

O Islão – um mundo em descoberta para o Ocidente

Célia Felícia Belim Rodrigues

**(Assistente no Instituto Superior de Ciências Sociais e Políticas –
UTL)**

“Surgiu uma nova e distinta ameaça – uma ameaça global, pelos meios que utiliza e pelo âmbito e alcance geográfico da sua acção. Os seus agentes não são Estados, nem estão territorialmente definidos ou identificados. São portadores de valores estranhos e hostis às sociedades livres e democráticas. O martírio é a sua motivação e recompensa. Visam sobretudo infra-estruturas civis e centros populacionais.”

Rui Vinhas (2003), “EUA: de nação indispensável à dispensabilidade das outras nações? Impacto nas relações transatlânticas”, *Negócios Estrangeiros*, nº 4 e 5, Março, p. 34.

“Ó filhos de Adão, criamo-vos machos e fêmeas e dividimo-vos em povos e tribos para que conhecêsseis uns aos outros. Aos olhos de Deus o mais nobre entre vós é o mais piedoso. Deus é informado e sabe.”

Alcorão, 49: 13

Essência

O Islão,¹ “submissão”, não é tido como um sistema exclusivamente espiritual-religioso, mas sim concomitantemente ideológico, faceta da qual

¹ Vide: Jacques Berque (1995), “Islam et islamismes”, *Défense Nationale. Études politiques, stratégiques, militaires, économiques, scientifiques*, Julho, pp. 5-13.

se alimentam o fundamentalismo, o revivalismo, o tradicionalismo. Como observa Maria do Céu Pinto, o Islão "não é encarado somente enquanto credo religioso que condiciona a vida espiritual dos indivíduos; é, acima de tudo, um "modo de vida" que permeia e molda o tecido social".²

Contudo, a sua componente religiosa é bem representativa, contando o Islão com o maior crescimento de conversões e com o triunfo de ser a fé principal dos Países em Vias de Desenvolvimento (PVD).³ A não renúncia ao mundo, pressuposto de algumas religiões, é um factor explicativo do poder e da popularidade da religião islâmica no mundo actual.⁴ Em acréscimo a esta vitalidade religiosa, o islamismo assume-se como uma força política, com peso crescente, na cena mundial. Esta ideia é reforçada por Jason Burke: "o Islamismo é uma religião mais explicitamente política do que muitas outras, pelo que é usado para explicar injustiças políticas e, ainda mais importante, para apontar uma solução muito mais fácil e muito mais convincente para qualquer situação".⁵

Os Muçulmanos (tanto xiitas como sunitas) estão ligados por um denominador comum: acreditam que Alá escolheu Maomé como o profeta receptor e difusor da mensagem divina, revelando-lhe ensinamentos no espaço temporal de 610 a 632, condensados no Livro Sagrado – o Alcorão. A rigorosa observância do seu conteúdo – expositor da forma de vida individual e comunitária aprovada por Alá – recompensará o seu fiel

² Maria do Céu Pinto (2003), *"Infiéis na Terra do Islão": Os Estados Unidos, o Médio Oriente e o Islão*, Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e Tecnologia, p. 20.

³ Vide: Nurit Palter (2006), "2006: More Jews converting to Islam", 13.07, in <http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-3274735,00.html>, acedido a: 30.08.07; O Islão é a religião que mais cresce devido a três factores: (1) os seus professantes são cidadãos de países com altos índices de natalidade; (2) é uma fé expansionista; (3) embutida naquele há a obrigação de converter todo o mundo (In "O crescimento do Islã no Brasil", in www.efatah.com/artigos/missoes/o_crescimento_do_isla_no_brasil.html, acedido a: 30.08.07). Um dos medos reinantes no pós-11 de Setembro nos EUA é a força do Islão como a fé com o maior crescimento no país. Segundo o Departamento Estatal do Programa de Informação Internacional, antes de 2010, o Islão ultrapassará o Cristianismo (In Kajal Basu, "Islam and conversion", in cobrapost.com/documents/Islam%20and%20conversion.htm, acedido a: 30.08.07).

⁴ In Akbar S. Ahmed (2002), *O Islão*, Chiado, Bertrand Editora, p. 16.

⁵ Jason Burke (2004), *Al-Qaeda. A História do Islamismo Radical*, Lisboa, Quetzal Editores, p. 50.

cumpridor, daí que “o homem da tradição islâmica seja um homem prosternado”.⁶

Os Muçulmanos acreditam que o profeta Maomé foi o providencialmente eleito para transmitir, à raça humana, as sábias instruções divinas – “o manual divino” – de como viver num mundo material. Maomé, que viveu na região de Hejaz, actualmente parte da Arábia Saudita, entre os anos 570 e 632 da Era Cristã, recebeu oralmente um texto, conhecido por Alcorão, que lhe foi dito ser a palavra de Deus. O Alcorão é um texto revelado, enviado por Deus – logo perfeito, imutável e impassível de qualquer modificação. Maomé é o mais recente, e o último, de uma série de profetas, onde se incluem Jesus e Moisés, enviados a transmitir, aos homens, a palavra dos Céus.

Para além do Alcorão, existe uma colectânea, de tradições narradas, que relata o comportamento e os preceitos do Profeta, ou seja, o seu exemplo: a *Sunna*. Estes textos, conhecidos por *hadith*, foram seleccionados pelos discípulos de Maomé e, após um extenso período de transmissão oral, foram compilados, pelo que a sua autoridade não é uniforme, referindo-se-lhes sempre a origem aquando da sua citação. No seu conjunto, os *hadiths* não são revelados divinalmente, por marcar a sua origem nos actos e palavras de Maomé e nas suas capacidades humanas, enquanto o Alcorão é considerado proveniência directa de Deus, excluindo, portanto, a intervenção humana. A ideia de que Maomé, diferente de Deus pela sua natureza, possa ser objecto de adoração, é algo que qualquer Muçulmano devoto considera blasfemo, por ser atentatório do primado e da unidade absoluta de Deus. Este princípio teológico de unicidade, ou de unidade, designa-se *tawhid* e é um conceito fundamental e profundamente político.

O Islão prega, com fervor, a igualdade espiritual entre os homens, e apoia-se em torno de cinco preceitos: (1) profissão de fé (*Shehada*), em que se recita a grandeza e inigualabilidade de Deus (“Não existe nenhum Deus para além de Alá e Maomé é o Seu profeta”), as cinco rezas diárias

⁶ Najm-oud-Dine Bammate (2000), *L'Islam el l'Occident – Dialogues*, Paris, Éditions Christian Destremau / Éditions UNESCO, p. 53.

(*Salaht*), o jejum no nono mês do calendário lunar (*Sawm*, "Ramadão"), a esmola legal (*Zakkat*) e a peregrinação a Meca (*Hajj*).

A cisão histórica e irreconciliável (até hoje) entre sunitas e xiitas originou-se numa disputa sobre a sucessão de Maomé. Após a sua morte em 632, o *Majlis al-Shura* ("Assembleia de Conselheiros"), compreendendo os Muçulmanos mais devotos e sábios, seleccionou Abu Bakr como o primeiro Califa ou líder dos Muçulmanos. Esta atitude, tomada pela Assembleia, estipularia o método de sucessão: baseado na religiosidade e mérito do escolhido, excluindo a sucessão de sangue. A maioria dos Muçulmanos aceitou a escolha de Abu Bakr como o primeiro Califa legítimo, que governaria sujeitando-se às práticas maometistas – esta maioria ficaria conhecida, na História, como os sunitas. Os que se opuseram a esta decisão, apoiando a sucessão pela via do parentesco de Maomé –, foram os xiitas.

Politicamente, os sunitas erguem a figura do califado, enquanto os xiitas advogam o conceito de imamato, uma ideologia religioso-política arreigada à condução pelos imãs. Akbar S. Ahmed, também, frisa a junção das dimensões política e religiosa na pessoa do imã: "é um líder político e um guia religioso, ele próprio guiado pela divindade".⁷ Etimologicamente, a palavra "imã" significa "aquele que se levanta", um guia, um orientador, um líder; hoje é usada para descrever homens da religião, incluindo ainda os Doze Imãs que seguiram Maomé. O imamato reflecte a crença de que é necessário um líder divinamente designado, dotado com total imunidade ao pecado e ao erro, com a "inspiração divina do Profeta"⁸ para guiar os espíritos. O xiismo atribui um trio funcional ao imã, que se decompõe em: governar a comunidade islâmica, explicar as ciências religiosas e a lei, e ser um líder espiritual hábil o suficiente para facultar a todos o entendimento do significado interior das coisas.

Entre o xiismo e o sunismo, podemos elencar alguns pontos de divergência, se bem que o imã Khomeini tenha declarado a uniformidade doutrinária do Islão, não contemplando diferenças entre xiitas e sunitas.

⁷ Akbar Ahmed, *ob. cit.*, p. 64.

⁸ Hélder Santos Costa (2000), *Shiismo iraniano – uma abordagem histórico-sociológica*, Lisboa, ISCSP-UTL, p. 102.

Contudo, na lista de pontos discordantes, há que aludir à interpretação, de cada facção, da História. Os sunitas afixam que o sucesso e o poder islâmicos dos primeiros tempos eram sinais da orientação de Deus e da recompensa a uma comunidade fiel, e também a confirmação da crença e dos direitos dos Muçulmanos. Os xiitas, com uma visão mais subversiva, tecem um entendimento de que a História é a representação da luta e do sacrifício de uma comunidade minoritária, deserdada e oprimida, que se esforça por restabelecer a lei de Deus na Terra, sobre a comunidade em geral. Compete ao imã encabeçar esta luta. Os xiitas devem lutar segundo os preceitos divinos, aniquilando qualquer força satânica que se lhes oponha. O martírio dos Imãs, sobretudo o de Ali e Hussein, serve-lhes de modelo de sacrifício transformado em heroísmo. E é assim que, à semelhança dos *kamikaze* ("vento de Deus") japoneses, aquando da II Guerra Mundial, os fundamentalistas islâmicos entregam a sua vida em prol da causa em que acreditam.

Os movimentos políticos islâmicos, tanto xiitas como sunitas, intentam o estabelecimento da lei islâmica como base do governo, rejeitando o secularismo, uma ideia ocidental importada, e opõem-se a diversas mudanças sociais que o Ocidente adopta como modelo, como a condição das mulheres. Um Estado islâmico é, pois, aquele cujos governantes respeitam uma exigência: governar com o que Deus revelou primeiro a Maomé e, por via deste, aos homens, ou seja, a lei divina, a *Sharia*. O programa político de todas as formações islamitas concede, sem surpresas, um lugar central a esta reivindicação ou à restauração do *Dawla islamiyya* ("Estado islâmico").

