



UNIVERSIDADE CATÓLICA

*O ISLAMISMO RADICAL E O COMBATE ÀS SUAS
AMEAÇAS: DA DAWA À JIHAD*

Dissertação apresentada
para a obtenção do grau de mestre
em Relações Internacionais: Segurança e Defesa

Licenciado Francisco Jorge Albuquerque Pinto e Costa Gonçalves
– N.º 100505014

Sob orientação do Professor Doutor José Fontes

Instituto de Estudos Políticos
Mestrado em Ciência Política e Relações Internacionais:
Segurança e Defesa

Março de 2009

AGRADECIMENTOS

Este espaço é dedicado àqueles que deram a sua contribuição para que esta dissertação fosse realizada. A todos eles deixo aqui o meu agradecimento profundo e sincero.

Em primeiro lugar agradeço ao Prof. Doutor José Fontes pela forma inexcelente como orientou o meu trabalho. Os objectivos da sua orientação visaram a utilidade das suas recomendações sendo de destacar a pronta cordialidade com que sempre me recebeu e o estímulo sempre dado. Estou particularmente grato pela liberdade de expressão e que foi decisiva para que esta dissertação contribuísse para o meu desenvolvimento pessoal.

Ao Senhor General Fontes Ramos, pela amabilidade de ler o meu projecto de dissertação, bem como as críticas e sugestões formuladas.

Ao meu Tutor, Senhor Almirante Vieira Matias, pela forma sempre cordial e disponível que empregou nas sessões de tutoria.

Ao Mestre Miguel Monjardino, pela forma entusiasmante (e contagiante) como ministrou as suas aulas. Efectivamente, o meu despertar para a publicação de artigos em revistas científicas deve-se a ele.

Deixo também uma palavra de justo reconhecimento e agradecimento ao Prof. Doutor João Carlos Espada, extensível a todos os professores do IEP, pela forma como leccionaram as matérias, estimulando-me intelectual e emocionalmente na procura da Excelência.

À Instituição Militar, que tive a honra e o privilégio de a servir como Oficial do Exército durante 10 anos. Os valores e a disciplina que me incutiram foram determinantes para conclusão de uma etapa longa e exigente, cheia de *deadlines*.

Quero ainda agradecer aos Licenciados André Soares Lucas Pires e Mário Mathiote, pela sua amizade, constante apoio e pelas críticas formuladas à presente dissertação.

Gostaria de deixar um agradecimento muito especial à minha esposa, pois sem o seu tremendo apoio e sobrecarga de esforço esta etapa jamais seria realizada.

Last, but not least, aos meus dois filhos, Diogo e Carolina. Afinal, eles são a razão da minha vida e uma bênção de Deus.

RESUMO

Após o 11 de Setembro de 2001, assistiu-se na Europa a manifestações a favor da implementação da Xária, bem como os ataques terroristas de Madrid e de Londres criaram a percepção da existência de um movimento único que visa a destruição da civilização ocidental, recorrendo à violência com base em justificações da religião islâmica.

Contudo, existem outras ameaças que não se esgotam no uso da violência, pelo que, é necessário identificá-las, para as combater adequadamente. Destarte, a presente dissertação visa responder à seguinte pergunta: como se combate as ameaças *Dawa* e *Jihad*, fomentadas pela ideologia do Islamismo Radical e pelos grupos que as defendem?

No capítulo 1, serão determinados alguns conceitos programáticos bem como se justificará a escolha da terminologia Islamismo Radical, em confronto com outras designações.

No capítulo 2 serão analisados ideólogos que caracterizam e sustentam aquela ideologia, para no final se propor uma definição que permitirá enquadrar o objecto da presente investigação.

No capítulo 3, será examinada a forma como o Islamismo Radical se comporta em grupos não violentos, que adoptam a *Dawa*, bem como em grupos violentos que adoptam a estratégia da *Jihad* e quais as ameaças que estes grupos representam num espaço europeu.

De resto, no capítulo 4, será objecto de investigação a maneira como esta ideologia influencia o processo de radicalização, descrevendo as suas etapas, bem como os seus locais e mecanismos de difusão, que também representam ameaças.

No capítulo 5, importa dilucidar sobre as medidas que devem ser tomadas, tendo em consideração as diferentes estratégias utilizadas por grupos não violentos como os violentos, sendo que algumas destas ameaças são comuns (distorções religiosas) e outras são específicas.

Finalmente, no capítulo 6, serão discorridas as conclusões da presente dissertação de mestrado.

Palavras-Chaves: Islamismo Radical; Estado Islâmico; Xária; *Dawa*; *Jihad*; Radicalização

N.º total de palavras do resumo: **295**

N.º total de palavras da dissertação: **59277** - pp. 1 a 195.

Método utilizado na contagem das palavras: EndNote

ABSTRACT

After September 11 of 2001, we have seen gatherings supporting the implementation of *Sharia* in Europe, likewise the terrorist attacks in Madrid and London as also created the perception of the existence of a single movement which

desires the termination of the western civilization, recurring to violence based on Islamic religion justifications.

However, there exist other threats that do not use violence, so it is necessary to identify them for a proper combat. Therefore, the present goal of this thesis is to respond to the following question: how do we fight the *Dawa* and *Jihad* threats posed by the Radical Islamism and the groups that defend them?

In chapter 1, it will be determined several programmatic concepts and also the justification of the chosen concept Radical Islamism confronting with other terminologies.

In chapter 2, it will be analysed several ideologues that support and feeds this ideology, and in the end of the chapter it will be given a definition that determines the object of the present thesis.

In chapter 3, it will be examined the way Radical Islamism influences non-violent groups that supports *Dawa*, as also violent groups that endorses *Jihad*, and the threats that these groups represents in a European context.

In chapter 4, it will be analysed the way this ideology influences the radicalization process, describing its steps, places and mechanisms that also present threats.

In chapter 5 it will be important to analyse the measures that must be taken, considering the different strategies posed by non-violent and violent groups, because some threats are common (like religion distortions) but others are specific.

Finally, in chapter 6, it will be presented the final conclusions of the present thesis.

Key-Words: Radical Islamism; Islamic State; *Sharia*; *Dawa*; *Jihad*; Radicalization

ÍNDICE

AGRADECIMENTOS	ii
RESUMO	iii
ABSTRACT	iv
ÍNDICE	vi
CAPÍTULO 1 – Introdução	
1.1. Delimitação do objecto da dissertação.....	1
1.2. Fundamentação.....	2
1.3. Dificuldades metodológicas.....	5
1.4. Distinção entre Islão e Islamismo.....	9
1.5. A escolha do termo Islamismo Radical.....	14
CAPÍTULO 2 – Do tradicionalismo islâmico ao Islamismo Radical: uma evolução na continuidade	
2.1. Evolução histórica: autores tradicionalistas.....	24
2.1.1. Ibn Taymiyya (1263-1328).....	24
2.1.2. Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792).....	26
2.2. Evolução histórica: autores modernos.....	29
2.2.1. Hasan al-Banna (1906-1949).....	29
2.2.2. Sayyid Qutb (1903-1966).....	32
2.2.3. Ali Shariati (1933-1977).....	38
2.2.4. Sayyid Mawdudi (1903-1979).....	40
2.3. A atracção de ideologias totalitárias pelo Islamismo Radical.....	46
2.4. Etapas relevantes do Islamismo Radical.....	49
2.5. Definição de Islamismo Radical adoptada.....	52
CAPÍTULO 3 – O Islamismo Radical: os diferentes grupos e respectivas ameaças	
3.1. Introdução: grupos não violentos (<i>Dawa</i>) e violentos (<i>Jihad</i>).....	54
3.2. Características e métodos utilizados pelos grupos <i>Dawa</i> : ameaças indirectas....	58
3.3. Grupos <i>Dawa</i> :	
3.3.1. Hizb ut-Tahrir al-Islami.....	64
3.3.2. Irmandade Muçulmana.....	68
3.3.3. Tablighi Jamat.....	71
3.4. Características e métodos utilizados pelos grupos <i>Jihad</i> : ameaças directas.....	73
3.5. Grupos <i>Jihad</i> :	
3.5.1. Célula de Hamburgo.....	78
3.5.2. Célula de Madrid.....	80
3.5.3. Célula de Hofstad.....	81
3.5.4. Célula de Londres.....	84
CAPÍTULO 4 – O processo de radicalização: fases, locais e mecanismos de difusão	
4.1. A radicalização na Europa: enquadramento do problema.....	86
4.2. Antecedentes da radicalização na Europa: crónica de uma radicalização anunciada.....	87
4.3. Percurso de radicalização: o exemplo de Bouyeri.....	93
4.4. Pré-radicalização:	
4.4.1. A origem dos indivíduos.....	95
4.4.2. A perda da identidade como catalisador da radicalização.....	97
4.5. Etapas da radicalização	
4.5.1. Revolta moral.....	100

4.5.2. Guerra contra o Islão.....	101
4.5.3. Conexão com uma experiência pessoal.....	103
4.5.4. Recrutamento por um grupo.....	104
4.5.4.1. As novas dimensões do recrutamento: o sistema de conscrição e de auto-recrutamento.....	105
4.6. Locais de radicalização:	
4.6.1. Mesquitas.....	110
4.6.2. Prisões: o caso francês ilustrativo da ineficácia.....	112
4.7. Mecanismos de difusão da radicalização:	
4.7.1. Publicação de livros.....	115
4.7.2. A internet: local e mecanismo de difusão da radicalização.....	117
4.7.3. A ameaça da Al-Qaeda: de grupo terrorista <i>jihadista</i> ao <i>franchising</i>	128
CAPÍTULO 5 – O combate às ameaças do Islamismo Radical	
5.1. Ameaças comuns colocadas por grupos <i>Dawa</i> e <i>Jihad</i> : o combate às distorções religiosas.....	135
5.1.1. O mito das fontes puras de Direito: o Corão e as <i>ahadith</i>	136
5.1.2. O mito da comunidade original: os quatro califas bem guiados.....	140
5.1.3. O mito do Estado Islâmico como pressuposto para a implementação da Xária.....	144
5.1.4. O mito da Xária como sistema totalizante e corolário da <i>tawhid</i>	146
5.1.5. A <i>Jihad</i> : o esforço do crente transformado em pura actividade bélica....	154
5.1.6. O suicídio como sinónimo de martírio ao serviço da <i>Jihad</i>	160
5.1.7. A <i>taqiyya</i> como instrumento da <i>Jihad</i>	164
5.2. Terá o Islão que proceder a uma reforma teológica?.....	165
5.3. Ameaças específicas colocadas por grupos <i>Dawa</i> : a estimulação dos muçulmanos sociológicos moderados.....	170
5.4. Ameaças específicas colocadas pelos grupos violentos.....	179
CAPÍTULO 6 – Conclusões finais da dissertação	
6.1. Conclusões.....	185
BIBLIOGRAFIA	
Monografias.....	196
Documentos.....	208
Artigos em revistas científicas.....	212
Fontes religiosas.....	215
Outras fontes.....	215

CAPÍTULO 1 – Introdução

1.1. Delimitação do objecto da dissertação

O estudo do combate às ameaças que o Islamismo Radical coloca às democracias liberais, enquanto ideologia política, encerra diversas vicissitudes e dificuldades metodológicas. Neste sentido, é necessária previamente a delimitação de alguns pressupostos caracterizadores da ideologia objecto do presente estudo antes de caracterizar as respectivas ameaças.

Deste modo, dois pressupostos são essenciais nesta ideologia: a instauração do Estado Islâmico, no qual se inclui, ou não, a implementação do califado como órgão político principal, bem como a aplicação da Xária¹, sendo este tipo de Estado qualificado como totalitário. Efectivamente, apenas os homens muçulmanos considerados puros exercem a totalidade dos direitos de cidadania e no qual a legitimidade não assenta na soberania popular mas na revelação divina. Deste modo, os mecanismos de consulta popular jamais podem colocar em causa a preservação do Islão como centro de poder.

Assim sendo, para implementar estes objectivos surgem dois métodos: será através da *Dawa* (missionação) e da *Jihad*, entendendo-se por violência a sua utilização ou o incentivo à sua prática, sendo certo que, determinadas práticas do Islamismo Radical, se não são violentas, também colocam ameaças às democracias liberais.

Isto significa que uma primeira delimitação do nosso objecto de estudo se centra no que são consideradas as características do Islamismo Radical, pelo que, não é objecto

¹ Os termos em língua árabe usados na presente dissertação seguem o livro de José Pedro Teixeira Fernandes, *Islamismo e Multiculturalismo, As Ideologias Após o Fim da Historia*, Coimbra, Almedina, 2006, *passim*.

do presente estudo o Islamismo moderado, havendo apenas uma breve referência que tem como escopo a distinção para com a ideologia que se pretende retratar.

Tocantemente à análise dos autores que são os ideólogos desta ideologia, o núcleo é restringido a al-Banna, Qutb, Shariati e Mawdudi, embora se assinalem dois autores tradicionalistas que influenciaram aqueles autores – como são os casos de Ibn Taymiyya e Ibn Abd al-Wahhab.

No que diz respeito à análise de grupos violentos (que também se denomina grupos *Jihad* ou células), esta apenas se irá centrar na maneira como os actos dos seus membros são influenciados pela ideologia do Islamismo Radical e não propriamente proceder a uma análise exaustiva dos seus métodos terroristas.

Da mesma maneira, no tocante ao processo de radicalização, o estudo do Islamismo Radical, terá como análise os países ocidentais, não se centrando nos países árabes. Ademais, a análise ao processo de radicalização, terá por objectivo provar a sua ligação à ideologia do Islamismo Radical e a ameaça que a radicalização representa. Porém, não será objecto de análise o processo de radicalização nos EUA, sendo apenas efectuado, sumariamente um termo de comparação.

1.2. Fundamentação

Em termos políticos, antes de 2000, era difícil encontrar demonstrações públicas de islamitas radicais nas ruas da Europa. Depois do 11 de Setembro de 2001, este fenómeno aumentou exponencialmente, sendo elucidativas as manifestações, em Paris (2004), contra a proibição do uso do véu. Ademais, há 15 anos, apenas mulheres idosas usavam o véu e agora este é usado por mulheres bastante jovens (quer por opção, quer forçadas), sinónimo de apego à sua identidade islâmica.

De igual modo, antes dos anos 90 do século XX não havia partidos islâmicos, surgindo agora estes, bem como outras organizações radicais islâmicas, contestando a igualdade entre os sexos, a liberdade de expressão, entre outros, incompatível com os valores democráticos das sociedades europeias.

Aliás, associados a esta dinâmica surgem conceitos religiosos como *Jihad*, martírio, *taquiyya* (dissimulação), a necessidade da implementação de um Estado Islâmico e o próprio conceito de Xária, que são utilizados como manifesto político. De resto, este vocabulário religioso é apresentado como consequência necessária do Islão enquanto religião, o que só vem adensar a desconfiança das sociedades liberais em relação à religião islâmica.

Por outro lado, a faceta violenta do Islamismo Radical ficou perceptível nos ataques terroristas de Madrid (11 de Março de 2004) e de Londres (7 de Julho de 2005), bem como no assassinato de Theo Van Gogh (2 de Novembro de 2004) sem contar com as inúmeras tentativas de ataques terroristas goradas.

Todavia, se todos os terroristas são radicais nem todos os radicais são terroristas. Efectivamente, se existem grupos que fazem a propaganda de uma agenda islâmica radical – alguns opõem-se ao uso da violência. Contudo, existem outros grupos que transpõem a barreira do radicalismo rumo à violência, o fenómeno que se denomina *ihadização*.

Por conseguinte, o escopo da presente dissertação de mestrado visa responder à seguinte pergunta: Como se combate as ameaças *Dawa* e *Jihad*, fomentadas pela ideologia do Islamismo Radical e pelos grupos que as defendem?

A importância da elaboração de uma dissertação nesta área é tanto mais premente, conquanto a expressão a “guerra global ao terror^{2 3}” (expressão que entretanto já foi alterada para a “guerra contra o extremismo violento”) criou a percepção errada de que o Islamismo Radical é um movimento único que visa a destruição das sociedades ocidentais, com recurso à violência e que encontra justificação em textos religiosos.

Ademais, caso não seja definida com precisão a ideologia do Islamismo Radical e como esta se manifesta em diversos grupos (violentos e não violentos), que embora usem estratégias diferentes procuram implementar o mesmo objectivo político, corre-se o risco de confundir e tratar radicais como moderados.

De resto, mesmo grupos não violentos (que também se denomina grupos *Dawa*) também promovem o radicalismo e são fontes de ameaça. Sendo assim, derrotar terroristas é mais simples do que combater as ameaças colocadas por grupos com implementação social, especialmente se não defenderem ou praticarem a violência.

Efectivamente, o Islamismo Radical para alcançar o seu manifesto político, utiliza argumentos teológicos escorados nos textos religiosos, bem como defendem que a instauração do Estado Islâmico e da *Xária* decorrem da religião islâmica. Assim, torna-

² Esta definição, em termos académicos, foi alvo de bastantes críticas na medida em que a declaração de guerra ao terror, corresponde a declarar guerra a uma emoção, a um estado de espírito (sendo que existe uma clara distinção entre terror e terrorismo). Cfr. Louise Richardson, *What Terrorists Want, Understanding The Terrorist Threat*, London, John Murray, 2006, p. 215.

No mesmo sentido, Jorgen S. Nielsen, *O discurso do Terrorismo entre Violência, Justiça e Ordem Internacional*, in Tahir Abbas (coord), *Islamic Political Radicalism, A European Perspective*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, p.15.

³ A declaração de guerra contra o terror é uma declaração abstracta e desprovida de fixação de objectivos. Efectivamente, o Presidente Bush podia ter declarado guerra à Al-Qaeda ou ao Afeganistão (o Estado que a abrigava). Ora, eliminar todo o tipo de terrorismo é um objectivo utópico, mas é possível conter a sua ameaça, pelo que, o objectivo deve passar pela erradicação do crescimento da militância islâmica. Cfr. Louise Richardson, *What Terrorists...*, p. 216.

No mesmo sentido se pronuncia Mary Habeck que propõe a alteração da actual denominação para “guerra aos Jihadistas”, que permitirá fazer a distinção dos terroristas dos restantes crentes islâmicos ou mesmo a utilização de “guerra aos *khawarij*”. Estes eram muçulmanos heterodoxos que após a morte de Maomé afirmaram que eram os únicos e verdadeiros crentes e os restantes eram apóstatas que deviam ser mortos. Cfr. Mary Habeck, *Knowing the Enemy: Jihadist Ideology and the War on Terror*, New Haven, Yale University Press, 2007, p.175.

se necessário averiguar esses pressupostos – bem como o real significado de alguns conceitos religiosos que servem de base ao manifesto político do Islamismo Radical.

Aliás, o pouco conhecimento do Islão e das suas realidades complexas leva a que os europeus sejam incapazes de discernir “(...) os moderados dos extremistas que se camuflam numa retórica tolerante”⁴.

Destarte, para melhor combater um fenómeno é preciso entender a extensão da sua ameaça, pelo que, na medida em que o Islamismo Radical é composto por várias ameaças, umas violentas e outras não violentas é necessário identificá-las para as combater adequadamente.

1.3. Dificuldades metodológicas

Existem à partida diversas dificuldades metodológicas no estudo do objecto da presente dissertação. Em primeiro lugar, o Islamismo Radical é um movimento muito abrangente e heterogéneo, sendo igualmente de realçar a divisão⁵ entre sunitas e xiitas. A título de exemplo, se para os sunitas os primeiros quatro califas foram guiados correctamente (*rashidun*), para os xiitas Ali (que foi o quarto califa) devia ter sucedido imediatamente ao profeta, sendo certo que a instituição califado foi desenvolvida no Islão sunita e não tem relevância para o xiismo⁶.

⁴ Cfr. Zeyno Baran, Countering ideological Support for Terrorism in Europe: Muslim Brotherhood and Hizb ut-Tahrir – Allies or Enemies? Quarterly Journal, Inverno de 2006, p.31, disponível em https://consortium.pims.org/filestore2/download/3607/Countering%20Ideological%20Support%20for%20Terrorism%20in%20Europe_Zeyno%20BARAN.pdf.

⁵ Bernard Lewis frisa que a grande divisão entre sunitas e xiitas teve origem num determinado contexto histórico pela liderança da comunidade islâmica e não por uma questão doutrinal. Cfr. Bernard Lewis, O Médio Oriente e o Ocidente, o que Correu Mal? O Eclipse do Médio Oriente nos Últimos Três Séculos e as suas Consequências na Actualidade, Lisboa, Gradiva, 2003, p.120.

⁶ Fazendo um termo de comparação com o cristianismo, Seyyed Nasr entende que o xiismo não deve ser comparado com o protestantismo mas sim com a igreja ortodoxa. Cfr. Seyyed Hossein Nasr, The Heart of Islam, Enduring Values for Humanity, New York, HarperSanFrancisco, 2002, p.86.

Porém, as semelhanças⁷ entre sunitas e xiitas, especialmente no que diz respeito quer à aceitação do Corão⁸ e da tradição ligada às acções e ditos atribuídos a Maomé – *suna*⁹/*ahadith*¹⁰, entre outras, permite que se retirem conclusões sobre este fenómeno, especialmente levando em linha de conta que este é bastante dinâmico. É certo que a revolução iraniana é xiita e teve características não reproduzíveis em países de maioria sunita¹¹, porquanto não existem *ayatollahs* entre os sunitas. Contudo, a utilização e eficácia dos atentados suicidas (sob a capa de martírio) usada por grupos xiitas (v.g.Hezbollah) tem levado à sua adopção também por grupos sunitas¹² – o mesmo sucedendo com a *ijtihad*¹³.

Ademais, apesar de a *taqiyya* estar fortemente enraizada na tradição xiita, face à sua eficácia, também tem sido utilizada por grupos sunitas, com o objectivo de alcançar objectivos políticos – e o exemplo está presente na Al-Qaeda. Efectivamente, se por um lado, a sua cúpula é sunita, antagónica do xiismo, a sua abrangência é suficiente longa para acomodar diferentes membros ligados a outros movimentos islâmicos.

Em sentido contrário, Jytte Klausen entende que o xiismo deve ser comparado com o protestantismo. Cfr. Jytte Klausen, *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*, Oxford University Press, 2008, p.163.

⁷ As semelhanças entre xiitas e sunitas são os seguintes: ambos acreditam que o profeta era o mensageiro de Alá; o Corão é a palavra revelada por Deus; a piedade, bondade e justiça social; a importância das revelações e da tradição *suna/ahadith* e os cinco pilares do Islão.

⁸ Todas as citações do Corão usadas na presente dissertação referem-se à tradução de Bento de Castro, Alcorão, Lourenço Marques, 1964.

⁹ A *suna* é a segunda fonte de direito da Xária e não se confunde com a *ahadith*, pois a primeira reporta-se à vida de Maomé em si mesmo (circunscrita ao aspecto religioso), ao passo que a segunda é um relato sobre a sua vida ou o que este sancionou.

¹⁰ Plural de *hadith*. Um *hadith* é composto por três partes: *matn* (o texto propriamente dito), a *isnad*, ou seja a cadeia dos relatores e a *taraf*, isto é, o início da frase que refere os ditos e as acções de Maomé.

¹¹ Cfr. Akbar S Ahmed., *O Islão*, Lisboa, Bertrand Editora, 2002, p.66.

¹² Cfr. Faisal Devji, *Landscapes of the Jihad: Militancy, Morality, Modernity*, New York, Cornell University Press, 2005, p.21.

No mesmo sentido Fontes Ramos, *Do 11 de Setembro ao 11 de Março: Duas Agendas em Debate*, Revista de Relações Internacionais, Setembro de 2004, p.22.

¹³ É um esforço individual e autónomo da interpretação da lei feita pelo intérprete – embora tenha de obedecer a alguns parâmetros. Ora, desde a implementação das 4 escolas sunitas (hanafita, hanbalita shafaita, malakita) do pensamento jurídico, que é entendido que esta maneira individual na interpretação da lei islâmica está fechada, porquanto toda a forma de interpretação deve cingir-se à metodologia das quatro escolas – sendo que esta maneira de interpretar a Xária não é entendida da mesma forma entre os xiitas.

Aliás, o próprio Bin Laden ter-se-á deslocado a vários locais de santos o que contraria o próprio *Wahhabismo*¹⁴ e neste aspecto a Al-Qaeda distingue-se de outras organizações do passado¹⁵. De resto, os terroristas que causaram os atentados do 11 de Setembro de 2001 são considerados pela Al-Qaeda como mártires e para alcançar os seus objectivos utilizaram a *taquiyya*.

Outra dificuldade metodológica consubstancia-se no facto da terminologia e linguagem utilizada estar vertida no livro sagrado dos muçulmanos, o Corão e da tradição ligada aos ditos e acções de Maomé – *suna/ahadith* – que são objecto de reapropriação “como manifesto político”¹⁶, o que implica uma leitura atenta de tais termos e compreender o seu enquadramento e contexto. Efectivamente, a polissemia de várias expressões variam consoante a posição dos crentes, a diversidades das suas posições políticas, o seu enquadramento na sociedade, bem como as posições das diferentes escolas jurídicas.

Para obviar a estes problemas, recorreu-se a uma diversidade de autores, que dominam o árabe e o farsi e, como tal, recorrem a fontes primárias – conferindo novas perspectivas sobre a problemática objecto da presente investigação. Face a este enquadramento, em algumas situações foi necessário recorrer a citações indirectas, como sucedeu com a bibliografia utilizada por Tibi Bassam, que cita autores em língua árabe e cujas obras não foram traduzidas para qualquer língua ocidental.

No que concerne à descrição das etapas do fenómeno da radicalização, até à *jihadização* (aceitação da violência), convém trazer à liça que, em termos

¹⁴ Cfr. Abdel Bari Atwan, *The Secret History of al-Qa'ida*, London, Saqui Books, 2006, p.31.

¹⁵ A nível ideológico a Al-Qaeda é diferente dos grupos do passado, pois empreendeu os primeiros passos para quebrar a divisão entre sunitas e xiitas. Cfr. Rohan Gunaratna *No Interior da AL-Qaeda*, Rede Global do Terror, Lisboa, Relógio D ÁGUA, 2004, p.83.

No mesmo sentido, Lawrence Wright, salienta que Bin Laden foi buscar a Turabi uma ideia progressista: unir xiitas e sunitas. Cfr. Lawrence Wright, *A Torre do Desassossego. O Percurso da Al-Qaeda até ao 11 de Setembro*, Lisboa, Casa das Letras, 2007, p.179.

¹⁶ Cfr. José Pedro Teixeira Fernandes, *Islamismo...*, pp.13 e 14.

metodológicos, não se pode afirmar peremptoriamente que todos os indivíduos que aderem a um grupo violento passem por todas as fases. De igual modo, também não se pode sustentar que as fases sejam sempre lineares e progressivas, ou que aqueles não possam desistir no meio do processo, porquanto estamos no domínio de tendências e de um processo bastante dinâmico.

Da mesma maneira, no que diz respeito ao fenómeno da radicalização, que é composto por etapas, é necessário frisar que estamos também perante um fenómeno dinâmico. Efectivamente, fruto da globalização, os sujeitos deslocam-se sucessivamente por vários países do mundo, sendo por vezes difícil precisar o país em que a radicalização ocorreu totalmente.

Perante o quadro traçado e transpondo esta realidade para a internet, urge frisar que aquela é um fenómeno global, no qual os sítios¹⁷ estão alojados em servidores colocados em diferentes países, regulados por diferentes legislações. Sendo assim, é igualmente difícil garantir onde estão colocados os mecanismos de difusão da radicalização, pelo que, se parte do pressuposto que a radicalização dos sujeitos ocorreu em frente ao computador.

Em termos metodológicos, é perceptível a inexistência de suficientes dados fidedignos em relação à população islâmica a residir no Ocidente, que possam ser utilizados com uma elevada precisão, por uma miríade de razões. A título de exemplo, a França, ao contrário da Grã-Bretanha¹⁸, devido à sua política de laicidade, nos censos populacionais até agora realizados não procura saber a identificação religiosa da população. Porém, a nível estatístico estão a surgir alguns elementos, que podem proporcionar um melhor conhecimento da realidade existente.

¹⁷ Os termos ligados à internet seguem o “Dicionário de Termos da Sociedade da Informação”, in Joel Timóteo Ramos Pereira, *Compêndio Jurídico da Sociedade da Informação*, Lisboa, Quid Júris? 2004, pp.1029 a 1046.

¹⁸ Mas apenas a partir do censo realizado em 2001, porquanto no censo de 1991 não fora efectuada a identificação religiosa da população.

Por consequência, no que tange ao enorme manancial de variáveis presentes nas diversas comunidades islâmicas a residir na Europa (v.g. diferentes origens étnicas, linguísticas, práticas religiosas¹⁹), acompanhamos Maria do Céu Pinto, José Pedro Teixeira Fernandes e Oliver Roy, na utilização da terminologia “muçulmanos sociológicos”, que também utilizamos para descrever as comunidades islâmicas a residir nos EUA²⁰.

1.4. Distinção entre Islão e Islamismo

Para determinar as restantes características do Islamismo Radical, no qual se avançará com uma definição no final do capítulo 2, torna-se necessário percorrer algumas etapas, como a escolha da terminologia: porquê a adopção da designação Islamismo Radical?

Porém, antes de procedermos à sua definição importa distinguir esta da religião propriamente dita – o Islão. Ao efectuarmos esta distinção estaremos a fornecer alguns elementos que constarão da definição de Islamismo Radical.

Avulta, de modo particular, a distinção entre Islão, como religião e cultura (como prática religiosa-cultural dos muçulmanos) e o Islão como política (Islamismo) – enquanto ideologia política²¹, sendo certo que autores como Samuel Huntington e Francis Fukuyama²² não fazem esta distinção entre Islão²³ e Islamismo.

¹⁹ A título de exemplo e apenas para retratar as diferentes práticas ao nível religioso, durante o conflito na Bósnia, no qual se deslocaram àquele território diversos combatentes islâmicos provenientes de outros países e que professavam interpretações restritivas do Islão. Efectivamente, os muçulmanos bósnios não partilhavam o seu fanatismo, pois discordavam que não pudessem beber bebidas alcoólicas, comer carne de porco ou ingerir outras comidas enraizadas na culinária bósnia. Cfr. Evan F Kohlmann, *Al-Qaida's Jihad in Europe: The Afghan-Bosnian Network*, New York, Berg Publishers, 2004, p.39.

²⁰ Cfr. Maria do Céu Pinto (coord), *O Islão na Europa*, Lisboa, Prefácio, 2006, p.15.

Cfr. José Pedro Teixeira Fernandes, *Islamismo...*, p.15.

Cfr. Roy Oliver, *Secularism Confronts Islam*, New York, Columbia University Press, 2007, p.60.

²¹ Cfr. Tibi, Bassam, *The Challenge of Fundamentalism, Political Islam and the New World Disorder*, Berkley, California University Press, 2002, p.19.

No mesmo sentido José Pedro Teixeira Fernandes, *Islamismo...*, p.25.

Saliente-se que, esta confusão é adensada por diversas dificuldades práticas, na medida em que diversas organizações e países (por razões políticas) persistem nesta fusão, como é o caso da Organização da Conferência Islâmica²⁴. Aliás, existem vários exemplos demonstrativos de que sob a fachada de questões religiosas estão subjacentes questões políticas. Tomemos dois exemplos:

Quando em Setembro de 1986, o livro de Salmon Rushdie “Os Versículos Satânicos”²⁵ foi publicado em Inglaterra, não houve nenhum clamor manifestado por Khomeini e alguns meses depois o livro até foi analisado por uma revista iraniana. A “ira” de Khomeini apenas é extravasada quando o livro é publicado nos EUA²⁶.

