

A Linguagem Política do Islão

Bernard Lewis

Lisboa: Colibri, 2001, 172 pp.

Bernard Lewis é um eminente estudioso e historiador do Islão e do mundo árabe. De origem inglesa, está desde há muitos anos radicado nos EUA, onde é professor *Emeritus* de Estudos do Próximo Oriente na Universidade de Princeton e no Instituto para Estudos Avançados. Como especialista do Islão, as suas obras encontram-se na linha de autores pioneiros no estudo do mundo islâmico, os chamados «orientalistas», como Richard Bell¹, W. Montgomery Watt², H. A. R. Gibb³, Tor Andrae⁴, Ignaz Goldziher⁵, Louis Massignon⁶, Gaudefry-Demombynes⁷, Henri Laoust⁸, entre outros.

Bernard Lewis é autor de importantes obras históricas, tais como *Os Árabes na História*⁹, *The Assassins: A Radical Sect in Islam*¹⁰, *Islam and the West*¹¹, *The Middle East: A Brief History of the Last 2000 Years*¹², e *The Shaping of the Modern Middle East*¹³, entre muitas outras. A sua obra encontra paralelismo em termos de profundidade e fôlego na de Albert Hourani¹⁴. É, de resto, uma obra histórica que vem na esteira da dos pioneiros no estudo do mundo árabe do século XIX e da primeira metade do século XX: P. M. Holt¹⁵, Von Grunebaum¹⁶ e André Miquel¹⁷.

Mais recentemente, Lewis publicou *What Went Wrong: Western Impact and Middle Eastern Response*¹⁸, um livro onde analisa o processo de gradual decadência do mundo islâmico e a emergência da rivalidade entre o Islão e o Ocidente. A luta entre estes dois rivais dura há 14 séculos. Nos primeiros mil anos, o Islão estava em plena expansão e o Ocidente encontrava-se ameaçado e retraído. O Islão estendeu-se sobre os territórios do antigo Império Romano, chegou até ao Norte de África e à Península Ibérica e cobriu o Sudeste da Europa. No entanto, desde há 300 anos que o processo se inverteu: desde o falhanço do segundo cerco otomano a Viena, em 1683, e a emergência dos impérios coloniais europeus entre os séculos XVII e XIX que o Islão se encontra na defensiva e obrigado a aceitar valores impostos pelo Ocidente.

Lewis tem aliás participado num debate em curso nos EUA desde há cerca de uma década (e tornado mais actual pelos acontecimentos de 11 de Setembro) sobre o papel do Islão na vida política das sociedades árabes e sobre a relação entre o Islão e o Ocidente. Neste debate duas correntes se confrontam: para a primeira corrente, intitulada «acomodacionista», aos islamitas deve ser dada a oportunidade de ocuparem o Poder. Para uns, a vaga islamita é irresistível, uma força da história que não se pode travar. Outros consideram que o exercício do Poder teria um efeito moderador sobre os islamitas, limando a sua retórica excessiva, pondo-os face a face com os seus limites, forçando-os a saber negociar e a encontrar plataformas de entendimento com outras forças políticas e sociais¹⁹.

A segunda corrente, dita «confrontacionista», vê o Islão como uma força hostil ao Ocidente e em rota de colisão com este. Os defensores desta corrente argumentam que as tentativas de promoção dos ideais democráticos no mundo árabe são vãs, pois não existe uma convergência de valores entre as duas culturas. O mundo árabe não está preparado para a democracia e, por isso, é preferível manter no poder os actuais regimes autoritários: a abertura prematura dos regimes políticos e a participação dos islamitas no jogo político permitir-lhes-ia explorar as vantagens do sistema democrático até capturarem o Poder²⁰.

O antiocidentalismo dos islamitas é, para Lewis, o resultado da prevalência no mundo árabe de uma visão do tipo «confronto de civilizações», tal como a definiu o famoso professor de Harvard Samuel Huntington. Num polémico artigo publicado em 1990 na revista *Atlantic Monthly*, e sugestivamente intitulado «The roots of muslim rage», Lewis afirma que o actual ambiente de confronto tem como raízes distantes o encontro dramático do mundo islâmico e do Ocidente e do complexo de «humilhação, inveja e receio» sentido pelos muçulmanos face àquele. O movimento islamista não é assim um fenómeno circunstancial, mas antes o resultado de «uma crescente onda de rebelião contra esta supremacia ocidental»²¹ e a «talvez irracional mas histórica reacção de um antigo rival contra a nossa herança judaico-cristã, o nosso presente secular e a expansão mundial destas duas tendências»²².