François Burgat⁹ relembra que, na versão literalista da retórica islamita, o restabelecimento da soberania divina, e a aplicação da *Sharia* que daí deriva, devem bastar para satisfazer a totalidade das necessidades normativas da sociedade. Salieta que, pontualmente, a concorrência entre a norma islâmica e a rotineira de origem ocidental pode ter vencedores diferentes, sendo a primeira, tendencialmente, a triunfante pela explanação da dimensão mítica da reimplantação de uma ordem simbólica que está verdadeiramente em jogo e pelo conteúdo divino que congrega,

⁹ In François Burgat (1996), *Que Islamismo aí ao Lado?*, Lisboa, Instituto Piaget, pp. 104-5.

satisfazendo as exigências de pureza, de autenticidade, recusadas às normas importadas do ex-colonizador.¹⁰

François Burgat alerta que o islamismo “não pode reduzir-se a uma ideologia, a um programa ou a modos de acção determinados e intangíveis, nem encerrado dentro de uma base social precisa e eterna”.¹¹ Não sendo um coerente semântico, é incluso de diversas nuances manifestativas, desde o pacifismo à subversão, desde o literalismo alcorânico à permissão das confrarias e do sufismo, desde a islamização do Estado à sua secularização, etc. Enquanto há um só Islão – vindo de Deus e transposto no Alcorão – há, contudo, uma variedade de interpretações e, por conseguinte, resultados culturais diferentes num mosaico desigual.¹²

Bernard Lewis salienta, ainda, a vertente guerrilheira do Islão, ao referir que é visto, de início, “como religião militante, ou mesmo militar, e os seus seguidores como guerreiros fanáticos, empenhados na difusão da sua fé e da sua lei através do poder armado”.¹³ E Dominique Sourdel¹⁴ constata que, apesar da divisão do mundo Muçulmano actual e da diversidade das soluções práticas adoptadas por cada país, o Islão continua a afirmar-se, se não como uma comunidade, ao menos como um ajuntamento de nações confrontadas com o mesmo problema: adaptação às condições de vida nova de uma sociedade que não distingue, em princípio, os poderes temporal e espiritual.

Pacifismo vs. Subversão

Realçando a estabilidade e a ordem do mundo islâmico, Akbar Ahmed explica que muitos fenómenos associados ao Islão – violência, fanatismo, subversão – alicerçam-se na prática xiita.¹⁵ Refere que esta imagem,

¹⁰ In François Burgat, *ob. cit.*, p. 105.

¹¹ François Burgat, *ob. cit.*, p. 283.

¹² In Brian Beeley (1995), “Global options: Islamic alternatives”, in ANDERSEN, James; BROOK, Chris; COCHRANE, Allan (ed.), *A Global World? – Re-ordering Political Space*, Oxford, The Open University, p. 173.

¹³ Bernard Lewis (2001), *A Linguagem Política do Islão*, Lisboa, Edições Colibri, p. 103.

¹⁴ In Dominique Sourdel (1949), *O Islão*, Mem Martins, Publicações Europa-América, p. 126.

¹⁵ O adágio popular da República Islâmica do Irão “viver como o Imã Ali e morrer como o Imã Husain é a maior das bem-aventuranças” é bem elucidativo. Reportando-se à trágica

falaciosamente impingida ao todo islâmico, remonta as suas raízes no passado histórico xiita: "Ver a intensidade emocional que existe numa manifestação política numa cidade do Irão e ouvir os seus *slogans* é ir ao encontro de mil anos de história xiita: justiça, luta, sacrifício, martírio".¹⁶ Com a Revolução Iraniana, no final do decénio de 70, a relação amistosa entre o Irão e os EUA, durante o domínio do Xá, converteu-se num ódio recíproco. O Irão olhava para os EUA como a grande força satânica a ser exterminada, e para os EUA o Irão representava o fanatismo e o ódio religiosos, um recuo até aos excessos da Idade Medieval, uma revolução chefiada por religiosos enlouquecidos.

Com o poder da televisão, as imagens do Irão irado espalharam-se pelo mundo como o espelho do Islão. O exemplo das cruzadas encaixa perfeitamente nesta situação, em que há distanciamento entre a essência da imagem islâmica e a sua imagem universal-televisiva. Akbar S. Ahmed¹⁷ destaca a distorção voluntária dos *mass media* ocidentais, ao extrapolarem os casos da Revolução Iraniana e do apelo xiita ao martírio ao mundo islâmico. Extrapolação falsa abusiva dos *mass media* ocidentais, também patente no ritual de autoflagelação, que é unicamente concernente à tragédia de Karbala e ao islamismo xiita.

Uma das razões para a queda do Xá do Irão foi a alienação das instituições religiosas pelas suas políticas secularistas. Em contraste, os dirigentes dos países sunitas, ricos em petróleo, têm desencadeado grandes esforços, no sentido de manutenção das suas políticas em linha com sensibilidades religiosas. Outra razão, deveras importante, para a queda do Xá foi o descontentamento generalizado com a evolução das suas políticas, favorecendo grupos ricos e ocidentalizados. Para além da postura opositora dos partidos nacionalistas e de esquerda iranianos, o clero atacou veementemente os laços do Xá com o Ocidente. A oposição ao Ocidente é derivada do ressentimento histórico ao colonialismo ocidental, no início do século XX. Agravando os problemas já existentes, adensa-se ainda um conjunto de políticas ocidentais e americanas mais recentes: tentativas de

morte do neto do Profeta, Ali Shariati afirmou repetidamente: "cada mês é Muharram, cada dia é Ashura e cada lugar é Karbala".

¹⁶ Akbar Ahmed, *ob. cit.*, p. 66.

¹⁷ In Akbar Ahmed, *ob. cit.*, p. 68.

incorporar os países islâmicos em alianças contra a ex-União Soviética durante a Guerra Fria, intervenções políticas, tais como o golpe de Estado da Central Intelligence Agency (CIA), de 1953, para restaurar o Xá depois de um governo nacionalista liderado por Mohammed Mossadegh ter tomado o poder no Irão, o apoio político e militar a Israel contra o mundo árabe, o apoio político e militar a governos não-representativos.

A Revolução Iraniana veio relançar alento no Islão: os xiitas encheram-se de ânimo de emancipação, ao se aperceberem que é possível derrubar os regimes autoritários mais enraizados, dado que não existem potências invencíveis perante homens determinados. De resto, o *ayatollah* Khomeini nunca fez segredo da sua vontade de exportar a revolução para as monarquias corrompidas do Golfo. O apoio financiado seria concedido pelos milionários do Golfo, encorajados pelos respectivos governos.

Alguns dos mais dramáticos actos anti-ocidentais têm sido executados por grupos políticos xiitas no Líbano, onde o governo entrou em colapso, seguindo-se a guerra civil em 1975. Movimentos radicais xiitas, como o Hezbollah ("Partido de Deus"), floresceram no período seguinte à dramática intervenção militar ocidental no Líbano em 1982, quando tropas israelitas expeliram a Organização para a Libertação da Palestina (OLP) de Beirute, e forças de paz americanas foram enviadas para aquele país (para se retirarem em 1984). Militantes xiitas, tirando vantagem da falta de autoridade central no território, atacaram alvos ocidentais e israelitas, e tomaram reféns, alguns dos quais, foram mortos. Os movimentos de oposição sunita no Egipto e na Argélia, também, têm sido crescentemente violentos nas suas tácticas anti-governamentais e anti-ocidentais.

Estas tácticas têm causado um grande debate no mundo islâmico, por não existir justificação nas escrituras e jurisprudência islâmicas, para matanças indiscriminadas ou assassinatos de cidadãos locais ou estrangeiros, tanto pelos Muçulmanos xiitas, como pelos sunitas. Muitos intelectuais citam as falhas dos governos, incapazes de empreender medidas revitalizadoras do tecido societário moribundo, como base motivadora desses actos. E como nos lembra Akbar S. Ahmed, "a história do islamismo é a história das ideias e do poder que elas têm sobre os actos

das pessoas";¹⁸ por conseguinte a ênfase numa ideologia, agarrada ao literalismo alcorânico, quando propagada entre espíritos, desprovidos de esperança e sedentos de conforto, cai em terreno fértil e germina.

Fundamentalismo Islâmico¹⁹

A Ideologia

Representando uma "interpretação literal e exclusivista dos fundamentos do Islão",²⁰ "um ideário político",²¹ o fundamentalismo islâmico intenta a recuperação da sua identidade genuína – bem demarcada do Ocidente – através da "procura rigorosa de reconstrução socio-moral da sociedade"²² e de "um modo diferente de responder à maioria das mudanças que se imprimem no plano social e cultural das sociedades islâmicas",²³ recorrendo, para a sua sagração, a vias impiedosas de terrorismo de massa. Salwa Ismail²⁴ entende que, considerando a religiosidade do sector popular e a sua mobilização pela comunicação de massa, o fundamentalismo foi o único estilo capaz de apelar ao substrato religioso nas sociedades muçulmanas.

Os fundamentalistas islâmicos constituem uma importante categoria de revivalistas da *Umma*, da "Comunidade dos Crentes". Outras designações equivalentes – legalistas, restitucionalistas, puritanos do Islão – são utilizadas pelos islamólogos. Mas o vocábulo "fundamentalista", sobejamente reiterado pelos *mass media*, contém um significado recente. Nas palavras de Maria do Céu Pinto, "é diferente dos anteriores na medida

¹⁸ Akbar Ahmed, *ob. cit.*, p. 19.

¹⁹ Vide: Vera Menino de Matos (2003), "O fundamentalismo na sua vertente político-religiosa", *Janus* 2003, in http://www.janusonline.pt/dossiers/dossiers_2003_2_2_10_d.html, acedido a: 30.08.07.

²⁰ Hélder Santos Costa, *ob. cit.*, p. 401.

²¹ *Id.*, *ibid.*, p. 402.

²² *Id.*, *ibid.*, p. 401.

²³ *Id.*, *ibid.*, p. 401.

²⁴ In Salwa Ismail (2003), *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism*, Londres, I. B. Tauris, p. 9.

em que se verificou uma acentuada radicalização do seu discurso".²⁵ Denuncia a absorção de um extremismo novo na ideologia e actuação.²⁶

O designativo busca a sua génese a um movimento do conservadorismo protestante norte-americano, traduzindo uma Maioria Moral. Com efeito, em 1979, o pastor baptista e independente, Jerry Falwell, observou que os cidadãos norte-americanos, preocupados com o declínio da moral no país, formavam uma maioria que carecia ser mobilizada. Ronald Reagan, apercebendo-se dessa força crescente na sociedade norte-americana, participou em diversos comícios organizados pelo clero conservador e dialogou com os seus líderes. E, em 1988, George Bush notou que os pastores conservadores se demarcavam pelo seu activismo político, funcionando as igrejas pastorais como células dinamizadoras da estratégia dos fundamentalistas.

No último quartel do século XIX, muitos líderes protestantes americanos encetaram uma tentativa adaptativa das crenças tradicionais às realidades do ensino moderno, colhendo protestos num importante sector populacional estadunidense, que perspectivava tais adaptações como autênticas práticas heréticas. Posteriormente, nos dois primeiros decénios do século transacto, produziram-se várias publicações defensoras das teses fundamentalistas, sendo os ensaios "The Fundamentals", publicados entre 1910-1915, os mais destacáveis. No decurso do decénio de 1920, os fundamentalistas combateram empolgadamente o modernismo nas suas igrejas e a evolução do ensino nas suas escolas. Apesar da ineficácia de tais batalhas, reorganizaram e fundaram várias instituições, lideradas até aos nossos dias pela ala mais conservadora do protestantismo norte-americano.

Manifesta-se alguma resistência académica à aplicação do termo "fundamentalismo islâmico", em virtude da sua origem cristã-ocidental. Contudo, pelo vasto reconhecimento da realidade à qual o termo se refere, muitos analistas acham-no útil para caracterizar uma totalidade de movimentos, eventos e pessoas, que se empenham na reafirmação dos

²⁵ Maria do Céu Pinto (2001), "Os atentados de 11 de Setembro: o Islão, Fundamentalismo e Ocidente", *Política Internacional*, nº 24, Outono-Inverno, p. 127.

²⁶ "uma reacção novíssima contra o laicismo, contra a ocidentalização e as oligarquias dela decorrentes, contra o reformismo e o compromisso entre o Alcorão e os progressos do Ocidente" (António de Sousa Lara (2005), *Ciência Política - Estudo da Ordem e da Subversão*, Lisboa, ISCSP-UTL, p. 635).

fundamentos da missão e fé islâmicas, nos últimos decénios do século XX.²⁷ É um regresso aos caminhos trilhados pelo Islão original, um retorno à pureza da fé em Alá, esgrimindo os princípios islâmicos fundamentais para a satisfação das necessidades e dos desafios dos tempos modernos.

