

O que aconteceu no dia 11 de Setembro: um ataque terrorista ou o início de uma crise histórica?

Os ataques de 11 de Setembro aos Estados Unidos transformaram a ordem internacional. Após os acontecimentos de Nova York e de Washington, a agenda de alargamento da ordem liberal passou para segundo plano; embora isto não signifique que tenha deixado de ser relevante. Neste momento, a chamada «guerra global» (ou «conflito global») domina a atenção de quase todos, desde os analistas das relações internacionais até aos governos das grandes potências, em particular as potências ocidentais. Apesar de toda esta preocupação, ainda estamos longe de um entendimento claro e rigoroso sobre a natureza deste «conflito global». Em primeiro lugar, ainda subsistem algumas incertezas sobre a identidade dos agentes políticos que estão envolvidos no conflito. De um lado, todos concordam, estão os Estados Unidos, país atacado no dia 11 de Setembro, e os seus aliados. As principais dúvidas levantam-se em relação à natureza do adversário dos norte-americanos. Em particular, muitos se interrogam se os ataques fazem parte de um conflito civilizacional mais amplo entre o Ocidente liberal e o Islão. É óbvio que se sabe quem são os autores dos atentados e os movimentos políticos a que estavam ligados. Aliás, é precisamente este conhecimento sobre o envolvimento da organização Al-Qaeda que justificou as operações militares americanas no Afeganistão, onde o regime Taliban estava aliado ao movimento liderado por bin Laden. Desde os ataques a Nova York e a Washington, apareceram basicamente duas respostas a estas questões.

Para uns, a Al-Qaeda não é mais do que um movimento terrorista que tem de ser destruído. Embora não se negue a sua identidade islâmica e árabe, não deve ser confundida com o mundo muçulmano no seu todo. Esta posição está certa em resistir a uma identificação entre movimentos radicais e violentos e a religião islâmica. Contudo, a sua interpretação é demasiado simplista. Em particular, nota-se uma recusa em considerar se a Al-Qaeda e outros movimentos radicais islâmicos não serão um sintoma de uma profunda crise

política das sociedades islâmicas. Se esta crise for real, o facto de a ignorarmos pode levar a respostas erradas. Por exemplo, pode-se continuar a defender que a democratização e a modernização económica de acordo com modelos ocidentais são as respostas para acabar com estes movimentos terroristas. Todavia, não parece que «mais do mesmo» possa resolver os graves problemas que aquelas sociedades atravessam. Aliás, uma das razões porque nos sentimos a atravessar uma crise histórica é precisamente porque desconfiamos que soluções que foram consensuais durante todo o século XX já não servem. Neste sentido, esta primeira tese foi incapaz de perceber que o 11 de Setembro, mais do que um violento ataque terrorista, foi uma manifestação de uma profunda crise histórica.

Uma segunda tese adoptou o argumento do «choque das civilizações», afirmando que estamos perante um conflito entre o Ocidente e o Islão. Os defensores desta tese defendem quatro pontos centrais. Em primeiro lugar, assiste-se desde as décadas de 80 e 90 a sinais inquietantes de um profundo «ressentimento islâmico». O ressentimento, e este é o segundo ponto, resulta do colapso da validade universal dos valores políticos ocidentais, nomeadamente os valores seculares e liberais. Este colapso é acompanhado por um «regresso à religião» nas sociedades islâmicas. Finalmente, o fracasso do projecto liberal universal e o «ressurgimento islâmico» criam as condições para um conflito grave e certamente violento entre o Ocidente e o Islão. Estes argumentos foram desenvolvidos por Samuel Huntington no seu polémico livro *The Clash of Civilizations*, publicado em 1996¹. Percebe-se, desde logo, que ao contrário da tese do ataque terrorista, Huntington está do lado daqueles que falam de uma crise histórica. Resta saber quais são as implicações políticas da sua análise. O objectivo deste artigo é analisar a validade da tese do «choque das civilizações» após os ataques de 11 de Setembro². Não só o modo como Huntington discute a crise histórica actual, mas, igualmente, as conclusões políticas que tira desta crise. Dado que o ensaio se concentra na crise iniciada com os ataques do dia 11 de Setembro, as considerações de Huntington sobre

o caso específico do Islão serão privilegiadas em relação ao resto do argumento.