Lewis diz que o discurso dos islamistas não prevê a questão da democracia, uma vez que, tal como ela é entendida no Ocidente, tal conceito não existe no Islão. A realidade é que os islamistas falam de «governo islâmico» e não tanto de democracia e, quando se referem ao «Estado de direito», estão a fazer referência às leis inalteráveis do Islão: a *Sharia*²³. A democracia liberal que desejam ver instituída é um Estado de lei, justiça e ordem, baseado em normas que não estão ao alcance dos homens mudar: é a lei divina e sagrada imposta por Deus para todos os tempos e lugares. O pluralismo só é permitido enquanto diferença de pontos de vista que não contrariem os valores do Islão²⁴. Doutra forma, a expressão de opiniões alternativas será considerada apostasia ou blasfémia, com o respectivo cortejo de consequências que tais situações acarretam. Mas onde o discurso islamita continua parado no tempo e diverge mais da prática democrática é no que se refere aos direitos das mulheres, minorias, não muçulmanos, agnósticos, ateus e livre-pensadores. O próprio Huntington no seu controverso artigo funda o «confronto civilizacional» na incompatibilidade do Islão com certos conceitos fundamentais do Ocidente, como a democracia e a modernidade²⁵.

Lewis diz que, actualmente, os islamitas defendem a realização de eleições livres e democráticas, mas apenas como um meio para atingir um fim incompatível com a democracia pluralista: «eles não fazem segredo do seu desprezo pelos procedimentos democráticos e da sua intenção de governar de acordo com as leis islâmicas quando tomarem o Poder»²⁶. Assim, «a pressão para a democratização prematura pode enfraquecer os actuais regimes árabes e conduzir ao seu derrube, não pela oposição democrática, mas por outras forças que podem criar uma ditadura mais feroz e determinada»²⁷.

A natureza e o governo da *Umma*

A presente obra encontra paralelismo na do especialista francês Louis Gardet, autor de *La cité musulmane: vie sociale et politique*²⁸ e *L'islam: religion et communauté*²⁹. O título deste livro de Bernard Lewis é significativo: *A Linguagem política do Islão* – de imediato revela que o Islão

não é apenas um código espiritual e moral, mas um conjunto de normas para a vida da comunidade e do Estado.

Desde logo, importa esclarecer que não há igreja no Islão e o Islão não é uma igreja. Ele não admite intermediários entre Deus e os crentes; é uma relação espiritual essencialmente individual e directa. O Islão é uma «teocracia laica e igualitária», tal como definida por Louis Massignon. No Islão não existe poder sacerdotal ou hierarquia eclesial³⁰. Há, sim, o «povo dos crentes» (*Umma*), unido pela mesma fé e pelos princípios comuns de organização da cidade³¹. O Islão tem, por isso, uma vocação para realizar a unidade e para manter a coesão: é um conglomerado pairando sobre as diferenças civilizacionais da *Umma* e esbatendo-as em nome da fé.

Tal como afirma Gardet, o Islão é religião e cidade, isto é, religião e comunidade temporal (*Al-Islam, din wa dawla*). É um código de vida compreendendo prescrições de ordem espiritual e temporal³². O Islão como religião constituída consubstancia-se, portanto, na *Umma*: a sua missão é fazer aplicar os ditames divinos estipulados, desde o início dos tempos, no *Mitaqh* (o Pacto da Pré-Eternidade entre Deus e os homens)³³. Ela é a «melhor das comunidades» por estar destinada a dar testemunho de fé. É a fraternidade³⁴ universal dos vários povos que partilham o mesmo credo e cuja missão consiste em promover o Bem e combater o Mal³⁵.

A colectividade dos crentes unidos pela mesma fé tem como objectivo observar e fazer reinar as leis reveladas por Deus no Alcorão. Neste sentido, a *Umma* é dar *al-'adl* («o mundo da justiça»), pois aí reinam verdadeiramente os «direitos de Deus e os direitos dos homens» tal como definidos no Livro. A *Umma* está, por isso, investida de um lato mandato: curar as relações dos crentes com Deus e as relações dos crentes entre si no plano moral, social e político³⁶.