Compare-se igualmente com o que sucedeu com a questão da publicação de “12 cartoons de Maomé” publicados pelo Jornal Dinamarquês Juyllands-Posten em 30 de Setembro de 2005, pois apesar de protestos de alguns muçulmanos sociológicos dinamarqueses não houve problemas no tocante a grandes manifestações. Ademais, em Outubro de 2005, aqueles cartoons até foram publicados na primeira página do jornal egípcio “Al-Fagr”, sem incidentes de registo²⁷.

A questão é depois suscitada por Abu Ladan, um clérigo radical sedado na Dinamarca, que “incendiou” a comunidade muçulmana global ao fazer circular um dossier que continha documentos que não faziam parte dos cartoons que tinham sido publicados²⁸. O objectivo consistia em exacerbar as multidões e funcionar como contra-

No mesmo sentido, Malise Ruthven, *Islam: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2007, p.19.

²² Cfr. Francis Fukuyama, *O Fim da História e o Último Homem*, Lisboa, Gradiva, 1999, pp.64 e 65.

²³ Cfr. José Pedro Teixeira Fernandes, *Islamismo...*, p.12.

²⁴ Cfr. José Pedro Teixeira Fernandes, *Islamismo...*, pp. 28 a 31.

²⁵ No que tange à questão do livro de Salmon Rushdie ver Alison Pargeter, *The New Frontiers of Jihad: Radical Islam in Europe*, University of Pennsylvania Press, 2008, pp. 24 a 29.

²⁶ Cfr. Bernard Lewis, *From Babel to Dragomans*, New York, Oxford University Press, 2004, p.352.

²⁷ Cfr. Melanie Phillips, *Londonistão, Como na Grã-Bretanha se Vive um Clima de Terror*, Lisboa, Aletheia editores, 2008, p.13.

²⁸ Incluindo a denominada “fotografia do Porco”, no qual se observava a fotografia de um homem disfarçado de Porco, embora esta afinal se reportasse a um evento gastronómico em França.

informação ²⁹ – especialmente por se arvorar como representante do pensamento moderado dos muçulmanos sociológicos residentes na Dinamarca.

Por tudo isto, se é certo que este desiderato é desejado pelos radicais, também é certo que a utilização de determinada terminologia adensa essa pretensão. Conquanto o objecto de estudo da presente dissertação não seja o terrorismo³⁰, até em termos académicos é frequente a utilização do termo “terrorismo islâmico”³¹ para qualificar estas actividades terroristas – o que é incorrecto.

Efectivamente, os actos terroristas perpetrados pelo IRA não foram qualificados como “terrorismo católico” embora seja certo que se pode sustentar que o IRA não citava textos religiosos (embora o conflito possuía causas religiosas³²). Porém, também é certo que grupos terroristas Norte-Americanos, como as Nações Arianas já citam textos

²⁹ Sobre a questão dos cartoons, nomeadamente o dilema que foi presente aos moderados ver Alison Pargeter, *The New...*, pp. 187 a 203.

Ver também a posição dos moderados islâmicos dinamarqueses, encabeçados por Naser Khader, contra as posições de Abu Ladan. Cfr. Pernille Ammitzbøll, Lorenzo Vidino, *After the Danish Cartoon Controversy*, *Middle East Quarterly*, Inverno de 2007, disponível em <http://www.meforum.org/1437/after-the-danish-cartoon-controversy>.

Em sentido oposto, nomeadamente defendendo que a questão dos cartoons era um desrespeito à civilização islâmica e revelava a insensibilidade europeia, vide John Esposito, Dália Mogahed, *Who Speaks For Islam? What a Billion Muslims Really Think*, Gallup Press, 2008, p.143.

No mesmo sentido, vide Zachary Shore; *Criando Bin Ladens, A América, O Islão e o Futuro da Europa*, Lisboa, Editorial Bizâncio, 2007, p.91.

³⁰ Para uma distinção entre grupos terroristas, grupos guerrilheiros e grupos insurgentes ver Bruce Hoffman, *Inside Terrorism*, New York, Columbia University Press, 2006, p.35.

³¹ Cfr. Daniel Sibony, *A Maquinação Terrorista, Terrorismo e Relações Internacionais*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa Gradiva, 2006, p.64.

No mesmo sentido, Farhad Khosrokhavar, *O Terrorismo na Europa, Terrorismo e Relações Internacionais*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa Gradiva, 2006, p.71.

No mesmo sentido, Mark S. Hamm, *Terrorism as Crime, From Oklhaohma City to Al-Qaeda and Beyond*, New York, New York University Press, 2007, p.209.

No mesmo sentido, EUROPOL, *EU Terrorism Situation and Trend Report, 2007*, disponível em http://www.europol.europa.eu/publications/EU_Terrorism_Situation_and_Trend_Report_TESAT/TE-SAT/TE-SAT2007.pdf.

³² Fazendo um termo de comparação com os actos terroristas executados pelo IRA, que não são qualificados como terrorismo católico, Bruce Lincoln frisa que o conflito na Irlanda do Norte é religioso ao salientar as diferentes maneiras como as comunidades católicas e protestantes se distinguem das outras, na qual a participação em paradas, são marcos que distinguem um protestante de um católico. Cfr. Bruce Lincoln, *Holy Terrors, Thinking About Religion After September 11*, Chicago, University of Chicago Press, 2003, p 73.

religiosos³³ – mas os seus actos terroristas não são designados como “terrorismo cristão”.

Destarte, em termos metodológicos, para a qualificação deste tipo de terrorismo prefere-se a utilização do termo “terrorismo *jihadista*”, evitando-se a utilização de qualquer vocábulo relacionado como o Islão, porquanto o escopo é diferenciar e isolar estes extremistas da esmagadora maioria dos crentes que professam a religião islâmica. Nesse sentido, este tipo de terrorismo tem interpretado a *Jihad* como guerra – que tem de ser feita por qualquer islâmico contra o Ocidente. Porém, *Jihad*, na sua componente interna, não significa guerra, mas sim esforço feito pelo crente para se realizar num muçulmano melhor.

É certo que a *Jihad*, na componente externa, pode assumir um carácter guerreiro – mas apenas pode ser utilizada em situações muito específicas (v.g. auto-defesa) e respeitando determinados limites (v.g. mulheres e crianças). De resto, existe um termo árabe específico para guerra – *Harb*, como se verá no capítulo 5.

Na verdade, é absolutamente necessário frisar a necessidade de não confundir o terrorismo *jihadista* ou as interpretações radicais do Islão com a religião islâmica: efectivamente, é difícil aceitar a interpretação monolítica de uma religião – especialmente no Islão quando esta é descentralizada. Ademais, o Islão é uma referência fundamental para a identidade e organização daqueles que possuem uma visão moderada e ética da política.

Outra necessidade decorre de não confundir esta ideologia política com toda a população islâmica, pelo que, não estamos perante um “Choque de Civilizações^{34 35}”

³³ Como a teologia da identidade, no qual o povo escolhido não são os judeus, mas os americanos, e no qual Jesus Cristo era ariano e não semita. Ademais, os líderes desses grupos terroristas intitulam-se clérigos. Cfr. Bruce Hoffman, *Inside Terrorism...*, pp. 109 a 112.

³⁴ Cfr. Samuel P. Huntington, *O Choque das Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial*, 2ª edi, Lisboa, Gradiva, 2001.

pois não é possível definir uma civilização em termos unitários e com um único interesse político. Ora, descrever o Islão através de estereótipos como uma religião guerreira³⁶ e como uma conduta irracional, anti-moderna, apenas religiosa³⁷ – é justamente o que pretende o Islamismo Radical.

Subjacente ao que se disse, importa acentuar que os próprios muçulmanos sociológicos são vítimas deste terrorismo *jihadista*, sendo assim, não se pode confundir esta ideologia com a globalidade do mundo muçulmano, que actualmente é 1/5 da humanidade. Destarte, o que se verifica não é um “Choque de Civilizações³⁸” – mas um “Choque no Interior de Civilizações”³⁹.

Por conseguinte, é importante fazer esta distinção entre Islão e Islamismo, na medida em que o Islamismo Radical não quer que essa distinção seja feita (faz parte da sua estratégia) – embora ela exista na realidade. Existe uma diferença entre os actos associados à prática de uma religião e uma ideologia política, que vai buscar argumentos religiosos aos textos sagrados mas para fins políticos.

Aliás, nesse sentido, esta ideologia até procede a uma distorção de conceitos religiosos (como se irá provar) e que é um fenómeno moderno porquanto vai buscar

De frisar que o termo já tinha sido utilizado por Bernard Lewis, no seu artigo “As Raízes da Raiva Islâmica” de 1990. Cfr. Bernard Lewis, *From Babel...*, p.327.

³⁵ Tibi Bassam refere que o “Choque das Civilizações” é desejado por radicais islâmicos, dando o exemplo de Qutb. Cfr. Tibi, Bassam, *The Challenge...*, p.56.

Aliás, Bin Laden, na entrevista a Alluni em 21 de Outubro de 2001, concorda com o “Choque das Civilizações” – que no seu entender está provado no Corão. Cfr. Bruce Lawrence, *Messages to the World. The Statements of Osama Bin Laden*, London, Verso, 2005, p.124.

³⁶ Efectivamente, não se pode afirmar que o Islão seja uma religião puramente pacífica – mas situação diferente é retratá-lo exclusivamente como uma religião guerreira. Na verdade, comparando com outras religiões, um texto espiritual do hinduísmo foi revelado a meio de uma batalha e o antigo testamento tem mais passagens a lidar com a guerra que o Corão. Cfr. Seyyed Hossein Nasr, *The Heart...*, p.216.

³⁷ Cfr. Ibrahim Kalin, *Roots of Misconception: Euro-American Perceptions of Islam before and after September 11*, Joseph E. B. Lumbard (Coord) *Islam, Fundamentalism, and The Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars*, World Wisdom, 2004, p.166.

³⁸ O argumento subjacente à tese defendida por Samuel Huntington no qual se defende que podem ser fontes de conflito pessoas com diferentes culturas é um argumento válido, embora seja criticável o facto de aquele autor não fazer a distinção entre o Islão enquanto religião e o Islamismo enquanto ideologia. Cfr. Tibi, Bassam, *The Challenge...*, p.181.

³⁹ Cfr. Rohan Gunaratna, *No Interior...*, p.55.

inspiração a conceitos e ideologias ocidentais de forma a se adequarem às suas pretensões políticas, no contexto actual.

1.5. A escolha do termo Islamismo

Ao procedermos à distinção entre Islão e Islamismo, já reunimos alguns elementos (embrionários) que vão permitir efectuar a definição de Islamismo Radical, nomeadamente a edificação do Estado Islâmico como ideal, bem como a implementação da Xária. De igual forma é perceptível a utilização de conceitos religiosos, para se conformar com os seus fins políticos e para esse efeito pretende evitar que não exista distinção entre a prática da religião e a ideologia política propriamente dita.

Da mesma maneira, a acrescentar a estes elementos é necessário referir outros, que permitam precisar a delimitação temporal no que concerne à ideologia que se pretende caracterizar, nomeadamente a sua relação com a modernidade, ou seja, se a ideologia que se pretende caracterizar a rejeita ou é um seu produto.

Desde já, convém sublinhar que os grupos que defendem esta ideologia são uma criação do mundo moderno, porque incorporaram no discurso tradicional islâmico, conceitos modernos externos à tradição islâmica⁴⁰. Na verdade, trata-se de um fenómeno que se reporta aos anos 20 e 30 do século XX⁴¹ com o aparecimento da Irmandade Muçulmana⁴².

Efectivamente, o que estes grupos pretendem é a criação de um Estado contemporâneo Islâmico em termos tecnológicos, mas não em termos de valores

⁴⁰ Cfr. Malise Ruthven, *Islam...*, p.19.

⁴¹ Cfr. Oliver Roy, *Généalogie de L'Islamisme*, Hachette Literatures, 2001, p.29.

⁴² Cfr. R. Hrair Dekmejian, *Islamic Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, New York, Syracuse University Press, 1995, pp. 73 a 74.

No mesmo sentido, cfr. Farhad Khosrokhavar, *Suicide Bombers, Allah's New Martyrs*, London, Pluto Press, 2005, p.34

modernos⁴³, partindo do pressuposto de que o Islão constitui um sistema global e totalizante. Assim sendo, a sociedade deve ser islâmica na sua estrutura e nos seus fundamentos⁴⁴, em que a religião deve penetrar em todos os aspectos da vida social⁴⁵, através da aplicação da Xária.

Ademais, esta ideologia não se circunscreve apenas a um retorno à cultura original das primeiras comunidades, é também uma construção moderna, intelectual e abstracta que se opõe a séculos de tradições e de culturas locais. Sendo assim, o Islão é um sistema totalizante, no qual a Xária é o único código de conduta para regular a vida humana (individual, social, política) e a convicção que para a sua implementação é necessária a instauração do Estado Islâmico – incompatível com qualquer modelo de Estado das democracias ocidentais.

Perante mais estes elementos, que termo deve ser aplicado a esta ideologia, especialmente que possibilite englobar o manifesto político por ela preconizada, assim como a distinguir de outros movimentos?

De resto, é abundante a terminologia utilizada para qualificar este tipo de ideologia e os grupos que a defendem, sendo utilizados termos como tradicionalismo, fundamentalismo, integrismo, neo-fundamentalismo, salafismo, salafista-jihadista.

Comecemos pelo termo tradicionalismo em contraponto ao termo fundamentalismo. Por tradicionalismo, entende-se um regresso às tradições e, no caso vertente, ao delimitarmos temporalmente esta ideologia ao século XX, significa que afastamos o termo tradicionalismo, pois este implica voltar à época dourada do Islão, mas não pretende reformar a presente sociedade – nem impor um Estado Islâmico. Efectivamente, houve tradicionalistas a lutar pela independência no século XIX que não

⁴³ Cfr. Maria do Céu Pinto A Jihad Global e o Contexto Europeu, in Adriano Moreira, (Coord), Terrorismo Coimbra, Almedina, 2004, p.486.

⁴⁴ Cfr. Maria do Céu Pinto, A Jihad..., p.487.

⁴⁵ Cfr. Bruce Lincoln, Holy Terrors..., p.5.

eram modernistas, citando-se a título de exemplo Amir abd al-qadir, combatente argelino e do *iman* Shamil no Caucasso⁴⁶.

Relativamente à utilização do termo fundamentalismo, este designa uma corrente conservadora que atravessou o protestantismo norte-americano de 1900 a 1920. Neste contexto, cumpre destacar o papel desempenhado pelos irmãos Milton e Lyman Stewart, que como cristãos devotos acreditavam em diversos episódios retratados na Bíblia⁴⁷. Ora, em resultado do dinheiro auferido com a exploração de petróleo patrocinaram uma série de panfletos, destacando-se a obra “Os Fundamentos: Um Testemunho da Verdade”.

Esta obra era constituída por um conjunto de ensaios, composta por 12 volumes e que foram produzidos entre o período de 1910 a 1915, nas quais era sustentada a defesa de cinco pontos fundamentais⁴⁸, destacando-se a defesa da integridade da Bíblia. Ora, se esta era considerada como a Palavra de Deus, então era incriada, pelo que, não podia ser alvo de qualquer tipo de investigação histórica e científica – sendo os ensaios especialmente críticos das teorias de Darwin e de outro tipo de investigação histórica.

Muitos dos defensores destes fundamentos reuniam-se em congressos e em 1920, antes da realização de um desses congressos e para designar os seus membros, Curtis Lee Law, editor do Watchman Examiner, escreveu: “Nós sugerimos que aqueles que se agarram aos grandes fundamentos e que pretendem encetar uma batalha real pelos fundamentos devem ser apelidados de fundamentalistas”⁴⁹.

⁴⁶ Cfr. Seyyed Hossein Nasr, *The Heart...*, p.104.

⁴⁷ De salientar que os irmãos Stewart acreditavam que os últimos livros do novo testamento descreviam eventos que iriam acontecer no mundo real. Cfr. Malise Ruthven, *Fundamentalism, The Search for Meaning*, New York, Oxford University Press, 2005, pp. 10 e 11.

⁴⁸ Para uma melhor compreensão deste fenómeno ver Joel Carpenter, *Revive Us Again: the Reawakening of American Fundamentalism*, New York, Oxford University Press, 1997, Capítulos 1 a 7.

⁴⁹ Cfr. Curtis Lee Laws, *Convention Side Lights*, *Watchman Examiner*, 1 de Julho de 1920, p. 834, citado por George Marsden, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicism: 1870-1925*, Oxford University Press, 1982, p.159.

Na verdade, a “batalha real” atingiu o seu auge quando o Estado do Tennessee intentou em 1925 uma acção contra John Scopes, Professor de Biologia, acusando-o de ensinar a teoria da evolução de Darwin⁵⁰. Todavia, o frenesim mediático resultante do julgamento levou a uma contenção por parte dos fundamentalistas protestantes no sentido de evitarem as luzes da ribalta⁵¹.

É certo que autores como Malise Ruthven, argumentam que o simples facto de a origem do termo se reportar a um grupo de protestantes do século XX não deve ser impeditivo de o aplicar a outros grupos, também fundamentalistas. Para esse efeito, sustenta como argumentação que ao restringir tal termo à sua origem então tal raciocínio deve ser aplicado a termos como nacionalismo e secularização – que até são apostos a grupos não ocidentais⁵².

Se bem que este argumento seja pertinente, o certo é que a ideologia que se pretende retratar possui uma especificidade que não se confunde com um mero fundamentalismo e que existem outros termos mais adequados à sua caracterização. Nessa medida, estes protestantes cristãos diferenciam-se dos defensores desta ideologia por duas ordens de razões: em primeiro lugar estavam mais interessados na *restitutio* (ou seja, a restituição do que era percebido como a ordem original da comunidade de fé) do que propriamente a *reformatio*, que implicava reformar a ordem religiosa existente⁵³.

Sendo assim, apesar de não o admitirem, os islamitas radicais, acabam por reformular a ordem existente, em virtude de distorcerem conceitos religiosos de molde a adequá-los às suas necessidades políticas. Em segundo lugar, os protestantes cristãos

⁵⁰ Sobre este julgamento ver Malise Ruthven, *Fundamentalism...*, pp. 19 a 23.

⁵¹ A sua estratégia visa agora fazer lobby para proibirem determinados livros. Cfr. Malise Ruthven, *Fundamentalism...*, pp. 23 a 26.

⁵² Cfr. Malise Ruthven, *Fundamentalism...*, p.8.

⁵³ Cfr. George Huntston Williams, *The Radical Reformation*, Truman State University Press; 3rd edition, 2000.

não pretendiam a edificação de um Estado Cristão ou a implementação de um direito cristão, apenas pretendiam que os EUA se guiassem por princípios cristãos.

No que tange ao termo integrismo, tal como o fundamentalismo, aquele neologismo foi originalmente aplicado aos católicos que recusavam as reformas iniciados pelo Concílio Vaticano II. Nesse sentido, Abdelwahab Meddeb entende que se deve aplicar este conceito aos movimentos iniciados nos anos 20 do Século XX pela Irmandade Muçulmana e que englobam todos os problemas actuais⁵⁴.

O problema desta designação, padece do mesmo problema da utilização da designação fundamentalista, porque originalmente ambos foram utilizados para designar movimentos cristãos, ora protestantes, ora conservadores católicos, que têm diferentes objectivos e métodos dos grupos islâmicos que defendem a ideologia que se pretende retratar.

Da mesma forma, tanto o fundamentalismo, como o integrismo, enquanto movimentos cristãos, querem voltar à pureza e defesa dos fundamentos originais do que reformular conceitos e tradições e até no caso do integrismo, estes movimentos católicos eram por vezes avessos ao uso da tecnologia ao serviço da religião. Por último, quer fundamentalistas, quer integristas cristãos, não querem a implementação de um Estado Cristão, apenas que os diversos estados existentes os levem em linha de conta na feitura das suas leis.

Relativamente à utilização do termo salafismo, este deriva de uma terminologia árabe que significa “os predecessores justos”, que indica que a comunidade original é o modelo a ser seguido, na medida em que aqueles atingiram um determinado grau de pureza. Ora, esta designação, apesar de mais rigorosa do que o tradicionalismo, pois a sua origem não se reporta a um grupo de uma religião diferente, é insuficiente para

⁵⁴ Cfr. Abdelwahab Meddeb, *A Doença do Islão*, Lisboa, Relógio D'Água, 2005, pp.43 e 44.

abarcar a ideologia que se pretende caracterizar. Na verdade, não visa a edificação de um Estado Islâmico, ou reformar a presente sociedade, apenas regressar aos fundamentos de uma fé, mas um regresso a uma distorção de fundamentos e não aos verdadeiros fundamentos – como se irá provar no capítulo 5.

Tem-se igualmente assistido à proposta de utilização de outros conceitos, como neo-fundamentalismo, defendido por Oliver Roy⁵⁵, que abarca aqueles muçulmanos sociológicos que possuem uma visão conservadora e fechada do Islão, mas que rejeitam o Estado em detrimento da *umma*. Esta é uma comunidade universal composta por todos os muçulmanos, baseada na Xária, porque defende que a construção de um Estado Islâmico é pouco apelativo porquanto ou estão desenraizados, ou vivem como uma minoria⁵⁶.

Ora, em primeiro lugar, não se poderá instaurar a Xária, ou o que os radicais entendem por Xária, sem que possa passar pela implementação de um Estado Islâmico, enquadrando este no Estado Nação (e substituindo-o como centro de poder) e que garanta a sua efectiva aplicação. Da mesma maneira, o Estado Islâmico, para ser puro, precisa que se aplique a Xária – o que significa que estamos na presença de uma relação dialéctica.

Em segundo lugar, é certo que chegar à *umma* universal é um objectivo, por exemplo o grupo Hizb ut Tahrir, que manifesta tal desiderato no seu projecto de constituição de Estado Islâmico. Nesta, o califado é o órgão por excelência, pretendendo aquele grupo que aquele modelo seja exportado para todos os outros países, havendo no final uma reunificação – no qual haverá apenas um único califa. Porém, como predito, tal não pressupõe que não se lute pela instauração de um Estado Islâmico que aplique a Xária – com o objectivo final de se chegar à *umma*.

⁵⁵ Cfr. Oliver Roy, *Globalized Islam, The Search for a New Ummah*, Londres, Hurst, 2004, p.1.

⁵⁶ Cfr. Oliver Roy, *Globalized...*, p.2.

Em suma, este tipo de argumentação aduzido por Oliver Roy segue a mesma linha de raciocínio, que quando Marx afirmava que os proletariados de todo o mundo se deviam unir rumo à construção da sociedade sem classes, tal implicaria que os marxistas não pretendessem a edificação de um estado socialista. Contudo, tal ilação é incorrecta porquanto isso implica confundir o projecto final com as etapas que têm de ser percorridas para o atingir.

Concluindo, não se pode confundir o fim da história, a sociedade final, utópica, (totalitária) que é a sociedade de submissão a Deus, com os passos que se precisam efectuar para que essa utopia se realize. Assim sendo, não é correcto afirmar que a motivação dos “neofundamentalistas” não passe pela instauração do Estado Islâmico.

No que concerne ao termo salafista-jihadista⁵⁷, utilizado, entre outros, por Marc Sageman, o conceito proposto encerra alguns problemas porque engloba o termo salafismo, que como se verificou padece do mesmo problema do termo tradicionalismo. Como predito, este termo é redutor na medida em que não é moderno porquanto não visa a edificação de um Estado Islâmico, ou reformar a presente sociedade, apenas pretende regressar aos fundamentos de uma fé. Por outro lado, associar o salafismo ao *jihadismo* é também redutor, na medida em que a ideologia do Islamismo Radical não se circunscreve apenas à utilização de métodos violentos – e a *Jihad* não se reconduz apenas à vertente bélica.

Por conseguinte, efectuada esta análise urge defender a utilização do termo Islamismo Radical, sendo que numa primeira fase se irá defender a utilização do termo Islamismo e posteriormente a sua adjectivação como Radical. Para esse efeito, cumpre sublinhar que, em termos cronológicos, o termo Islamismo apareceu no século XVIII, embora tenha sido utilizado em moldes diferentes da aplicação que é hoje feita, na

⁵⁷ Cfr. Marc Sageman, *Understanding Terror Networks*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004, p. 6.

medida em que foi utilizada para denominar a religião professada e ensinada por Maomé.

De facto, Voltaire utilizou o conceito de Islamismo no “Ensaio sobre os Mouros” – mas apenas para o definir como a religião de Maomé. No mesmo sentido, Alexis de Tocqueville, num ensaio publicado em 1838, denominado “A Raiz do Islamismo no Judaísmo”, utilizou o termo Islamismo, tal como fez Ernst Renan, ao publicar um ensaio em 1883, “O Islamismo e a Ciência”, nos quais a denominação Islamismo correspondia ao Islão.

De tudo quanto se disse, o que estes autores queriam afirmar por Islamismo significava Islão – que era o termo mais correcto, embora também fosse utilizado por outros autores o termo maometismo para designar o Islão, embora este tenha começado a cair em desuso. De facto, maometismo⁵⁸, por contraposição a cristianismo, era um termo incorrecto pois implicava a adoração a Maomé nos moldes da veneração a Cristo – o que teologicamente é incorrecto⁵⁹.

Por outro lado, o termo Islamismo foi caindo em desuso e foi sendo substituído por Islão, embora no princípio dos anos 80 do século XX, amiúde, começou a ser utilizado com regularidade em alguns meios académicos (especialmente após a revolução iraniana) mas agora para designar uma ideologia específica e já não apenas a religião islâmica⁶⁰.

⁵⁸ De frisar que, a utilização do termo maometismo era uma melhoria face a outros termos utilizados (v.g. sarraceno, mouro) porquanto, como salienta Bernard Lewis, existia uma relutância em apelidar os muçulmanos pelo seu nome para se evitar a associação religiosa, preferindo-se, ao invés, associá-los a nomes étnicos, de forma a diminuir a sua importância. Cfr. Bernard Lewis, *Islam and the West*, New York, Oxford University Press, 1993, p.7.

⁵⁹ Para os cristãos, o fundamento na fé é em Jesus e seu mistério de encarnação, ao passo que para os crentes islâmicos o fundamento é o Corão e não Maomé. Cfr. Joaquim Carreira das Neves, *O Encontro das Religiões/Igrejas*, Boletim n.º 34 da Academia Internacional da Cultura, p.219.

⁶⁰ Cfr. Martin Kramer, *Coming to Terms: Fundamentalism or Islamists?* *Middle East Quarterly*, Primavera de 2003, Volume X, n.º 2, disponível em <http://www.meforum.org/article/541>, consultado em 28 de Julho de 2008;

As vantagens associadas à adopção da terminologia Islamismo consubstanciam-se no facto de esta designação não estar meramente fundamentada numa ideologia que se limita a procurar soluções num passado glorioso, mas também vai buscar ferramentas a ideologias modernas e totalitárias (e ocidentais), o que o permite distinguir de outros movimentos radicais de outras religiões.

Ora, chegados a este ponto, já possuímos elementos suficientes que nos permitem efectuar a diferença entre Islamismo e a sua caracterização como radical. Nesse sentido, o Islamismo Radical visa a edificação de um Estado Islâmico que é totalitário no qual a lei a ser aplicável é a *Xária*, circunscrita apenas ao *Corão* e a *suna/ahadith* (sendo este mais um elemento a acrescentar ao núcleo duro do Islamismo Radical).

Para alcançar tal escopo esgrime conceitos religiosos, distorcendo-os, para alcançar os seus fins políticos. Para tanto, para a implementação do seu ideário político recorre a duas formas: a *Jihad*, em sentido bélico, numa tentativa rápida para alcançar o poder, ou através da *Dawa* (missão), numa tentativa mais prolongada no tempo, mas com os mesmos objectivos políticos.

Diferentemente, existem outros movimentos que se enquadram meramente no Islamismo⁶¹, alguns que podem ser considerados como moderados mas que acima de tudo pretendem a implementação da *Xária* ou algumas das suas leis (não se circunscrevendo esta apenas ao *Corão* e à *suna/ahadith*), mais do que a implementação de um qualquer Estado Islâmico⁶². Ademais, também não defendem qualquer ideário

⁶¹ José Pedro Teixeira Fernandes qualifica outros tipos de Islamismo diferentes do Islamismo Radical, como o Islamismo capitalista e o Islamismo multiculturalista. Cfr. José Pedro Teixeira Fernandes, *Islamismo...*, pp. 50 a 75.

⁶² Aliás, em termos históricos e a título de exemplo, Iqbal entendia que a democracia era compaginável com o Islão e que até fora praticada por Maomé. Todavia, a democracia entendida por este autor não era a ocidental mas semelhante à defendida por Mawdudi – apenas votavam aqueles com conhecimento de lei islâmica. Porém, não insistia num Estado puramente islâmico, porquanto o que interessava era o respeito pelos valores islâmicos, nem está presente qualquer tipo de animosidade no sentido de considerar que o sistema político ocidental era pérfido e iníquo, pelo que, era necessário destruí-lo. Cfr. Ian Buruma, Avishai Margalit, *Ocidentalismo, Uma Breve História de Aversão ao Ocidente*, Sintra, Publicações Europa-America, 2005, p.128.

político violento para a implementação das suas ideias e, embora defendam a democracia, esta não pode ser entendida como uma verdadeira democracia no seu termo.

CAPÍTULO 2 – Do tradicionalismo islâmico ao Islamismo Radical: uma evolução na continuidade

2.1. Evolução histórica: autores tradicionalistas

Por tudo quanto foi expandido no capítulo 1, já possuímos diversos elementos para a caracterização da ideologia do Islamismo Radical. Agora vamos à procura dos restantes elementos que permitam caracterizar na plenitude esta ideologia.

Ademais, com o escopo de sustentar as características já definidas (v.g. Estado Islâmico) e de caracterizar os restantes elementos da ideologia do Islamismo Radical, impõe-se trazer à colação dois autores tradicionalistas, cujo influência e ideias vão ser utilizadas por pensadores modernos, para se chegar a uma definição da ideologia que se pretende retratar. De resto, também serão analisados quatro autores modernos que sustentam (e acrescentam novos elementos) a caracterização já gizada desta ideologia.

2.1.1. Ibn Taymiyya (1263-1328)

Ibn Taymiyya foi um jurista da escola hanbalita, sustentando que apenas o Corão e a tradição ligada às acções e ditos atribuídos a Maomé (*suna/ahadith*) eram as únicas fontes de direito. Tudo o resto seria qualificado como *bida* (inovação) sustentando que os quatro califas bem guiados atingiram uma pureza política e social.

De salientar que, Ibn Taymiyya viveu uma época conturbada, onde se verificou a invasão de Bagdade pelos mongóis. Porém, aqueles converteram-se ao Islão e, embora invocassem ser islâmicos, usavam as suas leis (*yasa*) para fazer julgamentos. Ora, como combater estes pretensos crentes islâmicos, que na prática não seguiam todos os seus mandamentos, ou seja eram infiéis? Esta era a grande preocupação e o grande dilema de

Ibn Taymiyya, especialmente levando em linha de conta que defendia que não era obrigatório converter o infiel – pois não havia compulsão na religião⁶³.