Repudiando o neocolonialismo e o imperialismo, os movimentos islâmicos são, nesta medida, uma reacção xenófoba contra qualquer modelo estrangeiro e contra a longa subordinação militar, económica e social do mundo árabe relativamente a qualquer grande potência da Guerra Fria. São, também, "uma utopia nova baseada na religião tradicional e na confusão promíscua tradicional entre o religioso e o laico".²⁸

Crentes na validação eterna da *Sharia*, os fundamentalistas procuram aplicá-la, na totalidade, sem quaisquer restrições.²⁹ O fundamentalismo islâmico começa por ser uma reacção de âmbito interno: no Irão como subversão de recusa ao modelo capitalista proposto e apoiado pelo Governo pró-ocidental do Xá da Pérsia, da dinastia Pahlavi. Após a implementação de uma aparente teocracia xiita, alastra-se a países de maioria sunita, sobretudo através do wahhabismo. Numa primeira fase, a religião serve de sustentáculo ideológico à consolidação de vários Estados; numa segunda, como ideologia de massas, funciona como alavanca transnacional. Três traços marcam esta metamorfose:³⁰ (1) totalitarismo: o islamismo deve regular a totalidade dos aspectos da vida social pública e privada; (2) literalismo da *Sharia*: os preceitos alcorânicos devem ser aplicados, rigorosamente, à letra, em especial os que se refiram a comportamentos evidentes. O literalismo consagra uma vulgata; (3) coerção e repressão sistemáticas: através da política do medo, com base em ameaças físicas, purgas e penas excessivas.

O fundamentalismo é sempre uma escolha temática distorcida dos elementos integradores de uma religião clássica, procurando alcançar eficácia junto das massas, por meio da propaganda. A sua construção é

²⁷ Santos Costa explica que o conceito "fundamentalismo islâmico" pretende denotar "uma reafirmação dos princípios da génese do Islão e um esforço para reformar a sociedade em conformidade com tais preceitos" (*ob. cit.*, p. 401).

²⁸ António de Sousa Lara (2002), *Imperialismo, Descolonização, Subversão e Dependência*, Lisboa, ISCSP-UTL, p. 132.

²⁹ In Hélder Santos Costa, *ob. cit.*, p. 400.

³⁰ In António de Sousa Lara (2005), *ob. cit.*, p. 635.

uma técnica. Assenta no mito, galvanizando os cidadãos que, em condições de sentida injustiça, ressentimento, recalçamento, encontram o móbil de uma luta, capaz de tudo. Assistimos à conversão dos símbolos, da retórica, dos actores e das organizações islâmicos em fontes de legitimidade e mobilização, alimento do activismo político e social: o Islão ressurge e insurge-se "como uma alternativa ao fracasso de ideologias seculares tais como o nacionalismo, o capitalismo e o socialismo".³¹

Não se trata de um tradicionalismo religioso. O que permite discernir fundamentalistas e tradicionalistas, no Islão, parece ser a pretensão dos primeiros de não cingir unicamente a fé religiosa à vida individual, mas extravasá-la à totalidade da vida social, incluindo a esfera política; enquanto os segundos se inclinam pela aceitação da síntese medieval da vivência pessoal da *Sharia*, cultivando a postura de alheamento da política. A interpretação tradicionalista declara que os preceitos islâmicos se dirigem aos indivíduos e não à sociedade global, que as restrições privadas afectam todos os Muçulmanos, ao passo que as públicas apenas os governantes, e que a *Sharia* nada está relacionada com uma teoria sobre quem tem de governar, quando e como deve fazê-lo. Já o fundamentalismo islâmico é "um movimento anti-sistema",³² próprio de uma cultura de mudança e não de estabilidade, contrastando com a tradição, a ortodoxia e o revivalismo, todos fenómenos germinados em solo estável.

As atitudes fundamentalistas a saber:³³ (1) Retaliar – Não constitui qualquer insulto descrever os fundamentalistas como militantes activistas. São reactivos, sem no entanto serem sempre reaccionários, começando por ser tradicionalistas que percebem algum desafio ou ameaça à sua identidade social e pessoal. Se são derrotados em questões consideradas vitais, imediatamente acreditam perder tudo e, em face disso, reagem e retaliam de forma energética e, muitas vezes, inovadora. (2) Combater por – O que incita os fundamentalistas a "combater por" está ligado a uma perspectiva do mundo e da vida que herdaram ou adoptaram, a qual

³¹ John L. Esposito (2001), "El Islam Político y Occidente", trad. da revista *Joint Force Quartely*, Primavera, in *Boletín de Información*, nº 269, 2001, p. 83.

³² Domingo Aznar Jordán (Teniente. Artillería), (2003), "Reflexiones sobre la Guerra contra el Terrorismo. La Naturaleza de la Amenaza: Fundamentalismo y Terrorismo Islámico", in *Ejército de Tierra Español*, nº 745, Abril, p. 16.

³³ In Hélder Santos Costa, *ob. cit.*, pp. 404-5.

procuram reforçar constantemente. Podem optar pelo isolamento durante um período limitado de tempo quando se confrontam com entraves, contudo nunca desistem de lutar pela mudança. Perante a ineficácia dos meios, vêem-se coagidos a recorrer à via das armas para defender o seu território ou a integridade do seu grupo ou comunidade. (3) Combater com – Socorrem-se de uma vastidão de armas. Procuram apagar catorze séculos de história, a fim de retornar ao tempo glorioso de Maomé e dos seus Companheiros. Sendo selectivos, procuram manter à distância todos os indivíduos não pertencentes à sua seita, ao seu grupo ou à sua comunidade. (4) Combater outrem – A luta contra o inimigo a eliminar pode ser genérica ou específica. Este combate feroz empreende-se no sentido de aniquilar uma ameaça que tanto pode ser externa como interna: a primeira proveniente do infiel, do agente de poderes antitéticos ou do modernizador; a segunda pode advir dos moderadores, dos negociadores pró-modernidade ou dos reestruturadores do movimento. (5) Combater sob a bandeira divina – É um factor mobilizador comum a todas as religiões teístas: a convicção de que a sua missão se alicerça num Chamamento de Deus e que, uma vez cumprida com auto-sacrifício, a recompensa ser-lhes-á entregue no Além. Maria Regina Marchueta reforça que “a opção pelo método da violência – sequestros, assassinatos e ataques suicidas com bombas – é justificada por uma lógica moral válida – a vontade de Deus”.³⁴

Vemos, pois, que os fundamentalistas islâmicos não dispensam a acção política violenta, sendo, muitos, em termos temperamentais, verdadeiros revolucionários. Reacção revolucionária particularmente notória, quando as convicções religiosas são abaladas por medidas políticas que aspiram modernizar e secularizar a sociedade. Adoptando a forma anti-cruzadista e dando fôlego ao espírito da *jihad*³⁵ (“guerra santa”), age-se em nome do “comando do bem e da interdição do mal” (Alcorão, 3: 104), não

³⁴ Maria Regina Marchueta (2003), *Reflexões sobre o terrorismo internacional*, Lisboa, Edições Duarte Reis, p. 23.

³⁵ David Cook (2005) demonstra, no seu *Understanding Jihad* (Berkeley, CA, University of California Press, p. 4), que a *jihad* se tornou essencialmente uma guerra com sentido espiritual. Traçando a evolução da *jihad* de Maomé a Bin Laden, mostra como a sua interpretação se tem modificado no decurso de catorze anos e como é mais extremada que em qualquer outro período da história islâmica. Concorda que um dos efeitos da excitação actual em torno da *jihad* e da sua visibilidade na prática do radicalismo islâmico poderá ser uma rejeição decisiva da *jihad* militante por uma maioria de Muçulmanos.

renunciando à ideia de reformar o Estado e os indivíduos com a mão, ou seja, pela pressão. Jason Burke, consciente da visão maniqueísta circulante, refere: "quando o mundo é visto como dominado por um combate cósmico entre o bem e o mal, todos os problemas se explicam".³⁶

Santos Costa fornece algumas luzes sobre a *jihad*, podendo ser entendida em dois sentidos: (1) a *jihad* maior ou *jihad* psíquica – "o esforço da alma, que se revela a partir do aprofundamento da fé, numa procura constante e inabalável de perfeição espiritual";³⁷ (2) a *jihad* societal³⁸ – entendida como "uma guerra justa e legítima, total e permanente, dirigida, em primeiro lugar, contra o despotismo e a apatia dos dirigentes dos respectivos países e, por último, contra o imperialismo e o sionismo".³⁹ Pode, ainda, aplicar-se-lhe um entendimento tripartido: esforço para manter pura a fé e a unidade dos crentes, esforço para libertar os Estados Muçulmanos do governo dos infiéis, esforço para defender a pátria.

O Móbil

Até ao século XIX, no Império Otomano, Cristãos e Muçulmanos coabitavam numa espécie de imbricação muito antiga: contagem menor da *Sharia*, nas relações quotidianas, em relação aos costumes, arbitragem dos conflitos pelo califa, uma hierarquia de submissão da comunidade cristã à muçulmana, devido ao estatuto daquela de *dhimmi* ("vencido"), e ausência de um projecto político cristão global consciente.

É a penetração novecentista pelo Ocidente, que levou a uma demarcação mais nítida entre a cultura religiosa cristã, apoiada cada vez mais na escrita, e o Islão, cujo ensino permanece fundado na memorização. É, por isso, que, reanimado pelas missões e pelas ordens religiosas, o conceito de "minoría cristã" foi gradualmente revitalizado.

³⁶ Jason Burke, *ob. cit.*, p. 46.

³⁷ Hélder Santos Costa (2003), *O Martírio no Islão*, Lisboa, ISCSP-UTL, pp. 41-2.

³⁸ Vide: Mahmood Mamdani (2005), "Whither Political Islam? – Understanding the Modern Jihad", *Foreign Affairs*, Janeiro-Fevereiro, pp. 148-55, que aborda os pontos de vista de Olivier Roy e Gilles Kepel. Em *Globalized Islam*, Olivier Roy explica a *jihad* islâmica como uma evidência da permanência de valores inalteráveis e um efeito da reacção a mudanças sociológicas e não como uma consequência histórica do apoio dos sauditas e de Reagan ao projecto de Wahhabi (Gilles Kepel).

³⁹ Hélder Santos Costa (2003), *ob. cit.*, p. 42.

A imponência do povo Muçulmano sofreu um abalamento, daí a alusão, de Bin Laden, a "oitenta anos de humilhação", referindo-se ao colapso do Império Otomano, e depois do Califado, e aos tratados que os acompanharam. Esta referência conduz à apropriação do Médio Oriente – Síria, Palestina, Iraque, Jordânia, Líbano – pelos ocidentais, que marca o fim da unidade de um mundo. Esta unidade foi, também, traída pelo nascimento ou renascimento de Estados árabes independentes, sob mandato e controlo do Ocidente, acentuando a dissociação das instâncias políticas e religiosas islâmicas.

