

VOZES DO SUL • ÁFRICA, MÉDIO ORIENTE E OUTROS LUGARES | Adelino Torres

ADELINO TORRES VOZES DO SUL

NO MUNDO GLOBAL

ÁFRICA, MÉDIO ORIENTE • E • OUTROS LUGARES



ADELINO TORRES

Professor Catedrático Jubilado do ISEG (Universidade de Lisboa).

É membro (do número) da Academia Internacional da Cultura Portuguesa. Viveu cinco anos num país muçulmano da África do Norte onde foi professor, no Ensino Secundário, da disciplina de *História e Geografia do Maghreb* e quinze anos num país da África subsaariana, experiências que traduzem uma longa convivência com as problemáticas tratadas neste livro. Tem a dupla nacionalidade luso-francesa.



O terrorismo islamista é, pelas piores razões, uma forma de violência massificada que não tem paralelo na história, tanto mais que a probabilidade de utilização de armas de destruição massiva não depende doravante do cálculo racional ou da lógica política mas da simples capacidade técnica.

❖ O "islamismo político" – as suas variantes "moderada" e "violenta" são irmãs siamesas – constitui uma séria ameaça para o Ocidente. Porém, é essencial não esquecer que os intelectuais, políticos, cientistas, governantes e Estados do Oriente favoráveis à modernidade são igualmente alvos designados dos "loucos de Deus". Demonstram-no as muitas dezenas de milhar de muçulmanos assassinados nos últimos anos pelos islamistas, da Argélia ao Irão.

❖ (...)

A juventude do continente africano e a aparição de autênticos filósofos africanos, cujo crescimento é exponencial numa região que será, dentro de algumas décadas, a mais populosa e jovem do mundo (2 mil milhões de habitantes antes do fim de século XXI, mais numerosa do que a China ou a Índia), abrirá caminho a uma nova modernidade, que não poderá deixar de favorecer a própria universalidade dos valores e a eficácia dos princípios.

NESTE livro, Adelino Torres mostra a sua inquietação pela persistência no uso de uma linguagem que seria "compreensível na fase inicial da luta pela independência contra o colonialismo, anterior ou posterior à Segunda Guerra Mundial", mas que "mais de 50 anos depois das independências e com mutações substanciais no tecido social em muitas regiões africanas" lhe soa "algo insólita".

(...)

o desenvolvimento continua a não passar de um anseio por parte das populações e de uma promessa repetida até à exaustão pelos políticos. Dai o surgimento de novos perigos, tanto para o Sul como para o Ocidente.

❖ Para o Sul, porque "a vitória do islamismo político bloqueará as perspectivas de democracia, de desenvolvimento e de progresso [...] aprofundando uma tendência regressiva que consagrará por muito tempo a subalternização científica, económica e cultural dos países dessa região do mundo".

❖ Para o Ocidente, uma vez que o jihadismo, na sua versão belicista, não conhece fronteiras e já identificou o modelo civilizacional ocidental como o alvo a abater através de atentados terroristas que quebram a confiança dos cidadãos nas instituições. Adelino Torres não poupa nas palavras quando critica o terrorismo. Por isso escreve que "o islamismo político radical representa um fundamentalismo que nega a hermenêutica, quer dizer a interpretação" para, de seguida, acrescentar que se trata de "um pensamento totalitário de recusa do outro, obscurantista na medida em que subordina a racionalidade e o próprio procedimento empírico ao arbitrário teológico".

JOSÉ FILIPE PINTO

Professor Catedrático



917 893 549 733 1

VOZES DO SUL • ÁFRICA, MÉDIO ORIENTE E OUTROS LUGARES | Adelino Torres

*Homenagem
a Elikia M'Bokolo e Adriano Moreira
e em memória dos saudosos amigos
Alfredo Margarido, Hermínio Martins,
Ilídio do Amaral e Inácio Rebelo de
Andrade recentemente falecidos.*

Trabalhos do autor

Estudos:

1. [*Horizontes do Desenvolvimento Africano no Limiar do Século XXI*](#) , Lisboa, Vega, 2ª edição 1999, 267 p.
2. [*Demografia e Desenvolvimento*](#) , Lisboa, Gradiva , 1996, 168 p.
3. *O Império Português entre o Real e o Imaginário* (Prefácio do Professor Alfredo Margarido) , Lisboa, Escher , 1991, 359 p.
4. *Portugal - Palop : As Relações Económicas e Financeiras* (Coord . e co-autoria de Adelino), Lisboa, Escher , 1991, 222 p.
5. *Novos Elementos do Método no Estudo* , Lisboa, Vega, 4ª ed. 2000
6. *Sociologia e Teorias Sociológicas* , Lisboa, A Regra do Jogo, 4ª ed. 1985, 328 p.
7. *Estudos de Economia Portuguesa* (em colaboração c / Laura Veloso), Lisboa, A Regra do Jogo, 1984, 2 vols , 410 e 320 p.
8. “Os conceitos de equilíbrio e desequilíbrio económico e a fenomenologia de Edmundo Husserl” in *Livro de Homenagem ao Professor Doutor J.M. Carvalho Ferreira* a publicar em 2017 pelo ISEG.

Poesias:

1. Poesias I: *Uma fresta no tempo seguida de ironias*, Lisboa, Ed. Colibri, 2008
2. Poesias II: *Histórias do tempo volátil*, Lisboa, Ed. Colibri, 2009 (Prefácio de Alfredo Margarido);
3. Poesias III: *Cantos do crepúsculo*, Lisboa, Ed. Colibri, 2010 (Prefácio de José Carlos Venâncio);
4. Poesias IV: *Tempo irreversível*. Lisboa, Ed. Colibri, 2011, (Prefácio de Jose Carlos Venancio);
5. Poesias V: *Memórias do futuro e do tempo*, Lisboa, Ed. Colibri, 2012 (Prefácio de José Carlos Venâncio);
6. Poesias VI: *A caminho do Sul*, Lisboa, Ed. Colibri, 2013
7. (Prefácio de Maria Manuela Araújo);
8. Poesias VII e VIII: *Poesia Reunida* : (Prefácio de Maria Manuela Araújo), 2014;
9. Poesias IX: *Vida Breve*, 2016.

Artigos e outros textos em revistas como:

African Economic History (Wisconsin, USA); *Análise Social* (Lisboa); *Antropolítica* (Brasil, Universidade Fluminense); *Cultura* (Sociedade Cultural de Angola, anos 1960); *Economie et Humanismo* (Lyon); *Revista Episteme* (Universidade Técnica de Lisboa); *Estratégia* (IEEI); *Estudos de Economia* (ISEG); *Estudos Afro-Asiáticos* (Rio de Janeiro); *NRF-Nouvelle Revue Française* (Paris, Gallimard); *Esprit* (Paris, Seuil).

Índice das matérias

Preâmbulo	4
Capítulo I – Islamismo político e modernidade	5
Capítulo II – O apocalipse da Razão	26
Capítulo III - Filosofia africana e desenvolvimento : reflexões preliminares ...	98
Bibliografia I	128
Bibliografia II	130
Bibliografia III	136

Preâmbulo

Os textos aqui apresentados resultam de contribuições apresentadas em colóquios universitários, as quais foram agora submetidas a alterações, emendas ou actualizações de pormenor.

A primeira parte corresponde a uma comunicação feita no colóquio «*Racismo. Ontem e hoje*» organizado em 2005 pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto, sob a coordenação do Professor António Gonçalves.

A segunda parte é uma versão mais actualizada do texto “Terrorismo: o apocalipse da razão” inserido no livro *Terrorismo* dirigido pelo Professor Adriano Moreira nas Edições Almedina e cujas 1ª e 2ª edições foram publicadas em 2004.

A terceira parte, em redor da filosofia africana, foi publicada na revista *Mulemba*, vol. Iv, nº 7 (Maio 2014), editada pela Universidade Agostinho Neto (Luanda).

Julgo que o cariz particular dos textos e as correcções e acrescentos que agora fiz, justificam a sua publicação em 2017...

Apesar disso a minha insatisfação é grande porque a actualidade e importância das problemáticas mereceriam mais desenvolvimentos apesar dos estudos notáveis que foram publicados nos últimos anos, nomeadamente em francês e inglês.

Mas circunstâncias pessoais que não domino, não me permitem ir mais além no aprofundamento destas análises.

A.T.

Capítulo I - Islamismo político e modernidade

O conceito de “raça” que ainda hoje é por muitos relacionado com factores biológicos é, desse ponto de vista, uma visão ultrapassada que, como está demonstrado pela ciência, não tem qualquer base séria. No entanto, o “racismo” como construção política sobrevive em múltiplas situações de tensão ou conflito social para fundamentar preconceitos.

Esta noção está contida no “*islamismo político*”, interpretação religiosa, extremista e teleológica, implicitamente racial ou mesmo racista, que podemos considerar estranha à essência da religião muçulmana na medida em que subordina os valores políticos e morais a uma concepção redutora da mensagem do Corão. O islamismo político é uma visão retrógrada que almeja reconstruir um tipo de sociedade igual à que vigorava na península arábica nos primeiros anos da era muçulmana durante o século VII, antes mesmo do período áureo da civilização muçulmana, configurando a resistência à transformação das ideias, à ausência de percepção da mudança e à negação do tempo. A propósito desse problema antropológico, A. Custódio Gonçalves observou também que, de uma maneira geral, estamos perante uma “descontinuidade do tempo social”, a qual pode ser “caracterizada pela conjunção do tempo linear e do tempo mítico”².

Essa cognição monolítica ultra-conservadora, com todas as consequências que ela implica, é um dos elementos que bloqueia hoje as sociedades muçulmanas do Médio Oriente, opondo-se a um desenvolvimento que exige modernidade, a qual é, por sua vez, uma condição *sine qua non* de desenvolvimento. Esses dois conceitos estão por sua vez

¹ Devo uma palavra de agradecimento ao meu amigo Prof. José Carlos Venâncio, da UBI, pelas oportunas sugestões que muito ajudaram a melhorar a versão final deste texto.

² A. Custódio Gonçalves, *Questões de antropologia social e cultural*, Porto, Afrontamento, 2ª ed. 1997: 136.

inevitavelmente ligados a uma racionalidade³ indispensável ao progresso científico, económico e cultural.

No centro dos conceitos de *desenvolvimento, modernidade e racionalidade*, está o objectivo de *democracia* na sua acepção axiológica mais lata, entendida como diálogo através de “debate público”, à qual não é estranha nenhuma cultura desde a mais remota antiguidade como Amartya Sen o demonstrou recentemente, denunciando ao mesmo tempo “o erro conceptual que vê a democracia essencialmente em termos de voto e de eleições em lugar da perspectiva mais vasta do debate público”⁴.

Este trabalho aborda um dos principais obstáculos ao desenvolvimento e à modernidade essencial ao progresso, o “islamismo político”, e procura demonstrar que esse radicalismo na defesa de determinadas “tradições” mistificadoras em nome da autenticidade é sobretudo um pretexto para justificar o imobilismo que pode condenar os países do Médio Oriente e da África a um retrocesso incessante, cujos efeitos, a confirmarem-se, não deixarão de ter repercussões profundamente negativas para as relações entre a Europa e aquelas regiões.



O “racismo” biológico tem como consequência a diferenciação entre os homens, em especial em razão da sua origem étnica ou cor da pele, e assenta frequentemente em teorias preconceituosas de “superioridade” ou de “inferioridade” biológica – e por via de consequência de ordem cultural – entre indivíduos, grupos ou nações. A origem deste fenómeno remonta longe no tempo, mas as suas formas tiveram uma expressão especialmente forte no século XIX quando prevalecia um *cientismo* determinista e estreito⁵.

Hoje a ciência já demonstrou que, na espécie humana, as raças não existem nem se justifica qualquer hierarquização daquele tipo. Apesar disso a ideia persiste tenazmente como todos os mitos....

³ Pode ler-se uma análise aprofundada do conceito de “racionalidade” em Sofia Miguens, *Racionalidade*, Porto, Campo das Letras, 2004.

⁴ Amartya Sen, *Democracy and its Global Roots*, trad. fr. *La démocratie des autres – Pourquoi la liberté n’est pas une invention de l’Occident*, Paris, Payot, 2003 : 44.

⁵ São conhecidas as ideias de Renan, Gobineau, etc.

Em 1960, por iniciativa da UNESCO, vários autores debruçaram-se sobre a problemática do racismo, nomeadamente o racismo que se fundamentava na biologia, assinalando a sua incoerência e falta de verdade científica. Claude Lévi-Strauss escrevia então que “nada, no estado actual da ciência, permite afirmar a superioridade ou inferioridade intelectual de uma raça em relação a outra”⁶.

Martiniello é mais claro ao afirmar que “no que diz respeito às diferenças físicas e psicológicas, os biólogos demonstraram que a noção de ‘raça’ não tinha nenhum sentido científico quando se tenta aplicá-la à espécie humana. Numa palavra, as raças humanas não existem de um ponto de vista físico e biológico”⁷.

No entanto, apesar da inexistência biológica das “raças” humanas, é usual a utilização do conceito de “raça” como construção social e política⁸. Certos investigadores propuseram mesmo a noção de “*raça social*” de maneira a pôr em evidência o carácter construído e não biológico desse termo, admitindo ao mesmo tempo que “raça”, como conceito analítico (político e social), é uma variedade da *etnicidade*. Como assinala ainda Martiniello, a etnicidade não é uma questão de parentesco e de ascendência biológica, mas antes uma questão de construção social e política. É por conseguinte uma variável e não uma característica imutável da humanidade.

Por essa razão, muitos investigadores sustentam que mais vale raciocinar em termos de “*identificação étnica*” do que em termos de “*identidade étnica*”, pelo que devem ser rejeitadas tanto as teorias naturalistas que reduzem o social ao biológico ou ao natural, como as teorias sociobiológicas que, no fundo, pela sua inconsistência epistemológica e pelo seu conteúdo “não refutável” (no sentido de Karl Popper) implicam uma renúncia às próprias ciências sociais como instrumento de análise.

Na sua acepção mais corrente, o conceito de “racismo” é ainda mais precário e impreciso do que o termo que lhe dá etimologicamente origem, não só porque filosoficamente envia as concepções de identidade e de pertença que pretende reivindicar, mas também porque, ao transformar-se num instrumento de rejeição do outro, introduz uma ruptura no seu próprio discurso que passa a fazer-se como que em “circuito

⁶ Claude Lévi-Strauss, « Race et histoire », in AAVV, *Le racisme devant la science*, Paris, Unesco/Gallimard, 1960 : 241.

⁷ Marco MARTINIELLO, *L'éthnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Paris, P.U.F., 1995.

⁸ Martiniello 1995 *op. cit.*: 20.

fechado”, cuja lógica circular reside, em última análise, numa violência que acaba por ser auto-destruidora, como aconteceu com o nazismo na Europa e o Apartheid na África do Sul.

Michel Wieviorka escreve que o racismo deixou de poder reclamar-se da ciência, procurando hoje “a sua legitimidade sobretudo em termos culturais, o que o torna mais inquietante”, e acrescenta que quanto mais as identidades culturais particulares se desenvolvem, mais o espaço do racismo se renova e alarga em proveito das suas versões de dominante diferencialista⁹. A esse propósito podem talvez evocar-se os exemplos, entre outros, da Jugoslávia ou de certos países africanos onde a manipulação de particularismos multiculturalistas é sobretudo um pretexto para a conquista de poder de determinadas facções, mesmo à custa de genocídios friamente executados (Argélia, Rwanda, Sudão, Libéria, Congo, etc.)¹⁰ ou de expulsões brutais de minorias étnicas (originários da Índia no Uganda por exemplo) ou de nacionalidade estrangeira.

É certo que isto é susceptível de atingir todas as sociedades, tanto dentro como fora da Europa¹¹, pois nenhuma nação está ao abrigo de tais excessos com base em falsas razões de etnia, “raça”, religião, cultura ou nacionalidade.

Também é possível dizer que uma forte componente de racismo (numa pretensa “pureza árabe”) está no cerne do movimento catártico do Islamismo Político nas suas versões radicais e terroristas. Estas seitas, hoje já muito numerosas, ainda que minoritárias no mundo islâmico, merecem ser seguidas com atenção, em especial depois do 11 de Setembro de 2001. As causas que lhes dão origem estão certamente para além das explicações económicas, sociais ou religiosas, mesmo que todas elas devam ser tomadas em consideração na análise das consequências dos actos por eles perpetrados. Não obstante, é indispensável fazer uma distinção clara entre o islamismo político, radical e/ou terrorista, e a cultura e religião muçulmana ou islâmica que não podem ser tidas como directamente responsáveis dos extremismos acima referidos. Alain Touraine

⁹ Vd. Michel Wieviorka, *O racismo – Uma introdução*, trad. port., Lisboa, Fenda, 2002: 161.

¹⁰ Vd. K. Kilokila-Kiampassi, *Barbarie et folie meurtrière au Congo-Brazzaville- Un châtiment collectif pour appartenance ethnique*, Paris, L'Harmattan, 2005.

¹¹ No que concerne à Europa, basta lembrar o massacre dos judeus pelos nazis, dos arménios na Turquia e, mais recentemente, dos bósnios na Jugoslávia.

observa, com razão, que “seria tão falso como perigoso considerar a imensa maioria islamizada como um bloco anti-modernista”¹².

Já me esforcei por tratar com algum pormenor esta questão num trabalho anterior, pelo que julgo suficiente limitar-me a sublinhar aqui a distinção entre *islamistas* e muçulmanos¹³.

Ademais, o islamismo político não deixa de reivindicar o seu “arabismo” e o seu carácter de islamismo “árabe”, como se o termo, para além de possuir um conteúdo civilizacional ou cultural, fosse também de ordem “racial”, o que bem entendido é uma falácia. Apesar disso a ideia está muitas vezes presente, veladamente ou não, no discurso e nas práticas governamentais dos países árabes, como o demonstra actualmente o verdadeiro genocídio dos africanos negros no Darfur do sudoeste sudanês (animistas, católicos e muçulmanos negros) neste princípio do século XXI, genocídio já denunciado pelas próprias Nações Unidas. Mais uma vez “não há separação clara entre guerra de religião, guerra social e guerra de raça”¹⁴...

O islamismo político radical representa um fundamentalismo que nega a hermenêutica, quer dizer a interpretação¹⁵. É um pensamento totalitário de recusa do outro, obscurantista na medida em que subordina a racionalidade e o próprio procedimento empírico ao arbitrário teológico¹⁶. Arbitrário não só porque nega qualquer interpretação que não a sua das escrituras sagradas ou da *suna*, impondo uma leitura “à letra” do Corão, mas igualmente porque esse “letrismo” é, ele próprio, contraditoriamente, uma “interpretação” unilateral das fontes sagradas imposta por um

¹² Alain Touraine, *Un nouveau paradigme – Pour comprendre le monde d’aujourd’hui*, Paris, Fayard, 2005: 254.

¹³ Vd. Adelino Torres, “Terrorismo: o apocalipse da razão? – Islamismo político, Sociedade, Economia”, in Adriano Moreira (Coordenação de), *Terrorismo*, Coimbra, Almedina, 2ª ed. 2005..

¹⁴ Cf. Dominique Colas, *Races et racismes de Platon à Derrida – Anthologie critique*, Paris, Plon, 2004 : 21.

¹⁵ Cf. Jean-Claude Guillebaud, *Le goût de l’avenir*, Paris, Seuil, 2003: 310.

¹⁶ Não se pretende dizer, bem entendido, que o teológico deva ser rejeitado liminarmente, mas apenas que é possível separar a razão e a fé colocando-as em campos distintos que podem não ser mutuamente exclusivos. O pensamento medieval que subordinava a razão à fé, ou o pensamento novecentista, em que o *cientismo* então em voga recusava a fé em nome da razão, são posições extremas hoje ultrapassadas. Nesta matéria o mundo moderno tem apesar de tudo uma dívida intelectual para com certos filósofos medievais, entre os quais Averróis e S. Tomás de Aquino...

único critério que utiliza, por assim dizer, a autoridade da força em vez da força da autoridade¹⁷.

Guillebaud escreve que este fundamentalismo “é dificilmente sustentável na medida em que a ‘Revelação’ é tributária da tradição que transmitiu os livros sagrados e do trabalho exegético que constantemente os interpreta. Isso quer dizer que os textos estão *vivos* e que pertence aos crentes questioná-los de geração em geração”¹⁸. A unilateralidade dos fundamentalistas impede justamente qualquer tipo de diálogo nessa dinâmica da diversidade, que é uma característica fundamental da modernidade e do desenvolvimento, conceitos que exigem “abertura”, adaptabilidade e uma dinâmica em movimento.

Se essa “abertura” (à mudança, à tolerância, ao diálogo e ao movimento) não se efectivar, nenhum daqueles objectivos terá correspondência na acção, tanto mais que não há desenvolvimento sem modernidade nem tão pouco modernidade sem desenvolvimento, na medida em que dois princípios constitutivos estão presentes em ambos: a crença na razão e na acção racional e o reconhecimento dos direitos universais do indivíduo, quer dizer a afirmação de um universalismo que dá a todos os indivíduos os mesmos direitos¹⁹, sem que nos coloquemos numa perspectiva etnocêntrica nem confundamos “universalismo” com “ocidentalismo”.

O progresso resultante da conjugação daquelas duas vertentes (desenvolvimento e modernidade) depende de um debate livre com base no racionalismo que constitui um dos seus elementos fundamentais e é ao mesmo tempo um compromisso com o crescimento e a inovação contínuos. J. Habermas observa que temos “de remontar a Hegel se quisermos compreender o que significou a relação *interna* entre (...) modernidade e racionalidade, tida como evidente até Max Weber e hoje posta em questão”²⁰.

Por outro lado, a chamada *globalização* é hoje uma plataforma onde podem assentar essas duas dinâmicas apesar da controvérsia que o conceito suscita e que

¹⁷ Vd. a importante discussão científica que Abou Zeid tentou abrir sem sucesso no Egipto e pela qual foi duramente perseguido. Cf. Zeid (Nasr Abou), *Critique du discours religieux*, Paris, Sindbad, 1999.

¹⁸ Cf. Guillebaud 2003, *op. cit.*: 310.

¹⁹ Cf. Alain Touraine 2005, *op. cit.*: 121-122

²⁰ Cf. Jürgen Habermas, *O discurso filosófico da modernidade*, trad. port., Lisboa, Dom Quixote, 3º ed. 2000: 16

continua relativamente mal esclarecido. Por isso é necessário enunciar previamente que a globalização não é, a meu ver, uma “conspiração” como demasiadas vezes se tem afirmado, mas tão somente um “processo” com múltiplas variantes (tecnológica, científica, financeira, cultural) cujo alcance e significado dependem das políticas dos Estados no plano internacional: políticas económicas, estratégias político-militares, comércio, relações internacionais, etc. Assim, o predomínio da influência neoliberal na globalização existe, não por uma inevitabilidade do destino ou por uma qualquer “lei da natureza”, mas porque, nos diversos países e nas instituições internacionais que estes controlam, o neoliberalismo tem actualmente a supremacia ideológica nas diferentes instâncias de poder como já a teve no século XIX. O fracasso retumbante das experiências socialistas e comunistas durante o século XX e os excessos da intervenção do Estado desde a 2ª guerra mundial, explicam, em parte, esta situação e deixam em aberto problemas da repartição do rendimento e da justiça social que se colocam ao nível mundial com mais acuidade ainda do que dantes²¹.

O actual descontentamento visível das populações europeias provocado, em parte, pela opção à primeira vista cada vez mais neoliberal dos responsáveis políticos da União Europeia pode vir a ter graves consequências para o futuro da Europa. Voltou a ser verdade nestes primeiros anos do século XXI, se é que alguma vez deixou de o ser, a assertiva de Keynes segundo a qual “os dois vícios marcantes do mundo económico em que vivemos, são o de que o pleno emprego não é assegurado e o de que a repartição do sucesso e do rendimento é arbitrária e não equitativa”²².

Acrescentem-se ainda duas observações que podemos considerar de senso comum:

Por um lado, nada impede – política ou tecnicamente - que a globalização venha a favorecer uma forte “convergência” entre os interesses dos países e regiões num quadro de concorrência alargada, na medida em que o estreitamento das relações *inter-nacionais* do mundo (pelos transportes, comunicações, electrónica) é susceptível de contribuir para um melhor conhecimento do outro, favorecendo intercâmbios que preparam a “aldeia global” de que falava Marshall McLuhan.

²¹ Vd. o importante estudo de Jacques Sapir, *Les économistes contre la démocratie – Pouvoir, mondialisation e démocratie*, Paris, Albin Michel, 2002

²² Citado por J.P. Fitoussi, *A democracia e o Mercado*, trad. port., Lisboa, Terramar, 2005: 16

Mas, por outro lado, isso não deveria conduzir a um optimismo ingénuo, na medida em que é necessário não perder de vista que o próprio conceito de “aldeia global” inerente à globalização, quase sempre visto como um factor positivo de aproximação universalista dos homens, não deixa de ter um conteúdo ambíguo se nos recordarmos que a noção de “aldeia” (microcosmo) pode ser um local de conflitos, por vezes tão intensos e violentos como os que se registam por vezes entre nações (macrocosmo)²³. Em suma, contrariamente ao que alguns rousseuístas pretendem, a “aldeia global” não tem um sentido unidimensional, pois tanto pode tomar o caminho do universalismo como a perigosa via do agravamento de particularismos, como aliás se começa a verificar um pouco por toda a parte do mundo.

O *multiculturalismo*, mesmo obedecendo a justificados intentos, é visto por muitos como a porta aberta à fragmentação social com efeitos dramáticos. Mais uma vez, tudo leva a crer que são sobretudo as estratégias (nacionais e internacionalmente promovidas pelos agentes nacionais) subjacentes ao processo de globalização que em grande parte determinam os seus resultados. Quer dizer que a globalização não pode ser vista de *per se*. Uma globalização sem regulação e com um Estado fragilizado, como querem as ideologias neoliberais, poderia configurar a subordinação total de valores democráticos a critérios do mercado ou ainda, como diz Adriano Moreira, à “teologia do mercado”.

É certo que o mercado é um elemento essencial do funcionamento das economias e um motor indispensável do desenvolvimento, mas isso não significa que se passe do excesso de intervenção do Estado, como aconteceu frequentemente na segunda metade do século XX, para o seu desmantelamento. J.P. Fitoussi observa bem que “na ausência de intervenção do Estado – por exemplo, sob forma de subvenções públicas – o mercado escolheria espontaneamente um nível de investimento na educação e na cultura muito mais fraco do que a eficácia económica exige. Raciocínio semelhante pode ser aplicado aos domínios da saúde, da protecção no trabalho, etc.”²⁴.

²³ Tal como a microfísica não é menos complexa do que a macrofísica, contraria mente ao que Descartes pensava quando aconselhava no seu *Método* a ir das coisas mais “simples” às mais “complexas”, é possível dizer-se que, em certa medida, as pequenas unidades sociais (“aldeias”) não têm menos complexidade do que as grandes (“cidades”, por exemplo). Nessa matéria, deve meditar-se tanto os trabalhos de Heisenberg na Física como os de Edgar Morin nas ciências sociais.

²⁴ Cf. Jean-Paul Fitoussi 2005, *op. cit* : 54.

É evidente que a submissão do político ao económico e ao financeiro denunciada por Karl Polanyi na sua obra-prima mais actual do que nunca (*A grande transformação*) está, na opinião de muitos ensaístas, manifestamente em curso²⁵. Já em Outubro de 1932 Emmanuel Mounier, num artigo publicado na revista *Esprit*, atribuía ao espiritual a função de comandar o político e o económico, deplorando que no mundo moderno a “presença concreta e exigente do espírito” se tenha pouco a pouco retirado do mundo²⁶

Se, para o mundo e não apenas para o Médio Oriente, o islamismo político parece especialmente perigoso, não é apenas por causa do terrorismo em si que poderia ser ou não circunstancial, mas porque aquilo que pressupõe no plano gnosiológico aponta para um retrocesso histórico. É uma concepção teológica redutora das relações entre os homens, uma metafísica estreita²⁷ que perverte o pensamento, contribui para um empobrecimento brutal da criatividade e para a anulação do espírito crítico. Caso a sua influência se venha a estender a várias centenas de milhões de pessoas, é óbvio que estaremos perante um grave dilema que não pode ser ignorado no mundo contemporâneo pelos riscos a que expõem a humanidade. A aplicação da Chária²⁸ em várias partes do mundo, especialmente no Médio Oriente (Arábia Saudita, Irão) e na África (Nigéria) dá indicações sobre as ameaças que pesam sobre as perspectivas de desenvolvimento e de modernidade²⁹ em muitas regiões do sul devido às interpretações medievais e totalitárias dos fundamentalistas de todo o género, especialmente os que evocam motivos religiosos.

Não obstante, a análise do islamismo político não dispensa uma leitura do contexto histórico em que se desenvolveu nos últimos anos. Em particular, deve-se relembrar a evolução do conjunto dos países em desenvolvimento desde a 2ª guerra mundial, quando a ideia de “modernização” aí fez a sua aparição promovida pelos nacionalistas depois das independências (a modernização na generalidade dos países do Sul, embora parcelar, é de facto bem anterior).

²⁵ Vd. Karl Polanyi, *The Great Transformation – The Political and Economic Origins of Our Time*, 1944. E também Eatwell (John) and Taylor (Lance), *Global Finance at Risk – The Case for International Regulation*, Cambridge, Polity Press, 2000.

²⁶ Citado por Michel Raimond, *Éloge et critique de la modernité*, Paris, PUF, 2000 : 121.

²⁷ Não é a metafísica enquanto tal que está aqui em causa, mas a versão elementar e anti-humanista dos radicais islamitas.

²⁸ Chária : lei islâmica.

²⁹ Vd. Christian Comelieu, *Les impasses de la modernité – Critique de la marchandisation du monde*, Paris, Seuil, 2000.

O mundo moderno nos finais do século XVIII era, antes de mais, o projecto de um mundo racional que devia assegurar a libertação dos indivíduos. O racionalismo das Luzes via a liberdade do homem garantida pelo triunfo da razão e pela destruição das crenças antigas: o auge desse movimento era a Declaração dos Direitos do Homem³⁰. Apesar das vicissitudes a que o conceito de “moderno” foi submetido nos séculos XIX e XX e das desilusões que provocou, a eclosão de *sub-teorias* na moda não chega, creio, para o rejeitar definitivamente. Talvez seja preciso redimir outros conceitos que a “modernidade” apagou desde o século XVIII, mas o objectivo em si guarda validade, quanto mais não seja como *ideal-tipo* weberiano, abstracto mas essencial como referência da prática.

O conceito de “*modernização*” é aqui utilizado nas suas aplicações económicas e tecnológicas (por exemplo, transferência de tecnologia “chaves na mão” sem transferência concomitante de conhecimento científico de raiz). Em contrapartida, o conceito de “*modernidade*” é sociologicamente mais abrangente e extensivo a todas as estruturas da sociedade, incluindo as estruturas sociais, culturais, mentais, num processo endógeno e auto-sustentável onde o espaço e o tempo são construídos “em torno da ideia de uma sociedade auto-criada” que designa, para lá da acção da sociedade sobre si própria, as fontes dos direitos, a presença do universal no social³¹. Esta assertiva é, evidentemente, rejeitada pelos particularismos identitários, ditos “tradicionalistas” e, com mais vigor ainda, por aqueles cujo programa político e social está submetido ao religioso, ou melhor a uma interpretação unívoca, estreita e intolerante do religioso como é o caso do islamismo político.

Dito de outro modo, citando J. Habermas, o conceito de modernização “refere-se a um feixe de processos cumulativos que se reforçam mutuamente: à formação de capital e mobilização de recursos, ao desenvolvimento das forças produtivas e ao aumento de produtividade de trabalho, ao estabelecimento de poderes políticos centralizados e à formação de identidades nacionais, à expansão de direitos de participação política, de

³⁰ Vd. Michel Raimond 2000, *op. cit.*: 2.

³¹ Cf. Alain Touraine 2005, *op. cit.*: 121-122.

formas urbanas de vida e de formação escolar formal, refere-se à secularização de valores e normas, etc.”³².

Entre as “teorias da modernização” que nasceram no pós-guerra podemos *grosso modo* distinguir duas em especial.

Em primeiro lugar, a “modernização”, assumida de maneira mais exógena do que endógena, correspondeu à transferência sem precauções de modos de pensar, metodologias, técnicas e instituições dos países desenvolvidos para as jovens nações recém-independentes, numa visão algo linear que consistia em reproduzir sem adaptar à história e às condições locais o que tinha sido concebido para as necessidades dos países industrializados.

Assim sendo, alguns países enveredaram por um caminho que almejava reproduzir a organização dos países industrializados. Todavia não dispunham dos recursos humanos adequados, das estruturas sociais, institucionais e políticas indispensáveis, nem tão pouco beneficiavam de experiência favorável à construção e funcionamento de uma máquina administrativa suficiente para pôr a economia em marcha.

Os respectivos governos, tanto no Médio Oriente como na África Subsaariana, na maioria dos casos acabaram por aplicar mecanicamente procedimentos desajustados ou irrealistas, combatendo por exemplo a “tradição” em nome do “progresso” ou assimilando acriticamente tradição com atraso, perspectiva redutora que Karl Popper justamente fustigou antes mesmo de muitos economistas e sociólogos do desenvolvimento³³.

Nesse capítulo, e apesar dos erros que foram cometidos, os países em desenvolvimento têm em geral razão em assinalar as responsabilidades das antigas potências europeias por não terem preparado as suas colónias para uma independência condigna e viável. Porém, não é certo que o argumento seja ainda completamente válido 45 anos depois das independências africanas e mais de meio século depois das independências no Médio Oriente. De qualquer modo, é verdade que ele se justificava

³² Cf. Habermas 2000, *op. cit.*: 14.

³³ Vd. Karl Popper, “Rumo a uma teoria racional da tradição” in *Conjecturas e refutações* (1963), trad. port., Brasília, Editora Universidade de Brasília, 1972: 147-160. (Há uma outra tradução mais recente em Portugal).

pelo menos durante as duas primeiras décadas posteriores à independência, especialmente no continente africano.

A segunda via escolhida para a “modernização” – que, repete-se, deve ser distinguida de “modernidade”³⁴ - atribuiu inicialmente as causas do subdesenvolvimento e de todos os males que afligiram o período pós-independência incluindo até aos dias de hoje, à dominação colonialista, capitalista, imperialista, etc., e consistiu em escolher a “via do socialismo” em muitos países do então chamado “Terceiro Mundo”, copiando mais ou menos o modelo soviético ou chinês (*marxismo “clássico”*). A variante das “teorias da dependência” (“*neomarxismo*”)³⁵ dos anos 60-70 sustentava teses como a do desenvolvimento do subdesenvolvimento ou do dualismo centro-periferia e, contrariamente à versão “clássica” reivindicada pelos países do Leste, pretendia “saltar por cima” da etapa do mercado e do desenvolvimento “capitalista” para entrar directamente na era “socialista”³⁶.

Até aos anos 80 várias experiências tiveram lugar no “Terceiro Mundo”, mas nenhuma delas teve afinal o sucesso inicialmente esperado desde 1917, até que em 1989 a queda do muro de Berlim assinalou o colapso do comunismo e, por arrastamento, o descrédito do movimento socialista no mundo.

Porém, tal como na lei de Gresham em economia a má moeda expulsa a boa moeda, também noutras disciplinas científicas acontece por vezes que as más ideias expulsam as boas.

Com efeito, do descrédito do comunismo e das suas contestáveis experiências tirou-se não só a ideia de que todos os regimes que evocavam a palavra “socialismo”, mesmo moderadamente, eram necessariamente desastrosos em todos os aspectos. Mas sobretudo cresceu um movimento de rejeição do próprio Estado Providência (confundindo-o com o “Estado Assistência”) e de uma maneira geral tudo o que era preocupação de política económica com um conteúdo social. Foi a vitória do

³⁴ “A teoria da modernização procede a uma abstracção do conceito de ‘modernidade’ de Weber com importantes consequências”, Cf. Habermas 2000, *op. cit.*: 14.

³⁵ Vd. João G. Cravinho, *Visões do mundo – As relações internacionais e o mundo contemporâneo*, Lisboa, I.C.S., 2002; Adelino Torres, *Horizontes do desenvolvimento africano no limiar do século XXI*, Lisboa, Vega, 2ª ed. 1999.

³⁶ Sobre a questão mais geral da relação entre o pensamento marxista e a problemática da Utopia ver: Henri Maler, *Convoiter l’impossible – L’utopie avec Marx, malgré Marx*, Paris, Albin Michel, 1995.

neoliberalismo económico, esvaziado de história, de filosofia e de conteúdo social³⁷ de que os primeiros obreiros foram M. Thatcher no Reino Unido e R. Reagan nos Estados Unidos da América nos anos 80 do século XX³⁸. Este movimento triunfou em todo o mundo nos anos 80-90, baseando-se, em parte, numa lógica económica que, é preciso reconhecê-lo, é contestável, mas assaz coerente no plano puramente teórico abstracto³⁹. Mas não é excessivo admitir que também é constituído por convicções ideológicas que não poucas vezes tomam foros de quase “fé religiosa”.

Entre parênteses, é conveniente esclarecer que, como escreveu a filósofa Monique Canto-Sperber, “o liberalismo não se reduz ao liberalismo económico” e “não pode ser amalgamado ao ultraliberalismo”⁴⁰.

Quanto à famosa teoria do *fim da História* de Francis Fukuyama⁴¹, arguta tese hegeliana e algo escatológica – aliás fascinante - que tanta celeuma suscitou, esta foi, por sua vez, uma ilustração da tese segundo a qual, depois do colapso das ditaduras de direita e de esquerda, se iria chegar a uma democracia capitalista liberal que seria a etapa final do processo histórico mundial. É esquecer que, desde o século XIX até hoje, “o capitalismo sobreviveu como forma dominante de organização económica graças à democracia e não apesar dela”⁴².

Partilhando este finalismo filosófico, os democratas de todas as tendências também julgaram que o fim do comunismo era o fim da injustiça e do imobilismo económico, e que esse capitalismo liberal que agora parecia surgir como vencedor inquestionável na luta contra o comunismo abria o caminho a um desenvolvimento ininterrupto de progresso e de bem-estar. Quase duas décadas depois, apesar de benefícios materiais em vários planos, em especial no caso de determinadas regiões da Ásia, verifica-se agora que os resultados obtidos pela globalização estão longe de corresponder aos resultados então esperados que pretendiam beneficiar toda a

³⁷ Vd. Geoffrey M. Hodgson, *How Economics Forgot History*, Londres, Routledge, 2001.

³⁸ Para uma defesa do liberalismo por um dos seus mais prestigiados e sérios teóricos: Jagdish Bhagwati, *A Stream of Windows*, Massachusetts, MIT Press, 1998

³⁹ As obras de Walras e Pareto podem ser tomadas como exemplos paradigmáticos.

⁴⁰ Monique Canto-Sperber, *Les règles de la liberté*, Paris, Plon, 2003 : 11-12. Ver também : Pierre Manent, *Les libéraux*, Paris, Hachette, 1986, 2 vols. ; Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Hachette, 1987.

⁴¹ Cf. Francis Fukuyama, *O fim da história e o último homem*, trad. port., Lisboa, Gradiva, 1992.

⁴² J.P. Fitoussi 2005, *op. cit.* : 47 (sublinhado pelo autor).

humanidade, mesmo podendo-se sempre argumentar que é demasiado cedo para tirar conclusões definitivas. Entretanto, por toda a parte surgiram grupos numerosos que vieram contestar a globalização como o movimento “anti-mundialista” ou “alter-mundialista”.

O fim do comunismo como regime nos países da Europa central e oriental, o fracasso de experiências como a da Coreia do Norte e de Cuba, a viragem da China (que apesar da sua ambiguidade não deixa de ser uma confissão de derrota do comunismo maoísta), a substituição de um mundo bipolar cuja rivalidade não deixava de beneficiar até certo ponto os países em desenvolvimento por um mundo unipolar dominado pelos Estados Unidos⁴³, o abandono de objectivos sociais a cargo do Estado em favor da convicção utópica de que o mercado melhor e mais rapidamente desempenharia esse papel, a subalternização da “ética” em favor da “eficácia”, da produtividade e da rentabilidade a todo o custo, o falso pragmatismo da supremacia do económico sobre o “político”, todos esses factores semearam no planeta o que alguns chamam o “caos ideológico”, feito de incerteza e de receio de uma “mudança” cujos fins parecem escapar ao controlo das instituições democráticas. Na própria União Europeia as orientações das elites políticas dirigentes são vistas como estando cada vez mais afastadas dos objectivos sociais iniciais e da filosofia perfilhada por fundadores como Jean Monet. Muitos analistas consideram que essas elites estão crescentemente obcecadas por um neoliberalismo a-social e tecnocrático com os olhos postos no modelo norte-americano, cometendo porventura o erro de comparar o que não é comparável.

As perturbações económicas agravaram as dificuldades na maioria dos países do Sul, especialmente em África, no Médio Oriente e em boa parte da Ásia e da América Latina, impondo a muitos deles o “fardo da dívida externa”, ao mesmo tempo que a acção de governos corruptos e sem respeito pelos direitos humanos exercia uma opressão insensata sobre as suas populações, aumentando ainda mais as desigualdades sociais e provocando uma frustração geradora de ressentimentos profundos em relação aos países mais ricos, mesmo quando parte das responsabilidades da crise interna são

⁴³ Não sendo impossível que se volte de novo a um mundo bipolar desta vez EUA-China ou tripolar EUA-China-UE...

frequentemente imputáveis às classes dirigentes desses países⁴⁴. Perdida a esperança tanto no *projecto socialista* como no *projecto capitalista*, nasceu no “Terceiro Mundo” um vazio ideológico que as forças mais obscurantistas iriam tentar ocupar.

No Médio Oriente, esse vazio resultou igualmente, entre outros factores, do défice de legitimidade dos regimes políticos, da crise regional (nacionalismo, panarabismo⁴⁵, conflito Israelo-Árabe) e, tal como na África Subsaariana, da falência das políticas económicas levadas a cabo depois das independências apesar da existência de petróleo nalguns países.

Por toda a região começaram a surgir movimentos messiânicos de origem nacionalista, religiosa e étnica. É nesse contexto que os islamitas mais radicais se vão organizar e propor o islamismo político como uma ideologia alternativa, a qual assumiu proporções desmedidas depois das guerras israelo-árabes e dos acontecimentos no Irão, no Líbano e na Palestina, trazendo para o primeiro plano da actualidade um problema que se julgava ultrapassado: o projecto de sociedade que tinha no âmago o velho conflito entre a “tradição” e a “modernidade”.

Esse debate assumiu nos países árabes duas orientações: a das reformas, a que chamarei de uma maneira aproximada, apenas para fixar ideias: as reformas “*intra-islâmicas*” e as reformas “*extra-islâmicas*”.

A reforma “*intra-islâmica*” (potencialmente violenta) funda-se nos textos do Islão (Corão, Suna, Chária) e subordina a economia, a política e o social a uma leitura estrita dessas fontes, necessariamente anti-racionalista e anti-iluminista⁴⁶.

A reforma “*extra-islâmica*” (ou “*extra-religiosa*”), de tendência laica, procura captar os elementos de progresso científico e cultural do Ocidente, sem que isso signifique renunciar à sua identidade cultural própria.

⁴⁴ Esse é o principal motivo pelo qual a opinião pública europeia vê com maus olhos um aumento da ajuda pública ao desenvolvimento do “Terceiro Mundo”, especialmente aos países africanos onde a corrupção é mais visível e as guerras civis projectam demasiadas vezes o continente para as primeiras páginas de actualidade mundial.

⁴⁵ Vd. Adeer Dawisha, *Arab Nationalism in the Twentieth Century – From Triumph to Despair*, Princeton University Press, 2003.

⁴⁶ Vd as críticas contundentes que o tunisino Mohamed Charfi faz às universidades ultra-conservadoras de Zitouna (Tunísia) e de Al-Ahzar (Egipto) e ao papel negativo que a primeira desempenhou na história da Tunísia moderna: Mohamed Charfi, *Islam et liberté – Le malentendu historique*, Paris, Albin Michel, 1998.

A abordagem “intra-islâmica” tomou o nome de *ijtihad*, ou *esforço de reflexão*⁴⁷, e refere-se, em princípio, ao conjunto de métodos jurídicos e religiosos para encontrar respostas às questões modernas com base nos textos sagrados e em interpretações teológico-filosóficas. O problema é que os desafios colocados por esta orientação são muito mais complexos do que os islamitas supunham. De facto, os islamitas apresentam o Islão como um Islão “globalizador” das dimensões profana e sagrada, o todo subordinado ao sagrado, evidentemente.

Esta visão “legalista”, por assim dizer, que transpõe o quadro tradicional do século VII do tempo dos quatro primeiros califas para a vida moderna do século XXI, esconde sub-repticiamente fins políticos não explícitos numa primeira fase e que só serão revelados à luz do dia, geralmente sob a forma mais violenta, aquando da futura tomada do poder.

Foi o que aconteceu com os Talibans no Afeganistão, os quais mostraram claramente até onde o islamismo político poderá ir se a ocasião for oferecida aos integristas religiosos muçulmanos de porem em prática as suas ideias.

Há alguns anos o antigo ministro da Justiça do Sudão, Hassan Al-Turabi, deu uma longa entrevista ao canal televisivo francês TV5 sobre desenvolvimento e modernidade. O seu discurso era um modelo de inteligência, de serena democraticidade e de justeza que entusiasmou muito telespectadores. Estes não sabiam, porém, que Hassan Al-Turabi, durante os poucos anos que esteve no poder, foi talvez o ministro que mais mãos mandou cortar na história do Sudão, geralmente por pequenos roubos, e é certamente um dos políticos mais extremistas daquele país. Como muitas vezes acontece com os islamitas, os princípios “*de fachada*” que Turabi proclamou durante a entrevista nada tinham a ver com a filosofia integrista que realmente defendia...

Esta imagem redutora do Islão tem conteúdos metodológicos e epistemológicos que se diferenciam dos fundamentos da *modernidade*. Nela o saber islâmico é percebido como um conjunto de dados externos e absolutos, cujas fontes são exclusivamente o Corão e a Suna tomados “à letra” como se no século VII nos encontrássemos.

Esta visão “clássica” não corresponde a uma procura do desconhecido, mas antes a um processo mecânico para reunir e controlar o que é conhecido.

⁴⁷ Cf. Dominique et Janine Sourdel, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, PUF, 1996.

Um autor muçulmano disse que o processo cognitivo islamita é um processo cognitivo passivo. O saber, acrescentou, não é considerado como uma acção activa para alcançar o desconhecido, mas sim uma aquisição passiva do saber já estabelecido. Assim, o saber religioso é, por um lado, a razão exegética que subestima o raciocínio independente e crítico para se tornar ela própria um saber autista incontestado; e, por outro lado, é um saber cíclico, por assim dizer, que funciona num circuito fechado onde a legitimação se passa no interior do próprio paradigma.

Isto traduz de certo modo uma auto-suficiência epistemológica que consiste em contentar-se de um conjunto axiomático de postulados que só precisam de justificação na “fé”, o que impede a sua inter-relação e diálogo com disciplinas científicas, bastando-se a si própria.

Olivier Roy notou que o letrado islâmico (em particular no caso do islâmico radical ou *islamita* como acima ficou definido) elimina a questão do laicismo como irrelevante. Para ele o paradigma que defende é um paradigma irredutivelmente compartimentado, quer dizer ancorado no transcendente e, desde logo, não crítico. Este conceito de “*não crítico*” é importante porque admite sem hesitação a possibilidade prática de recuar 1400 anos na história, impondo de novo o Califado e o regresso às práticas de uma era definitivamente obsoleta e que não se pode repetir, e negando, enfim, qualquer valor ao pensamento livre e racionalista sem os quais a ciência e a cultura estiolariam irremediavelmente.

A relação com o passado é pois uma relação fundadora para o islamismo radical. A tradição determina o presente e ignora o conteúdo do futuro. O futuro é apenas a ressuscitação do passado. Mesmo os avanços da ciência, cuja evidência concreta é difícil recusar, são, na melhor das hipóteses, vistos apenas como a confirmação dos dogmas sagrados ou pura e simplesmente ignorados, como o físico paquistanês Pervez Hoodbhoy revelou ao denunciar professores de universidades paquistanesas que ainda ensinavam (em 1991) a teoria geocêntrica como verdadeira e negavam a teoria heliocêntrica como contrária às escrituras sagradas⁴⁸...

⁴⁸ Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science – Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, Londres, Zed Books, 1991 (Prefácio de Abdus Salam, prémio Nobel da Física).

Esta postura está no cerne do pensamento islamita. Para os islamitas a teologia, a ética e a lei islâmica (Chária) derivam directamente desta maneira “tradicionalista” de ver as coisas e a vida e a que o indivíduo está “naturalmente” submetido, na medida em que o Islão não contempla a valorização do indivíduo mas impõe a sua sujeição em proveito de um todo que lhe é exterior. O indivíduo não é um fim, mas tão só um meio para a salvaguarda da fé através da Umma (comunidade).

Essa doutrina dá lugar a um tipo de “*racionalidade*” exterior à racionalidade individual. O indivíduo não é o verdadeiro actor da história. Tem apenas um papel de segundo plano nessa história. A sua acção é portanto determinada por uma verdade transcendental que o ultrapassa. Nessas condições, o “homem ideal” a que chamam por vezes o “*homo islamicus*” é o que representa a submissão total a Deus, aos preceitos sagrados, a uma religiosidade afinal mutilada. No centro do islamismo político, onde o político é manipulado pelo religioso, está o conceito de *jihad* (“guerra santa” ou, mais exactamente, “guerra legal”). A corrente sufista, desde o século XI, e certos autores contemporâneos, procuram alargar o conceito de *jihad*, definindo-o antes de mais como “um combate interior contra as paixões e uma etapa indispensável para aceder à união mística”, mas a opinião que prevalece considera em geral a *jihad* como a acção armada que visa o triunfo da Islão contra ocidentais “infiéis” e dirigentes muçulmanos seus aliados⁴⁹.

Estamos perante uma situação semelhante à que já existiu na Europa ocidental nos séculos XII-XIII e que o Renascimento quebrou no século XVI. Com uma diferença fundamental que J.C. Guillebaud relembra: “no catolicismo ou no protestantismo o recurso à violência era claramente identificável com uma *deriva* ou como uma *traição* temporal. A sua condenação e a sua rejeição não colocam problemas doutrinários particulares (...). Não acontece o mesmo com o Islão que, desde a origem (...) não manifesta nenhuma reticência em relação à guerra (...). A pacificação do termo *jihad* e a aceitação pelo Islão do princípio do laicismo são por conseguinte problemáticas, o que não quer dizer inconcebíveis a prazo”⁵⁰.

⁴⁹ Cf. Sourdel 1996, *op. cit.*.

⁵⁰ Cf. Guillebaud 2003, *op. cit.*: 307-308.



O desenvolvimento (distinto do “crescimento”) aponta em linhas gerais para o progresso das sociedades em termos de liberdade, de democracia e de bem-estar. A sua realização exige portanto a conjugação no tempo de diversos vectores, sobretudo no médio e longo prazos, para responder às necessidades e anseios das sociedades. Embora os seus resultados não dêem à partida lugar a certezas absolutas nem impliquem nenhum determinismo, são esperáveis melhorias sucessivas nos diferentes planos de actividade e na vida social, política, económica, científica e cultural.

Mas o desenvolvimento que está na confluência das conquistas obtidas nos últimos dois séculos pelo menos, não é separável nem da modernidade nem do racionalismo. Nenhum dos termos desta trilogia pode ser subvertido por qualquer forma de irracionalidade que não permita um pensamento sistémico, tanto teórico como experimental, onde a liberdade de pensar e agir seja salvaguardada. O misticismo, a metafísica e outras formas de expressão têm o seu lugar no cognoscível e podem até desempenhar um papel positivo em determinados sectores da vida, mas não podem subordinar aquela trilogia aos seus próprios critérios de apreensão do mundo sob pena do progresso das nações se imobilizar ou regredir.

Há autores que contestam estes conceitos, optando por uma postura relativista segundo a qual o seu significado e alcance é variável segundo as culturas e as circunstâncias. Ao utilizar o padrão ocidental para a definição aparentemente unívoca de desenvolvimento, de modernidade ou de racionalidade, incorre-se numa prática etnocêntrica de “imperialismo” cultural que desrespeita e falseia a realidade dos países do “Terceiro Mundo”. O argumento relativista é conhecido e nada impede que, por hipótese, o admitamos até certo ponto. Com efeito, não é naturalmente impossível que as diversas culturas e/ou civilizações, que têm necessariamente o seu génio próprio, consigam num futuro mais ou menos longínquo formas de desenvolvimento e modernidade que, mesmo diferentes das ocidentais, consigam satisfazer os requisitos do que se define como “progresso”, seja ele no ocidente ou em qualquer outra região do mundo.

É uma hipótese logicamente verosímil, independentemente de se saber se se realizará e quando. Já vimos que as diferenças entre os povos não podem ser feitas em

termos de “raças” superiores ou inferiores, noções desacreditadas e sem qualquer valor heurístico. As capacidades das nações dependem essencialmente da História e das condições que esta proporciona à eclosão de novas ideias. Se as condições materiais estiverem reunidas nada obsta a que novos contributos culturais e científicos emanando dos países hoje subdesenvolvidos venham valorizar o património da humanidade.

No entanto, e no estado actual das coisas, a trilogia acima referida (desenvolvimento, modernidade, racionalidade) é *grosso modo* universal, mesmo que só o seja provisoriamente. Estamos perante um “sistema mundial hierarquizado”, como lhe chamou Michel Beaud, variável segundo as regiões mas comum nas suas características essenciais (moeda, mercado, lógicas de organização, universalidade da ciência, etc.), sobretudo quando o duo capitalismo-socialismo deixou de existir na prática enquanto modelo que propunha, pelo menos aparentemente, uma alternativa.

Portanto não está à vista nenhuma outra via exequível que dê acesso ao desenvolvimento-modernidade tal como ficou definido. Todas as formas de pensamento e de acção onde a irracionalidade domine conduzirão a um beco sem saída e a novos sofrimentos para os povos a ela submetidos. Mais uma vez, o exemplo do regime dos Talibans no Afeganistão e das suas exacções deve estar presente na memória.

O perigo que espreita a civilização muçulmana e certos países africanos como a Nigéria ⁵¹, é a vitória do islamismo político que bloqueará as perspectivas de democracia, de desenvolvimento e de progresso no Médio Oriente, aprofundando uma tendência regressiva que consagrará por muito tempo a subalternização científica, económica e cultural dos países dessa região do mundo.

O problema não se resolverá apenas com mais ajuda financeira internacional, mas com drásticas reformas internas nesses países, a começar pela retirada do aparelho educativo das mãos dos religiosos, pela restauração de verdadeiras democracias e pela aplicação de reformas económicas profundas.

O que dá “grandiosidade à nossa época é o reconhecimento da liberdade, a propriedade do espírito, o reconhecimento de que o espírito estando em si está

⁵¹ Relembrem-se os escândalos recentes que comoveram a opinião mundial sobre a condenação de mulheres à morte por lapidação...

consigo”⁵². O que supõe inter-conectividade entre individualismo, direito à crítica, autonomia do agir e filosofia idealista⁵³.

Se tudo isso fosse concretizado ou, pelo menos, se os governantes árabes pudessem aplicar algumas das medidas levadas à prática por Mustapha Kemal na Turquia, no 1º quartel do século XX, verificar-se-ia então que os “fanatismos” no Médio Oriente se desmoronariam como castelos de cartas...

Se todos os valores são relativos, então o canibalismo é uma questão de gosto...

Leo Strauss

Capítulo II – O Apocalipse da razão

No começo do seu clássico *Pragmatism*, William James, confessa que se inclui no número de pessoas para quem a coisa com maior importância prática para conhecer um homem é sempre a sua concepção do universo, tal como para um general que vai livrar batalha importa menos saber qual o número de tropas inimigas do que apreender a filosofia do seu adversário¹.

Creio que o estudo do terrorismo exige algo de semelhante, em especial o *terrorismo islamista* que irrompeu brutalmente em todas as televisões do planeta no holocausto do 11 de Novembro de 2001².

Com efeito, é essencial indagar as causas desta acção terrível e suas eventuais repercussões. A questão prioritária é a compreensão do cerne da “filosofia” e das suas raízes que estiveram – e estão – subjacentes em particular ao “*terrorismo islamista*”.