Assim sendo, para resolver o dilema da ocupação mongol, teve que apelar ao combate através da *Jihad*, alargando o seu âmbito de aplicação, restringindo as suas condicionantes e declarando infiel um governante – mesmo que ele se declare muçulmano. Desta maneira, Ibn Taymiyya elevou a *Jihad* ao patamar da excelência, com uma conotação acima de outros pilares⁶⁴ – que foi o seu contributo para a lei islâmica⁶⁵. Aliás, para combater os infiéis mongóis entendia que todos os meios eram lícitos, consubstanciados na fórmula: “a necessidade ultrapassa a proibição”⁶⁶.

Ora, todos estes métodos, ainda que para combater os mongóis, caracterizavam-se na prática por serem inovações – que ele condenava. Ademais, apesar de defender uma interpretação literalista, Ibn Taymiyya, também defendia o uso da *ijtihad*, desde que fosse feita por alguém qualificado⁶⁷ e apenas em determinadas situações.

Estes paradoxos e a forma como defendia os seus pontos de vista não passaram despercebidos pelos seus críticos, que retratam a sua voz de censor, estilo acintoso e teatral, que incendiava as multidões. Efectivamente, como não era versado em termos teológicos⁶⁸, acabou por se incorrer no uso dúbio na citação de diversas fontes islâmicas⁶⁹.

⁶³ Cfr. Reza Aslan, *No god but God, The Origins, Evolution and Future of Islam*, New York, Random House Trade Paperbacks, 2006, p.85.

⁶⁴ Cfr. Abdelwahab Meddeb, *A Doença...*, p.56.

⁶⁵ Cfr. Mary Habeck, *Knowing...*, p. 21.

⁶⁶ Cfr. Lorenzo Vidino, *Al Qaeda in Europe: The New Battleground of International Jihad*, New York, Prometheus Books, 2005, p.15.

⁶⁷ Cfr. Roy Jackson, *Fifty...*, p.130.

⁶⁸ Cfr. Abdelwahab Meddeb, *A Doença...*, pp. 59 e 60.

⁶⁹ Hunt Janin para ilustrar a faceta manipuladora como Ibn Taymiyya distorcia conceitos e controlava as multidões, relata um episódio no qual aquele teve que pedir desculpas a um governante local por reconhecer que tinha errado na análise das fontes. Cfr. Hunt Janin, *The Pursuit of Learning in The Islamic World*, 610-2003, Jefferson, NC: McFarland, 2005, pp.103 e 104.

Outro dos contributos de Ibn Taymiyya consubstanciou-se na necessidade de controlar os centros de poder, insistindo que a religião não podia ser praticada sem o poder central e sem a autoridade deste, porque para ministrar o dever religioso de ordenar o bem e condenar o mal – era necessário o poder do Estado⁷⁰.

Ibn Taymiyya também era um acérrimo crítico do sufismo e da sua prática de visitar os túmulos de santos que entendia que era contra a Xária⁷¹, porquanto de acordo com o princípio da Unidade de Deus (*tawhid*), apenas Deus podia ser objecto de adoração. Paradoxalmente, após a sua morte, o seu túmulo passou a ser objecto de grande romagem por parte de admiradores, que o veneravam como um santo.

2.1.2. Ibn Abd al-Wahhab (1703-1792)

Ibn Abd al-Wahhab é também um jurista da escola hanbalita e o seu modelo era Ibn Taymiyya, tendo escrito um livro muito reduzido, “O Livro da Divina Unidade”. Neste, defende um retorno aos princípios fundamentais do Islão, ao encetar o enfoque na primazia do monoteísmo islâmico, de acordo com a *tawhid*, eliminando inovações que corromperam a prática do Islão puro.

Decorrente desta premissa, Ibn Wahhab conclui que se Deus é único então não pode ter parceiros para partilhar a sua natureza divina, pelo que, todas as matérias da lei pertencem a Deus – e como tal não pode haver alterações da Xária. De igual modo, como apenas Deus é merecedor de adoração, qualquer outro tipo de veneração a outro santo viola a *tawhid* – pelo que tem de ser combatida.

Todavia, o que marca a sua originalidade não são as suas ideias, pois a Unidade de Deus já fora defendida por Ibn Taymiyya e as suas ideias não eram radicais da sociedade em que vivia. De facto, existiam movimentos reformistas que também

⁷⁰ Cfr. Roy Jackson, *Fifty...*, p.131.

⁷¹ Cfr. Roy Jackson, *Fifty...*, p.129.

defendiam que era necessário expurgar o que era inovação estrangeira – com vista à purificação do Islão. Assim sendo, a sua originalidade residia no apoio à Casa de Saud⁷², um centro de poder, não assumindo portanto um carácter revolucionário – sendo certo que legitimar a monarquia da Casa de Saud, não está previsto no Corão, nem na tradição ligada às acções e ditos atribuídos a Maomé – *suna/ahadith*⁷³.

Efectivamente, para concretizar esta aliança, casa a sua filha com o filho de Ibn Saud e a conquista da península arábica foi efectuada de acordo com as ideias de Wahhab, nomeadamente a sua interpretação radical da *tawhid*, mas sob o estandarte e organização da casa de Saud.

Como consequências da aplicação destas ideias, foi proibida a celebração do aniversário do profeta assim como a visita a túmulos, pois eram entendidas como paradigmáticas do declínio do Islão⁷⁴. Como consequência, só foi permitida a romagem a 3 sítios (Meca, Medina e a mesquita de Al-Aqsa em Jerusalém), o que teve como consequência uma destruição massiva de santuários⁷⁵ por toda a península arábica – incluindo a destruição do santuário de Hussain em Karbala e o massacre dos seus habitantes.

É certo que, tal como Ibn Taymiyya, apesar de defender uma interpretação literal do Corão e da tradição ligada às acções e ditos atribuídos a Maomé, os seus escritos são exemplos da utilização da *ijtihad*⁷⁶. Ademais, até escreveu textos defendendo diversos

⁷² Cfr. Roy Jackson, *Fifty...*, p.161.

⁷³ Cfr. Roy Oliver, *Généalogie...*, p. 37.

⁷⁴ Cfr. Roy Jackson, *Fifty...*, p.159.

⁷⁵ A destruição dos budas pelos talibans (influenciados por pregadores *wahhabitas*) é elucidativa acerca da aplicação prática desta filosofia. Cfr. Mary Habeck, *Knowing...*, pp.23 e 24.

⁷⁶ Cfr. Roy Jackson, *Fifty...*, p.162.

No mesmo sentido, Cfr. Nattana J. Delong-Bas, *Wahhabi Islam, From Revival and Reform to Global Jihad*, New York, Oxford University Press, 2004, p.56.

direitos das mulheres⁷⁷, bem como a sua concepção de *Jihad* em sentido bélico, observe algumas regras e limites⁷⁸ – embora deva ser sublinhado que aqueles textos nunca poderiam colocar em causa a sua concepção de *tawhid*.

Em suma, a aliança do *wahhabismo* com a Casa de Saud, com o objectivo de a legitimar, levou a que no século XX, o *wahhabismo* fornecesse as fundações teológicas para um Estado totalitário, como é o caso da Arábia Saudita⁷⁹ – mas apenas para validar o poder absoluto da Casa de Saud.

Perante o exposto, deve ser colocada a seguinte questão: o *wahhabismo* tal como é defendido pela Arábia Saudita, é uma consequência das ideias ministradas por Wahhab (derivando daí o seu nome), como defende R. Hrair Dekmejian, ou assistimos a uma adulteração dos seus ensinamentos, como sustenta Nattana J. Delong-Bas?

É certo que Nattana J. Delong-Bas, faz uma análise profunda dos textos escritos por Ibn Wahhab, em que tenta sustentar que aquele autor até possui uma determinada abertura em relação a alguns direitos das mulheres e defende que o conceito de *Jihad* em sentido bélico defendido por Wahhab, possui limites e obedece a regras. De igual modo, até argumenta como prova de desconforto com o rumo que a aliança com a casa de Saud estava a tomar a sua saída como *iman* em 1773⁸⁰, embora admita que Ibn Wahhab foi sempre coerente com a sua concepção da *tawhid* – que não qualifica de radical.

Ora, é justamente essa questão que condiciona todo o pensamento de Ibn Wahhab, pois a sua aliança com a Casa de Saud foi uma forma de garantir que o retorno à sua concepção de Islão puro, personificada na *tawhid*, fosse assegurado, mesmo que entrasse em aparente contradição com textos escritos em relação a alguns assuntos.

⁷⁷ Cfr. Nattana J. Delong-Bas, *Wahhabi...*, pp. 123 a 191.

⁷⁸ Cfr. Nattana J. Delong-Bas, *Wahhabi...*, pp. 203 a 225.

⁷⁹ Cfr. R. Hrair Dekmejian, *Islamic...*, pp.130 a 151.

⁸⁰ Cfr. Nattana J. Delong-Bas, *Wahhabi...*, p. 35.

Em bom rigor, Nattana J. Delong-Bas não consegue explicar o seguinte facto: se Ibn Wahhab estava descontente com a aliança com a Casa de Saud (que se iniciara em 1744), então qual a razão pela qual apenas em 1773 saiu de *iman* (que a autora atribui a uma suposta quebra da aliança). De facto, os principais massacres foram cometidos durante o período (1744-1773) e os descendentes de Ibn Wahhab sempre honraram a aliança com a Casa de Saud⁸¹, bem como Nattana J. Delong-Bas não levou em linha de conta algumas fontes consideradas relevantes⁸².

Para tanto, a Arábia Saudita é fiel ao conceito de *tawhid* formulado por Ibn Wahhab, pois entende que um islão puro levará inevitavelmente a um Estado poderoso, capaz de lutar contra todos os seus inimigos, internos ou externos.

2.2. Evolução histórica: autores modernos

2.2.1. Hasan al-Banna (1906-1949)

Hasan al-Banna também pertencia à escola hanbalita, alertando contra o perigo da ascensão das ideias seculares ocidentais e embora partilhe da concepção da *tawhid*, nunca tenha renegado o sufismo^{83 84}, sendo de destacar três grandes contribuições:

Al-Banna entendia que o Islão tinha de proclamar a unidade de todos os muçulmanos e como tal era necessária a criação e manutenção de uma educação islâmica, estando preocupado com a excessiva influência dos missionários cristãos, que colocavam em causa a pureza do Islão e a dos seus crentes.

⁸¹ A título de exemplo, vários descendentes de Ibn Wahhab sempre desempenharam funções importantes na Casa de Saud (v.g. Ministros).

⁸² Um dos críticos de Ibn Wahhab era um seu irmão que escreveu um livro “Trovões Divinos” verberando os seus ensinamentos e criticando as suas ideias em relação à sua concepção de idolatria, entre outros. Cfr. Hunt Janin, André Kahlmeyer, *Islamic...*, p.90.

⁸³ Cfr. Roy Jackson, *Fifty...*, p.197.

⁸⁴ Banna infundiu valores sufistas na Irmandade Muçulmana, e o próprio intitulava-se *Murshi* – um título apenas reservado a líderes de ordens sufistas. Cfr. Malise Ruthven, *Fundamentalism...*, p.174.

A segunda contribuição de al-Banna consistiu na *Jihad* – especialmente o momento da sua efectuação, sendo que a considerava como um dever social extensível a todos os muçulmanos, uma espécie de “exército da salvação” para salvar a humanidade⁸⁵. Todavia, o *timing* da sua aplicação devia ser o adequado, tal como verificara com a ascensão do fascismo e do comunismo.

Efectivamente, ao passo que Wahhab dirigiu a sua luta contra os muçulmanos heréticos, al-Banna defendia que o recurso à *Jihad* seria apenas lançada quando o número suficiente de muçulmanos puros se tivesse erguido. Nesse sentido, a primeira batalha era contra aqueles que ocupavam os territórios muçulmanos – o inimigo próximo.

Por último, al-Banna criou a Irmandade Muçulmana (*al-Ikhwān al-Muslimin*) em 1928 que era superficialmente um partido moderno, pois recorria aos textos sagrados⁸⁶. Esta era organizada estruturalmente como se tratasse de uma instituição militar, que tinha sub-grupos, denominados batalhões – e o seu objectivo político era a instauração do califado.

Aliás, al-Banna era influenciado pelos movimentos totalitários dos anos 30 do século XX, quer de extrema-direita, quer de extrema-esquerda⁸⁷, apreciando principalmente o conceito de unidade e ordem⁸⁸ nos regimes ditatoriais (embora fizesse questão de sublinhar que não os defendia como solução para o Islão). De resto, nos seus discursos não se coibia de abordar uma miríade de temas, como colonialismo,

⁸⁵ Cfr. Mary Habeck, *Knowing...*, p. 33.

⁸⁶ Cfr. Mary Habeck, *Knowing...* pp.30 a 33.

⁸⁷ Cfr. Jessica Stern, *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill*, Harper Perennial, 2004, p. 45.

⁸⁸ Cfr. Al-Banna, *A Nova Renascença*, In John J. Donohue, John L. Esposito (Coord), *Islam in Transition, Muslim Perspectives*, New York, Oxford University Press, 2.º Edition, 2007, pp. 59 a 63.

marxismo, os recursos naturais, a justiça social – no qual caberia ao Estado redistribuir as receitas provenientes do *zakat*⁸⁹.

Nesse sentido, al-Banna não ignorou as realidades e os conceitos que emergiam da Europa moderna, como nacionalismo, patriotismo, constitucionalismo – mas conferiu-lhes diferentes significados para estarem conformes ao Corão e à *ahadith*⁹⁰, empregando com muita eficácia um uso sistemático da propaganda. Consequentemente, permitiu a disseminação de ideias e o recrutamento de bastantes simpatizantes de todos os segmentos da sociedade egípcia para a Irmandade Muçulmana – tendo inclusivamente aumentado a sua base de apoio, quando participaram ao lado dos exércitos árabes na luta contra o Estado de Israel⁹¹.

Uma das maiores contribuições de al-Banna foi o reconhecimento de que a Europa e o ocidente, eram uma ameaça intelectual e física, que tinham de ser combatidas em ambas as frentes⁹²: pela *Dawa* e pela *Jihad*.

Como predito, é certo que al-Banna entendia a *Jihad* no sentido bélico, como forma de tomada do poder embora, por razões estratégicas, entendesse que a *Jihad* apenas seria utilizada quando existisse um determinado número de crentes islâmicos puros. Todavia, o certo é que a Irmandade Muçulmana tinha uma facção armada e após um membro ter morto o Primeiro-Ministro do Egipto em 1948, a Irmandade Muçulmana renunciou à violência.

Apesar disto, urge sublinhar que várias facções da Irmandade Muçulmana têm causado problemas em diversos países muçulmanos⁹³ e são alvo de desconfianças em diversos países europeus.

⁸⁹ Cfr. Roy Oliver, *Généalogie...*, p. 39.

⁹⁰ Cfr. Mary Habeck, *Knowing...*, p.29.

⁹¹ Cfr. Maria do Céu Pinto, *Infiéis...*, p.29.

⁹² Cfr. Mary Habeck *Knowing...*, p.30.

2.2.2. Sayyid Qutb (1903-1966)

Inicialmente Qutb era um homem bastante ocidentalizado, na medida em que lera bastante literatura ocidental (v.g. Charles Darwin, Vítor Hugo), vestia-se como um ocidental e até chegou a defender determinadas práticas ocidentais, como o nudismo, que considerava uma saudável inovação moderna⁹⁴.

Qutb exercia um cargo no ministério da educação egípcio, quando foi incumbido de visitar os EUA. Porém, a sua estadia em terras americanas não causou nenhuma admiração digna de registo, antes pelo contrário, iniciou um processo de radicalização das suas ideias – ao constatar a promiscuidade sexual existente na América.

Por isso mesmo, apesar de Qutb gostar da presença de mulheres e até ter uma relação de proximidade com uma das suas irmãs, entendia a sexualidade como uma ameaça e o principal inimigo da salvação⁹⁵.

Efectivamente, apesar da proliferação de igrejas, livros e festivais religiosos, para Qutb a verdadeira América estava representada no relatório Kinsey⁹⁶ constatando que o verdadeiro Deus idolatrado na América era o materialismo⁹⁷. Ao regressar dos EUA escreve um documento intitulado “The America I have Seen” criticando acintosamente o materialismo da América e a falsa espiritualidade nela existente. Todavia, se Qutb era anti-americano, deve ser salientado que o seu veneno era o inimigo próximo – o Egipto⁹⁸.

Quando regressa dos EUA, Qutb adere à Irmandade Muçulmana e verifica que o governo egípcio, apesar de se proclamar como islâmico não seguia as leis islâmicas,

⁹³ Cfr. Mary Habeck, *Knowing...*, p.34.

⁹⁴ Cfr. Ian Buruma, Avishai Margalit, *Ocidentalismo...*, p.109.

⁹⁵ Cfr. Lawrence Wright, *A Torre...*, p.21.

⁹⁶ Cfr. Lawrence Wright, *A Torre...*, pp. 24 e 25.

⁹⁷ Cfr. Lawrence Wright, *A Torre...*, p.35.

⁹⁸ Cfr. Marc Sageman, *Understanding...*, p.37.

pelo que era um governo de infiéis – que devia ser combatido. Deste modo, verifica que as críticas gizadas por Ibn Taymiyya no século XIV ao domínio mongol⁹⁹ se aplicam ao contexto da sociedade egípcia.

Para esse efeito, Qutb não se limita a pegar no conceito de *Jihad* formulado por Ibn Taymiyya, mas vai aumentar o seu âmbito de aplicação ao defini-la não em termos de conflito numa dada época, mas como uma “revolução eterna” – contra todo e qualquer inimigo. De igual modo, não aceita que a *Jihad* se deva circunscrever apenas quando um país islâmico é invadido porquanto esta tinha de permitir o estabelecimento da autoridade de Deus na Terra, pelo que, aquele termo não devia estar amarrado a conceitos que impedissem os muçulmanos de lutar contra os inimigos do Islão. Contudo, deve ser salientado que o seu conceito de *Jihad* visava garantir a liberdade de acreditar para todo o crente, pugnando que não podia haver *Jihad* para compelir o outro a aceitar o Islão¹⁰⁰.

Devido às suas ideias, Qutb é condenado a pena de prisão pelo governo egípcio, mas conseguiu fazer sair da cadeia um manifesto intitulado “Milestones”, escrito num tom sibilino que é comparável ao “Que Fazer” de Lenine. Nesta obra, defende a inexistência de qualquer tipo de guerra limitada no Islão, apenas e somente uma guerra ofensiva e total – e que já foi traduzida para diversas línguas¹⁰¹. Além do mais, utiliza neste manifesto noções simplistas mas radicais que desafiavam as interpretações clássicas do Islão que permitiam ir directamente aos textos sagrados sem mediação de autoridade religiosa, asseverando que: “A Jihad no Islão visa assegurar a completa

⁹⁹ Cfr. Albert Bergesen, *The Sayyid Qutb Reader, Selected Writings on Politics, Religion, and Society*, New York, Routledge, 2007, p.23.

¹⁰⁰ Cfr. Albert Bergesen, *The...*, p.143.

¹⁰¹ Urge trazer à liça que Rabbani, líder da resistência do Afeganistão, traduziu este livro para a língua afegã. Cfr. Marc Sageman, *Understanding...*, p.9.

liberdade para todo o homem pelo mundo, libertando-o da servidão de outros homens para que ele possa servir Deus, que é único e não tem associados”¹⁰².

Mas não é apenas ao conceito de *Jihad* que Qutb dá um novo significado, pois confere uma nova versão ao termo *jahiliya* (termo que definia a ignorância do homem antes de conhecer o Islão) sustentando que a retirada da Xária colocavam o homem naquele estado – de ignorância. Para tanto, considerava que todo o muçulmano que vivesse numa sociedade não islâmica devia desobedecer a essas leis e, nessa medida, devia lutar para o derrube desse tipo de sociedade. Deste modo, a sua ideia de comunidade, subsumida no Estado Islâmico¹⁰³, é definida pela fé pura – tal como o Estado Nazi era definido pela raça pura¹⁰⁴.

Cumprе sublinhar que, o termo *jahiliyya* se presta a outro tipo de interpretação, salientando-se a de Ignaz Goldziher (1850-1921), que discordava da utilização do termo ignorância. Ao invés, preferia utilizar o termo “barbarismo” para qualificar a *jahiliyya*, na medida em que os muçulmanos afiançavam que Maomé fora enviado para exterminar a idolatria dos bárbaros.

Ora, esta aceção de bárbaros é entendida como o conceito utilizado pelos gregos e romanos para definir aqueles que estavam para além da civilização – isto é, aqueles que não eram seres humanos. Destarte, especialmente levando em linha de conta a interpretação mais sinistra que Qutb confere: “A nova *jahiliyya* é uma ideia desumanizante, que instiga uma nova guerra santa contra o mal, combatida nos termos absolutos do maniqueísmo”¹⁰⁵.

¹⁰² Cfr. Sayyid Qutb, Milestones, in Albert Bergesen, The Sayyid Qutb Reader, Selected Writings on Politics, Religion, and Society, New York, Routledge, 2007, p.39.

¹⁰³ De sublinhar que Qutb lera algumas obras de Mawdudi nas traduções árabes efectuadas pelo seu seguidor Abu L-Hassan Nadwi, que o próprio chegou a conhecer em 1951. Cfr. Franck Grieffel, A Harmonia da Lei Natural e a Xária na Lei Islâmica, in Abbas Amanat, Frank Grieffel (Coord), Shari’á, Islamic Law in the Contemporary Context, Stanford, Stanford California Press, 2007, p.39.

¹⁰⁴ Cfr. Ian Buruma, Avishai Margalit, Ocidentalismo..., p.123.

¹⁰⁵ Cfr. Ian Buruma, Avishai Margalit, Ocidentalismo..., p.109.

Na esteira de Ibn Taymiyya e de Wahhab, Qutb entendia que apenas Deus podia criar leis, logo a democracia tinha de ser rejeitada, não meramente como uma falsa religião – mas como uma ideia política falsa. Efectivamente, era inconcebível que os homens pudessem estatuir sobre os assuntos unicamente pertencentes a Deus¹⁰⁶.

Na visão de Qutb, a religião devia ser o motor da sociedade, sendo especialmente crítico para com a religião cristã, que considera fraca ao permitir, entre outros, a divisão entre o poder religioso e o poder estadual, entendendo que: “A posição desviante é a posição ocidental, ao deixar a César o que é, de facto, pertencente a Deus”¹⁰⁷. Da mesma maneira, Qutb entendia, em comparação com a religião islâmica, que a religião cristã era inferior, na medida em que não era um sistema totalizante, pois não almejava regular todos os aspectos da vida dos crentes.

De igual forma, Qutb entende que a natureza dos judeus e cristãos é idêntica à patenteada e demonstrada pelos povos do livro no tempo do profeta – devido à imutabilidade da natureza humana, pelo que, os povos do livro são os responsáveis pela luta entre o Islão e os infiéis¹⁰⁸. Todavia, deve ser registado que a sua concepção anti-semita tem mais a ver com o anti-semitismo ocidental do que oriental e Qutb gostava particularmente de citar o livro “Os Protocolos dos Anciões do Sião” como prova da perfídia dos judeus¹⁰⁹. Ora, este tipo de concepção radical leva à criação das teorias de conspiração que determinadas ideias extremistas reflectem sobre o ocidente¹¹⁰.

Aliás, urge trazer à liça que as ideias de Qutb não apenas atacavam e colocavam em causa o governo egípcio, mas devido à distorção dos conceitos religiosos por si defendidos, colocavam em causa as autoridades tradicionais islâmicas no que diz

¹⁰⁶ Cfr. Mary Habeck, *Knowing the.....*, p. 36.

¹⁰⁷ Cfr. Albert Bergesen, *The....*, p.19.

¹⁰⁸ Cfr. Mary Habeck, *Knowing....*, pp.85 e 86.

¹⁰⁹ Cfr. Ian Buruma, Avishai Margalit, *Ocidentalismo....*, p.122.

¹¹⁰ Cfr. Mary Habeck, *Knowing....*, p.36.

respeito a questões religiosas. Justamente por isso, Qutb foi criticado por bastantes religiosos que lhe apontavam esses defeitos, incluindo membros da Irmandade Muçulmana como Hasan Hudaybi, que escreveu o livro “Pregadores, não Juízes”¹¹¹ – no qual defendia que a *Dawa* era suficiente para defender o Islão.

No que concerne à sua escrita, Qutb transmite a sua interpretação dos textos sagrados utilizando uma linguagem simples, mas directa, perfeitamente compreensível e acessível ao comum dos leitores. Nessa medida, quebra o estilo tradicional dos *ulemas* (“sábios” - aplicadores da lei), eivado de referências tradicionais e comentários próprios de uma escola teológica, o que para a maioria dos muçulmanos, especialmente os jovens, era uma escrita bastante estéril ou até indecifrável.

Da mesma forma, na análise ao Corão, Qutb fazia uso de conhecimentos científicos para efeitos da sua interpretação, sendo exemplificativo o episódio retratado no Corão acerca de uma derrota miraculosa de um exército abissínio que cercava Meca, por um bando de pássaros que atiravam pedras. Ora, Qutb, defende que afinal os pássaros eram moscas ou mosquitos que infectaram os invasores com doenças. No fundo, recorrendo a este tipo de interpretação, que é uma interpretação moderna, Qutb aceita a teoria da evolução de Darwin e enquadra-a em termos religiosos, como “a maneira de Deus fazer as coisas”¹¹².

De notar ainda que, Qutb utiliza como ferramenta de análise e de propaganda, vocábulos próprios da linguagem marxista para salientar os seus pontos de vista como forma de passar a sua mensagem. Porém, o seu objectivo não residia em fundamentar o marxismo como solução para o Islão, discordando, por exemplo, com o conceito de igualdade absoluta de riqueza entre os homens¹¹³.

¹¹¹ Cfr. Lawrence Wright, *A Torre...*, p.91.

¹¹² Cfr. Malise Ruthven, *Fundamentalism...*, p. 69.

¹¹³ Efectivamente, Qutb defende que a igualdade é assegurada de acordo com o esforço de cada homem e esse aspecto não pode ser uniforme, embora deva ser garantida a previsão da igualdade de oportunidade

Na verdade, Qutb apesar de referir todos os profetas foram líderes revolucionários e que provinham de classes oprimidas ou subiram com o seu apoio¹¹⁴, faz questão de salientar que o Islão se dirige a todos os seres humanos e não apenas a classes. Desta forma, não era relevante saber quem detinha os meios de produção, mas saber quem acredita ou não no caminho de Deus¹¹⁵. Por fim, Qutb faz questão de salientar que a escolha não era entre o capitalismo e o comunismo – mas entre o Islão e o materialismo¹¹⁶.

Pelas suas ideias de qualificar o governo egípcio como infiel, Qutb foi condenado à morte e demonstrou contentamento com essa condenação que considerava o seu martírio: “(...) ao fim de 15 anos de Jihad sou finalmente digno deste martírio¹¹⁷”. Apesar do Presidente Egípcio Sadat ter tentado comutar-lhe a sentença e até oferecer-lhe a pasta da educação, Qutb recusou tendo confidenciado à irmã que as suas palavras teriam mais força com a sua morte – com o seu “martírio”. Nesse sentido, Qutb¹¹⁸ influenciou e influencia gerações de radicais e terroristas¹¹⁹ – incluindo líderes da Al-Qaeda¹²⁰.

para todos. Cfr. Sayid Qutb, *Justiça Social no Islão*, in John J. Donohue, John L. Esposito (Coord), *Islam in Transition, Muslim Perspectives*, New York, Oxford University Press, 2.º Edition, 2007, p.107.

¹¹⁴ Cfr. Sayid Qutb, *Prólogo da Sura 8, Al-Anfal (os despojos da guerra)* in Albert Bergesen, *The Sayyid Qutb Reader, Selected Writings on Politics, Religion, and Society*, New York, Routledge, 2007, p.61.

¹¹⁵ Cfr. Albert Bergesen, *The...*, p.29.

¹¹⁶ Cfr. Lawrence Wright, *A Torre...*, p.26.

¹¹⁷ Cfr. Lawrence Wright, *A Torre...*, p.43.

¹¹⁸ Qutb não conheceu pessoalmente al-Banna, embora tenha conhecido o seu filho (Said Ramadan, pai de Tariq Ramadan), editor do *Al-Muslimum*, grande admirador do seu pensamento e que publicou diversas suas obras – e que esteve implicado na alegada conspiração para derrubar o governo egípcio.

¹¹⁹ Diversos terroristas entrevistados por Fawaz A. Gerges, referiram isso mesmo. Cfr. Fawaz A. Gerges, *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p.7.

No mesmo sentido, Lawrence Wright, *A Torre...*, p.40.

¹²⁰ Al-Zawahiri salientou que as ideias de Qutb foram poderosas. Cfr. Fawaz A Gerges, *The...*, p.5.

2.2.3. Ali Shariati (1933-1977)

Tal como Qutb, Shariati é bastante influenciado pela cultura ocidental notando-se uma enorme influência do marxismo nas suas obras. Efectivamente, Shariati frequentou seminários de Louis Massignou (bem como traduziu obras de Franz Fanon¹²¹ e de Che Guevara), e de outros académicos marxistas, onde apreendeu as ferramentas marxistas para criticar a sociedade iraniana.

Todavia, propunha manter os valores islâmicos, porque no seu entender o Islão faria melhor pela sociedade iraniana, na medida em que o marxismo não aceitava a questão dos valores espirituais¹²².

De notar que, Shariati usava o marxismo como uma ferramenta para análise da sociedade (especialmente o conceito de luta de classe¹²³) e nunca o considerou herético porquanto libertador era o Islão e não o marxismo¹²⁴, na qual a *umma* era uma sociedade sem classes – onde apenas Deus reina. Nesse âmbito, é muito crítico do secularismo existente nas sociedades ocidentais, as quais apelida de idólatras, estabelecendo a base para tornar a ideia de idolatria bastante influente¹²⁵.

Aliás, nos seus escritos está patente a necessidade da criação de um Estado Islâmico que seja puro e que seja mantido como tal, necessitando da Xária, sendo que a revolução iraniana e o propalado Estado Islâmico que veio a ser erigido foram influenciados pelas suas ideias. De resto, tal como Qutb, Shariati construiu e deu novo

¹²¹ Como salienta Reuven Paz, apesar de possuir uma agenda secular, Franz Fanon é um apologista do primado da violência e do anti-colonialismo, pelo que, as suas ideias adaptam-se a grupos religiosos – sendo bastante aliciante àqueles que querem atacar o imperialismo americano. Cfr. Reuven Paz, *Global Jihad and WMD: Between Martyrdom and Mass Destruction* in Hillel Fradkin, Hussain Haqqani, Eric Brown (coord), *Current Trend in Islamic Ideology*, Washington DC, Hudson Institute, Volume I, 2005, p. 75, disponível em http://www.hudson.org/files/publications/Current_Trends_in_Islamic_Ideology_vol_2.pdf.

¹²² Cfr. Roy Jackson, *Fifty...*, pp.223 e 224.

¹²³ Cfr. Gilles Kepel, *Jihad, The Trail of Political Islam*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 2002, p.39.

No mesmo sentido, Malise Ruthven, *Islam...*, p.131.

¹²⁴ Cfr. Ian Buruma, Avishai Margalit, *Ocidentalismo...*, p.114.

¹²⁵ Cfr. Ian Buruma, Avishai Margalit, *Ocidentalismo...*, p. 115.

significado a noções, para fazer passar às novas gerações a ideia da necessidade de construir o Estado Islâmico desde o zero¹²⁶.