Até ao século XVIII, o mundo islamo-árabe não se questiona acerca do Ocidente. Contudo, a partir do século XIX, os europeus interessam-se por aqueles povos, abrindo uma verdadeira caixa de Pandora. Marc Ferro justifica a decadência oriental: "apoia-se nas repetidas derrotas do Império otomano, mas igualmente no Ocidente, numa antiga tradição, reavivada pelo Renascimento, do pensamento grego, que opunha a sua liberdade ao despotismo dos bárbaros".⁴⁰

Os países do Islão, como que atormentados por um pesadelo, apercebem-se da invasão do estrangeiro (Ocidente), que lhes incute ressentimentos pela prática do colonialismo nos seus territórios, visível na sua perda e confiscação, na instalação dos colonos que se apoderam de terras e fazem vida cidadina à parte – como um cancro que se desenvolve – e na exportação do progresso técnico, que vai reforçar o imperialismo, engrossando a opressão administrativa e penetrando nesses novos mercados, absorventes dos produtos da indústria estrangeira.

Do lado ocidental, o progresso (científico e técnico) trouxe-lhe esplendor, avanço civilizacional e o caminhar, a passos largos, para a modernização. Soube reverter, beneficentemente para si, o colonialismo e a balança nas trocas comerciais. As inovações jamais conheceram freios, e a sociedade de consumo, o capitalismo, o liberalismo, a democracia, a consagração dos direitos humanos, a laicização da sociedade, a liberdade de escolha são as suas marcas poderosas. A ocidentalização alastrante, a ocupação estrangeira (norte-americana) de locais sagrados, vista como

⁴⁰ Marc Ferro (2003), *O Choque do Islão – Séculos XVIII-XXI*, Mem Martins, Publicações Europa-América, p. 26.

atentatória e herética, as condições de miséria, o grito de revolta e de limite às investidas do modernismo ocidental e a ânsia de revivência do passado de esplendor do mundo árabe⁴¹ (e conseqüente desejo de Panarabismo) são alguns dos estímulos⁴² que acordam a força fundamentalista islâmica.

⁴¹ Abdelwahab Meddeb (2005), em *A Doença do Islão*, Lisboa, Relógio D'Água, opõe o "Islão antigo, inteligente e amável" às "formas políticas do Islão actual, estúpidas e detestáveis", e insurge-se contra uma certa tradição da vitimização árabe, ao escrever: "Uma xenofobia epidérmica ilumina, entre os pregadores e até entre os editorialistas laicos, os desaires sofridos pela sua comunidade: inventam, assim, uma conjura imaginária atribuída ao outro, colocado no papel de inimigo".

⁴² Entre as causas (discriminadas), que desencadeiam o fenómeno fundamentalista islâmico, podemos destacar (António de Sousa Lara (2005), *ob. cit.*, pp. 635-6; *id.* (2002), *ob. cit.*, pp. 141-3): (1) Uma crise de identidade do mundo árabe; (2) Uma repulsa simultânea pelo colonialismo, neo-colonialismo e pelo socialismo marxista; (3) Uma atracção pelo Panarabismo (desde Nasser); (4) Uma reacção ao laicismo, ao reformismo e à secularização (casos do Irão, Turquia e Argélia); (5) Uma reacção etnocêntrica e xenófoba; (6) Um sentimento de humilhação pela subordinação militar, económica e social do mundo árabe relativamente às grandes potências; (7) Uma grave contradição decorrente do confronto entre a situação tradicional da maioria da população pobre e a de alguns grupos privilegiados que beneficiam directamente dos rendimentos do petróleo; (8) A guerra santa pela religião, utilizando a via violenta, em que cada um deve dar todo o seu esforço até o sacrifício da vida, para combater os inimigos do Islão; (9) A fome com que é tratado o indivíduo em concreto; (10) Uma crise económica e social provocada pelo êxodo rural e pela urbanização explosiva; (11) Um ressentimento contra o atraso, a corrupção, a injustiça; (12) Uma luta global contra a globalização da sua anti-sociedade.

Rolando Santos (2005), em *Terrorismo em Directo - A Grande Manipulação*, Lisboa, SeteCaminhos, p. 14, também, desfia um conjunto de causas reveladoras do estado de guerra: (1) a presença militar ocidental na Arábia Saudita e nos outros países Muçulmanos do Golfo Pérsico a partir da primeira guerra contra o Iraque, em 1990-1991, incendiou a fúria de Bin Laden e dos seguidores das estirpes mais virulentas do islamismo wahhabita, que classificaram como afronta insuportável a estadia de infiéis no país dos lugares santos de Meca e Medina, lançando, em resposta, uma *jihad* para expulsar os ímpios das terras muçulmanas; (2) o apoio norte-americano a Israel e aos regimes corruptos da Península Arábica e do Egipto; (3) as sanções impostas ao Iraque após a primeira guerra do Golfo; (4) o ressentimento face ao esmagador poder económico, militar e cultural dos EUA; (5) o ódio em relação aos valores-chave do mundo ocidental.

E, também, André Fontaine (2003) enuncia quais, a seu ver, são as motivações que incitam à opção por matar no ímpeto de regresso aos preceitos do Islão: "a humilhação resultante da colonização, depois da criação do Estado de Israel e das suas vitórias em inúmeros domínios, a corrupção de um grande número de regimes árabes, a terrível miséria que atinge as populações de muitos deles" ("Prefácio", in Antoine Basbous, *O Islamismo: Uma Revolução Abortada?*, Porto, Âmbar, p. 16). Sousa Lara (1994; 1997) também aponta o dedo acusatório à ocidentalização: "O fundamentalismo pretende ser uma via redutora, maniqueísta e exclusivista (...). Os movimentos fundamentalistas atraíram em especial jovens, estudantes e descontentes com a ocidentalização" (*Da História das Ideias Políticas à Teoria das Ideologias*, vol. II, Lisboa, Edições Universidade Moderna, p. 198-9; *id.* (1997), *Fundamentalismo: Ideologia Contemporânea*, Lisboa, Universidade Moderna).

Francisco de Assis Grieco (1995) expõe a sua opinião sobre o ressurgimento do fenómeno fundamentalista: "As disparidades raciais e económicas, e a ausência de evolução na doutrina política, criaram, portanto, um quadro de complexidade crescente, com ameaça do próprio Islamismo como elemento de solidariedade política no cenário internacional. Os choques de interesses nacionais se configuram agora na emergência do "fundamentalismo islâmico" ("O Fundamentalismo Islâmico e a Ordem Internacional", *A Defesa Nacional*, Revista de Assuntos Militares e Estudo de Problemas Brasileiros, nº 767, Janeiro-Fevereiro-Março, Ano LXXXI, p. 41).

Contudo, torna-se claro, com o 11 de Setembro, que, “num mundo globalizado, os seus problemas se tornam os nossos”.⁴³

Os Fundadores⁴⁴

O mundo Muçulmano desperta face a um quadro hibernado e desfalecido, a paralisia areactiva islâmica acorda e transforma-se num vírus contagioso.

Nos séculos da estagnação, houve tentativas de reacender o furor islâmico. Mas não passaram de casos restritos. Por exemplo, Muhammad Ibn Abd al-Wahhab (1703-1787) formou uma confraria radical — o wahhabismo — que teria ficado desconhecida se, por ocasião da I Guerra Mundial, os seus escassos seguidores não se tivessem aliado à Inglaterra contra a Turquia. Após o conflito, receberam como recompensa o reino da Arábia Saudita.

O seu fundador, após uma intensa aprendizagem do Alcorão e do *hadith* e, numa fase mais adiantada, do direito e teologia islâmicos, e observação da adulteração religiosa concretamente no Iraque e no Irão, coração do Islão, criou o wahhabismo.⁴⁵ Notabilizou-se por ter pronunciado

⁴³ Graham E. Fuller (2002), “The Future of Political Islam”, *Foreign Affairs*, Março-Abril, p. 56.

⁴⁴ Vide: Joaquim Jorge Veigunha (2003), “Islão Político e Democracia”, *Finisterra: Revista de Reflexão e Crítica*, nº 47/48, Outono, pp. 50-8.

⁴⁵ Vejamos as suas crenças mais proeminentes (Hélder Santos Costa (2001), *O Revivalismo Islâmico*, Lisboa, ISCSP-UTL, p. 19-20): (1) Crença na *tawhid* – a unicidade de Alá e da Sua soberania –, em termos absolutos, como o primeiro pilar do Islão. Traduz-se na Profissão de Fé; além dele cumprem escrupulosamente os outros quatro pilares: Oração (cinco vezes ao dia), o Jejum durante o mês de Ramadão, a Esmola Legal e a Peregrinação; (2) Ênfase no retorno às fontes sagradas do Islão, alicerçadas no Alcorão e na *Sunna*; (3) Apoio do direito de cada Muçulmano interpretar o Livro Sagrado em adequação com o seu conhecimento do Islão, em vez da interpretação de um *alim* (“erudito em islamismo”); (4) Rejeição de todos os cerimoniais, rituais e tradições costumeiras ausentes do período clássico do Islão; (5) Denúncia do sufismo, do misticismo, das inúmeras superstições prevaletentes, do fatalismo; (6) Pretensão de varrer catorze séculos de história, a fim de atingir os tempos áureos da vida do Profeta; (7) Penetração, na mente dos crentes, da necessidade de uma conduta orientada pela simplicidade, austeridade, pureza e piedade, valores que, no seu entender, foram apresentados no período clássico do Islão; (8) Interdições a: consumo do álcool e tabaco, canto, audição de música, dança, vestir roupa de seda, usar ornamentos de ouro e prata, desenhar e pintar objectos animados, astrologia, leituras na palma da mão, todas as formas de divinização; (9) Fixação de sanções pesadas para certos crimes e transgressões: corte da mão direita para os ladrões (perante a reincidência, o corte do pé esquerdo), o

veredictos muito severos, chegando ao ponto de sentenciar à morte as mulheres adúlteras e de ordenar a destruição de santuários e túmulos antigos, objecto de veneração. Os wahhabitas são acérrimos defensores da pureza do Islão, visando o extravasamento totalizante da *Sharia* aos vários domínios da vida social.

Foi no fim do século XIX e no século XX, que cresceu a penetração das ideias revolucionárias ocidentais no mundo Muçulmano. Sayyid Jamal Ad-Din al-Afghani (1839-1897), a partir de Londres, atçou a insurreição iraniana. Muhammad Abduh (1849-1905), seu continuador, pregou ideias progressistas europeias, de tipo anticolonialista. Na Índia, Sayed Ahmad Kahn (1817-1898) desenvolveu o pensamento nacionalista Muçulmano. Formado em Oxford, Heidelberg e Munique, admirador de Hegel, Nietzsche e Bergson, Muhammad Iqbal (1873-1938) foi quem formulou a ideia e o nome do actual Paquistão ("País dos Puros"). Elogiava o marxismo e tentou realizar a síntese do socialismo com a doutrina de Maomé. O seu discípulo, Sayyid Abdu'l-a'la Mawdudi (1903-1979), fortemente modernista, pregou uma terceira via entre capitalismo e comunismo, sendo considerado o pai do fundamentalismo paquistanês hodierno.

Nada pesou tanto na génese do fundamentalismo quanto a associação egípcia Fraternidade Muçulmana, ou Irmãos Muçulmanos,⁴⁶ fundada em 1928 por Hassan al-Banna (1906-1949). A ressurreição islâmica que se manifesta, hoje, no mundo árabe foi, por ela, gerada.

Hassan al-Banna ensinava que o dever dos Irmãos Muçulmanos era expandir o Islão a todos os recantos do globo até não haver mais tumulto nem opressão, e a religião de Alá prevalecer. A morte por Alá deveria ser a sua mais prezada aspiração.

Ninguém marcou tanto a associação quanto Sayyid Qutb (1906-1966), que representou, para o fundamentalismo, o que o italiano Gramsci foi para o comunismo. Fez com Maomé o que o pensador peninsular fez com Marx: uma releitura revolucionária.

chicoteio para os alcoólatras, a lapidação para os adúlteros, etc.; (10) Defesa da *jihad* contra os infiéis, incluindo os não-Muçulmanos e os Muçulmanos apóstatas.