Por essas razões a análise tem forçosamente que saltar por cima das fronteiras da economia, mobilizar outras disciplinas e escrutinar explicações complementares onde for possível.

Todavia, se o “*islamismo terrorista*” não significa que os elementos que o compõem (ressentimento, fracassos, incompreensão, revolta, etc.) devam ser lidos apenas como factos *internos* do “islão” ou dos países árabes. De facto não se podem ignorar nem os contextos históricos que lhes deram origem nem a parte de responsabilidade histórica do Ocidente neles. Se, porém, abordássemos todos esses aspectos, a análise ultrapassaria o seu objecto inicial, o qual, mais modestamente, apenas procura compreender esse terrorismo nalgumas das suas causas e eventuais consequências.

Sofismas e escatologia em torno do terrorismo

Há muito que o terrorismo é um fenómeno conhecido. No século XX, formas polissémicas de terrorismo tornaram-se frequentes como o demonstraram as que tiveram lugar – ou existem ainda

¹ William James, *Pragmatism and The Meaning of Truth*, Harvard University Press, 1978: 9

² Uma descrição pormenorizada da preparação pelos terroristas desse atentado pode ser lida em Benjamin and Simon, *The Age of Sacred Terror*, 2002.

latentes – em vários países europeus desde o bando Baader-Meinof na Alemanha e as Brigadas Vermelhas na Itália, ao terrorismo basco ou córsego, passando pela quase “medieval” guerra de religiões na Irlanda cujas cinzas ainda não estão apagadas. A Catalunha, que domina a actualidade em 2017 e ainda um fenómeno em suspenso no momento em que escrevo estas linhas de acréscimo ao texto inicial...

Essas acções mantiveram-se, em geral, dentro das fronteiras nacionais e eram determinadas por razões “políticas”, autonomistas, nacionalistas ou revolucionárias, escoradas por determinados parâmetros, com objectivos em muitos casos conhecidos mesmo quando não reconhecidos.

No dealbar do século XXI, a atrocidade do ataque às *Twin Towers* de Nova Iorque e o genocídio brutal de mais de três mil pessoas de diversas raças e credos, levou pela primeira vez ao extremo do absurdo a violência indiscriminada, anunciando, por sua vez, um ponto de não retorno na luta contra o crime organizado, nomeadamente contra esta forma peculiar, com consequências imprevisíveis tanto na geoeconomia como na geopolítica das futuras relações internacionais³.

Um relatório algo polémico (há quem conteste o método e a origem) elaborado por J.C. Brisard sobre o financiamento do terrorismo, apresentado ao Presidente do Conselho de Segurança das Nações Unidas em Dezembro de 2002, constata que *“durante trinta anos os países ocidentais lidaram geralmente com organizações terroristas de estrutura simples, a maior parte das vezes entidades locais desorganizadas (Europa, Médio Oriente e Ásia) ou apoiadas pelo Estado (Hezbollah e outras). Com este novo tipo de terrorismo a “Al-Qaeda alterou inteiramente o nosso conhecimento e avaliação das organizações terroristas ao criar a base de uma complexa confederação de militantes que agregam redes de apoio financeiro”*. A fim de sustentar *“os seus objectivos criminosos, esta organização conseguiu construir uma complexa teia de apoios ou instrumentos políticos, religiosos, económicos e financeiros”*⁴. O mesmo se passa com o Daesh (ou ISIS).

Para Adriano Moreira *“as novidades mais salientes da brutalidade do ataque às torres foram, em primeiro lugar, o facto de os EUA serem atacados dentro do seu território, e depois que o ataque fosse desferido por um poder errático, organizado em rede, eventualmente reduzindo um Estado a hospedeiro, e usando meios rudimentares em comparação com a sofisticação do aparelho de segurança e defesa do agredido”*⁵

Estamos portanto perante um fenómeno com características inéditas cuja perigosidade não tem equivalente em épocas anteriores.

Muitos autores analisaram de vários ângulos este acontecimento, uns procurando compreendê-lo, outros assumindo posições sofismáticas ou abertamente apologéticas pouco favoráveis à sua compreensão.

³ Vd. Pascal Lorot et François Thual, *La géopolitique*, Paris, Montchestien, 2ª ed. 2002.

⁴ Cf. Jean-Charles Brisard, *Terrorism Financing – Roots and trends of Saudi terrorism financing – Report prepared for the President of the Security Council – United Nations, Dec. 19, 2002, New York.*

⁵ Cf. Adriano Moreira, *Teoria das relações internacionais* 2002: 280.. Ver igualmente: Henry Kissinger, *La nouvelle puissance américaine*, trad. fr., Paris, Fayard, 2003.

Jean-François Mattéi escreveu que a catástrofe do 11 de Setembro 2001, mais do que social, política ou militar foi “*uma verdadeira catástrofe ética*”⁶. Não apenas porque a mortandade das Twin Towers deu lugar a “manifestações de alegria” em muitos países muçulmanos, mas também porque nos *media* ocidentais “um certo número de intelectuais tomavam firmemente posição, não contra os terroristas, mas contra os americanos, cuja “arrogância”, diziam, provocara senão justificara, os atentados. Responsáveis políticos europeus recusaram associar-se ao minuto de silêncio consagrado à memória das vítimas; em França, a Liga Comunista Revolucionária, a ATTAC, o Sindicato do Sul ou a Fundação Copernic não hesitaram em fazer corresponder a luta da Al Qaeda à resistência ‘*contra a mundialização mercantil*’ e, em breve, à defesa do povo palestino contra o terrorismo de Estado de Israel”⁷.

Esta verdadeira demissão da inteligência foi bem ilustrada pelo compositor alemão Karlheinz Stockhausen que, cinco dias depois do ataque terrorista de Nova Iorque, em 16 de Setembro de 2001, fez a seguinte declaração – classificada como “*sem vergonha*” pelo filósofo Fernando Gil - numa conferência de imprensa em Hamburgo: “*Aquilo a que assistiram, e que deve de agora em diante mudar totalmente a vossa maneira de ver, é a maior obra de arte jamais realizada. Que espíritos atinjam, num só acto, o que nós, músicos, não podemos conceber, que pessoas se exercitem durante dez anos, como loucos, com vista a um concerto e depois morram. Imaginem o que se passou. Cinco mil pessoas estão concentradas numa representação e são empurradas, num instante, para a ressurreição. Eu não poderia nunca consegui-lo. Perante isto, nós, compositores, não somos nada*”⁸

Todavia, perante as inúmeras reacções de repúdio a esta declaração absurda, seguidas de anulações dos concertos previstos, Stockhausen publicou apressadamente um comunicado em 19 de Setembro dizendo que as suas palavras tinham sido mal compreendidas e que deviam ser colocadas no contexto de uma entrevista sobre o ciclo musical previsto⁹... Um espectáculo de confusão de ideias lamentável...

Mattéi observa que, seja qual for a justificação, a verdade é que Stockhausen tinha feito ao vivo uma “apreciação estética e subjectiva sobre os atentados do World Trade Center que afastava deliberadamente qualquer julgamento ético e objectivo. A destruição das torres gémeas e dos seus habitantes, pulverizados no espaço à frente das câmaras, não era julgada em relação à realidade efectiva dos actos, mas em função do ponto de vista dos tele-espectadores que, a jamais marcados, acordariam às vítimas uma “ressurreição” fictícia na sua memória. O terror era assim teatralizado num espectáculo que acedia, pelo jogo de olhares cruzados nos ecrãs de televisão, ao estatuto de uma “representação” artística que ultrapassa a história: sem uma palavra de compaixão, a morte de vários milhares de pessoas

⁶ Cf. J. F. Mattéi, “La barbarie des intellectuels” in Mattéi/Rosenfield 2002: 2

⁷ Cf. J.F. Mattéi, “La barbarie des intellectuels”, *op. cit.*: 3

⁸ Cf. J.F. Mattéi, “La barbarie de l’intelligence ou le *Ground Zero* de la pensée”, *op. cit.*: 10. Mattéi acrescenta em nota que a transcrição completa das declarações de Stockhausen no Hotel Atalntique de Hamburgo, foi publicada em língua alemã por *MisikTexte 91* em Novembro de 1991. Durante algum tempo pôde ser consultada no site oficial do compositor em <http://www.stockhausen.org>.

⁹ J.F. Mattéi, “La barbarie de l’intelligence ou le *Ground Zero* de la pensée”, *op. cit.*: 10.

era elevada ao estatuto da “maior obra de arte jamais realizada”. Sem ousar dizê-lo, certos intelectuais fazem suas as palavras de Nietzsche: “só entre os decadentes é que a compaixão passa por uma virtude”...

Ademais, perante a *estetização* sublime de uma realidade sangrenta e desumana, justificada pela necessidade de uma *destruição* artística, os criadores deveriam confessar a sua nulidade em comparação com os terroristas – “não somos nada” – e saudar finalmente “o papel da destruição na arte”.

Stockhausen poderia ter suspirado em lugar de Bin Laden: *qualis artifex...!*¹⁰

Semanas depois do 11 de Setembro, Jean Baudrillard publicava também no jornal *Le Monde* um artigo intitulado “L’esprit du terrorisme”¹¹ que mereceu uma resposta dura de Gérard Huber¹² nesse mesmo jornal.

De facto, o texto de Baudrillard parece sobretudo um rebuscado exercício de autognose onde se adivinha uma curiosa (estou tentado em dizer: repugnante) admiração pelos terroristas do 11 de Setembro que provocaram aquela “*fulgurância inolvidável das imagens*”, proveniente de indivíduos que “*tudo assimilaram da modernidade e da mundialidade sem mudar de rumo que é de a destruir*”. A esses quase super-homens que “*tudo assimilaram*”, é colada a palavra “*modernidade*”, como se fosse um conceito unívoco que não precisa de mais explicações, a par do, pelos vistos, admirável feito de serem detentores “*de uma arma fatal: a sua própria morte*”.

Ora a ideologia islamista dos terroristas caracteriza-se precisamente por uma total incompreensão do que é a *modernidade* se definirmos esta como o corte entre uma inteligibilidade medieval, dominada por dogmas e construções imaginárias mais ou menos místicas, e uma inteligibilidade *moderna* inaugurada pela explosão humanista do Renascimento, o choque da Reforma e as revoluções científicas de Galileu às ciências positivas. Sem esquecer ainda que, dentro do *moderno*, temos que distinguir e aprofundar entre a modernidade material e a modernidade intelectual, a primeira apesar de tudo bem mais avançada do que a segunda nos países árabes do Próximo e Médio Oriente.

Na realidade os países árabes só muito tardiamente (século XIX) descobriram a “modernidade”, para mais forjada num contexto que lhes é extrínseco e não raro sob formas adulteradas, quer por causas externas, quer porque permaneceram no interior da sua cultura os centros tradicionais de transmissão de um pensamento conservador (ver a Arabia Saudita e o sei Wahabismo). São estes que asseguram a sobrevivência factícia de esquemas obsoletos e sem ligação com a ciência triunfante da Europa¹³

Se os sectários contribuíram, nas palavras de Baudrillard, para o “*sucesso prodigioso de um tal*

¹⁰ J.F. Mattéi, “La barbarie de l’intelligence ou le *Ground Zero* de la pensée”, *op. cit.*: 10-11.

¹¹ Jean Baudrillard, “L’esprit du terrorisme”, *Le Monde* (Paris), 2 de Novembro de 2001 (ver a resposta a este artigo em HUBER 2001). Este artigo foi posteriormente publicado numa brochura com o mesmo título (éditions Galilée, 2002) e, um pouco mais tarde, em tradução portuguesa: *O espírito do terrorismo*, Porto, Campo das Letras, 2002, 50 p. (tradução de Fernanda Bernardo).

¹² HUBER (Gérard), “Refuser l’esprit du terrorisme”, *Le Monde* (Paris), 9 de Novembro de 2001.

¹³ Cf. Mohammed Akroun, *La pensée arabe* (1975), Paris, PUF, 6ª ed. 2003: 95-97. Ver também sobre sobre o desnível científico entre o Ocidente e os países muçulmanos: Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science – Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, Londres, 1991.

atentado”, o verdadeiro segredo desse sucesso encontrar-se-ia na sua “*obrigação sacrificial*” a qual estaria “*ao abrigo de qualquer defecção e de qualquer corrupção. O milagre é de se ter adaptado à rede mundial, ao protocolo técnico, sem nada perder dessa cumplicidade com a vida e com a morte*”.

Não falta sequer no discurso perifrástico de malgrado Baudrillard (um criativo e importante intelectual cuja posição neste assunto é tanto mais paradoxal) o paralelismo abusivo entre o terrorismo islamista e a operação militar da “tempestade no deserto” de 1991 em que: “*o terrorismo suicidário era um terrorismo dos pobres, este um terrorismo dos ricos*”.

A comparação prossegue com uma afirmação de duvidoso alcance filosófico segundo a qual “*se o martírio voluntário dos kamikazes nada prova, então o martírio involuntário das vítimas do atentado também não prova nada*”. E se, na nossa ignorância, não compreendemos o gesto é porque “*no fundo (...) a causa, a prova, a verdade, a recompensa, o fim e os meios são uma forma de cálculo tipicamente ocidental*”... É difícil levar mais longe o pensamento turtuoso da sofismática...

Deixemos de lado a insidiosa legitimação de um pretendido “*martírio*” dos algozes que muitos dos próprios *ulêmas* nem sequer aceitam e menos ainda o “*suicídio*” que é condenado pelo próprio Corão como foi de novo assinalado por Bertrand Lewis¹⁴, bem como o anacronismo da comparação com os “kamikazes” japoneses da 2ª guerra mundial que, aliás, só atacaram soldados, para sublinhar o quanto este pensamento relativista que se pretende apodíptico é insultuoso para a maioria dos muçulmanos de bem e, ao mesmo tempo, revelador de uma ignorância histórica surpreendente.

Em primeiro lugar, é insultuoso para os muçulmanos porque faz deles seres incapazes de compreender valores morais e lógicas *universalistas*, uma vez que a sua cultura é *diferente* e, presume-se, não integra padrões comparáveis.

Em segundo lugar, é falso porque o autor parece não saber que “*a causa, a prova, a verdade, os fins e os meios*” são instrumentos, conceitos ou valores que sempre fizeram parte do “pensamento oriental”, como o demonstram as obras legadas pelos grandes clássicos muçulmanos, Averróis, Ibn Khaldun, Avicena, al-Kindi, al-Farabi e tantos outros. Ademais, esse conhecimento, longe de ser apenas característica do período áureo da civilização islâmica é, ainda que marginalizado pelos regimes políticos árabes, visível em intelectuais muçulmanos da actualidade que são dignos representantes desse humanismo, tais como M. Talbi, M. Charfi, M. Akroum, Abou Zeid, Edward Said, etc., crentes e laicos, que nunca se comprometeram com o irracionalismo islamista.

Na verdade não é tanto o “pensamento oriental” de *per se* que deve ser posto em causa, mas uma forma enviesada, corrompida e obscurantista que tem a sua expressão no islamismo político, o qual resulta de vicissitudes da história que provocaram o trágico desvio de uma trajectória que a cultura muçulmana acabou por abandonar a partir do século XIV por razões expostas noutra local deste trabalho.

¹⁴ “*Suicide (...) is a mortal sin and earns a eternal damnation, even for those who would otherwise have earned a place in paradise. The classical jurists distinguish clearly between facing certain death at the hands of the enemy and killing oneself by one’s own hands. The one leads to heaven, the other to hell (...). The suicide bomber is thus taking a considerable risk on a theological nicety*”. Cf. Bertrand Lewis, *The Crisis of Islam...*, 2003: 38-39.

No seu discurso onírico e circular, eivado de fascinação doentia pelo funesto acto do 11 de Setembro, Baudrillard esquece que não é a *morte*¹⁵ que fez irrupção nos écrans das televisões mas antes um *assassinio* perpetrado por monstros dominados pela pretensão arrogante de confiscar Deus...

Outros autores, cuja aparente falta de discernimento causa perplexidade, também deixaram transparecer a sua admiração pela “coragem” do punhado de terroristas “praticamente sem recursos” que infligiu tão graves danos materiais e humanos.

Também está divulgado o mito de que estes terroristas não têm nem precisam de dinheiro, rodeando o seu gesto da áurea romanesca da “revolta dos pobres contra os ricos”. No que concerne a Al-Qaeda *como um todo* essa ideia não tem fundamento.

Quadro nº 1

Custo de algumas operações terroristas (estimativas)

Ataque terrorista	Data	Custo da operação (estimativa)
Bombas da Embaixada Africana	1998	> 30 000 USD
Ataque ao USS Cole	2000	Entre 5 000 e 10 000 USD
11 de Setembro 2001	2001	> 500 000 USD
Mesquita de Djerba	2002	20 000 USD
Ataque em Limburg	2002	127 000 USD
Ataque em Bali	2002	74 000 USD

FONTE: J.C. Brisard, *Terrorism Financing, op. cit., UN 2002*

De facto a realidade é mais prosaica. Segundo cálculos do relatório às Nações Unidas já citado, o custo do ataque ao navio americano USS Cole em 2000 terá atingido entre 5 mil e 10 mil dólares, o ataque suicida de Djerba em 2002, cerca de 20 mil dólares, enquanto outras acções terroristas pelo mundo foram ainda mais dispendiosos: o ataque bombista de Bali terá tido um custo de 74 mil dólares, o de Limburg 127 mil dólares e o do 11 de Setembro mais de 500 mil dólares, como o quadro nº 1 revela.

Segundo documentos da própria Al Qaeda, os fundos operacionais têm dois objectivos principais: investimento em projectos lucrativos que permitam alimentar as células locais; levar a cabo actos terroristas.

¹⁵ Gérard Huber, “Refuser l’égologie du terrorisme”, *Le Monde* (Paris), 9 Setembro 2001.

Para recolher fundos a organização utiliza diversos métodos:

- Cotizações dos membros
- Projectos de investimento
- Empresas de fachada
- Falsos contratos
- Assaltos a bancos
- Cheques forjados
- Fraude com cartões de crédito
- Moeda falsa
- Raptos
- Extorsão
- Contrabando de armas
- Tráfico de drogas
- Vários tráficos (carros...)¹⁶.

Tudo isto co a equívoca actividade dos chamados “Bancos Islâmicos” a que, irresponsavelmente, se têm associado bancos ocidentais na velha lógica da “neutralidade” da economia e da finança. Estamos portanto longe da ideia fantasiosa de um terrorismo de *“combatentes pobres de mãos nuas”*, ou de procedimentos científicos “neutros” e sem consequências políticas, onde o “lucro” justifica tudo, como um país, em plena guerra, vendesse armas perigosas aos seus próprios inimigos...

É fundamental saber que a Al Qaeda e o Daesh, para além de serem organizações importantes, são verdadeiras *“confederações de organizações militantes, sustentadas financeiramente, há anos, por várias entidades, da Líbia às Filipinas, da Indonésia à Somália”* cujas acções custam milhões de dólares¹⁷.

O relatório ao Conselho de Segurança das Nações Unidas indicava que 90 por cento dos recursos financeiros da Al Qaeda eram consagrados a infra-estruturas, comunicação, redes, protecção e treino de terroristas e menos de 10 por cento para actividades operacionais, dinheiro do dia a dia, planeamento e execução de ataques terroristas.

Às vezes os próprios críticos desse terrorismo deixam-se cair numa embrulhada de explicações confusas. Por exemplo, num artigo publicado no livro dirigido por Mattéi et Rosenfield (*Civilisation et Barbarie*, 2002), Paulo Krichke¹⁸, sustenta que os grupos islamistas procuram reconstituir *“valores tradicionais islâmicos”* face às *“ameaças”* dos valores ocidentais.

É evidente que não se trata de *“valores tradicionais”* nem da sua *“reconstituição”* como P. Krichke pretende. O que diz é ainda mais discutível quando acrescenta que *“a única alternativa real e construtiva em relação ao confronto terrorista é de persuadir (sic) grupos tradicionais que deverão*

¹⁶ J.C. Brisard, *Terrorism Financing*, op. cit. 2002

¹⁷ J.C. Brisard, *Terrorism Financing*, op. cit.

¹⁸ Paulo Krichke, “L’apprentissage au sein de la crise de la mondialisation” in: Mattéi et Rosenfield 2002

aceitar a sua inserção num contexto multicultural, por intermédio de garantias institucionais de sobrevivência para a sua herança histórica e cultural”¹⁹.

Em primeiro lugar, parece-me haver aqui uma confusão entre “islamistas violentos” e “islamistas moderados”, questão a que farei referência mais adiante. Com efeito, para vários autores – incluindo pensadores muçulmanos – tal distinção é uma falácia: os pressupostos que todos os islamistas (“violentos” ou “moderados”) defendem são exactamente os mesmos, embora (temporariamente) por meios diferentes.

Em segundo lugar, o conceito irenista de “*persuadir*” é duvidoso, uma vez que se ignora qual o conteúdo heurístico e praxeológico do termo no caso dos grupos islamistas terroristas. Também não se vê porque é que (e como) estes “*deverão aceitar a sua inserção num contexto multicultural*”, frase pouco a propósito que revela uma pernicioso confusão entre “multiculturalismo” e “modernidade”. Falar, neste caso, da passagem da tradição à modernidade como se de um entimema se tratasse, é deixar-se enclausurar num arquétipo sem nexos e ceder a um abuso de linguagem.

Em resumo, a repetição até à náusea das imagens do 11 de Setembro suscitou uma profusão de análises, algumas delas provenientes de intelectuais que há muito perderam o sentido da compaixão e, às vezes mesmo, da ética ou do simples bom senso, que não deixaram passar a oportunidade de se deleitarem com lugares comuns sobre a pretendida “genialidade” dos terroristas, a sua “coragem”, a sua “resolução trágica”, ou, como vimos, a sua aptidão em transformar a chacina de seres humanos numa “*obra de arte*” que atinge o “*sublime*”, sem uma palavra – salvo de circunstância – que revele piedade para com as vítimas. O “trágico” do 11 de Setembro atinge as vítimas e não os assassinos, na medida em que o trágico concerne apenas aqueles que atribuem valor à vida, o que não era o caso dos terroristas. O filósofo Marcel Conche sintetiza essa ideia de maneira lapidar: “*Pode-se eliminar o trágico negando o valor da vida*”²⁰

Se, como escreveu Isabel Renaud, “*o sublime condensa a grandeza com o fascínio e o terror, nos prodígios da natureza (as cataratas de Iguazu) tal como nos actos humanos*”, será que existe “*um sublime negativo, uma dimensão negativa do sublime*” traduzida nos acontecimentos do 11 de Setembro?²¹

Talvez o tema seja pertinente no plano filosófico, mas, mesmo assim, confesso que não vejo muito interesse em discutir essa questão, porque não penso que o conceito de “sublime” (mesmo recorrendo à definição kantiana ou adoptando uma acepção negativa do termo) seja adequado a uma forma extrema de horror e de sofrimento gratuito, onde não existe uma réstia de senso moral, de humanidade e menos ainda de “estética”.

À força de quererem tudo “relativisar”, certos intelectuais na moda relativisaram também a moral, embrenhando-se numa pseudo “contextualização” que acaba por justificar tudo sem explicar nada. Ora,

¹⁹ Paulo Krichke, “L’apprendissage...”; pág. 312

²⁰ Vd. Marcel Conche, *Quelle philosophie pour demain?*, op. cit.: 133.

²¹ Cf. Isabel Carmelo Rosa Renaud, “Terrorismo e tragédia: um apelo à ética”, revista *Brotéria* (Braga), 5, Novembro 2002: 374-375.

precisamente a moral é universal como bem demonstrou Marcel Conche. A moral não se baseia nem na religião nem na metafísica se entendermos por “moral” a teoria das obrigações incondicionais do homem em relação ao homem na medida em que todos os homens nascem livres e iguais em direito. É o caso, no seu princípio, da “*moral dos direitos do homem*”: assim, “assassinar, torturar, violar, caluniar, ser injusto para com os estrangeiros, etc., não é permitido em nenhum lugar da terra”²². No entanto é justamente o que não acontece se consultarmos os relatórios da Amnistia Internacional ou o *Relatório sobre os direitos do homem no mundo em 2002*, por exemplo.²³

Por outro lado, julgo igualmente que a problemática da “*tragédia como espectáculo*” não tem, neste caso, valor heurístico, uma vez que o pretense “espectáculo” conduz à mais extrema degradação, e que, salvo se jogarmos com as palavras, esse aviltamento dificilmente pode almejar ao estatuto de “*sublime*” seja qual for o sentido.

Afigura-se mais adequado dizer, como faz mais adiante Isabel Renaud, que, contrariamente ao “transcendente” que se dirige “*para além do pensável, como se houvesse um excedente de sentido*”, talvez devêssemos utilizar o conceito “*simetricamente oposto ao transcendente, quer dizer o conceito de ‘absurdo’*”, na medida em que este destrói “*o sentido, impede o acesso ao sentido em virtude de uma contradição interna que o torna rebelde ao pensamento*”. Por outras palavras, “*o absurdo não faz ‘subir’ o pensamento para um além dele, mas fá-lo por assim dizer descer na escuridão do caótico, desta vez rebelde a todas as distinções que abrem o universo do pensável. O absurdo parece incluir uma força cega e mortífera; enquanto repousando numa contradição que gera a ideia do absurdo, a tragédia surge como enclausurada nela mesma, num círculo sem abertura, sem saída*”²⁴.

É possível aceitar esse ângulo de análise desde que não percamos de vista que, dentro do universo do absurdo, o *absurdo* dos terroristas islamistas tem um sentido regressivo que conduz ao cataclismo e à escravidão. Por isso os islamistas terroristas do 11 de Setembro não são “heróis trágicos” em obediência a um Deus, mas “*espadas que não pensam*” ao serviço da desagregação insensível da intangibilidade da lei que rege as criaturas, às ordens de ideias mortas e de uma perigosa mundividência – o islão político - incapaz de encontrar uma saída no beco da história onde está encurralado, produto de uma ideologia *espartilhada* entre o *sagrado* reduzido a uma caricatura e a visão do *profano* feito de estereótipos risíveis.

Em particular a apreensão da vida no Ocidente, de que os islamistas integristas têm uma imagem redutora de ateísmo absoluto e decadente, ignora, por exemplo, não apenas a realidade visível mas igualmente o que Marcel Gauchet chamou a “*religiosidade difusa como investimento da fé no*

²² Cf. Marcel Conchem *Quelle philosophie pour demain?*, Paris, PUF, 2003: 123.

²³ No *Relatório sobre os direitos do homem no mundo* de 2002 bem como no Relatório da Amnistia Internacional 2002 lê-se por exemplo que na Arábia Saudita as forças de segurança cometem sevícias sobre os prisioneiros, que Israel usa a tortura sobre palestinianos nos territórios ocupados e que problemas do mesmo tipo se registaram igualmente, entre outros, no território controlado pela Autoridade Palestina, no Egipto, na Síria, na Líbia e no Líbano, etc.

Cf. *Country Reports on Human Rights Practices 2002*. (Vd. relativamente a este relatório o site: <http://www.state.gov/g/drl/rls/hrrpt/2002/c8699.htm>), bem como o Relatório da Amnistia Internacional 2002.

²⁴ Cf. Isabel Carmelo Rosa Renaud, *ibidem*: 376.

político”²⁵ e que talvez pudéssemos estender a muitos outros planos para além do “político”.

Por outro lado, se até determinado ponto há razões para criticar um certo “*Orientalismo*” dos ocidentais, como o fez Edward Said num livro célebre, então que dizer do “*Ocidentalismo*” dos orientais de que nunca se fala?

É óbvio que se o etnocentrismo é uma visão míope do diálogo entre os homens, e como tal deve ser rejeitado, também é pouco rigoroso atribuí-lo apenas à Europa, onde ele não é necessariamente maior (por vezes é bem menor) do que de outras regiões. E, como disse Robert Mantran, «*é preciso reconhecer que, se existe uma ciência orientalista, ela deve (aos estudiosos europeus não-muçulmanos) a sua origem e desenvolvimento, apesar do que disseram recentemente alguns jovens historiadores árabes que atacaram violentamente o orientalismo “europeu”*»²⁶.

Acessoriamente, vem a talhe de foice lembrar que se os muçulmanos e outras populações dos países do Sul fossem tratados na Europa e nos EUA do mesmo modo como o são nos seus países de origem (para já não falar do caso dos cristãos do sul do Sudão sujeitos à perseguição e genocídio *jhiadistas* dos islamistas sudaneses do norte, ou da maneira como são “recebidos” os estrangeiros ocidentais em países como a Arábia Saudita actual), compreender-se-ia mal como tantos milhões de pessoas procurassem refúgio nos continentes europeu e americano e preferissem aí viver.

Isto não significa negar a situação precária de muitos imigrantes, nem injustiças e formas de exploração existentes e que urge combater. Mostra apenas que a má fé de certas argumentações unilaterais, relativistas e ideológicas no pior sentido do termo porque baseadas em dicotomias caricaturais, apenas alimentam a incompreensão e o ódio. Os paladinos dessas teses simplistas acham, evidentemente, muito mais cómodo ignorar os linchamentos de Africanos negros pela população que ocorreram há pouco tempo em cidades da Líbia, enquanto o *progressista* Khadafi fazia empolgados discursos sobre a unidade africana.

Quanto às tensões entre o islão e o cristianismo que, neste século XXI, alguns atribuem exclusivamente à “intolerância” dos europeus, tal questão ganharia em ser estudada com maior distanciamento e isenção. Um dos parâmetros que deveria ser tomado em conta foi apontado por Alain Besançon que observa nomeadamente: «*No momento em que as ameaças totalitárias (nazismo, fascismo, comunismo) parecem desvanecer-se e que a questão democrática se coloca com acuidade, uma questão milenar ressurge: o islam. A novidade é que o Islão, agora inteiramente libertado das diversas dominações europeias, instala-se na Europa pela imigração massiva; e que essa instalação coincide com um momento de fraqueza social e doutrinal da Igreja. Ora a história lembra-nos que são justamente essas circunstâncias que motivaram no passado as massivas defecções cristãs para essa outra religião*”²⁷.

Constatando a existência de “tensões”, é insuficiente explicá-las, como muitos fazem de maneira simplista, pelo “*etnocentrismo*” ou “*ocidentalismo*” europeu. Elas têm sobretudo origem na evolução

²⁵ Marcel Gauchet, *La démocratie contre elle-même*, Paris, Gallimard, 2002: 29.

²⁶ Cf. Robert Mantran, *Expansão muçulmana (séculos VII-XI)*, 1977: 178.

²⁷ Cf. Alain Besançon, *Trois tentations dans l'Église*, 2002: 11.

demográfica, política e económica cujas consequências começam a atingir os fundamentos civilizacionais da Europa. Os políticos europeus deveriam lembrar-se das palavras de Paul Valéry de particular actualidade: *as civilizações são mortais...*

Besançon refere ainda que *“há hoje em França tantos muçulmanos (no sentido de nascidos no Islão) como católicos praticantes (...) e várias vezes mais do que pessoas nascidas no judaísmo e no protestantismo”*, o que não pode deixar de levantar problemas de consequências imprevisíveis que o mero optimismo, tanto republicano como universitário, não parece resolver²⁸ e para os quais a ideologia económica ultraliberal, obsecada pelo totem *“mercado”*, nem sequer compreende os possíveis efeitos a longo prazo²⁹.

Em 1995 Jean-Claude Chesnais chamava a atenção para as consequências para a Europa da queda do *“índice sintético de fecundidade”* (número de filhos por mulher) que atingia já no princípio da década de 90 entre 1,3 e 1,9 filhos por mulher quando o nível de fecundidade necessário para assegurar a substituição das gerações é de 2,1 filhos por mulher. Daí o recurso à solução imediatista da imigração, cujo crescimento é exponencial no que concerne os trabalhadores e suas famílias provenientes da África do Norte e do Médio Oriente. A tal ponto que se assiste hoje a uma nova situação: *“no Médio Oriente as minorias não muçulmanas diminuem enquanto que no Ocidente as minorias muçulmanas têm um peso crescente”* o que faz dizer a J.C. Chesnais que *“a Europa se está a tornara nova fronteira do Islão”*³⁰.

Finalmente, de passagem mas ainda a propósito de certas formas enviesadas de *etnocentrismo*: há cerca de 20 anos Gérard Chaliand e Jean-Pierre Rageau publicaram um *Atlas Estratégico* onde mostravam como o mundo era visto em diversos lugares da terra. Nas visões dos Estados-Unidos, da Europa, da União Soviética, da China e dos países muçulmanos do Próximo e Médio Oriente, o mapa-mundo era sempre representado com cada uma dessas regiões no centro do planisfério. Tudo o resto era, por assim dizer, *“arredores”*. É certo que essa percepção de si e dos outros traduzia, antes mais, a maneira como era apreendido um contexto geopolítico, mas este não era (nem é) distinto de uma subalternização dos *“outros”* em múltiplos planos³¹.

Por outro lado, porque não analisar a responsabilidade de tantos intelectuais árabes *“politicamente correctos”* que *“não têm coragem de criticar o silêncio repousante que prevalece nos seus medias porque é mais fácil, de facto, ganhar a aprovação do público repetindo sem cesso a retórica rotineira da “causa árabe” e o seu combate para a soberania e a dignidade da “nação árabe”, mesmo que para isso seja necessário abafar os gritos dos supliciados irakianos sob uma avalanche de lugares comuns”*³².

É óbvio que a eliminação do *islamismo* enquanto movimento terrorista não virá de nenhuma guerra, na medida em que os problemas são de essência filosófica, espiritual e social, antes mesmo de serem de

²⁸ Cf. Alain Besançon, *Trois tentations dans l'Église*, op. cit: 211 e sgs.

²⁹ Relembra-se por exemplo: Karl Polanyi, *The Great Transformation*, 1944.

³⁰ Jean-Claude Chesnais, *Le crépuscule de l'Occident – Démographie et politique* 1995: 333.

³¹ Cf. Gérard Chaliand et Jean-Pierre Rageau, *Atlas stratégique – Géopolitique des rapports de forces dans le monde*, Paris, Fayard, 1983.

³² Faouzi Karim, *“Edward Saïd contre Kanan Maliya”*, *Courrier des livres & des idées* (Paris), Supplément à *Courrier International* (Paris) n° 646 du 20 au 26 mars 2003: XI.

índole económica ou militar.

Mas uma vitória sobre esse radicalismo, aliás do interesse dos próprios países árabes e muçulmanos, não será conseguida nem em meses nem talvez em anos e apenas se, para começar, os governos conseguirem arrancar a Educação das garras dos ulémas³³. Como escreve um intelectual africano da República Centro-Africana, Jean-Paul Ngoupandé, *“cada vez que a religião se apodera do controlo total da vida pública e intelectual, de cada vez que ela se confunde com o Estado, ela torna-se fonte de intolerância e de esclerose (...). Mais de treze séculos desde a sua aparição, o islão continua a confundir autoridade religiosa e poder temporal em muitos países e arrasta ainda consigo noções medievais como o djihad (guerra santa) ou a charia (a lei corânica)”*³⁴.

A instrumentalização da questão religiosa para fins políticas não acontece apenas no Médio Oriente, mas igualmente na África Subsaariana como o testemunha o mesmo Jean-Paul Ngoupandé para quem a radicalização do islão africano é um facto de importância crescente, como se verifica na África ocidental, nomeadamente no Mali, na Costa do Marfim e na Nigéria, onde mais uma vez se nota a interferência dos países do Golfo arábico, especialmente da Arábia Saudita³⁵. É evidente, como ele nota, *“que o empobrecimento dos Estados faz deles presas fáceis para a actividade das redes terroristas”*³⁶ e que o *“cocktail da demografia, da miséria e das frustrações é o mais explosivo”*³⁷.

É pois indispensável que muita coisa mude no contexto internacional e que abandonemos de vez os *“amanhãs que cantam”* da escatologia hegeliana de Francis Fukuyama, princípio de inteligibilidade histórica já estafado.

Se o Ocidente vale infinitamente mais do que o obscurantismo religioso e as pretensões políticas de que os islamistas se reclamam, não basta afirmá-lo para calar o ressentimento que o nihilismo explora. É ainda necessário que um novo voluntarismo ultrapasse essa ideologia sem pensamento que é o *ultraliberalismo económico* e que, em todos os blocos regionais sejam assumidos rumos novos na concepção dos deveres e direitos que a “globalização” – se despida das interpretações maniquístas - implica para toda a humanidade.

No essencial, são justas as palavras de Fernando Gil quando diz que *“não se vê qualquer relação de necessidade entre humilhação e pobreza, por uma lado (note-se aliás que por muitos dos seus aspectos o terrorismo actual é um produto mais que sofisticado da globalização), e a vontade de aniquilação, por outro”*³⁸.

Creio, no entanto, que as injustiças alimentam de algum modo este estádio de coisas, pelo que essas acções devem ser energicamente encetadas por todos os intervenientes:

³³ Como começaram a fazê-lo Mustapha Kemal na Turquia e Habib Bourguiba na Tunísia, que compreenderam perfeitamente que a reforma da Educação era uma questão chave... O cientista paquistanês Pervez Hoodbhoy no seu livro *Islam and Science – Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, faz um terrível requerimento do estado da educação nos países muçulmanos, especialmente no Paquistão.

³⁴ Cf. Jean-Paul Ngoupandé, *L’Afrique face à l’islam* 2003: 66.

³⁵ Cf. Jean-Paul Ngoupandé, *opus cit.*: 93.

³⁶ Cf. Jean-Paul Ngoupandé, *opus cit.*: 107

³⁷ Jean-Paul Ngoupandé, *opus cit.*: 112.

³⁸ Fernando Gil, “A tentação pacifista”, *Diário de Notícias* (Lisboa), 28 Set. 2002.

- nos Estados Unidos, que, sem abdicarem das responsabilidades de grande potência, deverão rever a sua concepção excessivamente utilitarista das relações internacionais; agravadas agora pela governação errática do novo presidente Donald Trump;
- na Europa, cujo programa parece estar ameaçado de vários lados: coesão interna (que o Brexit veio pôr em evidencia) e credibilidade política, relações euro-atlânticas, capacidade de oferecer alternativas à cooperação com os países pobres e que nos afastamos ainda mais;
- nos países do Sul, tanto no Médio Oriente como em África, que, para sair do impasse em que se encontram, deverão impulsionar uma verdadeira mutação dos paradigmas educacional, cívico e democrático, acompanhada da implementação de medidas que, nos países muçulmanos ou de maioria muçulmana, ponham finalmente um termo à deriva islamista. A começar pela delimitação dos campos religioso e político e a sua colocação em trilhos paralelos que não se cruzem e que proporcionem um desenvolvimento social e económico concreto e não apenas *virtual* como até aqui. Os desastres das tentativas de “desenvolvimento” não se deram apenas por razões externas. Por exemplo, é lamentável que um autocrata como Robert Mugabe possa ser “vítimizado” aos olhos dos africanos quando – a despeito da Grã-Bretanha não ter cumprido integralmente os acordos de Lancaster House - é ele que tem a maior responsabilidade no recuo da agricultura e na fome que paira sobre o Zimbabwe. Se 70 por cento das terras se encontravam nas mãos dos agricultores brancos, isso deve-se ao facto da redistribuição inicial ter sido feita em benefício exclusivo dos barões do regime da ZANU (Zambia African National Union) os quais se apressaram a revendê-las aos brancos, não cuidando de nenhuma reforma adequada durante os primeiros 22 anos de “reinado” de Robert Mugabe e do clã político-étnico da ZANU³⁹.

Tudo isso supõe que os políticos e intelectuais dos países ditos “em desenvolvimento” assumam a plenitude das responsabilidades que lhes cabem, como Jean-Paul Ngoupandé sublinha com rigor e franqueza, o que, no caso dos primeiros, praticamente nunca aconteceu depois das independências com as honrosas excepções de Habib Bourguiba na Tunísia, de Nelson Mandela na África do Sul, de Leopold Sedar Senghor no Senegal, e de Houphouët-Boigny para só falar do continente africano e apesar de críticas que é possível fazer à vários aspectos da acção política de alguns deles.

Em contrapartida, tanto a Europa como os Estados Unidos não podem continuar a olhar as relações entre si e com o resto do mundo como se a situação mundial fosse a mesma do que era em 1945 ou durante a guerra fria. Nos planos militar, económico e cultural há, nas palavras avisadas de Adriano Moreira, “*novos poderes nascentes*”: a China, a Índia, a Rússia, e em breve o Brasil e o Paquistão, com os quais é preciso contar e que, certamente, não se resignarão a serem ignorados ou sequer a desempenharem papéis secundários no xadrez internacional.

Ora, com excepção do Brasil, muitos deles pertencem a esferas culturais afastadas do que chamamos normalmente “cultura ocidental”, e enfrentam ao mesmo tempo problemas internos cuja evolução pode ser tumultuosa e é, frequentemente, imprevisível.

O que é certo é que todos eles têm naturalmente direito a aspirar a um estatuto internacional

³⁹ Jean-Paul Ngoupandé, *opus cit.*: 156.

compatível com a importância crescente que estão a adquirir e que as suas culturas milenárias e prestigiosas justificam.

Por todas essas razões, é de recear que as “fricções”, a propósito da crise do Iraque, entre uma parte da Europa e os EUA possam ainda vir a ter consequências muito mais graves do que as causas aparentes que estiveram na sua origem, sobretudo depois do abandono deplorável da União Europeia pela Grã-Bretanha (Brexit).

É ainda mais alarmante que a NATO possa eventualmente estar em causa quando a Europa continua a negligenciar os meios de modernização militar que dariam credibilidade às suas legítimas ambições “unionistas”.

Sem esses meios, sem a NATO e sem o apoio dos EUA, é difícil prever de que maneira a União Europeia poderá levar a cabo uma política coesa e credível, seja em que plano for, e menos ainda perante os novos poderes emergentes, em particular quando neles vivem centenas de milhões de muçulmanos que, incidentalmente, podem estar à mercê de um punhado de activistas islamistas, caso estes não sejam entretanto neutralizados pelos seus próprios governos. O combate aos islamistas é possível, mas exige a colaboração activa dos Estados do Próximo e do Médio Oriente bem como da Ásia, e, concomitantemente, a execução de profundas reformas políticas, económicas e sociais.

Tais reformas devem ser tanto internas como estendidas ao plano externo, quer dizer abranger as relações entre o Norte e o Sul num projecto de “*nova ordem internacional*” que não se limite à concepção utilitarista e estreita do *neoliberalismo*⁴⁰. Enfrenta-se muito mais eficazmente os terroristas dando conteúdo às ideias do que empregando unicamente as armas.

No princípio do século XX Mustapha Kémal provou que o islamismo pode ser enfrentado e derrotado se, repete-se, as reformas económicas, políticas e sociais acompanharem esse processo.

Foi o que não fizeram Nasser, que combateu os *Muslim Brothers* da pior maneira (apenas pela força) e Sadate (um antigo *Irmão muçulmano*) que julgou poder “recuperá-los” mas morreu ingloriamente às suas mãos.

No interior dos países árabes as sinergias só podem resultar de uma repartição mais justa da riqueza e, sobretudo, da conjugação de esforços de intelectuais laicos e religiosos – eles existem - que trabalhem pela pacificação de sociedades em ruptura. Se nada for feito, como até aqui, a gestação de novos monstros é inevitável...

Breve antevisão económica

⁴⁰ É certo que o mercado é uma condição *sine qua non* da dinâmica das economias e das sociedades. É condição necessária mas não suficiente. Contrariamente à concepção fundamentalista, à maneira de um David D. Friedman (*Law's Order – What Economics has to do with Law and why it Matters*, Princeton, 2000) ou das correntes, por vezes chamadas “anarco-capitalistas”, que põem radicalmente em causa a intervenção do Estado e têm uma concepção mecanicista, quase religiosa, do *mercado* e da sua “omisciência”, a pluridimensionalidade dos problemas a resolver não se compadece com uma empiria sem pensamento.

Na linguagem fria dos economistas, o terrorismo é uma variável suplementar na macroeconomia do caos. Já não se trata da espécie de crimes mafiosos habituais, mas de um terrorismo moderno, totalmente deslocalizado e claramente internacional. A sua ameaça não é esporádica, como anteriores acções criminosas ao sabor de determinadas conjunturas. Ela é permanente⁴¹.

No balanço dos prejuízos estimados, o atentado contra as *Twin Towers* constituiu o mais importante sinistro jamais indemnizado pelas companhias de seguros: cerca de 40 mil milhões de dólares.

Mais problemáticos ainda, a prevenção e combate futuros desta nova ameaça implicarão custos financeiros tremendos nos próximos anos.

Os investigadores partem da constatação que os países ocidentais têm vulnerabilidades estruturais que os tornam alvos privilegiados de tais ataques, sendo impossível proteger as riquezas humanas e materiais concentradas nas grandes metrópoles. Do mesmo modo, os circuitos de comércio nacional e internacional baseiam-se em sistemas relativamente fáceis de atingir, como é o caso das vias aéreas, marítimas, rodoviárias e electrónicas. Em particular, o turismo e os transportes, que representam, no conjunto, uma parte importante do produto interno bruto (PIB) mundial⁴², serão os primeiros sectores a sofrerem o impacto desses ataques, como já se verificou, especialmente com as companhias de aviação americanas na sequência do 11 de Setembro de 2001.

No plano económico é possível identificar diversos custos desse terrorismo, tais como as destruições materiais, as despesas para reforço de segurança e os “efeitos de confiança” particularmente importantes em economia de mercado. Em contrapartida é difícil quantificá-los. As projecções dos economistas e as explicações *a posteriori* de pouco servirão nesta matéria, tantas são as variáveis a contemplar.

Em finais de 2002 um alto funcionário do Banco Mundial, partindo da hipótese, optimista, segundo a qual a situação internacional não se degradará nos próximos anos, sugeriu que, mesmo assim, o impacto do terrorismo sobre o crescimento mundial será de 0,25 pontos do PIB anual nos países industrializados e bastante mais elevado nos países do Sul devido à dependência comercial e financeira destes⁴³. Os indicadores económicos valem o que valem, mas o optimismo daquele tecnocrata não é credível: julgo não ser difícil prever que a situação mundial irá deteriorar-se muito mais se a comunidade internacional não encontrar rapidamente respostas adequadas de ordem política e económica pelo menos, mesmo se algumas delas dependem essencialmente do longo prazo.

Em todo o caso é claro que não poderão ser apenas de índole militar ou policial, pois “*não há soluções militares aos problemas políticos, mas sim soluções políticas aos problemas militares*”⁴⁴.

A capacidade de resposta contra o terrorismo implica sobretudo uma reorganização das instituições políticas internacionais e medidas enérgicas no âmbito do desenvolvimento económico e social tanto a norte como a sul do planeta, obrigando a uma revisão profunda de processos e valores de todos os

⁴¹ Cf. *Le Monde* (Paris), 05/11/2002

⁴² *Le Monde*, *op. cit.*.

⁴³ *Le Monde*, *ibd.*

⁴⁴ Cf. Lacouture *et al.* 2002:286

intervenientes, com clareza e espírito de justiça, sem maniqueísmos mas também sem demagogias⁴⁵.

A “*realpolitik*”, pelo menos tal como tem sido concebida, já se revelou suficientemente danosa para se esperar que favoreça princípios éticos aplicáveis à escala mundial.

Como sublinha Michael Laffan, até que a injustiça social seja honestamente colocada nenhuma vigilância, intervenção militar ou esforço de boa vontade na educação poderá afastar a ameaça terrorista⁴⁶.

O vector político e social

O conceito de *islamismo* “*integrsta-terrorista*” é aqui entendido num sentido radicalmente distinto do de “*islâmico*” ou “*muçulmano*”.

Quanto à utilização do termo “*islamismo*” justifica-se ainda, de passagem, uma precisão: certos muçulmanos queixam-se do facto de muitos estudos e textos da comunicação social escrita ou audiovisual se referirem às acções e movimentos terroristas como “*islamistas*”.

Entendendo que se trata de uma discriminação, perguntam porque é que tais autores (ocidentais) não identificam do mesmo modo os terrorismos basco ou irlandês como “*crístãos*”. Bertrand Lewis já respondeu a essa interrogação dizendo: “*a resposta é simples e óbvia – estes não se descrevem a si próprios como tal. A queixa dos muçulmanos é compreensível, mas deveria ser dirigida aos que fazem as notícias e não aos que as relatam*”, tanto mais que “*todos os grupos extremistas santificam a sua acção por intermédio de piosas referências aos textos islâmicos, em particular do Corão e das tradições e ditos do Profeta*”⁴⁷.

A diferenciação indispensável entre “*islamista*” e “*islâmico*” (ou *muçulmano*) implica ademais duas observações preliminares:

Em primeiro lugar podemos admitir que, no limite, o “*integrismo*” (ou fundamentalismo) islamista propriamente dito, mesmo ultraconservador, não é por si só automaticamente terrorista. Mas não há dúvida

⁴⁵ A deslocação a Bagdad – sobretudo pela maneira como foi levada a cabo - em Janeiro de 2003 de “pacifistas” europeus e americanos, foi justamente um exemplo dessa confusão de ideias quanto ao que entendem que é “*politicamente correcto*” e de maniqueísmo anti-americano. Em vez de dizerem o que disseram em solo europeu ou americano, mas exigindo ao mesmo tempo a democratização do Iraque, esses “pacifistas” deslocaram-se em romaria a Bagdad, prestando-se “objectivamente” àquilo que foi logicamente aproveitado como uma forma de apoio a um ditador pouco recomendável. Em termos políticos, este acto, qualificado por alguns como um “acto de vassalagem” por ter sido levado a cabo em solo iraquiano, soa, de facto, com um insulto imperdoável aos torturados que, nesse momento preciso, jaziam ainda nas masmorras daquele regime e aos milhares (talvez centenas de milhares) de pessoas, kurdos, chiitas, opositores, democratas ou simples protestadores inocentes, que morreram assassinados por ordem de Saddam ou dos seus dois sanguinários filhos e outros familiares.

A infeliz atitude dita “pacifista” foi a bem dizer uma indignidade contra a qual poucos se insurgiram, o que revela quanto é fácil atraíçoar valores universais em nome de relativismos perversos e de “princípios” ideológicos enviesados...

Ao escrever sobre este episódio, Manuel Porto perguntou oportunamente: “*Não estarão igualmente em causa a vida e a dignidade de seres humanos quando, na “paz” de um regime ditatorial, ao longo de anos milhares de pessoas são assassinadas, torturadas ou pelo menos privadas dos seus direitos mais elementares?*”. E acrescenta: “*Não concordando com a guerra, estamos seguros de que uma atitude de solidariedade humana dos pacifistas, teria contribuído para forçar a mudança do regime no Iraque. Com a atitude que tomaram acabaram, é-nos penosíssimo dizê-lo, por dar-lhe apoio moral e político*”. Cf. Manuel Porto, “As responsabilidades dos pacifistas”, *Público* (Lisboa), 7 Abril 2003: 16.

⁴⁶ LAFFAN 2002: 5

⁴⁷ Cf. Bertrand Lewis, *The Crisis of Islam...*, 2003: 137-138. As tradições e ditos do Profeta, ou seja os *Hadiths*.

que oferece um terreno favorável à eclosão desse terrorismo.

Em segundo lugar, uma apreciação rigorosa e objectiva do fenómeno é tarefa árdua, tanto mais que no pano de fundo histórico se cruzam ou sobrepõem múltiplas causas difíceis de deslindar por falta de informação adequada.

O fio condutor deste trabalho é a hipótese segundo a qual a causa da deriva islamista é, em última análise, não a religião, mas o *factor político* sustentado pelo dinheiro⁴⁸, embora tenha uma forte dose de verdade a frase de Fouad Ajami segundo a qual “*the capacity of the sultan to have God on his side is a recurring Islamic phenomenon*”⁴⁹

A corrente radical do *islamismo* tem reivindicações peculiares: regresso a uma ordem social definida pela aplicação estrita da *Charia*⁵⁰; interpretação literal do Corão⁵¹ e da *Charia* tal como essa leitura era concebida durante os 3 primeiros séculos depois da *Hégire*⁵², na Arábia da Idade Média até ao século X; pretensão em estender de maneira unilateral o conceito de *jihad*⁵³ à eventual reconquista e dominação de territórios não islâmicos; exclusão da mulher da vida pública e a sua mutilação genital sistemática (excisão)⁵⁴; regresso ao sistema do califado e ao delírio medieval de conversão forçada; matança de “*infieis*” e “*apóstatas*”; exaltação da figura doentia do “*mártir*” numa interpretação claramente enviesada de um único versículo do Corão sobre o tema, com a caução de ulêmas⁵⁵ (não todos); aplicação de castigos corporais previstos na *Charia*: corte da mão dos ladrões, chicoteamento de “*prevaricadores*” que desrespeitaram os *bons costumes*⁵⁶; reivindicação do recurso sistemático ao apedrejamento até à morte dos adúlteros e sobretudo das adúlteras⁵⁷, etc.

⁴⁸ Vd. Richard Labévière, *Les dollars de la terreur – Les États-Unis et les islamistes*, 1999: 415.

⁴⁹ Cf. Fouad Ajami, *The Arab Predicament...* 1999: 177.

⁵⁰ A *Charia* ou o *Fiqh*, quer dizer o direito muçulmano clássico, é um corpo de regras jurídicas tratando todos os problemas da vida em sociedade. O jurista Mohamed Charfi afirma que, tal como os islamistas o querem aplicar, há incompatibilidade “entre a *Charia* e os Direitos do Homem”. Cf. Charfi 1998: 99. Segundo Sourdel a *Charia* ou *Shari’a*) é a «lei estabelecida por Deus, quer dizer o conjunto de regras reveladas por Deus a Maomé que se aplicam à vida religiosa e social dos muçulmanos no interior da comunidade (...). Alguns dos seus elementos, nomeadamente os que dizem respeito ao direito penal, foram abandonados pela maior parte dos Estados muçulmanos modernos a partir de meados do século XIX (...). Na Arábia Saudita, todavia, continuam a aplicar-se oficialmente as penas legais ou *hadd* e, em diversos países, o regresso à *charia* está presente como um ideal defendido pelos partidos extremistas”. Cf. Sourdel e Sourdel-Thomine, *Vocabulaire de l’islam*, 2002.

⁵¹ Corão ou Alcorão consoante a ortografia escolhida. Vd. *Michaelis Moderno Dicionário da Língua Portuguesa*, 1998.

⁵² *Hégire*: “Expatriação” de Maomé da Meca para Medina. A data da *Hégire*, fixada pelo primeiro califa Abou Bakr para o dia 16 de Julho de 622, marcou o início da era muçulmana e do seu calendário.

⁵³ *Jihad* (ou *Djihad*): guerra santa mas também – o que é esquecido – luta interior para se melhorar a si próprio. Em Lacouture et al. observa-se que há um *djihad* “por”, quer dizer incitando uma pessoa a fazer esforços para se tornar melhor muçulmano; e um *djihad* “contra”, um *djihad* guerreiro para propagar o islão, estender o império ou defendê-lo se for ameaçado. Cf. Lacouture *et alii* 2002: 295-6. Ver igualmente Gilles Kepel, “*Jihad*”, in revista *Pouvoirs*, nº 104, 2003: 135.

⁵⁴ Segundo o Comité Interafricano na conferência contra a mutilação genital feminina (MGF) que se realizou em Fevereiro de 2003 em Addis Abeba, mais de 120 milhões de mulheres são afectadas por essa prática nefasta. Nessa conferência ficou decidido que o dia 6 de Fevereiro será declarado “Dia Internacional da Tolerância Zero contra a MGF”. Cf. (*Público* (Lisboa), 5 de Fevereiro 2003).

⁵⁵ Segundo Gilles Kepel, «o termo ulêma, plural da palavra árabe “*alim*”, designa a posse do “*ilm*” – ou ciência dos textos sagrados - . De ordinário traduz-se esta palavra por “doutor da Lei”». Cf. G. Kepel, “*Jihad*”, revista *Pouvoirs* (Paris), nº 104, 2003: 137.

⁵⁶ Que podem ser, para as mulheres, o uso de perfume ou a não utilização do véu em público.