Na verdade, Shariati escreveu um panfleto, com o mesmo título de uma obra de Lenine “Que Fazer”, sustentando que a revolução seria executada por um grupo de intelectuais (e não por clérigos¹²⁷). Neste panfleto, nutre preocupações com os conceitos de pureza, especialmente a natureza da pureza associada à liderança – exercendo muita influência sobre a juventude iraniana¹²⁸ e noutros líderes. Por isso mesmo, no próprio Khomeini é visível a influência de linguagem marxista¹²⁹, bem como aquele vai buscar diversos slogans a Shariati, embora sem o reconhecer explicitamente.

Outra contribuição importante de Shariati foi a definição conceptual de martírio, na qual está presente a influência marxista e deve ser assinalado que foi o primeiro a nível conceptual a fazer a distinção entre diferentes tipos de martírio dividindo-os em dois: o primeiro tipo de mártir personificado pelo tio do profeta (Hamzeh), que lutou contra o inimigo no campo da batalha em Uhud e morreu, pois embora tenha lutado para vencer, morreu como um mártir, mas um mártir individual.

O segundo tipo de mártir é exemplificado por Hussain (neto do profeta), que face à enorme desvantagem numérica em termos de forças em presença sabia que ia para a batalha de Karbala para morrer. Aquele podia ter optado por ficar em casa e sobrevivido, mas preferiu morrer lucidamente¹³⁰, sendo este tipo de martírio o mais nobre perante Deus¹³¹.

¹²⁶ Cfr. Farhad Khosrokhavar, *Suicide...*, p.42.

¹²⁷ Cfr. Roy Jackson, *Fifty...*, p. 225.

¹²⁸ Cfr. Roy Oliver, *Généalogie...*, p. 35.

¹²⁹ Cfr. Farhad Khosrokhavar, *Suicide...*, p.33.

¹³⁰ Cfr. Farhad Khosrokhavar, *Suicide...*, p.42.

¹³¹ Cfr. Ali Xáriati, *Sobre o Martírio (Shahadat)*, in In John J. Donohue, John L. Esposito (Coord), *Islam in Transition, Muslim Perspectives*, New York, Oxford University Press, 2.º Edition, 2007, pp. 361 a 365.

Contudo, este quadro conceptual está impregnado de simbologia marxista, porquanto subjacentes ao martírio de Hussain, Shariati descreve-o não apenas como mártir, mas como revolucionário¹³². De igual forma, utiliza expressões como “xiismo vermelho” por referência às manchas de sangue de Hussain – no qual o “xiismo, surge como uma religião de protesto”¹³³.

2.2.4. Sayyid Abul A’la Mawdudi (1903-1979)

Abdullâh Mawdudi é considerado um dos precursores da Revolução Islâmica e foi o fundador do “Jama’at-i-Islami” (Partido Islâmico) do Paquistão, o qual advogava a criação de um Estado Islâmico, embora com uma nuance – a islamização da sociedade devia preceder a criação do Estado.

Cumprir frisar que, Mawdudi não era um religioso embora seja de acentuar que pela educação e erudição demonstrada não teria problemas em ser aceite dentro dos *ulema*. Todavia, tal opção não era viável para Mawdudi na medida em que não queria aceitar o consenso dos *ulema* que o procederam¹³⁴ – bem como nutria um profundo desprezo pelo sufismo que equiparava ao ópio.

A abolição do califado pela Turquia em 1924 teve um grande impacto em Mawdudi, sendo que esta profunda decepção ficou bem patente nos seus escritos de 1924 e 1925, ao desenvolver uma suspeição em relação ao nacionalismo. De resto, esta desconfiança em relação ao nacionalismo manteve-o ao longo da sua vida¹³⁵, considerando que não protegeria os interesses do Islão – devido à sua natureza

¹³² Cfr. Farhad Khosrokhavar, *Suicide...*, p.40

¹³³ Cfr. Farhad Khosrokhavar, *Suicide...*, p.41.

¹³⁴ Cfr. Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, New York, Oxford University Press, 1996, p.18.

¹³⁵ Para Mawdudi existiam diferenças substanciais entre o nacionalismo e o Islão. Efectivamente, a *tawhid* visa convergir a moralidade num único pensamento, ao passo que o nacionalismo promove a divisão entre diferentes raças de diferentes nações. Para tanto, o nacionalismo cria entraves aos estrangeiros nos países, ao contrário do que sucede com a Xária. Cfr. Mawdudi, *Nacionalismo e o Islão*, in John J. Donohue, John L. Esposito (Coord), *Islam in Transition, Muslim Perspectives*, New York, Oxford University Press, 2.º Edition, 2007, p.75.

secular¹³⁶. Ademais, Mawdudi desenvolveu o mesmo raciocínio em relação ao movimento nacionalista indiano, que entendia que somente defenderia a maioria hindu, pelo que, Mawdudi virou-se para o Islão e as suas instituições.

Na linha de esteira de outros autores, Mawdudi defendia que a comunidade inicial tinha atingido um determinado grau de pureza e, nesse sentido, a sua leitura do Islão quebrava com a tradição nos diversos campos ao longo dos tempos, nas artes, na filosofia, que era vista como adulteração da mensagem original¹³⁷. Ora, é certo que Mawdudi até admite o uso da *ijtihad*, mas apenas por aqueles que estejam habilitados e que conheçam o Islão com profundidade e que, segundo os seus próprios cálculos, esse número correspondia a 0,001% dos muçulmanos¹³⁸.

Tal como al-Banna, Mawdudi pensava que era possível reviver o Islão gradualmente e pacificamente a partir de um partido ideológico, pelo que, em 1941 cria o “Jama’at-i-Islami”. Ora, todos os membros que aderiam ao partido tinham que fazer a declaração do primeiro pilar do Islão, um gesto simbólico que implicava ter uma nova perspectiva islâmica, pois Mawdudi (tal como al-Banna) encarava o seu partido como vanguarda, na tradição leninista.

Diferentemente de Qutb, Mawdudi tinha o entendimento acerca da *Jihad*, em sentido bélico, nos moldes defendidos pelos clérigos tradicionais e isso ficou bem patente aquando do primeiro conflito entre o Paquistão e a Índia (1948). Apesar de vigorar um cessar-fogo com a Índia, o Paquistão apoiou os insurgentes de Caschemira – apelando a uma *Jihad*.

¹³⁶ Cfr. Seyyed Vali Reza Nasr, Mawdudi..., p.20.

¹³⁷ Cfr. Seyyed Vali Reza Nasr, Mawdudi..., p.59.

¹³⁸ Cfr. Seyyed Vali Reza Nasr, Mawdudi..., p.64.

No entanto, Mawdudi criticou esta opção pois entendia que o Paquistão tinha apenas duas opções: ou o governo paquistanês declarava guerra à Índia ou obedecia aos termos do cessar-fogo que tinha sido concordado. Destarte, a guerra oculta não era conforme o preceituado pelo Islão¹³⁹ e devido a esta tomada de posição foi preso¹⁴⁰.

Mawdudi também empregou o termo *jahilliya*, embora num contexto diferente de Qutb, pois serve para descrever o sistema de ideais defendidos na Índia – bem como não possuía uma conotação violenta¹⁴¹.

Cumprе sublinhar que, tal como outros autores, Mawdudi utilizou bastantes conhecimentos ocidentais – embora não gostasse de o mencionar na medida em que estes não seriam compagináveis com o grau de pureza que advogava:

“Mawdudi nunca reconheceu a sua dívida em relação a fontes ocidentais – nem, para esse efeito, às fontes indígenas – mas o cunho das ideias ocidentais era significativo. Ele usou-as para produzir pontos de vista políticos híbridos que melhor se adequavam à sua disposição e à realidade em mudança na sua sociedade. Muitos dos pontos de vista de Mawdudi formaram-se em debate, mais do que em conformidade, com fontes ocidentais. O seu discurso produziu uma orientação ideológica que à superfície era indígena, mas baseado na mesma cultura que ele rejeitava”¹⁴².

¹³⁹ Como salienta Abdelwahab Meddeb, Mawdudi insistia que a revolução se fizesse por meios pacíficos, pela persuasão e pelo diálogo. Ora, quem se arroga defensor das suas ideias e defende a *Jihad*, em sentido bélico, como forma de imposição do Estado Islâmico delineado por Mawdudi esquece-se desta realidade. Cfr. Abdelwahab Meddeb, *A Doença...*, p.11.

¹⁴⁰ Cfr. Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi...*, p.42.

¹⁴¹ Cfr. Marc Sageman, *Understanding...*, p. 9.

¹⁴² Cfr. Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi...*, p.33.

Em bom rigor, uma peça fundamental no seu pensamento consistia em interpretar a *tawhid* como uma submissão do indivíduo ao poder coercivo do Estado. Efectivamente, um governo autêntico apenas governa de acordo com a revelação de Alá e se a soberania é exercida pelo povo – então é contrária ao Islão¹⁴³.

Para Mawdudi, decorrente da *tawhid*, extraem-se três deduções: Em primeiro lugar, Deus não tem parceiros e a humanidade tem de o reconhecer apenas a Ele. De igual modo e na esteira de Ibn Taymiyya, se Deus é o único que deve ser adorado e obedecido, então apenas as suas leis têm significado, pelo que, os líderes não podem criar leis – mas limitar-se apenas e exclusivamente a aplicar as leis de Deus. Por último, o Islão é a única realidade aceitável e tudo o resto é desprezível¹⁴⁴.

Sintomaticamente, um dos slogans utilizado pelo partido político que criou (recorrendo a uma linguagem marxista) concretizou-se na seguinte fórmula: “O governo do homem é a exploração – a submissão a Deus é a emancipação”.

Porém, Mawdudi ao sustentar que visava substituir a soberania do povo pela soberania de Deus, incorre em duas críticas. Em primeiro lugar, nem durante a comunidade inicial a sociedade islâmica se regeu exclusivamente pela lei islâmica, na medida em que havia uma diferença entre a aplicação teórica pelos juristas e o exercício do poder político, especialmente face às limitações da Xária. Em segundo lugar, a ideologia por detrás do pensamento de Mawdudi, assenta em conceitos modernos e ocidentais¹⁴⁵.

Na verdade, Mawdudi percebeu que o sucesso da religião dependia do controlo dos centros de poder o que aprendera com a abolição do califado. Ao contrário de Qutb

¹⁴³ Cfr. Farhad Khosrokhavar, *Suicide...*, p.29

¹⁴⁴ Cfr. Mary Habeck, *Knowing...*, pp. 60 a 66.

¹⁴⁵ Cfr. Malise Ruthven, *Islam...*, p.6.

que não escreveu extensivamente sobre o modelo de Estado Islâmico, Mawdudi já foi bastante preciso quanto a esse aspecto, entendendo que aquele tipo de Estado não era um modelo em evolução, na medida em que já era perfeito. Desta forma, o homem não o podia melhorar – apenas preservar, o que significava que as eleições legislativas tinham um papel secundário¹⁴⁶.

Para Mawdudi, este tipo de governo não seria qualificado como autoritário nem democrático, porque sob o jugo da lei divina não existiriam estes problemas, nem algum tipo de injustiças. Para o efeito, este tipo de Estado Islâmico não seria uma teocracia, mas uma “teo-democracia”¹⁴⁷, um governo divino democrático (um centralismo democrático), um poder popular limitado pela suserania de Deus, pois quem governaria seriam os *ulemas*, os mais qualificados para interpretar a vontade de Deus¹⁴⁸.

Por isso mesmo, para Mawdudi os mecanismos de peso e contra freios não assumiam um papel no controlo e fiscalização do seu Estado Islâmico, pelo que aquele não estava preparado para gerir a discórdia, mas para minimizar que isso acontecesse – no qual a religião seria a única cola¹⁴⁹.

Em suma, Mawdudi estava apenas e somente interessado em manter e proteger a ordem social islâmica e seus valores, através da criação de um Estado Islâmico, independentemente de aquele ser qualificado como democrático ou uma ditadura¹⁵⁰, embora, como consabido, a instauração deste tipo de Estado Islâmico, seria através de um processo pacífico.

Aliás, este aspecto totalitário do Estado Islâmico estava bem patente no tipo de pessoas que podiam exercer a plenitude de direitos. De facto, para Mawdudi apenas

¹⁴⁶ Cfr. Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi...*, p.89.

¹⁴⁷ Cfr. Mawdudi, *Teoria Política no Islão*, in John J. Donohue, John L. Esposito (Coord), *Islam in Transition, Muslim Perspectives*, New York, Oxford University Press, 2.º Edition, 2007, p.264.

¹⁴⁸ Para Mawdudi, quando a Xária não fornece resposta, então os qualificados para interpretar a lei islâmica, poderiam o fazer, sendo este mecanismo qualificado como democracia. Cfr. Mawdudi, *Teoria...*, p.265.

¹⁴⁹ Cfr. Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi...*, p.95.

¹⁵⁰ Cfr. Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi...*, p.84.

existiam quatro tipos de pessoas que constituiriam o novo Estado islâmico: homens muçulmanos, mulheres muçulmanas, *zimmis* (povos de uma religião do livro) e não muçulmanos.

É certo que os não muçulmanos e os *zimmis*, que afirmassem a lealdade ao Estado, teriam direitos, embora esses não fossem plenos, pois apenas os homens muçulmanos, exerceriam a plenitude dos seus poderes políticos. Contudo, os *zimmis*, não podiam ser membros da *shura* (assembleia consultiva) e apenas podiam participar na assembleia legislativa desde que tal não afectasse a ideologia do Estado Islâmico – a soberania de Deus.

Ademais, Mawdudi era extremamente restritivo no que concerne ao lugar a desempenhar pela mulher na sociedade, entendendo que para aquela estava reservada o papel de esposa e dona de casa, sendo extremamente crítico relativamente ao comportamento da mulher na sociedade ocidental.

Porém, os paradoxos não deixaram de assolar Mawdudi, na medida em que os padrões que desejava para os muçulmanos em geral e, em particular, para os membros do partido que criara, não os aplicou à sua esposa liberal. Também não os impôs aos 9 filhos que teve (e apenas um aderiu ao Jama 'at-i-Islami¹⁵¹), tendo afirmado que apenas dedicaria mais tempo aos filhos, quando surgisse o Estado Islâmico¹⁵².

De igual forma, aquando da criação do Paquistão sustentou que os paquistaneses não deviam jurar fidelidade ao novo país enquanto ele não se tornasse islâmico¹⁵³. Porém, tal não o coibiu de apoiar o regime do General Zia ul-Haq e de apoiar a

¹⁵¹ De salientar que, ao contrário da Irmandade Muçulmana, o partido criado por Mawdudi raramente se envolveu em actividades violentas. Cfr. Mary Habeck, *Knowing...*, p. 37.

¹⁵² Cfr. Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi...*, p.127.

¹⁵³ Cfr. Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi...*, p.42.

condenação à morte de Ali Butho – porque aquele General afirmou que o Estado Paquistanês seria islâmico.

Por último, Mawdudi até admite que o Estado Islâmico que pretendia que fosse implementado se assemelhava com um Estado ditatorial semelhante ao Estado Fascista ou ao Estado Comunista e que o próprio qualifica tais tipologias como totalitárias¹⁵⁴. Porém, sustentava que o Islão ultrapassaria essas questões.

Por fim, e em jeito de conclusão, Mawdudi ao não criar mecanismos de freios e contrapesos e promover uma igualdade entre os cidadãos do Estado Islâmico, com medo que o Islão fosse substituído como ideologia do Estado, constrói um tipologia de Estado islâmico que deve ser qualificado como um Estado Totalitário.¹⁵⁵

2.3. A atracção de ideologias totalitárias pelo Islamismo Radical

Em autores como al-Banna, Qutb, Shariati, Mawdudi, é perceptível a utilização da linguagem do marxismo como mecanismo de propaganda da difusão da sua interpretação do Islão, quer com objectivos de recrutar simpatizantes para a sua ideologia, quer como ferramenta de análise da sociedade. De resto, este processo influenciou uma geração de radicais que “(...) leram o Corão na mesma forma literal e sem contexto do que os radicais de esquerda leram Marx nos anos 70¹⁵⁶”.

De igual modo, a ideologia do Islamismo Radical vai buscar diversos vocábulos e conceitos a ideologias totalitárias¹⁵⁷ como o marxismo e o fascismo tais como “Revolução”, “Sociedade Civil” e “Estado”, conceitos que não estão descritos nos

¹⁵⁴ Cfr. Mawdudi, Teoria..., pp. 266 e 267.

¹⁵⁵ Para Tibi Bassam, o Estado gizado por Mawdudi era qualificado como totalitário, bem como entendia que as suas posições não podiam ser consideradas como um esforço para islamizar a democracia – mas sim contra o próprio conceito de democracia. Cfr. Tibi, Bassam, The Chalenge..., pp. 77 e 78.

¹⁵⁶ Cfr. Jytte Klausen, The Islamic..., p.45.

¹⁵⁷ É de assinalar que este entendimento não é pacífico. A título de exemplo, René Rémond verbera a inclusão do termo totalitarismo dos movimentos fascista, nazista e comunista. Cfr. René Rémond, Introdução à Historia do Nosso Tempo, do Antigo Regime aos Nossos Dias, Lisboa, Gradiva, 2003, pp. 353 e 354.

textos religiosos, mas que pensadores modernos¹⁵⁸ adaptaram à realidade da sua visão sobre o Islão – o Islão totalitário.

Aliás, esta atracção é reconhecida na medida em que uma diversidade de pensadores marxistas, nomeadamente por entenderem retirar o máximo de apoio social para a sua ideologia, encontraram virtudes socialistas no Islão e sendo que alguns encetaram diálogo e outros converteram-se¹⁵⁹. A título de exemplo, citam-se os casos emblemáticos de Carlos o Chacal¹⁶⁰ ou de Lionel Dumont – em ambos estes casos o Islão é visto como a ferramenta para combater o capitalismo.

Por outro lado, também existe similitude entre fascismo e o Islamismo Radical na qual o Estado absorve tudo e controla tudo e todos vigiando a esfera privada do cidadão – estando presente o desprezo pelo individualismo e pelo modo de vida das democracias liberais. Ademais, o próprio Islamismo Radical sabendo desse fascínio procura também alimentar essas ideias, sendo de salientar que uma diversidade de jornais árabes tem publicado artigos de elementos da extrema-direita¹⁶¹, especialmente quando criticam o Estado de Israel e apoiam o anti-semitismo.

Para tanto, a extrema-direita também está fascinada pelo Islamismo Radical devido ao anti-semitismo¹⁶². De resto, amiúde, verificam-se situações de indivíduos que

¹⁵⁸ Cfr. Francis Fukuyama, *After The Neocon, America at the Crossroads*, London, Profile Books LTD, 2006, p.73.

¹⁵⁹ Cfr. Gilles Kepel, *Jihad...*, p.5.

¹⁶⁰ Na prisão, Carlos o Chacal afirmou que se convertera ao Islão e que os revolucionários deviam juntar-se a Bin Laden (sendo o apelo extensível até a ateus – um enorme paradoxo) para lutar contra o imperialismo americano. Cfr. Amir Taheri – *The Áxis of Terror – Carlos the Jackal Pledges Alliance to Osama Bin Laden* – 24 de Novembro de 2003, volume 9, issue 11, pp. 1 a 3. <http://www.weeklystandard.com/Content/Protected/Articles/000/000/003/383ivutk.asp?pg=1>, em 5 de Agosto de 2008.

¹⁶¹ Cfr. George Michael, *The Enemy of My Enemy: The Alarming Convergence of Militant Islam and The Extreme Right*, Lawrence-Kansas, University Press of Kansas, 2006, pp. 170 a 171.

¹⁶² Atente-se ao caso de Steven Symreck, um alemão neo-nazi convertido ao Islão e que tentou detonar uma bomba em Israel mas não conseguiu lograr os seus intentos, tendo sido detido em 1997. Foi libertado em 2004, após assinar uma declaração em que renunciava ao terrorismo. Cfr. Lorenzo Vidino, *Al Qaeda...*, pp. 32 e 33.

perfilham ideologias conotadas com a extrema-esquerda e que agora defendem ideologias de extrema-direita. A título de exemplo, Horst Mahler, fundador das Bader Meinolf (Red Army Faction), que passou da extrema-esquerda para a extrema-direita – ficou contente com os atentados do 11 de Setembro de 2001¹⁶³.

Nesta medida, em virtude de outras ideologias totalitárias quererem também combater este sistema, bem como os seus elementos, assiste-se a uma “convergência de totalitarismos¹⁶⁴”, através da qual o Islamismo Radical, enquanto ideologia política totalitária, encontra simpatizantes quer na extrema-esquerda, quer na extrema-direita¹⁶⁵. Ora, apesar da utilização do marxismo como ferramenta na difusão da ideologia, isto não é um óbice para encontrar simpatizantes e recrutas em ideologias de extrema-direita.

Aliás, mesmo em grupos terroristas *jihadistas*, os seus métodos e objectivos assemelham-se a grupos terroristas de extrema-esquerda e de extrema-direita, sendo a Al-Qaeda um exemplo. Nesse sentido, no final de 2001, Zawahiri, inventariou uma lista das ferramentas usadas pelo Ocidente para combater o Islão (v.g. Nações Unidas, grandes multinacionais). Como observa Jason Burke: “É impressionante o paralelismo com os alvos preferenciais dos activistas seculares de extrema-direita ou de extrema-esquerda.”¹⁶⁶

¹⁶³ Cfr. Jessica Stern, *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill*, Harper Perennial, 2004, p.275.

¹⁶⁴ Cfr. Marques de Almeida, *A Eurábia Totalitária*, jornal *Independente*, 30 de Julho de 2004, p.41.

¹⁶⁵ Relativamente à convergência dos radicalismos à direita para com o Islamismo Radical, vide José Pedro Teixeira Fernandes, *Islamismo...*, pp.174 a 176.

¹⁶⁶ Cfr. Jason Burke, *Al-Qaeda...*, p.44.

2.4. Etapas relevantes do Islamismo Radical

Vários eventos assumem importância nas etapas do Islamismo Radical¹⁶⁷, destacando-se cinco datas. Em primeiro lugar, em 1978, cumpre destacar que o General Zia ul-Haq, face ao derrube de um governo democraticamente eleito (incluindo a condenação à morte de Ali Bhuto) e numa tentativa de legitimação do seu poder vai proceder a uma islamização do Paquistão tendo obtido um amplo apoio popular incluindo elites (v.g. apoio de Mawdudi). Como consequência, verificou-se a disseminação de madrassas que seguiam um modelo deobandi e que ministravam um ensino religioso bastante rígido e literal – onde estão presentes os ensinamentos de Ibn Taymiyya¹⁶⁸.

Em 1979, com a Revolução Islâmica¹⁶⁹, sobe ao poder o *ayatollah* Khomeini¹⁷⁰, cujo regime irá criar e financiar uma miríade de grupos terroristas (v.g. Hezbolah). No mesmo ano, a União Soviética invade o Afeganistão, usando o pretexto de ajudar o respectivo governo secularista (e marxista).

¹⁶⁷ José Pedro Teixeira Fernandes apresenta cinco características denominadoras da sua definição da ideologia do Islamismo Radical: a recusa, quer por convicção, quer por estratégia, da separação entre o Islão como religião Islão como política e ideologia; Os principais actores não são necessariamente os partidos políticos, havendo outros grupos e movimentos a que denomina teopartidos; a existência da “Teopolítica” – ou seja, uma deliberada mistura entre religião e política; o Estado ideal é o islâmico regido pela Xária; por último, o uso deliberado dos textos religiosos do Islão como o Corão e a *suna/ahadith*, como manifesto político. Cfr. José Pedro Teixeira Fernandes, *Islamismo...*, pp.46 a 48.

¹⁶⁸ Cfr. Hussain Haqqani, *The Ideologies of South Asian Jihadi Groups*, in Hillel Fradkin, Hussain Haqqani, Eric Brown (coord), *Current Trend in Islamic Ideology*, Washigton DC, Hudson Institute, Volume I, 2005, p.25, disponível em http://www.hudson.org/files/publications/Current_Trends_in_Islamic_Ideology_vol_1.pdf.

¹⁶⁹ A revolução islâmica de Khomeini correspondeu a um triunfo da rejeitada sociedade tradicional. Efectivamente, após a revolução branca, o Xá ofereceu direitos extra-territoriais aos americanos que trabalhassem para o seu governo (v.g. só serem julgados em tribunais americanos). Todavia, o erro do Xá não foi o seu laicismo mas a sua incapacidade em defender a cultura iraniana, salientando-se a título de exemplo a alteração efectuada em 1976 ao mudar do calendário islâmico para um calendário imperial. Cfr. Ali M. Ansari, *Iran, Islam and Democracy, The Politics of Managing Change*, London, Chatham House, 2006, pp. 37 a 45.

¹⁷⁰ Tibi Bassam defende que não foi com Khomeini que se deu início ao Islão político, na medida em que algumas das suas ideias já eram defendidas desde o início dos anos 70 do século XX por Yusuf al-Qaradwi, em que aquele fazia uma escolha muito selectiva de textos religiosos para reforçar os seus pontos de vista. Cfr. Tibi, Bassam, *The Challenge...*, p.143.

Finalmente, em 20 de Novembro de 1979, várias centenas de zelotas, liderados pelo *iman* radical Guhiman al-Utaibi, tomaram de assalto a grande mesquita em Meca, acusando a Casa de Saud de decadência e corrupção. Contudo, demoraram 11 dias para serem desalojados, o que apenas veio a suceder após a Casa de Saud pedir o auxílio a forças francesas – para controlar problemas domésticos¹⁷¹.

Ora, estes extremistas pretendiam que os ensinamentos de Ibn Wahhab voltassem a ser aplicados na sua globalidade e a Casa de Saud retirou ilações deste evento. Deste modo, foi encetada uma alteração ainda mais ortodoxa acerca da interpretação do Islão e o respectivo ensino religioso, quer na Arábia Saudita, quer externamente, através das mesquitas e organizações que aquele país financiava¹⁷².

O ano de 1989 foi o de maior sucesso islamita, sendo de registar que a Frente Islâmica de Salvação venceu as eleições na Argélia, bem como Hassan Al-Tourabi alcança o poder no Sudão.

No mesmo ano, no dia 14 de Fevereiro, foi pronunciada a *fatwa* (decisão jurídica) contra Salman Rushdie pelo Ayatollah Khomeini e de resto é preciso salientar que antes da sua emissão, as manifestações de Birmingham em 11 de Outubro de 1988, e de Bradford em de 6 de Dezembro de 1988, apenas se centravam em banir o livro. Ora, com o pronunciamento da *fatwa*, Khomeini queria expandir a *umma*, pelo que, de uma assentada o Mundo do Islão foi tornado universal e a sua política foi expandida para incluir os muçulmanos sociológicos imigrantes no ocidente – que no primeiro “(...) momento eram reféns e depois actores na luta pelo controlo do Islão”¹⁷³.

¹⁷¹ Cfr. Abdel Bari Atwan, *The...*, p. 159.

¹⁷² Cfr. AIVD, *The Radical Dawa in Transition. The Rise of Islamic Neoradicalism in the Netherlands*, 2007, p.87, disponível em http://nefafoundation.org/miscellaneous/FeaturedDocs/AIVD_RadicalDawaTransition.pdf.

No mesmo sentido, concordando que este evento levou a um maior endurecimento da doutrina feito pela Casa de Saud, vide Hunt Janin, André Kahlmeyer, *Islamic...*, p.160.

¹⁷³ Cfr. Gilles Kepel, *Jihad...*, p.9.

No mesmo ano, verificou-se a retirada da União Soviética do Afeganistão e a queda do muro de Berlim, o que foi entendido como uma vitória das democracias liberais sobre os regimes comunistas. Ao invés, na perspectiva do Islamismo Radical, quem derrotou a União Soviética foi o Islão¹⁷⁴, logo o ocidente também podia ser derrubado, porquanto ficou demonstrado a premissa de que se Deus quiser, tudo é possível¹⁷⁵.

Em 1992, depois de derrubado o regime secular do Afeganistão, os combatentes islâmicos regressam aos seus países de origem, levando consigo a rigidez do ensinamento do Islão que lhes tinham sido ministrado – o que levou ao surgimento de problemas nos países de origem, com a consequente radicalização dessas sociedades. A título de exemplo, é nesta data que se inicia a guerra civil na Argélia, devido ao não reconhecimento da vitória do Frente Islâmica de Salvação. Também nesta data surge outro campo de batalha, onde os combatentes islâmicos vão desempenhar um papel fundamental – a Bósnia, particularmente na defesa de Sarajevo.

Por último, no ano de 1998, mais precisamente em 23 de Fevereiro de 1998, um jornal árabe de Londres, o “Al-Quds al-Arabi”, publicou uma “Declaração da Frente Islâmica Mundial para a Guerra Santa contra os Judeus e os Cruzados”. Nesta declaração, a Al-Qaeda qualificou a *Jihad* como defensiva contra o ocidente, sendo um dever de todo e qualquer muçulmano atacar o infiel – e que não havia distinção entre um alvo civil e militar.

¹⁷⁴ Cfr. Bernard Lewis, A Crise do Islão, Guerra Santa e Terror Ímpio, Lisboa, Relógio D’ Agua, 2006, p.69.

¹⁷⁵ Cfr. Michael Scheuer, Imperial Hubris, Why the West is Losing the War on Terror, Potomac, 2005, p.143.

Neste sentido, tal como ocorreu em 1989, Bin Laden tenta (tal como fez Kohmeini através da emissão da *fatwa* contra Salmon Rushdie), transformar o Mundo do Islão em universal – embora alargando exponencialmente o número de potenciais vítimas.

2.5. Definição de Islamismo Radical adoptada

Por tudo quanto foi exposto, o manifesto político de al-Banna, Qutb, Shariati e Mawdudi, está plasmado em ideário religioso, que os autores justificam como estando de acordo com a religião islâmica.

Ibn Taymiyya e Wahhab fornecem o princípio da *tawhid* (Unidade de Deus) que será a matriz do futuro Estado Islâmico e da delimitação da Xária, entendida esta apenas como o Corão e a *suna/ahadith*. De igual modo, vão conferir significados diferentes a termos religiosos (v.g. *Jihad*) – conceitos que serão desenvolvidos por autores modernos.

Autores como al-Banna, Qutb, Shariati e Mawdudi vão construir propostas de Estados Islâmicos, nos quais a Xária será aplicada, embora sejam caracterizados por serem totalitários na medida em que visam manter a título permanente o Islão como centro de Poder. Assim sendo, qualquer processo de consulta popular por islâmicos não puros, coloca em causa o princípio da *tawhid*.

Para a implementação do Estado Islâmico surgem duas vias: através da *Dawa* (missionação), ideia defendida por al-Banna, Mawdudi e Shariati e pela violência, através da *Jihad*, como proposto por Qutb.

As propostas políticas apresentadas por al-Banna, Qutb, Mawdudi, Shariati, vão utilizar linguagem marxista como ferramenta – mas não como solução – na análise dos problemas da sociedade, bem como para efeitos de propaganda.

Por conseguinte, depois de discorrer sobre as características do Islamismo Radical, estamos em condições de avançar para uma definição que englobe as características acima assinaladas.

Entende-se por Islamismo Radical a ideologia política que recorrendo a justificações religiosas como manifesto político e usando a linguagem marxista, procura implementar através da *Dawa* ou da *Jihad*, um Estado Islâmico, que é totalitário, visando manter o Islão como centro de poder, no qual a Xária será aplicada, entendida esta apenas como o Corão e a tradição ligada às acções e ditos atribuídos a Maomé – *suna/ahadith*.