⁴⁶ Vide: Eugénio Costa Almeida (2003), *Fundamentalismo Islâmico, A Ideologia e o Estado*, Azeitão, Autonomia 27, pp. 41-2.

Sayyid Qutb, pensador fundamentalista egípcio e considerado o principal ideólogo do moderno radicalismo sunita, entendia a *jihad* numa perspectiva particular: como o Islão tem, por objectivo, abolir os sistemas políticos opressivos sob os quais os indivíduos estão proibidos de dar curso à sua liberdade de escolha em matéria de crença, a finalidade da *jihad* consiste na remoção de obstáculos materiais, tais como o poder político assente num complexo de estruturas inter-relacionadas de índole ideológica, racial, de classe, social e económica, responsáveis pela perpetuação da opressão. "A ganância material, o comportamento imoral, a desigualdade e a opressão política só terminariam quando o mundo fosse governado apenas por Deus e pelas Suas leis".⁴⁷ Após o aniquilamento da força tirânica, o Islão institui um novo sistema social e político, no qual todos os homens gozam de verdadeira liberdade. A componente política do raciocínio de Qutb e a influência nele exercida pelo pensamento da esquerda contemporânea são evidentes.

Islão⁴⁸ vs. Ocidente

"E combatei, pela causa de Deus, os que vos combatem na fé. E matai-os onde quer que os encontréis. E expulsai-os de onde vos expulsaram. Combatei até que não haja mais idolatria e prevaleça a religião de Deus."

Alcorão, 2: 190-3

"Quem derramar sangue de homem, pelo homem terá o seu sangue derramado; porque Deus fez o homem à sua imagem."

Génesis, 9: 6

⁴⁷ Ian Buruma; Avishai Margalit (2005), *Ocidentalismo – uma breve história da aversão ao Ocidente*, Mem Martins, Europa-América, p. 120.

⁴⁸ Há autores que pretendem ver nas cruzadas um aspecto da luta milenária entre o Ocidente e o Oriente. Testemunho dessa rivalidade ou oposição teria sido as Guerras Pérsicas, as campanhas romanas no Ponto, as invasões árabes, as lutas dos portugueses no Oriente.

A religião serve de elo unificador para o mundo islâmico, facilmente identificado pelo Ocidente como o inimigo da actualidade, porque, de certa forma, está ancorado no passado. E os caminhos são opostos: a civilização ocidental procura o progresso: desde o Renascimento que vai buscar o seu grande motor ao avanço tecnológico, à inovação, à novidade, espezinhando, de certa maneira, o seu passado; ao contrário, a civilização muçulmana está virada para trás: sonhando com o tempo de ouro, quando atingiu o seu apogeu civilizacional, e olhando o progresso com desconfiança e mesmo hostilidade. O mundo para onde se expandiu o Ocidente atribuiu-lhe uma unidade (vista do exterior), que não se baseou nos valores ocidentais: etnia branca, agressor e rico.⁴⁹ O desentendimento na visão do outro, também, é enfatizado por Akbar S. Ahmed: "O confronto entre o islamismo e o Ocidente é visto no mundo Muçulmano como uma luta evidente entre a cobiça e a fé, entre um modo de vida que encoraja a violência e a anarquia, e outro que realça a estabilidade e a ordem. Todavia, esta imagem é completamente oposta na perspectiva do Ocidente, que tende a ver os Muçulmanos como uma fonte de violência e anarquia que ameaça um ocidente estável e próspero".⁵⁰

A religião deixou de ser apenas uma crença, para assumir a função de programa e bandeira políticos a impor, de qualquer maneira, empregando todos os métodos, com prioridade para o terrorismo, "transformou-se no argumento em que se baseia o combate por todos os meios contra o estado laico, imposto e/ou sustentado pelo Ocidente, que é eleito como o bode expiatório culpado de todos os males, e, por essa razão, é profunda e persistentemente odiado".⁵¹ Gilles Kepel⁵² reparou, também, que, após muitas nações muçulmanas conquistarem a sua independência, o mundo islâmico reinaugurou uma Era Religiosa.

Samuel Huntington ficou famoso pela sua teoria "Choque de Civilizações", após a Guerra Fria e o desmoronamento do império soviético,

⁴⁹ In Adriano Moreira (2004), *A Europa em Formação (A Crise do Atlântico)*, 4ª ed., Lisboa, ISCSP-UTL, p. 320.

⁵⁰ Akbar Ahmed, *ob. cit.*, p. 18.

⁵¹ General Loureiro dos Santos (2003), *A Idade Imperial. A Nova Era. Reflexões sobre Estratégia III*, Mem Martins, Publicações Europa-América, p. 93.

⁵² In Gilles Kepel (2002), *Jihad: The Trail of Political Islam*, Londres, I. B. Tauris Publishers, p. 5.

quando a indefinição do futuro atormentava os espíritos, e nasciam as mais diversificadas teorias – o fim da História, o regresso às tradicionais rivalidades entre Estados-nações e o declínio do Estado-nação a partir das tendências em conflito do tribalismo e do globalismo, entre outras. Profetizou que “as guerras civilizacionais serão a batalha do futuro”⁵³ e vislumbrou como protagonistas o Islão e o Ocidente: “A interacção entre o islão e o Ocidente tem sido vista por ambas as partes como um choque de civilizações”.⁵⁴ Esta nova dicotomia é a reencarnação da velha divisão racial do mundo prevaiente no período colonial.⁵⁵

Este confronto civilizacional está a ser alimentado como nunca tinha acontecido nos últimos tempos, e está a criar dois blocos nitidamente opostos: Ocidente/EUA vs. Oriente/Islão. Alain Roussillon⁵⁶ considera que, para se compreender a oposição “McWorld / Dar al-harb”,⁵⁷ teremos que reflectir sobre quatro pontos: (1) porque nos odeiam tanto?; (2) odeiam-nos devido ao que fazemos; (3) odeiam-nos devido ao que somos; (4) e se a questão de nos odiarem ou não não tivesse importância?. A luta contra o terrorismo (do lado ocidental) é um processo de “recolonização”: implica a ocupação do território, a instalação de forças militares para cingir as células do terrorismo, organizadas à volta ou dentro do próprio mundo islâmico. Este imperativo de estancar as forças tentaculares islâmicas provém do receio de muitas nações, que identificam “o Islão político como uma ameaça

⁵³ Samuel Huntington (1999), “O Choque das Civilizações?”, in Samuel Huntington *et al.*, *O Choque das Civilizações?*, Lisboa, Gradiva, p. 7.

⁵⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 16. Arnold Toynbee (1958), em *Civilization on Trial and the World and the West*, New York, Meridian Books, previu que a verdadeira guerra no século XXI, não seria entre capitalistas e comunistas, mas entre Cristãos e Muçulmanos.

⁵⁵ In Mohammad Waseem (2002), “Observations on the Terrorist Attacks in New York and Washington”, *Ethnicities*, Symposium on 11 September 2001, Terrorism, Islam and the West, vol. 2, nº 2, Londres, Sage Publications, p. 140.

⁵⁶ In Alain Roussillon (2001), “Islam et mondialisation – Etat des lieux (provisoire) des débats suscités en France par les attentats du 11 septembre 2001”, *Monde Arabe - Maghreb-Machrek*, nº 174, Outubro – Dezembro, pp. 83-9.

⁵⁷ Osama Bin Laden, na primeira entrevista televisiva, conduzida, em Março de 1997, por Peter Arnett (“Transcript of Osama Bin Ladin by Peter Arnett”, in www.anusha.com/osamaint.htm, acedido a: 30.08.07), refere: “mencionar o nome de Clinton ou do governo norte-americano provoca desgosto e revulsão. Isto ocorre, visto que o Governo americano e os nomes de Clinton e Bush reflectem directamente, nas nossas mentes, a imagem de crianças com cabeça cortada antes de completar um ano de vida. Reflecte a imagem de crianças com as suas mãos cortadas, a imagem das crianças, que morreram no Iraque, a imagem dos israelitas com armas a destruir as nossas crianças. Os corações dos Muçulmanos estão cheios de ódio pelos EUA e pelo presidente americano, que tem um coração que não conhece qualquer palavra”.

aos seus interesses, tanto domésticos como de segurança internacional".⁵⁸ Esta forma de colonialismo, que não é recente – desde Pearl Harbor, que conduziu a um duradouro papel norte-americano no Extremo Oriente e na Europa, ao 11 de Setembro, que levou a uma presença militar no Golfo Pérsico – faz com que os EUA avancem, na História, como nação (ou império) expansionista.⁵⁹

Contudo, Fawaz A. Gerges afiança que as alusões à cultura são secundadas pelo realce às ameaças de segurança, justificadas pela rebelião do Islão extremista aos interesses vitais americanos. Gerges⁶⁰ suporta que as declarações oficiais dos EUA sobre o Islão político, com algumas excepções, estão bem ancoradas no campo do acomodacionismo. E, tanto George Bush, como Clinton, louvaram Muçulmanos, entusiastas da renovação de valores tradicionais, não exprimindo qualquer alarme na expansão do Islão político, contanto que permanecesse pacífico. E, apesar de o desafio religioso e intelectual do Islão continuar a se apoderar da imaginação de muitos norte-americanos, é a segurança e as implicações estratégicas da política de massas do Islão que ressoam nas suas mentes.⁶¹

Sobre o "velho continente", cai a acusação de "traçar em novas fronteiras e de criarem Estados-nações artificiais".⁶² Após a cessação da I Guerra Mundial, as potências europeias "retalharam" o Império Otomano em mandatos que distribuíram entre si. Não cumprindo as promessas fidelizadas ao Xerife de Meca – a concessão da independência ao mundo árabe no final da guerra –, em troca da cooperação dos árabes na luta contra os turcos, os Aliados contribuíram para o ressentimento contra a Europa. E a divisão do mundo islâmico em Estados individuais é vista, pelos islamitas, como um estratagema usado pelos ocidentais para segmentar uma mega-entidade poderosa.

⁵⁸ Esposito, *ob. cit.*, p. 86.

⁵⁹ In Robert Kagan (2003), *O Paraíso e o Poder – A América e a Europa na Nova Ordem Mundial*, Lisboa, Gradiva, pp. 104-5.

⁶⁰ In Fawaz A. Gerges (1999), *America and Political Islam. Clash of Cultures or Clash of Interests?*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 229.

⁶¹ In Fawaz A. Gerges (2003), "Islam and Muslims in the Mind of America", *ANNALS, AAPSS*, 588, Julho, p. 77.

⁶² Maria do Céu Pinto (2003), *ob. cit.*, p. 41.

François Burgat anuncia, pois, a fragilização do mundo islâmico, prostrado perante a laicidade, prenúncio do "fim da hegemonia do sistema simbólico islâmico",⁶³ e denuncia o "princípio da sua incapacidade para produzir as regras necessárias à sua regulação e reprodução".⁶⁴ A ideia utópica da construção da *Umma* viu as suas bases ruírem com a dissolução do califado (1924), riscando do mapa a expressão institucional da unidade muçulmana. François Burgat remata: "Por vezes, a dissolução, a marginalização, a «domesticação» ou, de uma maneira mais ampla, a «folclorização» das instituições (universidades islâmicas, tribunais *charáicos*, fundações religiosas *waqfs*) e regras procedentes do sistema Muçulmano explicitarão, pouco a pouco, esta decadência".⁶⁵

Nos anos 50 a 70, o grito de libertação colonial emana do Islão, e "se a terminologia da cultura muçulmana não desaparece do discurso político, é então a ideologia marxizante do «anti-imperialismo» e do «desenvolvimento» que serve para combater os interesses das antigas potências coloniais e dos Estados Unidos da América que tentam ocupar o seu lugar".⁶⁶ A busca do essencial da legitimidade vai sugar a sua força à exploração do combate económico e não apenas político. Não se trata de um recuo ao passado, mas abrir a porta para o futuro, para o progresso. Frutífera a independência política, é a cultura do ex-colonizador que vai conhecer uma nova prosperidade: é através das suas categorias semânticas, muito mais do que a ruptura com elas, que se vai operar o distanciamento dos antigos impérios, a construção dos Estados nacionais e a expressão das suas primeiras políticas de desenvolvimento.