⁵⁷ A opinião pública internacional tem tomado conhecimento, através dos meios de comunicação, de alguns casos recentes de aplicação da *Charia* no Paquistão, na Arábia Saudita e no norte da Nigéria, por exemplo. Também são conhecidas as manifestações de regozijo em grande parte do mundo muçulmano, provocadas pelo

Os postulados filosóficos do “*integrismo terrorista*” são os mesmos do integrismo dito “moderado”. Intelectualmente nada os separa.⁵⁸

Samir Amin é da mesma opinião: “*Não há (...) praticamente nenhuma diferença entre as correntes ditas “radicais” do islão político e os que gostariam de se dar uma aparência “moderada”. O projecto duns e doutros é idêntico*”⁵⁹.

Como se disse o *integrismo terrorista* do islão político tem particularidades que o distinguem de todas as outras formas de violência, incluindo em terras do islão onde a maioria dos habitantes é, evidentemente, tão pacífica como noutras partes do globo⁶⁰. Isso não nos impede, seguindo a lição do malogrado e grande intelectual Abdelwahab Meddeb, de reconhecer e reflectir sobre “*os problemas inerentes ao islão que incontestavelmente existem*” nos quais devemos distinguir “*entre o específico e o universal*”⁶¹ desta cultura.

Tudo leva a crer que a mundivisão integrista é, no limite, mais alimentada pelo “*ressentimento*”⁶² do que por razões materiais imediatistas.

Abdelwahab Meddeb recorda, em particular, que “*para o islão a entropia operava desde o século XV, mas é somente a partir do século XVIII (com a expedição de Bonaparte ao Egipto) que os muçulmanos começam a tomar consciência de que já não estão à altura do Ocidente*” e que é sobretudo desde então que vai nascer no Árabe, como no muçulmano, o *ressentimento*. Em parte, as operações dos integristas “*explicam-se pelo crescimento do ressentimento*”⁶³.

Esta faceta de ordem cultural complementa o factor *político* da acção terrorista, revelando melhor a sua *dissimulação* do que o pretexto religioso ou a causalidade económica.

Note-se que os terroristas de Nova Iorque nunca procuraram debater ou negociar projectos ou ideias, antes ou depois do seu ataque, nem sequer reivindicaram explicitamente a autoria do crime. Este *não-discurso*, apenas entrecortado por mensagens de ameaças de destruição (textos difundidos pela Al Jazeera do Qatar atribuídos a Ben Laden), reclama-se de valores de uma era sem retorno (modo de vida dos quatro primeiros califas, reinstalação do Califado⁶⁴, etc.). A sua acção deixa transparecer uma *não-linguagem*, cujo sentido histórico, encrostado no tempo irreal de um passado mítico, é emblemática do

atentado do 11 de Setembro. No Níger as autoridades não reagiram, mas um partido da oposição e vários *imans* tomaram posição em favor de Ben Laden, tal como uma dezena e meia de ulémas em Marrocos. Cf. Philippe Meymarie, “L’Afrique laissée pour compte”, *Monde Diplomatique* (Paris), Novembro 2001.

⁵⁸ Vd. Charfi 1998, Zeid 1999.

⁵⁹ Cf. Samir Amin, *Au-delà du capitalisme sénile*, Paris, PUF, 2002: 192.

⁶⁰ À distinção anteriormente feita, que creio historicamente justificada, acrescento uma outras de ordem empírica e observacional: tendo vivido 5 anos num país árabe-berbere, maioritariamente de religião muçulmana, conservo a memória de uma hospitalidade generosa e tolerante junto de inúmeras pessoas anónimas. É nelas que penso antes de mais. Por essa razão também, qualquer generalização que as confundisse com os “*islamistas*” de que falo neste texto parecer-me-ia uma injustiça profunda e até uma calúnia.

⁶¹ Cf. Meddeb 2002: 199

⁶² Vd. Meddeb 2002

⁶³ Cf. Meddeb 2002: 18-19.

⁶⁴ Em 1402 Ibn Khaldun escrevia sobre o termo Califa: “Quanto à palavra ‘califa’, ela vem da raiz KHLF, ‘substituir’, porque representa o Profeta no islão. Diz-se ‘califa’ apenas ou então ‘califa do Apóstolo de Deus’. (...) (Mas) não é geralmente permitido empregar a expressão ‘vicário de Deus’ (...). Abu-Bakr proibiu que lhe chamassem ‘vicário de Deus’. Ele dizia: ‘Não sou o vicário de Deus mas o representante do seu Apóstolo.’” Cf. Ibn Khaldun, *Discours sur l’histoire universelle – Al Muqaddima* (1402), trad. fr., Paris, Sindbad, 3ª ed. 1997: 291. Uma excelente análise da instituição califal encontra-se em Ali Abderraziq, *L’islam et les fondements du pouvoir* 1994.

irracionalismo. Este manifesta-se nomeadamente no apego a um projecto primevo, para muitos ultrapassado desde 658 (batalha de Siffin), em que Mu'awiya Sufyan (simbolizando a lógica do Estado) derrotou o califa Ali Taleb (simbolizando a lógica da religião) como o defende, por exemplo, Burhan Ghalioun⁶⁵: “A vitória de Mu'awiya sobre Ali seria portanto a vitória do Estado e do político sobre o califado e a comunidade religiosa”⁶⁶

Para abordar esta problemática escolhi o *islamismo* cujas extensão e complexidade eram até há poucos anos desconhecidas, mesmo se o terrorismo não é propriamente uma expressão nova de protesto ou de luta pelo poder.

Por outro lado, o “projecto” integrista distingue-se ainda pela obsessiva colagem a uma retórica “religiosa” elementar e pela manipulação de citações redutoras e arbitrariass do Corão.

A libertação do homem é estrangeira às suas preocupações, bem como o desenvolvimento económico-social⁶⁷, o que condena à partida qualquer estratégia de progresso. Infelizmente, o populismo desbragado desta ideologia tem eco junto de uma parte das frustradas populações muçulmanas sem que estas se apercebam das suas consequências dramáticas a prazo.

De facto, nessas regiões do Médio Oriente e do Sudoeste Asiático habitadas por populações fragilizadas, as seitas dos islamistas semi-letrados - “*instruídos incultos*” como lhes chamou um filósofo tunisino⁶⁸ - exercem um preocupante fascínio. É nesse terreno que os fundamentalistas projectam as suas idiossincracias semeando o ódio: nas populações espezinhadadas por dirigentes despóticos; nas massas desiludidas da utopia do panarabismo que nada lhes trouxe⁶⁹; entre gentes inconformadas com a pobreza e vítimas da corrupção que grassa, sem excepções, em todos os países do Médio Oriente; em homens desesperados pela decadência de um longínquo passado glorioso que, até ao século XII, foi uma civilização de referência da qual sentem que pouco resta, não sabendo o que fazer para reconstituir esse legado; no meio de pessoas desamparadas pelo fracasso de nacionalismos apregoados por *leaders* autoritários que raramente estiveram à altura da sua missão desde as independências; junto de cidadãos exasperados pela subalternidade dos seus países no plano internacional enquanto outras nações se distanciaram como aconteceu na Ásia (Coreia do Sul, por exemplo).

Quase toda a região do Médio Oriente, diversificada e heteróclita, fechada em particularismos que rejeitam o universal⁷⁰, está prisioneira de um mundo arcaico⁷¹ com que não teve oportunidade de romper, e onde religiosos obscurantistas e autocratas políticos fazem lei⁷². Muitos muçulmanos, depois do fracasso do nacionalismo árabe e da perda de ilusões quanto a um desenvolvimento económico e social rápido, parecem encontrar refúgio no regresso ao sagrado e são hoje alvos fáceis dos apelos ao ódio e à “desforra”, sob pretexto de um falso *djihad* religioso e de uma mítica “*comunidade dos crentes*” (*Umma*) cuja legitimação,

⁶⁵ Vd. Burhan Ghalioun, *Islam et politique – La modernité trahie*, Paris, 1997: 38-42.

⁶⁶ Cf. Burhan Ghalioun, *op. cit.* 1997: 40.

⁶⁷ Cf. Charfi 1998: 46

⁶⁸ Abdelwahab Meddeb 2002: 123, 161

⁶⁹ Cf. Lacouture *et al.* 2002; Charfi 1998.

⁷⁰ Cf. Ramadam 2002.

⁷¹ A brutalidade da Charia é a mesma na “moderna” Arábia Saudita ou no frustrado ambiente haussa do norte da Nigéria, por exemplo.

⁷² Vd. o implacável livro de Pervez Hoodbhoy, um cientista paquistanês. (1991)

como no caso dos *salafistas*⁷³ de Ben Laden, passa pelo gesto catártico *sacrificial*.

Todavia, dada a imprevisibilidade dos seus ataques, a obscuridade dos “princípios” e a extensão das ramificações que constrói paulatinamente junto de muitos jovens muçulmanos sem rumo identitário⁷⁴ que vivem no Oriente e no Ocidente, o islamismo erradio e o seu instrumento, o “terror integrista”, é um dos perigos que mais seriamente ameaça as estruturas económicas, políticas e sociais de todas as sociedades, ocidentais e orientais, até porque há poucas dúvidas – e essa é outra questão chave deste processo - de que não hesitará em utilizar todos os meios de destruição ao seu alcance.⁷⁵

Nos países árabes também as instituições universitárias estão longe de cumprir a missão para que uma Universidade digna desse nome está vocacionada, como o indica desde logo o facto de os estudantes integristas serem maioritários nos estabelecimentos científicos (especialmente nas Escolas de Engenharia e de Gestão).

o que não deixa de espantar os observadores ocidentais que ainda pensam que o “espírito científico” é necessariamente moderno. É certo que as ciências ditas exactas podem assegurar a mesma abertura intelectual que as ciências sociais e humanas, mas, advoga com razão Farida Faouzia Charfi, apenas na condição de serem correctamente ensinadas e desde que não sejam amputadas do seu conteúdo teórico ao ponto de as reduzir à técnica.

Embora muitos possam pensar que os islamistas se adaptam à modernidade (o erro é manifesto em Baudrillard 2001, como já referi), na verdade o seu horizonte é gerir a sociedade com as ideias ixas do passado. A sua ligação com o mundo moderno limita-se a pouco mais do que à utilização dos meios técnicos onde a tecno-ciência (na acepção mais empírica do conceito) é limitada por uma espécie de estatuto extra-cultural e a-histórico que conduz a que estes integristas não admitam os fundamentos teóricos da ciência moderna: o seu discurso identitário rejeita a cultura científica realmente moderna (interdisciplinar e necessariamente *universal*, no sentido que as “*leis*” da física, por exemplo, não variam consoante o observador) desenvolvida no ocidente.⁷⁶ Reduzindo dessa maneira o ensino das ciências às suas contribuições tecnológicas, apesar da interdependência entre o conhecimento científico teórico e a tecnologia, os islamistas só podem transmitir esses conhecimentos de maneira dogmática que ignora o princípio da *incdrteza*⁷⁷. Na perspectiva de um Corão *incriado* onde tudo já está consignado, a ciência fundamental torna-se um ramo da teologia. O espírito crítico e a inovação perdem a razão de ser, como o cientista paquistanês Pervez Hoodbhoy o demonstrou cabalmente⁷⁸.

O islamismo político: uma ideologia fragmentada

Para compreender este fenómeno temos igualmente que dar particular atenção ao “*polvo*

⁷³ Apaniguados do *Salaf*, que significa “os antepassados” ou “os antigos”. Os salafistas distinguem-se pelas suas interpretações *literalistas* do Corão. São escolhidos como guias pelos tradicionalistas que vêem neles os garantes da fidelidade à *sunna*.

⁷⁴ V. Tariq Ramadan 2002

⁷⁵ Sobre a possibilidade do recurso a armas químicas, biológicas e nucleares pelos islamistas, muitos especialistas ocidentais não hesitam em reconhecer que a questão já não é “*se*” mas “*quando*”...

⁷⁶ Cf. Farida Faouzia Charfi, “Les islamistes et la science”, revista *Alliage*, nº 22, 1995.

⁷⁷ Cf. Farida Faouzia Charfi, *ibid*.

⁷⁸ Cf. HOODBHOY (Pervez), *Islam and Science – Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality* 1991.

financeiro” construído em todo o mundo pelos bancos e “instituições de caridade” islâmicos⁷⁹ onde a Arábia Saudita está omnipresente, como veremos mais adiante⁸⁰. Mas é nas contradições e impasses do “Islão Político” que estão as raízes desta anomia trágica.

Na questão do *poder* – mesmo que homiziado em roupagens religiosas ou civilizacionais – reside o fulcro e a razão última desta luta de morte contra o Ocidente e os Estados “laicos” dos próprios países de maioria muçulmana⁸¹.

Não partilho os pressupostos da teoria do “choque de civilizações”, mas admito que a tese de S. Huntington⁸², ainda que contestável em muitos pontos – Edward Said diz que «*“o choque das civilizações” é uma frase feita, como a “guerra dos mundos”, mais útil para reforçar o próprio orgulho do que para proporcionar uma compreensão crítica da desconcertante interdependência da nossa época*»⁸³ – pode ter aspectos mais relevantes do que certas explicações mecanicistas que decorrem da conferência de Bandung e de um “terceiro-mundismo” datado.

No entanto julgo talvez excessiva a observação da historiadora Fátima Bonifácio ao afirmar que por detrás da guerra ao terrorismo e a propósito do conflito do Iraque *“é impossível ignorar que (...) se desenrola um choque de civilizações – ou de religiões. Facto que o Papa, e como lhe compete, tem tentado disfarçar ao manter relações com o regime de Bagdad e ao condenar a presente guerra. Mas o facto subsiste. Ele resulta dos actos e palavras do terrorismo islâmico, dirigidos contra alvos do mundo ocidental em nome da promessa mil vezes repetida, de destruir os seus valores e o seu modo de vida. Ninguém sabe isso melhor do que os Estados Unidos, sobretudo depois do 11 de Setembro. Ora o 11 de Setembro tem sido arredado dos cenários explicativos desta guerra. Esta é a melhor maneira de não querer percebê-lo”*.

Não creio que o “choque de civilizações” e a “promessa” de destruir os valores ocidentais possam ser atribuídos aos islâmicos como um todo. A minoria radical de *islamistas*, como tento demonstrar deste trabalho, não representa os valores fundamentais da cultura muçulmana. Em contrapartida concordo plenamente com uma outra frase da mesma autora quando esta escreve, sobre a discutido ataque dos EUA ao Iraque: *“Quem diz que o direito internacional é um valor supremo, esquece ou ignora que este não passa de letra morta a menos que haja uma força que o sustente e o torne efectivo”*.⁸⁴

Retomando a exposição, não julgo que o *integrismo terrorista* espelhe simplesmente e de maneira unívoca uma civilização islâmica refém do *“despotismo oriental”* de que falava Wittfogel⁸⁵, ou que o “fanatismo religioso”, em si, tal como é por vezes apresentado, seja mais do que aquilo que o próprio termo indica: um “fanatismo” paranóico (o filósofo Fernando Savater diz que o fanatismo é a única força de

⁷⁹ Vd por exemplo Ibrahim Wade, *Islamic Finance in the Global Economy* 2000.

⁸⁰ Como se sabe, entre os 19 terroristas de Nova Iorque 15 eram sauditas, sem contar o seu chefe Ben Laden, personagem influente entre a elite principesca daquele país.

⁸¹ Esta expressão de *“países de maioria muçulmana”* é talvez preferível à de *“países muçulmanos”* na medida em que existem em todos os países do Médio Oriente minorias não muçulmanas mais ou menos importantes, incluindo árabes cristãos.

⁸² Cf. Huntington 1999

⁸³ Cf. Edward W. Said, “O choque das ignorâncias”, revista *História* (Lisboa), 41, Janeiro 2002.

⁸⁴ Fátima Bonifácio, “Belicismo”, *Público* (Lisboa), 14 de Abril 2003.

⁸⁵ Wittfogel 1977

vontade de que são capazes os fracos) movido pelo *ressentimento*⁸⁶. Esta é apenas umas das franjas do islamismo político que, em determinadas ocasiões, assume um peso desproporcionado nos acontecimentos históricos.

O escritor e prémio Nobel V.S. Naipaul, agudo observador, refere que nos países muçulmanos não árabes “*everyone not a Arab who is a muslim is a convert (...). In the Islam of converted countries there is an element of neurosis and nihilism. These countries can be easily set on the boil*”⁸⁷.

Na opinião de alguns observadores e especialistas, existe, de facto, no Próximo e no Médio Oriente um contexto psicológico que parece favorecer comportamentos contraditórios e esquizofrénicos. Segundo essa tese, os povos seriam regidos por um sentimento de “*vergonha*” e não de “*culpa*”, duas categorias mentais muito diferentes. A pessoa “*culpada*”, ao reconhecer o erro ou o fracasso está em condições de os ultrapassar ou de os expiar. A “*humilhação*” reenvia, pelo contrário, à culpabilidade do outro e, logo, ao espírito de desforra⁸⁸. Se admitíssemos essa hipótese, talvez pudéssemos estende-la a grande parte do mundo ex-colonizado, nomeadamente à África Subsaariana. Ao reler, a essa luz, as obras de Franz Fanon (nomeadamente *Les damnés de la terre* onde a “*humilhação*” e a “*desforra*” estão sempre subjacentes) talvez possamos apreender melhor certas dificuldades de diálogo entre Norte e Sul nos nossos dias... É óbvio que os radicais procuram acentuar esse elemento de perturbação em seu favor.

No entanto, outros elementos de reflexão devem ser ponderados. Se, como disse o escritor português José Pacheco Pereira⁸⁹, “*há um problema com o islão*” que ultrapassa a conjuntura e mergulha as suas raízes no passado, esse problema inscreve-se, antes de mais, num contexto histórico onde, durante mais de oito séculos, se descortinam em permanência dualidades: “*racionalidade versus misticismo*” ou “*laicismo versus teologia*”, por exemplo.

A esse problema também não é alheia a mensagem “*revelada*” (ditada directamente por Deus ao Profeta Maomé) que, aos olhos dos crentes muçulmanos, distingue o Corão das outras religiões do Livro. Lê-se em Bertram Thomas: “*Uma diferença fundamental entre os muçulmanos e os cristãos é a sua atitude respectiva em relação às Escrituras. Para os primeiros, o Corão é verdadeiramente a palavra de Deus, de modo que as contradições entre esse livro e a Bíblia são, aos seus olhos, rectificações que Deus fez aos erros existentes nas escrituras dos judeus e dos cristãos*”⁹⁰.

Em todo o caso, para melhor compreender o complicado processo que deu origem a uma tão grande diversidade de interpretações, a enviesamento e mesmo a preversões fanáticas, é necessário, sinteticamente, regressar aos séculos VII-XIV e aos caminhos divergentes tomados desde então pelo pensamento científico e teológico nas culturas cristã e muçulmana.

Na civilização cristã verificou-se, desde a época medieval, uma lenta evolução que acabou por conduzir à separação entre o laicismo e o religioso e à crescente autonomia de cada uma dessas vias. A partir do século XIII surgiu na Europa o pensamento moderno que permitiu passar do texto sagrado ao

⁸⁶ Cf. A. Meddeb 2002: 19

⁸⁷ Cf. V.S. Naipaul, *Beyond Belief – Islamic Excursions Among the Converted Peoples*, New York, Vintage Books, 1998: xi.

⁸⁸ Cf. Lacouture *et alii* 2002: 276.

⁸⁹ José Pacheco Pereira no jornal *Público*, reproduzido no seu livro *Vai pensamento- Ensaios e outros textos* 2002: 108.

⁹⁰ Cf. Bertram Thomas, *Les arabes*, Paris, Payot, 1946: 51

texto interpretado, o que deixou espaço para a razão. A afirmação do pensamento científico favoreceu então as grandes descobertas e inovações do Ocidente, mesmo se um dos seus resultados, o *cientismo*, saído do século das Luzes e que atingiu o apogeu no século XIX, nem sempre esteve isento de desvios que adulteraram o próprio objectivo do que é “científico”.

A ambição de uma auto-suficiência (cientismo) que dispensava a religiosidade e até a metafísica – duas coisas completamente distintas, note-se de passagem ⁹¹- não se confirmou como hoje se pode constatar, mesmo se as conquistas da ciência e, sobretudo, do método científico com a assumpção do *princípio da incerteza*, sejam no essencial irreversíveis tanto quanto é possível prever,,

Na civilização islâmica houve desde cedo intersecção – mas numa medida que deve ser apreciada com cautela por se tratar de matéria que está longe de recolher consenso - entre o teológico e o político.

É verdade que as circunstâncias históricas separaram frequentemente estes dois vectores (submissão dos ulémas ao poder temporal dos califas, ou recuo dos califas face à influência dos religiosos, conforme as circunstâncias históricas), e que a corrente “racionalista” teve entre os seus representantes muitos dos grandes nomes da cultura e da filosofia muçulmanas.

Porém, sem partilhar necessariamente a tese da simbiose ou da não distinção entre religião e pensamento “laico”, é difícil contestar que, a partir do primeiro califa Abou Bakr, raramente houve uma clara separação das águas que favorecesse a eclosão consistente e duradoura de um racionalismo laico (a experiência do movimento “racionalista” Mutazilita (ou Mutazilita), no século IX, foi talvez prematura e em todo o caso infeliz), pelo menos nos moldes da cultura ocidental.

Essa dificuldade de emancipação do pensamento racionalista terá sido provavelmente uma das causas do declínio científico dos países do Médio Oriente a partir talvez do século XIV, a seguir à retirada árabe da península ibérica e do sul da França, às cruzadas (1099-1270), às ofensivas mongóis (séculos XII-XIII) e, finalmente, ao desvio das rotas comerciais para o Atlântico no seguimento da descoberta da América⁹² e do caminho marítimo para a Índia pelos portugueses em finais de século XV.

Só no século XIX até princípios do século XX se assistiu a um verdadeiro esforço de “renascimento árabe” conhecido por *Nahda*, que teve a sua origem na tomada de consciência do atraso em relação à Europa - especialmente aquando da conquista napoleónica e depois da obra de modernização de Mehemet Ali (1769-1849), no Egipto - e no aparecimento do sentimento nacionalista anti-otomano no Médio Oriente árabe.

Diga-se entre parênteses que, contrariamente a certas teses, o domínio colonial europeu no Médio Oriente no século XIX desempenhou inicialmente um papel positivo que reforçou a tomada de consciência da importância do progresso científico e cultural e da necessidade de recuperar o atraso do Médio Oriente em relação à Europa..

A entrada em cena da Europa na região, durante o século XIX, foi essencialmente valorizada pelos povos árabes, em particular porque era vista como libertadora da dominação otomana⁹³.

Albert Hourani, no seu clássico *Arabic Thought in the Liberal Age*, confirma que na primeira metade do século XIX a Europa era vista pelos árabes de uma maneira muito diferente do que o seria mais

⁹¹ Cf. Marcel Conche, *op. cit.*

⁹² Vd. Marshall G.S. Hodgson, *Rethinking World History – Essays on Europe, Islam and World History*, 2002.

⁹³ Vd Lacouture *et al.* 2002

tarde. Ela era “*first of all a teacher and political ally for those who wished to reform the life of the ottoman community*”⁹⁴.

É certo que essa percepção se alterou radicalmente no século XX, passando, com a constituição dos protectorados, a dar lugar à relação clássica “colonizador-colonizado” com os traumas daí decorrentes de que fala longamente Mohammed Talbi (Talbi 2002), estado de espírito que se agudizou sobremaneira no plano político com a questão palestina e israelo-árabe.

É compreensível que o tema da “dominação colonial” esteja ainda hoje vivo na representação colectiva dos povos do Sul. Como ensina com subtileza Adriano Moreira, “*é indicado recontar o passivo, lembrar o património de queixas que esses povos colocam em evidência nas definições da sua história, das suas ideologias, dos seus programas políticos*”. Não obstante, se se quiser evitar uma análise demasiadamente parcelar, também “*conviria recordar que os europeus não omitiram auto-avaliações e que nelas podem essas vozes libertadas encontrar textos inspiradores*”⁹⁵.

Ainda quanto ao debate relativo às sociedades muçulmanas hodiernas, um dos problemas com que somos confrontados é o de saber se a pretendida “inseparabilidade” do político e do teológico que tantos seguir) tem a sua origem no Livro sagrado dos muçulmanos; nas interpretações posteriores que teriam desvirtuado a sua mensagem; na atribuição indevida de funções religiosas ao califa (palavra que significa em árabe: *sucessor*); ou ainda porque essa confusão teria sido artificialmente alimentada pelas ambições dos que procuraram servir-se da religião para fins políticos.

É compreensível que muitos observadores vejam no islão um projecto na interface do político e do teológico, daí, segundo José Pacheco Pereira, a “*notória dificuldade em separar a religião do estado e da sociedade civil*”, obrigando-nos a constatar que “*uma coisa são os princípios da religião outra o islão histórico*”⁹⁶. Efectivamente, quando cotejamos certos versículos com a leitura política (islamista) que deles é feita, não podemos deixar de verificar o frequente desajustamento entre ambos.

Por esse motivo o filósofo egípcio Nasr Abou Zeid aponta para a necessidade de uma leitura do Corão que ponha em relevo a sua historicidade e o *re-situe* no seu contexto através de uma dupla análise histórica e linguística que corte cerce com a manipulação política ou ideológica. Para ele “*a análise linguística é o único meio para os humanos compreenderem a mensagem corânica e, portanto, o próprio Corão*”⁹⁷. Foi esse também o esforço de Jacques Berque no seu *Relire le Coran* (1993). Sem isso “*a confusão entre divindade e soberania – global e absoluta - a todos os níveis da realidade leva a confinar o homem na servidão*”⁹⁸.

Ali Abderraziq (1888-1947), autor de um trabalho teórico importante sobre os fundamentos do poder político no islão⁹⁹, publicado pela primeira vez em 1925, é taxativo quanto à necessidade de separar o político do religioso, tanto no Corão como em relação à acção do próprio profeta Maomé.

Adriano Moreira observa que Ali Abderraziq “*sustentou que o califado é uma instituição temporal,*

⁹⁴ Cf. Albert Hourani, *Arabic Thought...*, 2002: 103.

⁹⁵ Adriano Moreira, “Os Trópicos na Europa” in *Boletim n.º 29 da Academia Internacional da Cultura Portuguesa*, Lisboa, 2002: 75.

⁹⁶ Cf. José Pacheco Pereira, *Vai pensamento – Ensaios e outros textos* 2002: 109

⁹⁷ Cf. Nasr Abou Zeid, *Critique du discours religieux* 1999: 32

⁹⁸ Cf. Nasr Abou Zeid, *Ibd.*: 167

⁹⁹ Ali Abderraziq, *L’islam et les fondements du pouvoir*, 1994

e o islão uma missão e não um poder, pelo que se impunha a separação entre a religião e o Estado”¹⁰⁰.

Abderraziq escreve que “a maior parte dos profetas que conhecemos eram unicamente mensageiros de Deus” e não reis, como “Jesus, filho de Maria, (que) era enviado de Deus encarregue da predicação cristã. Isso não o impediu de pregar a obediência a César e de crer na sua autoridade. Foi ele que dirigiu aos seus partidários esta palavra penetrante: ‘A César o que é de César e a Deus o que é de Deus’¹⁰¹, que corresponde a uma distinção clara entre o poder temporal e o poder espiritual. Abderraziq acrescenta que “o comum dos muçulmanos tende em crer que o Profeta era um ‘rei-mensageiro de Deus’, que constituiu, pelo islão, um Estado no sentido político e civil do termo, que ele era o rei e o guia”. Assim, de uma maneira geral, os teólogos muçulmanos “inclinam-se todos para a crença segundo a qual o islão foi ao mesmo tempo uma unidade política, um Estado fundado pelo Profeta”¹⁰².

É uma tese que chegou a ser defendida mesmo por Ibn Khaldun no século XIV, para quem o islão é uma religião que comporta ao mesmo tempo um apelo a todos os homens, uma legislação e um princípio de realização dessa legislação, distinguindo-se portanto das outras religiões por essa síntese do poder espiritual e do poder temporal. Também o orientalista Bernard Lewis retoma essa ideia num dos seus livros¹⁰³ a qual é contestada por islamólogos como M. Akroun ou B. Ghalioun.

Tal interpretação, segundo Abderraziq, “não tem o menor fundamento” nem nenhuma fonte autorizada permite justificá-la. Mais ainda: “ela é contrária ao significado da mensagem do Profeta, incompatível com as condições requeridas por uma pregação (...) puramente religiosa”¹⁰⁴. O Profeta não se preocupou com a construção do “Estado” nem com os dispositivos essenciais ao poder temporal.

Também não se ocupou de um sistema de nomeação de juizes e governadores, nem expôs aos seus seguidores os princípios do seu sistema de governo ou as regras de consulta popular que permitiriam perpetuar esse conjunto, deixando os seus sucessores perplexos quanto a estes problemas que ficaram em aberto¹⁰⁵.

Abderraziq afirma “que Mohamed era unicamente um mensageiro de Deus, encarregado de transmitir um apelo puramente religioso que não era perturbado por nenhuma aspiração ao poder, um apelo em caso algum assimilável a uma campanha que visasse constituir um reino no sentido geralmente atribuído a esse termo. Maomé, segundo essa tese, não era mais do que o enviado de Deus e, ao mesmo título que os seus irmãos que o precederam nessa missão, não foi nem rei, nem fundador de império, nem pregador consagrado à edificação de um reino”¹⁰⁶.

É indispensável ter presente que a “missão profética” de ordem religiosa é completamente distinta da missão de “chefe temporal”. “A diferença é tão grande que pode constituir uma oposição formal” dado que o poder de um profeta é de natureza espiritual enquanto que o poder do príncipe é de natureza

¹⁰⁰ Cf. Adriano Moreira, *Teoria das relações internacionais* 2002: 498.

¹⁰¹ Cf. Novo Testamento, Mateus, 21.

¹⁰² Ali Abderraziq, *op. cit.*: 100-101

¹⁰³ Vd. Bernard Lewis, *The Crisis of Islam* 2003.

¹⁰⁴ Abderraziq, *op. cit.*: 107. É conveniente lembrar que apesar do carácter científico da obra e do seu escrupuloso rigor metodológico, Abderraziq foi condenado pelas autoridades jurídico-religiosas que eram então os cheikhs da Universidade de al-Azhar. Vd. Soudel, *Dictionnaire historique de l’islam* 1996: 15.

¹⁰⁵ Abderraziq, *op. cit.* 107-108

¹⁰⁶ Abderraziq, *op. cit.*: 114-115

material¹⁰⁷. O próprio Corão confirma a tese segundo a qual “o Profeta não tinha nenhum interesse pelo poder político” e a sua obra espiritual “não ultrapassava os limites de uma pregação desprovida de qualquer conotação de autoridade temporal”¹⁰⁸. No dizer de Abderraziq, se passarmos do Corão à Sunna¹⁰⁹, as provas desta separação entre as duas vertentes são ainda mais claras. “A autoridade que o Profeta tinha sobre os crentes era o prolongamento da sua missão profética e não comportava nenhuma das características de um poder temporal”¹¹⁰.

A interpretação de Maxime Rodinson não é exactamente assim. No prefácio à edição francesa do livro de Bernard Lewis, *The Assassins*, M. Rodinson escreve que “o islão (...) apresenta a particularidade notável, na grande família das religiões monoteístas, de ligar estreitamente, estruturalmente, problemas teológicos e problemas políticas”¹¹¹

Mohammed Arkoun dá um teor mais político a esta discussão, comentando que os ecos dos debates entre peritos sobre as questões de legitimidade, de legalidade, do Estado de direito ou de sociedade civil nunca chegam à esmagadora maioria dos muçulmanos (os “sujeitos”) que não usufruem ainda hoje da condição plena de cidadania. “É por essas razões sociológicas e culturais que os debates redundantes sobre islão e laicismo, islão e democracia são muitas vezes abstractos, desprovidos de pertinência teórica e de alcance prático, afastados da simples realidade histórica e doutrinal. Em contrapartida consolida-se a cada intervenção o lugar comum espalhado pelos islamólogos a propósito da oposição trivial entre um cristianismo que teria separado o espiritual do temporal depois do famoso “a César o que é de César...”, e um islão mergulhado na confusão das duas instâncias desde o estádio corânico. A verdade é que a passagem rápida ao Estado imperial de 661 a 750 conduziu a uma estatização da religião que nunca deixou de se reforçar e de se generalizar até aos nossos dias”¹¹²

“Reformismos” e leituras do Corão

Nomes prestigiosos como Averróis ou de Ibn Khaldun entre muitos outros¹¹³ são, ainda hoje, votados ao ostracismo nos países árabes. A contribuição de Averróis (1126-1198)¹¹⁴ à emergência do racionalismo na Europa é demasiadas vezes esquecida embora a sua obra tenha exercido em determinada altura grande influência. Tomás de Aquino contestou-a em livros famosos, modelos de exegese e de argumentação¹¹⁵, assim como, no século XIX, Ernest Renan na sua conhecida e particularmente erudita obra¹¹⁶.

Mohamed Charfi relembra que foi Averróis que desenvolveu a ideia – pedra angular de todo o

¹⁰⁷ Abderraziq *op. cit.*: 119

¹⁰⁸ Abderraziq *op. cit.* 121. Abderraziq refere explicitamente várias suras (capítulos) e versículos do Corão que o confirmam, tais como, por exemplo: IV, 80; VI, 66-67; VI, 106-107; X, 108; X, 99-100; XVII, 54; XXV, 43

¹⁰⁹ Sunna: designa a maneira de agir de Maomé consagrada na Tradição ou *Hadith*, que é a segunda fonte do direito religioso (ou *fiqh*) depois do Corão. Cf. Sourdel, *Vocabulaire de l’islam* 2002.

¹¹⁰ Abderraziq, *op. cit.*: 130.

¹¹¹ Maxime Rodinson, “Préface” in Bernard Lewis, *Les Assassins...* 2001: 14.

¹¹² Cf. Mohammed Arkoun, “Islam et démocratie. Quel démocratie? Quel islam?”, revista *Cités*, nº 12, 2002: 97.

¹¹³ Vd. URVOY, *Penseurs libres en islam*, 1996

¹¹⁴ Averroès, *Discours décisif*

¹¹⁵ Thomas d’Aquin, *Contre Averroès* (1270), Paris, Flammarion, 1994; Thomas d’Aquin, *Somme contre les Gentils*, Paris, Flammarion, 4 vols, 1999.

¹¹⁶ Ernest Renan, *Averroès et l’averroïsme*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002.

pensamento moderno – que a razão humana tinha um papel essencial a desempenhar ao lado dos textos revelados para compreender e interpretar esses textos. Numa época em que as religiões dominavam o panorama intelectual, as ideias de Averróis eram revolucionárias. Também há um parentesco entre as ideias de Averróis e do seu contemporâneo judeu Maimonide com as intuições que, mais tarde, foram desenvolvidas por Tomás de Aquino¹¹⁷.

Conhecido pelos seus comentários dos escritos de Aristóteles, Averróis contribuiu para a separação entre a fé e o conhecimento, a religião e a filosofia. Para ele como para Aristóteles, o mundo é eterno, e essa eternidade é uma necessidade devido à eternidade do espaço e do tempo. Assim, se Deus e o mundo são eternos e as suas relações são de causa a efeito, nesse caso o mundo é constituído por uma ordem. A natureza torna-se então inteligível e o conhecimento é o conhecimento das causas que a razão deve indagar. Negar a causalidade é negar a razão e ignorar a ciência, pensamento contraditório com o do anti-racialista Ghazali que rejeita qualquer submissão da natureza a leis que limitariam a vontade de Deus, causa exclusiva de tudo, e cujo pensamento impregna o discurso integrista dos nossos dias.

O mesmo acontece com alguns autores islâmicos contemporâneos favoráveis à liberdade do pensamento e à racionalidade científica moderna, mas cujas vozes estão abafadas nos países muçulmanos.

Desde os reformadores do século XIX como Rifaa Tahtaoui, Khéreddine – o fundador da Tunísia moderna – até Ali Abderraziq que escreveu uma das obras mais comentadas do reformismo muçulmano, “*provavelmente a mais importante do século XX*”¹¹⁸ nas palavras de M. Charfi.

Apontam-se também os reformistas Muhammad Abduh (1849-1905), Rashid Rida (1865-1935), Jamal al-Afghani (1837-1897), os campeões das ideias evolucionistas de Darwin e Spencer como Chibli Chumayyal (1860-1916), Salam Musa (m. 1958) e Ismail Mazhar, ou ainda os pensadores: Taha Hussein, egípcio (1889-1973) cuja obra, como observa M. Akroun¹¹⁹, reúne todos os temas do *Nahda* (*renascimento árabe* de que se falará mais adiante), Abdelaziz Thaalbi, Tahar Haddad e Mansour Fahmy¹²⁰ que publicaram livros em defesa da condição feminina¹²¹, ou o exemplar Mohamed Mahmoud Taha, do Sudão, que tentou com os seus escritos reformar a Charia. Condenado à morte, recusou ser agraciado se renunciasse às suas ideias liberais. Foi enforcado em 18 de Janeiro de 1985 pelo regime de Noumeiry, cujo ministro da Justiça era então Hassen Turabi. Por esse “feito”, Noumeiry foi felicitado pela Universidade de Al Azhar (Egipto) e pela Liga do Mundo Árabe que tem a sua sede em Meca¹²².

De um modo geral, escreve M. Akroun, “*os animadores da Nahda fazem pensar aos filósofos das Luzes que, aliás, admiraram*”¹²³.

Mais perto de nós, para além de Burhan Ghalioun¹²⁴, Mohamed Charfi, Nasr Abou Zeid¹²⁵ ou

¹¹⁷ Cf. Charfi, *op. cit.*: 35-36

¹¹⁸ Cf. Charfi *op. cit.*: 41. Charfi refere-se ao livro de Abderraziq, *L’islam et les fondements du pouvoir*.

¹¹⁹ Cf. M. Akroun, *La pensée arabe* 2003: 106.

¹²⁰ Mansour Fahmy defendeu a sua tese de doutoramento em sociologia na Sorbonne em 1923, sob a direcção de Lévy-Bruhl: *La condition de la femme dans l’islam*, onde, com rigor e desassombro, coloca questões sobre a condição feminina na vida social e no Corão. Quando regressou ao Egipto foi expulso da universidade e perseguido pelos ulémas e pelas autoridades políticas.

¹²¹ Cf. Charfi *op. cit.*

¹²² Cf. Charfi *op. cit.*: 85

¹²³ Cf. Akroun, *La pensée arabe, op. cit.*: 107

¹²⁴ Autor de *Islam et politique – La modernité trahie*, 1997.

Mohammed Talbi¹²⁶, há outros intelectuais muçulmanos apologistas de uma *modernidade* que não renega as suas raízes culturais ou religiosas, mas que têm sido incompreendidos, mal aceites, por vezes aprisionados, banidos ou até assassinados nos seus países¹²⁷, como Faraj Fouda, considerado como apóstata, por ser laico, e que foi assassinado em 1992. Tais homens nada têm a ver, nem tão pouco podem ser confundidos, com indivíduos como Ali Belhaj, sangrento chefe do grupo terrorista argelino GIA (Grupo Islâmico Armado) que dizia em 1991 que “*a democracia é um pecado*”¹²⁸. Não há dúvida que o integrismo islamista “*rebaixa a inteligência ao nível dos reflexos emocionais e viscerais*”¹²⁹

Infelizmente os “reformistas” constituem uma minoria pouco escutada nos países do Médio Oriente onde a influência dos fundamentalistas subverte os órgãos de comunicação escrita e falada e controla a maioria dos sectores políticos, administrativos, jurídicos e financeiros. É um debate desigual, em que o islamismo integrista, “*pretendendo falar em nome do Céu se arroga uma posição para a qual não tem título algum. Desde que faz intervir esse verdadeiro deus ex machina os dados estão viciados*”¹³⁰.

É recorrendo, ainda que de modo necessariamente sintético, aos antecedentes mais longínquos, que poderemos equacionar tensões existentes ligadas ao fracasso de um “islão político” incapaz de gerar um racionalismo de livre pensamento e de progresso.

Não obstante, contrariamente a autores tão diferentes como Olivier Roy¹³¹ ou Samir Amin¹³², julgo que, neste ponto, é porventura precipitado anunciar a falência do “islão político” descuidando a possibilidade do seu prolongamento indefinido graças ao “islamismo financeiro” e a formas de nacionalismo exacerbado. A falta de uma estrutura educativa capaz de difundir o espírito científico e a capacidade crítica está actualmente quase completamente ausente nos países do Médio Oriente onde o ensino se encontra nas mãos dos ulêmas mais conservadores. Nesse particular a responsabilidade dos governos do Médio Oriente, incluindo os ditos “progressistas”, é imensa, tanto por demasiado frequentemente considerarem letra morta elementares princípios de democraticidade e de justiça social, como por cederem quase sistematicamente à influência e pressões dos sectores religiosos mais conservadores.

Por seu turno o sector financeiro pode alimentar ainda durante muito tempo o “*estado de guerra*”. É ilusório contentar-se em afirmar que “*Ben Laden não é uma reacção do islão tradicional mas um avatar aberrante da globalização*”¹³³ e que o islão político “faliu”. Ora, precisamente, essa afirmação peremptória deixa supor que o assunto poderá estar encerrado e que o regresso à normalidade não é mais do que uma questão de tempo, o que por enquanto é falso. Até há razões para pensar que não estamos no fim de um

¹²⁵ O livro do filósofo egípcio Nasr Abou Zeid, *Critique du discours religieux*, sobre a historicidade do texto corânico submetida à análise histórica e linguística, é um dos mais notáveis estudos publicados nos últimos anos. O autor encontra-se hoje refugiado na Holanda no seguimento da publicação deste livro que quase lhe fez perder a liberdade e a vida, depois de uma feroz perseguição movida pelos meios integristas do Egipto.

¹²⁶ Mohammed Talbi, *Penseur libre en islam*, Paris, 2002.

¹²⁷ O grande escritor egípcio Naguib Mahfoudh, prémio Nobel da literatura, foi, aos 80 anos, apunhalado na rua por um sicário a soldo dos integristas...

¹²⁸ Cf. Charfi, *op. cit.*:55.

¹²⁹ Cf. Farida Faouzia Charfi, *op. cit.*

¹³⁰ Cf. Fouad Zakariya, *Laïcité ou islamisme*, 1991: 17

¹³¹ Cf. Olivier Roy, *L'islam mondialisé* 2002

¹³² Cf. Samir Amin, *Au-delà du capitalisme sénile* 2001

¹³³ Roy, *op. cit.*: 14

ciclo, mas antes do seu início.

Se a utopia do “islamismo político” foi incapaz de construir um sistema político susceptível de gerir “*todos os aspectos da sociedade e da economia com base apenas nos fundamentos do islão e na recusa do pluralismo político*”¹³⁴ (o exemplo dos Talibans no Afeganistão é instrutivo) também não estão à vista soluções alternativas. Pior ainda, acumulam-se no horizonte sinais ameaçadores que a imprevisão ou falta de visão dos governos – muçulmanos e ocidentais – parece recusar-se a considerar em toda a sua amplitude. Essa indispensável tomada de consciência das tensões existentes, deveria necessariamente passar pela alteração radical das relações internacionais e por uma nova perspectiva da repartição dos recursos planetários que contemplates a justiça salvaguardando a liberdade.

A morte anunciada do “*islão político*” tem afinal já vários séculos desde as lutas para a sucessão de Maomé, no tempo dos primeiros califas. No entanto, as suas contradições só se tornaram verdadeiramente insustentáveis a partir dos séculos XIX-XX quando sob o impulso do progresso científico e tecnológico, a circulação das ideias, a evolução dos costumes e a tomada de consciência, lenta mas inevitável, de direitos democráticos através do voto popular, fizeram o seu caminho em todo o mundo.

O fundamentalismo representa, hoje mais do que nunca, uma involução relativamente às aspirações populares mais profundas. Esse pensamento retrógrado imagina poder fazer recuar o tempo preconizando o “regresso a um Estado islâmico quimérico absurdo”. No dizer de Mohamed Charfi, “*o respeito das especificidades da civilização árabo-muçulmana não implica o regresso a barbaridades medievais como os integristas reivindicam*”¹³⁵. Para os povos muçulmanos não haverá desenvolvimento sem liberdade “*e não haverá liberdade sem evasão da nossa prisão histórica*”¹³⁶.

É evidente que essa evolução urgente terá necessariamente que passar por uma democratização do Médio Oriente (de que este continua a não ter nenhuma experiência) e por um processo de desenvolvimento económico e social intensivo, que é, na hora actual, apenas vivido nos discursos dos políticos.

Demasiados governantes e chefes religiosos muçulmanos continuam a não aceitar duas questões essenciais: A primeira é que, no plano societal, os padrões de ciência e de racionalismo científico devem ser rigorosamente distintos dos da religião, não significando tal facto que, ao nível individual, haja necessariamente incompatibilidade entre espírito científico e religiosidade, como o comprova modernamente o trabalho dos cientistas crentes tanto quanto o dos cientistas ateus.

Contrariamente ao que por vezes se crê, entre os cristãos essa distinção não é recente mas remonta à Idade Média período em que começaram a circular ideias racionalistas na Europa. Muitas das quais tendem mesmo para um “naturalismo ateu”, como o refere Georges Minois. Na sua maioria a intenção é provar a existência de Deus pela razão e não apenas pela fé. Desde a “*prova ontológica*” de Santo Anselmo (século XI), até ao século XIII em que a procura de provas se orienta noutros sentidos, inspirada directamente por Aristóteles, como é o caso do procedimento de “regressão infinita”, ou seja a procura de causa primeira, de Tomás de Aquino com as suas cinco vias de acesso a Deus.

¹³⁴ Roy, *op. cit.*: 7

¹³⁵ Charfi 1998: 8

¹³⁶ Charfi, *op. cit.*: 88

Nessa época, a maioria dos autores colocava a razão ao serviço da fé sem atender às contradições que decorriam deste método que confundia essência e existência, como o notará mais tarde Kierkgaard. Mas é a partir do século XIV que a atmosfera intelectual muda com Duns Scott e, sobretudo, Guilherme de Ockham para quem fé e razão estão radicalmente separadas.

Desde logo é impossível chegar ao conhecimento de Deus pela ciência, as verdades religiosas são indemonstráveis e as “provas” cosmológicas dadas por Tomás de Aquino são recusadas por repousarem “sobre uma falsa concepção científica do universo: a necessidade de um primeiro movimento e de uma primeira causa”. Guilherme de Ockham é assim conduzido a destruir as cinco provas de Tomás de Aquino, retirando “à crença em Deus todos os apoios racionais”.

Em resumo, escreve Georges Minois, a procura de “provas” da existência de Deus do século XI ao século XIII “reduzia o divino a um objecto de conhecimento intelectual contestável”¹³⁷. Todavia, apesar de inconclusivo tanto no plano da fé como no da ciência, este debate mostra que o esforço racionalista, ainda que limitado pelo seu objecto, é, contrariamente ao que por vezes se crê, muito anterior ao *Século das Luzes* mesmo se será preciso esperar até Kant “para pôr fim à ilusão de uma demonstração da existência de Deus”¹³⁸.

Hoje em dia a questão parece pacífica, como indica a mensagem que o Papa João Paulo II dirigiu à Pontifícia Academia das Ciências em 1996, na qual, observa Sebastião Formosinho, encontramos implicitamente “*um conhecimento tripartido, polarizado à volta de três vectores: empírico (ciência), razão (filosofia) e fé (religião), não se convertendo nenhum deles num dos outros; por exemplo, a ciência na religião*”¹³⁹.

Uma outra questão, presente em muitos sectores de opinião nos países muçulmanos, é que existe uma ciência “ocidental” à qual, segundo eles, deverá ser oposta uma ciência “muçulmana”. Esta ambição de construir uma “*ciência muçulmana*” tem, em termos de progresso, conduzido esses países a um verdadeiro desastre.

A ideia espalhou-se mesmo nas classes sociais dominantes¹⁴⁰ que se recusaram a admitir que não há uma ciência “ocidental” e outra “oriental” mas somente uma *ciência universal*.

Como escreve acertadamente um cientista paquistanês: “*Can there be an islamic science? The answer to this question, in my opinion, is simple. No, there cannot be an islamic science of the physical world (...). This is no way a discredit to islam (...) – the purpose of religion is to improve morality rather to specify scientific facts*”¹⁴¹.

Para o mundo moderno é pacífico que as leis de Galileu, Newton ou Einstein não dependem de interpretações subjectivas, variáveis segundo as regiões ou as culturas, mas resultam de validações empíricas (ou teórico-empíricas) universais, comprováveis e desde logo refutáveis (ou melhor,

¹³⁷ Cf. Georges Minois, *Histoire de l'athéisme*, Paris, Fayard, 1998: 82-87.

¹³⁸ Cf. Geroges Minois, *op. cit.*: 85.

¹³⁹ Sebastião J. Formosinho, *Ciência e religião...*, Lisboa, Principia, 2002: 107-108.

¹⁴⁰ Mas recusado pelos intelectuais mais lúcidos, como Arkoun, Carfi, Talbi, T. Ramadan, Tariq Ali, F. Zakariya e outros.

¹⁴¹ Pervez Hoodbhoy, *Islam and Science...*, 1991:77.

“falsificáveis” segundo a expressão de Popper) em qualquer lugar pelo método científico¹⁴².

Mas não é esse o entendimento dos mais influentes meios religiosos do Médio Oriente, contrariamente ao que aconteceu no continente asiático. Os teólogos muçulmanos e os políticos que os seguem, por convicção ou oportunismo, continuam a recusar a universalidade da ciência e a procurar fórmulas de “autenticidade” especificamente muçulmana distinta de outras formas de conhecimento, ignorando que “a razão distingue-se essencialmente da mitologia não tanto pelo conteúdo do conhecimento que elabora, quanto pelo seu próprio movimento crítico. A atitude mística é um fim, a atitude racional é um caminho. Sejam quais forem as aparências de imobilidade do pensamento racional – na sua forma lógica, por exemplo – tem sempre *‘movimento para ir mais longe’*”¹⁴³

Apesar dos exageros e excessos do *cientismo*¹⁴⁴ nos séculos XVIII-XIX, de que ainda hoje temos exemplos, contrariamente à ideia de uma incompatibilidade absoluta e irreduzível entre princípios religiosos e laicos, foi, pelo menos de forma construída, desde Averróis e Tomás de Aquino - sem falar do injustamente esquecido Guilherme de Ockham (1285-1350?) e de outros - que a fé e o racionalismo encontraram maneiras de evoluir paralelamente, cada um deles afirmando-se à sua maneira e no seu campo próprio.

Tal não aconteceu sem ambiguidades ou lutas. Importa pouco que, para melhor demonstrar a existência de Deus, Tomás de Aquino utilize a “Razão” com a finalidade de a subordinar aos objectivos da fé, quer dizer, submetendo a Filosofia à Teologia. Porém, ao dar à “Razão” um estatuto próprio, metodológico e hermenêutico, Tomás de Aquino evita o escolho do dogma assente apenas numa revelação mística, garantindo, desde logo, a sobrevivência de um pensamento independente do religioso...

Em 1930 Alfredo Pimenta, referindo-se à filosofia durante a Idade Média, afirmava que “*entre as verdades da Razão e as verdades da Revelação não há contradição. Quanto esta surge, foi por falência da Razão. Neste sentido a Filosofia é, de facto, serva da Teologia (...). Mas na Idade Média, e principalmente em S. Tomás, seu representante, houve uma preocupação essencial: a de definir, extremando-os, os campos da Razão e da Fé, ou seja da Filosofia e da Teologia, para os conciliar, que não para os incompatibilizar (...). Não é só a Filosofia, então, que é a serva da Teologia: são todas as ciências. Porque as verdades científicas não podem contradizer a Verdade revelada: esta é absoluta e perfeita; aquelas são de aproximação. A Filosofia para S. Tomás, não é mais do que um instrumento, um meio, uma linguagem de que ele se serve para se fazer entender (...). De resto, a Filosofia visa as verdades racionais, e a Teologia as verdades da Revelação (...). Subordinada, portanto, à Teologia, a Filosofia, na Idade Média? Não. Independente, sim*”¹⁴⁵.

Noutro ponto da sua obra, Alfredo Pimenta fala mais propriamente da filosofia da ciência e da sua relação com a metafísica: “*Não há possibilidade de conciliar a Filosofia científica e a Filosofia metacientífica? Conciliar, no sentido de justapor, há, porque nunca houve contradição entre as ciências e a Revelação; no sentido de fundir, não, porque são naturezas distintas, irrevertíveis. Isto no mundo das*

¹⁴² Vd. Gerald Holton, *Einstein, History and Other Passions* (1996), trad. port. *A cultura científica e os seus inimigos. O legado de Einstein*, Lisboa, Gradiva, 258 p.

¹⁴³ Cf. Gilles-Gaston Granger, *La raison* (1955), trad. port., *A razão*, Lisboa, Ed. 70, 1985: 34

¹⁴⁴ Exemplificada na célebre frase do cientista que nunca encontrara a alma na ponta do seu bisturi...

¹⁴⁵ Cf. Alfredo Pimenta, *Estudos filosóficos e críticos*, Coimbra, 1930: 61.

ideias puras; na linguagem vulgar, chama-se indistintamente filósofo tanto ao que generaliza dentro do âmbito e dos materiais das ciências, como ao que generaliza, baseado nos dados da Revelação e da Razão”¹⁴⁶

Averróis, Avicena (980-1037), Ibn Arabi (1165-1240) e mais tarde o nobre e ilustre Emir Abdel Kader (1808-1883) entre outros, tinham-se inspirado igualmente na filosofia aristotélica (ou platónica) e anunciaram, antes mesmo dos cristãos, um caminho possível para o progresso da ciência e da filosofia islâmicas.

Era um pouco também o que acontecera com os chamados “*livres pensadores*” muçulmanos dos séculos VIII-XI, referidos por Dominique Urvoy, mais próximos talvez dos pré-socráticos gregos, “*independentes*” como diríamos hoje: Ibn al-Muqaffa, Ibn Ishaq, Ibn al-Riwandi, al-Balhi, etc.

Por razões históricas, os ensinamentos que legaram foram esquecidos por um islão que se fechava gradualmente, enquanto os árabes regressavam aos seus territórios de origem, sob a pressão dos Cruzados a Ocidente e dos mongóis a Oriente.

Mohammed Talbi afirma que o pensamento helénico tinha penetrado o islão muito antes de Averróis, numa época em que a cultura muçulmana era permeável a todas as influências. Quando o período clássico muçulmano começava a entrar no seu declínio, Averróis foi um dos últimos representantes de tradição durante a qual os pensadores gregos eram traduzidos em árabe. A sua morte (em 1198) teve lugar em plena *reconquista* cristã, num “*período de extrema tensão entre a cristandade e o islão (...). Eis o que explica a razão porque o seu pensamento, impregnado de Antiguidade, foi decisivo para a cultura ocidental mas tornou-se de certa maneira objecto de suspeição para um islão que se fechava sobre si próprio, empurrado para uma retirada por correntes integristas às quais o poder era obrigado a ceder*”¹⁴⁷.

Expulsa da Europa e finalmente emparedada no Médio Oriente, a civilização islâmica que estivera durante alguns séculos na ponta das artes, das letras, das ciências e das técnicas¹⁴⁸, estiolou e entrou em declínio à medida que os seus religiosos impunham ao poder político e à sociedade muçulmana uma visão teológica bloqueada no tempo.

Em 1950 Philip K. Hitti sustentou que, passada a época do Abassidas (séculos X-XI) não houve mais nenhum progresso assinalável na cultura muçulmana em qualquer dos ramos das ciências puras ou aplicadas. “*Um respeito religioso pelo passado e suas tradições, tanto científicas como religiosas, parece ter mumificado o espírito árabe em limites de que só hoje começa a libertar-se*”¹⁴⁹

Esta tese não é todavia partilhada por todos os autores. Para o historiador contemporâneo Marshall G. S. Hodgson, o mundo europeu e afro-asiático formaram um todo equilibrado (como que um “*sistema-mundo*”) até ao século XVIII e só a partir deste século há um afastamento em termos de desenvolvimento devido essencialmente à progressão europeia nos domínios científico e tecnológico¹⁵⁰. Esta tese foi retomada por André Gunder Frank, numa comunicação apresentada na Universidade Lusófona de Lisboa em 5 de Junho de 2003, cujo “relativismo” pareceu a alguns excessivo, tendo merecido algumas críticas

¹⁴⁶ Alfredo Pimenta, *Estudos filosóficos e críticos*, 1930:11-12.

¹⁴⁷ M. Talbi, *Penseur libre en islam* 2002: 83

¹⁴⁸ Vd. Al-Hassan et Hill, *Sciences et technique en islam*, Paris, Unesco, 1991.