Reler o “Choque das Civilizações” após o 11 de Setembro

O ressentimento das sociedades islâmicas

De acordo com Huntington, para se entender devidamente a natureza da actual ordem política internacional, é necessário considerar a ideia do ressentimento islâmico³. Neste sentido, é possível identificar quatro causas que explicam o ressentimento islâmico da parte final do século XX e do início do século XXI. Antes de mais, a causa mais antiga é o domínio colonial exercido pelas potências europeias sobre as sociedades islâmicas desde o início do século XIX até à segunda metade do século XX. Como afirma Huntington, «em 1920 apenas quatro países muçulmanos, a Turquia, a Arábia Saudita, o Irão e o Afeganistão, se mantinham independentes» (p. 210). As sociedades islâmicas, orgulhosas da sua cultura e da sua história, ainda não conseguiram esquecer o passado colonial. Depois, existe igualmente uma reacção à tentativa de universalizar os princípios e valores liberais, a qual se acentuou com o triunfo do liberalismo sobre o socialismo após o fim da Guerra Fria. O que para os países ocidentais são valores universais, para as sociedades islâmicas significa imperialismo ideológico (pp. 213-215).

Em terceiro lugar, as sociedades islâmicas acusam as potências ocidentais de adoptarem comportamentos políticos que não correspondem aos princípios e valores defendidos e evocados. Apoiam os direitos humanos, mas ao mesmo tempo fazem alianças com países muçulmanos que não respeitam os direitos humanos. De igual modo, apoiam a democracia mas só se as eleições não levarem ao poder partidos islâmicos radicais. As Resoluções do Conselho de Segurança cumprem-se contra o Iraque mas não contra Israel (p. 198). Finalmente, a intervenção permanente na política interna dos países islâmicos constitui também uma causa do ressentimento islâmico (pp. 213-215). A intervenção ocidental no Golfo em 1990-1991 foi entendida como uma

interferência na vida política islâmica, e particularmente na árabe. A manutenção de tropas americanas e britânicas nos países do Golfo é igualmente condenada. Por fim, o apoio político, económico e militar a regimes impopulares, mantendo-os assim no poder, é igualmente visto como uma ingerência na política interna dos países islâmicos. Aqui destaca-se o apoio a regimes corruptos e incompetentes responsáveis pela grave crise económica e social que afecta muitos destes países. Como veremos agora, para Huntington, o ressentimento islâmico provocou um ressurgimento da religião islâmica na vida política dos países muçulmanos.

O ressurgimento islâmico

A profunda influência da «vingança de Deus» na política internacional desde o fim da Guerra Fria é um dos argumentos centrais do *Choque das Civilizações*. Segundo dados citados por Huntington, nos países islâmicos da Ásia Central, em 1989, existiam cento e sessenta mesquitas a funcionarem e uma madrassa; em 1993, existiam dez mil mesquitas a funcionarem e dez madrassas (p. 96). Este refúgio na religião deu origem, nas palavras de Huntington, a um «ressurgimento islâmico»⁴. O Islão é visto como uma solução para a modernização que simultaneamente rejeita a ocidentalização (pp. 109-110). No plano político, o «islamismo», entendido como uma ideologia que afecta todos os domínios da vida das sociedades islâmicas, como a cultura, a lei, os costumes e as relações sociais, constitui a consequência fundamental do ressurgimento islâmico. Segundo Huntington, o islamismo tem aumentado de um modo substancial em todos os países maioritariamente muçulmanos nos últimos quinze anos (p. 111).

Como acontece com quase todas as ideologias políticas modernas, o islamismo político apoia-se em três grupos sociais. Intelectuais e estudantes, classes médias urbanas, e as classes mais pobres das cidades acabadas de chegar do campo, e que são as principais vítimas de processos súbitos e brutais de desenvolvimento económico. Ao contrário do que muitos argumentam, não há

nada de «medieval» no islamismo político. É precisamente o fim de instituições e estruturas tradicionais, devido à modernização, que levou à emergência do islamismo político (p. 112-113). Por outras palavras, a religião dá às pessoas que perderam o seu modo de vida tradicional uma nova identidade e uma direcção na vida (p. 97). Huntington usa um número elevado de dados empíricos para desenvolver esta análise sociológica, a qual, no seu entender, mostra que a crise económica e os distúrbios sociais causados pela modernização rápida das últimas décadas do século xx são os grandes responsáveis pelo ressurgimento religioso (pp. 117-120). A estes dois factores Huntington acrescenta ainda o fracasso dos modelos políticos seculares importados do Ocidente após a descolonização dos países islâmicos (pp. 114-115).