O homem deve, individualmente, observar as obrigações prescritas. Tal não é, contudo, suficiente: integrado no conjunto da *Umma*, o indivíduo unido aos crentes seus irmãos deve fazer reinar as leis reveladas por Deus no Alcorão. O acto individual e isolado de violação das regras estipuladas pelo Omnipotente constitui um atentado, não só contra a lei divina, mas também contra a unidade do conjunto: «O factor integração assume especial

ponderabilidade para o muçulmano: ele é o depositário e o zelador pessoal e colectivo de um sistema teocêntrico»³⁷. O homem insere-se num sistema transcendente delicado, onde se interceptam as esferas do divino e do humano. O acto violador é gerador de desequilíbrio nessa ordem.

Os crentes são irmãos e devem assistir-se mutuamente. Constituem um corpo em que todos os membros se ressentem das manifestações individuais³⁸. Entre eles não deve haver querelas ou divisões (*fitna*), prelúdio da anarquia e do desmembramento do tecido político-social.

Na ordem social e política, a missão da *Umma* – promover o Bem e combater o Mal – é assegurada pelo princípio da fraternidade dos crentes e da unidade da comunidade. O Alcorão e a *Sunna*³⁹ condenam vigorosamente qualquer tipo de atitude ou de actividade propícias à criação de um ambiente de desunião ou de divisão (*fitna*) da *Umma*⁴⁰. A separação de um crente da *Umma* é condenável e dá lugar à *firqa* (seita) ou a outras formas de desafecção. A tradição afirma: «Aquele que vê o seu chefe fazer coisa condenável (do ponto de vista religioso) tenha paciência, pois quem morre separado da comunidade (muçulmana) à distância de um palmo, não acabará de maneira diferente da da época pré-islâmica (ou seja, infiel)»⁴¹.

É este receio de divisão da *Umma* que legitima a doutrina da obediência ao soberano. A ortodoxia islâmica considera que é melhor obedecer a um soberano tirânico (isto é, que oprime o seu povo) do que sofrer os grandes males da anarquia e da sedição. Mesmo teólogos e juristas, animados de uma profunda convicção e sentido moral, aceitaram a tese do dever absoluto de obediência do súbdito. Argumentam que é melhor obedecer a um governo ditatorial porque a alternativa é pior e porque só desta forma é possível salvaguardar as prescrições religiosas e legais fundamentais do Islão. A obediência ao soberano é uma «obrigação religiosa definida e imposta pela Lei Santa e fundada na Revelação»⁴². A desobediência constitui, assim, um pecado e um crime, excepto se o Chefe se desviar, de forma flagrante, do Islão.

A questão do dever de obediência do súbdito funda-se numa teoria política mais lata, com uma concepção particular do papel do Estado e do soberano.

Nesta, o Estado aparece como uma necessidade, devendo ser um instrumento divino preenchendo os desígnios de Deus: assegura o governo de Deus na Terra e pode (só) por essa via considerar-se uma teocracia. A principal função do Governo é permitir ao muçulmano levar uma vida de bom crente – por isso é que o Estado existe e é por essa razão que os governantes são dotados de autoridade⁴³. O dever comunitário de defender a Lei Santa aparece, então, como uma responsabilidade partilhada entre o indivíduo e o Estado, entre o súbdito e o soberano.

O soberano não dispõe, contudo, de um poder absoluto ou ilimitado. O princípio que sustenta esta limitação tem a ver com a concepção da lei: o Estado não cria a lei que vem de Deus, mas é, ele próprio, criado e mantido por ela⁴⁴. O governante não pode ultrapassar os limites impostos pela lei e que estatuem as fronteiras da sua autoridade. Ela determina, também, as obrigações religiosas e práticas do soberano:

- Respeitar e fazer respeitar a lei;
- Salvar os interesses seculares do Estado e da comunidade islâmica: defesa ou expansão das fronteiras, administração dos seus bens públicos, recolha e utilização dos rendimentos do Estado, administração da justiça e manutenção da segurança interior.