¹⁴⁹ Cf. Philip K. Hitti, *Précis d'histoire des arabes*, 1950: 127.

¹⁵⁰ Vd. Marshall G.S. Hodgson, *Rethinking World History – Essays on Europe, Islam and World History*, 2002.

por essa ocasião¹⁵¹.

Denis Rosenfield¹⁵² sublinhou que, na Europa, para os grandes filósofos da Idade Média, cristãos e muçulmanos, a relação entre a razão e a fé era considerada harmoniosa, mesmo se a segunda exercia uma clara hegemonia. A tarefa da razão consistia essencialmente em “*ser o instrumento do esclarecimento das verdades teológicas*”¹⁵³. Mais tarde, á medida que esta relação se desenvolveu no continente europeu, a razão começou a apropriar-se de certos domínios que pertenciam à teologia (por exemplo com Descartes, para quem as provas da imortalidade da alma e da existência de Deus relevam igualmente da razão). “*Mas a tolerância, arrancada com enormes dificuldades no Ocidente cristão, não nasceu da Igreja mas da sociedade*”¹⁵⁴

Segundo uma ideia muito divulgada, acabou por se assistir à primazia da razão e ao aparente recuo da fé, quer dizer à “*laicização do mundo ocidental a partir do século XVII*”¹⁵⁵. Não sendo falsa, esta visão lapidar é provavelmente exagerada, pois tudo indica que, no essencial, a razão e a fé na Europa evoluíram paralelamente (com contradições, é certo) no terreno de uma racionalidade em vários aspectos comum, e que o papel da Igreja esteve longe de ser tão negligenciável quanto Rosenfield o dá a entender.

Mesmo no século XX, quando a teoria freudiana foi integrada no processo cultural-científico, ainda que com as reservas formuladas por Karl Popper a propósito da cientificidade da psicanálise e da teoria freudiana¹⁵⁶, não há necessariamente oposição – dentro de certos limites – entre “razão” e “inconsciente”, se assumirmos, como observa Rosenfield, que estamos no interior de uma empiria clínica só possível pelo manuseamento da linguagem e numa prática analítica caracterizada pelo recurso a uma “reconstrução” da razão determinada por símbolos, transferências e outras metodologias que recuperam, através de uma (re)tomada de consciência, as referências a uma determinada cultura na qual o paciente é “reinserido”. Nesse sentido, e tendo em conta o campo empírico e heurístico (clínico, cultural e de linguagem) em que tal relação se inscreve, pode talvez dizer-se que, de certo modo, não há ruptura entre “razão” e “inconsciente”.

No caso específico do terrorismo islamista, é óbvia uma “*não-relação*” entre a razão democrática (quer dizer argumentativa) e a acção totalitária caracterizada menos pelo que afirma do que pelo que nega.

Neste confronto entre “razão” e “irracionável”, sem uma plataforma que permita tratar os conflitos através de discursos de validação, nada mais resta do que o impacto entre “*uma forma de vida e uma forma organizada de não-vida que visa explicitamente a morte violenta como forma de (não-)discurso*”¹⁵⁷. Trata-se de uma situação inédita onde a palavra é inútil ou inadequada à sua própria

¹⁵¹ André Gunder Frank, “World System History and the World after September 11, 2001”, Lisboa, Universidade Lusófona, 5 Junho 2003. Esta comunicação foi apresentada na ausência do autor, retido por doença súbita nos Estados Unidos.

¹⁵² Denis Rosenfield, “Terreur et barbarie” in MATTÉI/ROSENFELD 2002: 27 e sgs.

¹⁵³ Rosenfield. *op. cit.*: 28

¹⁵⁴ Pacheco Pereira, *Vai pensamento...*, 2002: 109

¹⁵⁵ Rosenfield, *op. cit.*: 29

¹⁵⁶ Vd. por exemplo: Karl Popper, *A sociedade aberta e seus inimigos*, S. Paulo, 1974; Jacques Bouveresse, “Uma ilusão de grande futuro: a psicanálise segundo Popper”, *Crítica* (Lisboa), 1, Maio 1987: 11-24.

¹⁵⁷ Rosenfield. *op. cit.*: 32

finalidade.

As vítimas dos atentados deparam-se com a impossibilidade de diálogo quando uma das partes profere um monólogo sem objecto inteligível. Essa contradição prenuncia um confronto sem quartel. E “*numa luta pela vida ou pela morte não se dialoga, luta-se*”¹⁵⁸. Diante da violência pura o uso da razão tem limites que não pode ultrapassar sem abdicar de todos os princípios que justificam a sua própria existência. Assim sendo, não lhe resta outro recurso senão o de uma “*violência orientada pela razão*”¹⁵⁹.

Quando certos intelectuais europeus relativistas recusam condenar o irracionalismo dos “*oprimidos*” (mesmo quando tal irracionalismo escapa a todas as regras de correspondência com a lógica e com a realidade) a pretexto de “*causas*” donde este não decorre, estão a atribuir-lhe arbitrariamente um estatuto ontológico e auto-referencial de incomensurabilidade.

Este relativismo é uma perversão que mais não faz do que encorajar a barbárie. É certo que em democracia todas as pessoas são igualmente respeitáveis, mas não todas as opiniões. Parafraseando o filósofo espanhol Fernando Savater, devemos defender o direito à diferença, mas não a diferença dos direitos.

Tal como já antes K. Popper o entendia, o grande historiador tunisino Mohammed Talbi não hesita em afirmar que “*dizer-se relativista é renunciar à sua coluna vertebral, é ser no sentido próprio um ‘invertebrado’*. O relativismo sempre me pareceu antes de mais uma espécie de derrotismo no plano do pensamento. O relativista é aquele que, não encontrando em si mesmo elementos de certeza, deriva para o sofismo. Para ele tudo é igual a tudo, quer seja o budismo, o luterianismo, o catolicismo, o judaísmo, o marxismo, o ateísmo e o humanismo. Tendo todos os critérios de julgamento desaparecido, daí decorre que tudo é relativo; basta reconhecer uma parcela de verdade aqui e outra acolá para julgar encontrá-la em toda a parte, tanto à direita como à esquerda, para desembocar em fim de contas num sincretismo que contenta toda a gente e ninguém”¹⁶⁰.

Ao nível fenomenológico em que se coloca, o islão político, na sua versão terrorista, não é susceptível, pelo seu extremismo, de ser encarado numa lógica de argumentação que inclui, necessariamente, espaços de negociação ou de convergência. E isso pela simples razão que o que está em causa releva de uma “*lógica de exterminação*”¹⁶¹ sem apelo.

Não é certamente por acaso que os integristas negam a igualdade dos sexos, das religiões e das raças e excluem a filosofia, a música e as artes – como o regime dos Talibans o demonstrou à saciedade¹⁶² - e reivindicam o “*regresso*” mítico e a-histórico a um *statu quo* medieval rejeitado pela maioria das pessoas informadas nas próprias sociedades donde são oriundos. Segundo a síntese do tunisino Mohamed Charfi,

¹⁵⁸ Rosenfield, *ibid.*

¹⁵⁹ Rosenfield, *Ibid.*

¹⁶⁰ M. Talbi, *Penseur libre en islam* 2002: 67-68.

¹⁶¹ Rosenfield, *op. cit.*: 39.

¹⁶² Relativamente à situação no Afeganistão, um ano após a intervenção americana, a violência contra as mulheres acentua-se de novo. Judith Huber comenta que apesar de algumas medidas de fachada de que os ocidentais parecem contentar-se, os guardas da ordem moral dominam de novo. Cf. Judith Huber, “*Toujours talibans, mais avec le sourire...*”, *Manière de Voir* (Paris), 68, Abril-Maio 2003: 26-28.

“os islamistas têm uma reivindicação: a aplicação da charia; e duas fobias: o Ocidente e a mulher”¹⁶³.

Todas essas pretensões ocultam um projecto que, apesar da sua incoerência, é por definição “político”. A pretensão de Ben Laden em aliar a reinstalação do califado ao islamismo inscreve-se nessa linha. Também ele evidencia a mesma confusão de ideias, não só porque, como nota Abderraziq, “o Livro sagrado nunca se dignou evocar o califado nem fazer a menor alusão a esse propósito, que a Tradição do Profeta ignorou, que nenhum *ijma*¹⁶⁴ se produziu sobre ele”¹⁶⁵, mas igualmente porque “o califado foi sempre em todos os tempos e é ainda uma calamidade para o islão e os muçulmanos, uma fonte constante de mal e de corrupção”¹⁶⁶.

Abdelwahab Meddeb refere igualmente que “nenhuma disposição escritural (nem no Corão nem na Sunna) pode fazer dele uma obrigação religiosa”. Meddeb nota ainda que um só versículo do Corão menciona o termo quando Deus se dirige a David e lhe diz:

“...*Nous avons fait de toi un calife sur terre ...*” (Corão, XXXVIII, 26)

Mas, comenta Meddeb, esta referência autoriza, quando muito, “a construir a teoria da soberania em torno de uma visão que fixaria na pessoa do soberano uma sobredeterminação: é vigário de Deus na terra como qualquer homem; é a sombra dele enquanto príncipe. Essa qualidade que encontramos tanto na tradição ortodoxa como na tradição católica, impede de imaginar uma especificidade islâmica do califado o qual legitima a função política por delegação profética”¹⁶⁷.

Assinalo por curiosidade que, noutras traduções deste versículo, a palavra califa não aparece. A referência a David é, na tradução de Jacques Berque:

“...*David, Nous t’avons donné lieutenance sur la terre...*”¹⁶⁸

Na tradução de Édouard Montet, a referência David é transposta para o versículo 25:

“... *O David! En vérité, Nous avons fait de toi (Notre) Remplaçant sur la terre...*” e o versículo 26 tem a seguinte forma: “*Nous n’avons pas créé en vain les cieux et la terre...*” (XXXVIII, 25-26). No entanto Montet ao traduzir anteriormente o versículo 37 da Sura 35 (“*C’est Lui qui a fait de vous ses remplaçants sur la terre*”, in: XXXV, 37) assinala em nota de rodapé a propósito do termo “remplaçants” (substitutos) que “há no texto árabe a palavra Califato (*Khalifat*), cujo sentido primitivo é *substituto (remplaçant)*. É dessa palavra que deriva o termo *califas*. Todas as traduções que são dadas desta palavra, neste versículo (lugar-tenente, vice-rei, vicário, etc.) são impróprias”¹⁶⁹.

Na tradução portuguesa a frase torna-se:

“...*Nós fizemos de ti um vice-gerente na terra...*”¹⁷⁰

¹⁶³ M. Charfi, *Islam et liberté* 1998:50.

¹⁶⁴ *Ijma*: consenso dos muçulmanos sobre uma questão de direito religioso ou *fiqh*.

¹⁶⁵ Abderraziq, *op. cit.*: 82

¹⁶⁶ Abderraziq, *op. cit.*: 85.

¹⁶⁷ A. Meddeb 2002: 95

¹⁶⁸ *Le Coran*, Paris, Albin Michel, 1995 (tradução e notas de Jacques Berque)

¹⁶⁹ *Le Coran*, Paris, Payot, 1958, tomo II (tradução de Édouard Montet)

¹⁷⁰ Na tradução portuguesa corresponde à Sura (ou capítulo) 38, versículo 27.

É desnecessário relembrar que *califa* significa “sucessor” - de Maomé e não de Deus.

Karl Wittfogel sublinha que “o islão se opõe à divinização do soberano por razões que lhe são próprias: Maomé era o Profeta de Deus (Allah) e não o seu filho; e o califa, que herda a autoridade do Profeta não tem nenhuma qualidade divina”¹⁷¹.

Noutra passagem, Wittfogel escreve que “na sociedade islâmica, o califa, como todos os outros crentes, deve obedecer à Lei sagrada (...). Mas afirmava o seu poder sempre que julgava necessário, criando tribunais seculares (administrativos) regidos por decretos especiais (...). E os juizes religiosos (cadis) apoiavam com ardor um governo que os nomeava e destituía como entendia. A ausência teórica de um poder legislativo modificava a aparência mas não a substância do absolutismo islâmico. ‘O califado (...) era um despotismo que punha um poder absoluto entre as mãos do soberano’”¹⁷²

A pretensão de instaurar o Califado é coerente com o discurso regressivo dos islamistas. Segundo um autor, Ben Laden é “uma espada do islão, mas uma espada que não pensa”¹⁷³.

Por sua vez, Rosenfield desenvolve um argumento talvez justo mas pouco convincente: diz ele que o qualificativo de “político” não serve para designar a acção dos terroristas a qual é “dirigida contra a racionalidade e, por consequência, contra a política”¹⁷⁴. Resta saber se não há “política” irracional e até que ponto esta asserção pode clarificar alguma coisa.

São mais incoerentes os argumentos evocados para “justificar” (a maioria prefere o eufemismo “compreender”) a “revolta” dos islamistas. Por exemplo, quando a “diferença cultural” – em nome de um relativismo *multicultural* permissivo e funesto - serve para justificar o injustificável, a sua função é tão somente a de “um processo de dissimulação”¹⁷⁵ que oculta a raiz totalitária da actividade terrorista. A violência *islamista* agride a sociabilidade fundada na linguagem de que se falou acima, ou seja a “utilização da palavra e do discurso submetido às formas de confrontação, de verificação e de validade”. Por essa razão o *integrisimo*, terrorista ou “moderado”¹⁷⁶, nada tem a ver com democracia, nacionalismo, anti-imperialismo, pluralidade de opiniões, ou qualquer outra legitimação. A sua essência é puramente totalitária.

De uma maneira geral, os islamistas *semi-letrados* que são hoje legião, apenas conheceram certas

¹⁷¹ Wittfogel, *Le despotisme oriental* 1977: 121

¹⁷² Wittfogel, *op. cit.*: 129-130

¹⁷³ Cf. Lacouture, *et al.*, *op. cit.*: 295

¹⁷⁴ Rosenfield, *op. cit.*: 40

¹⁷⁵ Rosenfield, *op. cit.*: 43

¹⁷⁶ A televisão passou em 2002 uma reportagem com o ex-ministro sudanês Hassen Turabi, personagem aparentemente moderado, inteligente e simpático, que apresentou a causa dos países do Sul com argumentos “terceiro-mundistas” estafados mas no essencial num tom justo e sereno. Quem não tinha conhecimento da sua acção no governo do Sudão terá provavelmente ficado cativado pelo personagem. No entanto, sob a bonomia estudada para a televisão escondia-se o ideólogo intolerante do regime islamista do Sudão e o ex-ministro da Justiça que durante o seu mandato mandou aplicar 96 penas de amputação, o que foi denunciado pela Amnistia Internacional em 1986. O jurista Mohamed Charfi disse que é preferível lidar com o bárbaro obscurantismo do argelino Ali Belhaj, líder terrorista do GIA ou com o extremista iraniano Khalkhali, do que com personagens hipócritas e dissimulados como Hassem Turabi, falsos moderados que escondem o jogo e enganam a opinião. Cf. Charfi 1998: 32. Turabi, diplomado pela Sorbonne, viveu vários anos na Arábia Saudita e controla praticamente o banco saudita “Faisal Islamic Bank” no Sudão., onde a seita extremista dos Irmãos Muçulmanos (*Muslim Brothers*) e homens de negócios a ela ligados, têm especiais privilégios. Cf. Ibrahim Wade 2000.

formas de *democratização* sem terem experimentado a *democracia*¹⁷⁷.

Importa também não perder de vista que o que se entende aqui por *democracia* não equivale a “tolerância ilimitada”. A tolerância democrática “tem o seu limite nas formas de acção empenhadas na destruição dos seus próprios princípios”¹⁷⁸. Como já se disse, perante a violência pura, ela não tem outro recurso senão o da força sem a qual a sua própria existência estará ameaçada.

Um outro preconceito *pós-modernista* pretende que tudo pode ser objecto de negociação, incluindo por vezes os próprios princípios, na medida em que “tudo se vale”. Tal pretensão nada mais faz do que obscurecer o debate nas sociedades modernas desenvolvidas. O seu relativismo é a negação de valores universais que resultaram muitas vezes de lutas difíceis ao longo dos séculos e contribui afinal para enfraquecer a autoridade do Estado (essencial a uma sociedade livre), minar as capacidades de defesa da democracia e colocar em perigo as liberdades públicas.

Manifestar “compreensão” pelos actos terroristas é uma confusão de critérios e valores que relembra a amálgama praticada pelos comunistas quando estes punham a social-democracia e o nazismo no mesmo saco, o que facilitou a conquista do poder pelo nazis¹⁷⁹. Também traz à memória a atitude de certos “pacifistas” durante a 2ª guerra mundial que, temendo a vitória das potências do Eixo, diziam que preferiam ser “*antes castanhos do que mortos*” (em referência às camisas castanhas dos fascistas) e, mais tarde, confrontados com a possibilidade de dominação comunista sobre a Europa Ocidental, tornaram a dizer, com o mesmo descaramento: “*antes vermelhos do que mortos*” (*Better red than dead*). É claro que houve pacifistas sinceros que assumiram, com convicção, posições de princípio, como o escritor Jean Giono, por exemplo, que nada tiveram a ver com aquele aviltamento.

Não se pronunciar, enfim, sobre as actividades terroristas utilizando os mal inspirados argumentos recorrentes ao multiculturalismo - Samir Amin observa justamente que “*o islão político é precisamente um 'comunitarismo'*”¹⁸⁰ - é outra incongruência que releva da “lógica da dissimulação”. Recusar condenar liminarmente o terrorismo sob pretexto de que os motivos são culturalmente *relativos*, ou seja que os códigos morais são *internos* a cada cultura e, logo, não comparáveis, é, no mínimo, um sofisma pouco honesto.

Este relativismo, que, note-se, não deve ser confundido com *pluralidade cultural*, esquece que um dos grandes progressos das sociedades democráticas foi precisamente a emergência de princípios de universalidade como, por exemplo, os Direitos do Homem, que não podem ser relativizados sob pena de regressão¹⁸¹. E se é um facto que nem todas as culturas são igualmente universalizáveis, também não pode ser ignorado que os grandes princípios morais universalistas são comuns aos livros sagrados das religiões monoteístas do *Livro*: cristã, muçulmana e judia.

As interpretações *a-históricas* que os islamistas fazem de certas passagens do Corão, como

¹⁷⁷ W. Meddeb 2002: 20

¹⁷⁸ Rosenfield 2002. 46

¹⁷⁹ Rosenfield 2002: 47-48.

¹⁸⁰ Samir Amin, *Au-delà du capitalisme sénile* 2002:193.

¹⁸¹ Cf. Adelino Torres, “Modernidade, relativismo e ciência (a propósito de ciência e pseudo-ciência)”, www.iseg.utl.pt/docentes/aatg.

demonstraram o tunisino Mohamed Charfi ou o egípcio Nasr Abou Zeid, não são apenas contestáveis e redutoras, mas a prova da flagrante debilidade de um raciocínio especioso e circular.

Os atentados islamistas obedecem à “lógica” de rejeição radical, que inclui o suicídio dos próprios terroristas – um falso “martírio” contestado como tal mesmo por alguns ulêmas – claramente manipulados por quem não recua perante a efabulação¹⁸².

Como é sabido, esses atentados não atribuem qualquer valor à morte de inocentes, incluindo muçulmanos, como as práticas do GIA (Grupo Islâmico Armado) na Argélia nos últimos anos o demonstram à evidência com os mais de 100 000 mortos de confissão muçulmana¹⁸³. O cinismo ou a irresponsabilidade daqueles que pretendem “compreender” o terrorismo esquece que os meios inadmissíveis tornam os fins inadmissíveis. Como bem assinalou o ensaísta Francis Jacques, também Joseph Conrad escrevera (in: *Heart of Darkness*) que as situações extremas podem dar lugar a práticas repugnantes, sem préaviso nem transição...

Já foi dito que o *terrorismo islamista* é uma forma *sui generis* de destruição, embora seja verdade que, aparentemente, se podem referenciar alguns precedentes tanto da Ásia no caso do “Tigres Tamil” do Sri Lanka (os LTTE-Liberation Tigers of Tamil Eelam), os PKK-Kurdistan Workers’ Party, os islamistas chiitas do Hezbollah¹⁸⁴, como na Europa, como se lê nas obras do Marquês de Sade quando este fala, a propósito das guerras de religiões, de um tal Boheman «*chefe e agente de uma nova seita de ‘cristianismo depurado’* (e cujos projectos desastrosos) *foram descobertos nos seus papéis*» quando foi preso na Suécia. Esse Boheman seria, na época, segundo o filósofo Abdelwahab Meddeb, “*um pouco um equivalente europeu do nosso Ben Laden*”¹⁸⁵. A julgar pelo testemunho de Sade, “*a sua seita pretendia a nada menos do que dominar todos os potentados da Europa e os seus súbditos*”¹⁸⁶.

As variadas formas de terrorismo que tiveram lugar na Rússia, no tempo dos Czars ou depois a revolução bolchevique¹⁸⁷, assim como, em tempos recentes, outros terrorismos pela Europa fora, nunca tiveram a marca de cataclismo inerente ao terrorismo islamista.

Este diferencia-se essencialmente pela envergadura dos seus efeitos, pelo seu carácter extra-territorial e mesmo mundial, pelos recursos financeiros disponíveis com base em solidariedades religiosas, étnicas ou culturais.

Contrariamente ao que por vezes tem sido dito, este islamismo também se distingue da célebre seita dos “*Ashishshin*” (que estará na raiz etimológica da palavra “*assassinos*”), criada pelo filósofo Hassan-i

¹⁸² A promessa de um lugar no Paraíso onde será acolhido por “70 virgens” parece ser tomada à letra pelos jovens suicidas na Palestina, o que não deixa de ser um pormenor significativo quanto a uma eventual interpretação psicanalítica. Vd eventualmente Malek Chebel, *L’esprit de séraïl – Mythes et pratiques sexuels au Maghreb*, Paris, Payot, 2003; e igualmente Fethi Benslama, *La psychanalyse à l’épreuve de l’Islam*, Paris, Aubier, 2002.

¹⁸³ O que vai contra o que é dito no próprio Corão de que os islamistas pretendem ser os únicos intérpretes.

¹⁸⁴ *Council on Foreign Relations* (Nova Iorque): www.terrorismanswers.com

¹⁸⁵ Cf. Abdelwahab Meddeb, *La maladie de l’Islam*, Paris, Seuil, 2002: 68

¹⁸⁶ Sade, *Cahiers personnels*, p. 9-10, *Oeuvres complètes*, XIII, Paris, J.J: Pauvert, 1996, citado por Abdelwahab Meddeb, *op. cit., ibd.*

¹⁸⁷ Vd por exemplo: S.P. Melgounov, *La terre rouge en Russie (1918-1924)*, Paris, Payot, 1927.

Sabbah¹⁸⁸, cujo terrorismo foi sempre dirigido contra alvos individuais precisos e nunca contra grupos. Embora os seus sectários partissem para as suas missões na aceitação antecipada da própria morte nunca cometeram o suicídio. Bertrand Lewis sublinha que “*em dois aspectos, na escolha das armas e na escolha das suas vítimas, os Assassinos eram completamente diferentes dos seus sucessores actuais. A vítima era sempre uma individualidade, um líder político, militar ou religioso altamente colocado que era visto como fonte do mal. Ele, e apenas ele, era morto. Essa acção não era terrorista no sentido actual do termo mas antes o que se chama assassinato por objectivo. A arma era sempre a mesma: o punhal. Os Assassinos desdenhavam o veneno, a besta e outras armas que poderiam ser usadas à distância*”¹⁸⁹

Outra característica ainda deste novo *islamismo integrista* é o facto de se revestir de características nihilistas cuja perigosidade advém da possível utilização de armas de destruição massiva¹⁹⁰.

O conceito de “nihilismo” dostoiévskiano é empregue pelo filósofo André Glucksmann¹⁹¹ como uma marca de desespero ou de perturbação mental face à ausência de Deus e à sua incapacidade em o substituir, dando origem à vontade de destruição. No entanto esta opinião não é partilhada por três especialistas do Médio Oriente: Jean Lacouture, Ghassan Tuéni e Gérard Khoury, que, numa obra recente, contestam que tal definição se possa aplicar aos terroristas do 11 de Setembro. Estes escolheram a destruição total sob a sua forma absoluta, mas a sua acção não é *nihilista* dado que se baseia numa confiscação de Deus e não na sua ausência¹⁹².

A tese parece-me coerente mas implica uma discussão teológica fora da minha competência, pelo que emprego o conceito de “nihilismo” na acepção acima referida.

Retomando o fio condutor desta exposição, sobre as características do fundamentalismo, deve notar-se ainda que este terrorismo não faz reivindicações nem põe condições susceptíveis de abrir a porta a ganhos tácticos ou estratégicos, como acontece com outras formas violentas de luta política ou religiosa.

Os anarquistas russos pretendiam lutar contra as oligarquias e, por absurdo ou irrealista que isso possa parecer, chegar a formas de organização social mais “democráticas”; os terroristas “católicos” irlandeses almejam a separação entre a Irlanda e a Inglaterra, ao mesmo tempo que os “protestantes” irlandeses procuram o resultado inverso; os bascos espanhóis continuam a reivindicar a independência, enquanto que a extrema esquerda italiana e alemã dos anos 1960-70 imaginava abater rapidamente o Estado “burguês” etc.

Em todo o caso, os terroristas procuravam sobreviver aos atentados por eles desencadeados, reivindicando, com um realismo discutível, é certo, o papel de eventuais “interlocutores” numa futura “negociação” com o Estado; ou ainda provocar uma profunda instabilidade política até «*reunir as condições*» de uma revolução nacional. Nunca, ou quase nunca, o suicídio “ritual” entrava nos seus planos, antes procurava formas de sobreviver para novas acções.

¹⁸⁸ Vd. Edward Burman, *Assassins, Holly Killers of Islam*, trad. espanhola *Los Asesinos – La secta de los guerreros santos del Islam*, Barcelona, Ed. Martínez Roca, 2002; Bernard Lewis, *Les Assassins...*, Bruxelas, Complexe, 2001.

¹⁸⁹ Bertrand Lewis, *The Crisis of Islam...* 2003: 145-146

¹⁹⁰ Vd. N. Gurr & B. Cole, *The New _Face of Terrorism – Threats from Weapons of Mass Destruction* 2000; W. Laqueur, *The New Terrorism – Fanaticism and the Arms of Mass Destruction* 1999.

¹⁹¹ Vd. GLUCKSMANN, *Doistoevski à Manhattan* 2002; e também Leo Strauss, *Nihilisme et politique* 2001.

¹⁹² Lacouture/Tuéni/Khoury 2002: 335

Pelo contrário, para os integristas terroristas os ataques são um estágio final das suas próprias vidas e a *invisibilidade* da rede conspirativa que tecem em todo o mundo destina-se tão somente a reunir as condições necessárias para conseguir os seus objectivos sacrificiais. Na sua linguagem consideram-se “*mártires*” e não simples terroristas... Nesse sentido a finalidade é, na aparência, “*não-política*”.

O uso da noção de “*martírio*” com o justificação do Livro sagrado é não obstante questionável. Segundo autores muçulmanos ela não tem fundamento no Corão. A. Meddeb sublinha que há apenas um versículo que, quando muito, poderá antecipar a figura do “*mártir*”. Relativamente a esse ponto citemos três traduções do versículo em causa que, embora divirjam ligeiramente, como acontece sempre com a tradução, não se contradizem:

Na tradução francesa do Corão realizada por Jacques Berque, que faz autoridade, lemos na Sura (capítulo) III, versículo 169

“e não tomes os que foram mortos no caminho de Deus, por mortos. Oh não, eles vivem recompensados pelo Senhor” (III, 169).

Segundo a tradução francesa de Abdelwahab Meddeb:

«Sobretudo não creias que os que foram mortos no caminho de Deus estão mortos; eles estão vivos junto do Senhor, recompensados com bens» (III, 169).

A versão portuguesa atribui a este versículo o nº 170 (e não 169 como nas outras traduções). Isso deve-se ao facto de, na tradução portuguesa, o exórdio: “*Em nome de Allah, o Clemente, o Misericordioso*” que abre todos os capítulos, ser contado como versículo nº 1, enquanto que as outras traduções que conhecemos não o numeram, como parece mais lógico):

«Não pensai daqueles, que foram mortos na causa de Allah, como mortos. Pelo contrário, eles estão vivos na presença do seu Senhor. Sendo supridos por Allah» (tradução portuguesa: III, 170).

Meddeb nota que o próprio Bernard Lewis “admite que não há lugar para o sacrificio humano nem para a morte ritual na lei, na tradição ou nas práticas religiosas” muçulmanas¹⁹³.

Mesmo em relação ao “*martírio*”, é difícil ver no verseto 169 da sura III uma apologia directa do martírio ou do suicídio ritual seja qual for o motivo. Não parece evidente, salvo numa interpretação que julgo arbitrária, que os que “*foram mortos no caminho de Deus*” ou “*pela causa de Deus*”, obtenham o estatuto de *mártir* ao assassinar indiscriminadamente pessoas inocentes.

Também não deixa de ser paradoxal que aqueles que justificam o “*martírio*” com base numa interpretação arbitrária do Livro, como se viu acima, sejam precisamente os que defendem uma leitura *fixista* e imutável do Livro e dos *hadiths*.

Esta constatação permite pensar, com Mohamed Charfi, que os islamistas, recorrendo a leituras maximalistas – é o caso do islamista Sayyid Qutb¹⁹⁴ – procedem a manipulações com vista a construir mitologias que justifiquem o seu ressentimento. No anos cinquenta, Albert Camus¹⁹⁵ já tinha recusado de maneira exemplar a barbárie terrorista, fosse qual fosse a causa que a motiva¹⁹⁶, pensamento singularmente actual quando nos chegamos hoje, em pleno século XXI, os ecos ensurdecedores das cenas de degolação de famílias muçulmanas inteiras pelas mãos do GIA argelino¹⁹⁷...

¹⁹³ Cf. Meddeb 2002: 176

¹⁹⁴ Principal teórico e fundador da seita dos “*Irmãos Muçulmanos*”(Muslim Brothers) no Egipto, movimento extremista de direita.

¹⁹⁵ Para além dos bem conhecidos *Essais* de Camus publicados na colecção Pleiade, foi editada recentemente uma selecção de textos sobre terrorismo de mais fácil manuseamento: Albert Camus, *Réflexions sur le terrorisme*, Paris, Ed. Nocolas Philippe, 2002, 259 p. (Org. de Jacqueline Levi-Valensi et al.).

¹⁹⁶ Vd. Jean Birnbaum, “Albert Camus, la radicalité de la nuance”, *Le Monde*, 2 Dez. 2002.

¹⁹⁷ Meddeb 2002: 183

A derrota do racionalismo

Se a polémica entre o “tomismo” e o “averroísmo” no século X mostra divergências teológicas que não deixam de ter profundas repercussões filosóficas, no entanto a aceitação comum de um certo racionalismo peripatético põe a descoberto um espaço de entendimento possível que, se tivesse sido explorado, poderia ter proporcionado resultados favoráveis (em termos de *progresso*¹⁹⁸) para a civilização muçulmana. Infelizmente a ruptura desta com o “racionalismo” formulado pelos seus primeiros grandes pensadores e filósofos – Averróis¹⁹⁹, Ibn Sina, Ibn Khaldun²⁰⁰ etc., conduziu, no islão, ao predomínio da explicação teológica em detrimento da explicação científica e à consequente e crescente influência dos chefes religiosos, imãs, ulêmas, marabouts, etc., na vida política e social dos Estados islâmicos, confundindo Estado e Religião e ao predomínio da teologia, apesar de certas excepções, uma das quais foi o movimento Mutazilita - para o qual a medida entre o bem e o mal absolutos era a razão²⁰¹ - durante o reinado de Califa al-Mamun (768-833), filho de Harum al-Rachid.

O zelo de Al-Mamun foi tal que utilizou métodos inquisitoriais para atacar a escola *literalista* cujo representante era Ibn Handal (780-855) que mais tarde será um dos inspiradores dos integristas. No entanto, no dizer de A. Meddeb, a grande limitação do movimento dos Mutazilitas é nunca ter conhecido o coroamento do Iluminismo no Século das Luzes, como aconteceu com a Europa²⁰². A inábil imposição do que foi visto como um “ateísmo” violento e intolerante praticado pelos Mutazilitas, fê-los perder popularidade e acabou por levar ao desaparecimento desta corrente de uma forma que terá sido igualmente violenta.

Todavia o movimento Mutazilita do princípio do século IX, poderia ter constituído a abertura de um caminho para a modernidade dado o seu pensamento assumidamente “racionalista” com o qual tentava abalar, segundo A. Meddeb, duas ideias dominantes:

A primeira reside na crítica do dogma islâmico segundo o qual o Corão é *incriado* (ao mesmo título que Deus) e descido dos céus. Os Mutazilitas admitem que o Livro é de origem celeste, mas defendem que a concretização das Escrituras numa língua terrestre só pode ser efectuada por Deus no momento da sua revelação. Pensam ainda que os que clamam que o Corão é *incriado*, instauram um equivalente islâmico da encarnação cristã. Desse modo, os literalistas são iguais aos cristãos que assimilam o Cristo a Deus porque é o seu Verbo.

O historiador Daniel J. Boorstin indica também que *“enquanto os cristãos crêem na encarnação, na assunção da forma humana por Jesus, concebido como filho de Deus, os muçulmanos acreditam na “enlibração”, ou seja, na corporização de Deus num livro. Esse livro é o Corão. O respeito e o mistério que os cristãos sentem em relação a Jesus Cristo são semelhantes aos que os muçulmanos sentem pelo seu*

¹⁹⁸ Para a análise do conceito de “progresso” ver: Leo Marx e B. Mazlish, *Progresso: realidade ou ilusão?*.

¹⁹⁹ Mário Santiago de Carvalho em estudo muito interessante: *O problema da habitação – Estudos de (história da) Filosofia*, Coimbra, Colibri/FLUC, 2002: 104, diz que há uma diferença entre a obra deste autor em árabe (como Ibn Rushd) e na versão latina (como Averróis). Também prefere utilizar a grafia Ruxd em vez de Rushd, o que é defensável.

²⁰⁰ Ver Leman e Nasr, *History of Islamic Philosophy* (m/B)...

²⁰¹ Cf. Robert Mantran, *Expansão muçulmana (séculos VII-XI)*, 1977: 185.

²⁰² Cf. Meddeb 2002: 25

livro. Poucas noções são tão difíceis de apreender por um ocidental como o dogma de um Corão não criado, que se transformou no pilar da fé muçulmana”²⁰³

A segunda ideia dos Mutazilitas consiste em afastar Deus do mundo, suspendendo-o ao seu sentido *inconhecível*, neutralizando-o numa transcendência que liberta o homem da predestinação e o torna único responsável dos seus actos²⁰⁴. Esta passagem de um *teocentrismo* a um *homocentrismo* é, especialmente se tivermos em conta a época que se vivia (século IX) profundamente revolucionária na sua essência. Mas revelou-se prematura e, sobretudo, contraproducente pela maneira excessiva com que os livre-pensadores Mutazilitas tentaram aplicá-la, o que deixou marcas de reacção profundas no imaginário religioso muçulmano.

Os mutazilitas, observa ainda Boorstin, seguiram os filósofos gregos. Propondo a razão como confirmação e teste do Islão, “usaram as técnicas dos filósofos para provarem a justiça de Deus e explicarem exhaustivamente a existência do mal”²⁰⁵. Eles viam “no dogma do Corão não criado uma fonte de perigos para a teologia muçulmana. Se o Corão não tivesse sido criado por Deus, como chegara então a existir? Queria isso dizer – horror dos horrores! – que existia outro poder capaz de um resultado tão resplandecente? E não iria isso impugnar a unidade e a onipotência de Alá?”²⁰⁶.

Não é certamente por acaso que os fundamentalistas assimilam sistematicamente laicismo e irreligião, embora tal assimilação seja abusiva e – no plano da razão - inconsistente, como o sustentou o filósofo egípcio Fouad Zakariya²⁰⁷. Este acrescenta que devido ao domínio dos religiosos “*não existe uma única revista em língua árabe que se consagre principalmente à difusão do pensamento laico. A que se aventurasse nesse terreno iria ao encontro de sérios perigos. Isto vale a fortiori para o espaço e o tempo de antena que a imprensa e os medias audiovisuais acordam aos representantes de cada uma das correntes*”, islamista e laica²⁰⁸.

Se, por outro lado, os grupos islamistas são muito activos e influentes junto das populações mais pobres do Próximo e Médio Oriente, isso deve-se em grande parte à indiferença ou inépcia dos governos.

Por detrás dos pretextos da fraternidade religiosa os verdadeiros objectivos dos integristas são menos religiosos do que políticos, denuncia Malek Chebel: “*Todos sabem que esses grupos que, aliás, oferecem sopa a alguns necessitados – o que, diga-se de passagem lhes proporciona uma confortável base de apoio popular e mesmo um respeito que as elites, laicas e balcanizadas, já não conhecem há muito tempo – visam nada menos do que chegar ao poder por todos os meios*”²⁰⁹.

De meados do século XIX ao início do século XX eclodiu igualmente, em especial no Egipto, o movimento do “renascimento árabe” conhecido por *Nahda*, constituído por intelectuais livres pensadores libaneses, egípcios, sírios, turcos, cristãos e judeus favoráveis à causa árabe e a um nacionalismo até então adormecido no Egipto, pondo em evidência as suas raízes faraónicas e uma história distinta da do império otomano. Intelectuais reformistas da estatura de Jamil al-Afghani (1838-1897) e do seu amigo e discípulo

²⁰³ Cf. Daniel J. Boorstin, *Os criadores - Uma história dos heróis da imaginação*, Lisboa, Gradiva, 2ª ed. 2002: 71

²⁰⁴ Cf. Meddeb 2002: 24

²⁰⁵ Cf. Daniel J. Boorstin, *Os criadores...*, *ibid.*

²⁰⁶ Cf. Daniel Boorstin, *Os criadores...*, *ibid.*

²⁰⁷ Vd. Zakariya, *Laïcité ou islamisme*, 1991

²⁰⁸ Zakariya, *op. cit.*, 1991: 21

²⁰⁹ Malek Chebel, “Laïcité en islam: mortel dilemme”, *Le Monde* (Paris), 12 Março 2003: 16.

Muhamad Abduh (1849-1905), por exemplo, foram considerados “*livres-pensadores*” e admiradores dos mutazilitas entre outras acusações, e como tal perseguidos sobretudo por razões políticas mas também religiosas²¹⁰.

A principal característica do *Nahda* foi a tentativa de passar da noção de “*comunidade*” (*Umma*), que tinha uma conotação religiosa, para o conceito de “*nação*”, tarefa particularmente complexa dado que o conceito de “*nação árabe*” está impregnado da *umma*, o que continua, ainda hoje, a gerar uma imensa confusão²¹¹.

Esse caminho teria talvez permitido abrir mais facilmente as sociedades do Médio Oriente à modernidade científica e cultural inspirada no modelo europeu e nas ideias da Revolução Francesa de 1789²¹². Infelizmente a tarefa era enorme, excessiva para ser realizada num curto espaço de tempo e o movimento acabou por fracassar.

A Turquia de Mustapha Kemal a partir de 1922²¹³, levou também a cabo uma reacção “racionalista” e laica para colocar o combóio turco nos trilhos da modernidade. O movimento kemalista, que esteve nas origens da mudança mais profunda e inovadora de todo o século XX, parece estar hoje de algum modo abalado com a subida ao poder do partido islamista dito “moderado”, embora os militares “kemalistas” tenham mantido a sua vigilância até há alguns meses, perdendo-o para o actual ditador Erdogan.

A modernização desencadeada por Bourguiba desde 1957 foi a mais importante e profunda do Maghreb ao colocar alguns dos alicerces de um Estado secular e de uma sociedade laica²¹⁴.

O domínio dos ulêmas, frequentemente mal preparados, nomeadamente no plano científico²¹⁵, favoreceu igualmente uma leitura restritiva (“*literalista*”) do Corão e da Sunna que é diversamente avaliada pelos autores muçulmanos²¹⁶. Os mais liberais consideram que a orientação “interpretativa” teria facilitado a adaptação da prática religiosa à evolução dos tempos e dos costumes, evitando o *fixismo* medieval que estrangula hoje a criatividade – e o pragmatismo - mais genuína do imaginário muçulmano

Já se observou que nos objectivos dos integristas-terroristas não está excluída a utilização futura de armas “totais”, como gases, envenenamento de redes de distribuição de água nas zonas urbanas ou o recurso a armas de destruição massificada, biológica, química ou nuclear. Se o objectivo é provocar o máximo de destruição e mortes, o holocausto responde exactamente a esse critério. Há portanto motivos para acreditar que o 11 de Setembro em Nova Iorque foi um ensaio e que o facto de os terroristas não terem dirigido um dos aviões contra uma central nuclear se deve ou a uma circunstância fortuita ou a um impedimento técnico qualquer. A verdade é que ainda hoje se ignora quase tudo quanto aos objectivos dos terroristas que ocupavam o avião que a luta desesperada dos passageiros fez cair em terreno aberto.

²¹⁰ Vd. Elie Kedourie, *Afghani and Abduh...* 1997.

²¹¹ Vd. Lacouture *et al.*: 14-19.

²¹² Vd. por exemplo: Lacouture *et al.* 2002; A. Meddeb 2002

²¹³ Recordar-se o célebre livro de que Benoît-Méchin consagrou à revolução turca de Mustapha Kémal.

²¹⁴ Em meados dos anos 60 num período do Ramadão (durante o qual nenhum muçulmano pode comer, beber ou fumar do nascer ao pôr do sol), recordo-me de ter assistido na televisão a um discurso público de Bourguiba. A seu lado estava um copo de água no qual ia bebendo ostensivamente durante o discurso. A mensagem era clara... Nenhum outro dirigente árabe teria coragem de fazer o mesmo, incluindo os dos países “socialistas”...

²¹⁵ Vd o livro de Pervez Hoodboy (na m/B)

²¹⁶ Vd Mohamed Charfi, *Islam et liberté*, Seuil (m/B)

É claro que esta lógica suicidária dos islamistas não tem em conta eventuais represálias que poderiam atingir os países que os albergaram, quer porque acham o Ocidente demasiado decadente para reagir, quer porque o seu irracionalismo é auto-referencial, prisioneiro de um pensamento *místico-axiomático* de cultura da morte, obsessiva e obstinadamente fechada sobre si própria, com total desprezo por outros seres, quer eles sejam cristãos, hindus, budistas²¹⁷ ou mesmo muçulmanos não integristas, todos eles incluídos nas categorias de “*infieis*” ou de “*apóstatas*”. Esta arrogância que caracteriza o integrismo-terrorista mais do que qualquer outro grupo, é reveladora de uma flagrante ignorância dos próprios valores da religião e da cultura que dizem “defender”²¹⁸.

Qualquer forma de terrorismo²¹⁹ é nociva para a organização política, social e económica das sociedades civilizadas. No entanto, o islamismo afigura-se *sui generis* também noutros aspectos que encaixam mal nos parâmetros que definiam o terrorismo “tradicional”.

Enquanto o terrorismo “clássico” necessitava de se aprovisionar financeiramente, recorrendo a assaltos, raptos ou extorsão, os islamistas, não desdenhando esses procedimentos, dispõem de recursos financeiros muito mais importantes junto de certos Estados²²⁰, bancos ou organizações ditas caritativas islâmicas, grande parte das quais de origem saudita. Sabe-se agora igualmente que não se limitarão, como até aqui, à destruição de instalações ou ao assassinato de individualidades ou de pequenos grupos. O maior número possível de vítimas, quer dizer, o holocausto, é o seu objectivo último.

Porém, há poucas dúvidas que a riposta americana e talvez europeia seria igualmente “total”, como aliás o primeiro ministro Tony Blair chegou a dizer cruamente.

As consequências do irracionalismo islamista acabariam assim por atingir, ainda mais duramente, as próprias nações muçulmanas. O que talvez seja também o que os islamistas pretendem, se nos lembrarmos da máxima terrorista, de sinistra memória, segundo a qual só se constrói um “*mundo novo*” arrasando o que resta do “*velho*”. A experiência demonstrou que essa escolha, que alguns apelidaram de “criativa”²²¹ conduziu a crimes contra a humanidade. Um dos últimos foi Pol Pot no Camboja, com os resultados que se conhecem...

Admitindo que pudéssemos falar de “soluções” para a ameaça terrorista, é, em todo o caso, pouco

²¹⁷ Relembra-se a selvagem destruição pelos Talibans das estátuas budistas milenárias no Afeganistão. O regime Taliban, produto de uma desastrosa “*realpolitik*” americana, só foi reconhecido por três países cuja responsabilidade também não deve ser esquecida: Arábia Saudita, Emirados Árabes Unidos e Paquistão.

²¹⁸ Vários autores muçulmanos demonstram a incongruência dos integristas, em particular quanto à interpretação das *Sourates* (ou Suras) e respectivos versículos do Corão. Vd. por exemplo, Mohamed Charfi, *op. cit.*

²¹⁹ Vd. David J. Whittaker, *Terrorism – Understanding the Global Threat*, Londres, Longman, 2002.

²²⁰ “*Alguns países como a Síria proporcionaram financiamento e abrigo a uma variedade de grupos terroristas, na esperança que ajudassem a fazer avançar os objectivos do Estado, os quais podem ser muito diferentes dos intentos dos grupos que este favorece (...). O terrorismo apoiado por Estados é significativo porque muitos grupos terroristas não têm recursos para se manterem em actividade pelos seus próprios meios. Acontecimentos recentes mostraram que organizações como a Al-Qaeda dependem do abrigo proporcionado pelo Estados e ficam enfraquecidas quando essa protecção desaparece*”. Cf. Dennis G. Stevens, *Challenges to Peace in the Middle East* 2003: 113-114.

²²¹ Em 1925 Victor Serge (in: *Sobre a repressão* (1931), trad. port., Lisboa, Cadernos Maria da Fonte, 1971), cita a frase de Bakounine: “O espírito destruidor é também o espírito criador”, lamentando embora que a sua “interpretação literal (tenha) desviado os revolucionários” (p. 9), mas faz mais adiante o elogio do terrorista “revolucionário” do movimento comunista na Rússia (p. 33). É certo que este terrorismo, se não é “melhor” do que o terrorismo contemporâneo, é pelo menos diferente ou de outra ordem, como já foi dito.

provável que elas sejam encontradas a curto prazo. Mesmo que, por hipótese, seja possível circunscrever rapidamente a sua acção e neutralizar os principais núcleos de criminosos, o mesmo fenómeno acabará por ressurgir se não forem tomadas medidas de fundo, tanto no campo ocidental como, sobretudo, nos próprios países islâmicos.

Entre essas medidas, podemos distinguir, em primeiro lugar, as acções militares. Estas podem contribuir para a desorganização de bases terroristas em vários países, como o caso do Afeganistão o demonstrou, pelo menos até certo ponto. É certo que o ataque americano não terá atingido todos os seus objectivos, mas, ao eliminar o *santuário* da Al Qaeda, que se movimentava livremente ao abrigo das fronteiras de um Estado e sob a protecção do governo Talibam que aquele grupo terrorista parecia manipular, os americanos tornaram mais instáveis os fundamentos organizacionais do terrorismo islamista na região, acozando-o e fragilizando a sua posição. Nesse sentido – apesar do perigo terrorista permanecer – os resultados da intervenção americana estão longe de ser negligenciáveis, contrariamente à opinião pessimista de alguns observadores.

Porém, nas condições actuais, este tipo de intervenção militar não se afigura viável em relação a outros Estados. Não é previsível que a Arábia Saudita (especialmente devido ao seu estatuto de “bastião” ou de “terra sagrada do islão”), o Irão, o Sudão, a Coreia do Norte e o Paquistão, entre outros, pelo menos de imediato e com os dados que dispomos actualmente, possam ser submetidos a uma intervenção semelhante à do Afeganistão. Os ataques pontuais a este ou àquele alvo não resolvem certamente o problema. Em suma, a resposta militar é, nas presentes circunstâncias geopolíticas, de efeitos limitados e à primeira vista insusceptível de alterar a situação.

A segunda alternativa é a de um sistema de informação adequado, capaz de infiltrar as organizações terroristas e exercer uma acção preventiva eficaz. Tanto a defesa do Ocidente como a dos países do Médio Oriente passa necessariamente por essa via, e a conjugação eventual dos esforços, no interesse bem compreendido de ambos os lados, obteria certamente resultados a médio prazo. Sem negligenciar a sua importância, trata-se, em última análise, igualmente de uma medida parcelar que não poderá substituir as soluções políticas, culturais e económicas de fundo.

Por outro lado a sua eficácia não deveria limitar-se a meios tecnológicos sofisticados. A crença ingénua que estes substituem a presença humana *in loco* já foi suficientemente desmentida. Certos estrategos defendem a formação de recursos humanos conhecedores das línguas e culturas locais e susceptíveis de dar uma tradução dialógica das realidades em presença e, eventualmente, prever movimentações terroristas. O papel dos governos dos próprios países do Médio Oriente seria, neste aspecto, decisivo. O Ocidente tem interesse nesta matéria, formando, por exemplo, especialistas em línguas orientais e encorajando um maior conhecimento da região, o que, no fundo, retomaria uma tradição científica quase abandonada há décadas²²². Tal poderia ajudar a reatar um diálogo interrompido depois da primeira

²²² Embora por razões de proselitismo religioso e no quadro conceptual da época, já no século XVI o arcebispo de Toledo queria que o seu clero aprendesse o árabe. Também o famoso Nicolau Clenardo projectava constituir em Lovaina um seminário de futuros arabistas e, mais tarde, tentou convencer o poder político português a criar cátedras de árabe. Aprendeu ele própria essa língua e viveu algum tempo em Fez para tentar recolher manuscritos. Na sua “epístola aos cristãos”, escrita em Fez entre 1540 e 1541 e anunciada em carta que

guerra mundial e que hoje tão necessário se revela tanto para o Ocidente como para o Oriente.

Esse conhecimento, cuja perda obedeceu a uma visão imediatista de ordem financeira ou mesmo política²²³ e que também decorreu das vicissitudes do processo colonial e dos desentendimentos pós-coloniais, revela-se de novo prioritário e deve ser recuperado rapidamente por duas razões: a primeira é eminentemente “defensiva” e nenhum sistema de informações pode ser construído sem ela; a segunda é que o domínio pelos europeus e americanos das principais línguas orientais pode ser um poderoso factor de aproximação e facilitar a compreensão mútua.

A utilização de uma “língua franca” no comércio (como é o caso do inglês), é útil mas, pela sua univocidade, não parece suficiente para consolidar o factor decisivo de reconhecimento recíproco. A questão, que tem uma vertente muito mais pragmática do que parece à primeira vista, ainda não mereceu a devida atenção dos responsáveis políticos, mas terá que ser equacionada mais cedo ou mais tarde se queremos que haja diálogo descomplexado e profícuo entre todas as partes.

As dificuldades do desenvolvimento no Médio Oriente

Foi já no século XX que os países do Médio Oriente e da África do Norte, que classifiquei para maior comodidade como MENA (*Middle East and North Africa*), obtiveram a independência (entre os primeiros contam-se o Egipto em 1922, a Arábia Saudita e o Iraque em 1932) ou recuperaram a soberania. (Turquia em 1923 e Irão em 1946).

As tentativas de industrialização no século XIX tiveram lugar no Egipto nos ramos dos têxteis, fiação, agro-alimentar, na exploração de fosfatos, enquanto a Turquia criava a indústria algodoeira, um embrião de metalurgia e tirava rendimentos dos jazigos de hulha e ferro.

Nos outros países o atraso era ainda maior. No Líbano e na Síria as actividades com algum significado residiam tão somente na indústria têxtil. No início do século XX o Irão ainda não conhecia a revolução industrial e só iniciou a sua primeira industrialização sob Reza Shah (1925-1941). Os países do Golfo (árabo-persa) constituíam, enfim, um grupo praticamente sem indústrias até à descoberta do petróleo por sociedades estrangeiras, o qual iria transformar completamente a fisionomia de toda a região do MENA.

Mas a acumulação de capital resultante do petróleo revelar-se-ia insuficiente face às necessidades dos países, os quais ficaram dependentes dos investimentos estrangeiros e da ajuda internacional. Por outro lado, apesar da nova riqueza, a estrutura do comércio do MENA não sofreu modificações em relação ao período colonial: exportação de matérias primas e importação de bens manufacturados.

enviou a D. João Petit, recomenda “os estudos arábicos como meio de organizar uma cruzada pacífica”. Mas as autoridades portuguesas nada fizeram. Cf. M. Gonçalves Cerejeira, *O Renascimento em Portugal – Clenardo e a sociedade portuguesa*, Coimbra, 4ª ed. revista, Tomo 1, 1974: 349; e M. Gonçalves Cerejeira, *O Renascimento em Portugal – Clenardo – O humanismo, a Reforma*, Coimbra, nova edição, 1975: 195-198.

²²³ Passa-se o mesmo com a África Subsaariana

Depois das independências políticas, salvo em Marrocos, na Jordânia e nos países do Golfo, seguiu-se um longo período de perturbações com sucessivos golpes de Estado que deram o poder aos militares. Alguns desses países (Egipto, Iraque, Síria e Líbia) iriam assumir a causa do panarabismo e iniciar a primeira vaga de nacionalizações das sociedades estrangeira, em particular das companhias petrolíferas. A ideologia do panarabismo populista, que teve a sua aplicação mais conhecida na infrutífera união do Egipto com a Síria (1958-1962) foi um completo fracasso, fonte de dispersão de esforços na construção nacional e de desperdício de energias. Numa palavra, um inútil sorvedouro financeiro que contribuiu para piorar as condições de vida de populações já depauperadas.

Arrastados por utopias não raro insensatas, os dirigentes políticos só souberam responder ao descontentamento popular com formas cada vez mais autoritárias e corruptas de governação, bem como uma permanente corrida aos armamentos que hipotecou de modo crescente o futuro dos seus próprios países.

Desde o início dos anos 70 os regimes autocráticos árabes, cuja fraseologia revolucionária cobria uma prática quase sempre de cariz fascista, desencadearam uma série de conflitos internos e externos graves: guerras civis no Iemen (1962-70), no Líbano (1975-91) e na Argélia desde 1991; guerras contra Israel; afrontamentos ligadas a questões de fronteiras; perseguição e mesmo aniquilação (genocídios no Sudão e no Iraque) de minorias étnicas ou religiosas como aconteceu com os curdos na Turquia e no Iraque, com os chiitas no Iraque, com os coptas no Egipto, com os palestinos na Jordânia (“*Setembro Negro*”) ou os berberes na Argélia; repressão sistemática de democratas, aprisionados, torturados ou mortos em nome da “revolução”; cedências às pressões dos movimentos integristas mais retrógrados como os *Irmãos muçulmanos* (*Muslim Brothers*), etc.

Todos esses factores contribuíram decisivamente para a acumulação das dificuldades socio-económicas em toda a região, agravadas pela guerra fria entre o Ocidente e o bloco soviético até 1989 e pelo crescimento demográfico que fez mais do triplicar a população do MENA entre 1950 e 2000, período durante o qual esta passou de 76 milhões a 284 milhões de habitantes²²⁴.

Todavia, no início do século XXI este último problema parece atenuar-se mercê da entrada do MENA na segunda fase da *transição demográfica* em que as taxas de fecundidade (número de filhos por mulher), embora ainda elevadas, passaram de seis para três ou quatro filhos por mulher na maioria dos países da região.

Assim, com a excepção de Israel e das micro-monarquias do Golfo, a generalidade dos países do MENA mantém as características de países do “terceiro-mundo” onde predomina a pobreza da grande maioria dos habitantes. Apesar dos investimentos massivos derivados da renda petrolífera, o crescimento económico entre 1970 e 1980 atingiu apenas de 1 a 2 por cento anual, com excepção da Tunísia.

Aliás, o dinheiro fácil ganho no sector petrolífero, sobretudo depois dos chamados “choques petrolíferos” de 1973 e de 1979, contribuiu decisivamente para desviar as populações de outras actividades menos remuneradoras, acelerando o colapso da agricultura e o aparecimento de uma economia informal avassaladora onde os Estados não colhem tributação fiscal significativa. Houve naturalmente progressos para alguns sectores minoritários da população, mas as desigualdades são enormes sobretudo nos países

²²⁴ Cf. Peter K. Cornelius (Editor), *The Arab World Competitiveness Report 2002-2003*: 38

petrolíferos.