A cultura islâmica lida com o problema complexo da modernização, podendo um atraso na escala da evolução das sociedades significar um peso dificilmente suportável e a sua condenação; e longe de se pensar que a aculturação do estilo ocidental se iria dissipar com os processos de descolonização, a verdade é que a História assistiu à intensa equivalência entre modernização e desislamização.⁶⁷ Situação explicável, e sem adoptar quaisquer posturas "religiosocêntricas" ou anti-religiosas, pela constatação

⁶³ François Burgat, *ob. cit.*, p. 79.

⁶⁴ *Id.*, *ibid.*, p. 79.

⁶⁵ *Id.*, *ibid.*, p. 79.

⁶⁶ *Id.*, *ibid.*, p. 82.

⁶⁷ In François Burgat, *ob. cit.*, p. 83

de que a modernidade parece ter de passar pela rejeição de instituições sentidas, antes de tudo, como religiosas, pré-modernas e, portanto, potencialmente anti-modernas.

O mundo islâmico, amortecido, hibernado, ainda mais fragilizado com o triplo choque político-económico-cultural com o colonizador, vê ressurgir, dessa fragilização, os "preciosos atributos de uma espécie de «autonomia» ideológica",⁶⁸ "o direito para aqueles que a põem em acção de acederem, de novo, sem por isso renegarem os elementos estruturantes da sua «especificidade», à universalidade".⁶⁹ No imaginário social, ou seja, onde a hegemonia de representações fabricadas por outros sistemas sociais pudera ter o efeito mais desestabilizador, a retórica islâmica aplica o bálsamo restaurador, contribuindo e, sem dúvida, é este o segredo da formidável capacidade de mobilização, para sepultar o traumatismo colonial. E, para enfrentar os turbilhões da mundialização cultural, faculta uma tranquilizadora doutrina alicerçada na religião, na fé de Deus revelada a Maomé e verbalizada no Alcorão, antídoto contra Satã incarnado na figura do Ocidente, e autêntico calmante reconfortante dos espíritos desorientados e enfraquecidos.

Ao longo dos últimos decénios, como observa Maria do Céu Pinto, o Islão transformou-se num instrumento político importante manipulado pelos movimentos da oposição, graças à sua capacidade para mobilizar e galvanizar os povos árabes; e no Ocidente, o islamismo começou a ser visto como "uma força anti-ocidental e anti-democrática, instigadora de actividades subversivas e terroristas".⁷⁰ Inclusive os islamitas poderiam até vencer a guerra, visto que "apesar do hardware ocidental, o seu software contém alguns erros potencialmente fatais":⁷¹ o pacifismo – entre os letrados, há a ampla convicção de que não existe solução militar, esquecendo-se de que as soluções militares são abundantes na História moderna; (2) auto-ódio – elementos significativos, em diversos países ocidentais, acreditam que os seus governos são repositórios do mal e encaram o terrorismo apenas como uma punição justa pelos pecados do

⁶⁸ François Burgat, *ob. cit.*, p. 86.

⁶⁹ *Id.*, *ibid.*, p. 87.

⁷⁰ Maria do Céu Pinto (2003), *ob. cit.*, p. 17.

⁷¹ In Daniel Pipes (2007), "Como o Ocidente poderia perder" (publicado pelo *New York Sun*), 30.01, in www.midiaseम्मascara.com.br/artigo.php?sid=5534, acessado a: 30.08.07.

passado; (3) complacência – a ausência de uma máquina de guerra islâmica que seja mais impressionante imbuí muitos ocidentais, especialmente à esquerda, de sentimentos de desdém, pois enquanto a guerra convencional é de simples compreensão, a guerra assimétrica com o Islão radical é evasiva.

O debate em torno do Islão político pode entender-se como o prolongamento de uma reflexão sobre a questão: “Como perdemos o Irão?”. A sequência de acontecimentos – Revolução Iraniana de 1978-79, fúria anti-americana, discursos de ódio de Khomeini, humilhação pelo assalto à embaixada em Teerão e o cativo por 444 dias do seu pessoal diplomático – deixou mazelas traumáticas. A perda do Irão constituiu um duro golpe para a estratégia americana de controlo do Golfo Pérsico, “determinada por interesses económicos e de poder e não pela apreciação da religião em si”,⁷² portanto: “o petróleo, Israel, os regimes moderados e a estabilidade regional”.⁷³

O mundo Muçulmano parece ser o teatro de uma verdadeira “guerra civil de ideias”, que opõe modernistas – que pregam a democracia e os direitos do Homem – e os tradicionalistas – que clamam o recolhimento dos Muçulmanos sobre si mesmos e erguem uma atitude defensiva para com o sistema internacional, que admitem ser hostil.⁷⁴ Basicamente, a política formulada para o Islão respeita-o como grande religião, mas estabelece a distinção entre Muçulmanos moderados (politicamente empenhados) e os radicais, que inflamam pelos impulsos de violência, pregam a intolerância, violam os direitos humanos e atentam contra princípios norte-americanos vitais: o mercado livre e a estabilidade.

Segundo Serge Boidevaix,⁷⁵ no mundo árabe, nota-se uma divisão: há os países que constituem uma base de apoio, retransmissora da influência americana, que servem uma ordem social preocupada em evitar conflitos, e, por outro lado, há os Estados “difíceis” e que, por conseguinte, são rejeitados, tidos em suspeita, ou eventualmente sujeitos a controlos.

⁷² Maria do Céu Pinto (2003), *ob. cit.*, p. 333.

⁷³ *Id.*, *ibid.*, p. 333.

⁷⁴ In Amir Taheri (2003), “Islam et Démocratie: un pari impossible?”, *Politique Internationale*, nº 100, Verão, p. 74.

⁷⁵ In Serge Boidevaix (1995), “Le monde musulman dans les relations internationales”, *Defense Nationale*, “Débat Religions et Conflicts”, Julho, p. 35.

Não é necessário ter uma política unitária, mas uma orientação, que consiste em não favorecer a divisão sob o pretexto de "interesses primordiais", porque o objectivo essencial é um mínimo de unidade, de prosperidade económica para o conjunto da zona.

Denis Lerrer Rosenfield⁷⁶ realça que a hipótese do diálogo com aqueles que procuram somente a eliminação de todos os que pensam diferentemente deles não é possível. Perante novas mudanças, François Burgat apela à tolerância, à aceitação de novos mundos, com as suas peculiaridades, nunca esgotando o diálogo e a insistência no entendimento da diferença cultural-político-económica, à banição de quaisquer atitudes etnocêntricas/monopolistas. É verdade que o Ocidente foi senhor do mundo, vivendo na atmosfera confinada da sua hegemonia ideológico-política, ditando um estilo de vida, hábitos, formas de estar e pensar, mas o dinamismo da vida e do mundo, a ordem natural das coisas e a capacidade de reacção de algumas culturas moribundas, que servem de matéria ao ciclo vicioso da História (ascensão e queda de impérios), inevitavelmente, abriram janelas e quebraram fronteiras.

A posse monopolista vê-se confrontada com o dever de partilhar, a uni-existência degladia-se com o dever de coexistência. François Burgat reflecte: "Um vento fresco perturba, todos os dias mais desagradavelmente, a serenidade de nossos velhos hábitos. Em cada um de nós, esta desestabilizante perda de monopólio alimenta duas tentações contraditórias: o medo de apanhar frio leva-nos a tentar calafetar a janela. No registo silencioso do encolhimento, do encerramento e da crispação, vê-nos agarrarmo-nos às antigas certezas e ao ancestral aparelho simbólico da sua expressão".⁷⁷ Ao recusarmos quaisquer hipóteses de interacção, de diálogo com o outro, ao perspectivarmos o mundo bifacialmente entre o bom e o mau, ao nos escudarmos em ideias pré-concebidas da nossa melhoria civilizacional vs. a fraqueza civilizacional alheia, desviando-nos de toda a autocrítica que a proximidade do outro poderá trazer, fugimos à via da conciliação e alimentamos um mundo de enganos e falsidades. Edward

⁷⁶ Denis Lerrer Rosenfield, "O Terror e o social", in www.aol.com.br, acedido a: 30.08.07

⁷⁷ François Burgat, *ob. cit.*, p. 292.

Said⁷⁸ mostra como a tese do choque de civilizações é uma frase feita, mais útil para reforçar o próprio orgulho do que para proporcionar uma compreensão crítica da desconcertante interdependência da nossa época.

Teerão, também, estabelece uma visão bipartida: "o Dar al Islam, os países Muçulmanos, e o Dar al Cherk, o mundo do ímpio e do politeísmo".⁷⁹ No *Dar al Islam*, encontra-se antes de mais o único país que possui um regime que exerce soberania legítima islâmica, tal como ela foi estabelecida pelo Profeta e o seu genro Ali: a República Islâmica do Irão. Quanto ao *Dar al Cherk*, este engloba territórios destinados à guerra, como os EUA, a quem lhes devem votar um ódio sagrado. Também Mário Soares⁸⁰ afirma que a guerra contra o terrorismo veio enfatizar o confronto entre dois mundos: o judeo-cristão e o islâmico, dicotomia que, segundo o próprio, coincide, em parte, com a oposição tradicional entre o mundo dos ricos e o dos pobres, e argumenta que a melhor ferramenta para lutar contra o mal terrorista é a "civilização do universal", cujos valores são comuns a toda a humanidade.⁸¹ João Marques de Almeida incita a que os Estados concentrem esforços na criação de uma ordem internacional assente na coexistência e no diálogo entre o mundo ocidental e liberal e o mundo islâmico, em que "a prioridade será criar uma sociedade internacional multicultural".⁸²

A evolução científico-materialista expõe o Islão a certos aspectos que, com o correr dos tempos, criam problemas à interpretação das suas normas pristinas. Entre elas, as proibições à reprodução da imagem humana, a situação de inferioridade feminina, com o repúdio à esposa e a poligamia, a condenação de bebidas e de certos alimentos, etc. Na ausência de hierarquias religiosas unificadas, as práticas religiosas, numa comunidade tão disseminada pelo mundo, teria fatalmente que fazer concessões às pressões da democratização: do laicismo dos Estados modernos, da

⁷⁸ In Edward W. Said (2002), "O Choque das Ignorâncias", *História*, 41, Janeiro.

⁷⁹ Marc Ferro, *ob. cit.*, p. 158.

⁸⁰ In Mário Soares (2001), "Civilização do universal", 24.11, in <http://segundasedicoes.expresso.clix.pt>, acessado a: 30.08.07.

⁸¹ Como: "o sentido inato de justiça, o sentimento do bem, o amor ao próximo, o respeito da vida humana, a compreensão da unidade e comum destino do homem na Terra, nossa «casa comum»".