Sempre que o soberano cumpra estes deveres, pode exigir obediência dos seus súbditos em tudo excepto no pecado (entendido como violação dos preceitos fundamentais do Islão). Por seu lado, estes esperam dele que aja em conformidade com a justiça.

A noção de justiça está no centro do debate sobre o comportamento do soberano para com Deus e para com os seus súbditos. Ora, ela pode ser entendida de forma restritiva: o que distingue a justiça da tirania é a lei de Deus e a sua aplicação pela comunidade⁴⁵. Este critério não contempla, portanto, muitas modalidades de tirania e de despotismo e, concretamente, o uso da violência e da opressão ou a ausência de liberdade⁴⁶. O critério de justiça veio a reduzir-se, no pensamento clássico, à exigência feita ao soberano de aceitar e assegurar a salvaguarda pública das práticas rituais e dos mais importantes princípios morais do Islão.

Pela lógica desta tese segue-se que o súbdito deve sofrer com paciência se o soberano for tirano. Em tempo oportuno, este será castigado pela sua maldade e o primeiro recompensado pelo seu estoicismo. Só em caso de manifesta e explícita desobediência do soberano à lei revelada é que se torna legítimo desobedecer ou, mesmo, revoltar-se contra ele. A tradição apoia esta posição: «Todo o muçulmano deve submissão e obediência ao que aprova ou condena (religiosamente), na medida em que não se lhe ordene rebelar-se (contra Deus). Se lhe ordenarem rebeldia (contra Deus), não deverá submeter-se nem obedecer»⁴⁷. A possibilidade de desobediência é, para alguns, um verdadeiro dever⁴⁸. Como observa Lewis, a definição deste direito (ou dever) e a demarcação do ponto a partir do qual ele pode ser accionado constituem um dos problemas fundamentais do pensamento político islâmico⁴⁹. Na realidade, a determinação da conduta injusta do soberano faz-se numa base casuística e depende, em última instância, da correlação de forças em presença.

A unidade da *Umma*

Uma das características do Islão é, de facto, a sua apreciável sintonia sociológica e, mesmo, espiritual, mau grado as divisões étnicas, linguísticas e políticas que atravessam a *Umma* e que a impedem de formar um bloco compacto, sólido e estável. Diz Silva Rego que o Islão herdou qualquer coisa daquilo que, na Idade Média, fazia a força da *Respublica Christiana*: a coesão, a consciência da unidade, cimentadas no interesse religioso⁵⁰. A sintonia que, mau grado as divergências, caracteriza este «grupo islâmico» é accionada circunstancialmente em tempos de crise e de ameaça exterior. Quando esta se configura como uma ameaça à *Umma*, a resposta surge em moldes de apelo à fé comum.

A definição das lealdades políticas por intermédio da cultura e da fé comuns expressa-se nas organizações internacionais que aglomeram países de fundo civilizacional diferente. Dentre elas, destaca-se a Organização da Conferência Islâmica cuja existência remonta a 1972. A OCI agrupa actualmente 45 países e desenvolve uma acção muito diversificada, política e cultural, graças aos recursos dos Estados árabes produtores de petróleo,

nomeadamente da Arábia Saudita e dos Estados do Golfo. É a única organização intergovernamental criada por referência a uma religião. Cobre países de vários continentes e exprime um interesse particular pela defesa e pelo desenvolvimento do Islão⁵¹.

A OCI reflecte, contudo, os interesses estatais e, por isso, conflitos entre os Estados muçulmanos, tal como o próprio conflito israelo-palestiniano, bloqueiam o seu funcionamento. A solidariedade que caracteriza o «grupo islâmico» é, frequentemente, mais aparente do que real. Há que ter em conta que o mundo islâmico apresenta uma grande heterogeneidade: estende-se do Norte de África ao Sudeste Asiático. O *Dar al-Islam* (mundo do Islão) é constituído por uma população que ronda um bilião de pessoas. Cerca de 240 milhões habitam no mundo árabe. Os muçulmanos estão em maioria em 47 países e constituem minoria significativa em cerca de 37⁵².