A partir dos anos 90 a opção económica do liberalismo impôs-se em todo o MENA, mas os países continuam demasiado dependentes dos preços do petróleo, o qual corresponde a cerca de 90 por cento das receitas de exportação, e quando os preços descem abaixo dos 20 dólares/barril as dívidas externas aumentam em flecha e o seu reembolso torna-se impossível.

No seguimento dessa liberalização económica o FMI fez aplicar os seus planos de ajustamento estrutural cujo principal efeito foi o agravamento das condições de vida, aumento do desemprego e revolta das populações.

Os programas de industrialização aplicados depois das independências seguiram o modelo comum à maioria dos países do Sul, América Latina e África, ou seja deram a prioridade à *“estratégia da industrialização por substituição de importações”* (ESI) que foi em toda a parte um fracasso, não pelo princípio, como muitos liberais acreditam, mas porque a ESI foi tomada como um fim em si e não como um meio. Enquanto que para a Coreia do Sul a ESI foi desde o início considerada uma fase transitória de preparação para afrontar posteriormente a concorrência do mercado internacional, os países do MENA, tal como os da África Subsaariana, consideraram a ESI como um fim em si mesma, susceptível de conseguir um desenvolvimento dito *“autocentrado”*, esquecendo a fraca dimensão dos seus mercados internos, a insuficiência de recursos humanos qualificados, os efeitos nocivos do proteccionismo sobre uma economia *“ao abrigo”* da concorrência, cuja inércia é encorajada, etc.

Uma outra modalidade de ESI chamada *“estratégia das indústrias industrializantes”* (EII) foi prosseguida pela Argélia nos anos 70. Consistia em fortes investimentos a montante da cadeia de produção (indústrias pesadas, petroquímicas, siderurgias, etc.) e exigia consideráveis recursos financeiros só possíveis para um produtor de petróleo. No entanto a EII, sendo afinal uma modalidade da ESI, insere-se igualmente na lógica proteccionista e teve consequências semelhantes, senão ainda mais ruinosas.

O outro modelo de industrialização, conhecido como *“estratégia de industrialização pela promoção das exportações”* (IPE) necessitava de uma preparação prévia que não foi feita a tempo. Apenas a Tunísia sobretudo, e em parte o Egipto, tentaram essa via. Mas foi na Tunísia que ela teve algum sucesso, preparada por uma legislação publicada desde 1970, que favoreceu a criação de indústrias manufactureiras, sociedades mistas (Estado-grupo estrangeiro) no sector industrial exportador, o que permitiu que os empregos industriais passassem de 40 000 em 1967 a 147 000 em 1979.

Quanto ao sector rural, por toda a parte no MENA foi rompido o equilíbrio entre as capacidades da agricultura e as necessidades alimentares. Devido ao crescimento demográfico, à escassez de terra aráveis e à falta de água, a alimentação depende cada vez mais das importações agro-alimentares. Na maior parte dos países o PIB agrícola não atinge 20 por cento do PIB total, apesar de, nalguns deles, a população activa agrícola ultrapassar 60 por cento da população activa total (Mauritânia, Sudão e Iemen). Nos restantes, a população agrícola varia entre os 10 por cento e os 49 por cento, traduzindo quase sempre uma fraca produtividade.

A situação económica actual no Próximo Oriente

Em 2002 a situação no Próximo Oriente é particularmente grave. Um dos recursos mais importantes da

região – o turismo – ressentem-se fortemente da instabilidade política, tanto em Israel como no Líbano, na Jordânia e nos Territórios Palestínianos. Do mesmo modo os investimentos directos estrangeiros (IDE) na região diminuíram de maneira significativa desde 2001, o que significa ausência de crescimento, desemprego e pauperização das populações. Na Cisjordânia e na Banda de Gaza, a taxa de desemprego atinge, em 2002, cerca de 70 por cento da população e 60 por cento da população vive abaixo do limiar de pobreza.

A tragédia de Nova Iorque do 11 de Setembro acabou por atingir por ricochete os países árabes diminuindo as receitas do turismo de forma drástica, em especial Egipto, Jordânia, Marrocos e Tunísia. Por outro lado a própria Arábia Saudita, apesar da renda petrolífera (de 70 a 75 por cento das receitas totais de exportação), encontra-se numa situação económica cada vez mais difícil com défices orçamentais que se acumulam e uma dívida pública preocupante, para além de uma taxa de desemprego da ordem dos 15 a 20 por cento da população, o que leva à expulsão crescente dos trabalhadores estrangeiros, a maioria dos quais asiáticos.

Passa-se o mesmo no Bahrein, Koweit, Qatar, Emirados Árabes Unidos e Oman onde os trabalhadores imigrados representam entre 25 por cento em Oman e 75 por cento da população nos Emirados. Este facto relativo à mão-de-obra, não deixará de ter repercussões noutros países, como as Filipinas por exemplo, cujos emigrantes correspondem a cerca de 10 por cento dos trabalhadores vivendo no Golfo e cujas transferências bancárias equivalem a 8 por cento do PIB filipino²²⁵.

A situação é pois difícil em toda esta zona do mundo. O Egipto está mergulhado numa recessão desde 2000 e o crescimento sofreu uma queda de 5 por cento entre 2000 e 2001 e, oficialmente, de pelo menos 1,5 por cento em 2002 o que obrigou o governo a uma desvalorização da libra egípcia de 30 por cento em relação ao euro, enquanto que o défice do orçamento do Estado foi de 6 por cento em 2000-2001. Este país, a Jordânia e a Síria registaram uma importante diminuição do turismo que é justamente a principal receita em divisas das suas economias

Segundo o FMI, o crescimento da economia israelita seria mais uma vez negativo em 2002 (- 1 por cento), enquanto a taxa de desemprego ultrapassa já os 10 por cento e 240 000 empregos estariam ameaçados, o que duplicaria o número de desempregados neste país em 2003. Situação tanto mais grave quando se sabe que actualmente um israelita em cada cinco vive abaixo do limiar de pobreza e que os investimentos directos estrangeiros (IDE) declinaram perigosamente, mesmo se são ainda muito mais importantes do que noutros países da região, como se pode verificar pelo quadro seguinte:

QUADRO nº 2

Investimentos directos estrangeiros (IDE) no Próximo Oriente					
(em milhões de dólares)					
País	1998	1999	2000	2001	2002
Israel	1 800	2 900	4 400	3 000	183 (*)
Líbano	200	250	298	249	Nd

²²⁵ Cf. *Le Monde* (Paris), 25 de Fevereiro de 2003.

Jordânia	310	158	786	100	Nd
Territórios Palestinianos	58	19	76	51	Nd

(*) Primeiro trimestre de 2002 (Nd: Estatísticas não disponíveis)

FONTE: FMI (Citado pelo jornal *Le Monde* (Paris) de 17 de Dezembro 2002).

Nesta região o Líbano e a Jordânia são particularmente fragilizados. Foi recentemente firmado um acordo entre o FMI e a Jordânia para o período 2002-04, o que permitiu o reescalonamento da dívida externa relativamente ao Clube de Paris (1 200 milhões de dólares) poderá talvez evitar o risco de uma crise de pagamentos externos nos próximos cinco anos, mas não resolverá certamente os problemas que este país enfrenta. Tanto mais que a Jordânia depende inteiramente do Iraque para o seu abastecimento em petróleo, vendido por uma parte a um preço preferencial e, por outra parte, sob forma de doação.

A conferência da doadores do Líbano, reuniu em Paris em 23 de Novembro de 2002. Esta conferência, constituída por 17 países, entre os quais os do G7, a Comissão Europeia e as instituições financeiras internacionais, concedeu ao Líbano mais de 4 mil milhões de dólares de créditos, embora sem a participação dos EUA, dado não ter havido ainda um acordo entre o Líbano e o FMI quanto à desvalorização da libra libanesa, cuja paridade, em relação ao dólar, se mantém inalterada desde 1994, e ainda por haver recusa das autoridades do Líbano em aplicar um plano de ajustamento estrutural preconizado pelo FMI.

Quadro nº 3
Actividade económica

Países	PIB milhões USD (2001)	Exportações em milhões de USD – 2001	Importações em milhões de USD – 2001	Dívida Externa (em milhões USD e em % do PIB em 2000)	Investimento Directo Estrangeiro (milhões de USD 2000)
Arábia Saudita	173 287	68 200	32 100
Argélia	53 009	20 050	9 700	25 002 (50%)	10
Bahrain					
Egipto	97 545	4 095	13 060	28 957 (23%)	1 235
Emirados Árabes Unidos					
Eritreia	681				
Irão	118 868	26 350	16 450	7 953 (7%)	39
Iraque					
Israel	110 386	29 019	35 123	...	4 392
Jordânia	8 829	2 230	4 945	8 226 (90%)	558
Líbano	16 709	890	7 291	10 311 (61%)	298
Líbia				30 000 (180%)	
Mauritânia	1 030				
Marrocos	33 733	7 100	10 830	17 944 (49%)	10
Oman					
Paquistão	59 605	9 209	10 206	32 091 (45%)	308
Qatar					
Síria	17 938	5 410	4 290	21 657 (128%)	111
Sudão					
Tunísia	20 035	6 615	9 505	10 610 (57%)	752
Turquia		31 220	40 455	116 209 (57%)	982
Yemen					

Países	PIB milhões USD (2001)	Exportações em milhões de USD – 2001	Importações em milhões de USD – 2001	Dívida Externa (em milhões USD e em % do PIB em 2000)	Investimento Directo Estrangeiro (milhões de USD 2000)
West Bank de Gaza					
Portugal (por comparação)	108 479	23 730	37 660	...	6 227
Europa e Ásia Central		325 397	327 066	499 344	28 495

FONTE: Banco Mundial, World Development Report 2003, p. 240 (Salvo para a Líbia).

O acordo de Paris resolve temporariamente a situação do Líbano cuja dívida externa atinge 30 mil milhões de dólares, ou seja 180 por cento do PIB. E embora o governo libanês conte com um programa de privatizações em 2003, cujo montante previsto seria de 5 mil milhões de dólares, a gestão orçamental em determinados sectores é considerada calamitosa pelos investidores internacionais, pelo que as previsões não se afiguram animadoras para este país²²⁶.

Referindo-se aos problemas do Médio Oriente, o príncipe El Hassan Bin Talal, irmão do falecido rei Hussein da Jordânia²²⁷, escrevia em 2001 que *“no tratado de paz de 1994 estimou-se em 35 mil milhões de dólares em 10 anos o custo global do desenvolvimento da infra-estruturas, de Marrocos à Turquia, recomendado pela cimeira de Casablanca para a África do Norte e o Próximo Oriente há pouco menos do que 7 anos. Contudo, os 300 mil milhões de dólares de despesas de armamento desde a guerra do Golfo parecem indicar que as armas e a mania dos comités ad hoc têm a primazia sobre a elaboração de um plano de estabilidade completo e detalhado a médio prazo”*.

O mesmo autor propunha para o Médio Oriente o estabelecimento de uma *“comunidade regional da energia e da água que seria o equivalente do que foi a planificação estratégica extranacional inspirada por Monet e Schuman para o carvão e o aço na Europa do pós-guerra”*.

E acrescentava: *“Deixemos de encorajar o extremismo ao pretender que ele nos amedronta. Vivemos numa região onde 40 por cento da população está abaixo do limiar da pobreza e onde 45 por cento dos habitantes têm menos de 15 anos. A segurança e uma economia de rosto humano reduziriam a economia e a política do desespero a abriam caminho a um código de boa conduta”*

O “sistema financeiro islâmico”

As finanças islâmicas não são um facto recente, pois a sua prática remonta à Idade Média, nas transacções comerciais na bacia mediterrânica e na Europa, em grande parte graças aos comerciantes árabes que percorreram o Velho continente, da Andaluzia aos Países Bálticos. Nos nossos dias, mais exactamente desde 1970, assiste-se ao reaparecimento de um “sistema financeiro islâmico” que tem vindo a inserir-se desde então no sistema financeiro

²²⁶ Cf. *Le Monde*, “Le Proche-Orient sous perfusion de l'étranger”, 17 Dezembro 2002.

²²⁷ Cf. El Hassan Bin Talal (ver Talal 2001), *Le Monde* (Paris), 10 de Julho de 2001.

internacional moderno.

Por isso mesmo a palavra “islâmico” não deixa de surpreender um economista ocidental pouco habituado a integrar o antigo parâmetro religioso da Idade Média nos cálculos financeiros do sistema económico e financeiro mundial. Essa particularidade merece, porém, alguma atenção²²⁸.

As instituições financeiras islâmicas nasceram em 1970 e operam actualmente em mais de 75 países. A sua importância financeira cresceu desde os anos 70 e já “valia” em 2001 “cerca de 230 mil milhões de dólares, ou seja quarenta vezes mais do que em 1982”²²⁹. Foi igualmente naquele ano que surgiu a *Organização da Conferência Islâmica* (OCI).

Em 1974, na Cimeira de Lahore, a OCI decidiu criar o *Banco Islâmico do Desenvolvimento*, com sede em Djedda, com vista a lançar as bases de um sistema de ajuda fundada nos princípios islâmicos. A seguir apareceu o *Dubai Islamic Bank* (1975), primeiro banco privado islâmico. Em 1979 o Paquistão foi o primeiro país a decretar a islamização do conjunto do sector bancário, seguido em 1983 pelo Sudão e pelo Irão.

Esta peculiar ideia dos islamistas suscita interrogações teóricas e práticas. Com efeito, se a religião era desde os primórdios favorável ao comércio (profissão exercida por Maomé) ela condenou desde sempre os ganhos gerados pela finança. O Corão diz que os lucros do comércio são diferentes dos gerados pelos empréstimos. No Corão, na Sura II, versículos 275, 276 e 278²³⁰, por exemplo, a *usura* é explicitamente condenada.

Porém a interpretação da palavra “*usura*” (*riba*) não é interpretado por todos da mesma maneira. Para uns, “*riba*” refere-se a qualquer forma de “juro fixo”; para outros designa apenas *juro excessivo*, correspondendo ao que na economia ocidental se intitula *usura* propriamente dita. Esta pode ser definida como o “*facto de alguém emprestar dinheiro exigindo uma taxa de juro superior ao costume ou à lei*”. Pode-se acrescentar que é “difícil aplicar uma definição precisa e objectiva da usura, a qual só pode ser apreciada em relação a uma taxa de juro de referência, considerada como “normal”. Em contrapartida os poderes públicos sempre sentiram a necessidade de dispor dessa referência para poder reprimir os abusos de uma tal prática”²³¹.

A atitude em relação à usura das sociedades muçulmanas não é diferente da que era tomada na Europa até ao século XVI. É sabido que o pensamento económico escolástico se opôs à usura recorrendo à Bíblia onde várias passagens reprovam a sua utilização. O Anjo na peça de Gil Vicente, *Auto da barca do inferno*, emprega o velho termo para usura: onzena:

“Ó onzena, como es fea
e filha da maldição!”.

A legislação secular inglesa só em 1546 promulgou uma lei permitindo a aplicação de

²²⁸ O assunto foi tratado, entre outros, por Beaugé 1991, Warde 2000, Warde 2001 e (tese PhD Sorbonne...)

²²⁹ Cf. Warde 2001

²³⁰ Sigo a tradução francesa de Jacques Berque, que faz autoridade. O sentido é o mesmo na tradução portuguesa, mas nesta os números dos versos são respectivamente 276, 277 e 279.

²³¹ Bernard & Colli, *Dictionnaire économique et financier*, Paris, Seuil, 6ª ed. 1996: 1397.

taxas de juro até 10 por cento, lei que, após várias oscilações que reduziram gradualmente o juro máximo legal, foi confirmada em 1571.

Nessa época o protestante Thomas Wilson (1525-1581) desencadeou uma polémica com o seu livro *Discourse on Usury* (reeditado em 1926 com uma longa introdução de 170 páginas de R.H. Tawney) argumentando inutilmente em favor da proibição medieval do juro. Em 1787 Bentham publicou *Defence of Usury* onde, como o título indica, defende a prática da usura como meio para favorecer o crescimento da economia. Finalmente em 1854 as leis da usura foram abolidas²³².

Se a proibição do juro por motivos religiosos está há muito ultrapassada nos países industrializados²³³, essa ideia continua a dificultar a progressão da economia dos países muçulmanos na medida em que não há uma clara distinção na lei entre a prática abusiva ou imoral da *usura* (agiotagem) e o razoável (ou justo) preço do serviço prestado durante um período determinado (juro).

Num *site* islamista, na internet, é dito que “*a originalidade do sistema financeiro islâmico reside na rejeição dessa verdadeira instituição que é a taxa de juro. Assim, em vez de se basear na taxa de juro e no risco unilateral, o sistema islâmico constrói-se, no respeito da Charia, com base no princípio da mudaraba, a saber, o princípio de partilha dos lucros e do risco mútuo*”²³⁴

É certo que, mesmo nos meios muçulmanos, não há unanimidade de opiniões. É possível encontrar interpretações relativamente flexíveis junto até de certos religiosos ou na própria Universidade de Al Azhar, mas a maioria dos ulêmas permanece irredutível na sua oposição à prática do juro²³⁵ e os governos do Médio Oriente, por convicção ou pressionados pelos países mais integristas como o Irão, a Arábia Saudita ou o Sudão, não ousam apresentar soluções políticas que apontem noutra direcção, optando por ladear o problema, ceder às pressões ou juntar-se ao coro islamista.

Um economista paquistanês, num pequeno mas excelente livro²³⁶, defende que o juro numa economia concorrencial “*não é incompatível com a justiça islâmica*”²³⁷ e analisa as obras de quatro autores influentes no Paquistão: Maududi, Anwar Iqbal Qureshi, Fazlur Rahman e Syed Yaqub Shah.

²³² Cf. Henry W. Spiegel, entradas “Scholastic Economic Thought”, “Usury” e “Wilson, Thomas” in *The New Palgrave – A Dictionary of Economics*, Londres, Macmillan, 1998, vol. IV, pp. 259, 769 e 923.

²³³ Até ao século XVI o juro era considerado apenas como um fenómeno monetário. A remuneração dos fundos de empréstimo era o “*preço do dinheiro*”, dependente da quantidade de moeda disponível, o que levava os mercantilistas a tentar aumentar a quantidade de ouro em circulação na economia para diminuir o custo do capital necessário às transacções comerciais. Muitos, por influência do pensamento escolástico, preconizavam uma regulação das taxas de juro para as manter a níveis baixos, mais favoráveis ao crescimento das actividades económicas. No entanto a percepção do juro não era ainda articulada com uma concepção de conjunto da formação e da repartição do produto ou do rendimento macroeconómico. Hoje o debate tem em conta outros factores como as teorias reais e monetárias do juro e faz entrar na análise da determinação das taxas de juro diversos parâmetros (Bohm-Bawerk, Fisher, Keynes, Friedman, Wicksell, etc.). No plano institucional, os Estados dos países industrializados têm promulgado legislações com vista a reprimir a usura e fixar os critérios que a definem (entre outros, a lei pode determinar que uma taxa é usurária quando ultrapassa o dobro da taxa bancária de base - *prime rate* nos USA – por exemplo). Vd. Jessua (C.) *et alii*, *Dictionnaire des sciences économiques*, Paris, PUF, 2001; Bernard & Colli, *Dictionnaire économique et financier*, Paris, Seuil, 1996.

²³⁴ Cf. www.islam-fraternet.com

²³⁵ Cf. Ibrahim Warde, “Paradoxes de la finance islamique”, *Le Monde Diplomatique*, Set. 2001

²³⁶ Vd. Izzud-Din Pal, *Pakistan, Islam and Economics – Failure of Modernity* 2000.

²³⁷ Cf. Izzud-Din Pal, *op. cit.* 2000: 45

Se os dois primeiros defendem uma visão a que poderemos chamar fundamentalista, os dois últimos estão muito mais próximos das teses “modernistas”. Maududi, um erudito em jurisprudência islâmica, recusa o valor do tempo bem como a equivalência entre o juro e a “renda”²³⁸, na medida, segundo ele, em que a renda se aplica a bens duráveis e à depreciação (usura) desses bens. Mesmo quando um empréstimo é feito para uma utilização produtiva, a recompensa do “capitalista” só seria justificada se ele compartilhasse o risco do empreendimento. Izzud-Din Pal conclui que a força dos argumentos de Maududi, do ponto de vista económico, é pouco convincente, embora reconheça que estes levantam algumas questões pertinentes sobre o funcionamento das instituições financeiras modernas, a estabilidade do sistema de reserva e o carácter monopolista dos grandes bancos. No entanto, quando Maududi discute estas questões no domínio da ética da *riba* (usura), transpondo as referências ao primeiro período da história islâmica para o contexto completamente diferente do sistema económico moderno, as suas posições “*tornam-se largamente irrelevantes*”²³⁹. O mesmo se passa em relação a Anwar Iqbal Qureshi, para o qual não há qualquer diferença entre a *riba* proibida pelo Corão e o júri da banca contemporânea. Ambos os autores fazem, bem entendido, abstracção da inflação.

Diferentes são, no entanto, as posições dos outros dois autores paquistaneses.

Fazlur Rahman define a *riba* como “*um exorbitante pagamentos através do qual o capital é duplicado várias vezes*”. Em contrapartida na economia actual o juro ocupa o mesmo lugar do que os outros preços no mercado, pelo que, diz Rahman, “*a denúncia do sistema bancário feita por Maududi revela a sua ignorância das instituições modernas*”²⁴⁰. Izzud-Din Pal sublinha que Fazlul Rahman foi o primeiro sábio do Paquistão que propôs uma interpretação consistente da *riba*.

Por sua vez Syed Yaqub Shah mostrou-se convencido, tal como Rahman, que a rejeição do Corão era apenas contra uma espécie determinada de usura de continuada duplicação do montante inicial do empréstimo. Mas, diferentemente de Rahman, Yaqub Shah pensava que a *riba* se refere apenas a empréstimos para consumo e que o juro para empréstimos para o sector produtivo não é contrário aos preceitos do Corão acerca da *riba*. O que deve ser enfatizado não é o juro mas as boas práticas bancárias para o melhoramento do sistema financeiro favorável ao desenvolvimento²⁴¹.

Izzud-Din Pal observa igualmente que no império otomano houve um lento e gradual reconhecimento do juro comercial. Com o desenvolvimento da banca no império, o uso do juro comercial espalhou-se rapidamente. No entanto, a ênfase era posta nas baixas taxas de

²³⁸ No entanto Calvino considerou que havia uma ligação estreita entre *renda* e *juro*. Se uma era justificada, porque não a outra? Consequentemente o uso do juro espalhou-se desde cedo nos países protestantes e, gradualmente, divulgou-se na Europa.

²³⁹ Izzud-Din Pal, *op. cit.* 2000: 49.

²⁴⁰ Izzud-Din Pal, *op. cit.* 2000: 54

²⁴¹ Izzud-Din Pal, *op. cit.* 2000: 57.

juro, consideradas compatíveis com o islão²⁴². Se formos ainda mais longe na história muçulmana, é possível encontrar regimes políticos sensíveis às realidades da economia. No período Abassida (século IX) *“houve um significativo crescimento das instituições financeiras praticando técnicas bancárias modernas, incluindo câmbio de moeda, depósitos, empréstimos e uso de cheques”*²⁴³

A verdade é que impera uma total “confusão” - propositada ou de boa fé - entre *usura* e *juro*. No Corão – como na Bíblia - o conceito utilizado é “*usura*”, porventura susceptível de ser entendido num sentido lato em épocas remotas, mas claramente diferente da sua acepção moderna.

Aliás, não é principalmente no sistema bancário do capitalismo avançado ocidental que se praticam em geral “juros usurários”. Nos países desenvolvidos, em períodos normais onde a concorrência cumpre o seu papel, o nível de taxa de juro exigida pela banca é, *grosso modo*, determinado pelo rendimento esperado dos investimentos a efectuar, ou pelo o rendimento financeiro médio dos principais títulos representativos de empréstimo de longo prazo, como as taxas de rendimento das acções e obrigações na Bolsa, as quais têm em conta as cotações das acções, o juro nominal das obrigações, as condições que caracterizam o regime dos títulos (vantagens fiscais, prémios de emissão e de reembolso, etc.).

O mesmo não acontece nos países pobres ou ditos “*em desenvolvimento*”, onde, tanto a ineficiência estrutural do sistema bancário quanto a escassez de oportunidades de investimento, conduzem a distorções e a estrangulamentos económicos graves. Nas zonas rurais desses países, quer eles sejam muçulmanos ou não, essas circunstâncias favorecem o aparecimento de uma classe de agiotas que, à margem do sistema bancário, faz empréstimos usurários aos camponeses (em muitos casos da ordem dos 300 por cento, ou mais, ao ano) que são claramente formas de espoliação senão mesmo de escravização²⁴⁴.

Numa tese de “doutoramento de Estado”, defendida na Universidade de Paris em 1988 e publicada dois anos depois²⁴⁵, Hamid Algabid, Secretário Geral da conservadora “*Organização da Conferência Islâmica*” referindo-se ao tempo de Maomé, reconhecia: “*Na Meca, encruzilhada comercial onde os habitantes combateram durante um tempo o Profeta, os banqueiros emprestavam correntemente a 100 por cento e o prolongamento no tempo implicava muitas vezes uma nova duplicação*”²⁴⁶.

QUADRO nº 4 Bancos Islâmicos em 1982

²⁴² Izzud-Din Pal, *op. cit.* 2000: 64

²⁴³ Izzud-Din Pal, *op. cit.*, 2000: 64.

²⁴⁴ Vd por exemplo: Muhammad Yunus, *Banker to the Poor*, trad. fr.: *Vers un monde sans pauvreté*, Paris, Lattès.

²⁴⁵ Vd. Algabid (Hamid), *Les banques islamiques*, Paris, Economica, 1990.

²⁴⁶ Cf. Algabid, *op. cit.*: 32.

Nome do Banco islâmico	Sede
Al Baraka America Bancorp Inc	Huston, Texas
Al Baraka International Ltd	Londres
Al Baraka Islamic Bank	Karthoun
Al Baraka Islamic Investment Bank BSC (EC)	Manama
Al Baraka Turkish Finance House	Istambul
Al Rajhi co Eor Islamic Investment	-
Bahrain Islamic Bank BSC	Manama
Bahrain Islamic Investment co BSC	Manama
Banque Al Baraka au Bangladesh	Dhaka
Banque Al Baraka Mauritanienne Islamique	Nouak Chott
Banque Islamique Internationale	Luxembourg
Banque Islamique Internationale du Danemark	Copenhague
Banque Islamique Jordanienne de Crédit d'Investissement	Amman
Beit Ettamouil Saudi Tounsi	Tunis
Dar Al Maal Al Islami SA	Cointrin
Dar Al Maal Al Islami Trust DMI	Nassau
Dar Al Maal Al Islami	Jeddah
Dar El Maadi El Islami	Genève
Dubai Islamic Bank	Dubai
European Islamic Bank	Nassau
Faisal Finance Institute	-
Faisal Islamic Bank (Sudão)	Khartoun
Faisal Islamic Bank of Egypt	Cairo
Faysal Finance Institution AS	Istambul
International Turkey Systems Comp KSC	-
Islamic Bank for Western Sudan	Khartoun
Islamic Bank System Inter Holding SA	-
Islamic Consultancy Company	Nassau
Islamic Development Bank	Jeddah
Islamic International Bank for Investment & Development	Cairo
Islamic Investment and Development Company	Cairo
Islamic Investment co	Amman
Islamic Investment Company (Sudão) Ltd	Khartoun
Islamic Investment Company of the Gulf	Jeddah
Islamic Investment Company of the Gulf	Cairo
Islamic Investment Company of the Gulf	Doha
Islamic Investment Company of the Gulf (Sharjah)	Sharjah
Islamic Investment Company of the Gulf (Sharjah)	Abu Dhabi
Islamic Investment CY Ltd	Nassau
Islamic Solidarity Fund (ISF)	Jeddah
Islamic Takafol Company	
Jordan Islamic Bank for Finance & Investment	Amman
Kuwait Finance House	Safat
Massraf Faysal Al Islami (Jersey) Ltd	St-Helier
Massraf Faysal Al Islami de Guinée	Conacri
Massraf Faysal Al Islami du Niger	Niamey
Massraf Faysal Al Islami du Sénégal	Dakar
Massraf Faysal Al Islami of Bahrain	Karachi
Massraf Faysal Al Islami of Bahrain	Manama
Massraf Faysal Al Islami of Bahrain EC	Jeddah
Massraf Faysal Al Islami UK Ltd	Londres
Qatar Islamic Bank	Doha
Société Al Baraka d'Investissement	Londres

Nome do Banco islâmico	Sede
Société Al Baraka d'Investissement et de Développement	Jeddah
Société Internationale Arabo Thaïlandaise Ltd	Bangkok
Sudanese Islamic Bank	Khartoun
Tadamon Islamic Bank	Khartoun
Tadamon Islamic Company for Agricultural Development	Khartoun
Tadamon Islamic Company for Service Ltd	Khartoun
Tadamon Islamic Company for Trade & Investment	Khartoun

FONTE: BEAUGÉ (Gilbert), Coordonné par, *Les capitaux de l'Islam*, Paris, CNRS, 2^a ed. 2001, p. 29.

Essa foi certamente uma das razões porque o Corão insiste na questão da usura em quatro Suras (capítulos) onde esta é mencionada em ocasiões diferentes: XXX, 39; IV, 160-162; III, 130-132; II, 275-280.

Algabid assinala a sura XXX, versículo 39 onde está escrito, segundo a sua tradução para francês: *“L'intérêt usuraire que vous versez pour accroître le biens d'autrui...”*.

No entanto, nas outras versões de que disponho, este versículo não é traduzido exactamente da mesma maneira: a palavra *“intérêt”* (juro) não aparece nas outras traduções, apenas o termo *“usura”*.

Na tradução de Jacques Berque lê-se: *“Ce que vous donnez en usure pour grossir sur les biens d'autrui ne grossira pas auprès de Dieu”* (XXX, 39).

Na tradução de 1958 de Edouard Montet:

“Et ce que vous livrez à l'usure, pour l'augmenter avec les biens des autres hommes, ne sera pas accru auprès d'Allah (...)” (XXX, 38).

Na tradução portuguesa: *“Tudo o que vós emprestais com usura a fim de que possa aumentar nos bens do povo não aumenta à vista de Allah”*

Julgo que há alguma ambiguidade na utilização da palavra *“juro”* por H. Algabid – como se quisesse desviar a atenção de *“usura”* para *“juro”* – o que, podendo ser legítimo, não é certamente objectivo.

Tanto assim é que várias autoridades religiosas do século XIX já tinham assinalado a diferença entre *“juro”* e *“usura”*, argumentando que o que está em causa é a *“usura duplicada”* e não o juro moderado (simples). Para isso baseavam-se no versículo 130 da Sura III, transcrito por Algabid na página 35 da sua obra:

“O vous qui croyez! ne vivez pas de l'usure produisant plusieurs fois le double...” (III, 130).

O mesmo versículo na tradução de Jacques Berque:

“Vous qui croyez, ne mangez pas de l'usuraire, doublement redoublé (du principal)...”

E na tradução portuguesa:

“Oh vós que credes, não devorai usura que envolva diversas adições...”

Tudo leva a crer, de facto, que a *“usura”* implica taxas de juros muito altas que

duplicam o capital, necessariamente em pouquíssimo tempo e por isso mesmo usurárias. Se os juros cobrados fossem em geral modestos, não teriam certamente sido objecto de tanta atenção das religiões.

Maxime Rodinson é da opinião que *“a palavra significa “aumento”. Não parece que se trate de um simples juro no sentido em que tomamos o termo. Tudo indica que se trata da duplicação da soma devida (capital e juros em dinheiro ou em natureza) quando o devedor não podia pagá-la no fim do prazo de reembolso”*²⁴⁷.

Mais adiante, o mesmo autor escreve: a proibição da *riba* encontra-se no Corão, mas foram os “doutores posteriores” que se esforçaram *“pela exegese de a interpretar e definir. Ignorava-se na realidade o que era exactamente a riba (...). As interpretações da palavra e do preceito foram muito variadas (...). Em todo o caso, os resultados a que se chegava são injustificáveis, para falar com rigor, pelo texto corânico. Eles só puderam ser legitimados pelas alegadas sentenças do Profeta de que nada garante a autenticidade”*²⁴⁸

Hamid Agabid contesta a tese segundo a qual o conceito de “usura” se referiria somente à prática de juros muito altos (juros compostos) e não aos juros moderados (juros simples), porque, segundo ele, *“isso significaria que são os juros compostos que são proibidos. Contudo um juro simples chega igualmente a duplicar a soma inicial no fim de um período sem dívida mais longo, mas a duração não muda nada ao próprio acto”*²⁴⁹.

A observação de Algabid não deixa de ser curiosa, sobretudo porque este economista parece raciocinar como se a inflação não existisse em economia ou fosse sempre igual a zero. Ora, de uma forma ou doutra, a inflação existe e quem empresta não o faz naturalmente por razões caritativas mas para atingir na prática o que em termos económicos se chama uma *“taxa de rentabilidade”*. Obviamente, se a taxa de inflação efectiva for superior à taxa de juro praticada (nominal), no fim de um certo período é o credor quem fica a perder e não o devedor (taxa de juro real negativa)²⁵⁰.

Por outro lado a diferença que há entre juros simples e juros compostos não é apenas uma questão de “duração” como diz Algabid. Para além da *“duração”* há ainda o *“montante”* em causa, a *“raridade”* do capital, os *“custos de oportunidade”* e o factor psicológico (*confiança*), parâmetros que também determinam a taxa de juro.

Enfim, se na modalidade dos juros simples, os juros não são incorporados no capital, na fórmula dos juros compostos o juro é acrescentando ao montante em dívida no fim de cada período e esse juro rende ele próprio juros.

É certo que tanto os juros simples como compostos podem duplicar a quantia inicial

²⁴⁷ Maxime Rodinson, *Islam e capitalismo*, 1966: 31.

²⁴⁸ Maxime Rodinson, *op. cit.* 1966: 35.

²⁴⁹ Algabid 1990: 39

²⁵⁰ É o que diz igualmente Ibrahim Warde: *“...Some have raised the issue of the inflationary nature of the contemporary economy. The prohibition of riba would then apply to real interest (...) as opposed to nominal interest. Otherwise, the absence of interest in a inflationary period would amount to negative real interest, which would penalize lenders and subsidize borrowers”*. Cf. I. Warde, *Islamic Finance...2000*: 56

embora em períodos bastante diferentes, daí Algabid dizer que a duração “não muda nada ao acto”. Em teoria é verdade, mas para além do problema não ser apenas uma questão de “duração”, como já indiquei, também se poderia acrescentar que é duvidoso que os devedores, quando incapazes de reembolsar ou de amortizar determinado empréstimo em fim de período, partilhem essa opinião.

Não deixa de ter interesse recordar o testemunho de Sayyid Qutb²⁵¹ que foi o principal teórico dos radicais egípcios - *Muslim Brothers* - e que é hoje uma das referências inspiradoras dos islamistas.

Qutb foi, como o paquistanês Maududi (ou Mawdudi)²⁵² que viveu no período 1903-1979, um dos mais violentos e intransigentes integristas muçulmanos.

Para ele todas as correntes filosóficas e da psicologia, todos os estudos sobre a moral e as doutrinas sociais fazem parte do pensamento da *jahilia* (pensamento não islâmico).

O mito da cultura património da humanidade que não tem nem pátria, nem raça, nem religião, só se pode aplicar às ciências exactas e suas aplicações científicas, diz Qutb, “*não se podendo ultrapassar esse domínio para entrar em explicações filosóficas sobre a natureza do ser humano, das suas actividades, da sua história, literatura, arte e todas as expressões poéticas. São algumas das armadilhas da judiaria mundial*”²⁵³.

No seu livro mais conhecido, *Social Justice in Islam*, Qutb condena também a usura²⁵⁴ e escreve sobre a duplicação do capital: “*This is not a case of prohibiting merely doubling and redoubling, while allowing smaller grains; the mention of doubling is no more than an emphasis on actual fact, a description of what take place. This prohibition strikes rather at the very root and principle of usury*”²⁵⁵.

Por outras palavras, quer se trate de juro moderado ou de juro elevado, tudo é “usura” (*riba*, nos países árabes).

No entanto, dos exemplos que Qutb apresenta deduz-se que todos se referem a práticas abusivas de juro usurário: “*No man of wealth may pounce on the hour of his fellow’s need as an opportunity for taking advantage of his position in order to demand a return of more than he has given. Sometimes such need is for necessary food, for medicine for the treatment of disease, for expenses on education or other things; then the alternative is either that all these things be left unattended to or that the wealthy man have his way with the needy, given*

²⁵¹ Sayyide Qutb segundo, em geral, a grafia inglesa, ou *Saïed Kotb* ou *Qotb* se se optar pela grafia utilizada por certos autores de língua francesa.

²⁵² O doutrinário paquistanês Maududi (ou Mawdudi) “apoiou o regime sanguinário de Dhia Ol Hak em contrapartida da aplicação de castigos corporais e da colaboração com os serviços de informações secretas americanos para combater o regime comunista no Afeganistão. Vd. H. Mannaa, “Fondamentalisme et violence dans les sociétés arabes et islamiques”, *Revue arabe des droits de l’homme*, 1996, n° 3, p. 55. Citado por Mohamed Charfi 1998: 51, nota 74.

²⁵³ S. Qutb, *Marcos na estrada* (em árabe), citado por Mohamed Charfi 1998: 51-52.

²⁵⁴ Note-se por curiosidade que Qutb cita erradamente a fonte corânica ao indicar III, 125 em vez de III, 130. Vd Sayyid Qutb, *Social Justice in Islam* 2000: 148.

²⁵⁵ Sayyid Qutb, *op. cit.*: 148

*them a little and demanding a large return. Thus he injures them by the financial power that he wields, so that either they have to slave unremittingly to pay the usurer his interest, or their debt doubles itself year after year*²⁵⁶.

Mais adiante: a usura “*represents a method of amassing a vast amount of capital wealth that does not depend on effort or labor*”²⁵⁷. A sua conclusão do ponto de vista económico é que o dinheiro deveria ser emprestado aos necessitados sem juro algum (*ibidem*)...

Apesar da sua declaração de principio segundo a qual o juro (pequeno ou grande) é sempre reprovável e conduz ao mesmo resultado, Qutb não só é incapaz de demonstrar que o juro não usurário está incluído na *riba* corânica, como todos os exemplos que evoca são contraditórios com essa tese. Com efeito é pouco provável que juros módicos pudessem estar na origem de “grandes retornos de capital” e do enriquecimento ilícito do credor, permitindo dessa maneira “escravizar” o devedor...

A corroborar o que se tentou demonstrar anteriormente sobre a diferença entre juro (moderado) e usura no próprio Corão, em 1989 o então *mufti*²⁵⁸ do Egipto, a maior autoridade religiosa do país, Muhammad Sayyed Tantawi, actualmente presidente da universidade de Al-Azhar, proeminente autoridade social, política e religiosa no mundo muçulmano, publicou uma *fatwa* (proclamação ou parecer jurídico-religioso) que autorizava o juro²⁵⁹. Nessa interpretação do dogma, o Cheikh Tantawi bania apenas o juro “excessivo” (usura), no que acabou por ser apoiado pelos 21 “sábios” que participam no Conselho Islâmico Superior que decretaram lícitos os juros sobre depósitos bancários.

Anna Borrel²⁶⁰ considerou que “*por esta simples decisão, é toda a razão de ser dos bancos islâmicos que a autoridade religiosa egípcia põe em causa*”.

O mesmo Cheikh Tantawi lançou mais tarde (1995) ataques frontais contra os bancos Islâmicos acusando-os de hipocrisia e de utilização enganosa da palavra “*islão*” no seu nome e censurou os bancos ocidentais que criam delegações “islâmicas” apenas para captar a procura de produtos financeiros com esta denominação.

No que se refere ao Egipto, os bancos islâmicos têm por enquanto uma importância relativamente pequena na economia deste país. Apenas três bancos islâmicos estão aí presentes: o *Banco Fayçal Islâmico*, o *Banco de Financiamento egipto-saudita* e o *Banco Islâmico Internacional para o Investimento e o Desenvolvimento*. Em 2001 o total dos

²⁵⁶ Sayyid Qutb, *op. cit.*: 149 (sublinhado por mim A.T.). A tradução em língua inglesa é da responsabilidade de John B. Hardie e a sua revisão de Hamid Algar.

²⁵⁷ Sayyid Qutb, *op. cit.* 150 (sublinhado por mim).

²⁵⁸ Mufti: jurisconsulto habilitado a emitir pareceres jurídicos em matéria religiosa. No século XVI, no império otomano, o grande mufti de Istambul, pertencendo à escola jurídica hanafita, era o segundo personagem do Estado depois do soberano. Nos países árabes onde há várias escolas jurídicas, a situação é mais complicada. Em todo o caso o “grande mufti do Egipto” é um personagem considerável. Cf. D. et J. Sourdel, *Dictionnaire historique de l’islam*, Paris, PUF, 1996.

²⁵⁹ Cf. Ibrahim Warde, *Islamic Finance in the Global Economy 2000*: 57.

²⁶⁰ Anna Borrel, “Al-Azhar autorise l’usure”, in: www.afrik.com

depósitos nesses três bancos era de 12,3 mil milhões de libras egípcias, montante a comparar com os 195,6 mil milhões da banca comercial.

Há, por outro lado, uma certa desconfiança das autoridades egípcias em relação às instituições financeiras islâmicas devido aos escândalos que as atingiram entre 1984 e 1988 e que ocasionaram perdas calculadas em 15 por cento do produto nacional bruto do Egipto, como foi igualmente apontado por Ibrahim Warde (Warde 2000). Não é portanto de estranhar que a Universidade de Al-Azhar, que depende do governo egípcio, tivesse tido na questão do juro uma atitude mais “liberal” do que autoridades religiosas doutros países. Isso não lhe retira o mérito da decisão, mas permite redimensioná-la.

Resta ainda esclarecer se a palavra “usura” no próprio Corão se refere apenas a taxas de juro exorbitantes (como me parece lógico) ou se inclui nessa definição as taxas moderadas.

Algabid pensa que o conceito engloba tudo e observa, contraditoriamente, que o termo árabe para usura é “riba”, mas que “riba” é ainda “*bem mais forte*” do que o conceito de “usura”, acrescentando em seguida, sem prova, que a riba “*recobria qualquer forma de juro*”. Esta interpretação axiomática é bastante frágil como o demonstra a decisão de Al-Azhar acima referida.

Por seu turno, Ibrahim Warde reconhece que a tradição islâmica não contesta o princípio de remuneração do dinheiro emprestado, mas apenas se opõe ao aspecto “fixo e pré-determinado” do juro e o que este implica em matéria de equidade e de potencial exploração do devedor. Assim, o islão preconiza sobretudo a partilha equitativa, em partes iguais, dos riscos e dos benefícios, associando o credor ao devedor, como nos primeiros tempos do islão.

Na sua visão *multiculturalista*, os islamistas julgam esta forma de “finança associativa” melhor adaptada às necessidades económicas do mundo islâmico e às exigências morais da religião, como se o contexto muçulmano tivesse, no plano económico, particularidades que justificam uma excentricidade em relação à universalidade dos mecanismos que regem o *sistema económico mundial*, segundo a expressão de René Passet, e no qual as actividades económicas e financeiras islâmicas estão totalmente mergulhadas. Imaginar o contrário é, mais uma vez, jogar com as palavras.

Inventar, entre outros “*islamismos*” (na arte, na literatura, na economia, etc.), uma “*ciência islâmica*”, distinta da ciência universal, como os islamistas pretendem, é uma nova utopia que só poderá agravar o imobilismo e reforçar o atraso. As razões evocadas (religiosas, culturais), propriamente multiculturais e relativistas, servem apenas para camuflar os verdadeiros motivos: assegurar o poder político aos grupos sociais mais conservadores ameaçados pela modernidade.

Os islamistas sustentam ainda que a banca clássica privilegia os detentores de capital ou os bens susceptíveis de serem hipotecados, enquanto que a finança associativa favorece os

empresários dinâmicos mas pouco fortunados, ao mesmo tempo que os encoraja a integrar os circuitos económicos produtivos. A isso acrescenta-se o reforço da dimensão caritativa, graças à gestão dos “*fundos da Zakat*” (esmola legal)²⁶¹ que facilitam a concessão de donativos para lutar contra a pobreza e a exclusão. O princípio é teoricamente justificado, mas a verdade é que há provas de que a *zakat* - avaliada em cerca de dez mil milhões de dólares por ano – não se limita a obras de caridade. De qualquer maneira a tão a+regoadada “*Zakat*” n

Ao resolve nenhum problema de pobreza real que parece mesmo ter aumentado continuamente ao longo dos anos...

Grande parte do dinheiro recolhido a título de *zakat* circula de mão em mão e não através dos circuitos bancários normais, o que torna a sua afectação opaca e impossível de controlar. Sabe-se, não obstante, que serve igualmente para financiar o projecto político de propagação do islão (*dawa´a*), assegurar a influência ou dominação da Arábia Saudita wahabita sobre o mundo sunita e árabo-muçulmano, alimentar financeiramente organizações integristas e/ou terroristas nas mais diversas regiões do mundo, da América ao sudoeste da China, passando pela Europa, a África do Norte, o Paquistão, as Filipinas ou a Indonésia.

A Arábia Saudita e o terrorismo islamista

O relatório ao Conselho de Segurança das Nações Unidas, já aqui citado, inclui mesmo a lista nominal de 7 importantes personalidades sauditas que comprovadamente financiaram a Al Qaeda:

- Kahlid bin Mahfouz – banqueiro
- Saleh Abdullah Kamel – banqueiro
- Abdullah Suleiman al Rajhi – banqueiro
- Adel Abdul Jalil Batterjee – homem de negócios
- Mohammed Hussein al Ampoudi – homem de negócios
- Wa´el Hamza Julaidan – homem de negócios
- Yasin al Qadi – homem de negócios

Segundo aquele relatório, para além de individualidades, há também envolvimento de importantes instituições de caridade sauditas no apoio financeiro à Al Qaeda, entre as quais:

- Al-Haramain Islamic Foundation
- Benevolence International Foundation (Al-Bir Society)
- International Islamic Relief Organization (IIRO)
- Muslim World League (MWL)

²⁶¹ A Zakat é a “esmola legal” – semelhante ao dízimo cristão – um imposto fazendo parte dos “pilares do islão” e que tem por finalidade purificar do pecado. Cf. Sourdel, *Vocabulaire de l’islam*, Paris, 2002. É feita abundante menção à “esmola” em vários versículos de 30 Suras do Corão.

- Rabita Trust
- World Assembly of Muslim Youth (WAMY)

Num outro relatório oficioso intitulado “O financiamento do terrorismo”, publicado em Outubro de 2002, o *Council on Foreign Relations* de Nova Iorque constava que “*é tempo de dizer claramente o que as entidades oficiais recusaram dizer até aqui: desde há anos que pessoas e organizações caritativas instaladas na Arábia Saudita têm sido uma fonte de financiamento para a Al-Qaeda, e há anos que as entidades oficiais sauditas ignoram o problema*”²⁶². Já em Outubro de 1998 a imprensa americana denunciava ligações estreitas entre o *Comité de Socorro Islâmico Mundial* e Ben Laden²⁶³.

No preâmbulo ao seu relatório apresentado ao Presidente do Conselho de Segurança das Nações Unidas, intitulado *Terrorism Financing – Roots and trends of Saudi terrorism financing*, que citámos anteriormente, Jean-Charles Brisard afirma ainda que o movimento terrorista da al-Qaeda terá recebido da Arábia Saudita nos últimos 10 anos, com origem em “*ricos homens de negócios e banqueiros, entre 300 e 500 milhões de dólares que representam cerca de 20 por cento do PNB saudita, através de uma rede de organismos de caridade e empresas de fachada, em particular das instituições bancárias islâmicas*”²⁶⁴

Também num livro publicado em 2001, Jean-Charles Brisard e Guillaume Dasquié, escreviam que a “*quase totalidade das redes islamistas implantadas no Próximo Oriente, na África e no Ocidente, serão financiadas por Estado saudita e por via de instituições islâmicas internacionais que ele controla: Organização da Conferência Islâmica (criada em 1970), a Liga Islâmica Mundial (ONG com objectivos missionários, criada em 1962) e sobretudo as holdings e bancos sauditas como o Faisal Islamic Bank, Dar al-Mal, Dallah Al-Baraka*”²⁶⁵.

Os 4 000 príncipes que dirigem o reino financiam os movimentos islamistas “*como outrora se compravam indulgências*”, como por exemplo Youssef Djamil Abdelatif, rico financeiro saudita e accionista da Sony que ofereceu um milhão de dólares ao movimento terrorista argelino FIS. Foram igualmente os sauditas que ofereceram nos anos 90 “*a Ossama Bin Laden todos os meios das suas ambições no plano financeiro e logístico. E essa relação subsistirá, digam os sauditas o que disserem, até uma época muito recente, para lá do exílio sudanês, para lá também dos numerosos atentados que puderam ser-lhe atribuídos (...)*. *Ossama Bin Laden dirá, aliás, numa entrevista não publicada acordada em Abril de 1995 a um jornalista do quotidiano France Soir que ‘os sauditas (o tinham) escolhido para ser o seu*

²⁶² Citado em Encel et Guez, *La grande alliance...*2003: 50.

²⁶³ Cf. Encel et Guez, *La grande alliance...*, *op. cit.*: 53

²⁶⁴ Jean-Charles Brisard, *Terrorisme Financing – Roots and trends of Saudi terrorism financing – Report prepared for the President of the Security Council, United Nations, New York, Dec. 19, 2002.*

²⁶⁵ J.C. Brisard et G. Dasquié, *Ben Laden – La vérité interdite*, 2001: 109.

representante no Afeganistão''²⁶⁶.

Neste livro os autores denunciam ainda inúmeras ligações de personalidades sauditas com actividades suspeitas ou comprovadamente em ligação com ataques terroristas, como por exemplo no Quénia.

Os abundantes elementos de informação que apresentam permitem-lhes dizer : *“Fala-se muito de ‘terrorismo de Estado’ quando se trata da Líbia ou do Irão. A Arábia Saudita é poupada de figurar nas listas negras pela simples razão que é incontornável na cena petrolífera mundial. Sem essa riqueza é provável que estaria bem colocada em tais listas”*.²⁶⁷. Bin Laden não passa de uma figura emblemática de jogadas e de interesses religiosos e financeiros que *“subentendem o regime saudita”*. O que está verdadeiramente em jogo é outra coisa: *“reside na nossa capacidade de pôr em causa o apoio político e financeiro dado pela Arábia Saudita aos movimentos fundamentalistas no mundo, tendência pesada, contínua e sem dúvida duradoura se o Ocidente não conseguir travar esta ‘marcha forçada’ do reino”*²⁶⁸

O sistema financeiro islâmico baseia-se nos princípios de comandita (*mudaraba*) e de associação (*musharaka*), é completado pela remuneração dos depósitos e regido pelo princípio de partilha de ganhos e perdas: as contas de poupança seriam remuneradas ou não segundo os benefícios auferidos pela instituição bancária. No plano técnico é a tese dos islamistas.

Apesar do retrato idílico assim traçado por Warde, este não deixa de salientar que a finança de parceria se revelou decepcionante e não deu lugar a investimentos lucrativos nos países muçulmanos.

Na verdade, como assinalou Roland Jacquard, estes bancos embora muito ricos em depósitos, nunca realizaram no plano internacional senão operações menores e nenhum deles se coloca entre os dez primeiros estabelecimento financeiros mundiais. Os bancos islâmicos, de facto ricos e poderosos, são quase sempre marginalizados nos mercados financeiros internacionais. R. Jacquard acrescenta que ao recolher e converter em divisas fortes o dinheiro do comércio informal ou do mercado negro do conjunto dos países muçulmanos e de certos países africanos, esses estabelecimentos funcionam mais como casas de câmbio do que como bancos de depósitos. Foi esse método que lhes permitiu manipular somas consideráveis que escapavam até então ao sistema bancário clássico²⁶⁹.

A despeito das vultuosos fluxo financeiros, os contrangimentos impostos pela *charia* (os insólitos conselhos de administração dos bancos islâmicos são controlados em parte por financeiros e em parte por religiosos antediluvianos) dificultam ou paralizam, como é óbvio, o adequado exercício de actividades compatíveis com o funcionamento de uma economia de mercado. Não é para admirar que muitos bancos islâmicos coloquem uma parte importante

²⁶⁶ Brisard et Dasquié 2001: 113. A entrevista citada com Bin Laden foi publicada no hebdomadário francês *Le Point* n° 1513 de 14 de Setembro 2001.

²⁶⁷ Brisard et Dasquié *op. cit.* 2001: 130.

²⁶⁸ Bisard et Dasquié, *op. cit.* 2001: 131

²⁶⁹ Cf. Roland Jacquard, *Au nom d'Oussama Ben Laden* 2003: 236-237.

dos seus fundos no Ocidente e, quando podem, se entreguem frequentemente a operações tortuosas.

O que permite pensar que, quando defrontados com as duras leis da economia os bancos islâmicos perdem a pose benfeitora e “ética” e, no plano legal pelo menos, não actuam de modo muito diferente dos bancos ocidentais, sem contar as actividades ilícitas praticadas sob contestáveis pretextos religiosos.

Aliás nem sequer têm escapado a um certo número de escândalos muito pouco morais, incluindo o crime de “associação de malfeitores”, como se verificou no caso do BCCI, *Bank of Credit and Commerce International* de Agha Hasan Abedi, implicado no tráfico de armas e de droga, no financiamento do terrorismo e no suborno de líderes e de figuras políticas de primeiro plano, incluindo nos países ocidentais²⁷⁰. As desventuras em 1984 do banco *Dar al Maal Islami* (DMI), imatriculado nas Bahamas e filial do *Faysal Islamic Bank Group*, deveu-se a arriscadas e pouco claras operações de especulação. Sabe-se igualmente que o banco *Dellah al-Baraka* controla o Banco Islâmico Internacional (IBI) o qual tomou o nome, em França, de *Groupement Islamique de France*, e esteve em parte na origem do movimento terrorista islamista argelino, o FIS²⁷¹.

É permitido concluir que as finanças islâmicas, tão vigiadas pelos austeros poderes religiosos, não escapam ao pecado...

Parece que o sistema registou nos anos 1980-90 um forte crescimento decorrente de vários factores: mutações tecnológicas, desregulamentação por efeito da globalização, etc., o que terá provocado um esforço (bem ocidentalizado) de adaptação a novas necessidades.

Hoje, afirma Ibrahim Warde, a rede financeira islâmica “*reflecte a diversidade do mundo muçulmano*”. Mesmo os países que procederam à islamização completa das suas economias tomaram medidas de “modernização” que lhes permitiram contornar os debates teológicos sobre a “*riba*”. Por exemplo, obtenção de lucros a partir de comissões e de tarifação de serviços, em vez do diferencial de juros entre créditos e depósitos. Certos aspectos económicos foram valorizados, como o direito à propriedade privada e a livre iniciativa. Ao mesmo tempo a importância crescente dos contratos ou da caridade privada favoreceram uma maior compatibilidade entre estas novas opções e o *Consenso de Washington*, permitindo que a religião fosse “*invocada para desregulamentar, privatizar ou reduzir os serviços públicos*”.

Esta interpretação terá sido utilizada para modernizar o sistema financeiro de alguns países (Malásia, Bahrein), afrontar determinadas classes de rendeiros retrógrados, ou

²⁷⁰ Vd. Naylor, *Wages of Crime* 2002. Para um relatório extenso sobre as actividades deste banco ver: www.apfn.org/apfn/BCCI.htm

²⁷¹ Cf. Roland Jacquard, *Au nom d'Oussama Ben Laden*, *ibid.*

combater franjas do sector privado refractário ao ajustamento estrutural²⁷².

Mas nada disso impede que a pretendida “ética” ou “superioridade moral” do *sistema financeiro islâmico*, tal como está concebido, escape à acusação de “hipocrisia” que lhe é frequentemente atribuída.