⁸² João Marques de Almeida (2001), "O "Choque das Civilizações" e o 11 de Setembro", *Política Internacional*, nº 24, Outono-Inverno, p. 85.

liberdade de consciência e, sobretudo, da realidade do progresso científico e tecnológico.

Antoine Basbous ostenta uma visão pessimista-duradoura sobre o fenómeno do fundamentalismo islâmico, afirmando: "Para mim, esta esfera de influência extremista do Islão, que recorre à violência com o intuito de tomar o poder e instaurar Estados islâmicos, está longe do declínio".⁸³ Acredita que se auguram tempos promissores para o islamismo, que exprime, pela forma do terrorismo, a revolta do mundo Muçulmano contra a sua situação actual ancorada no subdesenvolvimento, paralisada na ditadura, na pobreza, no desemprego e na corrupção das elites. Em lugar de pactuar com a modernidade, procura encontrar o seu caminho, opondo-se-lhe, por a identificar com o Ocidente, que repudia. Preconiza, então, o regresso às origens, aos *salafs* ("antepassados"), os Companheiros do Profeta, que perpetuaram a sua doutrina durante os três primeiros séculos do Islão e que marcaram a grandeza desta religião graças à conquista do Norte de África e da Andaluzia. A única ideia realmente global, que une os *jihadistas*, é a fantasia risível do regresso do califado.⁸⁴

Viriato Soromenho-Marques, por seu turno, esclarece que os EUA e Bush agitam uma representação do mundo de recorte fundamentalista pelas múltiplas recusas, esclarecendo que "o longo caminho de Bush para Bagdad passou por múltiplas recusas da alteridade, do papel dos Outros que habitam o mesmo planeta em que assenta a sua visão da América. A recusa do conselho de todos aqueles que no mundo árabe o avisaram do caos incalculável a que esta guerra iria conduzir, a recusa da palavra de velhos aliados como a França ou a Alemanha, a recusa das regras do jogo das Nações Unidas, a recusa do protesto moral de milhões de cidadãos nas ruas de todos os continentes".⁸⁵ Adverte que o fundamentalismo, como recusa do outro, não acomete apenas os mais fracos, também ataca os que ficaram cegos no espelho do seu próprio poder.

⁸³ Antoine Basbous (2003), *O Islamismo: Uma Revolução Abortada?*, Porto, Ambar, p. 13.

⁸⁴ In Salman Rushdie (2006), "Inside the Minds of Jihadists", *NPQ – New perspectives Quarterly*, Primavera, in www.digitalnpq.org/archive/2006_winter/rushdie.html, aceso a: 30.08.07.

⁸⁵ Viriato Soromenho-Marques (2003), "O inferno são os outros", *Visão*, nº 525, 27 de Março a 2 de Abril, p. 82.

Mas o apelo do discurso neoconservador decorre do seu toque num nervo real e profundo, no traço que distingue o Ocidente do Islão: a democracia.⁸⁶ O Ocidente produziu sociedades democráticas, fundadas na separação entre a política e a religião. O Islão, em contraste, conserva a submissão dos homens ao Livro, o estrangulamento de todos os quadrantes da vida social sob a religião, que significa plena submissão. E assiste-se à mobilização do pensamento, moldado e influenciado por um ambiente político que, em praticamente todos os casos, não é nem liberal, nem genuinamente pluralista e muito menos democrático.⁸⁷ O Cristianismo teve sempre de coexistir com o Estado, com estruturas jurídicas, sociais e culturais que ninguém duvidava terem outra origem, e o Islão, por seu turno, nunca deixou de ser, num certo sentido, "fundamentalista".⁸⁸ Jacques Rollet adverte que "tanto a cultura política como a cultura religiosa do mundo árabe parecem incompatíveis com o respeito pelos direitos humanos",⁸⁹ não existindo, no mundo político árabe, um palco no sentido de espaço público. Pois aquele está marcado por um modelo social, que estrutura e regula a ordem política, por uma acérrima personalização do poder e pelo recurso constante à coerção, o que veda a absorção de quaisquer concepções democráticas.

Amir Taheri⁹⁰ esclarece que o debate, que opõe o mundo Muçulmano e a democracia, não tem nada de teológico. E que o mundo Muçulmano, ensombrado pelo malogro económico, o despotismo político, a desordem cultural e a crise social, precisa de uma mão prestável para livrar-se deste lamaçal. E as democracias teriam todo o interesse em conceder-lhe essa mão prestável.⁹¹ A Turquia poderá funcionar como o exemplo de que a

⁸⁶ Vide: François Burgat, *ob. cit.*, pp. 137-9.

⁸⁷ In Gudrun Krämer (1997), "Islamist Notions of Democracy", in BEININ, Joel; STORK, Joe (editors), *Political Islam: Essays from Middle East Report*, Berkeley, CA, p. 80. Para Bin Laden, "a ênfase na liberdade e na tolerância produz decadência social e licenciosidade" (George Soros (2004), *A bolha da supremacia americana: corrigir o abuso do poder americano*, Lisboa, Temas e Debates, pp. 118-9).

⁸⁸ In Maxime Rodinson (1993), *O Islão Político e Crença*, Lisboa, Instituto Piaget, p. 201.

⁸⁹ Jacques Rollet (2002), *Religião e Política – O Cristianismo, O Islão, A Democracia*, Lisboa, Instituto Piaget, p. 160.

⁹⁰ In Amir Taheri, *ob. cit.*, pp. 79-80.

⁹¹ Se bem que, segundo Fareed Zakaria (2004), em *O futuro da liberdade: a democracia iliberal nos Estados Unidos e no Mundo*, Lisboa, Gradiva, é erro pensar, como se pensa nos EUA e noutros países, que a resposta para os nossos problemas é sempre mais democracia.

combinação Islão-democracia pode vingar, servindo de primeiro modelo a outros.⁹² A vitória folgada do partido conservador-islâmico, liderado pelo pró-europeu, Recep Tayyip Erdogan, vem alentar o futuro das relações do país com a União Europeia (UE).⁹³

O fundamentalismo está na origem das três religiões monoteístas. Contudo, a Reforma e o Iluminismo tornaram essa postura uma excepção nas sociedades ocidentais. A Reforma libertou o indivíduo da comunidade de fiéis, ao estabelecer o princípio da livre interpretação dos textos sagrados. O Iluminismo libertou o contrato político da primazia da Igreja Católica, ao estabelecer o princípio da soberania popular. A tradição europeia desencorajou politicamente a sobrevivência do império, forçando os governantes a abandonar a origem divina da sua autoridade a favor do populismo. No Médio Oriente e no Norte de África, o Império Otomano dominou a região durante quinhentos anos. O Islão não conheceu nada semelhante à Reforma ou ao Iluminismo.

O Alcorão e, na maioria dos casos, a *Sunna* continuaram a modelar a lei política e civil, expressa na *Sharia*. Explicações para a impermeabilidade da solução democrática e para o revivalismo islâmico são a humilhação sofrida desde o século XVII, ou seja, a fatalidade histórica que tem castigado o Islão, tornando-o uma sua vítima. Pois, "idealmente, o substrato intelectual do Islão não implica necessariamente que a democracia não possa incorporar-se nos seus padrões culturais e morais".⁹⁴

A falta, no mundo islâmico, das estruturas de associação – que sempre caracterizaram a Europa e depois a América – explica o seu insucesso democrático. Visto que a associação funcionou, como explica

⁹² Vide: Ali Babacan (*apud* Patrícia Viegas (2006), "Europa não é objectiva sobre questão de Chipre", *Diário de Notícias*, 08.11, in dn.sapo.pt/2006/11/08/tema/europa_e_objectiva_sobre_questao_chi.html, acedido a: 30.08.07) refere: "A adesão da Turquia será lembrada como um dos mais importantes acontecimentos deste século e será um passo em frente, da UE, na direcção da paz entre civilizações e da coexistência. Na Turquia, estamos a mostrar que a democracia e Islão podem coexistir".

⁹³ O comissário de Ampliação da UE, Olli Rehn, disse esperar que "a Turquia, após as eleições parlamentares, intensifique o seu processo de reformas e continue no caminho em direcção à União Europeia" (*apud* "Partido conservador-islâmico obtém vitória folgada na Turquia" (2007), 22.07, in www.dw-world.de/dw/article/0,2144,2701651,00.html, acedido a: 30.08.07).

⁹⁴ George Joffé (2003), "O Islão e a democracia", *O Mundo em Português*, nº 50, Novembro, p. 21.

George Joffé, como restrição à articulação do poder e, através dos tempos, pela via dos impostos, atribuiu poder de participação e estatuto legal aos proprietários e às instituições económicas. Desde o fim da Guerra dos 30 anos, que este processo restringiu o poder soberano e institucionalizou o processo político, dando origem à sociedade civil e às liberdades individuais – os grandes pilares da democracia. O período colonial ajudou à exclusão da opção democrática e criou Estados centralizados, em que as ideologias políticas holísticas originárias da Europa – fascismo, nacionalismo e comunismo – foram exploradas pelas elites para manutenção do seu poder económico e político.

Outro ponto explicativo é os interesses externos, desde os critérios duais aplicados ao mundo árabe e a Israel, passando pela preferência universal do Ocidente pela estabilidade no Médio Oriente em detrimento da democracia, tanto durante a Guerra Fria, como após o seu término. Esta preferência tem sido acentuada pelas preocupações com o acesso ao petróleo e, mesmo aquando do apoio ocidental explícito à alternativa democrática, como sucede com o Processo de Barcelona, é mínimo o apoio claro à sua sustentação. Por outro lado, os acontecimentos de 11 de Setembro encorajaram os EUA e a Europa a impulsionar a guerra ao terrorismo em vez do liberalismo político. E a invasão norte-americana do Iraque, segundo Veiguinha,⁹⁵ não contribuiu para acelerar a evolução dos movimentos islamitas para a democracia. Sociedades diferentes, com percursos diferentes, normas de regulação social e soluções organizativas e governamentais diferentes, são forçadas a interagir num mundo cada vez mais próximo (ou não).

Proceder-se-á à apresentação de um quadro-resumo, que compara as identidades idiossincráticas do Ocidente e do Oriente/Islão:

⁹⁵ In Joaquim Jorge Veiguinha, *ob. cit.*, p. 62.

QUADRO 2. Ocidente vs. Islão/Oriente

	Ocidente	Islão/Oriente
Tipo de Pensamento	Pensamento deliberativo: o critério principal é o do desenvolvimento tecnológico;	Pensamento intuitivo e ético, balizado por normas de natureza moral. Não consegue desapegar-se de 2 componentes: (1) a espiritual; (2) a do sofrimento;
Tipo de Racionalidade	Valorização da racionalidade instrumental;	Valorização da racionalidade valorativa. Raciocínio orgânico e de fé;
Meios/Fins	Adequação dos meios aos fins, sem discussão destes;	Justificação dos fins (tomar justos);
Tipo de Decisão	Baseada na relação custo-benefício;	Baseada na vontade pura e na fé do chefe;
Individualismo /Colectivismo	Liberalismo e individualismo;	Colectivismo com chefia;
Iluminismo /Romantismo	Iluminismo;	Romantismo;
Religião	Separação entre a religião e o Estado; a religião é um nicho de mercado;	Retorno ao divino, pragmatizado em 3 campos: (1) excelência individual da prática; (2) ritual; (3) liturgia;
Devoção-Teologia	Sobreposição da teologia à devoção;	Sobreposição da devoção à teologia;
Avaliação da Inovação	A inovação é necessária;	A inovação é perniciosa, porque: (1) vem de fora; (2) é inautêntica, vem deturpar; (3) foi historicamente humilhante;
Atributos da Fé	A fé exige teologia, racionalidade, é complexa;	A fé deve primar pela simplicidade; complicar a fé não é bom, porque dificulta a sua acessibilidade;
Atitude perante a Vida	Planificação dependente de princípios gerais e abstractos, assente numa visão optimista; confiança na ciência e na tecnologia; idolatria.	Reacção perante a arrogância ocidental, contra a demonstração directa das manifestações militar, intelectual, científica; sentimento de ressentimento.