Apesar da persistência de um certo sentimento de solidariedade entre os povos muçulmanos, conjugado aos esforços dos Estados para se aproximarem, é pouco provável que se venha a realizar a unidade que permitiria a uma direcção política mobilizá-los. Um bloco muçulmano não parece vir a ser um dos actores potenciais da política internacional nas próximas décadas⁵³. Daqui não decorre, no entanto, a eliminação do factor de unidade islâmica. De facto, o mundo muçulmano, enquanto grupo homogéneo, não é uma força autêntica nas relações internacionais contemporâneas. Todavia, a aspiração à unidade está provavelmente mais presente entre os muçulmanos do que entre os adeptos de outras religiões, o que se reflecte, de certa maneira, no comportamento dos Estados islâmicos⁵⁴.

Guerra e Jihad

A *Jihad* constitui uma obrigação ou prescrição comunitária⁵⁵ e dirige-se, portanto, ao conjunto da comunidade dos crentes. *Jihad* não significa «guerra»: existe outra palavra no vocabulário árabe para designar esta última: *harb*. Significa, sim, «esforço (*jihad*) no caminho de Deus»: esforço da comunidade para continuar a fazer reinar e a estender na Terra os «direitos de Deus e do homem» prescritos no Alcorão⁵⁶.

Um *hadith*⁵⁷ célebre distingue a «pequena *Jihad*» – quer dizer, a defesa da fé por via da força contra um inimigo exterior que a ameaça ou persegue – da «grande *Jihad*», que é o combate interior do homem para vencer o seu egoísmo, dominar os seus instintos e paixões e deixar, assim, a vontade de Deus penetrar todo o seu ser.

A «grande *Jihad*» é uma luta do homem contra si mesmo: contra as tendências que o afastam do seu centro; contra os desejos que o absorvem e que desviam a sua atenção do essencial – o reconhecimento da unidade de Deus. Este combate íntimo do homem, destinado a fazê-lo concentrar-se na única realidade que interessa à sua salvação é, porventura, mais difícil do que o combate contra as solicitações exteriores⁵⁸.

Nos tempos corânicos, a expressão «no caminho de Deus» evocava a ideia do combate pelas armas. É esse, aliás, o sentido que lhe é dado no Alcorão: «Crede em Deus e no seu Profeta e combatei vigorosamente na senda de Deus, com os vossos bens e as vossas pessoas»⁵⁹. Efectivamente, a grande maioria dos teólogos clássicos, dos juristas e dos defensores da tradição interpretou a obrigação de *jihad* num sentido militar e desenvolveram a sua teoria nessa base.

A *Jihad* é um dos elementos da profissão de fé, uma obrigação imposta a todo o muçulmano por Deus. Na guerra ofensiva, constitui uma obrigação para a comunidade muçulmana na sua totalidade (*fard kifaya*); na guerra defensiva, constitui uma obrigação pessoal para todo o muçulmano adulto (*fard 'ayn*). Cabe ao soberano muçulmano lançar o apelo geral às armas (*nafir 'amm*). A obrigação da *Jihad* funda-se na universalidade da revelação muçulmana. A palavra de Deus dirige-se à humanidade, é dever daqueles que a aceitaram penar (*djahada*) sem descanso para converter ou, pelo menos, para submeter os que não o fizeram. Esta obrigação não tem limites no espaço nem no tempo. Ela deve durar até que o mundo inteiro tenha perfilhado a fé islâmica e esteja submetido à autoridade do Estado islâmico⁶⁰.

Na realidade, o mundo está dividido em dois: o mundo do Islão (*Dar al-Islam*) – onde se impõe o domínio e a lei do Islão –, e o mundo da guerra (*Dar al-Harb*) – que cobre o resto da orbe: «Entre os dois existe um estado

de guerra moralmente necessário, legal e religiosamente obrigatório, até ao triunfo final e inevitável do Islão sobre a descrença»⁶¹. Este estado de guerra pode ser interrompido, se necessário, por meio de um armistício ou de uma trégua de duração limitada. No entanto, o estado de indeterminação não pode subsistir: está destinada ao Islão a vitória final. Sem embargo, e no que diz respeito aos judeus e cristãos, uma interpretação benigna admite a existência do mundo da reconciliação (*Dar al-Sulh*). Neste, os soberanos não muçulmanos retêm a possibilidade de governar, por intermédio dos seus agentes, e a gozar de uma autonomia parcial sob um grau variável de suserania muçulmana.