Por duas razões:

Em primeiro lugar porque se as taxas de juro não são explicitamente aplicadas, o *pagamento de serviços, comissões diversas*, etc., que as substituem, em última análise não passam de subterfúgios para chegar sensivelmente ao mesmo resultado. Como diz um autor, a “especificidade dos instrumentos bancários e financeiros reside numa bateria de astúcias jurídicas inventadas para ladear a proibição dos empréstimo com juros (...). Essa astúcia permite toda a espécie de operações financeiras similares às executadas pelos institutos bancários tradicionais sem especificidade islâmica, que funcionam com parceiros dos institutos bancários e dos centros financeiros tradicionais de Wall Street, da City de Londres, dos bancos suíços. Estamos assim confrontados com uma espécie de interpenetração dos bancos islâmicos e dos circuitos financeiros ocidentais. Há alguns anos a União dos Bancos Suíços e o Crédito Suíço abriram no Próximo-Oriente, na Malásia e nas Filipinas, “*Islamic Banks*”, quer dizer, balcões que funcionam especificamente segundo as regras do direito muçulmano”²⁷³. O mesmo aconteceu com a Citybank que abriu, em 1996, no Bahrein a sua primeira “agência islâmica”²⁷⁴;

Em segundo lugar porque é pouco sério, como já vimos, alimentar a confusão entre “usura” – que é reprimida nos países ocidentais – e “juro” legalmente regulamentado e, em geral, praticado em termos aceitáveis ou que, pelo menos, nada tem a ver com a *usura* propriamente dita.

Noutro local, o mesmo autor (I. Warde) pretende que “*em definitivo a atracção da finança islâmica explica-se sobretudo pelos excessos da finança global*”²⁷⁵, o que não é muito esclarecedor.

Na prática o sistema financeiro islâmico continua dividido entre um *sistema convencional* mais ou menos secularizado e um *sistema de finanças “ético”*, contradição tão paradoxal como a *americanização* de sociedades muçulmanas de que a Arábia Saudita é um exemplo (incitação ao consumo e ao imediato) conjugada com a procura do “*específico*” (tradição islâmica).

Diz A. Meddeb que estes fenómenos têm por emblema “*o embuste dos bancos islâmicos*” que pretendem adaptar “*o investimento financeiro à lei divina que proíbe o juro*,”

²⁷² Vd. Georges Corm, “À quand l’ajustement structurel du secteur privé dans le monde Arabe?”, *Le Monde Diplomatique*, Dezembro 1994.

²⁷³ Cf. Anónimo, “Les finances de l’Islamisme”: <http://pourinfo.ouvaton.org>

²⁷⁴ Cf. *La Vie Économique* (Marrocos).

²⁷⁵ Vd. Ibrahim Warde, “La dérive des nouveaux produits financiers”, *Le Monde Diplomatique*, Junho 1994.

assimilado (abusivamente, A.T.) à *usura*”²⁷⁶.

Os bancos islâmicos são a dimensão tecnicamente mais evidente – mas não a única – da acção financeira dos países árabes produtores de petróleo, com especial destaque para a Arábia Saudita que surge cada vez mais como o verdadeiro *núcleo duro* da nebulosa islamista.

A seita saudita do *Wahabismo* e a facção dos *Irmãos Muçulmanos* do Egipto, actuam em conjunção e são agentes poderosos do islamismo integrista no Médio Oriente. Mas o principal accionista do sistema bancário islâmico e financiador das acções ao serviço do proselitismo islamista (ou melhor: wahabita) é sem dúvida a Arábia Saudita.

Entre os bancos mais conhecidos citam-se o Al Baraka e o Dar al-Mal al-Islami (DMI). A maioria dos bancos islâmicos tem a sua sede social no Ocidente, nomeadamente nos Estados Unidos e nas Bahamas (DMI).

É extremamente difícil ligar a actividade bancária islâmica a financiamentos directos de movimentos políticos – radicais ou moderados -. Segundo a maioria dos especialistas, tais operações não deixam rastros escritos, razão pela qual são geralmente chamadas operações de “*branqueamento ao contrário*”.

A expressão significa que, diferentemente do branqueamento de capitais resultante do narcotráfico, por exemplo, onde o *dinheiro sujo* procura branquear-se, através de complicadas operações de “engenharia” financeira – algumas em *offshores* e paraísos fiscais, mas estes não parecem ocupar lugar de relevo na actividade da Al Qaeda²⁷⁷ - antes de conseguir penetrar em actividades económicas respeitáveis, o dinheiro destinado aos terroristas percorre o ciclo exactamente inverso: o *dinheiro limpo*, proveniente do comércio do petróleo, por exemplo, percorre caminhos ínvios e, por um sistema de investimentos e de “capilaridade”, transforma-se em *dinheiro sujo* ou mesmo num dinheiro sangrento.

O presidente da Associação dos Banqueiros Árabes de Londres, Georges Kardouche, resume bem este imbróglio com um ditado libanês: “*o dinheiro é como a água, corre onde pode*” ...²⁷⁸

A luta contra o financiamento do terrorismo

Uma das razões mais importantes que estão na origem do assassinato de inocentes no mundo inteiro, cristãos, muçulmanos e pessoas de outras crenças, vítimas de ataques terroristas, reside no facto dos governos e outras instituições não terem conseguido impor ao sistema bancário e financeiro internacional regras precisas e fiáveis que permitam a “secagem” das fontes de financiamento que alimentam o movimento terrorista. Sem tais recursos este já estaria provavelmente limitado a acções muito mais

²⁷⁶ Meddeb 2002: 124-125

²⁷⁷ Cf. J.C. Brisar, *Terrorisme Financing*, op. cit. 2002.

²⁷⁸ Cf. Anónimo, in: <http://pourinfo.ouvaton.org>

isoladas, mortíferas ainda, é certo, mas - pelos menos em termos teóricos - sem a amplitude de que se revestem ou em que ameaçam transformar-se.

A desregrada criação de bancos *off shore*, de *paraísos fiscais* e de outras astúcias destinadas a “flexibilizar” a economia mundial no quadro de uma “globalização” vista, como dizem os franceses, “*par le petit bout de la lorgnette*”, têm sobretudo contribuído para dar cobertura a operações ilícitas e a formas de corrupção de montantes tais que chegariam para cobrir centenas de vezes o tão apregoadado défice dos fundos de pensões de reforma do conjunto dos países desenvolvidos.

Tal problema nunca preocupou em demasia os governos ultraliberais, a começar pelos Estados Unidos e a União Europeia, até que o 11 de Setembro veio dar uma pequena amostra das eventuais consequências desse desbragamento e pôr enfim em marcha acções mais enérgicas e, espera-se, conclusivas.

Depois de 2001 diminuiu de maneira apreciável a “tolerância” ou a incúria com que os governos encaravam o branqueamento de capitais. Por via de consequência, recrudescceu a luta contra a corrupção, o tráfico de drogas e de armas entre outros delitos, por se ter entendido finalmente que estes são alguns dos meios que, directa ou indirectamente, concorrem para a sobrevivência das redes terroristas ou estão mesmo na sua origem.

A razão pela qual o GAFI, “*Grupo de Acção Financeira sobre o branqueamento de capitais*”, cuja sigla inglesa é o FATF (“*Financial Action Task Force on Money Laundering*”) se ocupa tanto do branqueamento de capitais como, sobretudo desde Setembro 2001, da prevenção e repressão do financiamento do terrorismo, é porque ambas as actividades criminosas, ao mesmo tempo que utilizam idênticos circuitos e métodos, são estreitamente correlacionadas e, frequentemente, as duas faces do mesmo problema.

O GAFI instituiu “*quarenta recomendações*” contra o branqueamento de capitais, as quais foram adoptadas total ou parcialmente por um conjunto de países. O seu objectivo é detectar falhas nos dispositivos jurídicos e administrativos dos países e reduzir assim a vulnerabilidade do sistema financeiro ao branqueamento de capitais, permitindo formas de prevenção e de sanções segundo normas internacionais.

Durante o exercício das actividades do GAFI em 2002-2003 procedeu-se a uma revisão dessas quarenta recomendações que, combinadas com as “*oito recomendações especiais sobre o financiamento do terrorismo*”, criam, no dizer do seu relatório, “um quadro internacional vasto, coerente e consideravelmente reforçado ao serviço da luta contra o branqueamento de capitais e do financiamento do terrorismo”.

Paralelamente o GAFI publica regularmente informações sobre os países e territórios ditos “*não-cooperativos*”, ou seja aqueles que não aplicam as normas internacionais previstas pelo GAFI.

A última lista consultada, referente a 20 de Junho de 2003, indicava nove países e territórios não-cooperativos (PTNC): Ilhas Cook, Egipto, Guatemala, Indonésia, Myanmar, Nauru, Nigéria, Filipinas e Ucrânia.

As recomendações especiais relativas à luta contra o financiamento do terrorismo cobrem os

seguintes domínios²⁷⁹:

1. Ratificação e aplicação dos instrumentos das Nações Unidas;
2. Incriminação do financiamento do terrorismo e do branqueamento de capitais praticado no quadro das actividades terroristas;
3. Congelamento e confiscação dos bens dos terroristas;
4. Declaração das transacções suspeitas ligadas ao terrorismo;
5. Cooperação internacional;
6. Certificação das entidades responsáveis pela transmissão de fundos e valores
7. Pagamentos por meios electrónicos;
8. Organismos sem fins lucrativos

No entanto, a despeito dos progressos anunciados quanto à adaptação às normas legislativas internacionais, não são claras nem quais as sanções previstas para os “países e territórios não-cooperativos”, nem como remediar a situação daqueles que, sendo “cooperativos” não possam efectivamente executar as normas previstas pelo GAFI (promulgar leis não basta, como é bem sabido).

É pouco provável que tais normas tenham incidência prática imediata em países como a Nigéria e a Ucrânia, por exemplo, mesmo que os respectivos governos tenham vontade de as aplicar dado o estado de anarquia económica, política e social em que estão mergulhados. Isto para não falar de outros países, nomeadamente em África, cuja crise tem origens muito mais complexas e onde é infrutífero impor uma legislação internacional deste tipo sem primeiro ir à raiz de problemas cujos fundamentos são não apenas conjunturais mais de ordem estrutural e mesmo teórica, por assim dizer²⁸⁰...

Apesar disso foram realizados alguns progressos desde finais de 2001. A Organização das Nações Unidas já reconheceu formalmente que aqueles que financiam o terrorismo são tão culpados como aqueles que cometem actos de terrorismo.

Na sequência de uma norma já adoptada por 170 países, as instituições financeiras arriscam-se a ver os seus capitais congelados se servirem de intermediárias no financiamento do terrorismo.

Mais de 263 organismos já foram oficialmente designados como financiadores do terrorismo e foram excluídos do sistema financeiro mundial.

Mas quanto à confiscação de capitais de origem criminosa as autoridades internacionais – sobretudo americanas – apenas conseguiram bloquear cerca de 130 milhões de dólares destinados ou pertencendo a terroristas, segundo o jornal americano *USA Today* de 23 de Abril de 2003, quantia insignificante que diz bem das dificuldades técnicas em efectivar este género de operações ou da (fraca)

²⁷⁹ Cf. <http://www.fatf-gafi.org>

²⁸⁰ Sobre questões teóricas de raiz com exemplificação nos problemas dos países de Leste, ver, por exemplo: Jacques Sapir, *Les économistes contre la démocratie – Pouvoir, mondialisation et démocratie*, Paris, Albin Michel, 2002; Jacques Sapir, *Les trous noirs de la science économique*, Paris, Albin Michel, 2000; sobre a transição na Rússia: Rose Brady, *Kapitalizm – Russia’s Struggle to Free its Economy*, Yale University, 1999; sobre o continente africano: Bruno Ndulu *et al.*, *Agenda for Africa’s Economic Renewal*, Washington, Overseas Development Council, 1996; sobre a globalização financeira: Eric Toussaint, *Your Money or Your Life – The Tyranny of Global Finance*, Londres, Pluto Press, 1999 e também: François Chesnais (Coord. de), *La mondialisation financière – Genèse, coût et enjeux*, Paris, Syros, 1996; sobre a reforma da globalização: Georges Soros, *On globalization*, 2002, trad. fr., *Guide critique de la mondialization*, Paris, Plon, 2002.

vontade política em levá-las até às últimas consequências.

Foi sem dúvida por essa razão – segundo um artigo do jornal *Le Monde* cuja redacção sigo de perto nos parágrafos seguintes – que a sociedade civil se manifestou em 19 de Junho de 2003, na Sorbonne, através da chamada “*Declaração de Paris*” assinada por vinte e quatro personalidades do mundo inteiro, entre os quais os juízes Eva Joly, Bernard Bertossa, ex-procurador de Genebra, António di Pietro, antigo responsável italiano da operação anti-máfia “Mãos Limpas”, Baltazar Garzon, juiz de instrução espanhol ou ainda Juan Guzman, o conselheiro do tribunal da relação do Chile que inculpou o general Pinochet. Estes e outros participantes insistiram na denúncia de um flagelo que “*mina as velhas democracias ocidentais, entrava o desenvolvimento dos países pobres e a sua liberdade política*”.

Para que a justiça possa cumprir o seu mandato, a Declaração de Paris pede a suspensão das imunidades diplomáticas, parlamentares e judiciária, permitindo que as instituições financeiras internacionais possam organizar “*uma despistagem total dos fluxos financeiros, com a identificação precisa dos beneficiários e dos mandantes*”. Ao mesmo tempo pede igualmente a supressão dos “*recursos dilatórios contra a transmissão de provas às jurisdições estrangeiras*”, os quais constituem uma prática legal na Suíça, Luxemburgo e no Liechtenstein bem como em alguns dos sessenta paraísos fiscais que “*protegem, de maneira deliberada, a opacidade dos fluxos criminosos*”.

Foi ainda proposta a criação de um “delito de enriquecimento ilícito” e de um crime de grande corrupção aplicável aos desvios superiores a 10 milhões de dólares. De igual modo, os “*dirigentes politicamente expostos*” seriam obrigados a justificar a origem ilícita da sua fortuna, fixando-se igualmente a obrigatoriedade das sociedades cotadas em bolsa de consolidarem as suas contas em cada país.

O juiz António di Pietro lançou um aviso solene contra a imergência, nas nossas democracias ocidentais, “*de um novo feudalismo*” caracterizado pela existência de “*grupos que detêm grandes poderes na economia e nos medias, que utilizam para colocar os seus homens à frente do Estado*”. Esse controlo do poder contribui para o desenvolvimento de “*uma nova forma de corrupção moderna, difícil de detectar e de traduzir perante a justiça*”.

Os participantes reconheceram que o GAFI, ao obrigar os seus vinte e nove Estados membros a incriminar a corrupção de agentes estrangeiros no seu solo, preencheu uma lacuna na acção internacional contra a criminalidade financeira, enquanto que o programa *Eurojust*, da União Europeia, permitiu uma melhor coordenação, ao nível europeu, em matéria criminal, embora os poderes do *Eurojust* sejam ainda demasiado limitados.

Todavia, apesar de alguns avanços, como a institucionalização do mandato de prisão europeu que substituirá, a partir de 2004, os procedimentos de extradição de que os governos nacionais tinham o controlo, o juízes europeus constataam que há ainda numerosos obstáculos ao avanço dos processos em matéria de grande criminalidade. Como foi assinalado, “*a Europa continua a não cumprir os seus compromissos*” quanto aos paraísos fiscais. É a opacidade e não a transparência que prevalece nas sociedades *off shore* e nas placas financeiras protegidas pelo segredo²⁸¹.

Muitos dirigentes políticos ainda não parecem ter compreendido: nem que a corrupção,

²⁸¹ Cf. Nathalie Guibert et Alexandre Garcia, «Une “déclaration” pour la traçabilité des flux financiers», *Le Monde* (Paris), 20 de Junho 2003.

nomeadamente a corrupção financeira, é um simples “desvio” da norma, mas o núcleo fundador de uma lepra que se alastra rapidamente a todo o edifício social; nem que, ao longo da história da humanidade, as civilizações, os impérios ou os países pereceram mais frequentemente pela acção insidiosa da corrupção do que pela sorte das batalhas...

Conclusões

Nesta análise preocupei-me sobretudo em tentar compreender e explicar algumas das origens

do terrorismo islamista, seguindo a máxima de William James que evoquei no proémio.

O terrorismo islamista é, pelas piores razões, uma forma de violência massificada que não tem paralelo na história, tanto mais que a probabilidade de utilização de armas de destruição massiva não depende doravante do cálculo racional ou da lógica política mas da simple capacidade técnica.

O “islamismo político” – as suas variantes “moderada” e “violenta” são irmãs siamesas - constitui uma séria ameaça para o Ocidente. Porém, é essencial não esquecer que os intelectuais, políticos, cientistas, governantes e Estados do Oriente favoráveis à modernidade são igualmente alvos designados dos *“loucos de Deus”*. Demonstram-no as muitas dezenas de milhar de muçulmanos assassinados nos últimos anos pelos islamistas, da Argélia ao Irão.

Por consequência, fazer a assimilação entre os islamistas e a generalidade dos muçulmanos é uma injustiça para estes.

Em muitas ocasiões os muçulmanos podem, é certo, ser manipulados pelos islamistas, mas não se confundem com eles. As generalizações simplistas (“o islão”, “os árabes”, “os africanos”...) mostram o perigo das “leis” enviesadas que decorrem da passagem precipitada do particular ao geral, funcionando neste capítulo, em muitos casos, como leituras bem mal digeridas da antiga *“psicologia das multidões”* herdada de Gustave Le Bon ou da *“análise espectral da Europa”* de Keyserling.

Pelas razões evocadas no texto, a exegese de certos versículos e suras do Corão pode proporcionar infintos debates apologéticos, mas não nos levará certamente a uma hermenêutica consistente no plano científico. A crença a-histórica num Corão *“incriado”* dificulta ainda mais, como o demonstra Nasr Abou Zeid, o debate racionalista.

Em contrapartida, mesmo sem ousar entrar em matéria teológica, há razões suficientes para pensar que as “justificações” dos islamistas, apoiadas em citações corânicas, não passam de manobras de dissimulação onde se conjugam, na maioria das vezes, simplismos grosseiros, transposições anacrónicas ou reducionistas sem fundamento e sentido histórico real, o que não quer dizer que sejam menos perigosas por isso. Não creio, como diz Georges Minois no seu admirável livro²⁸², que o século XXI seja ateu, embora as aparências levam a crer que,

²⁸² Vd. Georges Minois, , *Histoire de l'athéisme, op. cit.*: 594

efectivamente, o conteúdo do discurso moderno já não é religioso, mas tão-somente político, sociológico e psicológico.

E se há, como muitos pretendem, um naufrágio generalizado de valores, a questão não reside em saber se o actual milénio será crente ou ateu, religioso ou descrente, mas se a humanidade tem ainda a vontade e os meios de inventar um futuro, a clarividência de repensar o mundo que existe e a antecipação de que ele deverá ser. Um tal esforço não poderá ser levado por diante (nem terá sentido) num confronto obsoleto de civilizações, de continentes ou de países. Na questão que nos ocupa, quando certos Estados, motivados por ideologias e interesses políticos imediatos, oferecem abrigo a grupos terroristas, colocam-se, na prática, em *estado de guerra não declarada* com outras nações. O mesmo acontece quando consentem que instituições financeiras e organizações ditas de solidariedade, privadas e públicas, utilizem o seu território e forneçam à internacional terrorista o dinheiro necessário à prossecução de objectivos.

A ONU deveria ser capaz, exercendo quando necessário o direito de ingerência, de votar com celeridade sanções políticas e económicas que isolassem efectivamente esses países. Como refere Adriano Moreira citando Havel, a política não deve ser apenas a arte do possível: *”ela pode ser a arte do impossível”*²⁸³

Antes de encetar as acções em favor de uma imperativa justiça social, a luta contra o terrorismo passa, prioritariamente, pela aniquilação das duas mais importantes fontes que o alimentam: os santuários territoriais onde se refugia e os recursos financeiros de que invariavelmente dispõe.

Se, em vez disso, os egoísmos nacionais – ou das oligarquias no poder – continuarem a sobrepor-se aos interesses da comunidade internacional e as Nações Unidas não conseguirem quebrar o ciclo vicioso entre a retórica e a impotência a que os países membros teimam em reduzir a sua (in)acção, a ameaça terrorista poderá aumentar deixando antever o pior...

A possibilidade de detenção, pelos terroristas, de armas de destruição massiva mostra que doravante a reacção internacional já não poderá ser *a posteriori*. É na prevenção que tudo se jogará...

A persistência da desregulação económico-financeira e da passividade política perante a agressividade de um *“ultraliberalismo”* que usa e abusa do conceito de *liberalismo* com o qual nada tem a ver, como o demonstrou ainda recentemente M. Canto-Sperber²⁸⁴, poderá permitir ao islamismo errático estender a sua ideologia a vários continentes. Se isso acontecer, não é impossível prever, como afirma Bertrand Lewis, que *“um futuro sombrio aguarda o mundo, especialmente as regiões que abraçam o islão”*²⁸⁵...

²⁸³ Adriano Moreira, *Teoria da relações internacionais* 2003: 615.

²⁸⁴ Vd. Monique Canto-Sperber, *les règles de la liberté*, Paris, Plon, 2003

²⁸⁵ Bertrand Lewis, *The Crisis of Islam...* 2003: 164.

Capítulo III – Filosofia africana e desenvolvimento: Reflexões preliminares

O subdesenvolvimento económico e social resulta essencialmente de um subdesenvolvimento no plano racional e científico. Há, portanto, uma relação estreita entre a filosofia, no sentido largo do termo, e as ciências e técnicas, que constroem as políticas de desenvolvimento, em África como no resto do mundo. Em África há já numerosos filósofos e pensadores sociais, muitos de alto nível, bem como outros especialistas, que poderão contribuir para pensar o desenvolvimento a partir do interior, minimizando as orientações impostas do «exterior». Para isso é preciso conjugar o «tradicional» — submetendo-o à crítica filosófica — com a «modernidade» e encontrar um pensamento original para o qual a África já começa a dispôr dos recursos humanos em vários campos do saber.

Introdução

Os problemas aqui tratados referem-se tanto a alguma filosofia que se faz em África, como a aspectos do «desenvolvimento» económico, aqui entendido no sentido mais lato.

Como bem observou Fabien Eboussi Boulaga, dos Camarões, «o subdesenvolvimento tecnológico resulta evidentemente de um subdesenvolvimento no plano do conhecimento racional e científico» (BOULAGA 2011: 15).

Numa primeira parte, serão aqui discutidos alguns aspectos históricos da filosofia africana, em torno do livro fundador de Placide Tempels, *La philosophie bantoue*, publicado em 1949, e que continua a ser objecto de debate entre filósofos africanos.

Na segunda parte, aplicando ideias expostas no ponto anterior, tentarei pôr em relevo algumas ligações entre as ciências sociais, nomeadamente a filosofia e a economia, que se refere ao desenvolvimento propriamente dito, destacando a necessidade urgente da sua convergência.

I - Metodologia dos conceitos

Antes de abordar o núcleo das ideias expostas mais adiante, é indispensável referir algumas questões preliminares de terminologia, que são parte integrante da metodologia da análise.

Em primeiro lugar, a terminologia dita *racialista*, empregue por inúmeros autores que tratam dos problemas africanos, merece uma curta apreciação.

Entre as questões preliminares, que se levantam a este propósito, é a de saber porque é que se fala tão frequentemente de «filosofia negro-africana», e não, quando muito, de «filosofia africana»?

Com efeito, esta linguagem era compreensível na fase inicial da luta pela independência contra o colonialismo, anterior ou posterior à Segunda Guerra Mundial. Hoje, porém, mais de 50 anos depois das independências e com mutações substanciais no tecido social em muitas regiões africanas, certos conceitos têm uma ressonância algo insólita.

Por exemplo, na maioria dos países africanos podemos encontrar nos nossos dias — e não apenas na África do Sul pós-*apartheid* — cidadãos de origem asiática ou europeia, que não sendo «negros», não são menos cidadãos nem menos africanos por isso.

Em contrapartida, também sabemos que há milhares de jovens negros nascidos na Europa, cidadãos de países desse continente e que estão, porventura, mais identificados com os problemas da União Europeia, que os afectam directamente do que com os problemas africanos, de que só têm uma ideia por vezes vaga. Neste último caso, se se tratar, suponhamos, de um homem (ou mulher) que exerce a profissão de filósofo, será que devemos classificá-lo(a) como um filósofo «negro-europeu» e não como um filósofo europeu (que por acaso é negro)? Com efeito, o que é que tem a ver o conceito fantasista e vazio de «raça» com as ideias e competências dos indivíduos? É evidente que estas classificações têm pouco sentido, uma vez que o denominador comum não é, como seria lógico, a nacionalidade, profissão ou competência, mas a «raça», o que parece estranho e incongruente. Em Portugal, como noutros países europeus, não há «portugueses negros» mas, à luz da Constituição e da prática, simplesmente «portugueses», mesmo se pode haver por vezes quem lhe acrescente um adjectivo inútil ou porventura mal-intencionado, o que é sempre redundante ou mesmo estúpido.²⁸⁶

Os termos *racialistas* (não necessariamente «racistas» na sua intencionalidade, é certo) são no mínimo pleonasmos com pouco sentido, a menos que a expressão «negro-africano», para além de ser uma maneira de se exprimir rotineira, obsoleta e involuntariamente mal pensada, assuma o propósito inconfessável de dar à «raça» um lugar que se sobrepõe a qualquer outro conteúdo significante (MONTAGU 1952). Nessa eventualidade, estamos, no fundo, perante uma concepção racista da história, contra a qual os próprios africanos, afro-americanos e asiáticos tanto lutaram, rejeitando com veemência — e a justo título — as teorias erradas de Gobineau e as teses odiosas do regime do *apartheid*, entre outros. A persistência deste vocabulário corresponde, aliás, a visões da ciência há muito ultrapassadas e, no plano epistemológico, a um beco sem saída, especialmente porque o conceito de «raça» porventura acriticamente «normalizado» na sua origem já remota, especialmente no século XIX, não tem nem nunca teve qualquer valor científico ou sentido, pela simples razão que a moderna ciência (a biologia em particular) já demonstrou amplamente que, na espécie humana, não há «raças» distintas mas apenas uma «raça humana», a par de outras raças do reino animal.²⁸⁷ Não se trata aqui de uma retórica irenista mas de uma afirmação comprovada...

Por seu turno, expressões como «negro-africano» encerram uma informação duvidosa,

²⁸⁶ O facto de, nos nossos dias, os cidadãos de alguns países africanos terem no seu bilhete de identidade a menção da «raça» — a exemplo da África do Sul do *apartheid* e do antigo regime nazi-hitleriano — é propriamente chocante...

²⁸⁷ Um livro clássico do anti-racismo cientificamente fundamentado é AAVV, *Le racisme devant la science* (1960: 544).

que somente reproduz preconceitos de determinado período da história, mas que são, nos nossos dias, relíquias do passado, nomeadamente do período colonial, durante o qual a utilização da palavra «raça» demonstrava ignorância ou servia como alibi para justificar a opressão em nome de uma pretendida «superioridade» da civilização europeia, do domínio do colonizado pelo colonizador, ao mesmo tempo que justificava a «boa consciência civilizadora» deste último com a utilização de termos como «primitivo», por exemplo...²⁸⁸

Kwame Nkrumah já tinha chamado a atenção para o facto do colonialismo não ter retido a lição do Renascimento do século XVI, segundo o qual «*não podia haver um credo, nem moral, nem ordem social válidos universalmente*» (NKRUMAH 2009: 67). Pelo contrário, assumiu-se como portador da verdadeira civilização e negou aos colonizados uma identidade e civilização próprias, os quais passaram a ter, a partir do fim do século XIX, uma identidade por empréstimo. Assim, o colonialismo praticou um discurso unívoco cujos resultados contradisseram a sua retórica civilizadora, aliás, muito diferente da que tinha iniciado o diálogo de igual para igual com os reinos angolanos (especialmente o Reino do Congo) nos séculos XVI-XVIII.

Durante a luta pela independência e logo a seguir, os africanos rejeitaram verbalmente (mas infelizmente nem sempre na prática) essas ideias injustas em nome da reivindicação correcta de que «*um homem é um homem*» seja qual for a cor da sua pele. Como Claude Lévi-Strauss tinha afirmado há muito, «*as diferenças que separam os homens são apenas superficiais, os homens são sempre homens*» (citado por LELIÈGE 2006). Foi essa a luta de Franz Fanon,²⁸⁹ de Kwame Nkrumah, de Julius Nyerere, de Aimé Césaire, de Léopold Sédar Senghor e de tantos outros. Mesmo expressões como «negritude» tiveram sentido em nome de uma revolta cultural legítima, onde já não entra o sentimento de «superioridade/inferioridade», mas sim o de uma justificada «igualdade» entre homens que partilham a mesma biologia e capacidades, sendo as diferenças (tecnológicas, científicas) sempre temporárias e dependentes apenas de factores circunstanciais, que o desenvolvimento societal (nas suas várias vertentes, política, económica, técnica e social) pode alterar.²⁹⁰

Por outro lado, julgo útil distinguir aqui, provisoriamente para efeitos práticos desta

²⁸⁸ Embora, num período inicial, este último termo pudesse corresponder a uma convicção, não necessariamente de má fé, como se verifica no livro de Placide Tempels. Aliás, os tais «primitivos» deixaram lições que ainda hoje deveriam ser meditadas. Ver, por exemplo, entre outros, Marshall Sahlins (1976 [1972]) e António Custódio Gonçalves (2005).

²⁸⁹ Cf. Franz Fanon, *Œuvres* (2001), uma nova edição que reúne vários livros do autor. Ver, em particular, *Peau noire, masques blancs* e *Les damnés de la terre*. Há traduções portuguesas e até inglesas, cujas indicações poderão ser encontradas no fim deste artigo, nas referências bibliográficas.

²⁹⁰ Francis Fukuyama escreveu recentemente: «Os seres humanos [...] possuem uma natureza biológica comum. Essa natureza é extraordinariamente uniforme no mundo inteiro: devido ao facto de a maioria dos seres humanos [...] descender de um único grupo relativamente reduzido de indivíduos que viveram há 50 mil anos» (FUKUYAMA 2012: 643).

exposição, entre a ideia de *Filosofia africana* (sem aspas) tal como foi utilizada no título da obra de Placide Tempels, *Philosophie Bantoue* e em muitos outros autores, e «Filosofia africana» (digamos com aspas). Julgo, no entanto, que a primeira (sem aspas), apesar de ter passado à linguagem de uso corrente, deveria ser utilizada com cautela, somente para caracterizar o *conjunto* (no sentido matemático) de filósofos africanos que trabalham com objectivos mais ou menos semelhantes no campo da filosofia (quer dizer em torno da reflexão filosófica, quer tenham ou não a África como sujeito). No entanto, não deixa de ser útil reparar que as expressões de *Filosofia africana* e, mais ainda, de *Filosofia negro-africana*, actuam como se os filósofos não existissem individualmente, ou fossem um grupo «compacto» indiferenciado, todos pensando da mesma maneira, traduzindo uma realidade «colectiva» única, indiferenciados uns dos outros porque todos «africanos» e todos «negros», submetidos a um contexto rigorosamente o mesmo, nenhum deles tendo individualidade própria seja qual for a região donde são oriundos, as diferenças das suas sociedades, as características ou idiosincrasias individuais. Ora, as instituições não pensam, são pensadas. E são-no precisamente pelos homens, individualmente, ainda que pertencentes a grupos ou comunidades.

Uma tal perspectiva é, portanto, a negação da individualidade de cada homem, logo de cada filósofo, e, por consequência, da própria Filosofia a qual não existe, insiste-se, sem filósofos. É como se disséssemos que não há filósofos individuais portugueses ou franceses, camaroneses ou congolezes, mas apenas uma filosofia portuguesa, francesa ou africana. Nesse caso, estamos a afirmar implicitamente que a filosofia brota espontaneamente da natureza e não do trabalho dos homens individualmente considerados. O que faz lembrar a antiga antropologia abusivamente «generalista», como, por exemplo, a noção de «mentalidade pré-lógica» de Lucien Lévy-Bruhl, ou a concepção do colonizado como «primitivo». Este ponto suscitou um comentário do Professor Hermínio Martins, que transcrevo parcialmente: «*Mesmo que [o pensamento de Lévy-Bruhl se] tenha perdido num beco sem saída, abriu uma problemática que vem até ao nosso tempo sobre a comparabilidade/comensurabilidade de visões radicalmente heterogéneas do mundo ou de esquemas conceptuais, que reaparece constantemente sobre formas diferentes, na epistemologia, na filosofia da ciência, na linguística, no estudo comparativo das civilizações. Uma série de debates em parte inspirada pela leitura de Lévy-Bruhl, o que não quer dizer que se subscreva o que ele disse, foi gerada pelos estudos do antropólogo inglês Robin Horton, que viveu muitos anos na Nigéria, que foram discutidos em várias colectâneas como, por exemplo, Horton e Finnegan Modes of thought. A discussão do relativismo epistemológico, que começou nos anos 1970 e que, sofrendo várias metamorfoses ainda continua, encontra-se em várias colectâneas de língua inglesa entre filósofos britânicos. A discussão da «tradução radical» de Quine ou da «interpretação radical» de Davidson, representa uma filière americana dos mesmos temas*

[...].²⁹¹

II - Crítica da Etnofilosofia

As questões de natureza filosófica desenvolvidas neste ponto, não parecem ter, num primeiro relance, uma ligação directa com os problemas do desenvolvimento (económico, social) tratados mais adiante. Mas, na verdade, elas parecem-me participar nos alicerces escondidos dos problemas económicos das sociedades africanas, razão pela qual, apesar do aparente hiato entre a filosofia e a economia, julgo que esta tentativa de articulação se justifica.

A importante crítica de Paulin Hountondji (1977), natural do Benin, à *Philosophie Bantoue* de Placide Tempels (que nos vai tomar aqui algum tempo), classificando-a, no plano científico, não como obra filosófica do ponto de vista científico, mas como uma *Etnofilosofia* (generalização abstracta de uma interpretação metafísica da etnologia), parece ter alguma justificação, embora ela não chegue a pôr em causa a importância da obra de Tempels, a sua boa fé pessoal, nem tão pouco, a percepção fundamentalmente anti-racista no propósito desse missionário.

Outro crítico da obra de Tempels é o filósofo camaronês Fabien Eboussi Boulaga (2011). Passo sobre a crítica excessiva feita por Serequeberhan (1991: 10-11), natural da Eritreia, que não se me afigura ser de inteira boa fé. Em compensação, o talentoso V. Y. Mudimbe (1988), congolês, é mais moderado e tolerante.

A reserva principal de Hountondji é que o conceito de *Philosophie Bantoue* (TEMPELS 1961 [1949]), utilizado por Tempels no título do seu livro é uma abstracção colectiva (para além de ser uma construção com fundamentos metafísicos) onde não há filósofos individuais e onde a *individualidade* (ponto de partida e fundamento do verdadeiro processo filosófico) é inexistente. Ora, a filosofia, como aliás, outras ciências sociais, necessita para existir e progredir, como já se disse, do debate crítico entre argumentos contraditórios de indivíduos inseridos num grupo profissional («*massa crítica*»), e é esse debate que está ausente da etnofilosofia. Este pressuposto aplica-se tanto à noção de «filosofia bantu» como, por maioria de razão, a uma hipotética e unanimista «filosofia africana», que ignora o indivíduo, tão frequente nos antropólogos clássicos. Nesse sentido, a realidade concreta de Filosofia africana não existe (como não existe, nesse plano, a de Filosofia europeia), embora a expressão tenha caído no uso corrente de senso comum.

Há sim filósofos africanos e filósofos europeus (americanos, asiáticos, etc.), que formam uma *constelação* na sua constituição, que existe, mas não no sentido de ser uma entidade única, indiferenciada e monolítica, como por vezes se induz.

Por outras palavras, há hoje, evidentemente, filósofos africanos (ou europeus, etc.), distintos nas suas características individuais próprias, formando, no limite, uma

²⁹¹ Cf. correspondência particular com o Prof. Hermínio Martins.

constelação a que se convencionou chamar impropriamente Filosofia africana, o mesmo se podendo dizer de Filosofia europeia, etc., denominações que não deveriam fazer esquecer a expressão *individual* que lhe é intrínseca, constituindo o seu verdadeiro fundamento (ver, entre outros, BIDIMA 1995; APPIAH 1992; DIOP 1954, 2007; WIREDU 1996). É certo que a expressão prescinde das aspas no seu uso corrente, mas a precisão não parece inútil.

Quanto à utilização de certos termos na literatura antropológica mais antiga, mesmo P. Tempels, investigador insuspeito de «racismo» e cujas intenções não estão em causa, como muitos autores africanos o confirmam, não pôde evitar a utilização de conceitos polémicos como «primitivo», ainda que alguns dos críticos contemporâneos atribuam, por vezes, demasiada importância a esse facto, esquecendo que o termo correspondia, em 1949, para muitos, mais a uma semântica conjuntural que era também produto duma época mal informada e pouco esclarecida na compreensão do continente africano, mas que nem sempre traduzia uma intenção pejorativa.

É evidente que a *Philosophie Bantoue* de Placide Tempels, se foi um trabalho pioneiro, mundialmente célebre e aclamado, incluindo por africanos, também suscitou desacordos e polémicas. Para os seus críticos mais intransigentes, essa obra foi, sobretudo, escrita «*ao serviço da missionarização e da administração colonial*» (HOUNTONDI 1977), ou seja, inserida numa espécie de «teoria da conspiração», por assim dizer, que se destinava a conhecer os africanos para melhor servir a missão «civilizadora» do cristianismo e da colonização. Essa asserção só em parte poderá ser admissível, de tal maneira parece excessivo atribuir intenções veladas a Tempels, ainda que a sua investigação pudesse ter indirectamente esses efeitos. Mas, por outro lado, também deve atender-se ao cariz pioneiro e até «revolucionário» do seu livro, se nos lembrarmos que em 1949, no auge dos preconceitos colonialistas mais ignorantes, hermeticamente fechados na época, que negavam aos africanos a própria capacidade de pensar autonomamente, Tempels intitulou a sua obra *Philosophie Bantoue*, afirmando claramente no próprio título (com mais coragem do que nos nossos dias se imagina), que os ditos «primitivos», seres alegadamente «não pensantes», tinham uma verdadeira filosofia (a forma mais elevada da expressão intelectual) com a mesma dignidade que a filosofia aristotélico-tomista do ocidente, o que escandalizou os sectores mais reaccionários europeus desse tempo.²⁹²

Se muitas das críticas podem ser justificadas nos planos analítico, no que se refere ao livro de Tempels é, igualmente, indispensável ter em conta a sua intenção dignificadora do pensamento africano e o papel que desempenhou na luta contra o obscurantismo colonial, sem que isso signifique nos nossos dias uma adesão

²⁹² Tempels sofreu posteriormente represálias pela publicação da sua obra. Por exemplo, o Bispo Jean-Félix Hemptinne classificou o seu livro como herético e pediu mesmo que Tempels fosse expulso do Congo, onde então vivia (cf. MUDIMBE 1988: 137).

incondicional ao «sistema bantu», tal como foi pensado. Acrescente-se, aliás, que Tempels não apresentou o seu sistema como um «dogma» (certos críticos não parece terem considerado este aspecto), mas sim como uma «hipótese», declarada explicitamente no livro.²⁹³

Na sua interpretação, algo teoricista, Hountondji emite uma crítica severa, ainda que legítima, segundo a qual a *Philosophie Bantoue* é uma «obra de etnologia com pretensões filosóficas [...], ou, mais simplesmente, [...] uma obra de etnofilosofia [...], uma visão específica, supostamente comum a todos os africanos» (HOUNTONDI 1977: 11). À primeira vista, acrescenta Hountondji, «trata-se para Tempels de reabilitar o homem negro e a sua cultura, de que ambos tinham sido até aí as vítimas. Mas, olhando de mais perto, o equívoco salta à vista: esse livro não se dirige aos africanos mas sim aos europeus; mais especificamente a duas categorias de europeus: os coloniais e os missionários» (id., *ibid.*: 15).

É verdade que a tese de Hountondji pode objectivamente ter fundamento. No entanto, julgo que ele esquece ou minimiza dois factores: em primeiro lugar, tal como já referi acima, a data em que o livro foi inicialmente publicado: 1949. Não é um facto despiciendo, como também já disse, dada a cegueira, boa consciência irracional e preconceito coloniais que prevaleciam então. Mas, antes de mais, esse título ousado em 1949 também simboliza um combate humanista que é justo recordar.²⁹⁴

Em segundo lugar, condicionado pelas limitações do tempo colonial, o livro só poderia dirigir-se àqueles que tinham ido à escola e o poderiam ler, a maioria dos quais se encontrava evidentemente na elite da Europa e entre os missionários. Os eventuais interlocutores africanos propriamente ditos (letrados ou filósofos) eram raros ou só existiam em pequeno número, se fizermos abstracção de nomes como Amo, do Ghana

²⁹³ Tempels escreve, por exemplo: «Este estudo não pretende ser mais do que uma hipótese [sublinhado pelo autor], um primeiro ensaio de desenvolvimento sistemático da filosofia bantu» (cf. TEMPELS 1961: 28). Mudimbe (1988: 140), é um dos autores que, honestamente, refere esse facto.

²⁹⁴ Quem viveu nessa época apreciará talvez melhor a relatividade de certos julgamentos históricos, que têm que ser colocados no contexto da época. É conveniente lembrar a sentença de Marx, segundo a qual, o passado pesa fortemente no cérebro dos vivos. Por isso, certos preconceitos são tão difíceis de erradicar apesar de todos os esforços de racionalidade que a modernidade depois de Kant inspira.

¹⁰ Anton Wilhelm Amo, foi um filósofo natural do Ghana (1703-1759), levado para a Europa e educado na Alemanha. Estudou nas universidades de Helmstedt e de Halle-Wittenberg, onde se tornou um filósofo e um respeitado professor nas universidades de Halle an der Saale e de Jena. Pode ser considerado o primeiro africano conhecido, originário da África Subsahariana, a frequentar uma universidade europeia. Escreveu, entre outras obras, *The rights of Negroes in Europe*. Este autor é estudado in Kwasi Wiredu (ed.), *A companion to African Philosophy* (2006: 200 e sgs.) [Nota do Editor].

¹¹ Abderrahman Ibn *Khaldūn* [Walī al-Dīn 'Abd al-Rahmān b. Muhammad] (Tunis, 1332 - Cairo, 1406): o seu conhecimento sobre o mundo berbere faz dele autoridade suprema em matéria de história de África (cf. *Prolegomènes*, tradução de J. M. Cuoq, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIe au XVIIe siècle [Bilab al-Sudan]*, Paris, 1975) [Nota do Editor].

do século XVIII,¹⁰ de Ibn Khaldun, no século XIV¹¹, e doutros, bem como, eventualmente de sujeitos dos antigos impérios do Ghana, do Gao, etc., sobre os quais pouco se sabe ainda.

Devemos atender também a uma outra possibilidade: nada prova que Tempels não tivesse consciência dessa limitação meramente temporal e não tivesse a intenção (algo subversiva, diga-se de passagem) de publicar o seu livro, não apenas para o público do seu tempo, mas para as gerações de africanos que, inevitavelmente, viriam mais tarde, como aconteceu.

Aliás, não é de excluir que uma aguda inteligência como a de Tempels pudesse ter pensado em contornar a «censura» do seu tempo, omitindo deliberadamente que o seu livro também se destinava às futuras gerações de africanos. Por outras palavras, mesmo que o livro só fosse lido, como era expectável, pela Europa do tempo, como refere Hountondji, a África lê-lo-ia certamente mais tarde, como de facto aconteceu. É uma hipótese que vale o que vale, mas que em todo o caso não é improvável.

Também é verdade que a obra de Tempels, como aliás a da maioria dos antropólogos europeus e americanos dos anos 1940-1970 (cf. por exemplo, DELIÈGE 2006), dificilmente poderia evitar ser uma leitura de África e dos africanos feita «*de fora para dentro*», tanto mais que muitos dos investigadores (não era o caso de Tempels, de Kagamé e de Griaule) não falavam as línguas locais e eram obrigados a utilizar «*informantes*» mal preparados, naturais das regiões onde as investigações se efectuavam.

A ideia central de Tempels é que a ontologia bantu é essencialmente uma «*teoria das forças*», noção dinâmica na qual, para o africano, «*o ser é força*»²⁹⁵, não apenas no sentido de que ele possui a «*força*» (porque isso quereria dizer que esta é um atributo do ser) mas no sentido de que ele **é** força na sua própria essência. Como Tempels escreve, «*o ser é força, a força é ser [...], onde nós pensamos o conceito de "ser", eles servem-se do conceito "força"*» (TEMPELS 1949: 35-36). Como disse mais tarde Eboussi Boulaga, «*a noção de força serviu de fundamento a essa reabilitação literária do negro a que se chamou Negritude*» (BOULAGA 2011: 15).

Assim, «*força*» não é apenas uma *realidade*, mas também um «*valor*» (HOUNTONDJI 1977: 17). Portanto, o esforço dos Bantu visa aumentar a sua «*força vital*», considerando

²⁹⁵ A ideia de «*força*» também não é estranha à filosofia europeia (Leibniz). Num livro importante e de grande erudição publicado recentemente, o filósofo português Henrique Jales Ribeiro (2013) observa que «*a ideia de força, isto é, o ponto de partida da representação tradicional [...] proveniente de Leibniz, foi substituída pela ideia de energia. O conceito de força/energia, proveniente da física, vai tornar-se um verdadeiro paradigma para a filosofia da segunda metade do século XIX ao princípio do século XX e para a teoria da ciência em particular até, pelo menos, ao advento de concepções mais modernas como a mecânica quântica. O pressuposto é que, se há alguma propriedade que defina essencialmente a matéria, ou a natureza de maneira geral, ela consiste justamente na força ou energia, como Leibniz teria demonstrado*» (cf. RIBEIRO 2013: 54-55).

que a «força» pode reforçar-se ou enfraquecer. Ora, isso é contrário, diz Tempels, à concepção ocidental. «*Para o europeu, com efeito, tem-se natureza humana ou não. O homem, adquirindo conhecimentos, exercendo a sua vontade [...], não se torna mais homem. Inversamente, quando o bantu diz, por exemplo, “eu torno-me forte”, ou quando, compartilhando a infelicidade de um amigo, declara: “a tua força vital reduziu-se, a tua vida está a esvair-se”, essas expressões deverão entender-se literalmente, no sentido de uma modificação essencial da própria natureza humana*» (citado por HOUNTONDJI 1977: 17).

Em síntese, a filosofia bantu tem vários pressupostos, o primeiro dos quais é a «*interacção das forças*», a qual não seria apenas de tipo mecânico, químico ou psíquico, mas da mesma ordem que a dependência metafísica que liga a criatura ao criador (id., *ibid.*: 17). Outro princípio é o da «*hierarquia dessas forças*», a qual funda a própria ordem social e constitui, por assim dizer, «*o alicerce metafísico*» desta.

Nessa estratificação, encontram-se, por ordem: Deus, espírito e criador; os primeiros pais dos homens, ou seja os fundadores dos clãs a quem Deus comunicou a «*força vital*»; os defuntos das tribos em função da sua antiguidade, que são intermediários através dos quais se exerce a influência das forças mais velhas sobre a geração seguinte; vêm a seguir os vivos e, finalmente, na base da pirâmide, as forças inferiores (animais, vegetais e minerais), as quais seriam hierarquizadas segundo a potência vital (id., *ibid.*: 18).

Daí as analogias possíveis entre um grupo humano e um grupo inferior animal, por exemplo.

Enfim, coroamento deste edifício teórico-teológico, a «filosofia bantu» desagua num humanismo: «*a criação centrada no homem*» (cf. HOUNTONDJI 1977: 18).

No entanto, Hountondji duvida dessa coerência e cita Aimé Césaire segundo o qual «*a filosofia bantu é uma tentativa de diversão. Ela concentra nela a atenção dos problemas políticos fundamentais, fixando-a a um nível fantasmagórico, desnivelado em relação à realidade efervescente da exploração colonial*» (citado por HOUNTONDJI *ibid.*: 18).

Nessa perspectiva o branco é apercebido como um «*mais velho*», uma força humana superior que ultrapassa a força vital do africano. Tal lógica leva apenas a um falso «humanismo» que, na prática, é um verdadeiro «*cão de guarda*» da ordem colonial, «*salvaguarda da dominação imperialista*» (id., *ibid.*: 20).

Não obstante, também pode ser observado que uma tal visão é parcial, ou pelo menos parcelar, como Hountondji, aliás, o reconhece. De facto, a crítica de Aimé Césaire deixa inteiro o problema teórico, na medida em que ataca não a filosofia bantu propriamente dita, mas a utilização que alguns faziam dela com fins políticos (id., *ibid.*: 20).

Assim, nessa última leitura, é possível dizer que a «*filosofia colectiva*» (africana) é uma ficção partilhada pela etnofilosofia que, de Tempels a Alexis Kagamé (Rwanda) e deste a

Léopold Sédar Senghor (com a *Negritude*) ou Julius Nyerere (com o «*socialismo africano*» e a *ujamaa*) tem uma continuidade básica, apesar de algumas rupturas que também são visíveis. Mesmo Kwame Nkrumah, apesar do seu proclamado «materialismo», fala de «*personalidade africana*» e de «*consciência africana*», conceitos igualmente etnofilosóficos (NKRUMAH [1969] 2009: 98). Para distinguir as diferenças entre várias tendências, seria necessário uma hermenêutica como a que é apontada por Paul Ricoeur (1969). Infelizmente, como Hountondji o reconhece, na «*filosofia africana*» faltam as fontes, as quais não são necessariamente textos escritos ou discurso filosóficos, mas «*documentos institucionalizados*», tal como Kagamé utiliza no seu tratamento da linguagem (provérbios, contos, poemas e toda a literatura oral).

É certo, nas palavras de Hountondji, que essa literatura «*não é filosófica*» na medida em que o rigor científico impede de projectar arbitrariamente um discurso filosófico a partir de produtos da linguagem que não são filosofia. Quando isso acontece, «*há confusão de géneros*» (HOUNTONDJI 1977: 31).

Por isso também o rwandês Alexis Kagamé, a despeito da sua notável erudição, ficou em grande parte prisioneiro do mito ideológico de uma «*filosofia colectiva*» dos africanos, implícita na *Etnofilosofia*, nova versão a custo reavaliada da célebre «*mentalidade primitiva*» inventada por Lévy-Bruhl e hoje completamente abandonada²⁹⁶, como se disse acima.

Hountondji afirma, igualmente, que a «*filosofia bantu*» é um mito estrangulado entre três orientações centrais: a) a *Filosofia* propriamente dita, que é, para ser Filosofia, um conjunto de textos e de discursos explícitos, ou seja uma literatura de intenção filosófica; b) a «*Filosofia*» no sentido impróprio, que não passa de uma visão do mundo, colectiva e hipotética, de um determinado povo; c) a *Etnofilosofia*, investigação que repousa, no todo ou em parte, sobre a hipótese de uma tal visão do mundo, ou seja, um ensaio de reconstrução de uma suposta «*filosofia*» colectiva (HOUNTONDJI 1977: 33).

Assim sendo, a tarefa que incumbe aos filósofos e aos homens de ciência africanos, seria justamente de combater esse mito e de libertar «*o nosso horizonte conceptual para um verdadeiro discurso teórico*». Essa tarefa é inseparável, na prática, segundo Hountondji, de um esforço político (anti-imperialista, por exemplo) (id., *ibid.*: 33).

Desde logo, Hountondji rejeita a insistência de muitos filósofos africanos em defender «*uma filosofia original, especificamente africana*» (id., *ibid.*: 33), ficando prisioneiros «*desse mito, sejam quais forem, aliás, o rigor e a fecundidade [...] das suas investigações, a sinceridade do seu patriotismo e a intensidade do seu compromisso*» (id., *ibid.*: 34).

²⁹⁶ Esta infeliz ideia da «*mentalidade primitiva*», pré-lógica, era característica de uma antropologia ainda nos seus primórdios e condicionada pelas limitações já acima apontadas. Mas é preciso ousar dizer que ela não deve pôr em causa a honestidade tão vilipendiada por vezes de Lévy-Bruhl (autor que, no fim da sua vida, escreveu um corajoso livro a reconhecer o seu erro, caso raro, provavelmente único na história das ciências).

A maior parte dos autores, que formularam críticas à obra de Placide Tempels²⁹⁷, sublinha que a filosofia africana, na medida em que se apresenta como uma etnofilosofia, foi elaborada antes de mais para um público europeu. Para Hountondji «*o etnofilósofo africano assume o papel de porta-voz da África global perante a Europa global no encontro imaginário do “dar e do receber” [...]*» (id., *ibid.*: 35). Acrescente-se que o problema não é somente o da «*descolagem conceptual*» de que fala Franz Grahay, mas sim o da *escolha de interlocutor* ou do *destino do discurso*, porque a linguagem, na prova social da discussão, pode facilmente perder rigor histórico segundo as circunstâncias, ou seja, dizer coisas diferentes em contextos distintos. A África só pode comprometer-se nessa prova social se desenvolver a sua própria história graças à escrita e, como complemento necessário, graças à democracia política (HOUNTONDJI 1977: 36).

Por isso, a «ciência» deve ser entendida não como *resultado* mas como *processo*, para lá dos seus resultados temporários, o que supõe «*liberdade de expressão*» (que os regimes africanos actuais se esforçam em geral por abafar) e «*responsabilidade*» do filósofo africano, a qual vai muito para além do quadro estrito da disciplina enquanto tal. Dizendo de outro modo, «*a libertação teórica do discurso filosófico pressupõe a libertação política*» (id., *ibid.*: 37).

Parece igualmente inapropriado ver em cada provérbio um substracto «*filosófico*» que uma visão mais rigorosa não justifica, quer se trate da tradição africana ou de qualquer outra, pelo menos se distinguirmos «*filosofia*» de uso popular (ideologia ou senso comum) e «*filosofia*» de uso rigoroso (teórico) como o fazem Hountondji (Costa do Marfim), Eboussi Boulaga (Camarões), Marcien Towa (Camarões) ou Berequeberhan (Eritreia), até porque se é absurdo falar de uma álgebra ou duma física inconscientes, é igualmente absurdo falar, no plano científico, de uma «*filosofia inconsciente*» (cf. HOUNTONDJI 1977: 39 e sgs).²⁹⁸

Enfim, se se considera essencial para uma ciência ser constituída obrigatoriamente pela livre discussão, confronto de teses e de hipóteses resultantes de pensamentos *individuais*, torna-se desde logo absurda a ideia de uma «*filosofia colectiva*» (filosofia bantu, filosofia africana, filosofia europeia, etc.), sem agentes dinamizadores, quer dizer, uma «*filosofia*» estática e imutável, subtraída à história, à mudança, ao progresso e sem filósofos individualmente identificados (id., *ibid.*: 40).

Ora, é isso mesmo que define a «*filosofia africana*» (na sua versão etnofilosófica), no sentido habitualmente entendido pelos africanistas. Aqui, como bem observa Hountondji, Alexis Kagamé distancia-se apesar de tudo de Tempels, ao dizer que emprega a expressão «*filosofia africana*» para designar uma «*filosofia intuitiva*» e não

²⁹⁷ Entre os quais Franz Grahay (1965) e também o filósofo camaronês Fabien Eboussi Boulaga (1968). Ambos são citados por Hountondji (1977: 30).

²⁹⁸ Comentário do Prof. Herminio Martins: «[...] No entanto, alguns psicólogos “normais” usam o conceito de “inconsciente cognitivo”, e poderíamos referir a obra do psiquiatra chileno Matte-Blanco neste contexto. Os nomes não nos devem assustar, em geral.»

uma *filosofia* no sentido próprio (HOUNTONDJI 1977: 40). Observe-se, não obstante, que a questão também não fica resolvida se não se souber «*de quem*» é a intuição...

É certo que os etnofilósofos admitiam que a «filosofia africana» era dum género diferente da «filosofia europeia» e que as duas filosofias eram heterogêneas, e, desde logo, incomensuráveis. Por isso, os filósofos africanos adoptaram acriticamente o conceito de «*filosofia africana*» para se reabilitar aos seus próprios olhos e aos olhos da Europa, defendendo a famosa «*Filosofia Bantu*» de Placide Tempels, mas esquecendo-se que o livro de Tempels não se dirige a eles (africanos) mas somente ao público europeu (HOUNTONDJI 1977: 41). Aqui Hountondji tem alguma razão, mas ignora, parece-me, que nessa época de mercantilismo colonialista (anos 1940-1950), seria difícil conceber que Tempels (não sendo homem político nem revolucionário) pudesse fazer de outro modo, admitindo até que tivesse pensado nisso. Mesmo assim, o objectivo de Tempels reveste-se, como já indiquei, de muita ousadia e coragem face às ideias vigentes na altura, entre um público então impregnado de ideias coloniais, sobretudo — como sugeri atrás — que Tempels poderá ter pensado, sem o dizer, no jovem público africano que viria muito mais tarde. Não seria a primeira vez que tal aconteceria (talvez, quem sabe?, Galileu tivesse pensado o mesmo no seu tempo quando se retratou perante a Inquisição...).