O Ocidente é menos apegado à religião do que o Oriente, o que se reflecte na sua *performance*. Peregrino do Iluminismo e do racionalismo, o Ocidente, ao contrário do Islão, conseguiu libertar-se da regulamentação

pela fé e passa, doravante, a relegar a religião para um plano secundário, intentando estancar a sua extravasão para a regência normativa da vida social. O modernismo é subvalorizado pelo Islão/Oriente, que aclama a tradição e abastarda a inovação. O progresso, alicerçado na ciência e tecnologia, é inspirador para o Ocidente que encara o futuro com optimismo, alimentando, pois, o ressentimento do Islão/Oriente.

Bibliografia

"O crescimento do Islã no Brasil", in www.efatah.com/artigos/missoes/o_crescimento_do_isla_no_brasil.html,
acedido a: 30.08.07.

"Partido conservador-islâmico obtém vitória folgada na Turquia" (2007),
22.07, in www.dw-world.de/dw/article/0,2144,2701651,00.html,
acedido a: 30.08.07.

AHMED, Akbar S. (2002), *O Islão*, Chiado, Bertrand Editora.

ALMEIDA, Eugénio Costa (2003), *Fundamentalismo Islâmico, A Ideologia e o Estado*, Azeitão, Autonomia 27.

ALMEIDA, João Marques de (2001), "O "Choque das Civilizações" e o 11 de Setembro", *Política Internacional*, nº 24, Outono-Inverno.

BAMMATE, Najm-oud-Dine (2000), *L'Islam el l'Occident – Dialogues*, Paris, Éditions Christian Destremau / Éditions UNESCO.

BASBOUS, Antoine (2003), *O Islamismo: Uma Revolução Abortada?*, trad. de Teresa Curvelo, Porto, Ambar.

BASU, Kajal, "Islam and conversion", in cobrapost.com/documents/Islam%20and%20conversion.htm,
acedido a: 30.08.07.

BEELEY, Brian (1995), "Global options: Islamic alternatives", in ANDERSEN, James; BROOK, Chris; COCHRANE, Allan (ed.), *A Global World? – Re-ordering Political Space*, Oxford, The Open University, pp. 167-207.

BIN LADEN, Osama (1997), interviewed by Peter Arnett, "Transcript of Osama Bin Ladin by Peter Arnett", Março, in www.anusha.com/osamaint.htm,
acedido a: 30.08.07.

BOIDEVAIX, Serge (1995), "Le monde musulman dans les relations internationales", *Defense Nationale*, "Débat Religions et Conflits", Julho.

BURGAT, François (1996), *Que Islamismo aí ao Lado?*, Lisboa, Instituto Piaget.

BURKE, Jason (2004), *Al-Qaeda. A História do Islamismo Radical*, Lisboa, Quetzal Editores.

BURUMA, Ian; MARGALIT, Avishai (2005), *Ocidentalismo – uma breve história da aversão ao Ocidente*, Mem Martins, Europa-América.

COOK, David (2005), *Understanding Jihad*, Berkeley, CA, University of California Press.

COSTA, Hélder Santos (2000), *Shiismo iraniano – uma abordagem histórico-sociológica*, Lisboa, ISCSP-UTL.

_____ (2001), *O Revivalismo Islâmico*, Lisboa, ISCSP-UTL.

_____ (2003), *O Martírio no Islão*, Lisboa, ISCSP-UTL.

ESPOSITO, John L. (2001), "El Islam Político y Occidente", trad. da revista *Joint Force Quartely*, Primavera, in *Boletín de Información*, nº 269, 2001.

FERRO, Marc (2003), *O Choque do Islão – Séculos XVIII-XXI*, Mem Martins, Publicações Europa-América.

FONTAINE, André (2003), "Prefácio", in BASBOUS, Antoine, *O Islamismo: Uma Revolução Abortada?*, Porto, Âmbar.

FULLER, Graham E. (2002), "The Future of Political Islam", *Foreign Affairs*, Março / Abril.

GERGES, Fawaz A. (1999), *America and Political Islam. Clash of Cultures or Clash of Interests?*, Cambridge, Cambridge University Press.

_____ (2003), "Islam and Muslims in the Mind of America", *ANNALS, AAPSS*, 588, Julho, pp. 73-89.

GRIECO, Francisco de Assis (1995), "O Fundamentalismo Islâmico e a Ordem Internacional", *A Defesa Nacional*, Revista de Assuntos Militares e Estudo de Problemas Brasileiros, nº 767, Janeiro-Fevereiro-Março, Ano LXXXI.

ISMAIL, Salwa (2003), *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism*, Londres, I. B. Tauris.

BERQUE, Jacques (1995), "Islam et islamismes", *Défense Nationale. Études politiques, stratégiques, militaires, économiques, scientifiques*, Julho, pp. 5-13.

JOFFÉ, George (2003), "O Islão e a democracia", *O Mundo em Português*, nº 50, Novembro.

JORDÁN, Domingo Aznar (Ten.), (2003), "Reflexiones sobre la Guerra contra el Terrorismo. La Naturaleza de la Amenaza: Fundamentalismo y Terrorismo Islámico", *Ejército de Tierra Español*, nº 745, Abril.

KAGAN, Robert (2003), *O Paraíso e o Poder – A América e a Europa na Nova Ordem Mundial*, Lisboa, Gradiva.

KEPEL, Gilles (2002), *Jihad: The Trail of Political Islam*, Londres, I. B. Tauris Publishers.

KRÄMER, Gudrun (1997), "Islamist Notions of Democracy", in BEININ, Joel; STORK, Joe (editors), *Political Islam: Essays from Middle East Report*, Berkeley, CA, University of California Press, pp. 71-81.

LEWIS, Bernard (2001), *A Linguagem Política do Islão*, trad. de Marta Dias, Lisboa, Edições Colibri.

MAMDANI, Mahmood (2005), "Whither Political Islam? – Understanding the Modern Jihad", *Foreign Affairs*, Janeiro-Fevereiro.

MARCHUETA, Maria Regina (2003), *Reflexões sobre o terrorismo internacional*, Lisboa, Edições Duarte Reis.

MATOS, Vera Menino (2003), "O fundamentalismo na sua vertente político-religiosa", in *Janus* 2003, in http://www.janusonline.pt/dossiers/dossiers_2003_2_2_10_d.html, acedido a: 30.08.07.

MEDDEB, Abdelwahab (2005), *A Doença do Islão*, Lisboa, Relógio D'Água.

MOREIRA, Adriano (2004), *A Europa em Formação (A Crise do Atlântico)*, 4ª ed., Lisboa, ISCSP-UTL.

PALTER, Nurit (2006), "2006: More Jews converting to Islam", 13.07, in <http://www.ynetnews.com/articles/0,7340,L-3274735,00.html>, acedido a: 30.08.07.

PINTO, Maria do Céu (2001), "Os atentados de 11 de Setembro: o Islão, Fundamentalismo e Ocidente", *Política Internacional*, nº 24, Outono-Inverno.

_____ (2003), *"Infiéis na Terra do Islão": Os Estados Unidos, o Médio Oriente e o Islão*, Fundação Calouste Gulbenkian/Fundação para a Ciência e Tecnologia.

- PIPES, Daniel (2007), "Como o Ocidente poderia perder", trad. de Caio Rossi, (publicado pelo *New York Sun*), 30.01, in www.midiaseemmascara.com.br/artigo.php?sid=5534, acessado a: 30.08.07.
- RODINSON, Maxime (1993), *O Islão Político e Crença*, Lisboa, Instituto Piaget.
- ROLLET, Jacques (2002), *Religião e Política – O Cristianismo, O Islão, A Democracia*, Lisboa, Instituto Piaget.
- ROSENFELD, Denis Lerrer, "O Terror e o social", in www.aol.com.br, acessado a: 30.08.07.
- ROUSSILLON, Alain (2001), "Islam et mondialisation – Etat dês lieux (provisoire) dês débats suscités en France par lés attentats du 11 septembre 2001", *Monde Arabe - Maghreb-Machrek*, nº 174 Outubro – Dezembro.
- RUSHDIE, Salman (2006), "Inside the Minds of Jihadists", *NPQ – New Perspectives Quarterly*, Spring, in www.digitalnpq.org/archive/2006_winter/rushdie.html, acessado a: 30.08.07.
- SAID, Edward W. (2002), "O Choque das Ignorâncias", *História*, nº 41, Janeiro.
- HUNTINGTON, Samuel (1999), "O Choque das Civilizações?", in Samuel Huntington *et al.*, *O Choque das Civilizações?*, Lisboa, Gradiva, pp. 7-32.
- SANTOS, General Loureiro dos (2003), *A Idade Imperial. A Nova Era. Reflexões sobre Estratégia III*, Mem Martins, Publicações Europa-América.
- SANTOS, Rolando (2005), *Terrorismo em Directo – A Grande Manipulação*, Lisboa, SeteCaminhos.
- SOARES, Mário (2001), "Civilização do universal", 24.11, in <http://segundasedicoes.expresso.clix.pt>, acessado a: 30.08.07.
- SOROMENHO-MARQUES, Viriato (2003), "O inferno são os outros", *Visão*, nº 525, 27 Março a 2 Abril .
- SOROS, George (2004), *A bolha da supremacia americana: corrigir o abuso do poder americano*, Lisboa, Temas e Debates.
- SOURDEL, Dominique Sourdél (1949), *O Islão*, Mem Martins, Publicações Europa-América.

SOUSA LARA, António de (1994), *Da História das Ideias Políticas à Teoria das Ideologias*, vol. II, Lisboa, Edições Universidade Moderna.

_____ (1997), *Fundamentalismo: Ideologia Contemporânea*, Lisboa, Universidade Moderna.

_____ (2002), *Imperialismo, Descolonização, Subversão e Dependência*, Lisboa, ISCSP-UTL.

_____ (2005), *Ciência Política – Estudo da Ordem e da Subversão*, Lisboa, ISCSP-UTL.

TAHERI, Amir (2003), "Islam et Démocratie: un pari impossible?", *Politique Internationale*, nº 100, Verão.

TOYNBEE, Arnold (1958), *Civilization on Trial and the World and the West*, New York, Meridian Books.

VEIGUINHA, Joaquim Jorge (2003), "Islão Político e Democracia", *Finisterra: Revista de Reflexão e Crítica*, nº 47/48, Outono, pp. 31-65.

VIEGAS, Patrícia (2006), "Europa não é objectiva sobre questão de Chipre", *Diário de Notícias*, 08.11, in dn.sapo.pt/2006/11/08/tema/europa_e_objectiva_sobre_questao_chi.html, acedido a: 30.08.07.

VINHAS, Rui (2003), "EUA: de nação indispensável à dispensabilidade das outras nações? Impacto nas relações transatlânticas", *Negócios Estrangeiros*, nº 4 e 5, Março.

WASEEM, Mohammad (2002), "Observations on the Terrorist Attacks in New York and Washington", in Symposium on 11 September 2001, Terrorism, Islam and the West, *Ethnicities*, vol. 2, nº 2, Londres, Sage Publications, pp. 139-62.

ZAKARIA, Fareed (2004), *O futuro da liberdade: a democracia iliberal nos Estados Unidos e no Mundo*, Lisboa, Gradiva.