É neste contexto de *modernização*, e simultaneamente de *fracasso* de programas políticos ocidentais que surge o islamismo político. De acordo com Huntington, o islamismo apoia-se em três ideias centrais: a transformação da fé religiosa numa ideologia política, a subordinação da vida política à lei islâmica, e a rejeição de influências ideológicas ocidentais. Neste sentido, como afirma Daniel Pipes, «o termo “Islamismo” é útil no sentido em que indica que este fenómeno político é um “ismo” comparável a outras ideologias do século xx»⁵. Como afirmou um membro da Irmandade Islâmica do Egipto, «nós não somos nem socialistas, nem capitalistas, mas muçulmanos». Como observa Pipes de um modo perspicaz, um muçulmano em tempos mais antigos teria dito «nós não somos nem judeus, nem cristãos, mas muçulmanos»⁶. Isto mostra indiscutivelmente que o islamismo, no início do século XXI, constitui uma ideologia política. Para Huntington, esta ideologia rejeita a validade universal do liberalismo ocidental.

O fim da validade universal do projecto liberal

Em relação a este ponto, Huntington desenvolve dois argumentos. Por um lado, critica a ideia da universalização dos valores políticos ocidentais. «O que

o Ocidente considera universal, o não-Ocidente considera ocidental» (p. 66). Por outro lado, rejeita a convicção de que a modernização e o desenvolvimento levam à ocidentalização (pp. 68-69); «o mundo está a tornar-se mais moderno e menos ocidental» (p. 78). Para Huntington, as sociedades não-Ocidentais deram duas respostas ao processo de modernização. A primeira tem uma versão radical, «Kemalismo» (p. 73), e afirma que a modernização exige a adopção de modelos económicos e políticos ocidentais. A versão mais moderada acredita na possibilidade de conciliar a modernização com a preservação da identidade cultural e da natureza islâmica das instituições políticas. A segunda resposta, dos movimentos islâmicos mais radicais e fundamentalistas, rejeita tanto a ocidentalização como a modernização (pp. 72-73). Para Huntington, a resposta que defende a modernização sem a ocidentalização está a tornar-se dominante nas sociedades islâmicas (p. 78). A religião será a porta para o desenvolvimento, o que significa o repúdio da influência ocidental. Nas palavras de Huntington, o grito que se ouve nas sociedades islâmicas é «nós seremos modernos mas não seremos como vocês» (p. 101).

A rejeição da validade universal dos valores liberais afecta as concepções islâmicas da ordem internacional e da ordem política no interior dos Estados muçulmanos. No caso da ordem internacional, o islamismo resiste à aplicação universal de princípios como a democracia e os direitos humanos. Esta resistência é acompanhada por ataques à hegemonia política dos Estados Unidos e dos seus aliados ocidentais. Deve-se ainda salientar que a resistência à ordem internacional liberal envolve igualmente um ataque a princípios constitutivos da sociedade internacional moderna. Os critérios religiosos substituem os critérios políticos no tratamento dos conflitos, como demonstra a noção de guerra santa, ou *jihad*, e na formação das alianças internacionais, as quais devem ser feitas com forças políticas islâmicas contra os «infiéis».

Os programas políticos islâmicos afectam antes de mais a vida política interna dos países muçulmanos. Rejeitam a concepção secular de Estado, defendendo

em alternativa uma concepção teocrática ou clerical da autoridade soberana. Além disso, criticam e atacam valores políticos fundamentais nas sociedades ocidentais como, por exemplo, a igualdade entre o homem e a mulher, as concepções liberais de justiça social e uma ordem democrática pluralista e secular. Esta revolta contra as virtudes liberais reflecte novamente a rejeição do universalismo dos valores liberais, e em particular a ideia de que estes valores se devem aplicar aos países islâmicos. Para os elementos mais radicais, o que o Ocidente considera virtudes políticas são exemplos de corrupção política e decadência social. Por outras palavras, é um «Mal» que se deve combater. O que demonstra que consideram a cultura política islâmica moralmente superior ao liberalismo (pp. 213-217).