Mas Hountondji tem, não obstante, razão ao afirmar que a *Filosofia Bantu* é uma peça no debate no qual os Bantu não tinham nenhuma participação visível.

Também se pode admitir que a hipótese de Tempels pudesse ser utilizada, conforme às ideias do tempo, para facilitar a «missão civilizadora» da Europa», ou seja, «o domínio prático dos fundamentos psicológicos do negro pelo colonizador». Porém, Hountondji também concede que a obra de Tempels pretendia igualmente «prevenir a Europa contra os abusos da sua própria civilização ultra-técnica e ultra-materialista» (cf. HOUNTONDJI 1977: 42). Assim «o colonizador "civiliza" mais, ou só o pode fazer, com a condição de se re-humanizar ele próprio, de reencontrar a sua alma [...]. O projecto teórico da filosofia bantu está inteiramente nesta dupla problemática, a qual só tem sentido como problemática ideológica do imperialismo triunfante» (id., *ibid.*: 42), afirmação que, apesar de tudo, alguns consideram um pouco excessiva. Nessa ordem de ideias, os africanos permanecem sem o saber, «prisioneiros da Europa» (id., *ibid.*: 43). Desde logo continuam a apologia das suas culturas em vez de as transformar. Assim, entre o *particularismo* obstinado e o *universalismo* abstracto (WIREDU 1996), encontramos, sublinha ainda Hountondji, o mesmo conformismo e a mesma recusa de pensar, esquecendo a análise concreta das situações concretas (id., *ibid.*: 44).

Daí resulta que os sucessores africanos de P. Tempels têm em comum a atitude de se dirigir antes de mais ao público europeu e não ao africano. Para contrabalançar a «filosofia europeia» adoptaram uma «*filosofia africana a partir de materiais extra-*

filosóficos como contos, lendas, provérbios, poemas dinásticos, etc.», tentando tirar deles aquilo que nunca poderão dar: «*uma verdadeira filosofia*» (HOUNTONDI 1977: 45).

A «filosofia bantu» de Tempels encontra ainda um outro obstáculo: Tempels projectava na alma bantu «*os seus próprios sonhos metafísicos, reforçando-os com algumas descrições etnográficas sumárias*» (id., *ibid.*: 46). Em consequência, os seus sucessores africanistas acabam por confundir — acrescenta Hountondji — o discurso *etnográfico* com o discurso *filosófico*. Desde logo, muita da literatura filosófica africana dissolve-se numa *etnofilosofia* duvidosa, híbrida, ideológica, sem estatuto preciso no universo da teoria (id., *ibid.*: 47).

A *etnofilosofia* segue assim a via traçada pelo etnocentrismo ocidental²⁹⁹, porque a Europa apenas espera que os africanos lhe ofereçam a sua civilização em espectáculo, alienando-se num diálogo fictício com ela «*por cima da cabeça dos nossos povos*». É a essa alienação, que ela convida os africanos cada vez que estes fazem obra de africanistas, sob pretexto de preservar a sua «*autenticidade cultural*» (id., *ibid.*: 47). Mas isso é ao mesmo tempo esquecer que o «africanismo» foi inventado pela Europa e que a *etnografia* como «ciência» faz parte do património cultural do Ocidente, embora não passe de um episódio passageiro na tradição teórica desse mesmo Ocidente (id., *ibid.*: 47).

Hountondji reconhece que os etnofilósofos africanos tiveram, é certo, o mérito de defender a sua identidade cultural contra o assimilacionismo colonial. Mas a argumentação deles é equívoca porque, na sua exigência legítima de uma filosofia africana, acreditaram que essa filosofia assentava num passado a exumar e esqueceram que a filosofia africana só pode prevalecer com atenção no presente com os olhos voltados para um futuro a criar.

É verdade que essa criação não se faz *ex-nihilo* porque também envolve a herança do passado. Mas daí a se refugiar no passado há uma grande distância. Daí também algumas teses sobre a cultura «negro africana», que evocam a origem dessa cultura no «*Egipto faraónico negro*», como o fez Cheik Anta Diop (cf. DIOP [1954] 2007) e os seus seguidores. Esse ponto de vista «*afrocentrista*» é uma hipótese estimulante mas não uma tese comprovada, como as inúmeras polémicas científicas, sobretudo nos Estados Unidos da América, o confirmam³⁰⁰. É caso para perguntar se as «*susceptibilidades*» afrocentristas que por vezes se revelam não fecham igualmente caminhos que são vitais para uma modernidade tão desejada.

A filosofia africana, como qualquer outra filosofia, «*não pode ser uma visão colectiva do*

²⁹⁹ A mais recente substituição do «*eurocentrismo*» caduco por um «*afrocentrismo*» igualmente infértil, é um dos perigos que ameaçam a África nos nossos dias, a qual está aberta às relações internacionais do ponto de vista económico, mas tem ainda um longo caminho a percorrer no plano psicológico...

³⁰⁰ Como se pode ler, por exemplo, no livro da professora e especialista do Egipto antigo, Mary Lefkowitz (1996).

mundo» (HOUNTONDI 1977: 48). E Hountondji insiste, a justo título, que «*ela só existirá como filosofia na forma duma confrontação de pensamentos individuais, de uma discussão e de um debate*» (id., *ibid.*: 48).

No entanto, esse *debate* não pode ser o eco longínquo dos debates europeus, mas um debate que confronte directamente os filósofos africanos entre si. «*O verdadeiro problema não é de falar da África, mas de discutir entre africanos*» (id., *ibid.*: 49). Por isso, Hountondji afirma que a expressão «filosofia africana» foi apenas, até aqui, objecto de uma exploração mitológica. E ela só pode ser recuperada se for aplicada não à «*ficção de um sistema de pensamento colectivo, mas a um conjunto de discursos, de textos filosóficos*» contraditórios, individuais (id., *ibid.*: 53).

Ora, na abordagem ocidental do pensamento africano, durante muito tempo, com poucas excepções, não foi a voz *individual* de pensadores africanos que se ouviu, mas unicamente a voz do inquiridor (antropólogo) ocidental que interpretou o pensar africano (colectivo) através de intermediários «indígenas», cuja fiabilidade está naturalmente sujeita a caução quando o antropólogo não sabe as línguas locais e não pode controlar eficazmente o conteúdo dos discursos. Um dos poucos casos em que estamos realmente em presença de um pensador africano, que expõe directamente a sua própria versão da sabedoria tradicional, é o de Ogotemmêli, da região Dogon, no Mali (cf. GRIAULE [1948] 2006), cujas reflexões foram recolhidas por um dos mais prestigiosos antropólogos franceses, Marcel Griaule. Na maioria dos outros casos, esses testemunhos foram interpretados pelos antropólogos ocidentais, incluindo os mais importantes da literatura antropológica (Bronislav Malinowski, Melville J. Herskovits, E. E. Evans-Pritchard, Margaret Mead, Meyer Fortes, etc.), cujas teses resultaram de uma *interpretação* pessoal (ainda que convincentemente fundamentada), quer dizer, de um discurso indirecto, transmitido pelo informante ou intérprete local. Em contrapartida, o discurso directo feito pelos próprios africanos foi, durante muito tempo, praticamente inexistente, com a excepção, como se disse, de Ogotemmêli.

É pois discutível atribuir à «colectividade» um discurso coeso e uniforme, ignorando contribuições *individuais*, a partir das quais é que é concebível uma verdadeira «filosofia», quer dizer, um pensamento resultante do debate e da síntese crítica. O filósofo senegalês Issiaka-Prosper Lalèyê reconhece que «*o filósofo [é] sempre um indivíduo e não um grupo*» (LALÈYÊ 2010: 130). O filósofo nigeriano Francis Njoku admite que, apesar dos consensos obtidos pelo grupo na sociedade tradicional, isso não significa «*que todos concordem com uma linha particular de acção*» (NJOKU 2004: 142), ou seja, há lugar para o indivíduo na colectividade tradicional, ainda que, muitas vezes, o indivíduo seja «sufocado» na comunidade (NJOKU 2004: 150).

Há igualmente factores que podem contribuir, mesmo involuntariamente, para um enviesamento da «*verdade*», chamemos-lhe assim. Entre eles o facto de muitos autores

serem homens de igreja que são levados, pela sua própria formação, a conceber a filosofia segundo o sistema teológico, como um sistema de crenças que, segundo Hountondji, seria permanentemente estável, refractário à evolução dialéctica, sempre idêntico a si próprio, impermeável ao tempo e à história (HOUNTONDI 1977: 58). Hegel mencionou esse mesmo problema quando disse que a filosofia cessa quando a religião começa³⁰¹.

Um outro elemento desviante na interpretação do pensamento dos africanos é o «*mito da unanimidade primitiva*», segundo o qual nas sociedades não ocidentais «toda a gente está de acordo com toda a gente» (cf. HOUNTONDI *op. cit.*), não havendo nelas crenças individuais mas somente crenças colectivas. Por outras palavras, a etnofilosofia favorece uma «*unanimidade imaginária.*»³⁰²

Se pensarmos na questão do comércio de «longa distância» evocada por Catherine Coquery-Vidrovich, ou nas modernas migrações de angolanos e, sobretudo moçambicanos, para trabalhar nas minas da África do Sul (durante e depois do *apartheid*), a «unanimidade» tão evocada aparece aqui também como um argumento frágil. De facto, tudo indica que na decisão de emigração, temporária ou definitiva, há certamente uma vontade *individual*, não apenas por razões económicas evidentes, mas certamente para escapar ao controlo comunitário e ao poder dos «mais velhos», que têm o monopólio do acesso às mulheres, fora do alcance dos mais jovens sem recursos próprios. As decisões económicas para conseguir meios para o dote («alembamento») em Angola e em Moçambique entre outras regiões, tentando assim quebrar esse monopólio, são certamente razões poderosas, creio, mas essa escolha não deixa de ser *individual* e subjectiva (pelo menos em parte), factor que nem sempre chamou a atenção dos antropólogos. Os jovens moçambicanos e angolanos que emigravam para as minas da África do Sul estavam, inconscientemente talvez, a contestar a perpetuação da ordem social que o *dote* («alembamento») representava como instrumento de conservadorismo social nas mãos dos «mais velhos», como refere Claude Meillassoux (cf. MEILLASSOUX 1964). Aí há certamente lugar para o *indivíduo*.

Assim, o conceito de «unanimismo» (que anula o indivíduo) tido como próprio às sociedades africanas ditas «comunitaristas», não passa muitas vezes de um preconceito, ou de uma interpretação parcelar historicamente datada.

No plano científico, o discurso de Tempels é, em grande medida, metafísico e não «científico» no sentido de não poder ser «falsificado» (POPPER 1972). Mas é talvez útil observar que a Metafísica não deve ser rejeitada em bloco — mesmo no processo de formação científica — como aconteceu com os preconceitos do «cientismo» no século

³⁰¹ O que relembra a frase de Kant segundo a qual «*fui obrigado a abolir o saber para dar lugar à crença*» (cf. Prefácio à 2.^a edição da *Crítica da razão pura*).

³⁰² A questão do «individual» e do «social» (*comunitarismo*) é examinada pelo filósofo do Ghana, Kwame Gyekye (1997: 35 e segs.).

XIX. A *Metafísica* pode ter um papel no despertar da criatividade, por muito admissíveis que sejam as objecções que se lhe opõem. Ela pode, igualmente, desempenhar uma função que tempere as tendências do dogmatismo «cientista» sempre presentes ainda hoje (as doutrinas neoliberais, como veremos mais à frente, dão abundantes exemplos). Hountondji observa ainda que a filosofia **dos** Bantu é sobretudo a filosofia **de** Tempels, tal como a filosofia dos bantu-rwandeses não é a filosofia dos bantu-rwandeses mas de Alexis Kagamé, até porque nem um nem outro se interrogaram sobre a natureza e o estatuto científico das suas próprias análises ao construírem não uma *filosofia* «*mas essencialmente uma meta-filosofia*», produto da imaginação destes autores. Diz Hountondji, com razão, que a etnofilosofia é «*uma pré-filosofia*» preguiçosamente refugiada sob a «*autoridade da tradição*» que projecta nessa tradição as suas próprias teses e crenças (HOUNTONDI 1977: 66).

Outros nomes importantes do pensamento africano também não puderam evitar a armadilha da «filosofia colectiva» implícita na etnofilosofia, como Nkrumah no seu *Le Conciencisme* (2009), Léopold Senghor e Julius Nyerere nas suas teses sobre a «Negritude» e sobre o «socialismo africano».³⁰³

Em contrapartida, há hoje numerosos filósofos africanos que rejeitam a «filosofia colectiva», como os camaroneses Fabien Eboussi Boulaga (2011) e Marcién Towa (1971), e, bem entendido, Paulin Hountondji.

A filosofia africana existe, evidentemente. Mas num sentido diferente dos antropólogos, ou seja como forma particular da literatura científica (HOUNTONDJI 1977). Para isso é indispensável que o *indivíduo* africano se liberte do peso do passado, da atracção das modas ideológicas, do naturalismo convencional e, também, tanto das ideologias de Estado que funcionam de um modo autoritário ou mesmo fascista, como de um «marxismo» simplificado e simplista não menos convencional.

Tal pressupõe, antes de mais, o derrube dos obstáculos políticos (no sentido lato do termo), com o estabelecimento de liberdades democráticas³⁰⁴, de liberdade de crítica, de liberdade de expressão nos países que aspiram a um desenvolvimento real, com repartição dos frutos desse *desenvolvimento* e não apenas de um mero *crescimento* muitas vezes artificial e parcelar de que há pouco a esperar, como a experiência o tem

³⁰³ As particularidades deste «socialismo africano» são também analisadas por Gyekye (2007: 37 e sgs.).

³⁰⁴ Não é verdade, tal como a ditadura de Salazar dizia frequentemente, que o baixo nível de escolaridade da população a impeça de praticar a democracia, como o 25 de Abril de 1974 em Portugal o demonstrou, apesar da altíssima taxa de analfabetismo que então a afligia. Como Alfredo Margarido me observou certa vez, o facto da imensa maioria dos portugueses emigrados em França nos anos 1960-1970 serem camponeses analfabetos ou semi-analfabetos, sem nenhuma preparação prévia para enfrentar o ambiente altamente industrializado da França, não os impediu de, rapidamente, se integrarem nessa «civilização industrial», sem nenhum conflito de «tradição-modernidade». Georges Balandier, pensando na África, também rejeita essa dicotomia mecanicista, vendo antes nela, acertadamente, uma relação dialéctica muito mais complexa.

demonstrado em Africa, com as suas profundas e anormais desigualdades sociais (HOUNTONDI 1977: 76).

Enfim os *autores críticos* têm razão quando afirmam que «*a filosofia africana existe, mas não é o que se julga. Em vez de um pensamento implícito e colectivo, ela desenvolve-se objectivamente sob forma de uma literatura [...] que resta [ainda] prisioneira do preconceito unanimista*» (id., *ibid.*: 77).

Isso porque, em primeiro lugar, a filosofia é uma *história* e não um *sistema*, quer dizer um processo aberto, uma investigação inquieta e inacabada, e não um saber fechado.

Em segundo lugar, essa *história* não resulta de uma evolução contínua, mas manifesta-se por saltos e revoluções sucessivas na linha de pensamento de Karl Popper (2006) e de Thomas Kuhn (2009) concordantes pelo menos nesse ponto, mas com diferenças decisivas noutros (*note-se que ambos depois de terem exaltado as revoluções científicas passaram a uma epistemologia evolutiva, especialmente o primeiro, que escreve muito em defesa desse programa. O segundo acrescentou a perspectiva evolutiva à segunda edição do seu livro capital*).³⁰⁵

Em terceiro lugar, a filosofia africana regista hoje em todo o continente uma mutação cujos resultados dependerão da coragem e lucidez de que os jovens filósofos africanos forem capazes. Nesse aspecto há razões, creio, para um fundado optimismo.

Esse optimismo tem razões concretas: as imensas riquezas ainda por explorar no continente africano; a demografia que fará com que dentro de 30 ou 40 anos a população atinja dois mil milhões de habitantes de uma população muito jovem a contrastar com o envelhecimento doutras regiões do mundo, o que, a par de qualificações crescentes, dará à África o seu recurso mais valioso: novos recursos humanos. Estas projecções são hipóteses fortes e não meras conjecturas intuitivas (cf. TORRES 2012: 19-38).

De uma maneira geral, é evidente que os pensadores africanos, para encontrar o seu caminho, não poderão nem ignorar a herança filosófica internacional nem refugiar-se em particularismos locais em nome de uma pretensa «autenticidade» cujos efeitos limitados, e até perversos, já se manifestaram aliás em determinados países.

Neste século XXI de globalização e de comunicação instantânea, onde o espaço e o tempo³⁰⁶ parecem ter sido abolidos, a escolha já não é entre «particularismo» e «universalismo» mas sim de uma síntese crítica (e não passiva) entre ambos, síntese que, de qualquer modo, terá sempre que mergulhar as suas raízes na culturas africanas

³⁰⁵ Cf Hermínio Martins, correspondência particular com o autor.

³⁰⁶ Cf. por exemplo, Hartmut Rosa (2010). Porém, é indispensável assinalar que muito antes de Hartmut Rosa, a temática da aceleração nas ciências sociais foi amplamente discutida por Hermínio Martins, com bastantes referências filosóficas, sociológicas e tecnológicas num longo ensaio publicado em Portugal, no volume *Dilemas da civilização tecnológica* (2003: 19-77), com referências como o do filósofo francês François Meyer, cujas obras raramente se discutem. Este texto foi republicado com pequenas alterações em Hermínio Martins (2011: 233-289).

e, tanto quanto possível, nas línguas autóctones que são o húmus dessas culturas se os Estados fizerem o esforço político indispensável para levar à prática (tarefa de longo prazo) um multilinguismo realista, que concilie o *externo* com o *interno*, ou seja a manutenção das línguas autóctones com as línguas estrangeiras herdadas da colonização, na medida em que estas últimas são veículos unificadores da nação, que permitem, ao mesmo tempo, o acesso imediato à ciência universal³⁰⁷. Não obstante, no plano interno, a promoção das principais línguas locais será sempre um elemento indispensável da identidade³⁰⁸ que é vital ser preservado.

Num outro plano, é também indispensável recuperar a lição de Ferdinand Saussure e distinguir, nas sociedades, entre a *língua* e a *palavra*. A *língua* vista como um *produto social* que permite à comunidade de se exprimir; a *palavra* como a actualização, a realização *individual* da língua.

Nestes dois conceitos distintos mas interdependentes, há sempre lugar para o «indivíduo» (a *palavra*) mesmo quando a sua autonomia é frágil ou quando o valor dessa *palavra* identitária não é apercebida como tal pelos antropólogos.

E se a filosofia (africana ou outra) não é um «sistema» no sentido de um conjunto de preposições definitivas ou axiomas, é porque ela exige debate, espírito crítico, inconformismo, que não aceita verdades últimas, tenham elas o conteúdo e o sentido político que tiverem (LALÈYÈ 2003).

Não sendo a filosofia um sistema fechado mas uma «história», nenhuma doutrina filosófica pode conduzir à «certeza». Quando muito, a uma temporária «verdade absoluta» (e jamais a uma «verdade relativa») sempre inserida, note-se, *num horizonte de incerteza* (cf. POPPER 1999; MERCADANTE 2002). Neste ponto discordo de Hountondji quando este declara, sem mais, que em filosofia não há «verdade absoluta», não distinguindo entre «verdade» e «certeza» e sem ver que as «verdades relativas» abrem sempre caminho ao arbitrário do relativismo e do multiculturalismo, e que as «verdades absolutas» desde que estejam inseridas num horizonte de «incerteza», e só nessa condição, são o que permite o avanço do pensamento e a sua renovação³⁰⁹.

A concepção da filosofia como «sistema» foi uma das características predominantes de Espinosa e de Hegel, que pretendiam pensar a *totalidade* num sistema de sistemas, método que pode ser assimilado, como observa Hountondji, ao que os antropólogos nos

³⁰⁷ Não há ciência relativa a umas culturas e não a outras. A lei da atracção universal de Newton ou a teoria da relatividade de Einstein são universais e não relativas a esta ou àquela cultura ou a uma qualquer «lei» teológico-dogmática, como acontece, ou pelo menos acontecia em 1990 em certas universidades do Paquistão, onde havia docentes que defendiam, baseados no Corão, que o sol gira à volta da terra (geocentrismo) (cf. HOODBHOY 1991).

³⁰⁸ O importante filósofo ruandês, Alexis Kagamé escreveu as suas obras tanto em francês como em kinyarwanda, uma língua nacional ruandesa (cf. LALÈYÈ 2010: 54).

³⁰⁹ Sobre a questão do «relativismo» em ciência, além dos trabalhos de Karl Popper e de Thomas Kuhn, ver o importante livro de Imre Lakatos e Alan Musgrave (orgs.), *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento* (1979). Para uma introdução simples e clara, ver Raymond Boudon (2009).

apresentam hoje como «sistemas de pensamento africano» e que encontramos igualmente na arquitectura de *Philosophie Bantoue* de Placide Tempels, cuja tentativa de fechar o debate num «sistema» é, do ponto de vista científico, tanto mais frágil quanto se trata de um «sistema teológico» que não é susceptível de ser «falsificado» (POPPER 1999), quer dizer que não pode ser empiricamente refutado. Se Hountondji tiver razão quando afirma que a filosofia é história e não sistema, então a «filosofia africana» sugerida ou defendida por certos antropólogos é, de facto, um contrasenso (HOUNTONDJI 1977: 88).

A questão de fundo é o problema crítico de saber porque é que certos autores ocidentais (e africanos) sentiram a necessidade de procurar «nos recantos insondáveis da alma secreta dos africanos, uma tal visão do mundo colectivo» (id., *ibid.*: 89). Tanto mais que o livro de Tempels é posterior ao importante, embora injustamente menos conhecido, livro de Paul Radin, *Primitive Man as Philosopher*³¹⁰, que recusa a ideia segundo a qual nas sociedades «não civilizadas» o indivíduo esteja ausente ou completamente submerso pelo grupo. Como já se observou atrás, na literatura antropológica só Ogotemméli (cf. GRIAULE [1948] 2006) é um narrador directo e individual. Nos outros estudos, apenas o grupo societal transparece e é traduzido pela voz do antropólogo (quase sempre ocidental), o que, sem lhe retirar mérito, introduz de qualquer modo a incerteza (não falo de «dúvida» propriamente dita) quanto à exactidão e amplitude das suas interpretações.

De modo radicalmente diferente, a investigação de Paul Radin era o estudo do «*homem excepcional na comunidade primitiva [...], uma tentativa de mostrar a existência de [...] uma classe de intelectuais*» nas sociedades ditas «*primitivas*».

Aliás, na 2.^a edição do seu livro (1957) Paul Radin critica o método subjectivo de Tempels, porque esse método não nos informa sobre o que é a filosofia bantu, mas sobre o que Tempels pensa o que ela é, não podendo desse modo considerar as suas fontes como *fontes primárias*. Segundo Hountondji, elas só poderiam ser demonstradas se fornecessem textos originais de filósofos africanos (HOUNTONDJI 1977: 90).

Por seu lado, Marcel Griaule terá ido mais longe do que Tempels ao escrever «sob ditado» do dogon Ogotemméli (GRIAULE 2006). *Dieu d'eau* é, por essa razão, mais consistente embora tivesse tido muito menos sucesso do que o de Tempels.

O êxito de Tempels deve-se sobretudo ao facto dele satisfazer o desejo dos africanos em reabilitar a sua cultura. Mas o seu projecto encerra um mal-entendido: ao reafirmar o carácter colectivo e irreflectido dessa filosofia bantu, Tempels «*confirmava indirectamente as teses de Lévy-Bruhl*» (HOUNTONDJI 1977: 91).

³¹⁰ Foi a leitura de Hountondji (1977) que me chamou a atenção para a obra de Paul Radin, *Primitive man as philosopher* (1927); a 2.^a edição revista, que data de 1957, contém um prefácio de John Dewey.

III – Complexidades do desenvolvimento

Já vimos que a abrangência de conceitos como «tradicional», «filosofia bantu», etc., evocam uma uniformidade estática que não traduz a complexidade da interação entre o individual e o social. Como observam os filósofos Kwame Gyekye, do Ghana, e Francis Ojoku da Nigéria, o ser humano tem autonomia, liberdade e dignidade, valores que devem ser respeitados pela sociedade. Ao mesmo tempo que o indivíduo é um membro natural da sociedade humana, também precisa dessa mesma sociedade que lhe permite desenvolver o seu próprio potencial (GYEKYE 1997: 35; NJOKU 2004). Por outras palavras, não há incompatibilidade entre o indivíduo e a sociedade, nem o indivíduo desaparece completamente no colectivo como se podia deduzir da abordagem etnofilosófica da sociedade tradicional africana.

Referindo-se à questão do indivíduo na obra de Claude Lévi-Strauss, Maurice Bloch escreve que Lévi-Strauss «*considera [...] que o nosso pensamento da cultura é um processo no qual os indivíduos são individualmente implicados*». E, mais adiante: «*a cultura consiste assim numa multitude de actos individuais de criação cognitiva duma matéria mergulhada num interminável processo de criação*». E finalmente: «*a segunda implicação da concepção lévi-straussiana concerne a natureza da matéria cultural continuamente reinventada pelos indivíduos*» (BLOCH 2012: 257-259).

Quanto à análise do desenvolvimento, em termos exclusivamente económicos, a visão unidisciplinar, condicionada pela formação específica dos especialistas nesta área e pela necessidade de especialização para nela se moverem, não se afigura suficientemente satisfatória nos seus resultados, em particular se atendermos aos fracassos das «*experiências de desenvolvimento*» que tiveram lugar em África nos últimos 50 anos pós-independência.

Daí a necessidade, como tudo leva a crer, de abordagens multidisciplinares e até, quando possível, interdisciplinares. Nesse âmbito, os cientistas sociais e, em especial, os filósofos, têm certamente um papel a desempenhar. Se a Filosofia é perigosamente negligenciada nas universidades (tanto no Norte como, mais ainda, no Sul), os filósofos com uma formação económica adequada, devem ajudar a submeter as ideias ao crivo da crítica indo à raiz epistemológica e dialéctica das teorias e revelando as incertezas, ambiguidades ou limites de práticas económicas com que os economistas nem sempre se preocupam. Sobretudo quando a visão destes gira exclusivamente à volta do axioma segundo o qual «*o mercado explica tudo*» (a «*teologia de mercado*» nas palavras de Adriano Moreira). Talvez se possa acrescentar que, igualmente *preocupante é o dogma que o mercado resolve tudo* ou quando os modelos estatístico-matemáticos são o principal (quando não único instrumento de *cientificidade*) para apreender a realidade *societal*.

Por exemplo, a ideia algo redutora do «equilíbrio», aplicada à famosa igualdade «*ex-post*»

entre investimento (I) e poupança (S), insinua que, no fim do processo, tudo entra na ordem. O problema é que esse axioma não resolve nada, porque, para utilizar uma imagem de Jacques Austruy, «o equilíbrio dos túmulos não explica a turbulência da vida» (AUSTRUY 1968: 44).

E se o equilíbrio «*ex-post*» não tem nenhum significado particular na análise do movimento, o equilíbrio «*ex-ante*» é, todavia, mais interessante em comparação com o movimento complexo que é o *desenvolvimento*, na medida em que o equilíbrio inicial das estruturas não pode, por si só, fazer nascer o «desajustamento» que dá origem ao desenvolvimento, o que coloca o problema da conjugação entre um e outro desses conceitos.

De igual maneira, o importante não é o cálculo das taxas de crescimento, como muitos parecem julgar (o país X tem uma taxa de crescimento tão elevada que suscita a admiração frequente dos economistas, muitos dos quais se esquecem que essa taxa «*feitichista*» pode não corresponder a nenhuma melhoria da *repartição* social, e mesmo, muitas vezes, nem sequer a qualquer avanço do sector da *produção*). Isso resulta daquilo a que um autor angolano, Emmanuel Carneiro, chama «*economia rendeira*» (cf. CARNEIRO 1988).

Na realidade, o que importa é a explicação das tensões dinâmicas que essas taxas traduzem. Daí a dificuldade de passar da estática à dinâmica, da análise dos «equilíbrios» à análise do desenvolvimento que é, por definição, uma dinâmica em «desequilíbrio». E se os economistas neoclássicos não se ocupam em geral, como deveriam, desse tipo de reflexão, porque talvez mais habituados a tratar as questões como «*puzzles*» à maneira de Kuhn (2009), a contribuição dos filósofos, a par dos economistas heterodoxos e outros cientistas sociais, poderia ajudar a transformar mais facilmente os *puzzles* em verdadeiros *problemas*, questão metodológica sobre a qual Karl Popper chamou oportunamente a atenção (*a ciência só avança «de problemas para problemas»*). Serge Michailof, num estudo sempre actual, pôs em evidência vários «mitos» que fazem parte do arsenal dos economistas liberais que se ocupam do «crescimento» (cf. MICHAILOF 1984).

Muitos autores — Jacques Austruy, Alberto Hirschman, Harvey Leibenstein (1989), etc. — chamam igualmente a atenção para o relativamente escasso significado operacional do conceito de «*crescimento equilibrado*» (AUSTRUY 1968: 48; HIRSCHMAN 1964). Para além das dificuldades levantadas pela hipótese dum equilíbrio inicial para a explicação do movimento, a partir do isolamento de variáveis económicas com as quais se quer conservar o equilíbrio ao longo do tempo, esse esforço para obter a todo o custo maior «rigor» científico pode implicar o abandono de elementos que explicam o próprio movimento. Este situa-se sempre entre o limite do investimento autónomo necessário (e possível) e o limite do crescimento demográfico e do progresso técnico que se quer

atingir.

Também há matéria de discussão quanto à conjugação das diversas taxas de crescimento definidas, por exemplo, pelo pós-keynesiano³¹¹ R. Harrod (1948; 1959) (taxa de crescimento «equilibrada», taxa de crescimento «garantida» e taxa de crescimento «natural»), ou ainda, a comparação entre «investimento induzido» e «investimento autónomo» que, ao negligenciarem os problemas estruturais podem, por sua vez, fazer esquecer que grandezas isoladas umas das outras arriscam-se a não ter efeitos sobre a apreensão do crescimento e, por maioria de razão, sobre o desenvolvimento, que vá além de um contexto limitado ou circunstancial. Ora, é justamente esse contexto que tem de ser submetido a uma análise dos especialistas das ciências sociais. Essa análise deve ir para além do descritivo ou da aplicação mecanicista de modelos que, demasiadas vezes, levam a crer que o crescimento se deduz simplesmente do aumento de grandezas estatísticas, como a poupança (S) ou o investimento (I), quando há mais de 50 anos o jamaicano e prêmio Nobel Arthur Lewis demonstrou que a poupança não conduz impreterivelmente ao crescimento, nem que o investimento é necessariamente produtivo (como foi o caso da construção da pirâmides do Egípto) (LEWIS 1955; 1967).

Se tomarmos igualmente como exemplo a conhecida «*Estratégia de substituição das importações*» (ESI), Manuel Ennes Ferreira demonstrou claramente, ao estudar o caso de Angola (FERREIRA 1999), que a ESI, que se propunha, neste como noutros países africanos, proteger as indústrias nacionais, existentes ou a serem criadas, não surtiu os efeitos esperados, não só porque as condições conjunturais não eram favoráveis, mas especialmente porque se mantiveram dentro de um quadro classicamente proteccionista e excessivamente prolongado, sem que tivessem sido tomadas outras medidas dinamizadoras.

Este processo verificou-se em quase todas as economias em desenvolvimento, sendo a América Latina o exemplo mais antigo. Por isso, e por preconceito *a priori*, os economistas neoliberais condenaram inflexivelmente a ESI em toda a parte e certamente que não se comoveram com o seu fracasso. No entanto, o que eles não viram é que esse fracasso foi menos devido à ESI, política que em princípio era justificada por razões legítimas e até morais (dar uma oportunidade à indústria nacional), do que ao facto de a ESI ter sido tomada em todos os países africanos como «*um fim em si*» que se poderia prolongar indefinidamente, e não como «*um meio*» (temporário) até haver condições de se abrir à concorrência do comércio internacional, exactamente como fez a Coreia do Sul nos anos 1950.

³¹¹ Há uma diferença radical, que não é possível desenvolver aqui, entre os «*pós-keynesianos*» (continuadores da teoria keynesiana) e os «*neo-keynesianos*», que transformaram o keynesianismo numa teoria subsidiária do neo-liberalismo (J. Hicks), como o demonstrou Joan Robinson.

Quando os países africanos, sob a pressão ultraliberal de Ronald Reagan e Margaret Thatcher e das instituições hegemónicas internacionais do chamado «Consenso de Washington», tiveram que se conformar, na década de 1980, com a abertura brutal dos seus mercados até aí artificialmente protegidos, bem como com as políticas de ajustamento estrutural (privatizações, desvalorizações, medidas de austeridade várias), verificaram que as suas empresas e produtos estavam obsoletos e incapazes de competir no mercado mundial. Por si sós, os programas de ajustamento estrutural (PAE) aplicados em África foram também um fracasso na generalidade dos casos, embora o factor propriamente económico esteja longe de ser uma causa única, como Goran Heyden o demonstrou com o seu conceito de «*economia da afeição*» (HEYDEN 2006).³¹²

Como, para além disso, não tinham preparado quadros ou gestores eficientes, muitas das empresas a privatizar só poderiam ser vendidas a empresas estrangeiras que, sobretudo na África Ocidental, se apressaram a impôr condições draconianas. Por exemplo, só aceitarem comprar as empresas se tivessem em seguida o monopólio da produção e da distribuição em toda a região, exigência que chocava flagrantemente com o princípio de «concorrência» capitalista, que essas mesma empresas estrangeiras proclamavam defender, o que demonstra mais uma vez a distância que existe entre a retórica (defesa do princípio da concorrência) e a prática (luta pelo monopólio ou oligopólio).

Isso não impede de pensar que a substituição de importações tinha lógica e legitimidade com a condição de ter sido desde o início uma estratégia assumidamente *provisória*, preparatória para uma abertura posterior, tão rápida quanto possível (a Coreia do Sul necessitou de uma dezena de anos) que, acompanhada de uma integração regional consequente, ultrapassasse as limitações da generalidade dos estreitos mercados africanos sem a dimensão territorial e humana adequada.

Quanto às zonas de integração regional (CEDEAO — Comunidade Económica dos Estados da África Ocidental, CEEAC — Comunidade Económica dos Estados da África Central, etc.) todas elas criadas em 1975, o seu fortalecimento foi e continua a ser moroso, por incompetência, falta de vontade política ou incapacidade de passar rapidamente do estágio de economias *concorrentes* (produzindo os mesmos bens) a economias *complementares*. Pode-se admitir que o factor político é, até certo ponto, compreensível, dado que a maioria dos países eram, na altura, independentes havia pouco mais de 15 anos e o elemento nacionalista não deixava de ser um obstáculo que revelava a pouca vontade de renunciar à autonomia económica e política recentemente conquistada, mesmo se elas eram em parte fictícias. Não obstante, é hoje fácil

³¹² Este conceito poderá ser cotejado com o trabalho de Eloi Laurent (cf. LAURENT 2012).

reconhecer que a integração regional é uma condição *sine qua non* do desenvolvimento e, por maioria de razão, será incontornável no futuro.

Retomando de novo o conceito de «equilíbrio», pode-se acrescentar ainda que este subentende uma visão que há muito foi ultrapassada por Albert O. Hirschman, no seu magistral *Estratégia do desenvolvimento económico* (1958; 1964), com a noção de «*crescimento em desequilíbrio*». Óptica muito mais próxima da realidade (não necessariamente mais simples) e que consiste num crescimento visto como uma sucessão de desequilíbrios. Esta nova teoria pode mesmo ser verificada empiricamente, e corresponde, por assim dizer, senão à «ordem natural» das coisas, pelo menos procura traduzir o heterogéneo da realidade num contínuo homogéneo que se afigura cientificamente mais defensável, apesar de não excluir outras dificuldades.

Mas todos estes exercícios de problematização implicam impreterivelmente o acesso a estatísticas fiáveis, sem as quais de pouco vale a maioria das elucubrações que dão origem a «modelos».

Se a Matemática e a Estatística são, sem dúvida, instrumentos úteis no trabalho de investigação sobre o desenvolvimento, isso não justifica abusos na sua utilização, como modernamente acontece, ou quando se procura reduzir, em matéria de desenvolvimento, a macroeconomia à microeconomia (cf. por exemplo, BARDHAN e UDRY 1999).

Tal resulta da dominação, desde os anos 1980, do pensamento ortodoxo sobre o pensamento heterodoxo e no abandono progressivo, desde essa época, da velha tradição da «Economia Política» e até do keynesianismo (KEYNES 1968).

A procura de «rigor» já referida, é aceitável quando não é levada a extremos (S. Jevons e L. Walras, Milton Friedman...), até simbolizados na mudança de denominação da disciplina nas universidades (de «*Economia Política*» para a pretendida «*Ciência Económica*»). Mas, mais importante ainda, enquanto a economia clássica assentava desde Adam Smith na «*teoria do valor-trabalho*» a nova economia neoclássica tem no seu centro a «*teoria da utilidade marginal*» (cf. por exemplo, ORLÉAN 2011; DUPUY 2012), que obedecem, na teoria como na prática, a lógicas completamente diferentes e até incompatíveis.

No entanto, a situação é ainda mais complexa do que por vezes se pensa, sendo certo que, nas sociedades desenvolvidas modernas, o reconhecimento do valor social do trabalho já não passa pela mediação objectiva da mercadoria, devido, nomeadamente, à supremacia da «economia de serviços» sobre a «economia industrial».

Esse reconhecimento resulta agora — de maneira crescente — de mecanismos que emanam da própria sociedade, o que obriga a reintroduzir as questões da *ética* e do *político* no âmago de novos compromissos socio-económicos, frequentemente ignorados pelos economistas.

Todas as transformações operadas nas teorias económicas são, sem dúvida, estimulantes e podem constituir excelentes exercícios intelectuais, como acontece com a *teoria dos jogos*, mas a maioria delas repousa na ilusão que a Economia é, ou pode vir a ser, uma «ciência dura», equivalente à Física ou às Ciências Naturais, esquecendo que não se trata de uma ciência experimental mas antes de uma ciência social. É certo que ninguém contesta o interesse da aplicação da matemática como «*um meio*» eventualmente valioso ao serviço da Economia, mas não como «*um fim*» em si mesmo ao qual se subordinaria a Economia, o que tem levado, como frequentemente se constata, a alguma esclerose do pensamento económico em muitas universidades nos últimos vinte ou trinta anos³¹³.

Isto pode conduzir a interpretações pouco curiais. O próprio Stanley Jevons (1835-1882), apesar do seu grande valor intelectual, deu um exemplo do desajustamento que pode existir entre uma análise económica «pura» e a realidade histórica quando, referindo-se ao que se chamaria mais tarde o «Terceiro Mundo», disse que «*actualmente as cinco partes do mundo são [em relação à economia inglesa imperial] nossos tributários voluntários*» (sic) (AUSTRUY 1965: 67), o que mostra bem que a ausência de uma reflexão crítica e de uma contextualização histórica, não pode ser substituída pela «mecânica» de modelos artificiais que perdem de vista as ciências sociais, nas quais a Economia se inscreve.

Como observou o historiador Eric Hobsbawm, «*mais do que analisar teorias, o que os econometristas por vezes fazem é descrever como seria o mundo se as teorias fossem correctas*» (HOBSBAWM 2010: 88). E acrescenta: «*o meu argumento sugere que a economia divorciada da história é como uma embarcação sem leme, e que os economistas sem a história não têm a noção clara da direcção em que a embarcação navega*» (id., *ibid.*: 88).

Muitos cientistas sociais esquecem, como o sublinhavam F. Perroux (1969), René Passet (2010), Gunnar Myrdal (1985), etc., que o desenvolvimento não é um processo essencialmente económico mas sobretudo social e político.

Por outro lado, transferir as análises de conjuntura e de crescimento em vigor nos países industrializados do Norte para o contexto de subdesenvolvimento de países do Sul, é uma forma de inércia que continua ainda hoje a vigorar nas relações Norte-Sul e que, no caso de África, precisa de ser revista pelos seus intelectuais em função da realidade concreta do país onde vivem, como o revelam os camaroneses Axelle Kabou

³¹³ A confiança excessiva e por vezes arrogante na cientificidade de um discurso económico unívoco e auto-suficiente em matéria de Desenvolvimento, quer dizer, alheio às contribuições doutras disciplinas como a Ciência Política, a Sociologia, a História ou a Filosofia, tem dado resultados péssimos. A cacofonia das «explicações» dos economistas e dos remédios que apontam para a crise mundial, tem contribuído para o descrédito crescente (pelo menos perante a opinião pública) desta disciplina em muitos países da União Europeia, sobretudo desde a crise de 2008, em que o mundo ocidental se encontra mergulhado, onde a obra de Karl Polanyi encontra toda a sua actualidade (cf. POLANYI [1944] 1983, versão francesa; 2012, versão portuguesa).

(1991) e Daniel Etounga Manguelle (2010) ou Edem Kodjo (1985; 1988)³¹⁴, sem falar da geração anterior como Jomo Kenyatta (1967, 2004 [1938]), Julius Nyerere (1968, 1970, 1974, 1977, 1979), Léopold Sédar Senghor (1964, 1967, 1971, 1975, 1977, 1983, 1988, 1993; 2007)³¹⁵, ou Kwame Nkrumah (1976 [1972], 2009 [1964], 2009 [1969], 2009 [1973], 2009). Essa é também uma das funções dos filósofos africanos integrados em equipas de investigação interdisciplinares ou, pelo menos, multidisciplinares.

Os fenómenos que encontramos nos países em desenvolvimento são muitas vezes *racionalizados* pelos economistas, na tentativa, como se disse acima, de controlar o fluxo heterogéneo e de o transformar em contínuo homogéneo. Mas se traduzirmos sem precaução as mudanças que observamos aplicando taxas de crescimento ou variações de índices mais ou menos complexos, que minimizam aparentemente esse heterogéneo, podemos estar a suprimir especificidades estruturais (ou culturais) falseando o diagnóstico dos problemas que temos que resolver (AUSTRUY 1965: 22).

Outro exemplo: a aplicação do conceito do *homo aeconomicus* por muitos neoliberais aos problemas do desenvolvimento em países socialmente destruídos, esquece pelo menos três coisas: em primeiro lugar, que o «*Homo Economicus*» é um dado social e não um facto natural; em segundo lugar, que o indivíduo não preexiste à sociedade; e finalmente, ignora o pressuposto elementar, pelo menos na fase inicial da intervenção «*desenvolvimentista*», segundo o qual a soma dos custos actualizados é superior à soma dos rendimentos actualizados.

Quando isso acontece, em termos estritamente económicos, os custos são imediatos e os rendimentos só chegam muito mais tarde e, nessa perspectiva técnica, se aplicada rigidamente, e mesmo sem atender à «*complexidade*» de que fala Edgar Morin (2005), seria, por hipótese, anti-económico procurar o desenvolvimento, uma vez que essa lógica não seria justificada *ex-ante* em termos de um crescimento equilibrado. No limite quase que se pode dizer, embora com algum exagero, que a «obsessão» do equilíbrio de tantos economistas, é, na prática, contraditória.

Se admitirmos a distinção de Karl Popper, entre o que é «científico» (que pode empiricamente ser falsificável ou refutável) e o que «não é científico» por não poder ser falsificado empiricamente, não podemos deixar de pensar nos limites de muitas teorias neoliberais quando estas se refugiam — como acontece não poucas vezes — na cláusula *ceteris paribus* (ou seja, uma tese só é válida «*se se mantiverem semelhantes todas as outras condições*») — o que inúmeras vezes é inverificável, mas que permite à referida tese (ou teoria) escapar ao confronto com a prova empírica da falsificabilidade, o que, segundo a maioria dos filósofos da ciência, tira a essa teoria o estatuto de

³¹⁴ Antigo Secretário Geral da Organização da Unidade Africana (OUA), no período de 1978 a 1983.

³¹⁵ Além das obras indicadas, ver também de Aliou Camara, *La philosophie politique de Léopold Sédar Senghor* (2001). A literatura é igualmente importante para compreender a obra deste autor (cf. SENGHOR 2007: 1314).

«cientificidade» na medida em que é infalsificável (mas podemos «lembrar também a argumentação de Milton Friedman, segundo a qual, podemos trabalhar muito bem com postulados falsos desde que as previsões sejam razoáveis»).³¹⁶ Mas numerosos neoliberais, mesmo os que se dizem *popperianos* (?), como por exemplo Hayek, em certas passagens dos seus escritos, ignoram essa contradição e continuam a reivindicar a cientificidade do neoliberalismo em todas as circunstâncias, mesmo quando os resultados da experiência contradizem os pressupostos teóricos, obrigando-os a refugiarem-se em teorias *ad hoc*.³¹⁷ Essa dificuldade está patente nos «remédios» da austeridade contidos nos programas de ajustamento estrutural aplicados em África a partir dos anos 1980, cujo fracasso os neoliberais não reconhecem.

Na crise europeia, que irrompeu no seguimento dos acontecimentos de 2008 nos Estados Unidos da América (EUA), a mesma «austeridade» apresenta resultados bem diferentes do que os «peritos» anunciavam (em especial no crescimento do desemprego) sem que esses mesmos «peritos» o queiram reconhecer, chegando até a mostrar-se infantilmente «surpreendidos» (sic), como está a acontecer com os efeitos das políticas recessivas de «austeridade» impostas a Portugal e a outros países actualmente em crise na União Europeia. Ainda há quem acredite, duro como ferro, que o desemprego é sempre «voluntário»³¹⁸ e que baixar os salários é um bom remédio para obrigar os assalariados a trabalhar, combatendo assim a crise do desemprego.³¹⁹ Qualquer feiticeiro de aldeia faria pelo menos tão bem...

Essa e outras dificuldades teóricas são muitas vezes esquecidas, impedindo a compreensão dos fracassos de certos modelos em termos sociais e económicos. Curiosamente, os economistas *académicos* (não todos), ocupam-se raramente, ou nunca, de problemas que são modernamente do maior relevo, como, por exemplo, a *Economia do Crime* que ocupa uma fatia importantíssima do produto mundial. Uma das primeiras especialistas a referir-se ao assunto foi a inglesa Susan Strange, fundadora da corrente da «*Economia Política Internacional* (EPI)», que te124m feito escola sobretudo nas sociedades anglo-saxónicas (curiosamente, muito menos em França) (cf. por exemplo STRANGE 1988; 1997; 2001).

Recentemente, saiu mais um livro de dois autores — que não sendo economistas (um é

³¹⁶ Hermínio Martins, correspondência particular com o autor.

³¹⁷ Como relatam os manuais, perante a inesperada aparição de um cisne negro quando a «lei» indutiva afirmava que todos os cisnes são brancos, tal constatação em vez de levar ao abandono do método indutivo substituindo-o pelo método dedutivo (mais precisamente: «hipotético-dedutivo»), leva frequentemente os cientistas irreductíveis a sustentar uma hipótese *ad hoc*, segundo a qual não se trata de um cisne negro, mas de um «cisne branco pintado de negro»...

³¹⁸ Um dos teóricos desta tese é, por exemplo, A. C. Pigou, no seu livro *The theory of unemployment* (1933). Keynes pulverizou esta ideia falsa na sua *Teoria Geral...*, e noutros escritos, mas a memória é curta e a ignorância (ou má fé) muita...

³¹⁹ Recentemente (Maio 2012), um economista neoliberal português, António Borges, preconizou esse remédio genial. Apenas se esqueceu que o salário médio português (sem falar do salário mínimo) já é dos mais baixos da zona euro...

Comissário Divisionário da polícia francesa e o outro antigo professor da Escola de Guerra), trataram a «*economia do crime*» com grande pertinência, revelando por exemplo que «*as quatro mafias italianas têm um PIB acumulado superior ao da Croácia ou da Hungria*» e que no México «*80 por cento da economia está contaminada por dinheiro sujo*». Os mesmos autores mostram que esse mundo marginal tem ao seu serviço verdadeiros «*exércitos do crime, dispendo de serviços de informações, de braços armados, de submarinos, de unidades de transmissão, de bancos, etc.*», enquanto as democracias agem, no mínimo, com ingenuidade e cegueira face aos riscos de «*uma nova forma de tirania susceptível de dinamitar todos os progressos da democracia nos últimos duzentos anos*». ³²⁰

Na África propriamente dita, a «*economia do crime*», em particular a corrupção que lentamente apodrece as instituições e os homens, ainda continua largamente impune, apesar de algumas importantes, mas ainda demasiado escassas, condenações do Tribunal Penal Internacional.

No terreno económico e social africano, na maioria dos casos em que as políticas macroeconómicas não atingiram os seus objectivos, isso talvez pudesse ter sido evitado ou pelo menos minimizado em muitas experiências, se tivessem existido preliminarmente equipas técnicas interdisciplinares (que poderiam ter sido recrutadas no terreno) praticando a discussão crítica e livre dos problemas e se os poderes políticos os tivessem sabido (ou querido) escutar.

É no fundo o que diz também um jovem filósofo congolês, Charles Manguedi, quando escreve: «*Podemos dizer que os fracassos do desenvolvimento são provavelmente também os fracassos da teoria dos filósofos e da ética do desenvolvimento*» (MANGUEDI 2011: 12).

É portanto indispensável pôr, como condição prévia do esforço de desenvolvimento, «*a elaboração de uma filosofia capaz de a sustentar [...]. Essa filosofia deve ser fundamentalmente uma reflexão económica e política enquanto lugar do ter e do controlo do poder [...]. Para lá dessa reflexão transparece a montante e a jusante, uma ética, uma vez que o problema do desenvolvimento é essencialmente ético*» (id., *ibid.*: 12).

É verdade que este ponto de vista, assaz idealista, diga-se, tem interesse. Mas não creio que a questão seja apenas essa, pois é indispensável não esquecer que o discurso ético não se pode substituir ao confronto político sobre as condições de justiça social que são uma questão decisiva, especialmente em África, que determina todas as outras (cf. por exemplo, NGOMA-BINDA 2004).

É pois, fundamental construir uma filosofia política nova em relação aos desafios do desenvolvimento africano, o qual se insere numa globalização em rede onde todos

³²⁰ Cf. resumo do jornal *Le Monde* (Paris), de 30 de Maio de 2012; Jean-François Gayraud e François Thual (2012).

dependem de todos ainda que em graus diversos, Nesse plano Manguedi tem razão quando afirma que as discussões filosóficas estéreis devem ser abandonadas, tirando ao desenvolvimento a sua carapaça «*terceiro-mundista*», uma vez que o desenvolvimento é o processo global, embora com intensidades diversas, que diz respeito tanto às sociedades em desenvolvimento como às sociedades desenvolvidas. Basta lembrar que as relações económicas inter-africanas não vão além de 12 por cento do comércio total (importações mais exportações) de cada um dos países africanos com outros países do mesmo continente, reflectindo o fracasso das integrações regionais, às quais, já foi feita referência acima. Isso significa que quase 90 por cento do comércio africano se faz com os países industrializados da OCDE — Organização para a Cooperação e Desenvolvimento Económico (Europa e EUA), embora este último bloco tenha vindo a declinar em benefício do comércio com os países emergentes da Ásia (especialmente a China).³²¹

Uma das conclusões a tirar é que se a crise dos países ocidentais não for debelada rapidamente, mesmo admitindo a hipótese de que o comércio com a Ásia prosseguirá a sua expansão (o que, aliás, está longe de ser uma certeza a médio ou longo prazos), isso terá consequências desastrosas para África. É duvidoso pensar — pelo menos por enquanto — que a China poderá vir a desempenhar o papel dos países ocidentais como único ou principal parceiro do continente africano, dadas as dificuldades que irá defrontar, talvez a relativamente breve trecho (demográficas, políticas, económicas e até financeiras) que, por enquanto, as altas taxas de crescimento chinesas ainda não deixam adivinhar.

Conclusões

O desenvolvimento não pode ser realizado de um ponto de vista exclusiva e estreitamente económico. Pela sua natureza, dinâmica e complexa, tem de ser inserido num contexto multidisciplinar onde a *crítica* seja livremente exercida.

As ciências sociais, nas quais se inclui a Economia, são o ponto de partida essencial, sem prejuízo da especialização de cada disciplina, para o estudo do desenvolvimento, sem que, para isso, seja necessário prescindir de nenhum dos instrumentos que a Economia moderna oferece.

Mas é preciso não esquecer que a ciência não é uma mera «*acumulação de factos*» acriticamente acumulados, mas um pensamento que progride de «*problemas velhos para problemas novos*» (POPPER 1972; 2006) que recusa axiomas tecnicistas ocultando o *político* e o *cívico*.

O desenvolvimento, e não apenas o «crescimento» meramente quantitativo (que dá a

³²¹ Agradeço ao professor Manuel Ennes Ferreira ter-me chamado a atenção para o recente declínio do comércio com a União Europeia em especial, mas também com os Estados Unidos da América (EUA), em benefício das relações comerciais com a China.

sensação enganadora que só é «científico» o que é quantificável), exige um contexto democrático.

Essa «democracia» não é uma cópia servil dos utensílios e práticas que fazem parte das democracias ocidentais, mas é, antes de mais e fundamentalmente, um processo de «diálogo» que há mais de 1.000 anos existe nas civilizações orientais e em África, como Amartya Sen (2003) procurou demonstrar. Não é, portanto, necessário «inventar a roda» como alguns pensam, mas fazer prova de imaginação que, embora inspirando-se em exemplos universais, encontre respostas a situações concretas com soluções concretas. O *bom senso* e a *abertura de espírito* também têm, no contexto do desenvolvimento, um papel não negligenciável, muito para lá dos preconceitos ideológicos ou das tendências políticas.

A filosofia, enquanto resultado do trabalhos individual dos filósofos, é um factor essencial para passar da «reprodução do conhecimento» para a «produção de pensamento», tarefas primordiais, em primeiro lugar, das instituições universitárias, tanto da Europa como da África.

A juventude do continente africano e a aparição de autênticos filósofos africanos, cujo crescimento é exponencial numa região que será, dentro de algumas décadas, a mais populosa e jovem do mundo (2 mil milhões de habitantes antes do fim de século XXI, mais numerosa do que a China ou a Índia), abrirá caminho a uma nova modernidade, que não poderá deixar de favorecer a própria universalidade dos valores e a eficácia dos princípios.

Revisitar o passado não é certamente um exercício inútil. As lições que for possível tirar da sabedoria (ou da *filosofia*) das sociedades tradicionais africanas, mesmo as de conteúdo considerado metafísico ou teológico-filosófico, como no caso do estudo de Placide Tempels, podem revelar percepções — ou estimular intuições — que favoreçam novas hermenêuticas, motivando ideias criativas assentes na realidade concreta reinterpretada, que poderão ajudar a encontrar respostas até aqui inexistentes.

Estas não estão apenas no que «se vê» mas porventura naquilo que se pode descobrir por analogias à primeira vista insuspeitas. Por isso, é sustentável dizer que a metafísica não deve ser menosprezada pelos cientistas sociais, embora, bem entendido, estes não devam deixar-se aprisionar, no caso particular africano, pelo «*tradicional*» (se assim for, o «*tradicional*» axiomático e unilateral é sempre reaccionário), mas devem antes procurar sínteses entre o «particular» e o «universal», não perdendo de vista que, em qualquer «civilização», o «particular» é o terreno onde a árvore cresce, mas a «universalidade» é a essência do progresso e da condição humana.

