

# RACISMO, ISLAMISMO POLÍTICO E MODERNIDADE

ADELINO TORRES<sup>1</sup>

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 conjugação do tempo linear e do tempo mítico”<sup>2</sup>.

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 inevitavelmente ligados a uma racionalidade<sup>3</sup> indispensável ao progresso científico, económico e cultural.

---

<sup>1</sup> Universidade Técnica de Lisboa (ISEG). 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.

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

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

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”<sup>4</sup>.

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 estreito<sup>5</sup>.

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....

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”<sup>6</sup>.

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”<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> 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.

<sup>5</sup> São conhecidas as ideias de Renan, Gobineau, etc.

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

<sup>7</sup> Marco MARTINIELLO, *L’éthnicité dans les sciences sociales contemporaines*, Paris, P.U.F., 1995.

No entanto, apesar da inexistência biológica das “raças” humanas, é usual a utilização do conceito de “raça” como construção social e política<sup>8</sup>. 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 enviesa 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 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 diferencialista<sup>9</sup>. 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.)<sup>10</sup> 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 Europa<sup>11</sup>, pois nenhuma nação está ao abrigo de tais excessos com base em falsas razões de etnia, “raça”, religião, cultura ou nacionalidade.

<sup>8</sup> Martiniello 1995 *op. cit.*: 20.

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

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

<sup>11</sup> No que concerne à Europa, basta relembrar o massacre dos judeus pelos nazis, dos arménios na Turquia e, mais recentemente, dos bósnios na Jugoslávia.

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

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 *muçulmanos*<sup>13</sup>.

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”<sup>14</sup>...

O islamismo político radical representa um fundamentalismo que nega a hermenêutica, quer dizer a interpretação<sup>15</sup>. É um pensamento totalitário de recusa do outro, obscurantista na medida em que subordina a racionalidade e o próprio procedimento empírico ao arbitrário teológico<sup>16</sup>. 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

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

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

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

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

<sup>16</sup> 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...

um único critério que utiliza, por assim dizer, a autoridade da força em vez da força da autoridade<sup>17</sup>.

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”<sup>18</sup>. 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 direitos<sup>19</sup>, 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”<sup>20</sup>.

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 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

<sup>17</sup> 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.

<sup>18</sup> Cf. Guillebaud 2003, *op. cit.*: 310.

<sup>19</sup> Cf. Alain Touraine 2005, *op. cit.*: 121-122

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

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 dantes<sup>21</sup>.

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”<sup>22</sup>.

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.

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)<sup>23</sup>. Em suma, contrariamente ao que alguns rousseauístas 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

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

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

<sup>23</sup> Tal como a microfísica não é menos complexa do que a macrofísica, contrariamente 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.

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.”<sup>24</sup>.

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 curso<sup>25</sup>. 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 mundo<sup>26</sup>.

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 estreita<sup>27</sup> 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 Chária<sup>28</sup> 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 modernidade<sup>29</sup> em muitas regiões do sul devido às inter-

<sup>24</sup> Cf. Jean-Paul Fitoussi 2005, *op. cit.* : 54.

<sup>25</sup> 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.

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

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

<sup>28</sup> Chária : lei islâmica.

<sup>29</sup> Vd. Christian Comeliau, *Les impasses de la modernité – Critique de la marchandisation du monde*, Paris, Seuil, 2000.

pretações 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).

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 Homem<sup>30</sup>. 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 social<sup>31</sup>. Esta assertiva é, evidentemente, rejeitada pelos particularismos identitários, ditos “tradicionais” 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 formas urbanas de vida e de formação escolar formal, refere-se à secularização de valores e normas, etc.”<sup>32</sup>.

<sup>30</sup> Vd. Michel Raimond 2000, *op. cit.*: 2.

<sup>31</sup> Cf. Alain Touraine 2005, *op. cit.*: 121-122.

<sup>32</sup> Cf. Habermas 2000, *op. cit.*: 14.



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 desenvolvimento<sup>33</sup>.

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 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”<sup>34</sup> – 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*”)<sup>35</sup> dos anos 60-70 sustentava teses como a

<sup>33</sup> 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).

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

<sup>35</sup> 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.

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”<sup>36</sup>.

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 neoliberalismo económico, esvaziado de história, de filosofia e de conteúdo social<sup>37</sup> de que os primeiros obreiros foram M. Thatcher no Reino Unido e R. Reagan nos Estados Unidos da América nos anos 80 do século XX<sup>38</sup>. 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 abstracto<sup>39</sup>. 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”<sup>40</sup>.

Quanto à famosa teoria do *fim da História* de Francis Fukuyama<sup>41</sup>, 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

<sup>36</sup> 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.

<sup>37</sup> Vd. Geoffrey M. Hodgson, *How Economics Forgot History*, Londres, Routledge, 2001.

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

<sup>39</sup> As obras de Walras e Pareto podem ser tomadas como exemplos paradigmáticos.

<sup>40</sup> 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.

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

hoje, “o capitalismo sobreviveu como forma dominante de organização económica graças à democracia e não apesar dela<sup>42</sup>.”

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 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 maoista), 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 Unidos<sup>43</sup>, 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

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

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

profundos em relação aos países mais ricos, mesmo quando parte das responsabilidades da crise interna são frequentemente imputáveis às classes dirigentes desses países<sup>44</sup>. 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, panarabismo<sup>45</sup>, 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-iluminista<sup>46</sup>.

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.

A abordagem “*intra-islâmica*” tomou o nome de *ijtihād*, ou *esforço de reflexão*<sup>47</sup>, 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 apresen-

---

<sup>44</sup> 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.

<sup>45</sup> Vd. Adeed Dawisha, *Arab Nationalism in the Twentieth Century – From Triumph to Despair*, Princeton University Press, 2003.

<sup>46</sup> 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.

<sup>47</sup> Cf. Dominique et Janine Sourdel, *Dictionnaire historique de l’islam*, Paris, PUF, 1996.

tam 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 democracia e de justeza que entusiasmou muitos 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.

Um autor muçulmano disse que o processo cognitivo islamita é um processo cognitivo passivo. O saber, acrescentou, não é considerado como uma ação 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 irreduzivelmente 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 sagradas<sup>48</sup>...

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 aliados<sup>49</sup>.

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 doutrinais 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

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

<sup>49</sup> Cf. Sourdel 1996, *op. cit.*.

a aceitação pelo Islão do princípio do laicismo são, por conseguinte, problemáticas, o que não quer dizer inconcebíveis a prazo<sup>50</sup>.



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.

---

<sup>50</sup> Cf. Guillebaud 2003, *op. cit.*: 307-308.

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<sup>51</sup>, 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 consigo”<sup>52</sup>. O que supõe inter-conectividade entre individualismo, direito à crítica, autonomia do agir e filosofia idealista<sup>53</sup>.

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...

## *Bibliografia indicativa*

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

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

<sup>52</sup> Hegel, citado por Habermas 2000, *op. cit.*, 27.

<sup>53</sup> Cf. Habermas 2000, *op. cit.*: 27



- 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.