Para Huntington, os ataques à ordem liberal mostram a existência de um dado relativamente novo nas relações internacionais. Percebe-se agora que ao mesmo tempo que se celebrava o «triumfo universal» do liberalismo⁷, este começava a ser firmemente rejeitado nalgumas regiões do mundo. Visto de Argel, do Cairo, de Cabul, ou do Golfo, o liberalismo ocidental e o comunismo soviético tinham muitos pontos em comum. Ambos tentaram ocidentalizar e modernizar todas aquelas sociedades que tinham acabado de chegar à História após a descolonização. Em termos gerais, nos países islâmicos, os modelos seculares pós-descolonização apoiavam-se ou na via capitalista e ocidentalizada ou na via socialista, e ambas misturadas com fortes programas nacionalistas. Tirando algumas excepções, como por exemplo a Turquia, estes modelos fracassaram em quase todo o lado⁸. No plano económico, como vimos, a maioria das sociedades islâmicas é caracterizada pela corrupção e pelo desemprego, o que dá origem a graves crises sociais e a uma elevada insatisfação, senão mesmo desespero, entre as populações. Politicamente, o quadro também não é muito animador. Regimes políticos autoritários, sociedades civis fracas, ou inexistentes, e Estados fortemente militarizados definem a maioria dos países islâmicos. Tudo isto resultou numa crise de

legitimidade política dos regimes que emergiram após a descolonização e durante a Guerra Fria.

Até aqui, a análise de Huntington é em muitos pontos correcta. Baseia-se, de resto, em dados empíricos e em argumentos de especialistas. Por outras palavras, Huntington faz um exercício de análise empírica e síntese conceptual. Huntington não é o único a referir-se à recusa pelas sociedades islâmicas da validade universal dos valores ocidentais. Logo no início da década de 90, Bernard Lewis, um dos historiadores das sociedades árabes e islâmicas mais influentes e prestigiados no Ocidente, observou que existe no mundo islâmico uma forte rejeição dos valores e dos princípios da civilização ocidental. Em particular, segundo Lewis, os movimentos políticos islâmicos lutam contra os modelos ocidentais seculares e de modernização⁹. Ao recuperar este argumento, Huntington teve o mérito de travar o triunfalismo liberal que resultou do fim da Guerra Fria, e que teve um enorme impacto especialmente nos Estados Unidos¹⁰.

O Choque das Civilizações?

A partir deste momento, o argumento de Huntington torna-se mais polémico e problemático. O primeiro ponto que nos deve intrigar leva-nos à seguinte questão: se as civilizações são entidades antiquíssimas, algumas são mesmo milenares (pp. 48-52), porque razão é que só agora dominam as relações internacionais? Huntington não deixa dúvidas. O seu objectivo é desenvolver um paradigma que explique os processos de conflito e de cooperação da política mundial após o fim da Guerra Fria. Ora, esta afirmação tem um duplo significado. Por um lado, Huntington considera que os outros paradigmas dominantes das Relações Internacionais, como o realismo e o liberalismo, não conseguem explicar a natureza da ordem internacional de um modo satisfatório (pp. 31-39). Por outro lado, reconhece que o seu «paradigma cultural» não explica devidamente a natureza das relações internacionais até ao fim da

Guerra Fria. O que de notável e extraordinário aconteceu então com o fim da Guerra Fria que exige um novo paradigma?