Bibliografia - Capítulo I

(A data entre parênteses refere-se à 1ª edição, quando conhecida. A última data é a da edição consultada)

- AHMED (Akbar) and FORST (Brian), Edited by, *After Terror: Promoting Dialogue Among Civilizations*, Cambridge, 2005.
- BHAGWATI, Jagdish, *A Stream of Windows*, Massachusetts, MIT Press, 1998
- CANTO-SPERBER, Monique, *Les règles de la liberté*, Paris, Plon, 2003
- CHARFI, Mohamed, *Islam et liberté – Le malentendu historique*, Paris, Albin Michel, 1998.
- COLAS, Dominique, *Races et racismes de Platon à Derrida – Anthologie critique*, Paris, Plon, 2004
- COMELIAU, Christian, *Les impasses de la modernité – Critique de la marchandisation du monde*, Paris, Seuil, 2000
- CRAVINHO, João G., *Visões do mundo – As relações internacionais e o mundo contemporâneo*, Lisboa, I.C.S., 2002
- DAWISHA, Adeed, *Arab Nationalism in the Twentieth Century – From Triumph to Despair*, Princeton University Press, 2003.
- FITOUSSI, J.P., *A democracia e o Mercado*, trad. port., Lisboa, Terramar, 2005
- FUKUYAMA, Francis, *O fim da história e o último homem*, trad. port., Lisboa, Gradiva, 1992.
- GONÇALVES, A. Custódio, *Questões de antropologia social e cultural*, Porto, Afrontamento, 2ª ed. 1997
- GUILLEBAUD, Jean-Claude, *Le goût de l'avenir*, Paris, Seuil, 2003
- HABERMAS, Jürgen, *O discurso filosófico da modernidade*, trad. port., Lisboa, Dom Quixote, 3ª ed. 2000
- HODGSON, Geoffrey M., *How Economics Forgot History*, Londres, Routledge, 2001.
- HOODBHOY, Pervez, *Islam and Science – Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, Londres, Zed Books, 1991 (Prefácio de Abdus Salam, prémio Nobel da Física).
- KILOKILA-KIAMPASSI, K., *Barbarie et folie meurtrière au Congo-Brazzaville- Un châtement collectif pour appartenance ethnique*, Paris, L'Harmattan, 2005.
- LÉVI-STRAUSS, Claude, « Race et histoire », in AAVV, *Le racisme devant la science*, Paris, Unesco/Gallimard, 1960
- MANENT, Pierre, *Les libéraux*, Paris, Hachette, 1986, 2 vols. ; Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, Paris, Hachette, 1987.
- MARTINIELLO, Marco, *L'éthnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Paris, P.U.F., 1995.
- RAIMOND, Michel, *Éloge et critique de la modernité*, Paris, PUF, 2000
- SAPIR, Jacques, *Les économistes contre la démocratie – Pouvoir, mondialisation e démocratie*, Paris, Albin Michel, 2002
- SEN, Amartya, *Democracy and its Global Roots*, trad. fr., *La démocratie des autres – Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident*, Paris, Payot, 2003.
- SOURDEL, Dominique et Janine, *Dictionnaire historique de l'islam*, Paris, P.U.F., 1996.
- TORRES, Adelino, “Terrorismo: o apocalipse da razão? – Islamismo político, Sociedade, Economia”, in Adriano Moreira (Coordenação de), *Terrorismo*, Coimbra, Almedina, 2ª ed. 2005..
- TORRES, Adelino, *Horizontes do desenvolvimento africano no limiar do século XXI*, Lisboa, Vega, 2ª ed. 1999.
- TOURAINÉ, Alain, *Un nouveau paradigme – Pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, Paris, Fayard, 2005
- WIEVIORKA, Michel, *O racismo – Uma introdução*, trad. port., Lisboa, Fenda, 2002
- ZEID, Nasr Abou, *Critique du discours religieux*, Paris, Sindbad, 1999.

Bibliografia - Capítulo II

- AAVV, *As “guerras” do petróleo*, trad. port., Lisboa, Dom Quixote, 1973, 168 p. (Coleção “Novos Cadernos D. Quixote”, nº 10)
- AAVV, *Les croisades*, Paris, Seuil, 1998, 287 p. (Apresentação de Robert Delort, “Coll. Points”).
- AAVV, *L’autre Amérique*, Paris, Textuel, 2002, , 240 p. (“Collection La Discorde”)
- ABDERRAZIQ (Ali), *L’islam et les fondements du pouvoir* (1925), Paris, La Découverte, 1994, 180 p.
- ADLER (Alexandre), *J’ai vu finir le monde ancien*, Paris, Grasset, 2002, 341 p.
- AHMED (Akbar S.), *Pós-modernismo e islão* (1992), trad. port., Lisboa, Piaget, 1997, 341 p.
- AHMED (Akbar S.), *O Islão*, trad. port., Lisboa, Bertrand, 2002, 307 p.
- AJAMI (Fouad), *The Arab Predicament – Arab Political Thought and Practice Since 1967*, (1981), Cambridge, Cambridge University Press, 1999, 279 p.
- ALEM (Jean-Pierre), *Le Moyen-Orient*, Paris, PUF, 1959, 128 p. (“Coll. Q.S.J?” nº 819).
- ALGABID (Hamid), *Les banques islamiques*, Paris, Economica, 1990, 257 p.
- AL-HASSAN (Ahmad Y.) et HILL (Donald R.), *Sciences et techniques en islam*, Paris, UNESCO, 1991, 300 p.
- ALI (Yasser), “Le ‘petit’ Croissant fertile de la Syrie”, revista *Khamsin* (Paris), nº 4, 1977: 25-54 (Ed. Maspéro).
- ALI (Tarique), *The Clash of Fundamentalisms* (2002), trad. fr., *Le choc des intégrismes – Croisades, djihads et modernité*, Paris, Textuel, 2002, 352 p.
- AL-JABRI (Mohammed Abed), *Introduction à la critique de la raison arabe* (1994), trad. port., *Introdução à crítica da razão árabe*, S. Paulo, UNESP, 1997, 168 p.
- AL-KINDI, *De radiis – Théorie des arts magiques* (séc. XII), Paris, Éd. Allia, 2003, 112 p.
- AMIN (Samir), *Au-delà du capitalisme sénile*, Paris, PUF, 2001, 205 P.
- ANÓNIMO, “Le système financier islamique”, internet: www.islam-fraternet.com (site islâmico)
- AQUINO (Tomás de), *Contre Averroès* (1270), Paris, Flammarion, 1994, 397 p.
- AQUINO (Tomás de), *Somme contre les Gentils*, Paris, Flammarion, 4 vols, 1999.
- AVERRÓIS, *Discours décisif*, Paris, Flammarion, 1996, 254 p.
- AVERRÓIS, *L’intelligence de la pensée*, Paris, Flammarion, 2^a ed. 1998, 414 p.
- ARKOUN (Mohammed), “Islam et démocratie. Quelle démocratie? Quel islam?”, in revista *Cités* (Paris), 12, 2002: 81-99.
- ARKOUN (Mohammed), *La pensée arabe* (1975), Paris, PUF, 6^a ed. 2003, 128 p.
- ARKOUN (Mohammed) et MAILA (Joseph), *De Manhattan à Bagdad – Au-delà du Bien et du Mal*, Paris, Desclée de Brouwer, 2003, 240 p.
- ARKOUN (Mohammed), “Comment concilier islam et modernité?”, *Le Monde Diplomatique* (Paris), Abril 2003: 32.
- AYAD (Christophe), *Géopolitique de l’Egypte*, Bruxelles, Ed. Complexe, 2002, 144 p.
- AYARI (Chedly), *Les enjeux méditerranéens – Pour une coopération euro-arabe*, Tunis, Les Éditions de la Méditerranée, 1992, 263 p.
- BALENCIE (J.M.) et LA GRANGE (A. de), Sous la direction de, *Mondes rebelles – guérillas, milices, groupes terroristes*, Paris, Michalon, 3^a ed. 2001, 1 679 p.
- BANCO MUNDIAL, *World Development Report 2003*, Washington.
- BANCO MUNDIAL, *Global Economic Prospects and the Developing Countries*, Washington, 2003.
- BARROS (Manuel Corrêa de), *Lições de filosofia tomista*, Porto, Figueirinhas, 1945, 430 p.
- BASBOUS (Antoine), *L’islamisme – Une révolution avortée?*, Paris, Hachette, 2000, 285 p.
- BASBOUS (Antoine), *L’Arabie Saoudite en question*, Paris, Perrin, 2002, 189 p.
- BAUDRILLARD (Jean), “L’esprit du terrorisme”, *Le Monde* (Paris), 2 de Novembro de 2001 (ver a resposta a este artigo em HUBER 2001). Há igualmente uma tradução portuguesa em brochura: *O espírito do terrorismo*, Porto, Campo das Letras, 2002, 50 p. (tradução de Fernanda Bernardo).
- BAUDRILLARD (Jean), *Power inferno*, Paris, Galilée, 2002, 93 p.
- BEAUGÉ (Gilbert), *Les capitaux de l’Islam*, Paris, CNRS, 2^a ed. 2001, 276 p.
- BENJAMIN (Daniel) and SIMON (Steven), *The Age of Sacred Terror*, New York, Random House, 2002. 492 p.
- BENNANI-CHRAIBI (Mounia) et FILLIEULE (Olivier), Sous la direction de, *Résistances et protestations dans les sociétés musulmanes*, Paris, Presses de Sciences Po, 2003, 421 p.
- BENSLAMA (Fethi), *La psychanalyse à l’épreuve de l’Islam*, Paris, Aubier, 2002, 335 p.

- BERQUE (Jacques), *Relire le Coran* (1993), Paris, Albin Michel, 2001.
- BERQUE (Jacques), *Quel islam?* (1995), Paris, Sindbad, 2003, 61 p.
- BERQUE (Jacques) e SUR (Jean), *Les arabes, l'islam et nous*, Paris, Ed. Mille et Une Nuits, 1996, 64 p.
- BERTHO (Alain), *L'état de guerre*, Paris, La Dispute, 2003, 159 p.
- BESANÇON (Alain), *Trois tentations dans l'Église*, Paris, Perrin, 2002, 231 p.
- BESSON (Sylvain), *L'argent secret des paradis fiscaux*, Paris, Seuil, 2002, 284 p.
- BONIFACE (Pascal), *Les guerres de demain*, Paris, Seuil, 2001, 221 p.
- BOULLANGER (Hervé), *La criminalité économique en Europe*, Paris, PUF, 2002, 256 p.
- BRISARD (Jean-Charles) et DASQUIÉ (Guillaume), *Ben Laden – La vérité interdite*, Paris, Denöel, 2001, 335 p.
- BRISARD (Jean-Charles), *Terrorism Financing – Roots and trends of Saudi terrorism financing – Report prepared for the President do Security Council – United Nations*, New York, Dec. 19, 2002,
- BUCAILLE (Maurice), *La Bible, le Coran et la Science – Les Écritures saintes examinées à la lumière des connaissances modernes*, Paris, Seghers, 15^a ed., 1998, 319 p. (“Collection Agora”).
- BURMAN (Edward), *Holly Killers of Islam* (1987), trad. esp., *Los asesinos – La secta de los guerreros santos del islam*, Barcelona, Ed. Martinez Roca, 2002, 236 p.
- BURGAT (François), *Face to Face with Political Islam*, trad. inglesa do original francês (1996), Londres, I.B. Tauris, 2003, 230 p.
- CARMELO (Luís), *Islão e mundo cristão*, Lisboa, Hugin, 2001, 108 p.
- CARRÉ (Olivier), *Le nationalisme arabe*, Paris, Fayard, 1993, 305 p.
- CHARFI (Farida Faouzia, “Les islamistes et la science”, revista *Alliage* (Paris) 22, 1995.
- CHARFI (Mohamed), *Islam et liberté – Le malentendu historique*, Paris, Albin Michel, 1998, 274 p.
- CHARNAY (Jean-Paul), *La Charia et l'Occident*, Paris, L'Herne, 2001, 142 p.
- CHARTOUNI-DUBARRY (May), *Le processus de transition politique au Proche-Orient*, Lisboa, EuroMesco/IEEI, “Working Papers” n° 2 (2002?)
- CHAUPRADE (Aymeric), *Introduction à l'analyse géopolitique*, Paris, Ellipses, 1999, 320 p.
- CHAUPRADE (Aymeric), *Géopolitique – Constantes et changements dans l'histoire*, Paris, Ellipses, 2001, 911 p.
- CHEBEL (Malek), *Dictionnaire des symboles musulmans*, Paris, Albin Michel, 1995, 509 p.
- CHEBEL (Malek), “Laïcité en islam: mortel dilemme”, *Le Monde* (Paris) 12 Março 2003: 16.
- CHESNAIS (Jean-Claude), *Le crépuscule de l'Occident – Démographie et politique*, Paris, Laffont, 1995, 367 p.
- CHODKIEWICZ (Michel), *The Spiritual Writings or Amir Abd al-Kader* (1982), trad. inglesa, New York, State University of New York Press, 1995, 233 p.
- CLEVELAND (William L.), *A History of the Modern Middle East*, Londres, Westview Press, 2^a ed. 2000, 585 p.
- CONCHE (Marcel), *Quelle philosophie pour demain?*, Paris, PUF, 2003, 165 p.
- Coran (Le)*, Paris, Payot, 2 vols 1958 (tradução francesa de Edouard Montet)
- Coran (Le)*, Paris, Albin Michel, 1995 (tradução francesa de Jacques Berque).
- Corão (O) – O Sagrado Al-Corão*, trad. portuguesa, Londres, Islam International Publications, 1988.
- CORM (Georges), “À quand l'ajustement structurel du secteur privé dans le monde arabe?”, *Le Monde Diplomatique* (Paris), Dezembro 1994.
- CORM (Georges), *L'Europe et l'Orient* (1989), Paris, La Découverte, 2^a ed. aumentada 2002, 393 p.
- CORM (Georges), *Orient-Occident, la fracture imaginaire*, Paris, La Découverte, 2002, 191 p.
- CORNELIUS (Peter K.), Editor, *The Arabe World Competitiveness Report 2002-2003*, New York, World Economic Forum, 2003, 394 p.
- COSTA (Helder Santos), *O revivalismo islâmico*, Lisboa, ISCSP, 2001, 189 p.
- DA LAGE (Olivier), *Géopolitique de l'Arabie Saoudite*, Bruxelas, Complexe, 1996, 144 p.
- DAMPIER (William Cecil), *História da ciência e das suas relações com a filosofia e a religião*, trad. port., Lisboa, Editorial Inquérito, 1945, 687 p. (Tradução da Alberto Candeias segundo a 3^a edição inglesa).
- DELACAMPAGNE (Christian), *Islam et Occident – Les raisons d'un conflit*, Paris, PUF, 2003, 156 P.
- DHONDY (Farrukh), “Our Islamic Fifth Column”, revista *City Journal*, New York, Autumn 2001, vol. 11, n° 4.
- ENCEL (Frédéric), *Géopolitique de l'apocalypse – La démocratie à l'épreuve de l'islamisme*, Paris, Flammarion, 2002, 205 p.
- ENCEL (Frédéric) et GUEZ (Olivier), *La grande alliance – De la Tchétchénie à l'Irak: un nouvel ordre mondial*, Paris, Flammarion, 2003, 305 p.

- ESTEVEES (Pedro A.R.), *O grande Magrebe – Análise contemporânea*, Lisboa, Universidade Lusófona, Edições Universitárias Lusófonas, 1996, 133 p.
- FABRIÈS-VERFAILLIE (Maryse), *L'Afrique du Nord et le Moyen-Orient dans le nouvel espace mondial*, Paris, PUF, 1998, 269 p. (mapas, gráficos, quadros, estatísticas).
- FAHD (Toufic), "L'islam et les sectes islamiques" in: PUECH (Henri-Charles), Sous la direction de, *Histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1999, Vol. III, pp. 3-179.
- FAHMY (Mansour), *La condition de la femme arabe* (1913), Paris, Edi. Allia, 2^a ed. 2002, 144 p. (Prefácio de Mohammed Harbi)
- FARINHA (Luís), "Entrevista – O islamismo não se afasta tanto dos valores cristãos", revista *História* (Lisboa), n^o 41, Janeiro 2002.
- FILALI-ANSARY (Abdou), *L'Islam est-il hostile à la laïcité?*, Paris, Sindbad/Actes Sud, 2002, 144 p.
- FONVIELLE (Dominique), *De la guerre...économique*, Paris, PUF, 2002, 236 p.
- FORMOSINHO (Sebastião J.), *Ciência e religião – A modernidade do pensamento epistemológico do Cardeal Cerejeira*, Lisboa, Principia, 2002, 127.
- GAFI-FATF, "Groupe d'Action Financière sur le blanchissement de capitaux/ "Financial Action Task Force on Money Laundering".
- GAFOURI (Abdul Hadi), *Islam et économie – Réflexions sur les principes fondamentaux de l'économie islamique*, Beyrouth, Éditions Al Bouraq, 2000, 356 p.
- GALLOUX (Michel), *Finance islamique et pouvoir politique*, Paris, PUF, 1997, 223 p.
- GHALIOUN (Burhan), *Islam et politique – La modernité trahie*, Paris, La Découverte, 1997, 255 p.
- GLUCKSMANN (André), *Dostoïevski à Manhattan*, Paris, Laffont, 2002, 281 p.
- GOZLAN (Martine), *Pour comprendre l'intégrisme islamiste*, Paris, Albin Michel, 2002, 207 p. ("Coll. Espaces libres")
- GRESH (Alain) et VIDAL (Dominique), *Les 100 clés du Proche-Orient*, Paris, Hachette, 2^a ed. 2003, 610 p.
- GUNARATNA (Rohan), "Al-Qaeda in the Asia Pacific: Origin, Capability and Threat", IIAS-International Institute for Asian Studies, *Newsletter* (Leiden), 29, November 2002.
- GURR (Nadine) & COLE (Benjamin), *The New Face of Terrorism – Threats from Weapons of Mass Destruction*, Londres, Tauris, 2000, 308 p.
- HILL (Fiona) and TELHAMI (Shibley), "Does Saudi Arabia Still Matter? Differing Perspectives on the Kingdom and Its Oil", *Foreign Affairs*, November 2002.
- HITTI (Philip K.), *Précis d'histoire des arabes*, trad. fr., Paris, Payot, 1950, 207 p.
- HODGSON (Marshall G.S.), *Rethinking World History – Essays on Europe, Islam and World History* (1993), Cambridge, Cambridge University Press, 2002, 328 p.
- HOODBHOY (Pervez), *Islam and Science – Religious Orthodoxy and the Battle for Rationality*, Londres, Zed Books, 1991, 158 p. (Prefácio de Abdus Salam, prémio Nobel da Física).
- HOURANI (Albert), *A History of the Arab Peoples* (1991), trad. fr., *Histoire des peuples arabes*, Paris, Seuil, 1993, 736 p.
- HOURANI (Albert), *Arabic Thought in the Liberal Age (1962)*, Cambridge, Cambridge University Press, 12th reprint, 2002, 406 p.
- HUBER (Gérard), "Refuser l'esprit du terrorisme", *Le Monde* (Paris), 9 de Novembro de 2001 (Resposta ao artigo de Jean Baudrillard, "L'esprit du terrorisme" 2001)
- HUNTINGTON (Samuel P.) *O choque das civilizações e a mudança na ordem mundial*, trad. port., Lisboa, Gradiva, 1999, 417 p.
- HUSSEIN (Taha), *La traversée intérieure* (1955), Paris, Gallimard, 1992, 213 p. (Prefácio de Étienne).
 HUSSEIN (Taha), *Au-delà du Nil* (1977), Paris, Gallimard/Unesco, 1990, 282 p. (Textos escolhidos e apresentados por Jacques Berque)
- JAAFAR (M.), "Les limites de l'industrialisation du monde arabe: étude du cas de l'Irak", revista *Khamsin* (Paris), n^o 4, 1977: 88-104. (Ed. Maspéro).
- JACQUARD (Roland), *Fatwa contre l'Occident*, Paris, Albin Michel, 1998, 274 p. + Anexos.
- JACQUARD (Roland), *Au nom d'Oussama Ben Laden* (2001), Paris, Jean Picollet, 2003, 352 p.
- JERÓNIMO (Patrícia), *Os direitos do Homem à escala das civilizações – Proposta de análise a partir do confronto dos modelos Ocidental e Islâmico*, Coimbra, Almedina, 2001, 332 p.
- KALISKY (René), *Le monde arabe – L'essor et le déclin d'un empire*, Bruxelas, Ed. Marabout Université, 1968, 320 p.
- KALTENBACH (Jeanne-Hélène) et TRIBALAT (Michèle), *La République et l'Islam – Entre crainte et aveuglement*, Paris, Gallimard, 2002, 341 p.
- KEDDIE (Nikki R.), *An Islamic Response to Imperialism*, Berkeley, University of California Press, 1983,

212 p.

- KEDOURIE (Elie), *Afghani and Abduh – An Essay on Religious Unbelief and Political Activism in Modern Islam* (1966), Londres, Frank Cass, Reprinted 1997, 97 p.
- KEPEL (Gilles), *À l'ouest d'Allah* (1994), Paris, Seuil, 2001, 381 p.
- KIRK (George E.), *A Short History of the Middle East* (1964), trad. port., *História do Oriente Médio*, Rio de Janeiro, Zahar, 1967, 408 p.
- LABÉVIERE (Richard), *Les dollars de la terreur – Les États-Unis et les islamistes*, Paris, Grasset, 1999, 443 p.
- LACOUTURE (Jean), TUÉNI (Ghassan) et KHOURY (Gérard D.), *Un siècle pour rien – Le Moyen-Orient arabe de l'Empire ottoman à l'Empire américain*, Paris, Albin Michel, 2002, 368 + XV p. (mapas).
- LAFFAN (Michael), “Lectures on the Present, Lessons from the Past: al-Qa’ida as the New Pan-Islam”, IAS, *Newsletter* (Leiden), 29, November 2002
- LAQUEUR (Walter), *The New Terrorism – Fanaticism and the Arms of Mass Destruction*, Londres, Phoenix Press, 1999, 312 p.
- LAROUÏ (Abdallah), *Islam et Histoire – Essai d'épistémologie* (1999), Paris, Flammarion, 2001, 178 p. (“Coll. Champs/Flammarion”).
- LECLERC (Henri), “Terrorisme et République”, *Le Monde Diplomatique* (Paris), Fevereiro 1996.
- LEAMAN (Oliver), *A Brief Introduction to Islamic Philosophy*, Cambridge, Polity Press, 1999, 199 p.
- LEWIS (Bernard) *The Arabs in History*, trad. port., *Os árabes na história*, Lisboa, Estampa, 1983, 225 p.
- LEWIS (Bernard), *Le retour de l'islam*, trad. fr., Paris, Gallimard, 1993, 511 p.
- LEWIS (Bernard), *A linguagem política do Islão*, trad. port., Lisboa, Colibri, 2001, 173 p.
- LEWIS (Bernard), *The Assassins. A Radical Sect in Islam* (1967), trad. fr., *Les Assassins – Terrorisme et politique dans l'islam médiéval*, Bruxelles, Complexe, 2001, 223 p.
- LEWIS (Bernard), *What Went Wrong? – Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford, Oxford University Press, 2002, 180 p.
- LEWIS (Bernard), *The Crisis of Islam – Holy War and Unholy Terror*, New York, The Modern Library, 2003, 187 p.
- LÉVY-LEBLOND (Jean-Marc), “Science et culture: au tour de la Méditerranée”, revista *Alliage* (Paris), 24-25, 1995.
- LIBERA (Alain de), “Averroès, le trouble-fête”, revista *Alliage* (Paris) 24-25, 1996.
- LIBERA (Alain de), *Penser au Moyen Âge* (1991), Paris, Seuil, 1996, 416 p. (“Coll. Points” n° 329).
- LÖWITH (Karl), *Histoire et salut – Les présupposés théologiques de la philosophie de l'histoire* (1983), trad. fr., Paris, Gallimard, 2002, 288 p.
- MAHDI (Muhsin), *La fondation de la philosophie politique en islam – La cité vertueuse d'Alfarabi*, Paris, Flammarion, 2002, 349 p.
- MAN (John), *Atlas de l'an mil* (1999), traduit de l'anglais, Paris, Éditions Autrement, 2000, 144 p.
- MANTRAND (Robert), *L'expansion musulmane (VII^e-XI^e siècles)*, (1969), trad. port. *Expansão muçulmana (séculos VII-XI)*, São Paulo, Livraria Pioneira Editora, 1977, 266 p.
- MANTRAND (Robert), *Direcção de, As grandes datas do islão* (1990), trad. port., Lisboa, Editorial Notícias, 1991, 322 p.
- MARCHUETA (Maria Regina), *Reflexões sobre o terrorismo internacional*, Lisboa, Ed. Duarte Reis, 2003, 87 p.
- MARCHAND (Stéphane), *Arabie Saoudite – La menace*, Paris, Fayard, 2003, 407 p.
- MARTINEZ (José Fernando Trindade), *O mundo árabe e as suas relações económicas com Portugal*, Vol. I, Lisboa, Junta de Investigações do Ultramar, 1958, 325 p.
- MATTÉI (Jean-François) et ROSENFELD (Denis), Sous la direction de, *Civilisation et barbarie – Réflexions sur le terrorisme contemporain*, Paris, PUF, 2002, 364 p.
- MEDDEB (Abdelwahab), *La maladie de l'Islam*, Paris, Seuil, 2002, 224 p.
- MELGOUNOV (S. P.), *La terreur rouge en Russie (1918-1924)*, traduito do russo, Paris, Payot, 1927.
- MERVIN (Sabrina), *Histoire de l'islam – Fondements et doctrines*, Paris, Flammarion, 2001, 317 p. (“Coll. Champs Université”).
- MICHÉA (Jean-Claude), *Impasse Adam Smith – Brèves remarques sur l'impossibilité de dépasser le capitalisme sur sa gauche*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2002, 189 p.
- MINOIS (Georges), *Histoire de l'athéisme*, Paris, Fayard, 1998, 673 p.
- MOREIRA (Adriano), *Estudos da conjuntura internacional*, Lisboa, Dom Quixote, 1999, 563 p.
- MOREIRA (Adriano), *Teoria das relações internacionais*, Coimbra, Almedina, 4^a ed. 2002a, 717 p.
- MOREIRA (Adriano), “Política externa”, in AAVV, *Contributos para uma política construtiva*, Lisboa, Âncora, 2002b: 43-47.

- MORRISSON (Cécile), *Les croisades* (1969), Paris, PUF, 2003, 128 p. (“Q.S.J.” 157).
- MORTAZAVI (Djamchid), *L’autre face de la pensée musulmane*, Paris, Éditions du Rocher, 1997, 237 p.
- NASCIMENTO (José Manuel de Fraga), *O terrorismo e seus intérpretes*, Lisboa, Hugin, 2002, 116 p.
- NASR (Seyyed Hossein) and OLIVER (Leaman), Edited by, *History or Islamic Philosophy* (1996), Londres, Routledge, reimpressão 2001, 1211 p.
- NGOUPANDÉ (Jean-Paul), *L’Afrique face à l’islam*, Paris, Albin Michel, 2003, 303 p.
- OCKHAM (Guilherme de), *Brevilóquio sobre o principado tirânico* (1285-1350?), trad. port., Petrópolis (Brasil), Vozes, 1988, 194 p.
- OWEN (Roger), *State, Power and Politics in the Making of the Modern Middle East* (1992) Londres, Routledge, 2nd ed., 2002, 259 p.
- PAL (Izzud-Din), *Pakistan, Islam, and Economics – Failure of Modernity*, Karachi, Oxford Pakistan Paperbacks, 2000 195 p.,
- PASSET (René) et LIBERMAN (Jean), *Mondialisation financière et terrorisme*, Paris, Éditions de l’Atelier, 2002, 176 p.
- PEREIRA (José Pacheco), *Vai pensamento – Ensaio e outros textos*, Lisboa, Quetzal, 2002, 266 p.
- PIMENTA (Alfredo), *Estudos filosóficos e críticos*, Coimbra, Imprensa da Universidade, 1930, 600 p.
- PIRENNE (Henri), *Mahomet et Charlemagne*, trad. port., *Maomé e Carlos Magno*, Lisboa, Dom Quixote, 1970, 304 p.
- PNUD/Undp, *Arab Human Development Report 2002*, Washington, 2002.
- QUTB (Sayyid), *Social Justice in Islam* (1949), New York, Islamic Publications International, 2000, 346 p. (tradução inglesa de John B. Hardie’s em 1953).
- RAMADAN (Tariq), *Les musulmans d’Occident et l’avenir de l’islam*, Paris, Sindbad/Actes Sud, 2003, 391 p.
- REILLY (Bernard), *The Contest of Christian and Muslim Spain* (1992), trad. port., *Cristãos e muçulmanos – A luta pela Península Ibérica*, Lisboa, Teorema, 1996, 327 p.
- REMON (Alain), *Géopolitique de la Jordanie*, Bruxelles, Complexe, 1996, 144 p.
- RENAN (Ernest), *Averroès et l’averroïsme*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002, 303 p. (Préface d’Alain de Libera).
- RENAUD (Isabel Carmelo Rosa), “Terrorismo e tragédia: um apelo à ética”, revista *Brotéria* (Braga), 5, vol. 155, Novembro 2002: 373-380.
- RICOEUR (Paul), “Imaginer la paix”, *Le Monde* (Paris) 24 Dezembro 2002.
- ROBINSON (Francis), *Mundo islâmico – Esplendor de uma fé* (1982), trad. port., Lisboa, Circulo de Leitores, 1992, 237 p.
- RODINSON (Maxime), *O islão político e crença* (1993), trad. port., Lisboa, Instituto Piaget, 1997, 249 p.
- ROULEAU (Eric), “Visages changeants de l’islam politique”, *Le Monde Diplomatique* (Paris), Novembro 2001.
- ROY (Olivier), *Généalogie de l’islamisme*, Paris, Hachette, 2^a edição 2001, 127 p. (“Collection Pluriel).
- ROY (Olivier), *L’Islam mondialisé*, Paris, Seuil, 2002a, 216 p.
- ROY (Olivier), “Retour illusoire aux origines: l’islam au pied de la lettre”, *Le Monde Diplomatique* (Paris), Abril 2002b
- SAID (Edward W.), “O choque das ignorâncias”, revista *História* (Lisboa), nº 41, Janeiro 2002.
- SAUSSAYE (Chantepie de la), *História das religiões*, trad. port., Lisboa, Editorial Inquérito, 1940, 955 p. (Trad. de Lobo Vilela).
- SCHWARTZ (Stephen), *Intellectuals and Assassins*, Londres, Anthem Press, 2000, 188 p.
- SHAYEGAN (Daryush), *La lumière vient d’Occident*, Paris, L’Aube, 2001, 272 p.
- SORMAN (Guy), *Les enfants de Riffa - Musulmans e Modernes*, Paris, Fayard, 2003, 373 p.
- SOURDEL (Dominique et Janine), *Dictionnaire historique de l’islam*, Paris, PUF, 1996, 1011 p.
- SOURDEL (Dominique) et SOURDEL-THOMINE (Janine), *Vocabulaire de l’Islam*, Paris, PUF, 2002, 128 p. (“Collection Q.S.J.” nº 3653).
- STEENBERGHEN (Fernand van), *Histoire de la philosophie - Période chrétienne* (1973), trad. port., *História da filosofia – Período cristão*, Lisboa, Gradiva, 1984, 213 p.
- STEVENS (Dennis G.), *Challenges in the Middle East*, Londres, Longman, 2003, 142 p.
- STRAUSS (Leo), *Nihilisme et politique*, trad. fr., Paris, Payot & Rivages, 2001, 151 p. (apresentação de Olivier Sedeyn).
- TALAL (El Hassan Bin), “Proche-Orient: avant qu’il ne soit trop tard...”, *Le Monde* (Paris), 10 de Julho de 2001.
- TALBI (Mohammed), *Penseur libre en Islam – Un intellectuel musulman dans la Tunisie de Ben Ali – Entretiens avec JARCZYK (Gwendoline)*, Paris, Albin Michel, 2002, 427 p.

- THOMAS (Bertram), *Les arabes*, trad. fr., Paris, Payot, 1946, 256 p.
- THROWER (James), *A Short History of Western Atheism* (1971), trad. port., *Breve história do Ateísmo ocidental*, Lisboa, Edições 70, 1982, 148 p.
- THUAL (François), *La planète émiettée*, Paris, Arléa, 2002, 157 p.
- URVOY (Dominique), *Les penseurs libres dans l'Islam classique*, Paris, Albin Michel, 1996, 267 p.
- URVOY (Dominique), *Averroès – Les ambitions d'un intellectuel musulman*, Paris, Flammarion, 2001, 255 p. ("Coll. Champs/Flammarion).
- VAREILLES (Thierry), *Encyclopédie du terrorisme international*, Paris, L'Harmattan, 2001, 549 p.
- ZAKARIYA (Fouad), *Laïcité ou islamisme – Les arabes à l'heure du choix*, Paris, La Découverte, 1991, 168 p.
- ZEID (Nasr Abou), *Critique du discours religieux*, Paris, Sindbad/Actes Sud, 1999, 225 p.
- WARDE (Ibrahim), "La dérive des nouveaux produits financiers", *Le Monde Diplomatique* (Paris), Julho 1994.
- WARDE (Ibrahim), *Islamic Finance in the Global Economy*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2000, 252 p.
- WARDE (Ibrahim), "Paradoxes de la finance islamique", *Monde Diplomatique* (Paris), Setembro 2001,
- WHITTAKER (David J.), *Terrorisme – Understanding the Global Threat*, Londres, Pearson Education/Longman, 2002, 213 p.
- WITTFOGEL (Karl), *Le despotisme oriental*, trad. fr., Paris, Minuit, 2^a ed., 1977, 659 p.
- WOHLERS-SCHARF (Traute), *Les banques arabes et islamiques*, Paris, OCDE, 1983, 187 p.

Bibliografia - Capitulo III

AAVV

1960, *Le racisme devant la science*. Paris, UNESCO; Gallimard.2001, *Critique* (Paris), número especial «Philosopher en Afrique», Août -
Septembre, n.º 771-772.2011 (2.^a edição), *La notion de personne en Afrique Noire*. Paris, L'Harmattan.1981, *La notion de personne en Afrique Noire*. Actes du colloque international
organisé dans le cadre du CNRS à Paris, du 11 au 17 de Octobre de 1971 par
Germaine Dieterlen. Introduction de Michel Cartry. Paris, Éditions du CNRS
[«Colloques internationaux du CNRS»; 544].

APPIAH Kwame Anthony

1992, *In my father's house. Africa in the philosophy of culture*. Londres,
Methuen.1997, *Na casa do meu pai. A África na filosofia da cultura*. Tradução de Vera
Ribeiro; revisão da tradução de Fernando Rosa Ribeiro. Rio de Janeiro,
Contraponto.

AUSTRUY Jacques

1968, *Le scandale du développement*. Paris, Marcel Rivière.

BALANDIER Georges

1957, *Afrique ambiguë*. Paris, Plon [«10/18»].

BARDHAN Pranab e UDRY Christopher

1999, *Development microeconomics*. Oxford, Oxford University Press.

BELL Richard H.

2002, *Understanding African Philosophy*. Londres, Routledge.

BIDIMA Jean-Godefroy

1995, *La philosophie négro-africaine*. Paris, Presses Universitaires de France
[«Que sais-je?»; 2985].

BLOCH Maurice

2012, «Une anthropologie fondamentale», in Philippe Descola (dir.), *Claude
Lévi-Strauss, un parcours dans le siècle*. Paris, Éditions Odile Jacob, pp. 257-259.

BOUDON Raymond

2009, *O relativismo*. Tradução de António Alfredo. Gradiva [Trajectos; 76].

BOULAGA Fabien Eboussi

1968, «Le Bantu problématique», *Présence Africaine* (Paris), n.º 66.2011, *L'affaire de la philosophie africaine. Au-delà des querelles*. Paris,

Karthala.

CAMARA Aliou

2001, *La philosophie politique de Léopold Sédar Senghor*. Paris, L'Harmattan.

CARNEIRO Emmanuel Moreira

2008, *Especialização rendeira e extroversão na África Subsahariana*. Lisboa,
Principia.

CÉSAIRE Aimé

1950, *Discours sur la négritude*. Paris.1955, *Discours sur le colonialisme*. Paris, Présence Africaine.1971, *Discurso sobre o colonialismo*. Tradução de Carlos S. Pereira. Porto
[«Caderno para o diálogo»; 2].2013, *Écrits politiques. Discours à l'Assemblée Nationale 1945-1983*. Edição
apresentada e estabelecida por René Henane. Paris, Jean-Michel Place.

COQUERY-VIDROVITCH Catherine

1985, *Afrique noire. Permanences et ruptures*. Paris, Payot; 2.^a edição revista,
Paris, L'Harmattan, 1993.2011, *Petite histoire de l'Afrique. L'Afrique au sud du Sahara de la préhistoire à
nos jours*. Paris, La Découverte [«Cahiers libres»].

DESCOLA Philippe (dir.)

- 2012, *Claude Lévi Strauss, un parcours dans le siècle*. Paris, Éditions Odile Jacob.
- DIAGNE Mamoussé
2006, *De la philosophie et des philosophes en Afrique Noire*. Prefácio de Paulin Hountondji. Paris, Karthala.
- DIAKITÉ Samba
2007, «La problématique de l'ethnophilosophie dans la pensée de Marcien Towa», *Le Portique*, n.º 5.
[<http://leportique.revues.org/index1381.html>].
- DIOP Cheik Anta
2007 [1954], *Nations nègres et culture*. Paris, Présence Africaine, 4.ª edição.
- DUPUY Pierre
2012, *L'Avenir de l'économie. Sortir de l'économystification*. Paris, Flammarion.
- ELUNGU Alphonse Pene
1984, *L'éveil philosophique africain*. Paris, L'Harmattan.
- ESPINOSA Baruch
1992, *Ética*. Introdução e notas de Joaquim de Carvalho; tradução de Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e António Simões; posfácio de Joaquim Montezuma de Carvalho. Lisboa, Relógio d'Água [«Filosofia»].
2004 (3.ª ed.), *Tratado político*. Lisboa, Editorial Estampa [«Clássicos de bolso»; 4] [*Tractatus politicus*].
2004, *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência*. São Paulo, Editora Nova Cultural.
- FANON Frantz
1952, *Peau noire, masques blancs*. Paris, Éditions du Seuil [Points, essais; 26]; *Black skin, white masks*. Tradução de Charles Lam Markmann. New York, Grove Press, 1967; *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador, Edufba — Editora da Universidade Federal da Bahia, 2010.
1961, *Les damnés de la terre*. Prefácio de Jean-Paul Sartre. Paris, François Maspero [Cahiers libres; 27-28]; *The wretched of the earth*. Tradução de Constance Farrington, New York, Grove Press, 1965; *Os condenados da terra*. Juiz de Fora, Ufjf — Universidade Federal de Juiz de Fora, 2010; *Os condenados da terra*. Prefácio de Jean-Paul Sartre, tradução de Serafim Ferreira. Lisboa, Ulisseia, s. d. [«Documentos do tempo presente»; 25].
2011, *Oeuvres*. Paris, La Découverte.
- FERREIRA Manuel Ennes
1999, *A indústria em tempo de guerra (Angola, 1975-1991)*. Lisboa, Edições Cosmos; Instituto de Defesa Nacional.
2010, *Angola e África na rota de Portugal*. Lisboa, Colibri.
- FORTES Meyer & EVANS-PRITCHARD E. E. (orgs.)
1940, *African political systems*. Oxford, Oxford University Press.
1964, *Systèmes politiques africains*. Paris, Presses Universitaires de France.
1981, *Sistemas políticos africanos*. Tradução de Teresa Brandão. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.
- FUKUYAMA Francis
2012 [2011], *As origens da ordem política. Dos tempos pré-humanos até à Revolução Francesa*. Tradução de Ricardo Noronha. Lisboa, Publicações Dom Quixote.
- GAYRAUD Jean-François e THUAL François
2012, *Géostratégie du crime*. Paris, Éditions Odile Jacob.
- GONÇALVES António Custódio
2005, *História revisitada do Kongo e de Angola*. Lisboa, Estampa.
- GRAHAY Franz
1965, «Le décollage conceptuel, condition d'une philosophie bantoue», *Diogenes* (Paris), n.º 52.
- GRIAULE Marcel

- 2006 [1948], *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmêli*. Prefácio do Autor.
Introdução de Geneviève Calame-Griaule. Paris, Fayard.
- GYEKYE Kwame
1997, *Tradition and modernity. Philosophical reflections on the African experience*. Oxford, Oxford University Press.
- HARROD R.
1948, *Towards a dynamic economics*. Londres, Macmillan.
1959, «Domar and dynamics economics», in *Economic Journal*, vol. LXIX, September.
- HEGEL Georg Wilhem Friedrich
1970, *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*. Paris, Vrin.
2008, *Introdução à história da Filosofia; Sistema de vida ética*. Apresentação por Roger-Pol Droit; tradução de Artur Morão. Madrid, Prisa Innova [«Os grandes filósofos»; 16].
- HEYDEN Goran
2006, *African politics in comparative perspective*.
- HIRSCHMAN Albert O.
1964 [1958], *Stratégie du développement économique*. Paris, Les Éditions Ouvrières.
1984, *L'économie comme science morale et politique*. Prefácio de François Furet. Paris.
- HOBSBAWM Eric
2010, *Escritos sobre a história*. Lisboa, Relógio d'Água.
- HOODBHOY Pervez
1991, *Islam and science. Religious orthodoxy and the battle for rationality*. Prefácio de Adbus Salam. Londres, Zed Books.
- HOUNTONDI Paulin J.
1977, *Sur la «Philosophie Africaine». Critique de l'ethnophilosophie*. Paris, François Maspero.
1996 [1983], *African Philosophy. Myth & reality*, 2.^a edição. Introdução de Abiola Irele; prefácio do autor. Traduzido por Henri Evans, com a colaboração de Jonathan Rée. Bloomington, Indiana University Press.
1997, *Combats pour le sens. Un itinéraire africain*. Cotonou, Éditions du Flamboyant.
2002, *The struggle for meaning: reflexions on philosophy, culture and democracy in Africa*. Traduzido por John Conteh-Morgan; prefácio de Kwame Anthony Appiah. Athens, Ohio University Press.
- HOUNTONDI Paulin J. (org.)
2013, *O antigo e o moderno. A produção do saber na África contemporânea*. Tradução de Manuel F. Ferreira, Glória Sousa, Pedro M. Patacho e Ana Medeiros. Luanda, Edições Mulemba; Mangualde, Edições Pedagogo.
- HOWE Stephen
1999, *Afrocentrism. Mythical pasts and imagined homes*. Londres, Verso.
- HYDEN Goran
2005, *African politics in comparative perspective*. Cambridge.
- KABOU Axelle
1991, *Et si l'Afrique refusait le développement?* Paris, L'Harmattan.
2010, *Comment l'Afrique en est arrivée là*. Paris, L'Harmattan.
- KAGAMÉ Alexis
1956, *La Philosophie Bantu-Rwandaise de l'Être*. Bruxelles, Academie Royale des Sciences Coloniales, tomo XII, fasc. I.
1975, «L'ethno-philosophie des "Bantu"», in *Philosophie africaine, textes choisis I*, par A. J. Smet. Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre.
1976, *La philophie Bantu comparée*. Paris, Présence Africaine.

- KANDJIMBO Luís
1997, *Apologia de Kalitangi. Ensaio e crítica*. Luanda, INALD - Instituto Nacional do Livro e do Disco.
- KANT Emmanuel
2005, *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo, Editora Nova Cultural.
- KENYATTA Jomo
1967, *Au pied du Mont Kenya*. Paris, François Maspéro.
2004 [1938], *Facing Mount Kenya. The traditional life of the Gikuyu*. With an introduction by B. Malinowski. Nairobi, Kampala, Dar es Salaam, Kenway Publications.
- KEYNES John Maynard
1968, *Théorie générale de l'emploi, de l'intêret e de la monnaie*. Paris, Payot.
- KHALDŪN Ibn [Wali al-Dīn 'Abd al-Rahmān b. Muhammad]
1858 [séc. XIV], *al-Mukaddima*, ed. E. Quatremère. Paris, Duprat, 3 vols.
1863-1868 [séc. XIV], *Les Prolégomènes d'Ibn Khaldoun*. Tradução francesa W. M. de Slane. Paris, Imprimerie Nationale, 3 vols.; *Prolégomènes*. Tradução de J. M. Cuoq, *Recueil des sources arabes concernant l'Afrique occidentale du VIIIe au XVIe siècle [Bilab al-Sudan]*, Paris, 1975.
1868 [séc. XIV], *Kitab al-Ibar wa-diwan al-mubtada wa l-Khabar* [História Universal], Bulak, 7 vols. [1852-1856, tradução francesa parcial W. M. de Slane, *Histoire des Berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale*. Argel, Imprimerie du gouvernement, 4 vols.
- KODJO Edem
1985, *...Et demain l'Afrique*. Paris, Stock.
1988, *L'Occident: du déclin au défi*. Paris, Stock.
- KUHN Thomas
2009, *A estrutura das revoluções científica*. Lisboa, Guerra e Paz.
- LAKATOS Imre e MUSGRAVE Alan (orgs.)
1979, *A crítica e o desenvolvimento do conhecimento*. São Paulo, Cultrix / Edusp.
- LALÉYÈ Issiaka Prosper
2010 [2003], *20 questions sur la philosophie africaine*. Paris, L'Harmattan.
- LAURENT Eloi
2012, *Économie de la confiance*. Paris, La Découverte.
- LEFKOWITZ Mary
1996, *Not out of Africa. How afrocentrism became an excuse to teach myth as history*. New York, HarperCollins; Basic Books.
- LEIBENSTEIN Harvey
1989, *The collected works of Harvey Leibenstein*, vol. I. Editado por Kenneth Button, Aldershot, England.
- LELIÈGE Robert
2006, *Une histoire de l'anthropologie*. Paris, Seuil.
- LÉVY-BRUHL Lucien
1910, *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris, Alcan.
1922, *La mentalité primitive*. Paris, Alcan.
1998 [1949], *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl*. Présentation de Bruno Karsenti. Paris, PUF — Presses Universitaires de France [«Quadrige»].
- LEWIS Arthur
1967 [1955], *La théorie de la croissance économique*. Paris, Payot.
- MANGUEDI Charles Mbadu kia
2011, *Philosophie et défi du développement en Afrique*. Paris.
- MANGUELLE D. Etounga
1993, *L'Afrique a-t-elle besoin d'un programme d'ajustement culturel?* Paris, Editions Nouvelles du Sud.
- MARIA Adolfo
2014, *Angola: sonho e pesadelo*. Prefácio de Adelino Torres. Lisboa, Colibri.

- MARTINS Hermínio
2011, *Experimentum Humanum. Civilização tecnológica e condição humana*. Lisboa, Relógio d'Água.
- MARX Karl
1974, *O capital*, vols. I e II. Prefácio de Friedrich Engels; tradução de António Dias Gomes. Lisboa, Delfos.
1994, *Philosophie*. Textos organizados e anotados por Maximilien Rubel. Paris, Folio.
s. d., *Oeuvres. Économie I*. Edição organizada por Maximilien Rubel. Paris, Gallimard [«Bibliothèque de la Pléiade»].
- MEILLASSOUX Claude
1964, *L'Anthropologie économique des Gourous Côte d'Ivoire. De l'économie de subsistence à l'agriculture commerciale*. Paris - La Haye, Mouton [«Le monde d'outre-mer passé et présent, première série, études»; XXVII].
- MERCADANTE Paulo
2002, *A coerência das incertezas*. Lisboa, Fundação Lusíada.
- METOGO Eloi Messi
1985, *Théologie africaine et ethnophilosophie*. Paris, L'Harmattan.
- MICHAÏLOF Serge
1984, *Les apprentis sorciers du développement*. Paris, Economica.
- MONTAGU M. F. Ashley
1952, *Man's most dangerous myth*. Prefácio de Aldous Huxley. New York, Harper & Brothers.
- MOREIRA Adriano
2013, *Memórias do Outono Ocidental. Um século sem bússola*. Coimbra, Almedina.
- MORIN Edgar
2005, *Introduction à la pensée complexe*. Paris, Éditions du Seuil [«Points: essais»; 534].
2008, *Introdução ao pensamento complexo*. Tradução de Dulce Matos. Lisboa, Instituto Piaget, 5.^a edição [«Epistemologia e Sociedade»; 2].
- MUDIMBE V. Y.
1973, *L'autre face do royaume. Une introduction à la critique des langages en folie*. Dole, L'Age d'Homme.
1988, *The invention of Africa. Gnosis, philosophy and the order of knowledge*. Londres, James Curry.
2013, *A invenção de África. Gnose, filosofia e a ordem do conhecimento*. Tradução de Ana Medeiros. Luanda, Edições Mulemba; Mangualde, Edições Pedagogo.
- MYRDAL Gunnar
1985, *Aspectos políticos da teoria económica*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- NGOMA-BINDA P.
2004, *Philosophie et pouvoir politique en Afrique. La théorie inflexionnelle*. Paris, L'Harmattan.
- NJOKU Francis O. C.
2004, *Development and African Philosophy*. New York, Universe.
- NKRUMAH Kwame
1976 [1972], *La lutte des classes en Afrique*. Traduzido do inglês por Marie Aida Bah Diop. Paris, Présence Africaine [1977, 1975, *A luta de classes em África*. Tradução de Nazaré Campos. Lisboa, Livraria Sá da Costa Editora, «Cadernos livres»; 10].
2009 [1964], *L'Afrique doit s'unir*. Traduzido do inglês por L. Jospin. Paris, Présence Africaine [Le Panafricanisme]; [1977, *A África deve unir-se*. Tradução de João Fagundes. Lisboa, Ulmeiro, «3.º Mundo e revolução, série dois»; 1].
2009 [1969], *Le conciencisme*. Tradução revista da edição inglesa por Starr e Mathieu Howlett. Paris, Présence Africaine [Le Panafricanisme].
2009 [1973], *Le néo-colonialisme. Dernier stade de l'impérialisme*. Paris,

Présence Africaine [Le Panafricanisme]; [*Neocolonialismo, último estágio do imperialismo*. Tradução de Maurício C. Pedreira, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, «Perspectivas do homem»; 17].

2009, *Autobiographie*. Traduzido do inglês por Charles L. Patterson. Paris, Présence Africaine [Le Panafricanisme].

NYERERE Julius

1968, *Freedom and Socialism. A selection from writings & speeches, 1965-1967*. Dar es Salaam, Oxford University Press.

1970, *Socialisme, démocratie et unité africaine*. Textos traduzidos e apresentados por Jean Mfolou. Paris, Présence Africaine.

1974, *Freedom & Development. Uhuru na Maendeleo*. Dar es Salaam, Oxford University Press.

1977, *Ujamaa. Essays on Socialism*. Londres, Oxford University Press.

1979, *Crusade for liberation*. Dar es Salaam, Oxford University Press.

ORLÉAN André

2011, *L'empire de la valeur. Refonder l'économie*. Paris, Seuil.

PASSET René

2010, *Les grandes représentations du monde et de l'économie à travers l'histoire*. Paris, Les Liens qui Libèrent.

PERROUX F.

1969, *L'économie du XXe siècle*. Paris, Presses Universitaires de France, 3.^a edição.

PIGOU A. C.

1933, *The theory of unemployment*. Londres, MacMillan.

PIMENTA Fernando Tavares

2005, *Branços de Angola: Autonomismo e Nacionalismo (1900-1961)*. Prefácio de Diogo Ramada Curto. Coimbra, Minerva.

2011 [2006], *Angola no percurso de um nacionalista*. Conversas com Adolfo Maria. Porto, Afrontamento, 2.^a edição.

POLANYI Karl

2012, *A grande transformação. As origens políticas e económicas do nosso tempo*. Prefácio de Joseph Stiglitz; introdução de Fred Block; ensaios introdutórios de Diogo Ramada Curto, Nuno Domingos e Miguel Bandeira Jerónimo e de Rui Santos; tradução de Miguel Serras Pereira e revisão de Pedro Bernardo. Lisboa, Edições 70 [«História e sociedade»]; [*The great transformation*, 1944]

1983, *La grande transformation*. Paris, Gallimard.

POPPER Karl

1989 [1972], *A lógica da pesquisa científica*. Tradução de Octanny Mota e Leonidas Hegenberg. São Paulo, Cultrix / Edusp.

1999, *Les deux problèmes fondamentaux de la théorie de la connaissance*. Paris, Hermann.

2006, *Conjecturas e refutações*. Coimbra, Almedina.

RADIN Paul

1957 [1927], *Primitive man as philosopher*. Prefácio de John Dewey. New York, Dover Publications, 2.^a edição revista.

RIBEIRO Henrique Jales

2013, *Estudos sobre a filosofia na Europa e em Portugal. De Antero de Quental a Leonardo Coimbra*. Coimbra, Minerva.

RICOEUR Paul

2013, *Anthropologie philosophique*. Paris, Éditions du Seuil.

RODRIGUES Eugénia

2013, *A geração silenciada. A Liga Nacional Africana e a representação do branco em Angola na década de 30*. Porto, Afrontamento.

ROSA Hartmut

- 2010, *Accélération: une critique sociale du temps*. Paris, La Découverte.
- SAHLINS Marshall
1976 [1972], *Âge de pierre, âge d'abondance. Économie des sociétés primitives*. Paris, Gallimard.
- SAUSSURE Ferdinand
1974 [1972], *Cours de Linguistique Générale*. Edição anotada por Tullio de Mauro. Paris, Payot.
2002, *Écrits de Linguistique Générale*. Paris, Gallimard.
2006, *Curso de Linguística Geral*, organizado por Charles Bally e Albert Sechehaye, com a colaboração de Albert Riedlinger. Prefácio à edição brasileira de Isaac Nicolau Salum. São Paulo, Cultrix.
s.d., *Escritos de Linguística Geral*, organizados e editados por Simon Bouquet e Rudolf Engler, com a colaboração de Antoinette Weil. Tradução de Carlos Augusto Leuba Salum e Ana Lúcia Franco. São Paulo, Cultrix.
- SCHURMANS Fabrice
2014, *O trágico do estado pós-colonial*. Coimbra, Almedina.
- SEN Amartya
2003, *La démocratie des autres. Pourquoi la liberté n'est pas une invention de l'Occident*. Tradução de Monique Bégot. Paris, Payot - Rivages [«Rivages poche: petite bibliothèque»; 548].
- SENGHOR Léopold Sédar
1964, *Liberté I. Négritude et Humanisme*. Paris, Éditions du Seuil.
1967, *Négritude, Arabisme et Francité. Réflexions sur le problème de la Culture*. Beyrouth, Dar al-Kitab Allubnani.
1971, *Liberté II. Nation et voie africaine du Socialisme*. Paris, Éditions du Seuil.
1975, *Lusitanidade e Negritude*. Lisboa, Academia das Ciências de Lisboa.
1977, *Liberté III. Négritude et Civilisation de l'Universel*. Paris, Éditions du Seuil.
1983, *Liberté IV. Socialisme et planification*. Paris, Éditions du Seuil.
1993, *Liberté V. Le dialogue des cultures*, Paris, Éditions du Seuil.
1998, *Ce que je crois. Négritude, Francité et Civilisation de l'Universel*. Paris, Grasset.
2007, *Poésie complète, édition critique*. Paris, Planète Libre.
- SEREQUEBERHAN Tsenay
1991, *African philosophy. The essential readings*. St. Paul, Minnesota.
1994, *The hermeneutics of African Philosophy. Horizon and discourse*. Londres, Routledge.
- STRANGE Susan
1988, *States and Markets*. Londres, Pinter.
1997, *Casino Capitalism*. Manchester, Manchester University Press.
2001, *Mad Money*. The University of Michigan Press.
- TEMPELS Placide
1961 [1949], *La philosophie bantoue*. Tradução de A. Rubbens. Paris, Présence Africaine.
- TORRES Adelino
2012, «Crise ou renascimento em África?» in Emmanuel Moreira Carneiro e Manuel Ennes Ferreira (coords.), *África subsahariana, meio século depois (1960-2010)*. Lisboa, Edições Colibri; Luanda, Instituto Superior de Ciências Sociais e Relações Internacionais (CIS), pp. 19-38.
- TOWA Marcien
1971, *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Yaoundé, Éditions CLE.
2011, *Identité et transcendance*. Paris, L'Harmattan.
- WESTON Anthony
2005, *A arte de governar*. Lisboa, Gradiva.

WIREDU Kwasi

1996, *Cultural universals and particulars. An African perspective.* Indianapolis, Indiana University Press.

WIREDU Kwasi (ed.)

2006, *A companion to African Philosophy.* Londres, Blackwell.