Os fundamentalistas muçulmanos de hoje recuperaram o conceito de *jihad* (guerra santa no sentido defensivo ou ofensivo), embora numa acepção diferente da que era usado na Idade Média, isto é, não tendo em conta as condições da sua aplicação, tais como definidas pelos teólogos muçulmanos. Num artigo publicado na revista *Foreign Affairs*⁶², Lewis analisa o discurso de Bin Laden e a sua interpretação da *Jihad*, quer na frente interna quer na frente externa. Bin Laden afirma que as actuais nações islâmicas são ilegítimas na medida em que não aplicam os preceitos do Islão. Daí conclui que é o direito e dever de todo o muçulmano lançar a *Jihad* de forma a transformar a sociedade. Fundamentalistas como Bin Laden consideram-se legitimados a excomungar ou considerar apóstatas os dirigentes «ímpios» e, se necessário, utilizar meios violentos para derrubar a ordem vigente. No plano do mundo exterior, julgam-se envolvidos numa guerra apocalíptica, uma guerra total destinada a defender o Islão da hegemonia ocidental e a impô-lo aos «infiéis» que não o partilham.

A vasta obra de Bernard Lewis, e em particular o ensaio *A Linguagem Política do Islão*, é reveladora de uma vasta erudição e de uma excepcional capacidade de síntese relativamente ao carácter intrínseco e à complexidade do mundo muçulmano. Depois de fecharmos este livro, fica patente que para compreender o universo político muçulmano é necessário um estudo aprofundado das suas categorias culturais e religiosas. Fica também patente que entre o pensamento ocidental e o islâmico subsistem divergências de fundo e que, pela frente, há um longo caminho a percorrer

até se conseguir chegar a uma abordagem convergente dos problemas do mundo contemporâneo.

NOTAS

-
- ¹ *Introduction to the Quran*, Edimburgo, Edinburgh University Press, 1970.
- ² *What is Islam?*, 2.a ed., Londres, Longman/Librairie du Liban, 1979.
- ³ H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, University of Chicago Press, Chicago, 1947; *Mohammedanism*, Londres, Oxford University Press, 1962.
- ⁴ *Mahomet: sa vie et sa doctrine*, Paris, Adrien Maisonneuve, 1945.
- ⁵ *Le dogme et la loi de l'Islam*, Paris, Librairie Paul Geuthner, 1920.
- ⁶ *Situation de l'Islam*, Paris, Cahiers Radio Paris, 1939.
- ⁷ *Les institutions musulmanes*, Paris, Flammarion, 1946.
- ⁸ *Les schismes dans l'Islam: introduction à l'étude de la religion musulmane*, Paris, Payot, 1965.
- ⁹ Lisboa, Ed. Estampa, 1990.
- ¹⁰ Londres, Oxford University Press, 1987.
- ¹¹ Londres, Oxford University Press, 1994.
- ¹² Carmichael, CA, Touchstone Books, 1997.
- ¹³ Londres, Oxford University Press, 1993.
- ¹⁴ *A History of the Arab People*, Nova Iorque, MJF Books, 1991
- ¹⁵ P. M. Holt, A. K. S. Lambton, Bernard Lewis (eds.), *Cambridge History of Islam*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970.
- ¹⁶ Gustave E. von Grunbaum, *Classical Islam: A History, 600-1258*, Chicago, Aldine Pub. Co., 1970.
- ¹⁷ *O Islame e a Sua Civilização: Século VII-XX*, Lisboa, Ed. Cosmos, 1971.
- ¹⁸ Londres, Oxford University Press, 2001.
- ¹⁹ Ver Robin Wright, «Islam, Democracy and the West», *Foreign Affairs*, Vol. 71, n.º 3, Verão de 1992; John Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?*, Oxford, Oxford University Press, 1992; J. Esposito and James Piscatori, «Democratization and Islam», *The Middle East Journal*, Vol. 45, n.º 3, Verão de 1991; J. Piscatori, «Religion and Realpolitik: Islamic Responses to the Gulf War», in J. Piscatori (ed.), *Islamic Fundamentalisms and the Gulf Crisis*, Chicago, American Academy of Arts and Sciences, 1991; Graham Fuller, «A Phased Introduction of Islamists», in Yehudah Mirsky and Matt Ahrens (eds.), *Democracy in the Middle East Defining the Challenges*, Washington, D. C.: The Washington Institute for Near East Policy, 1993; «Islamism(s) in the Next Century», in Martin Kramer (ed.), *The Islamism Debate*; Graham E. Fuller, «Islamic Fundamentalism: No Long-Term Threat», *The Washington Post*, 13 de Janeiro de 1992; Graham E. Fuller, *Algeria. The Next Fundamentalist State?*, Santa Monica, CA, RAND, 1996, Richard Murphy and F. Gregory Gause, III, «Democracy in the Muslim Middle East», *Middle East Policy*, Vol. V, n.º 1, Janeiro de 1997.
- ²⁰ Ver Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs*, Vol. 72, n.º 3, Verão de 1993; «The Islamic – Confucian Connection», *New Perspectives Quarterly*, Vol. 10, n.º 3, Verão de 1993. Daniel Pipes, «There Are No Moderates: Dealing with Fundamentalist Islam», *The National Interest*, Vol. 41, Outono de 1995; «The Western Mind of Radical Islam», in Martin Kramer (ed.), *The Islamism Debate*, Telavive, The Moshe Dayan Center for Middle Eastern and African Studies, 1997. Judith Miller, «The Challenge of Radical Islam», *Foreign Affairs*, Vol. 72, n.º 2, Primavera de 1993. Bernard Lewis, «Islam and Liberal Democracy», *The Atlantic*