Aconteceram duas coisas, segundo Huntington. Por um lado, como já vimos, a validade universal dos valores ocidentais foi rejeitada por muitos; e, por outro lado, o Ocidente iniciou um processo, lento mas firme, de declínio. Nas palavras de Huntington, «a expansão do Ocidente acabou, e começou a revolta contra o Ocidente» (p. 53)¹¹. Estes processos reflectem o fracasso da universalização da civilização ocidental, cuja tentativa conheceu o seu ponto alto durante a segunda metade do século XX, quando a maioria das antigas colónias adoptaram modelos ocidentais para se modernizarem política e economicamente (pp. 56-66). Ao mesmo tempo, o declínio do Ocidente leva a uma transformação profunda na estrutura de poder do sistema internacional. O sistema composto por grandes potências ocidentais dará lugar a um sistema simultaneamente multipolar e multicivilizacional¹². Estes dois pontos dão um ar radical e poderoso à tese de Huntington. Afinal de contas, a maioria dos observadores e analistas sublinham que o fim da Guerra Fria marcou o triunfo do liberalismo e a consagração da hegemonia americana. Ora, Huntington garante-nos que se passa exactamente o contrário. Quando os ataques de 11 de Setembro demonstram as vulnerabilidades dos Estados Unidos e o ódio de muitas sociedades aos princípios liberais, muitos interrogam-se se afinal Huntington não estará certo.

De acordo com esta análise, Huntington considera que no sistema internacional pós-Guerra Fria as alianças e os conflitos seguirão critérios culturais. «A política local é a política da etnicidade, e a política global é a política das civilizações» (p. 125)¹³. As civilizações são constituídas por «Estados líderes» (p. 135)¹⁴, aos quais compete criar, manter e liderar as alianças entre os países da mesma civilização (pp. 157-174). Existem igualmente os «países divididos», os quais na sua maioria acabam por sofrer guerras civis (pp. 137-138), e os países que procuram mudar de identidade civilizacional (p. 138)¹⁵. Os conflitos intercivilizacionais ocorrem a dois níveis. Em primeiro lugar, temos

o nível global («macro-level», p. 183), onde poderá dar-se uma guerra civilizacional entre a civilização ocidental e a civilização chinesa e a civilização islâmica, ou as duas aliadas (pp. 183-185, pp. 238-245)¹⁶. Em segundo lugar, temos as guerras ao nível local e regional («micro level», pp. 207-208). A este nível Huntington refere-se às guerras que resultam de fracturas étnicas e religiosas locais e regionais (pp. 252-254)¹⁷. Em particular, Huntington chama a atenção para as «fronteiras sangrentas do Islão» (pp. 254-258, pp. 262-265)¹⁸. Uma das grandes ameaças à estabilidade internacional é a possibilidade das guerras locais e regionais escalarem para guerras intercivilizacionais (pp. 266-291).

Após ter feito o diagnóstico da natureza dos conflitos internacionais, Huntington passa à receita para manter a ordem internacional. «Se o conflito das civilizações constitui a maior ameaça à paz mundial, então a construção de uma ordem internacional apoiada nas civilizações é a melhor maneira de evitar uma guerra mundial»¹⁹. Antes de mais, o Ocidente deve reconhecer o seu declínio, e comportar-se de acordo com essa realidade (pp. 308-312). Deve renunciar a pretensões universalistas e aceitar a criação de esferas de influência civilizacionais. Segundo este modelo simultaneamente cultural e realista, o respeito pelas «regras da abstenção» e pelas «regras da mediação conjunta» será indispensável para evitar guerras intercivilizacionais (pp. 316-317).

Uma análise da resposta internacional aos acontecimentos iniciados pelos ataques de 11 de Setembro mostra que as previsões de Huntington neste aspecto estão longe de se concretizarem. O modo como os Estados Unidos, a Rússia, a República Popular da China e a Índia se aproximaram, e como têm concertado as suas posições, sugere o regresso do modelo do concerto das grandes potências como instituição central da ordem internacional²⁰. Por definição, o concerto das grandes potências, que lhes permite actuar multilateralmente, está em oposição à prática das esferas de influência, onde cada potência preserva a ordem na sua respectiva esfera de um modo

unilateral. Além disso, como admite o próprio Huntington, não existe nenhum Estado islâmico com capacidade para exercer uma liderança efectiva numa esfera de influência muçulmana (pp. 177-179). Pelo contrário, as relações entre as principais potências islâmicas são marcadas por rivalidades e conflitos, o que de resto questiona a validade do argumento de Huntington.