CAPÍTULO 3 – O Islamismo Radical: os diferentes grupos e respectivas ameaças

3.1. Introdução: grupos não violentos (*Dawa*) e violentos (*Jihad*)

Como se verificou no capítulo 1, o Islamismo Radical pretende concretizar o seu manifesto político através de duas formas: a *Dawa* e a *Jihad*, entendida esta em sentido bélico. Importa agora verificar como é que estas ameaças se manifestam no espaço das democracias liberais europeias, especialmente a sua dinâmica evidenciada nos grupos que defendem esta ideologia e se constituem num espaço de direitos, liberdades e garantias.

De realçar que, esta hegemonia dos grupos é um fenómeno relativamente recente, porquanto no decurso dos anos 70 do século XX, decorrentes dos fluxos imigratórios, estava-se na presença do denominado “Islão consular”¹⁷⁶. Na verdade, assistia-se a uma miríade de eventos organizados por muçulmanos sociológicos – no qual a predominância de grupos organizados não era tão patente.

Actualmente, passou-se da fase do “Islão consular”, para a fase de grupos organizados, na qual se assiste ao fenómeno de diversos grupos islâmicos de origem estrangeira (v.g. Irmandade Muçulmana), os denominados “grupos importados”¹⁷⁷, bem como outros criados no espaço europeu a competirem pelo controlo dos muçulmanos sociológicos na Europa.

Neste âmbito, como qualificar estes grupos que, apesar de não recorrerem à violência (excepto em caso de legítima defesa), colocam ameaças (que se denominam

¹⁷⁶ Cfr. Amel Boubekeur, Samir Anghar, *The Role of Islam in Europe: Multiple Crisis?* in Pamela Kipali, *Islam and Tolerance in Wider Europe*, Open Society Institute, 2007, p.17.

¹⁷⁷ Cfr. Amel Boubekeur, Samir Anghar, *The Role...*, pp.17 e 18.

indirectas¹⁷⁸) que representam perigos para as sociedades europeias, consubstanciados na famosa afirmação de Yusuf al-Qaradawi que pretende “conquistar o ocidente não pela espada, mas pela ideologia”¹⁷⁹. Efectivamente, aquele advoga para os países islâmicos um retorno à “solução islâmica” e pretende acabar com as “soluções importadas”¹⁸⁰ – como o liberalismo e o secularismo, por serem contrárias ao Islão. Porém, é rotulado de moderado por alguns sectores ocidentais, pelo facto de ter condenado os ataques do 11 de Setembro de 2001¹⁸¹, criticado a actuação de Zarquawi no Iraque, bem como verberar as posições dogmáticas do *wahhabismo*.

Todavia, deve ser salientado que apesar desta tomada de posições, Yusuf al-Qaradawi sanciona *fatwas* a favor de bombistas suicidas no Iraque, incluindo a utilização de mulheres e crianças. No fundo, se (aparentemente) renunciou à *Jihad* em sentido bélico no ocidente, defende a sua aplicação para grupos como o Hamas e outros grupos terroristas *jihadistas* que lutam no Iraque.

Urge sublinhar que, Yusuf al-Qaradawi, no seu livro “As Prioridades do Movimento Islamita na Próxima Fase¹⁸²,” delineou os métodos que devem ser seguidos por diversas organizações, para que o Estado Islâmico e a Xária sejam implementados no mundo ocidental – e mais concretamente na Europa. Nesse sentido, quando Yusuf al-Qaradawi apela à criação de “um gueto muçulmano”, é perceptível a sua intenção para que sejam criadas no espaço europeu de direitos, liberdades e garantias, comunidades

¹⁷⁸ Considera-se ameaças indirectas, devido à não utilização da violência e porque os seus objectivos se situam a médio e a longo prazo.

¹⁷⁹ Cfr. Eric Brown, *After the Ramadan Affair: New Trends in Islamism in the West*, in Hillel Fradkim, Hussain Haqqani, Eric Brown (Coord), *Current Trend in Islamic Ideology*, Washington DC, Hudson Institute, Volume I, 2005, p.9, disponível em http://www.hudson.org/files/publications/Current_Trends_in_Islamic_Ideology_vol_1.pdf.

¹⁸⁰ Cfr. Tibi, Bassam, *The Challenge...*, p.96.

¹⁸¹ Em resposta a uma solicitação do capelão militar muçulmano mais graduado do Exército dos EUA, diversos clérigos islâmicos emitiram uma *fatwa* impondo aos muçulmanos americanos a obrigação em servir no Exército americano – mesmo que estivesse em guerra com um país muçulmano. De resto, Yusuf al-Qaradawi apoiou esta *fatwa*. Cfr. Fawaz A. Gerges., *Journey of the Jihadist, Inside Muslim Militancy*, Orlando, Harcourt, 2007, p.204.

¹⁸² Disponível em http://www.witness-pioneer.org/vil/Books/Q_Priorities/index.htm.

auto-suficientes, que incluam mesquitas, escolas, tribunais específicos, restaurantes, que permitam a criação do que Reuven Paz denomina de “Estados Islâmicos não territoriais na Europa”¹⁸³ ou que Zeyno Baran apelida de “apartheid voluntário”¹⁸⁴.

Para tanto, é justamente devido a esta suposta não-violência que tornam estes grupos difíceis de combater e em definir as ameaças que colocam às democracias liberais. Como consequência, isto leva alguns sectores de opiniões públicas europeias a rotular diversos dos seus membros como moderados e até que devem ser considerados como representativos do Islão moderado – devido ao facto de desconhecerem quer a ideologia do Islamismo Radical, bem como esta se manifesta nestes grupos.

Relativamente à *Jihad* em sentido bélico, têm-se constituído grupos no espaço europeu que pretendem implementar a curto prazo o Mundo do Islão na Europa, através da prática de actos violentos. Efectivamente, é de salientar que as células de Madrid, Hofstad e Londres são sinónimos desta realidade – especialmente pelo número de vítimas causado e pela violência utilizada que se apelida de ameaça directa¹⁸⁵.

No que concerne às ameaças às democracias liberais, estas concretizam-se na medida em que uma sociedade é considerada democrática se simultaneamente as relações verticais (a interacção entre o governo e seus cidadãos) e as relações horizontais (relações entre os diversos cidadãos) cumprirem determinados requisitos.

Ora, uma ameaça à ordem vertical, consubstancia-se na formação de uma comunidade que não aceita a autoridade do Estado. Por outro lado, uma ameaça à ordem horizontal concretiza-se na tensão entre diversos cidadãos de diferentes comunidades ou

¹⁸³ Como refere Reuven Paz, alguns destes “guetos” estão ligados a actividades criminosas, bem como ao apoio e recrutamento para a prossecução de actos de terrorismo quer fora do mundo ocidental, quer até dentro. Cfr. Reuven Paz, *The Non-Territorial Islamic States in Europe*, Novembro de 2005, vide <http://www.e-prism.org/images/The Non-Territorial Islamic States in Europe – Nov05.doc>.

¹⁸⁴ Cfr. Zeyno Baran, *Countering...*, p.25.

¹⁸⁵ Considera-se ameaça directa, porque os seus métodos são violentos e os objectivos se situam a curto prazo.

dentro das suas próprias comunidades, nomeadamente através da promoção de discursos de ódio e de superioridade de uma etnia.

Cumprer realçar que, para além de ameaças específicas derivadas das diferentes naturezas de grupos *Dawa* e *Jihad*, existem ameaças comuns consubstanciadas na utilização de justificações religiosas como manifesto político, embora importe analisar as suas especificidades dentro das dinâmicas dos diferentes grupos.

Da mesma maneira, é preciso salientar, desde já, que esta ameaça é dinâmica, pois existem várias formas do Islamismo Radical que não envolvem o uso de violência, como são o caso dos grupos *Dawa*. Contudo, a fundamentação da sua ideologia através da propaganda podem fomentar mais radicalização e até levar à aceitação da violência, bem como em grupos não violentos estão infiltrados terroristas *jihadistas*. Consequentemente, é um risco afirmar e sustentar que os grupos não violentos representam apenas uma ameaça indirecta, pois pode subestimar a dimensão da ameaça¹⁸⁶.

Conquanto não pratiquem a violência e até condenem a sua prática, alguns grupos não violentos referem que os ensinamentos de Qutb estão de acordo com a religião islâmica, bem como apoiam o conceito de *Jihad* defendido por aquele autor. De resto, alguns elementos do grupo de Londres iniciaram o seu processo de radicalização em grupos não violentos e, posteriormente, constituíram-se em grupo para prosseguir a sua agenda. Ademais, Richard Reid (o bombista do sapato) foi primeiro introduzido ao radicalismo pelo grupo Tablighi¹⁸⁷.

Por outro lado, apesar da apregoada não-violência e aproveitando-se de vazios legais em diversos ordenamentos jurídicos de países europeus, alguns grupos não

¹⁸⁶ Cfr. AIVD, From Dawa to Jihad, The Various Threats from Radical Islam to the Democratic Legal Order, 2004, p.9, disponível em <http://www.fas.org/irp/world/netherlands/Dawa.pdf>.

¹⁸⁷ Cfr. AIVD, The Radical Dawa..., p.53.

violentos recrutam membros para combater as tropas ocidentais em diferentes teatros de operações (v.g. Iraque; Afeganistão). A título de exemplo, a legislação inglesa não criminaliza os actos de recrutamento para uma organização terrorista *jihadista* que opere fora da Grã-Bretanha, mesmo que efectuem actos terroristas contra as tropas inglesas no Iraque e no Afeganistão.

3.2. Características e métodos utilizados pelos grupos *Dawa*: ameaça indirecta

A estratégia do Islamismo Radical nos grupos *Dawa* é opor-se a toda a propaganda contra os seus discursos de ódio ou silenciar vozes moderadas, para evitar a formação de representações a nível religioso ou político que permitam aos governos europeus encetar um diálogo profícuo. De igual forma, existe um determinado “medo silencioso”¹⁸⁸ de governos europeus e de determinados muçulmanos sociológicos abordarem determinados assuntos.

De resto, a opção de grupos *Dawa*, pela não-violência, amiúde, assenta em razões práticas, como sustentar que a *Jihad* pode ser contra-produtiva ou, influenciado pelas ideias de al-Banna, invocar razões religiosas, pois a *Jihad* apenas deve ser utilizada quando todos os muçulmanos retornarem à fé pura.

Isto significa que muitos grupos *Dawa* colocam o seu enfoque na re-islamização dos muçulmanos sociológicos a residir no ocidente e que apesar de não serem violentos, advogam ideias intolerantes, puritanas e anti-ocidentais. Para tanto, rejeitam valores como o secularismo, a igualdade entre homem e mulher, o primado da lei civil, a igualdade entre muçulmanos e não muçulmanos. Ademais, frisam que os partidos políticos e a democracia eram realidades inexistentes durante as primeiras comunidades

¹⁸⁸ Cfr. Alok Mukhopadhyay, *Islamismo Radical na Europa: Percepções Erradas e Preconceitos*, in Tahir Abbas (Coord), *Islamic Political Radicalism, A European Perspective*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, p.105.

e devido ao desenvolvimento demográfico, no seu entender, a Europa já não é o Mundo da Guerra, mas o Mundo do Islão, pelo que a Xária deve ser implementada.

Importa realçar que, diversos grupos *Dawa* entendem a adoração das sociedades ocidentais pelo dinheiro e pelas mercadorias como algo semelhante à adoração pagã das árvores e das pedras, muito distante do reino espiritual que é merecedor de devoção¹⁸⁹ – sendo tal tipo de pessoas qualificadas como idólatras¹⁹⁰. Aliás, o secularismo¹⁹¹ do ocidente não é visto como o fim da religião, mas pior: como a adoração de falsos deuses¹⁹², porquanto a idolatria do ocidente visa substituir Deus – pelo falso deus da matéria.

Por isso mesmo, para a implementação da sua agenda de criar uma sociedade obediente à *tawhid*, onde a Xária seja aplicada, estes grupos *Dawa* tendem a promover medidas que propiciem um isolacionismo intolerante, através da criação de um espaço separado dentro do espaço público¹⁹³ e que seja propício à criação de enclaves. Neste

¹⁸⁹ Cfr. Ian Buruma, Avishai Margalit, *Ocidentalismo...*, p.113.

¹⁹⁰ De resto, o uso metafórico da idolatria para descrever o capitalismo não é novo, sem sequer a ideia de que os judeus são os arquétipos dos idólatras – basta atentar no livro “A Questão Judaica”, de Karl Marx. Ademais, este tipo de retórica foi usado por islamistas radicais, como Shariati. Cfr. Ian Buruma, Avishai Margalit, *Ocidentalismo...*, p.106.

¹⁹¹ Para Oliver Roy, a secularização é um fenómeno social que não necessita de uma implementação política, e ocorre quando a religião deixa de ser o centro da vida humana, sendo que o processo final consubstancia-se no desaparecimento da religião na esfera pública, embora este autor sublinhe que o secularismo não é anti-religioso. Por outro lado, a laicidade é uma escolha política que define o lugar da religião. Cfr. Oliver Roy, *Secularism...*, pp. 7 e 8.

Sobre esta distinção ver também José Pedro Teixeira Fernandes, *Islamismo...*, p. 94.

¹⁹² Efectivamente, o Islão retrata a idolatria sob duas formas: a adoração do Deus certo pela via errada, ou a adoração de um Deus errado – sendo que esta é qualificada como mais gravosa. Os idólatras originais foram os pagãos árabes que atribuíam actos que eram exclusivos de Deus a outros e a crença na participação desses outros agentes é que fazia das pessoas idólatras, mas o paganismo não deixava de ter aspectos positivos que deviam ser mantidos.

Na verdade, Maomé até manteve o nome do Deus pré-islâmico, Alá, que apesar de apelidado como o “Rei dos Deuses” e o “Senhor da Casa”, não era a divindade central adorado na *Kaba* (cubo), pois tal honra pertencia a Hubal o Deus sírio. De resto, Maomé também manteve a *Kaba* e destruiu todos os restantes ídolos em Meca. Cfr. Carreira das Neves, *O Encontro...*, p.193.

¹⁹³ O Parlamento dos Muçulmanos, criado por Kalim Siddiqui em 1992, advogava a criação de um Estado Islâmico não territorial na Grã-Bretanha. É certo que o novo líder (Ghayasuddin Siddiqui) não advoga este separatismo – sendo certo que aquela organização decaiu em termos de membros associados. Cfr. Jytte Kalusen, *The...*, p.35.

contexto, não há lugar para aqueles que pensam diferentemente ou praticam outras fés não sendo aplicáveis onde as leis e regulamentos desse Estado.

Sendo assim, certas formas de isolamento podem ser perigosas, no sentido de não reconhecer a autoridade do Estado, ou desenvolver estruturas paralelas em contraposição às estruturas existentes do mesmo. A título de exemplo, alguns grupos pretendem que a língua árabe seja uma das línguas oficiais em determinados países europeus. Para alcançar esse desiderato procuram, a coberto do multiculturalismo¹⁹⁴, que os muçulmanos sociológicos tenham opção do árabe como primeira língua, mesmo que não conheçam a língua oficial do país em que residem – para permitir o seu isolamento dos restantes cidadãos. De igual modo, e a pretexto de defesa da sua identidade religiosa advogam a criação de tribunais específicos para aplicar a *Xária*, conduzida por clérigos, em detrimento dos tribunais existentes, fomentando assim uma situação de “duplo legalismo”¹⁹⁵.

Saliente-se que, as vantagens destes grupos consubstanciam-se no facto das suas organizações providenciarem serviços e apoio comunitário que o Estado não presta. De igual forma, em termos de ajuda espiritual, fornecem respostas simples e directas, amiúde, recorrendo a linguagem e slogans marxistas.

Dentro desta dinâmica, existem outros grupos *Dawa* que entendem que as técnicas do isolacionismo demoram bastante tempo a serem implementadas. Em consequência, procuram encetar medidas intimidatórias que acelerarem o processo de isolacionismo – embora encetem diálogo com as autoridades governamentais.

¹⁹⁴ Como observa Roy Oliver, islamitas radicais e muitos lobbies de conservadores islâmicos, fazem pressão para o Islão ser reconhecido como cultura no ocidente, usando a ideologia do multiculturalismo, o que gera um paradoxo, porquanto para a defesa da sua identidade, sustentam que uma religião universal (que é o Islão) deva ser reconhecida como uma particularidade. Cfr. Roy Oliver, *Globalized...*, pp. 331 e 332.

¹⁹⁵ Sobre os perigos do “duplo legalismo”, vide Hunt Janin, André Kahlmeyer, *Islamic...*, pp.137 a 140.

Dentro destes métodos polarizantes, destacam-se aqueles que ameaçam a dimensão vertical (a autoridade do Estado) da democracia, bem como a respectiva dimensão horizontal (direitos dos cidadãos). Na primeira situação, encontram-se aquelas situações nas quais se encorajam os muçulmanos sociológicos a tomar uma atitude de desobediência civil a um Estado que não é Islâmico. Como tal, não devem pagar taxas ou impostos, devem fornecer dados incorrectos quando se candidatam a um lugar ou quando inquiridos por funcionários governamentais.

Ademais, para que seja aplicado o seu entendimento acerca da Xária em domínios da lei e da família, nomeadamente para legitimar situações de casamento com várias mulheres, determinadas mesquitas, controladas por grupos não violentos, não entregam as certidões de casamento nos registos das conservatórias. O objectivo é permitir que homens já casados voltem a casar – legitimando a bigamia.

Na segunda situação, embora indirectamente também afecte a autoridade do Estado, o que está em causa são situações que inibem ou impedem terceiros de exercer os seus direitos de cidadania, como por exemplo, coagindo as outras pessoas na sua vizinhança a serem leais ao seu grupo, à religião islâmica. Para tal, desencorajam os contactos com outras pessoas que pensem de uma forma diferente, bem como impedem que determinadas pessoas votem ou aceitem trabalhar para o governo e até retiram crianças das escolas públicas do Estado para colocá-las em escolas islâmicas¹⁹⁶.

Um dos problemas deste tipo de grupos consubstancia-se no facto de se arrogarem em ser representantes de toda uma comunidade e de expressarem o seu pensamento¹⁹⁷ – funcionando como uma espécie de vanguarda. A título de exemplo, no concelho municipal de Tilburg na Holanda, o *iman* local, Ahmed Salam, afirmou que falava por

¹⁹⁶ Cfr. AIVD, *The Radical...*, pp. 26 e 27.

¹⁹⁷ No caso Salmon Rushdie, os porta-vozes muçulmanos de Bradford invocavam que representavam toda a comunidade muçulmana presente na Grã-Bretanha.

todos, quando o respectivo líder do trabalhista local fez questão de frisar que aquele apenas representava uma minoria¹⁹⁸.

No mesmo sentido, numa sondagem efectuada junto da população islâmica e realizada pelo ICM/jornal Guardian, publicada em 24 de Novembro de 2004, apenas 37% dos inquiridos referiu que as opiniões expressas pelo Concelho Muçulmano Britânico representavam o seu ponto de vista¹⁹⁹. De igual modo, a Conferência Muçulmana realizada em Bradford, que se intitulava como representativa de todos os muçulmanos sociológicos, defendeu Saddam aquando da 1.^a invasão do Iraque – o que questionou acerca da sua lealdade para com a Grã-Bretanha²⁰⁰. Aliás, em relação aos grupos *Dawa*, se houver um ataque da população indígena à população islâmica e como defendem a violência apenas em auto-defesa, subsiste a dúvida de como irão agir²⁰¹.

Outra das ameaças colocadas por estes grupos consubstancia-se na denominada “dupla linguagem”, que consiste expressar uma ideia em público de sã convivência com as regras da sociedade onde se integra e depois, em determinados círculos restritos, expressar pontos de vista diametralmente opostos, sendo paradigmáticos da *taqiyya*.

Decorrente desta realidade, verifica-se que em diversos sítios destes grupos, a versão inglesa afirma e pugne que estes pretendem conviver pacificamente no ocidente e respeitar as sociedades democráticas e a própria democracia. Contudo, a versão em língua árabe publicite posição substancialmente diferente, colocando a tónica no facto de os governos ocidentais não seguirem a vontade de Alá, logo devem ser combatidos²⁰².

Outra manifestação da realidade da “dupla linguagem” concretiza-se na defesa de ideias incompatíveis com a sua agenda, de forma a esconder o seu verdadeiro

¹⁹⁸ Cfr. AIVD, *The Radical...*, p.24.

¹⁹⁹ Cfr. Jytte Kalusen, *The...*, p.34.

²⁰⁰ Cfr. Akbar S. Ahmed., *O Islão...*, p.206.

²⁰¹ Cfr. AIVD, *The Radical...*, pp. 67 e 68.

²⁰² A Irmandade Muçulmana costuma utilizar este método.

pensamento político. Expliquemos melhor esta última afirmação. Se defendem que o Estado Islâmico é a única forma de governo compaginável com a *tawhid* e por outro lado admitem as eleições extensíveis a todos os cidadãos e que o poder legislativo terá de estar submetido a tal, então significa que não existe uma minoria que deva governar (uma espécie de centralismo democrático). Assim sendo, as leis de um Estado Islâmico poderão ser alteradas de acordo com a vontade popular e não de acordo com um acto divino – contrariando a *tawhid*.

Uma das estratégias utilizadas, amiúde, para implementar as suas ideias consiste na vitimização, sustentando que as críticas que são formuladas em relação à sua actuação são rebatidas com a argumentação de estarmos perante uma situação enquadrável no termo islamofobia.

Porém, importa ser salientado que a islamofobia apenas deve ser enquadrada nas situações onde esteja presente um aspecto relacionado com o Islão (enquanto prática religiosa), mas não se estivermos perante o Islamismo enquanto ideologia política. De resto, é bom lembrar que existem questões que também incidem sobre outros grupos migrantes e em outras religiões minoritárias em que este labéu não é levantado, sem esquecer que o Islamismo Radical²⁰³ confunde Islão com Islamismo (faz parte da sua estratégia).

Relativamente à sua organização interna, tendencialmente estes grupos possuem uma estrutura rígida, muitas vezes de cariz militar existindo uma cadeia de comando claramente definida e hierarquizada²⁰⁴. No fundo, visam manter a disciplina e

²⁰³ Cfr. Jytte Kalusen, *The...*, p.57.

No mesmo sentido, Gilles Kepel, *The War for Muslim Minds. Islam and the West*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2004, p.285.

Para um estudo sobre a islamofobia ver José Pedro Teixeira Fernandes, *Islamismo...*, pp. 194 a 202.

²⁰⁴ A título de exemplo, Ed Husain refere que a Young Muslim Organization (YMO), a que chegou a pertencer, era gerida como uma organização militar, com cadeia de comando e definição clara de

obediência incondicional dos seus membros, assegurando a sua lealdade à organização, se necessário cortando os laços dos seus membros às respectivas famílias²⁰⁵.

3.3. Grupos *Dawa*

3.3.1. Hizb ut-Tahrir

Dentro das organizações, no espaço europeu, que advogam a *Dawa* importa salientar o Hizb ut-Tahrir al-Islami (Partido da Libertação). Em termos históricos, aquele grupo foi fundado em 1952, por Taqiu-Din an-Nabhani (1909-1979) que frequentou a faculdade de Al-Azhar no Cairo e foi um membro da Irmandade Muçulmana – mas abandonou-a por não a considerar adequada²⁰⁶.

Importa sublinhar que, Nabhani escreveu o livro o “Estado Islâmico”, no qual descreve o método para alcançar o poder, interpretando para tal (do seu ponto de vista) a ascensão de Maomé. Deste modo, numa primeira fase, a expansão da sua mensagem decorrerá às escondidas, para num momento posterior, quando estiver mais forte, implementar a *Jihad* bélica.

Desta forma, o Hizb ut-Tahrir não defende o derrube violento dos regimes muçulmanos embora sustente que um dia as massas derrubarão os governos impuros, por isso coloca o enfoque no apoio às massas²⁰⁷ sendo a posição do Hiz ut-Tahrir relativamente ao lançamento da *Jihad*, meramente estratégica²⁰⁸.

objectivos. Cfr. Ed Husain, *The Islamist, Why I Joined Radical Islam in Britain, What I Saw Inside and Why I Left*, London, Penguin books, 2007, p.56.

²⁰⁵ A Young Muslim Organization (YMO) sustenta que os pais eram um impedimento ao fervor religioso, frisando que o trabalho dos profetas também foi sujeito à oposição das respectivas famílias, como por exemplo Abraão, que foi rejeitado pela família e este por sua vez rejeitou o pai. Cfr. Ed Husain, *The...*, p.41.

²⁰⁶ Cfr. Ariel Cohen, *Hizb ut-Tahrir: An Emerging Threat to U.S. Interests in Central Asia*, The Heritage Foundation, 30 de Maio de 2003, p.20, disponível em <http://www.heritage.org/Research/RussiaandEurasia/BG1656.cfm>.

²⁰⁷ Cfr. Ahmed Rashid, *Jihad, Ascensão do Islão Militante na Ásia Central*, Lisboa, Terramar, 2003, p.119.

²⁰⁸ Cfr. Roy Oliver, *Globalized...*, p.256.

Ora, a importância deste grupo revela-se na definição de ideias bem claras sobre o modelo de Estado Islâmico que pretende implementar, sendo de frisar que é um dos poucos grupos que se movimentam no espaço europeu que tem um modelo de Constituição – que até está disponível *on-line*²⁰⁹.

Assim sendo, através da leitura de diversos artigos da Constituição em causa, é possível formular algumas ideias deste grupo, destacando-se o restabelecimento do califado, que considera a instituição por excelência do Estado Islâmico. Na verdade, a instauração do califado ocorrerá primeiro no ocidente e posteriormente é que será exportado para os países árabes.

É certo que, no que tange à Xária, esta não se circunscreve apenas ao Corão e à *suna/ahadith*, bem como não é obrigatório que os futuros cidadãos deste Estado adotem a religião islâmica. Porém, nesta situação, os não muçulmanos têm de pagar uma taxa – e que constitui uma importante receita deste Estado.

Da mesma forma, no plano político, apenas é reservado aos homens muçulmanos o pleno gozo dos seus direitos cívicos, nomeadamente a possibilidade de ascenderem a determinado tipo de cargos (v.g. califado), sendo que a preservação do Estado Islâmico é fundamental. Assim sendo, não tem expressão qualquer processo democrático – que é entendido como produto humano e não da vontade de Alá.

Por último, está consagrado o anti-semitismo²¹⁰ nesta Constituição, que é a imagem de marca deste grupo apesar da tão propagada não-violência. Esta é uma ameaça à dimensão horizontal da democracia, especialmente porque os membros deste grupo apregoam que não se deve conviver com judeus, estar perto deles, ou sequer comprar os seus produtos.

²⁰⁹ Ver por exemplo os seguintes sítios: www.1924.org; www.khilafah.com; www.hizbuttahrir.org.

²¹⁰ De resto, o Hizb ut-Tahrir sustenta que a abolição do califado foi o resultado de uma conspiração entre o mundo ocidental e o movimento sionista mundial. Cfr. Ahmed Rashid, *Jihad...*, p.123.

No que concerne ao seu modo de funcionamento, saliente-se que este grupo adota um modelo leninista, funcionando por células, no qual a dissidência interna não é tolerada – e é severamente punida. Aliás, os seus membros utilizam mecanismos secretos de comunicação para alcançar os seus objectivos – sendo muito utilizada a *taqiyya*, mesmo que isso implique desvirtuar o preceituado em textos sagrados²¹¹.

Em termos de promoção de eventos, denota-se um grande sentido de organização²¹², bem como uma profusão de sítios na internet, que denotam elevado nível de sofisticação²¹³. Tocantemente, aos métodos empregues para alcançar os seus objectivos, apesar de o grupo ser contra o uso da violência, esta está presente embora de uma forma mitigada, sendo certo que em múltiplos protestos públicos e em manifestações, estas são bastante “musculadas”.

Por consequência, é perceptível a utilização de métodos bastante agressivos e intimidatórios, no qual os seus membros se deslocam a eventos, considerados não islâmicos, visando, com a sua presença, afastar que os muçulmanos sociológicos pudessem os frequentar – bem como pressionam as mulheres para usar o *hijab*²¹⁴. Aliás, esta metodologia está conforme a sua concepção da *tawhid*, pelo que, todas as acções humanas que sejam consideradas como contrárias à Unidade de Deus devem ser proibidas – como respeitar ordens democráticas, dançar, ver determinados tipo de filmes.

De notar que, com excepção da Grã-Bretanha, a metodologia empregue por este grupo, escondida sobre a fachada da não-violência, não tem passado despercebida a

²¹¹ Ed Hussain, que chegou a pertencer ao Hizb ut-Tahrir na Grã-Bretanha, afirmou que mentia, enganava e achava isso legítimo, mesmo que isso implicasse ir contra o Corão, pois os infiéis não mereciam a sua honestidade. Cfr. Ed Husain, *The...*, p.101.

²¹² Na conferência nas docas de Londres em 26 de Agosto de 2001, realizada pelo Hizb ut Tahrir, era patente, um elevado sentido de organização, sendo de salientar a existência de instalações para crianças e deficientes e a presença de uma equipa médica permanente. De assinalar ainda a existência de um lugar para rezar, sendo a conferência transmitida pela internet. Cfr. Ahmed Rashid, *Jihad...*, p.120.

²¹³ Cfr. Bruce Hoffman, *Inside...*, p.212.

²¹⁴ Cfr. Ed Husain, *The...*, p.61.

diversos países europeus, sendo de salientar que em 2001, a Alemanha e a Dinamarca expulsaram esta organização daqueles países²¹⁵.

Aliás, apesar de defender a *Dawa* alicerçada (aparentemente) em métodos não violentos, o certo é que a sua retórica anti-semita extremista e seus métodos, leva a que os serviços de segurança da Holanda (AIVD) considerem o Hiz ut-Tahir como um grupo violento²¹⁶. Ademais, antigos membros daquela organização têm sustentado que as ideias propagadas por aquela organização são geradoras de violência.²¹⁷

Perante o quadro traçado, será que esta organização deverá ser banida? É certo que expulsar o Hizb ut Tahrir, levará a que surjam outras organizações similares com outros nomes²¹⁸, sendo igualmente certo, que se tem assistido (especialmente na Grã-Bretanha) que muitos jovens muçulmanos sociológicos à medida que envelhecem e conhecem mais sobre a religião islâmica acabam por abandonar a organização²¹⁹. Todavia, se se optar por manter aberto este grupo isso confere-lhes legitimidade, sendo certo que este grupo, pelos métodos empregues, dificilmente pode ser qualificado como não violento.

Aliás, esta questão foi levantada pelo então Primeiro-Ministro Britânico, Tony Blair, que tentou banir aquela organização da Grã-Bretanha em resultado dos acontecimentos dos atentados de Londres de 7 de Julho de 2005. Ora, apesar das

²¹⁵ Saliente-se igualmente que aquela organização está proibida em quase todos os países islâmicos – com excepção do Líbano, Iémen e Emirados de Estados Unidos.

²¹⁶ Cfr. AIVD, From *Dawa* to Jihad, The Various Threats From Radical Islam to the Democratic Legal Order, 2004, p.41, disponível em <http://www.fas.org/irp/world/netherlands/Dawa.pdf>.

²¹⁷ Urge trazer a terreiro a experiência de Ed Hussain, antigo membro daquela organização que sobre o assassinato de um estudante cristão por um membro do Hizb ut Tahrir (Saeed), atribui tal facto às ideias extremistas propagadas por aquela organização. Na medida em que considera os não muçulmanos como inferiores, como tal promove o “vigilantismo” – e que foi o momento determinante para abandonar aquela organização. Cfr. Ed Husain, *The Islamist...*, pp. 152 a 153.