Monthly, Vol. 269, n.o 2, Fevereiro de 1993; «The roots of muslim rage», *The Atlantic Monthly*, Vol. 266, n.o 3, Setembro de 1990.

²¹ «The roots of muslim rage», p. 49.

²² *Idem*, p. 60.

²³ Lewis, «Islam and Liberal Democracy», pp. 94-95.

²⁴ Ver, nomeadamente, Gudrun Krämer, «Techniques and Values: Contemporary Muslim Debates on Islam and Democracy», in Gema Martín Muñoz (ed.), *Islam, Modernism and the West*, Londres, I. B. Tauris, 1999, pp. 186-187; «Islamist Notions of Democracy», in Joel Beinin and Joe Stork (eds.), *Political Islam: Essays from Middle East Report*, Berkeley, L. A., University of California Press, 1997, pp. 71-82; «Cross-links and Double Talk? Islamist Movements in the Political Process», in Laura Guazzone (ed.), *The Islamist Dilemma: The Political Role of Islamist Movements in the Contemporary World*, Reading, Ithaca Press, 1995.

²⁵ Huntington, *ob. cit.*, pp. 22-49.

²⁶ *Idem*, p. 91.

²⁷ *Idem*, p. 96.

²⁸ Paris, Vrin, 1954.

²⁹ Paris, Desclée de Brouwer, 1967.

³⁰ Tal não impediu que o Império Otomano instituisse o sistema dos *mufti* territoriais como parte de uma hierarquia presidida pelo *mufti* de Istambul. O Irão – onde predomina um ramo heterodoxo do Islão, o xiismo – seguiu um caminho diferente com a criação de uma hierarquia religiosa presidida pela figura do *ayatollah*.

³¹ Gardet, *L'Islam*, p. 274.

³² Gardet, *ob. cit.*, pp. 273 e 276.

³³ Segundo o Alcorão, Deus mandou, um dia, comparecer perante Si todas as gerações futuras dos homens que deveriam nascer de Adão para as comprometer, por juramento solene, a obedecer e para que, mais tarde, pudesse recordar este acto e servir-se, contra elas, do seu próprio testemunho. No pacto ficaram estabelecidos os direitos de Deus e os direitos do homem: «aquilo que Deus tem direito de exigir aos Seus servidores (...) é que O adorem sem nada Lhe associarem; aquilo que os Seus servidores estão no direito de esperar de Deus, é que Ele não castigue quem nada Lhe associar». / Alcorão, s. 7, v. 171/172 e El-Bokhari, *ob. cit.*, p. 217.

³⁴ *Umma* deriva do étimo *Umm*, que significa «mãe». Amaro Monteiro salienta a conotação afectiva deste termo. V. «Sobre o Islão – Nos relançamentos de uma ideologia: Kadhafi e a sua «Terceira Teoria Universal», in *Africana*, n.o 2, Março de 1988, p. 247.

³⁵ Alcorão, s. 3, v. 106 e s. 9, v. 72: As citações do Alcorão são de José Pedro Machado, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1980.