Além do concerto das grandes potências, para que haja estabilidade na política mundial, é igualmente vital que as instituições centrais da sociedade internacional continuem a funcionar. Os pressupostos de uma sociedade internacional multicultural são brevemente, aliás de um modo excessivamente breve, discutidos por Huntington nas últimas três páginas do livro (pp. 318-321). Estas três páginas levaram alguns, a começar pelo próprio Huntington, a afirmar que a guerra entre as civilizações não é inevitável. Huntington é, no entanto, muito vago, e limita-se a apelar, quase num acto de contrição, depois de passar mais de trezentas páginas a explicar tudo o que as separa, à necessidade de procurar pontos comuns entre as civilizações. Se Huntington acreditasse mesmo na possibilidade das diferentes civilizações cooperarem, o seu livro teria um título diferente. Por exemplo, «o diálogo das civilizações», ou «a coexistência das civilizações». Um autor experiente como Huntington sabe muito bem que o título de um livro tem uma importância fundamental (a maioria das pessoas que discute o livro de Huntington limitou-se a ler o título). Todavia, a razão porque Huntington nunca considera de um modo profundo e sistemático a questão da colaboração intercivilizacional não resulta de uma irresponsabilidade política, como sugere Pierre Hassner²¹. A tese do «choque» não resulta apenas da adopção de uma determinada posição política, nem constitui uma profecia perigosa²². É antes o fruto de um grave problema conceptual que marca todo o livro: a sua concepção de civilização.

O conceito de «civilização» de Huntington

Naturalmente, o conceito de «civilização» ocupa um lugar vital no argumento de Huntington. Para o Professor de Harvard, civilização é, antes de mais, uma

noção cultural. Nas suas palavras, «a cultura é o tema comum em quase todas as definições de civilização» (p. 42). Clarificando um pouco a sua definição de cultura, Huntington afirma que a religião é um elemento central na identidade das civilizações (p. 42)²³. Como Huntington admite, esta concepção de civilização abandona uma outra mais antiga, desenvolvida por pensadores europeus do século XVIII, para os quais a verdadeira distinção era entre «civilização» e «barbárie»; os quais constituíam critérios políticos, e não culturais, de apreciação das sociedades. Este é o ponto vital na definição de Huntington, e tem implicações para as duas próximas características da sua concepção de civilização. Além disso, está na origem da tese do «choque» entre civilizações e na relutância em desenvolver a ideia de sociedade internacional.

Em segundo lugar, para Huntington, civilização é uma noção totalizante, no sentido em que em última análise define a identidade e a natureza dos Estados. Por exemplo, mais do que um Estado democrático e liberal, os Estados Unidos são um país cristão. O Afeganistão dos Talibã era um Estado inimigo não devido à sua natureza política totalitária, mas porque era muçulmano. Esta análise não só é absurda (o que significa dizer que antes de mais Portugal é um país cristão? Será que existe um elemento decisivo de continuidade entre o «Portugal» do Estado Novo e o «Portugal» democrático, ambos cristãos?), mas é igualmente perigosa, no sentido em que poderá facilitar o regresso de integralismos religiosos que podem afectar a natureza secular e pluralista das sociedades liberais ocidentais. Em terceiro lugar, para Huntington, no interior das civilizações as sociedades são heterogéneas, na medida em que se dá a coexistência de diferentes níveis de cultura. Mas, depois, desenvolve uma concepção absoluta ao nível das civilizações, onde os vagos e fracos elementos comuns não afastam a inevitabilidade do «choque» (pp. 42-43). Por fim, apesar de Huntington reconhecer que as civilizações evoluem e se adaptam a novas condições políticas, não consegue evitar tratá-las de um modo essencialista. Como afirma, a civilização é a entidade

duradoura da história (p. 43). Considere-se o exemplo da Alemanha desde 1945. Para os nacionalistas alemães do século XIX, como Leopold Ranke, a Alemanha unificada, líder da civilização germânica, estava destinada a um choque de civilizações com o mundo anglo-saxónico. Hoje, a Alemanha é um elemento central da aliança atlântica.