²¹⁸ Cfr. Sadek Hamid, *Radicalismo Islâmico Político na Grã-Bretanha: o Caso do Hiz-Ut-Tahrir*, in Tahir Abbas (coord), *Islamic Political Radicalism, A European Perspective*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, p.158.

No mesmo sentido, Alok Mukhopadhyay, *Islamismo Radical na Europa: Percepções Erradas e Preconceitos*, in Tahir Abbas (coord), *Islamic Political Radicalism, A European Perspective*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, p.106.

²¹⁹ Cfr. Sadek Hamid, *Radicalismo...*, p.153.

divergências do Hizb ut Tahrir em relação à Irmandade Muçulmana, o certo é que houve uma grande aproximação em relação àquela organização sob o lema “unimo-nos ou vocês serão o próximo”²²⁰ – e que alcançou os seus frutos na medida em que aquele grupo não foi banido na Grã-Bretanha.

3.3.2. Irmandade Muçulmana

A Irmandade Muçulmana (al-Ikhwān al-Muslimīn), foi criada em 1928 por al-Banna e o seu grande objectivo político era a instauração do califado, onde a Xária seria aplicada, entendendo esta como o Corão e a *suna/ahadith*. Na verdade, aquela organização se expandiu para além do Egipto, estando actualmente presente em múltiplos países árabes bem como na Europa.

Diferentemente do Hizb ut Tahrir, a Irmandade Muçulmana, não se isola, pretendendo participar na sociedade, embora usando a dupla linguagem (e utilizando o vocabulário marxista). De resto, o seu alvo de recrutamento é bastante abrangente, incluindo os muçulmanos sociológicos mais desfavorecidos – ao passo que o Hizb ut Tahrir recruta numa faixa de classe média e alta²²¹.

De igual modo, a Irmandade Muçulmana possui uma notável capacidade de ser flexível e de se adaptar a diversas circunstâncias, em diferentes países²²², porquanto tal como o Hizb ut Tahrir, este grupo é dinâmico. Nesse âmbito, a Irmandade Muçulmana comporta-se diferentemente no espaço europeu e nos países islâmicos, sendo de salientar que no Kuwait é contra o direito de voto das mulheres²²³. Ao invés, na Europa têm uma atitude mais “moderna” e têm grande influência em organizações islâmicas (v.g. Organização das Uniões Islâmicas em França).

²²⁰ Cfr. Zeyno Baran, *Countering...*, p.25.

²²¹ Cfr. Zeyno Baran, *Countering...*, p.25.

²²² Cfr. Roy Oliver, *Globalized...*, p. 67.

²²³ Cfr. Roy Oliver, *Globalized...*, p. 67.

Efectivamente, a Irmandade Muçulmana está presente em quase todos os países da Europa e não apenas através de uma organização, mas também através de organizações que se revêem no pensamento daquele grupo. A título de exemplo, Yusuf al-Qaradawi não é membro da Irmandade Muçulmana, mas foi formado de acordo com a sua doutrina. Ademais, em termos doutrinários convém destacar que bastantes membros da Irmandade Muçulmana estão colocados em diversas universidades muçulmanas, bem como leccionam em inúmeras universidades na Europa.

Da mesma forma, o credo da Irmandade Muçulmana: “Alá é o nosso objectivo. O Profeta é o nosso líder. O Corão é a nossa lei. A Jihad é o nosso caminho. Morrer em nome de Alá é a nossa maior esperança” – é paradigmático da forma enigmática e pouco clara em relação ao modo como pretende alcançar os seus objectivos. De facto, apesar de al-Banna colocar um grande enfoque na *Dawa*, possuía um entendimento da *Jihad* em sentido bélico, como método para implementar os seus objectivos, embora apenas quando se verificasse determinadas condições.

Aliás, esse entendimento ainda hoje está presente na Irmandade Muçulmana²²⁴ e corresponde à sua estratégia consubstanciada numa aparente condenação da violência e na renúncia à sua prática, como sucedeu com a condenação dos ataques do 11 de Setembro de 2001, que levou membros a sair daquela organização e formar grupos mais radicais e violentos (v.g. Al Takfir Wal Hijra). Todavia, já pugna pelo uso da violência quando se trata do Médio Oriente, pelo que, tal como sucede com o Hizb Ut Tahrir, a não utilização ou apelo à violência num espaço europeu, deve-se apenas a questões estratégicas.

²²⁴ A Irmandade Muçulmana recebe contribuições financeiras dos seus membros, sendo de salientar que alguns destes provêm de membros residentes na Arábia Saudita e de outros estados do golfo pérsico.

Deste modo, a Irmandade Muçulmana não opta por um confronto aberto com o Estado, mas prefere tomar medidas a médio e a longo prazo: infiltrar e tomar controlo do sistema legislativo, judicial e incentivar à desobediência civil²²⁵. Isto significa que os objectivos da Irmandade Muçulmana e de grupos *Jihad*, se por um lado têm estratégias diferentes, o objectivo final coincide, sendo por isso duas faces da mesma moeda²²⁶. Exemplificativo desta realidade, são as ligações da Irmandade Muçulmana na Holanda com alguns membros da célula Hofstad.

No que concerne ao seu funcionamento interno, se originalmente a Irmandade Muçulmana foi pensada e criada por al-Banna, seguindo um modelo típico de uma organização militar, essa característica mantém-se ainda hoje, embora por vezes mitigada, para esconder os seus verdadeiros desígnios.

De igual modo e no plano político, apenas é reservado aos homens muçulmanos o pleno gozo dos seus direitos cívicos, nomeadamente a possibilidade de ascenderem a determinado tipo de cargos, sendo que a preservação do Estado Islâmico é essencial. É certo que na Europa procuram ser cautelosos, nomeadamente frisando que não existe compulsão na religião, embora em 1997 o guia supremo da Irmandade Muçulmana no Egipto, Mustafa Mashhur, defendeu que os cristãos Coptas devam pagar a *jizya* (taxa). Ademais, também defendeu que os cristãos não podiam ascender a determinados lugares na administração, porquanto seriam parciais no caso de um Estado cristão atacar o Egipto, estando aqui claramente presentes, as ideias de Mawdudi.

Aliás, denota-se um grande dinamismo na Irmandade Muçulmana especialmente na criação de uma forma de estar islâmica o que pressupõe o afastar dos seus membros dos assuntos da sociedade não islâmica, em todas as vertentes, sociais, políticas,

²²⁵ Cfr. AIVD, From..., pp. 40 e 41.

²²⁶ Cfr. Lorenzo Vidino, Aims and Methods of Europe's Muslim Brotherhood, Hudson Institute, 1 de Novembro de 2006, disponível em <http://www.futureofmuslimworld.com/research/detail/aims-and-methods-of-europes-muslim-brotherhood>.

militares. O objectivo visa criar enclaves nos quais o Islão – e apenas o Islão – seja o elemento único e denominador comum da vida de todos os muçulmanos sociológicos.

Para tal e na defesa da identidade islâmica pugnam pela necessidade da Xária ser implementada, pelo que, solicitam a criação de tribunais específicos, constituídos por islâmicos (puros) para que aquelas disposições possam ser aplicadas.

3.3.3. Tablighi Jamat

O Tablighi Jamaat (movimento da mensagem), foi fundado por Maulana Ilyas, um clérigo associado ao movimento deobandi, que visava proteger a identidade dos muçulmanos indianos face à cultura dominante Hindu e os seus missionários. Possui como escopo o regresso ao Islão puro e baseado em seis princípios basilares – sendo de realçar que foi criado no princípio que se devia afastar da política.

Este grupo aposta numa vertente missionária, com forte activismo, onde até pregam nas ruas e está profundamente disseminado em termos globais, estando representado, na Europa, África, América do Sul – sendo que a mesquita em Densburry na Grã-Bretanha, construída em 1978 é considerada o quartel-general daquele grupo na Europa. Aliás, devido à sua dimensão e expansão, conseguem que os seus membros e por alguns períodos, possam ministrar o seu culto e a sua visão do Islão em mesquitas de diferentes sensibilidades – quer deobandis, wahhabitas e outras.

De resto, apesar de pregarem a paz e a tolerância, rejeitam liminarmente qualquer forma de democracia e a legislação secular – porquanto apenas o Corão e a *suna/ahadith* são corolário da *tawhid*. De igual modo, este grupo entende que as mulheres estão excluídas da vida pública e estão confinadas a espaços reservados, onde

é perceptível uma forte tradição ligada à filosofia do *purdah*²²⁷. Contudo, na medida em que rejeitam qualquer tipo de confronto directo com qualquer governo, as suas actividades são toleradas – embora as suas ideias até influenciem a criação de outros grupos²²⁸.

Ademais, este grupo é extremamente secreto nas suas acções e movimentos, não possuindo livros de contabilidade, actas de concelho e outro tipo de documentação que permitam clarificar as suas reais intenções. De resto, a sua estrutura interna visa impedir que qualquer personalidade carismática tome conta do grupo, embora o facto de desde o seu fundador, os seus líderes estarem relacionados com ele por laços de parentesco, também visa manter essa especificidade.

Desta maneira, o Tablighi Jamat não possui uma estrutura formal, nem publica as suas actividades ou publicita a identidade dos seus membros e até se intitula como apolítico. Ora, este secretismo tem levado a que diversos analistas e académicos considerem que este grupo não representa nenhuma ameaça, salientando-se o caso de Graham E. Fuller, que caracterizou o Tablighi Jamaat como um movimento pacífico e apolítico²²⁹, mas que sustenta as suas asserções com base apenas nas descrições dos seus membros²³⁰.

Todavia, esta realidade é colocada em causa, especialmente pelo facto de pessoas como José Padilla, Richard Reid, John Walker Lindhl ou Mohammed Haydar Zammar,

²²⁷ Convém recordar que a filosofia do *purdah*, com raízes culturais situadas na Índia e no Paquistão, estava bem presente na filosofia de Mawdudi, que reserva à mulher um lugar secundário nos assuntos do seu Estado Islâmico.

²²⁸ Urge salientar que “A Nação do Islão”, fundado em meados dos anos 30 do século XX por Elijah Muhamed, era um movimento separatista que foi buscar ideias ao Tablighi que considerava a sociedade americana, decadente, racista e sexista e que os irmãos negros muçulmanos deviam criar um Estado à parte. Cfr. Alexis Alexiev, Tablighi Jamaat: Jihad's Stealthy Legions, Middle East Quarterly, Inverno de 2005, disponível em <http://www.meforum.org/686/tablighi-jamaat-jihads-stealthy-legions>;

²²⁹ Cfr. Graham E. Fuller, The Future of Political Islam, Foreign Affairs, Março/Abril de 2002, disponível em <http://www.foreignaffairs.org/20020301faessay7971/graham-e-fuller/the-future-of-political-islam.html>

²³⁰ Cfr. Alexis Alexiev, Tablighi...

(guia espiritual do grupo de Hamburgo²³¹), terem em dado momento aderido a este grupo. Ademais, urge trazer à liça que diversos membros do grupo que executaram os atentados de Paris em meados dos anos 80 do século XX, pertenceram ao Tablighi, o mesmo ocorrendo com alguns membros do grupo terrorista que executaram os atentados de Casablanca em 2003 – o que faz adensar as suspeitas sobre as actividades promovidas por aquele grupo.

No que tange ao facto de ser considerado como um grupo apolítico, o facto é que políticos paquistaneses ao longo do tempo aderiram àquele grupo e até defenderam os seus pontos de vista. Importa salientar o próprio exemplo do General Zia – ul-Haq, que a partir da tomada de poder – e para se legitimar – implementou medidas puritanas que aquele grupo defende.

De frisar ainda, que o Tablighi Jamaat não é um movimento monolítico, porquanto existem membros que entendem que devem perseguir a *Jihad*, não através do esforço do crente – mas entendida a *Jihad* em sentido bélico. De resto e aproveitando o facto de, para efeitos de treino em termos de missão, alguns membros do Tablighi serem mandados para o Paquistão e aí, diversos grupos terroristas, tentam recrutar membros mais influenciáveis daquele grupo. Ademais, devido à sua expansão geográfica, diversos membros de grupos terroristas procuram infiltrar o Tablighi para obtenção de passaporte e a sua estrutura secreta aumenta exponencialmente essa ameaça.

3.4. Características e métodos utilizados pelos grupos *Jihad*: ameaças directas

Os grupos *Jihad* pretendem igualmente implementar um Estado Islâmico – no qual a Xária (entendido esta como o Corão e a *suna/ahadith*) deve ser aplicada,

²³¹ De resto, o casamento de um dos membros do grupo de Hamburgo, Ziad Jarrah com Aysel Sengun foi numa mesquita Tablighi.

advogando a sua implementação num espaço europeu, de direitos, liberdades e garantias. Porém, entendem que a *Dawa* é um método que demora bastante tempo, sendo que o enfoque deve ser colocado exclusivamente na *Jihad*.

Aliás, como se verificou no capítulo 2, através da análise de autores como Qutb, que entendem a *Jihad* como global e sem restrições, os grupos violentos entendem a *Jihad* como um pretexto para combater os inimigos do Islão e que não estão apenas situados nos países seculares islâmicos – estão também no ocidente. Ora, se o mundo está em ignorância e a receita é o Islão, então torna-se necessário combater o infiel, mesmo que tenha como consequência a morte de civis e que isso implique o seu suicídio²³², porquanto esse gesto é entendido como martírio e de acordo com o preceituado no Corão.

Efectivamente, a totalidade dos membros das células de Hamburgo, de Londres e de alguns do grupo de Madrid, bem como o próprio Bouyeri²³³, vêm atestar como a técnica do suicídio, é eficaz como método terrorista *jihadista*. De igual modo, pretende passar a mensagem, quer aos muçulmanos sociológicos, quer aos não crentes, que os seus actos possuem um cariz religioso – e que está vertido no Corão.

Ademais, apesar da maioria dos seus membros não ser versado em termos religiosos, procuram que os seus actos sejam aprovados e sancionados por autoridades religiosas²³⁴. Efectivamente, entendem que nestas situações, o uso da violência é

²³² A morte é entendida como um acto de purificação e o receio de morrer é neutralizado através do recurso a uma visão religiosa que frisa que o momento da morte de todo o crente foi determinado por Alá. Cfr. Farhad Khosrokhavar, *Suicide...*, p.64.

²³³ Bouyeri, aquando da morte do realizador Theo Van Gogh pretendia ser morto pela polícia e morrer como um mártir, transportando um documento no qual revelava essa intenção. Cfr. Petter Nesser, *The Slaying of the Dutch Filmmaker – Religiously motivated Violence or Islamist Terrorism in the Name of Global Jihad?*, FFI, Norwegian Defense Research Establishment, 2 de Fevereiro de 2005, p.10, disponível em <http://rapporter.ffi.no/rapporter/2005/00376.pdf>.

²³⁴ De resto, urge trazer à colação que o ataque ao World Trade Center em 1993 foi sancionado pelo xeique invisual Omar Rahman – que actualmente está preso nos EUA.

considerado um acto divino, um ritual²³⁵ que o verdadeiro e puro crente islâmico terá de praticar.

Posto isto, importa dilucidar sobre a seguinte questão: na medida em que através da prática de actos de suicídio alguns (ou todos) dos membros de grupos *Jihad* morrem, isto implica que o objectivo daqueles grupos não passa pela instauração de um Estado Islâmico? Ora, esse desiderato não deixa de estar presente, na medida em que, se a curto prazo a motivação de um grupo pode passar por atacar a política externa de um país, a longo prazo esse objectivo não deixa de estar em mente e os seus actos são um contributo rumo a esse projecto final.

De igual modo, apesar de verberarem acintosamente o modo de vida ocidental e seus costumes, que consideram contrários ao Islão, para a implementação dos seus actos criminosos e para esconder o seu extremismo utilizam a dissimulação, quebrando as suas próprias regras: fazem a barba, bebem bebidas alcoólicas, vestem-se à maneira ocidental. De resto, os elementos das células de Hamburgo, Madrid, Hofstad e de Londres utilizaram a *taqiyya* – mas para cometer os seus actos criminosos.

Estes grupos representam maioritariamente uma ameaça directa à dimensão vertical da democracia, a autoridade do Estado, que não consegue manter a segurança dos seus cidadãos. Como evitam o espaço público e face à necessidade de não serem detectados, é menor a ameaça colocada à dimensão horizontal da sociedade, porquanto raramente utilizam os métodos utilizados pelos membros dos grupos *Dawa* nesse domínio.

Na verdade, através dos seus actos procuram que a sua mensagem passe a ganhar respeitabilidade e que as soluções propostas possam ganhar acolhimento em todos os

²³⁵ De assinalar que o próprio Bouyeri, depois de alvejar Theo Van Gogh, degolou o seu pescoço obedecendo a um ritual. Cfr. Petter Nesser, *The Slaying...*, p.7.

muçulmanos sociológicos bem como nos infiéis. Ademais, em alguns destes grupos, a perpetuação de actos terroristas *jihadistas* visam alterar ou protestar contra a política externa de um país²³⁶, de molde a que as suas ideias extremistas ganhem respeitabilidade junto da opinião pública ocidental.

Aliás, um dos objectivos da Al-Qaeda com os ataques terroristas de 11 de Setembro de 2001 era conseguir agregar o maior número de muçulmanos sociológicos à sua causa e da ideologia do Islamismo Radical – o que não foi conseguido. Da mesma forma, também esperam que o Estado decrete medidas de excepção e de emergência que de alguma forma discriminem os muçulmanos sociológicos, baixando a popularidade da democracia e permitindo a receptividade às suas ideias. Assim, estarão criadas as condições para uma fonte contínua de recrutamento de novos membros de grupos violentos e de simpatizantes para a sua ideologia.

De resto, diversos grupos *Jihad*, para esconderem as suas actividades incitam os seus membros a aderirem a grupos *Dawa*, visando dois objectivos: quer para esconder a sua identidade, quer para influenciar aqueles grupos na adopção de uma agenda mais radical.

No que concerne à sua organização interna, cumpre salientar que a quase totalidade do núcleo duro dos membros das células de Hamburgo, Madrid, de Londres e do grupo Hofstad, já se conheciam antes da constituição destes grupos. Cumpre frisar que nestes grupos violentos, é perceptível a falta de uma estrutura hierárquica adoptando, ao invés, uma estrutura flexível – embora seja incorrecto sustentar que os grupos violentos não possuem nenhum tipo de estrutura. Aliás, numa estrutura em

²³⁶ Efectivamente, segundo Aeroubi Beandali, um dos membros do denominado “grupo de Frankfurt”, pretendiam protestar contra a França, pela forma esta apoiou o governo Argelino – e para o efeito tentaram colocar uma bomba na Catedral de Notre Dame em Estrasburgo. Sobre esta questão, ver Peter Nesser, *Jihad in Europe. Exploring the Sources of Motivations for Salafi-Jihadi Terrorism in Europe Post-Millennium*. Norwegian Defence Research Establishment (FFI), Oslo, 2004, pp. 28 a 41, disponível em <http://www.investigativeproject.org/documents/testimony/35.pdf>.

rede²³⁷, é mais fácil lidar com membros com diferentes objectivos e intenções, ao invés da estrutura piramidal tradicional, na qual se revela difícil juntar um grupo de pessoas com objectivos diferenciados²³⁸.

Ao contrário dos grupos *Dawa*, os grupos *Jihad* são bastante recatados na utilização de propaganda, bem como procuram evitar ao máximo a exposição pública, reduzindo o contacto com elementos exteriores ao grupo. Isto funciona como catalisador das suas ideias extremistas na medida em que o seu optimismo é criado e alimentado pelos membros do grupo que vão construindo a sua própria realidade e à medida que estão mais isolados da sociedade, mais as suas exigências e fantasias irão perdurar. De notar que, é nesta dinâmica de grupo que a aceitação da morte é uma prova de fé, especialmente numa sociedade ocidental secular que valoriza a vida e exalta valores como o conforto e a prosperidade.

No que concerne ao seu treino para a prática de actos violentos, é certo que a célula de Hamburgo e de alguns elementos da célula Hofstad, ou foram treinados e recrutados pela Al-Qaeda ou receberam treino em campos no Afeganistão e Paquistão. Porém, é de assinalar que nas células de Londres e Madrid, os seus membros não receberam treino em nenhum campo militar *jihadista*, nem sequer na maneira de fabricação de engenhos explosivos – embora isso não os impedisse de praticar os seus actos terroristas *jihadistas*.

²³⁷ Entende-se por rede *Jihadista* “(...) uma estrutura vagamente delineada, fluida, dinâmica compreendendo um número de pessoas relacionadas (radicais muçulmanos) que estão ligados individualmente a um nível associado (células/grupos). Têm, pelo menos, um interesse comum temporário, isto é o alcançar de um objectivo *jihadista* (incluindo terrorismo)”. Cfr. AIVD, Violent Jihad in the Netherlands. Current Trends in the Islamist Threat, 2006, p. 14, disponível em <http://www.fas.org/irp/world/netherlands/violent.pdf>.

²³⁸ Sobre as vantagens da estrutura em rede ver Marc Sageman, Understanding..., pp. 165 e 166.

3.5. Grupos *Jihad*

3.5.1. Célula de Hamburgo

O grupo de Hamburgo era constituído por um núcleo duro composto por Mohammed Atta, Marwan al-Shehhi, Ziad Jarrah e Ramzi bin al-Shibh (Omar), embora na operação do ataque²³⁹ terrorista Jihadista do 11 de Setembro de 2001 tenham participado 19 elementos – 15 dos quais eram provenientes da Arábia Saudita.

De resto, convém salientar que este núcleo duro já se conhecia antes da constituição do grupo e, a partir de meados de 1998, passaram a partilhar casa, carro e contas bancárias. Nessa casa, havia uma atmosfera propícia para a *Jihad*, na qual se ouviam cassetes áudio e vídeo, sobre a Chechénia, Bósnia e Kosovo, passando os elementos do grupo a entender que era necessário tomar uma acção e participar na *Jihad* a nível global.

Ora, embora pretendessem participar numa *Jihad*, o certo é que estavam indecisos em qual iriam participar, sendo que inicialmente pretendiam ir para a Chechénia lutar contra os russos, mas acabaram por ter como destino o Afeganistão. De resto, ao contrário de outros grupos violentos, os seus actos terroristas foram praticados num país terceiro e não no país onde residiam.

Neste aspecto, urge referir Mohammed Haydar Zammar, que assumia o papel de guia espiritual do grupo, sendo um antigo combatente no Afeganistão. Este exortava os jovens muçulmanos sociológicos a seguirem o seu exemplo de guerreiro a lutar numa *Jihad* contra os infiéis – sendo uma voz bastante radical e que se ouvia com frequência na Mesquita de Al Quds.

²³⁹ Inicialmente, o plano original arquitectado por Khalid Sheik (considerado o mentor do 11 de Setembro de 2001) consistia no desvio de 10 aviões, bem como matariam todos os homens a bordo e aterrariam nos EUA. Seguidamente, fariam um discurso a denunciar a política externa daquele país. Cfr. Terry McDermott, *Perfect Soldiers: The 9/11 Hijackers: Who They Were, Why They Did It*, HarperCollins, 2005, p.177.

No que tange à questão do martírio, importa trazer à colação que no casamento de Said Bahaji (um elemento do grupo de Hamburgo) celebrado na mesquita de Al Quds, foram recitados diversos poemas elogiando a *Jihad* e o martírio²⁴⁰. Ademais, este desejo de martírio foi também expresso por Omar no vídeo que deixou²⁴¹ para a posteridade.

Contudo, o certo é que alguns elementos deste grupo abandonaram (v.g. Bahaji) áquele célula devido ao radicalismo do seu núcleo duro, pelo que, será que todos os elementos sabiam que a operação do 11 de Setembro de 2001 implicaria o seu suicídio? A resposta é afirmativa, pois como refere Terry Mcdermott não é correcto sustentar que algum dos membros do grupo de Hamburgo não soubesse que ia morrer. Na verdade, todos receberam bilhetes e instruções sobre o que fazer na operação do 11 de Setembro de 2001 – e a primeira instrução era aceitar a morte²⁴².

Para a concretização dos seus intentos, utilizaram a *taqiyya* embora esta assumisse diferentes dimensões consoante a personalidade do membro de grupo. Assim sendo, Atta (este era bastante religioso²⁴³ e não bebia bebidas alcoólicas nem frequentava sítios considerados não islâmicos) não deixou crescer a barba, bem como se vestia de uma maneira ocidental, ao passo que Ziad levava uma vida bastante boémia. Por fim, alguns membros na última noite antes do 11 de Setembro de 2001, queriam passar tempo com prostitutas, mas acharam os preços caros²⁴⁴.

Por último, urge salientar que, todos os membros do grupo de Hamburgo que estiveram no Afeganistão solicitaram a emissão de novos passaportes (a pretexto do seu

²⁴⁰ Cfr. Terry Mcdermott, *Perfect...*, p.81.

²⁴¹ Cfr. Terry Mcdermott, *Perfect...*, p.199.

²⁴² Cfr. Terry Mcdermott, *Perfect...*,p.232.

²⁴³ Urge referir que nenhum dos membros fora educado em termos religiosos (Ziad até frequentou escolas privadas católicas), embora seja de destacar que Marwan al-Shehhi denotava um conhecimento profundo acerca da literatura árabe. Cfr. Terry Mcdermott, *Perfect...*, p.54.

²⁴⁴ Cfr. Terry Mcdermott, *Perfect...*, p.230.

extravio) para impedir que as autoridades alemãs tomassem conhecimento da sua presença naquele país.

3.5.2. Célula de Madrid

Tal como sucedeu com a célula de Hamburgo, o núcleo duro do grupo de Madrid era composto por indivíduos que já se conheciam antes da constituição formal do grupo, composto por muçulmanos sociológicos provenientes do norte de África e que viviam uma vida dupla, fazendo uso da *taqiyya*. Cumpre realçar neste aspecto, o papel desempenhado por Jamal Zougam, que se assumia como o líder da célula, estando perfeitamente integrado na sociedade espanhola, levando uma vida bastante boémia.

Aliás, alguns deles tinham ligações à pequena criminalidade (v.g. Jamal Ahmidan) e após a condenação a pequenas penas de prisão foram radicalizados na cadeia e quando saíram passaram a frequentar uma mesquita radical. Na verdade, foram esses contactos que foram importantes para a obtenção de parte dos explosivos usados nos atentados, sendo certo que recorreram a cúmplices fora do âmbito da célula.

No que tange à utilização da técnica do suicídio, como acto terrorista, é certo que Jamal Zougam e os operacionais do 11 de Março de 2004 (Serhane Abdelmaji, Jamal Ahmidan, entre outros) não a utilizaram naquele atentado. Porém, após o decurso das investigações criminais e efectuado o seu cerco num apartamento em Leganés, perante a perspectiva de serem detidos optaram pelo suicídio, que consideraram martírio. Efectivamente, entoaram cânticos religiosos e telefonaram às suas famílias, afirmando que iam morrer como mártires em nome de Alá e que estavam a lutar numa *Jihad* contra os inimigos do Islão.

No que concerne às suas motivações, pretendiam com estes atentados a retirada das tropas espanholas do Iraque e essa motivação foi retirada da internet. Efectivamente,

um documento de 42 páginas, escrito por alguém pertencente à Al-Qaeda, denominado “Comité de Comunicação para a Vitória do Povo Iraquiano”, sublinhava justamente isso. De resto, entendiam que a Xária devia ser aplicada e devia ser instaurado o Estado Islâmico, especialmente num território que era pertença do Mundo do Islão: o al-Andaluz.

Por outro lado, os membros do grupo de Madrid procuravam a consulta de clérigos radicais (Rabei Osman e de Sayed Ahmed) para o sancionamento das suas acções, mesmo que violassem os princípios que defendiam.

3.5.3. Célula Hofstad

Hofstad foi o nome utilizado pelo procurador público holandês em 10 de Novembro de 2004, para qualificar um grupo, composto por muçulmanos sociológicos de origem marroquina, mas com nacionalidade holandesa, bem como alguns convertidos que residiam na cidade de Haia. De assinalar que Bouyeri era o membro mais mediático, devido ao assassinato de Theo Van Gogh em 2 de Novembro de 2004, sendo aquele grupo composto por um núcleo duro de 5 indivíduos: Mohammed Bouyeri; Ismail Akhnikh; Jason Walters; Samir Azzouz e Nouriddin El Fatm.

Aliás, foi o assassinato daquele realizador holandês que levou à investigação dos seus associados e que posteriormente levou à detenção de outros elementos daquele grupo e que impediu que não fossem executados diversos atentados, quer a pessoas, quer a instalações²⁴⁵. Porém, cumpre salientar que o antigo Ministro Holandês, Berto

²⁴⁵ Efectivamente, Samir Azzouz era suspeito de planejar ataques terroristas no parlamento holandês e a outros locais estratégicos como o aeroporto nacional e ao reactor nuclear.

Jogman, sustentou que o grupo Hofstad não é a única organização que representa uma ameaça para a Holanda, na medida em que existem 15 a 20 organizações similares²⁴⁶.

Ora, este grupo possui uma especificidade – o que só vem demonstrar que esta ameaça é dinâmica – devido ao destaque e protagonismo de membros femininos. Efectivamente, os 3 membros femininos deste grupo (Naima, Fátima, Khadisja) queriam continuar a *Jihad* em sentido bélico, sendo de salientar que Naima até afirmou que a morte de Ali Hirshi seria importante²⁴⁷. Outra especificidade consubstancia-se no facto de terem conseguido infiltrar um membro (Othman Bem Amar), nos serviços de segurança holandês (AIVD), onde desempenhava as funções de intérprete.

De assinalar que, existem algumas ligações de membros do grupo Hofstad ao grupo de Madrid²⁴⁸, pois Hashemi (cidadão holandês) e Mourad Yala, viveram na Holanda e conheciam membros do grupo Hofstad. Ademais, é de realçar que tal como no grupo de Madrid, existiam elementos ligados a redes criminosas e até estabeleceram ligações com terroristas *jihadistas* de Marrocos, Arábia Saudita e de outros países.

No que concerne à ideologia do Islamismo Radical, esta manifesta-se nos membros daquele grupo, pela defesa do Estado Islâmico e aplicação da Xária, na utilização de um vocabulário de cariz marxista, bem como através da leitura de autores radicais e disseminação de suas ideias. Por exemplo, Bouyeri (usando o *nickname* de Abu Zubair) transcreveu obras de Mawdudi e de Qutb para diversos sítios²⁴⁹ – bem como produziu panfletos e escritos.

No que concerne ao apoio espiritual, tal como sucedeu com o grupo de Hamburgo, Redouan Al-Issar, de nacionalidade síria, funcionava como guia espiritual, embora não

²⁴⁶ Cfr. Berto Jogman, *Terrorism and Diasporas in the Netherlands*, in Bruce Hoffman, William Roseaneu, Andrew J. Curiel, Doron Zimmermman, *The Radicalization of Diasporas and Terrorism – Joint Conference*, RAND Corporation, and Center for Security Studies, ETH Zurique, 2007, p. 14, disponível em www.rand.org.

²⁴⁷ Cfr. Lorenzo Vidino, *Al Qaeda...*, p.353.

²⁴⁸ Cfr. Lorenzo Vidino, *Al Qaeda...*, p.342.

²⁴⁹ Cfr. Petter Nesser, *The Slaying...*, p.15,

possuísse qualquer tipo de formação religiosa. Aquele era um auto proclamado clérigo, que ministrava palestras radicais na Mesquita Al-Tawheed, tendo desaparecido no dia da morte de Theo Van Gogh.