³⁶ Gardet, *ob. cit.*, p. 273.

³⁷ F. Amaro Monteiro, curso sobre «Percepção do homem muçulmano», Centro de Estudos Africanos, Universidade Portucalense, Janeiro de 1988, p. 8.

³⁸ *Idem*, s. 49, V. 10, e El-Bokhari, *Tradições Muçulmanas*, versão portuguesa baseada na tradução francesa de G. H. Bousquet, Lourenço Marques, Ed. da Universidade de Lourenço Marques, 1971, pp. 149-150.

³⁹ *Sunna* corresponde às tradições do mundo árabe, aos modos e costumes dos antepassados. É na referência e identificação com os valores perenes da tribo, transmitidos em linha directa, de geração em geração, que esta funda a sua coesão. A noção muçulmana de *Sunna* surge mais tarde e é, portanto, uma adaptação de um antigo conceito árabe. Com esta alteração de sentido, *Sunna* passa a significar, no âmbito da dogmática e teologia, o relato dos actos, palavras e

omissões de Maomé e dos seus primeiros adeptos e implicando, para a comunidade dos crentes, o imperativo moral da sua imitação.

⁴⁰ Para esta questão, seguimos Lewis, *ob. cit.*, pp. 46, 50-51, 53-54, 108-110, 210-211.

⁴¹ El-Bokhari, *ob. cit.*, p. 156.

⁴² *Idem*, p. 139.

⁴³ «O Califa não tem poder espiritual. É o chefe do executivo e o seu poder, como todo o poder, vem-lhe directamente de Deus; mas ele é mandatado pelas gentes «Êque ligam e que desligam» (*ahl al-hall wa-'aqd*), escolhido e de certa forma delegado por aqueles para fazer com que os «direitos corânicos de Deus e dos homens» sejam observados neste mundo», Gardet, *ob. cit.*, p. 285.

⁴⁴ A. Monteiro, «Sobre o Islão», v. anexo com o texto de «O Livro Verde» de Muammar al-Qathafi (p. 289) e comentário de A. Monteiro, p. 335.

⁴⁵ Al-Ghazâli citado *in* Lewis, *ob. cit.*, p. 100, nota 60.

⁴⁶ «No sistema islâmico tradicional, o contrário de tirania é a justiça; no pensamento político do Ocidente, o oposto de tirania é liberdade»: Lewis, «Islam and Liberal Democracy: A Historical Overview», in *Journal of Democracy*, Vol. 7, n.º 2, 1996, p. 63.

⁴⁷ El-Bokhari, *ob. cit.*, p. 157. V. , também, Alcorão, s. 26, v. 150/152.

⁴⁸ V. Bani Sadr, *Le Coran et les Droits de l'Homme*, Paris, Maisonneuve & Larose, 1989, p. 79. Sadr invoca a s. 4, v. 77.

⁴⁹ Lewis, *ob. cit.*, p. 101.

⁵⁰ A. da Silva Rego, *Lições de Missionologia*, Lisboa, Junta de Investigações Ultramarina, Centro de Estudos Políticos e Sociais, n.º 56, p. 413.

⁵¹ Khattar Abou Diab, «Les mutations du monde musulman – L'Islam, les Arabes et les Autres», in *Géopolitique*, n.º 42, Verão de 1992, p. 40.

⁵² AAVV, *Atlas mondial de l'Islam activiste*, Paris, Éditions La Table Ronde, 1991.

⁵³ Mohammad-Reza Djalili, *Diplomatie islamique – Stratégie internationale du khomeynisme*, Paris, PUF, 1989, p. 36.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ Existem igualmente cinco obrigações de carácter individual.

⁵⁶ Garaudy, *ob. cit.*, p. 132.

⁵⁷ Um relato da *Sunna*, que se apresenta como uma série de pequenos contos, relatos sobre passagens da vida do Profeta e dos seu companheiros (primeiros seguidores).

⁵⁸ *Idem*, p. 40.

⁵⁹ Alcorão, s. 61, v. 11 e, também, s. 49, v. 15 e s. 2, v. 186.

⁶⁰ Lewis, *ob. cit.*, p. 103.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² «License to Kill», *Foreign Affairs*, Vol. 77, Nov.-Dez. de 1998.