Esta concepção essencialista de civilização obriga-nos ainda a considerar a relação entre o islamismo e a religião muçulmana. Há duas razões centrais que nos obrigam a não confundir, por exemplo, os movimentos islâmicos radicais com a religião muçulmana. Antes de mais, é difícil aceitar uma interpretação autêntica de uma religião, ainda mais no caso do Islão, na qual a estrutura de autoridade é descentralizada. As percepções da religião vão-se alterando de acordo com as transformações históricas sofridas pelas sociedades. Em segundo lugar, o Islão é uma referência fundamental para a identidade e a organização de muitos que têm uma visão moderada e ética da política. Por exemplo, alguns movimentos políticos estão empenhados em construir uma «alternativa islâmica humanista», a qual, partindo de uma perspectiva religiosa, oferece uma leitura de um Islão tolerante, democrático e pacífico²⁴. Ou seja, mesmo admitindo que se pode tratar o conjunto das sociedades islâmicas como uma «civilização», existem conflitos e divergências entre os seus movimentos políticos. Não é possível definir uma «civilização» em termos unitários com uma única identidade política. Na perspectiva das relações internacionais, este ponto é fundamental. Se é verdade que com os movimentos mais radicais há um «choque», não devido à sua religião, mas sim devido aos seus comportamentos políticos, com outras forças políticas poderá ser possível estabelecerem-se formas de cooperação e diálogo, indispensáveis à manutenção da ordem política internacional.

Como alternativa à concepção de civilização adoptada por Huntington, gostaria de terminar com uma breve discussão da concepção republicana de civilização, desenvolvida por autores como Vattel, Montesquieu, Hume e Burke, e rejeitada nas páginas iniciais do *Choque das Civilizações*.

Embora a concepção republicana seja uma das filhas predilectas do Iluminismo do século XVIII, reconhecia o pluralismo cultural e religioso. Este ponto é notório nas defesas de Vattel, Montesquieu e Burke dos direitos das populações não-europeias a manterem as suas religiões e culturas contra as tentativas de conversão praticadas por muitas potências europeias. Ou seja, a ideia de que os projectos políticos ocidentais que resultaram do Iluminismo exigem necessariamente uma homogeneização cultural e política é falsa. Em segundo lugar, esta concepção republicana desenvolve critérios políticos, e não culturais, de civilização. A barbárie não se referia àqueles que rezavam a deuses não-ocidentais mas sim a regimes políticos tirânicos. Como argumenta Montesquieu nas *Cartas Persas*, a monarquia de Luís XIV era tão tirânica como as piores formas do despotismo persa. O que significa que em termos políticos é possível que regimes políticos de países não europeus sejam civilizados, sem serem ocidentalizados; e que governos ocidentais, apesarem de serem cristãos, possam ser também tirânicos e, simultaneamente, uma ameaça à paz internacional. Veja-se a história do século XX na Europa, onde os exemplos de barbárie não faltam.

A concepção republicana permite igualmente articular uma noção satisfatória de sociedade internacional. Ao contrário do que afirma Huntington, o direito internacional não apareceu apenas como «direito internacional ocidental» (p. 52). Para Vattel e Montesquieu, o direito internacional, o «direito das nações», possuía validade universal. A própria «expansão do Ocidente» foi acompanhada por assinaturas de tratados com chefes políticos indígenas, reconhecidos como fazendo parte do direito internacional²⁵. A ideia de uma sociedade internacional civilizada afecta ainda a legitimidade da ordem política interna dos Estados. Não é preciso aceitar a tese da universalização dos valores liberais para se entender que existe um consenso universal sobre uma concepção mínima de direitos humanos, a qual inclui o direito à vida e o direito de subsistência. Aliás, um dos efeitos mais significativos do processo de descolonização da segunda metade do século XX foi a aquisição da linguagem dos direitos por sociedades

não-ocidentais²⁶. A satisfação destes direitos humanos mínimos exige a resolução do problema dos «Estados falhados»²⁷, o que nos leva à questão da governação legítima.

Como sugere a distinção republicana entre governos civilizados e tirânicos, de acordo com critérios políticos e não culturais, existem critérios universais de «boa» ou legítima governação. A criação de constituições políticas e de instituições centrais com autoridade e legitimidade não exigem a construção de Estados democráticos e liberais. Aqui, o exemplo da evolução política do Irão é significativo. Do mesmo modo, características como o Estado de direito, o pluralismo social e político, e a representação não são unicamente ocidentais, ao contrário do que pretende Huntington (pp. 70-71). Aliás, Huntington diz-nos que são ocidentais, mas não demonstra que são *apenas* ocidentais.