Na verdade, existia uma atmosfera anti-ocidental na casa de Bouyeri, na qual alguns dos membros deixaram crescer as barbas e passaram a não vestir roupas ocidentais, bem como viam filmes sobre o decapitamento de cabeças. De igual modo, foram também descobertos documentos e vídeos *jihadistas* nas suas casas privadas e nos seus carros. Ora, esta realidade, aliada a uma sensação de gueto, alimentava a ideia da necessidade de se juntarem à *Jihad* global contra o ocidente, na qual todos os infiéis eram inimigos e deviam ser combatidos, usando todos os métodos necessários para alcançar esse fim.

Todavia, deve ser salientado que não era apenas no apartamento de Bouyeri que a ideologia do Islamismo Radical era fomentada. Também no apartamento de Jason Walters e Ismail Akhnikh foram encontrados documentos, tanto em formato papel como em formato digital onde se fazia a apologia da *Jihad* (como se ensinavam técnicas para o fabrico de bombas) e se glorificava a ideia do martírio, como o grande ideal de comprometimento e fervor religioso.

Neste aspecto e como predito, Bouyeri após assassinar o realizador Theo Van Gogh tentou ser abatido pela polícia Holandesa (e até transportava consigo um documento onde se orgulhava que morrera como um mártir). Ademais, aquando da sua captura, Jason Walters também procedeu de molde a que as forças policiais holandesas o abatessem – o que não veio a suceder.

3.5.4. Célula de Londres

O denominado Grupo de Londres era constituído por um grupo de 4 amigos que já se conheciam antes da constituição do grupo, composto por Mohammad Sidique Khan (30 anos), Shezad Tanweer (22 anos), Hasib Hussain, (18 anos) e Germaine Lindsay (19 anos). Estes suicidaram-se no dia 7 de Julho de 2005, quando detonaram explosivos que carregavam consigo em diversos pontos do sistema de transporte da cidade de Londres.

Ora, este grupo de amigos através da visualização de documentários e vídeos Jihadistas, iniciam gradualmente um processo de radicalização, alimentada por literatura radical, que fomentava a ideia de se juntarem à *Jihad* global contra o ocidente. Ademais, as suas acções eram consequências necessárias da *Jihad* em sentido bélico porquanto no vídeo deixado por Khan, é perceptível a “(...) importância do martírio como a evidência suprema do dever religioso²⁵⁰”.

Para atingir os seus fins, os membros deste grupo usaram a dissimulação, pois apesar de irem para as mesquitas, a sua indumentária era ocidental, bem como apesar da sua conversão ao Islão, Germaine Lindsay não deixava de levar uma vida boémia, o que era uma tática para evitar a sua detecção.

De resto, apesar de alguns elementos deste grupo defenderem que a Xária devia ser implementada na Grã-Bretanha, a sua motivação imediata residia na retirada das tropas inglesas do Iraque e do Afeganistão. Para esse efeito, esperavam que, face à tomada de posição do governo espanhol, no tocante à retirada das suas tropas no Iraque, o governo inglês procedesse da mesma maneira – e retirasse as suas tropas daquele país.

De igual modo, tal como sucedeu nos restantes grupos *Jihad*, neste grupo também é perceptível a influência de discursos extremistas por parte de clérigos radicais. É certo

²⁵⁰ Cfr. House of Commons, Report of the Official Account of the Bombings in London on 7th July 2005, 11 de Maio de 2006, p. 19, disponível em http://news.bbc.co.uk/2/shared/bsp/hi/pdfs/11_05_06_narrative.pdf.

que embora Abdallah al Faisal (tal como Lindsay era de origem jamaicana encontrando-se a cumprir uma pena por incitamento ao ódio²⁵¹) tivesse alguma influência em Lindsay, não existem suficientes dados fidedignos que possam sustentar que os atentados de Londres foram sancionados por aquele clérigo.

²⁵¹ Cfr. House of Commons, Report..., p. 18.

Capítulo 4 – O processo de radicalização: fases, locais e mecanismos de difusão

4.1. A radicalização na Europa: enquadramento do problema

Nas investigações feitas aos elementos que compunham a célula de Hamburgo, bem como a outros grupos *Jihad* posteriormente desmantelados, verificou-se que a sua radicalização ocorreu na Europa, um espaço de direitos, liberdades e garantias.

Ora, os elementos destes grupos provinham de famílias que discordavam completamente do Islamismo Radical e eram abertamente contra o terrorismo *jihadista* – bem como os seus ambientes familiares não eram particularmente religiosos. De resto, bastantes destes elementos são imigrantes de segunda geração, estudaram em escolas e universidades públicas – não se distinguindo de qualquer jovem europeu.

Afinal o que leva a esta radicalização e em que medida está relacionado com a ideologia do Islamismo Radical?

Na verdade, no espaço europeu das liberdades e garantias, verifica-se que muitos jovens muçulmanos sociológicos afirmam o seu sentimento de pertença não ao seu país de acolhimento e aos valores democráticos, mas sim a uma identidade religiosa²⁵² que, amiúde, é interpretada como incompatível com as democracias liberais. Por último, não existem dados fidedignos acerca do número de muçulmanos sociológicos que possuem

²⁵² Em entrevistas a Paulo Bagguley and Yasmin Hussain, os entrevistados sugerem que os muçulmanos britânicos estão muito integrados na *umma*, ou seja mais confiantes na sua identidade muçulmana, em parte devido à hostilidade que viveram, sendo que alguns usam vestuário para serem identificados com o Islão. Cfr. Paulo Bagguley and Yasmin Hussain, Non- Muslim responses to the 7th July Bombing in London and the Muslim Diaspora in Britain and its Responses to the London Bombings of 7th July 2005, in Bruce Hoffman, William Roseneau, Andrew J. Curiel, Doron Zimmermman, The Radicalization of Diasporas and Terrorism – Joint Conference, RAND Corporation, and Center for Security Studies, ETH Zurich, 2007, p. 11, disponível em www.rand.org.

um pensamento enquadrável no Islamismo Radical, embora existam conjecturas acerca desse número²⁵³.

Perante o quadro traçado, importa descrever as fases do processo de radicalização até à fase mais extrema, bem como verificar os locais mais relevantes deste processo e quais os mecanismos essenciais que difundem a radicalização.

4.2. Antecedentes da radicalização na Europa: crónica de uma radicalização anunciada

As fundações do radicalismo na Europa foram construídas nos meados dos anos 80 do século XX, quando se permitiu a entrada de islamitas radicais que continuaram as suas actividades contra os países de origem. Ficou vulgarmente conhecido como o problema “da ameaça importada”²⁵⁴, em resultado de uma ingenuidade por parte dos governos europeus²⁵⁵ – alguns, como o governo da Grã-Bretanha, por se considerarem especiais²⁵⁶.

Realmente, por razões humanitárias diversos países europeus deixaram que islamitas radiais viessem para a Europa, aliado ao facto dos governos europeus raramente distinguirem entre combatentes da liberdade e aqueles que preparavam atentados terroristas Jihadistas. Por outro lado, a política de asilo de alguns países europeus era bastante permissiva, na qual a verificação dos factos alegados pelos

²⁵³ No seu testemunho, Daniel Fried refere a percentagem de 2%. Cfr. Daniel Fried, Overview of Islamist Extremism in Europe, Testimony before the Subcommittee on European Affairs of the Senate Foreign Relations Committee, 5 de Abril de 2006, disponível em <http://www.state.gov/p/eur/rls/rm/64192.htm>.

²⁵⁴ Cfr. Lorenzo Vidino, Al Qaeda..., p.47.

²⁵⁵ Cfr. Mark Sageman, Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century, University of Pennsylvania Press, 2007, p.135.

²⁵⁶ Em entrevista a Reda Hussaine (jornalista argelino) realizada por Melanie Phillips, aquele avisou que os muçulmanos sociológicos que estavam a acolher podiam se voltar contra eles, embora as autoridades inglesas sustentaram que isso não sucederia pois a Grã-Bretanha era um lugar especial. Cfr. Melanie Phillips, Londonistão..., p.87.

peticionários era deficiente. Ademais, durante o tempo de espera os beneficiários usufruíam de um sistema de regalias sociais bastante generoso²⁵⁷, sem esquecer que mesmo em caso de expulsão os processos de extradição eram bastante prolongados no tempo.

Na verdade, mesmo naquelas situações em que os governos Europeus tinham provas concretas e documentadas, fornecidas pelos países de origem (v.g. Egipto) acerca da participação de determinados elementos em actividades terroristas, recusavam a sua deportação. De facto, a extradição era negada com base na argumentação de que nesses países o respectivo sistema judicial não fornecia garantias suficientes na protecção dos direitos fundamentais dos acusados, apesar de publicamente considerarem esses governos seculares islâmicos como democracias.

De salientar ainda que, alguns governos europeus se opunham a investigar as organizações de beneficência ou demais organizações islâmicas usadas como fachada para angariar fundos para o financiamento de actividades terroristas e à excepção da França, os países europeus toleraram células de apoio argelinas²⁵⁸. Para tanto, o recrutamento era feito abertamente, sendo os candidatos canalizados através de mesquitas extremistas²⁵⁹ sendo que os diversos serviços de segurança europeus não envidavam todos os seus esforços para conter esta ameaça²⁶⁰.

Cumprê sublinhar que, a atitude bastante permissiva e tolerante por parte dos governos europeus consubstanciava-se também na indiferença da população em geral. Ora, isto resultou num esforço sistemático de clérigos radicais pregarem as virtudes da

²⁵⁷ O caso da Alemanha é bastante significativo quanto a esta questão. Cfr. Terry McDermott, *Perfect...*, p.38.

²⁵⁸ Cfr. Rohan Gunaratna, *No Interior...*, pp. 22 e 23.

²⁵⁹ Cfr. Michael Taarnby, *Recruitment of Islamist Terrorists in Europe. Trends and Perspectives*, Danish Ministry of Justice, 14 de Janeiro de 2005, p.7, disponível em http://www.justitsministeriet.dk/fileadmin/downloads/Forskning_og_dokumentation/Rekruttering_af_islamistiske_terrorister_i_Europa.pdf.

²⁶⁰ A título de exemplo, em 1998, apenas foi destacado um homem, e em tempo parcial, para analisar o fenómeno do Islamismo Radical, em Hamburgo. Cfr. Terry McDermott, *Perfect...*, p. 70.

Jihad pelas mesquitas por toda a Europa, criando um efeito de *spill-over* que teve consequências no processo de radicalização.

Mesmo após os ataques do 11 de Setembro de 2001, certa intelectualidade europeia e alguns sectores da opinião pública entenderam que se tratava de um ataque ao imperialismo americano e às políticas encetadas pelo Presidente Bush, argumentando que este era um problema criado pelos EUA – e que não afectava a Europa. Aliás, até se advogou um maior distanciamento face aos EUA, de molde a que o terrorismo Jihadista fizesse a distinção e salvaguardasse a Europa.

De realçar que, mesmo após os atentados de Casablanca em 2003, quando as autoridades marroquinas solicitaram a extradição de suspeitos da prática de terrorismo Jihadista, diversos governos europeus, com receio da falta de garantias judiciais em relação aos potenciais extraditados, não colaboraram com as autoridades marroquinas. O caso de Zougam é elucidativo, sobre o qual as autoridades espanholas foram avisadas das suas ideias radicais – sendo exemplificativo acerca da inabilidade do sistema legal europeu em lidar com ele²⁶¹.

De assinalar que, os ataques terroristas *jihadistas* de Madrid e de Londres vieram desmentir este tipo de interpretações e em investigações posteriores verificou-se que aqueles actos terroristas Jihadistas foram executados por nacionais daqueles países – ao invés dos ataques do 11 de Setembro de 2001. De igual modo, mesmo após a declaração do Primeiro-Ministro Espanhol Zapatero, de que iria retirar as tropas do Iraque, houve uma nova tentativa de atentado terrorista *jihadista* na linha de Comboio Madrid-Sevilha. Destarte, mesmo a demarcação de um conflito já não servia como pretexto para que um país não fosse alvo de um atentado terrorista²⁶².

²⁶¹ Cfr. Lorenzo Vidino, *Al Qaeda...*, p.301.

²⁶² Cfr. Lorenzo Vidino, *Al Qaeda...*, pp. 302 a 304.

Em suma, se era permitido que a ideologia do Islamismo Radical fosse difundida através da Europa, apenas com base no pressuposto que a haver violência esta não a atingiria, os governos europeus esqueceram-se que as pessoas influenciadas por esta ideologia limitaram-se a retirar consequências práticas da sua aplicação: o infiel não estava presente apenas nos países islâmicos seculares mas também estava presente no espaço europeu – pelo que estes governos também deviam ser combatidos.

A influência do Islamismo Radical nos jovens muçulmanos sociológicos é evidente, no qual os órgãos de comunicação árabes, bem como múltiplos sítios na internet são muito críticos e difundem outras perspectivas nas quais a injustiça e a desigualdade ficam patentes. Como consequência, os jovens muçulmanos sociológicos a viver no Ocidente acreditam que a *umma* está sob pressão e opressão, vivendo uma sensação de cerco.

Da mesma maneira, apesar de o Ocidente defender a democracia como forma de governo ideal, o certo é que apoia regimes muçulmanos seculares, nos quais os respectivos líderes ganham sempre as eleições e com uma ampla margem e que não podem ser apelidadas como verdadeiras democracias²⁶³. Ademais, apesar de o Ocidente apoiar a realização de eleições em países islâmicos, se estas são ganhas por partidos islâmicos, já não são reconhecidas e são boicotadas, como aconteceu aquando da vitória da Frente Islâmica de Salvação na Argélia, ou com o Hamas na Palestina.

Por conseguinte, ao verificarem estas situações no tocante ao funcionamento da democracia, muitos muçulmanos sociológicos não apregoam a democracia – mas pedem justiça²⁶⁴.

²⁶³ De igual modo, como sublinha Maria do Céu Pinto, o medo do extremismo é também explorado pelos governos árabes seculares para encobrirem a sua actuação interna advogando que sem a sua liderança, os seus países seriam alvos fáceis do extremismo. Cfr. Maria do Céu Pinto, *Infiéis...*, p.274.

²⁶⁴ Cfr. Mark Sageman, *Leaderless...*, p.35.

Resultante do fenómeno da globalização as preocupações em termos de segurança estão centradas nos cidadãos e não apenas nos Estados. Neste sentido, às antigas fronteiras de soberania, juntam-se outro tipo de fronteiras como as de segurança (no quadro de uma aliança), as de interesse, e as fronteiras da vulnerabilidade, resultante da própria globalização, que expôs os riscos das sociedades modernas – serem atacadas dentro de si próprias²⁶⁵. Todavia, deve ser frisado que, se a radicalização dos muçulmanos sociológicos é um fenómeno global, o problema na Europa ocidental é distinto, quer no seu carácter quer na ameaça em relação aos EUA²⁶⁶.

Nessa medida, os muçulmanos sociológicos europeus encontram-se em conchaves com os seus compatriotas (argelinos em França, marroquinos em Espanha, turcos na Alemanha, paquistaneses na Grã-Bretanha) e auferem rendimentos baixos. Ao invés, nos EUA, diversos estudos socioeconómicos referem que 50% dos muçulmanos sociológicos americanos possuem diploma e 50% auferem mais de 50 mil dólares anualmente²⁶⁷, bem como os muçulmanos sociológicos americanos estão dispersos geograficamente²⁶⁸.

De igual maneira, esta concentração na Europa (sendo exemplificativos os guetos em França e na Grã-Bretanha) permite uma maior vulnerabilidade à penetração do Islamismo Radical nestas comunidades. Desta forma, a concentração de muçulmanos sociológicos em comunidades específicas, pode importar e dar continuidade às

²⁶⁵ Cfr. Garcia Leandro, Entrevista, Revista do Planeamento Civil de Emergência, n.º 16, 2003, p.8.

²⁶⁶ Cfr. Daniel Fried, Overview...

²⁶⁷ Cfr. Jocelyne Cesari, Terrorism and Diásporas in the United States, in Bruce Hoffman, William Roseau, Andrew J. Curiel, Doron Zimmermann, The Radicalization of Diasporas and Terrorism – Joint Conference, RAND Corporation, and Center for Security Studies, ETH Zurich, 2007, p. 33, disponível em www.rand.org.

No mesmo sentido, Jeremy Shapiro, Daniel L. Byman, entendem que os muçulmanos sociológicos americanos possuem um rendimento superior à média nacional, encontrando-se bem integrados na sociedade Americana. Cfr. Jeremy Shapiro, Daniel L. Byman, Bridging the Transatlantic Counterterrorism Gap, The Brookings Institution, The Washington Quarterly, autumn 2006, disponível em < <http://www.brookings.edu/views/articles/fellows/shapiro20060901.htm>>.

²⁶⁸ Cfr. Akbar S. Ahmed, O Islão..., p.211.

características sectárias e étnicas do seu país de origem. A título de exemplo, as tensões étnicas no Paquistão entre barelvis e deobandis foram transferidas, em bloco, para a Grã-Bretanha.

Ao invés, nos EUA, a própria comunidade exerce uma especial vigilância aos seus radicais²⁶⁹, sendo de salientar que o grupo “Lackawanna Six” foi denunciado pela própria comunidade Islâmica²⁷⁰, ao contrário do que sucede na Europa.

Ora, estas diferentes percepções acerca da ameaça terrorista Jihadista, levam a diferentes estratégias no combate ao terrorismo por parte dos EUA (*Hard Power*) e da Europa (*Soft Power*). Como salientou Marc Sageman: “em termos de ameaça para nós americanos, a ameaça vem da Europa”²⁷¹.

Efectivamente, os EUA querem combater os terroristas no exterior, pelo que a sua estratégia é global – para evitar que eles ataquem os EUA. Por seu lado, a Europa debate-se com um problema doméstico centrado na alienação e radicalização de alguns muçulmanos sociológicos europeus, pelo que, a sua estratégia é local – em casa.

Destarte, para os EUA a sua presença no palco europeu assume-se como uma prioridade. Aliás, essa foi a estratégia utilizada durante a guerra fria, porque como os EUA entraram nas duas guerras mundiais surgidas na Europa, para fazer face ao império soviético concentraram a sua estratégia no palco europeu – para evitar que fosse (de novo) arrastado para um conflito. Assim sendo, os EUA querem estar na Europa – porquanto o seu território foi atacado por muçulmanos sociológicos residentes na Europa.

²⁶⁹ A título de exemplo, o denominado “Azzam da América”, um convertido que ameaçava através de emissões de vídeo, foi identificado como Adam Gadah, sendo de salientar que esta rejeição de extremismo é menos visível na Europa. Cfr. Jocelyne Cesari, *Terrorism...*, p. 32.

²⁷⁰ Cfr. Jeremy Shapiro, Daniel L. Byman, *Bridging...*,

²⁷¹ Cfr. Jeremy Shapiro, Daniel L. Byman, *Bridging...*,

4.3. Percurso de radicalização: o exemplo de Bouyeri

Mohamed Bouyeri faz parte de uma segunda geração de imigrantes marroquinos que vivem na Holanda, tendo usufruído de uma boa educação e era encarado pelos seus professores como um cidadão bastante prometedor – um modelo de integração. Efectivamente, era bastante solícito e empreendedor em ajudar jovens muçulmanos sociológicos a lidarem com o seu problema de identidade e a avisá-los para que não caíssem nas malhas da criminalidade, escrevendo artigos a defender os valores europeus e a elogiar o sistema multicultural holandês.

Todavia, a recusa de um subsídio para um centro comunitário, bem como a morte da sua mãe em 2002, leva a uma progressiva radicalização das suas ideias até aderir à ideologia do Islamismo Radical. Ademais, a prática de pequenos crimes, conduziu à sua condenação em pena de prisão efectiva e quando saiu desta começou a admirar Bin Laden e a defender os pontos de vista da Al-Qaeda. Da mesma forma, passou a frequentar a mesquita de Al-Tawheed, bem como conheceu elementos do grupo que se iria denominar Hofstad.

Esta espiral de radicalização, que incluiu a leitura de literatura radical (v.g. livros de Mawdudi e Qutb), a publicação de artigos na internet em sítios radicais, a alteração da sua indumentária e de comportamento (passou a recusar cumprimentar mulheres), veio a ser concretizada na aceitação da violência. Em consequência, no dia 2 de Novembro de 2004, assassinou o realizador de cinema Theo Van Gogh – acusando-o de inimigo do Islão. Na verdade, esta mudança de comportamento e respectivo trajecto leva Lorenzo Vidino a apelidar Bouyeri como “(...) a nova face da Al-Qaeda na Europa²⁷²”.

²⁷² Cfr. Lorenzo Vidino, Al Qaeda..., p.359.

É certo que não se pretende sustentar que o percurso efectuado por Bouyeri seja igualmente calcorreado por todo aquele indivíduo que se radicalizará, bem como o seu *background* seja similar noutros indivíduos, embora seja importante determinar até que ponto a ideologia do Islamismo Radical é fundamental no processo de radicalização. Perante isto, a influência ideológica no processo de radicalização pode ser expressa pela afirmação de T. J. Winter:

“Um jovem árabe, parte de uma família numerosa, competindo por empregos escassos, incapaz de casar porque é pobre, talvez um migrante numa cidade em expansão, sente-se como um homem perdido num deserto sem sinais. Uma manhã adquire uma cópia do escritor fundamentalista Sayyid Qutb numa livraria e nasce no momento. Era isto que ele precisava: uma certeza imediata, um guia para interpretar a realidade à sua volta, para resolver os problemas e as tensões da sua vida, e, ainda mais delicioso, uma maneira de se sentir superior. Ele junta-se a um grupo, e, ansioso para conservar a sua certeza recém-encontrada, aceita a proposição habitual que todos os outros grupos estão errados”²⁷³ .

Se a afirmação acima citada, é ilustrativa de um processo de radicalização, urge tentar descrever as etapas da radicalização, até à fase mais extrema, em que se aceita a violência como meio político legítimo e que se denomina *jihadização*. De igual maneira, importa ainda analisar os locais mais relevantes e respectivos mecanismos difusores da radicalização.

²⁷³ Cfr. T.J. Winter, *The Poverty of Fanatism*, in Joseph E. B Lumbard. (Coord), *Islam, Fundamentalism, and The Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars*, World Wisdom, 2004, p.287.

Ademais, apesar de um indivíduo entender que não se pretende juntar a um grupo violento, isso não implica que deixe de constituir por si só uma ameaça, na medida em que pode radicalizar outros e que esses possam vir a aderir a um grupo violento e a tornar-se *jihadistas*²⁷⁴.

4.4. Pré-radicalização:

4.4.1. A origem dos indivíduos

Apesar de os muçulmanos do mundo inteiro estarem ligados à globalização e à modernização, os jovens muçulmanos sociológicos crescendo em sociedades ocidentais, nas quais o Islão é apenas uma das religiões, são confrontados com problemas de identidade e de orientação religiosa.

Neste sentido, importa analisar se existem à partida condicionantes, grupos mais expostos, ou faixa etária mais propensa à radicalização e especialmente se existem factores que explicam a propensão para o radicalismo. Para esse efeito, é importante verificar determinados pressupostos, que se denomina pré-radicalização, como a pobreza, factores psicológicos, ou se aqueles eram versados em termos religiosos – levando em linha de conta, entre outros, uma análise a membros das células de Hamburgo, de Madrid, Hofstad e de Londres.

Em primeiro lugar, é perceptível que muitos se situam numa faixa etária entre os 20 a 35 anos, pertencendo à segunda e terceira geração de muçulmanos sociológicos que nasceram em países ocidentais e que não provêm de ambientes religiosos²⁷⁵. De facto,

²⁷⁴ Cfr. Mitchell D. Silber, Arvin Bhatt, *Radicalization in the West: The Homegrown Threat*, New York Police Department, 2007, p.10, disponível em http://www.nypdshield.org/public/SítioFiles/documents/NYPD_Report-Radicalization_in_the_West.pdf.

²⁷⁵ A título de exemplo, pelos padrões egípcios, a família de Atta era entendida como secular, embora essa secularidade fosse mais religiosa se compararmos com a sociedade alemã. Cfr. Terry McDermott, *Perfect...*, p.20.

tornaram-se religiosos na Europa e já numa fase adulta – e no decurso de um processo de radicalização.

Esta redescoberta da religião surge como forma de apego à sua identidade islâmica e de diferenciação dos demais elementos da sociedade, procurando através de uma identidade religiosa providenciar certezas e explicações para a sua existência. Ora, o Islamismo Radical, através da leitura dos seus autores – providencia as certezas e as respostas que eles necessitam, muitas vezes através de uma leitura literal do Corão, sem que percebam o contexto da revelação dos seus versos.

Tocantemente à pobreza será este um factor para a radicalização? Ora, não quer dizer que isso não ocorra em algumas partes do mundo²⁷⁶, embora tal já não suceda nos países ocidentais, nos quais muitos extremistas provêm de uma geração educada e versada nas tecnologias de informação e pertencentes a uma classe média. Todavia, se os jovens sociológicos muçulmanos podem não ser levados à radicalização pela pobreza ou pela desigualdade, a alienação que estas condições produzem pode levar estes a radicalizarem-se – especialmente se entenderem que essa associação deriva de um ataque ao Islão por parte do Ocidente.

Outra questão importante será analisar se as pessoas com distúrbios psicológicos estão mais propensas à radicalização, sendo de sublinhar que à partida não existem explicações psicológicas, nenhuma doença do foro psiquiátrico, tal como o narcisismo patológico, a paranóia ou a personalidade autoritária²⁷⁷. Contudo, alguns autores sustentam que diversos membros de grupos violentos padeciam de perturbações do foro

²⁷⁶ Efectivamente, os atentados de Casablanca de 2003 foram executados por marroquinos recrutados das zonas mais pobres daquela zona citadina. Aliás, se houvesse ligação com a pobreza, as maiores taxas de terrorismo situar-se-iam nas zonas mais pobres do mundo, o que não sucede.

²⁷⁷ Cfr. Marc Sageman, *Understanding...*, pp. 84 a 91.

psiquiátrico²⁷⁸, embora seja difícil afiançar, se nestes casos pontuais, tal é consequência do processo de radicalização e da dinâmica de grupo criada.

4.4.2. A perda da identidade como catalisador da radicalização

O que leva pessoas a radicalizarem-se e no limite aderirem a um grupo que pretende praticar uma *Jihad*? Da análise do núcleo duro dos membros das células analisadas no capítulo anterior, para além dos diversos atentados falhados no espaço das democracias ocidentais, levaram a algumas conclusões acerca do perfil destas pessoas.

Para tanto, a primeira geração via a religião e a cultura como ligadas, ao passo que a segunda e terceira gerações dividem as duas, no qual o maior identificador é a religião. Na verdade, a primeira geração é muito influenciada pela sociedade de origem, embora esta seja menor na segunda geração e na terceira geração, que afinal pertencem entre mundos e por vezes sentem-se perdidos.

Neste contexto, os jovens sociológicos muçulmanos sentem que estão a ser marginalizados, económica e culturalmente ou sentem que estão a ser alvo de estigmatização por causa da sua religião ou etnia de origem.

Deste modo, a sua forma de se integrar nas sociedades de acolhimento consiste na utilização de símbolos e procedimentos que dêem significado à sua vida e forneça uma explicação para o mundo que os rodeia, pelo que tentam enquadrar-se num grupo restrito de referência para se sentirem mais integrados. Ademais, muitos dos pais destes muçulmanos sociológicos de segunda e terceira geração não lhes conseguem transmitir

²⁷⁸ Edward J. Lifton, sustenta que indivíduos como Atta, quer Sidique Khan tinham personalidades narcisistas e de grandiosidade. Cfr. Edward J. Lifton, Uma Perspectiva de Psicologia Clínica sobre Jovens Radicais Islâmicos, in Tahir Abbas (coord), Islamic Political Radicalism, A European Perspective, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, pp. 38 e 39.

um conjunto de valores culturais e espirituais e as suas comunidades não têm *imans* que transmitam orientação democrática e moderna²⁷⁹.

Por conseguinte, a perda da identidade cultural é uma condição para a integração de novas formas de ver o mundo, um passo para o radicalismo. Contudo, será que existe uma relação entre o fenómeno da radicalização e a ideologia do Islamismo Radical tal como o descrevemos no capítulo 2?

Oliver Roy verbera este tipo de interpretação, que apelida como culturalista, entendendo que não interessa saber o que é possível aprender sobre o passado do mundo muçulmano, mas como o Islão é reconstruído actualmente pelos muçulmanos²⁸⁰. Ora, no entendimento deste autor, o que está a mudar não é a religião mas a religiosidade, isto é, a relação pessoal entre o crente e a sua fé e a respectiva maneira como a interpreta²⁸¹. Nesse sentido, discorda que defender a interpretação de que o Corão não promove a *Jihad* é irrelevante, verberando simultaneamente os críticos e os defensores do Islão por estarem circunscritos a uma aproximação culturalista²⁸², defendendo que o fenómeno da radicalização não tem conexão com a ideologia²⁸³.

Ora, se concordamos que a radicalização entronca com a perda de identidade de muçulmanos sociológicos que se radicalizam – não concordamos que a radicalização não tem conexão com a ideologia que a suporta. É certo que uma crítica a uma aproximação culturalista, no sentido de pugnar que existe uma continuidade cultural que explica o comportamento de determinados indivíduos no século XXI, com base em textos de Ibn Taymiyya, é uma perspectiva defensável.

Contudo, no processo de perda de identidade que o indivíduo sofre, no decurso do respectivo processo de reconstrução, a nova identidade vai buscar ideias que lhe são

²⁷⁹ Cfr. Daniel Fried, Overview...,

²⁸⁰ Cfr. Roy Oliver, Secularism..., p.10.

²⁸¹ Cfr. Roy Oliver, Globalized..., p. 30.

²⁸² Cfr. Roy Oliver, Globalized..., p. 10.

²⁸³ Cfr. Roy Oliver, Globalized..., p.318.

perceptíveis, que sejam claras e simples e que lhe proporcionem uma explicação do mundo e da sociedade que o rodeia. Aliás, é o próprio Oliver Roy que até admite que nesta nova identidade, os muçulmanos sociológicos pretendem respostas directas e simples de realidades complexas (um Islão totalitário²⁸⁴) para o mundo complexo em que se inserem, baseada na imediata acessibilidade e no qual é o carisma e não o conhecimento que possui um maior enfoque²⁸⁵.

Ora, neste sentido, estes muçulmanos sociológicos vão buscar aos autores que providenciem respostas simples, imediatas, directas e totalitárias do Islão, pelo que, o estudo erudito do Islão não lhes proporciona essas certezas. Assim sendo, recorrem a autores que lhas forneçam, como al-Banna, Qutb, Shariati, Mawdudi, acompanhados de uma leitura literal do Corão.

Efectivamente, se o muçulmano sociológico através da religiosidade se reinterpreta e constrói novos conceitos, estes têm por base uma ideologia, mesmo que estes não a conheçam. Para tanto, colocam em causa o passado tradicional do Islão, suas tradições e denegrindo os escolásticos islâmicos que não partilhem a sua visão do Islão – tal como o fizeram os autores contemporâneos.

Por conseguinte, entendemos que a radicalização tem conexão com a ideologia, porque no processo de reconstrução da nova identidade e para se conformar à sua visão simplista e imediata do mundo, procuram uma explicação para o modo como entendem a sua religião e como a sociedade deve funcionar, através do recurso a ideólogos radicais do Islão.

