.
- THAPAR, Romila, *Time as a metaphor of History: Early India*, New Delhi, Oxford University Press, 1996.
- VALA, Jorge et al., *Expressões dos racismos em Portugal*, Lisboa, ICS, 1999.
- ZIMMER, Heinrich, *Mitos e Símbolos na Arte e Civilização Indianas*, Lisboa, Assírio & Alvim, 1996.