Parece-me que Huntington está correcto ao afirmar que existem claros limites à universalização do programa político liberal, e que estes limites, contra a convicção de muitos, têm sido visíveis desde o fim da Guerra Fria. Todavia, a sua tese cai depois numa excessiva valorização das dimensões cultural e religiosa das relações internacionais e uma correspondente desvalorização dos interesses, instituições, princípios, e valores políticos. Sobretudo, não nos devemos esquecer que num mundo de diferenças culturais é provavelmente mais fácil construir uma ordem internacional estável do que num mundo marcado por um conflito ideológico como a Guerra Fria. Neste sentido, os Estados ocidentais devem fazer um esforço para criar uma ordem internacional assente na coexistência e no diálogo entre o mundo ocidental e liberal e o mundo islâmico. Mesmo que se aceite a importância decisiva das diferenças culturais na política internacional, isso não significa inevitavelmente um «choque» entre as várias civilizações. Pelo contrário, a prioridade será criar uma sociedade internacional multicultural.

NOTAS

¹ Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon and Schuster, 1996.

² A discussão usa a versão inglesa, e não a portuguesa. Neste sentido, as traduções que aparecem no texto não correspondem à tradução da edição portuguesa. As referências a citações do livro de Huntington aparecerão no texto entre parênteses, e não em notas.

³ Huntington discute o «ressentimento islâmico» nas pp. 209-218, 259-265. Este parágrafo e o próximo baseiam-se na minha discussão em «O Pan-Islamismo Radical e a Ordem Internacional Liberal», a sair na *Nação e Defesa*, 100, 2001.

⁴ Ver a discussão nas pp. 109-120.

⁵ Daniel Pipes, «Islam and Islamism: Faith and Ideology», *The National Interest*, 59, Spring, 2000, p. 90.

⁶ Pipes, «Islam and Islamism», p. 90.

⁷ Aqui, a grande referência é obviamente Francis Fukuyama, *The End of History and the Last Man*, New York, Free Press, 1992.

⁸ Ver a discussão em Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, London, University of California Press, 1993, pp. 2-5 e 18-25.

⁹ Bernard Lewis, «The Roots of Muslim Rage», *The Atlantic Monthly*, September, 1990.

¹⁰ Ver William H. McNeill, «Decline of the West?», *The New York Review of Books*, 9 de Janeiro de 1997.

¹¹ Estes termos foram inicialmente usados por Hedley Bull and Adam Watson (eds.), *The Expansion of International Society*, Oxford, Clarendon Press, 1984.

¹² Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilizations – A Response», *Millennium: Journal of International Studies*, 26, 1, 1997, p. 141. No livro, o declínio do Ocidente é discutido nas pp. 81-91.

¹³ A citação é de Huntington, *The Clash of Civilizations*, p. 141.

¹⁴ No original, «core states».

¹⁵ No original, os primeiros são «cleft countries» e os segundos «torn countries».

¹⁶ No caso de conflitos entre o «Ocidente e o Islão», pp. 208-219.

¹⁷ No original, «fault line wars».

¹⁸ Este tema é desenvolvido em Samuel P. Huntington, «The Age of Muslim Wars», *Newsweek*, Special Davos Edition, December 2001-February 2002.

¹⁹ Huntington, *The Clash of Civilizations*, p. 142.

²⁰ Ver a discussão de Carlos Gaspar, «Teoria das Alianças», neste número da *Política Internacional*.

²¹ «Morally Objectionable, Politically Dangerous», *The National Interest*, Winter 1996/9, pp. 63-69.

²² Barry Buzan «Civilisational Realpolitik as the New World Order?», *Survival*, 39, 1, 1997, pp. 180-183.

²³ Esta definição aparece no modo como Huntington classifica as várias civilizações (pp. 45-48).

²⁴ Ver Abdullahi A. An-Naim, «A New Islamic Politics», *Foreign Affairs*, 75, 3, 1996, pp. 122-126; e Ray Takeyh, «Faith-Based Initiatives», *Foreign Policy*, November/December 2001, pp. 68-70.

²⁵ Ver o estudo de C. H. Alexandrowicz, *An Introduction to the History of the Law of Nations in the East Indies*, Oxford, Clarendon Press, 1967.

²⁶ Ver a discussão em R. J. Vincent, *Human Rights and International Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

²⁷ Ver Robert Jackson, *Quasi-States: Sovereignty, International Relations and the Third World*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.