²⁸⁴ Como sublinha Roy Oliver, a segunda geração de muçulmanos sociológicos franceses não pretende que lhe seja ministrado um Islão complexo ou intelectual por uma miríade de razões, a mais importante é que querem experimentar um Islão totalitário que providencie respostas a tudo. Cfr. Roy Oliver, *Secularism...*, p.99.

²⁸⁵ Cfr. Roy Oliver, *Globalized...*, p. 167.

De igual modo, outra crítica em relação à posição de Oliver Roy, consubstancia-se na negação da importância de uma aproximação culturista como forma de combater a radicalização. Em bom rigor, o conhecimento dos verdadeiros entendimentos sobre o Islão e das suas verdadeiras tradições, que não são totalitários, servem como antídoto para o veneno do presente – como se irá defender no capítulo 5.

4.5. Etapas da radicalização

4.5.1. Revolta moral

Como predito, as etapas²⁸⁶ que se vão descrever, são dinâmicas o que não implica que os muçulmanos sociológicos (ou convertidos) passem por todas²⁸⁷ e pela ordem que se vai descrever ou que não desistam a meio do processo. Efectivamente, este processo é dinâmico e estamos no domínio de tendências e não de certezas absolutas empiricamente verificáveis.

Ora, numa primeira fase surge um sentimento de revolta moral contra uma situação, ou um evento que é percebido como injusto e que importa corrigir. Aliás, a esmagadora maioria dos membros do grupo de Hamburgo, Madrid, Hofstad e de Londres, denotavam sentimentos de profunda revolta moral contra situações e pessoas, como a situação na Palestina, no Kosovo, no Afeganistão – e exprimiam sentimentos de empatia e nutriam a necessidade de corrigir essas injustiças.

Será que poderemos denominar a primeira fase, associada ao sentimento de humilhação, como aquele relacionado por proximidade ao assistir ao sofrimento dos

²⁸⁶ O quadro conceptual das etapas segue a tipologia criada por Mark Sageman, in *Leaderless...*, pp. 72 a 88.

²⁸⁷ Ao invés, não se considera que a doutrinação na ideologia do Islamismo Radical seja uma fase autónoma, distinta das demais fases, encontrando-se esta em qualquer uma das fases, embora com muito maior incidência depois de o indivíduo ter aderido a um grupo, embora como predito, estejamos no campo de tendências.

palestinianos e dos chechenos²⁸⁸? Efectivamente, ao invés da revolta moral, a humilhação é um sentimento adstrito ao processo de radicalização, mas só pode adquirir significado se associado com uma experiência pessoal (sendo este uma fase autónoma), pelo que se afigura mais correcta a utilização da revolta moral, um sentimento mais amplo.

Ademais, urge trazer à colação que Marc Sageman não concorda com a utilização do termo humilhação, defendendo ao invés que o sentimento de revolta moral é um sentimento mais poderoso que a humilhação, no sentido de que a revolta moral pode impelir um desejo de corrigir o mal e que pode levar à violência²⁸⁹.

4.5.2. Guerra contra o Islão

Para os jovens muçulmanos sociológicos se a revolta moral é o começo do processo, esta por si só não é suficiente, porquanto aquela tem que se enquadrar num universo moral, para fazer parte da sua experiência (e fazer eco dentro do grupo). De facto, adquire-se a percepção de que o Islão está sob ameaça e o mundo começa a ser visto através de teorias da conspiração²⁹⁰.

Na realidade, através dos conflitos entre Israel e a Palestina, entre outros, constatam que o imperialismo americano ataca o Islão²⁹¹, no qual estão envolvidos crentes muçulmanos e se adquire uma ideia simplista de que o ocidente está a atacar o Islão, por acção ou omissão e que é necessário fazer algo para remediar este tipo de

²⁸⁸ Cfr. Farhad Khosrokhavar, *Suicide...*, p.157.

²⁸⁹ Cfr. Mark Sageman, *Leaderless...*, p.73.

²⁹⁰ Cfr. Mark Sageman, *Leaderless...*, p.81.

²⁹¹ Urge trazer à liça que Bouyeri, na carta justificativa do assassinato do realizador Theo Van Gogh, culpou os EUA, quando o filme “Submissão” nada refere sobre os EUA, nem no filme aparecem actores americanos. Cfr. Zachary Shore, *Criando...*, p.20.

situações. De resto, a percepção de que o Islão está sob ameaça pelo EUA/Ocidente é explorada por Bin Laden e pela Al-Qaeda²⁹².

Urge trazer à colação que Gerges Fawaz, em entrevistas efectuadas em países árabes, ficou espantado por ouvir que o 11 de Setembro de 2001 foi resultado da CIA ou dos israelitas, concluindo que a teoria da conspiração estava bem embrenhada²⁹³. Na mesma linha de raciocínio, em entrevistas realizadas na Europa, Zachary Shore, também concluiu que a convicção de que por detrás do 11 de Setembro de 2001 está envolvida a CIA ou a Mossad encontra-se espantosamente enraizada e disseminada²⁹⁴.

Aliás, urge trazer a terreiro que Atta pensava que Mónica Lewinski era uma agente judia e que a partir desse episódio, o Presidente Clinton se aproximara mais de Israel²⁹⁵. De igual modo, em diversos escritos de Bouyeri (incluindo a carta na qual justificava a morte de Theo Van Gogh), apelidava Ayaan Hirsi Ali de ser uma herética e de estar ao serviço de “mestres judaicos”.

De igual forma, o livro “Os Protocolos dos Anciões de Sião” são uma fonte do anti-semitismo que é muito vendido no mundo árabe²⁹⁶ e na Europa e como consabido, Qutb citava com frequência nos seus escritos aquele livro. No mesmo sentido, no vídeo que deixou para a posterioridade, o líder do grupo de Londres (Sidik Khan), proferiu afirmações e comentários anti-semitas admitindo acreditar em diversas teorias da conspiração, incluindo de que o 11 de Setembro de 2001 foi uma criação dos EUA²⁹⁷. De igual maneira, a teoria da conspiração também está presente no vídeo efectuado por

²⁹² Cfr. Bruce Hoffman, *Inside...*, p.129.

²⁹³ Cfr. Fawaz A Gerges, *The...*, p.187.

²⁹⁴ Cfr. Zachary Shore, *Criando...*, p. 59.

²⁹⁵ Cfr. Lawrence Wright, *A Torre...*, p.306.

No mesmo sentido, Terry McDermott, *Perfect...*, p.62.

²⁹⁶ Cfr. Ed Husain, *The Islamist...*, p.251.

No mesmo sentido, Mark Sageman, *Leaderless...*, p.81

²⁹⁷ Cfr. House of Commons, *Report...*, p.19.

Omar (pertencente ao grupo de Hamburgo) pois entendia que o Islão estava a ser atacado²⁹⁸.

4.5.3. Conexão com uma experiência pessoal

Ora, à raiva moral e ao entendimento que o Islão está sob ataque é necessário acrescentar uma nova etapa, pois estas duas apenas farão sentido caso se relacionem com a experiência diária de uma pessoa.

Essa experiência diária pode se manifestar em múltiplas facetas e graus, quer em termos económicos (v.g. perda de emprego), quer em termos sociais (v.g. morte de um familiar, agressão verbal), que faça o visado perceber que a revolta moral e o ataque ao Islão adquirem significado e que o próprio é vítima desse expediente.

Avulta, de modo particular, que em termos de comparação, os muçulmanos sociológicos de segunda e terceira geração não se comparam com os seus conterrâneos dos países seculares árabes, mas com os nativos europeus²⁹⁹. No mesmo sentido, os católicos da Irlanda do norte, não se comparavam com os católicos da República da Irlanda, mas com os protestantes da Irlanda do norte³⁰⁰.

Para o efeito, em determinado momento experimentam um ponto de ruptura existencial que seria insignificante para a maior parte das pessoas naquela situação, mas conjugada com os restantes factores, o “clique” implica uma súbita rejeição do ocidente que vêm como a encarnação do mal³⁰¹.

De resto, esta ruptura existencial está associada a uma humilhação que é percebida como pessoal, na qual o sentimento de culpa é transferido para o outro e

²⁹⁸ Cfr. Terry McDermott, *Perfect...*, p.199.

²⁹⁹ Cfr. Mark Sageman, *Leaderless...*, p.82.

³⁰⁰ Cfr. Louise Richardson, *What Terrorists...*, p.78.

³⁰¹ Cfr. Farhad Khosrokhavar, *Suicide...*, p.155.

que importa combater. A título de exemplo, para Bouyeri, a morte da mãe associada à rejeição de um subsídio para um centro educativo, fê-lo sentir que era discriminado e que o resto da sociedade holandesa o encara de maneira diferente por ser muçulmano.

4.5.4. Recrutamento por um grupo

Se chegássemos até esta etapa teríamos muçulmanos sociológicos (ou convertidos) enfurecidos mas não terroristas *jihadistas*³⁰² – que entendem que a *Jihad* é a única opção.

Ora, no extremo final de radicalização ocorre uma decisão de aceitação da violência como meio político legítimo, concretizada através da aderência ou constituição de um grupo³⁰³, que se denomina a entrada na *jihadização*. Na realidade, os jovens muçulmanos sociológicos são encorajados, especialmente pelos seus pares, a dedicarem-se à *Jihad* violenta³⁰⁴.

Urge salientar que, este é um processo dinâmico, onde um grupo de muçulmanos sociológicos (ou convertidos) embarca num progressivo isolamento social que os distingue entre crentes iluminados (eles) e os infiéis (todos os restantes), funcionando o grupo como uma câmara de eco³⁰⁵ e que experimentam uma progressiva intensificação das suas crenças.

O seu Islamismo Radical é uma combinação de ódio pelo ocidente, a comunidade original como modelo, um desejo utópico de restituir o Islão ao apogeu do passado e

³⁰² Cfr. Mark Sageman, *Leaderless...*, p.84.

³⁰³ Relativamente aos membros que compunham o grupo de Hamburgo, foi na Primavera de 1998 que começaram a actuar enquanto grupo e não como meras individualidades. Para esse efeito arrendaram uma casa, bem como partilharam contas bancárias, carros, sendo que, de acordo com o testemunho de uma sua vizinha (Helga) não ouviam música, televisão ou rádio e tinham sempre as persianas fechadas. Cfr. Terry McDermott, *Perfect...*, pp.58 a 61.

³⁰⁴ Cfr. AIVD, *Violent Jihad in the Netherlands. Current Trends in the Islamist Threat*, 2006, p.29, disponível em <http://www.fas.org/irp/world/netherlands/violent.pdf>.

³⁰⁵ O grupo de Hamburgo acusava os judeus e gritava contra eles pois os seus elementos acreditavam que existia uma conspiração judaica contra o Islão. Na realidade, este é um processo progressivo através do qual apenas ficam os verdadeiros crentes, sendo certo que no grupo de Hamburgo, houve membros que se distanciaram ou foram expulsos. Cfr. Mark, Sageman, *Leaderless...*, p. 87.

uma ambição de morrer como mártir numa *Jihad* contra o ocidente³⁰⁶. A aceitação formal e entrada no circuito da *Jihad* é feita através de um contacto com um recrutador externo e depois de esta relação estar consolidada, os membros do grupo tornam-se operacionais.

Ora, o recrutador externo será alguém que os guie ao próximo nível de violência radical, para cruzar a fronteira da revolta para se tornarem num terrorista *jihadista*. De igual forma, o recrutador externo ao introduzir a alusão a uma espécie de irmandade, transmite-lhes uma noção de honra, quando anteriormente aqueles recrutados não tinham lealdades³⁰⁷.

Ademais, o recrutador é geralmente mais velho que os muçulmanos sociológicos e organiza actividades bem como, gradualmente, isola aqueles das suas famílias entrando no papel de mentor, para os guiar na direcção certa e correcta. Por isso mesmo, ajuda-os a lidar com os seus problemas existenciais, fazendo-os sentir que fazem parte de um plano mais vasto, numa luta do bem contra o mal – encarnado pelo ocidente que está a atacar o Islão. Nesta medida, o recrutador externo frisa que o Islão precisa ser defendido, por uma espécie de vanguarda da *umma*, ao qual eles vão ter a honra de pertencer.

4.5.4.1. As novas dimensões do recrutamento: o sistema de conscrição e de auto-recrutamento

O processo de recrutamento para um grupo violento é um processo dinâmico e fruto da invasão do Afeganistão que retirou a componente operacional à Al-Qaeda, a

³⁰⁶ Cfr. Farhad Khosrokhavar, *Suicide...*, p.161.

³⁰⁷ Cfr. Michael Taarnby, *Recruitment of Islamist Terrorists in Europe. Trends and Perspectives*, Danish Ministry of Justice, 14 de Janeiro de 2005, p.38, disponível em http://www.justitsministeriet.dk/fileadmin/downloads/Forskning_og_dokumentation/Rekruttering_af_islamicke_terrorister_i_Europa.pdf.

antiga acepção do recrutamento por um recrutador ligado a uma organização terrorista *jihadista* diminuiu de importância. Se os atentados de 11 de Setembro de 2001 foram planeados e os seus membros foram treinados e recrutados directamente pela Al-Qaeda, tal já não sucedeu com as células de Madrid, Hofstad e de Londres ou de outras células entretanto desmanteladas no espaço europeu.

Efectivamente, muitos jovens muçulmanos sociológicos querem juntar-se a um grupo terrorista *jihadista*, embora não saibam como proceder. A partir desta constatação surgem duas novas realidades: o sistema de conscrição e o sistema de auto-recrutamento.

Na primeira situação, o conscrito individual ou em grupo vai à procura dos recrutadores, manifestando a sua vontade em participar na *Jihad* e oferecendo os seus préstimos, colocando anúncios na internet, por exemplo pretendendo combater no Iraque³⁰⁸. Isto significa que no sistema de conscrição, apesar de não envolver o recrutamento no sentido tradicional, é perceptível a existência de duas partes: o recrutado e o recrutador, sendo que é o recrutado que toma a iniciativa ao oferecer os seus serviços.

De igual modo, no sistema de conscrição, o conscrito (ou conscritos) está dependente do contacto de um recrutador externo ligado, que avaliará e decidirá o *timing* adequado para a entrada numa organização terrorista *jihadista*. Por outro lado, o recrutador externo avaliará se o novo recruta (ou recrutas) necessita de um treino específico – antes de entrar na fase operacional.

Na segunda situação, denominada auto-recrutamento, um indivíduo singular ou em grupo, decide abarcar a *Jihad* por sua própria iniciativa – onde é impossível distinguir entre as duas partes: recrutado e recrutador. De facto, nesta segunda situação

³⁰⁸ Cfr. AIVD, Jihadis and the Internet, 2007, p.81, disponível em <http://www.fas.org/irp/world/netherlands/Jihadis.pdf>.

o processo que decorre entre o início da radicalização e a *jihadização* é mais rápido. Na verdade, decorrente da aceleração do processo da radicalização não se espera para ser recrutado ou se oferece os seus serviços: toma-se a iniciativa da *Jihad* pelas próprias mãos. Observemos dois exemplos:

No caso do atentado falhado no sistema de comboios na via-férrea de Hamburgo em 31 de Julho de 2006, os autores foram dois estudantes de origem libanesa que estavam a estudar na Alemanha. De resto, a sua motivação foi uma forma de protesto contra a publicação dos cartoons de Maomé, tendo o processo de radicalização sido bastante célere, efectuado através da internet. Inicialmente pretendiam efectuar um atentado durante o campeonato do Mundo da Alemanha – mas mudaram de ideias devido à segurança apertada³⁰⁹.

Da mesma maneira, os autores da tentativa de atentado na Grã-Bretanha de 10 de Agosto de 2006, a sua motivação era os conflitos do Iraque e do Afeganistão e pretendiam detonar explosivos líquidos a bordo de aviões, pretendendo morrer no processo como mártires. Ora, o período que mediou entre o início da radicalização até à *jihadização* ocorreu em dias e não meses³¹⁰.

Este processo de aceleração da *jihadização* tem várias consequências no processo tradicional de recrutamento, que se concretiza numa maior dificuldade de detecção a vários níveis. Como óbice, é perceptível uma degradação da qualidade do desempenho dos futuros recrutados, fruto da falta de preparação e de conhecimentos – especialmente no que tange à fabricação de explosivos.

É justamente esse aspecto, que ficou patente no atentado falhado da Alemanha em 2006, pois os explosivos utilizados não deflagraram devido à fraca capacidade de juntar

³⁰⁹ Cfr. EUROPOL, EU Terrorism, 2007...

³¹⁰ Cfr. EUROPOL, EU Terrorism, 2007...

os diversos elementos no processo de fabricação dos explosivos³¹¹. Ademais, os atentados perpetrados pela Célula de Londres, em Londres de 7 de Julho de 2005, não tiveram uma maior dimensão devido ao incorrecto manuseamento dos explosivos.

Porém, este processo é dinâmico e tal não implica que estas limitações não possam ser contornadas. Na realidade, deve ser frisado que nos atentados falhados de 10 de Agosto de 2006 na Grã-Bretanha, os membros do grupo recorreram a explosivo líquido escondido em garrafas de plástico, o que já é elucidativo de uma assinalável capacidade de sofisticação.

Na verdade, os novos auto-recrutados sabendo destas limitações procuram alternativas que substituam o treino nos antigos campos da Al-Qaeda, no Afeganistão. Para o efeito, treinam o paintball³¹² e até procuram lugares isolados que possam permitir o treino de técnicas terroristas, sendo de sublinhar que na Europa um grupo *jihadista* pretendia construir dois campos de treino no sul de Inglaterra³¹³ e a França possui excelentes locais³¹⁴ para o efeito.

No que diz respeito à detecção a vários níveis, quer de indivíduos, quer de fontes de financiamento das suas operações, é manifesta a dificuldade sentida pelos serviços de segurança em detectar estas novas situações. De facto, alguns assumem a nova faceta islâmica através de uma religiosidade, mas sem correspondência em termos de indumentária ou costumes, bem como tal não é perceptível através do exercício das suas profissões.

Para esse efeito, Sidiq Khan, o líder do grupo que executou os atentados de Londres de 7 de Julho de 2005, era cumpridor das suas obrigações religiosas (embora discretamente). O certo é que a sua indumentária não manifestava esse fervor religioso

³¹¹ Cfr. EUROPOL, EU Terrorism, 2007...

³¹² Cfr. Mark Sageman, Leaderless..., p. 97.

³¹³ Cfr. EUROPOL, EU Terrorism, 2007...

³¹⁴ Cfr. Lorenzo Vidino, Al Qaeda..., p.140.

bem como trabalhava numa escola local em que ajudava crianças com necessidades especiais³¹⁵.

No que diz respeito à fonte de financiamento é preciso um especial cuidado na forma de se investigar especialmente levando em linha de conta que o *zakat*³¹⁶ é o terceiro pilar do Islão. Deste modo, a difusão de mensagens que aconselhem os muçulmanos sociológicos a não procederem dessa forma tem um efeito contraproducente e poderá ser encarado como uma tentativa de hostilizar o Islão – influenciando negativamente os muçulmanos sociológicos moderados.

Isto não obsta a que não deva ser feita uma competente fiscalização de desvios de análise financeira, sendo certo que nos atentados falhados aos aeroportos ingleses em 2006, a fonte de financiamento provinha de dinheiro que devia ter sido canalizado para as vítimas do terramoto do Paquistão³¹⁷. No entanto, ao contrário dos atentados do 11 de Setembro de 2001, em que o dinheiro era encaminhado para elementos da célula de Hamburgo, verifica-se actualmente uma maior capacidade de auto-financiamento por parte destes novos grupos – porquanto as quantias envolvidas são bastante reduzidas.

Nesse sentido, é de sublinhar que os atentados de Londres de 7 de Julho de 2005, custaram cerca de cerca de 8 mil libras e a sua maior fonte de financiamento foi o líder do grupo Sidiq Khan, através de movimentos bancários perfeitamente naturais, recorrendo às suas poupanças e a empréstimos bancários insuspeitos. De igual modo, as estimativas dos custos das operações ligadas aos atentados terroristas *jihadistas* em Espanha, de 11 de Março de 2004, apontam para uma despesa na ordem entre 8 a 15 mil

³¹⁵ Cfr. Mitchell D. Silber, Arvin Bhatt, *Radicalization...*, p.50.

³¹⁶ Esmola legal. Um muçulmano deve entregar uma determinada quantidade dos seus rendimentos a obras de caridade entre outros.

³¹⁷ Cfr. EUROPOL, *EU Terrorism 2007...*,

euros, pelo que, a prevenção do financiamento deste terrorismo *jihadista* é de muito difícil detecção³¹⁸.

4.6. Locais de radicalização:

4.6.1. Mesquitas

As mesquitas inserem-se nas denominadas “incubadoras da radicalização³¹⁹”, isto é, são locais da difusão de propaganda do Islamismo Radical, tais como as prisões e a internet. Ora, é neste espaço que uma miríade de muçulmanos sociológicos conseguem exprimir-se e identificar-se, sendo elucidativo que Atta na mesquita era uma pessoa diferente, mais confiante, mais conversador e comportava-se como um peixe na água³²⁰.

Aliás, muitos muçulmanos sociológicos são iniciados no radicalismo em pequenos grupos dentro das mesquitas que não apoiam actos terroristas, mas defendem uma interpretação restrita do Islão³²¹, embora à medida que os grupos se vão formando, deixem as mesquitas para tomar acções em casas privadas.

Perante este enquadramento coloca-se a seguinte questão: desempenham as mesquitas a etapa final do processo de radicalização? É certo que existem bastantes exemplos de mesquitas radicais que desempenharam um papel relevante no processo de radicalização. Nesse âmbito, cumpre destacar os casos das mesquitas de Al-Quds (em Hamburgo), visitada pelos elementos da célula de Hamburgo e a Al-Tawheed em Amesterdão, frequentada por membros da célula Hofstad.

³¹⁸ Cfr. EUROPOL, EU Terrorism 2007...

³¹⁹ Cfr. Mitchell D. Silber, Arvin Bhatt, Radicalization..., p.20.

³²⁰ Cfr. Terry McDermott, Perfect..., p.29.

³²¹ Cfr. Lorenzo Vidino, Al Qaeda..., p. 73.

Aliás, a radicalização ocorreu nestas mesquitas em solo europeu, pois como sublinha Oliver Roy, as mesquitas de Hamburgo (Al Quds), Londres (Finisbury Park), desempenharam um maior papel na radicalização do que qualquer madrassa saudita³²².

Contudo, as mesquitas desempenham actualmente mais um ponto de passagem, uma iniciação ao radicalismo, embora depois os muçulmanos sociológicos as abandonem para prosseguir a sua radicalização, pois entendem que aquela mesquita já não corresponde aos seus pontos de vista. Tomemos o exemplo dos elementos que compunham a célula de Hamburgo, onde não se verificou dentro da mesquita, nenhuma lavagem ao cérebro³²³ e a aceitação da violência foi feita fora da mesquita³²⁴, dentro da dinâmica do grupo e dos contributos dos elementos que o compunham.

Atentas as observações traçadas e na medida em que as mesquitas, através de uma interpretação radical do Islão, têm contribuído para a radicalização de jovens muçulmanos sociológicos, será que se deverá simplesmente proceder ao seu encerramento? É certo que alguns clérigos radicais contribuíram decisivamente para a radicalização, onde alguns incentivavam ao ódio e à prática da violência, citando-se os exemplos de Abu Hamza, Abdallah Faisal, Abu Qatada e Omar Bakri e a sua detenção ou extradição foram medidas que demoraram a ser tomadas.

Concomitantemente, se uma mesquita for encerrada ou for alvo de uma vigilância muito apertada e que não seja discreta, os membros poderão deslocar-se para outros locais, as denominadas “mesquitas de garagem³²⁵”. Por sua vez, estas são orientadas por

³²² Cfr. Roy Oliver, *Globalized...*, p.302.

³²³ Cfr. Marc Sageman, *Understanding...*, p. 106.

Em sentido oposto, Michael Taarnby, defende que vários membros de grupos terroristas se tornaram radicais devido à lavagem ao cérebro por um *iman*, efectuado numa mesquita. Cfr. Michael Taarnby, *Recruitment...*, p.33.

³²⁴ Cfr. Michael Taarnby, *Recruitment...*, p.40.

³²⁵ Cfr. Claude Moniquet, *The Radicalisation of Muslim Youth in Europe: The Reality and the Scale of the Threat*, Testimony before the Subcommittee of Europe and the Emerging Threat, House of

pretensos clérigos que se autoproclamam autoridades no Islão e o núcleo de membros é bastante restrito e radical – diminuindo drasticamente as possibilidades de vigiar e infiltrar estas mesquitas.

Destarte, um método mais eficaz consubstancia-se na entrevista de pessoas que as frequentam para aferir o conteúdo e significado das mensagens que nessas mesquitas são difundidas, bem como verificar a interacção de radicais com outras pessoas³²⁶. Numa fase posterior serão aplicadas as medidas adequadas – que poderão passar pela detenção dos líderes radicais dessas mesquitas.

Por último, importa sublinhar que após o 11 de Setembro de 2001 e especialmente após os atentados de Madrid de 11 de Março de 2004 e de Londres em 7 de Julho de 2005, os governos europeus passaram a exercer uma maior vigilância sobre as mesquitas, pelo que, estas estão a perder a respectiva importância no processo de recrutamento³²⁷.

4.6.2. Prisões: o caso francês ilustrativo da ineficácia

As cadeias são também locais de radicalização nas quais as experiências prisionais são muito importantes em termos de radicalização e recrutamento. Na realidade, o ambiente prisional possibilita ter uma “audiência cativa”, sem distrações, o que é um factor propiciador para a radicalização – especialmente se as entidades prisionais não estiverem atentas.

Nesse contexto, a fé pode ser uma arma redentora aquando da saída do recluso da cadeia, mas também pode ser mal orientada, sendo certo que, a título de exemplo, dois

Representatives em 27 de Abril de 2005, disponível em http://www.cpt-mi.org/pdf/IslamicExtremism_EuropeMoniquet.pdf.

³²⁶ Cfr. Jocelyne Cesari, *Terrorism...*, p.32.

³²⁷ Cfr. Juan José Escobar Stemmann, *Middle East Salafism's Influence and the Radicalization of Muslim Communities in Europe*, *Middle East Review of International Affairs*, Vol. 10, No. 3, Setembro de 2006, p.10, disponível em <http://meria.idc.ac.il/journal/2006/issue3/Escobar.pdf>.

elementos do grupo de Madrid, Jamal Ahmidan e Alleka Lamari, iniciaram o processo de radicalização na cadeia³²⁸ – tal como Bouyeri.

Como predito, num espaço tão confinado, fomentador da radicalização, tal só é possível se as autoridades penitenciárias estiverem desatentas ao fenómeno, mormente permitirem que seja ministrada à população reclusa uma visão radical do Islão. Para esse efeito, traz-se a terreiro, o exemplo francês, que devido à exígua nomeação de clérigos muçulmanos para cadeias francesas³²⁹, não está a conter a ameaça da radicalização nestes espaços fechados.

Efectivamente, a França devido à sua política da laicidade, tem um problema com o reconhecimento das diferentes comunidades, sendo que a única comunidade com legitimidade é a comunidade nacional, pelo que, aquele país não faz o recenseamento da etnicidade da população reclusa ao invés do que sucede em Inglaterra e Gales³³⁰. De igual modo, deixa ao critério do director da cadeia a existência, ou não, de um *iman* que possa ministrar um ensinamento correcto do Islão, o que tem consequências potencialmente perigosas:

“A falta de conhecimento sobre aspectos religiosos primários encorajou a radicalização através da influência daqueles que, na ausência de autoridade institucional islâmica, preencheram o vácuo e ofereceram a sua visão radical como a única visão islâmica legítima”³³¹.

Ademais, em algumas cadeias francesas não é permitido a um recluso possuir um tapete para as orações, bem como nas lojas das prisões é proibido a venda de comida

³²⁸ Cfr. Mitchell D. Silber, Arvin Bhatt, Radicalization..., p.39.

³²⁹ Cfr. Daniel Fried, Overview...,

³³⁰ Cfr. James A. Beckford, Daniele Joly, Farhad Khosrokhavar, Muslims in Prison: Challenge and Change in Britain and France (Migration, Minorities and Citizenship), Palgrave Macmillan, 2006, p.29.

³³¹ Cfr. James A. Beckford, Daniele Joly, Farhad Khosrokhavar, Muslims..., p.262.

halal ou do Corão. De resto, são também vedados aos reclusos a possibilidade de poder rezar durante o período de horas de trabalho, ou até possuir uma bússola (para se virar para Meca)³³². Este tipo de situações só aumenta a percepção de que o Estado francês pretende denegrir o Islão, aliado ao facto de grande parte da população reclusa entender que a sua religião não é respeitada³³³.

De facto, estas diferentes interpretações da laicidade potenciam situações de polarização que afectam a população reclusa. Também se verificou que não era permitido às mulheres islâmicas usarem o véu, ou aos homens usar vestuário islâmico específico, mas foi permitido a algumas freiras católicas, que desempenhavam um trabalho social nas cadeias, usar as suas vestes³³⁴. De igual forma, alguns directores de cadeias francesas, para além do facto de não nomearem *imans* para as cadeias, usam os islamitas radicais para manter a ordem nas cadeias, o que pode ter um efeito devastador³³⁵ – porquanto confere-lhes legitimidade e credibilidade junto da restante população reclusa.

Perante o contexto descrito, estão criadas as condições para a difusão de uma mensagem distorcida do Islão, constatada por Farhad Khosrokhavar, através de entrevistas a reclusos que se converteram ao Islão em cadeias de França. Nestas entrevistas, relataram que aquela religião confere-lhes simplicidade e transparência³³⁶, bem como sublinharam a fraqueza da religião cristã, ao apregoar a mensagem em dar a outra face³³⁷.

É certo que a presença de clérigos não é, por si só, uma receita segura para contrabalançar a difusão de uma interpretação radical do Islão, derivado do dilema

³³² Cfr. James A. Beckford, Daniele Joly, Farhad Khosrokhavar, *Muslims...*, p.85.

³³³ Cfr. James A. Beckford, Daniele Joly, Farhad Khosrokhavar, *Muslims...*, p.38.

³³⁴ Cfr. James A. Beckford, Daniele Joly, Farhad Khosrokhavar, *Muslims...*, p.117.

³³⁵ Cfr. James A. Beckford, Daniele Joly, Farhad Khosrokhavar, *Muslims...*, p.278.

³³⁶ Cfr. Farhad Khosrokhavar, *Suicide...*, p.182.

³³⁷ Cfr. Farhad Khosrokhavar, *Suicide...*, p.209.

presente em bastantes reclusos islâmicos. Na verdade, apesar de pretenderem distanciar-se dos islamitas radicais, não desejam que a restante população reclusa os considere que estão conotados com os poderes existentes³³⁸.

Ora, se é certo que em países como a Grã-Bretanha os *imans* têm desempenhado um papel de harmonia no sistema³³⁹, também é que certo que aquele sistema não é isento de falhas. Efectivamente, os *imans* não estão autorizados a abordar determinados assuntos, tais como a *Jihad* – o que representa uma fragilidade, pois não debater questões sensíveis cria um vácuo que pode ser aproveitado por aqueles que nutrem uma visão radical do Islão.

4.7. Mecanismos de difusão da radicalização

4.7.1. Publicação de livros

O processo de difusão da radicalização é composto pelos instrumentos utilizados para difundir o Islamismo Radical, sendo que a globalização e o avanço tecnológico tem permitido o avanço exponencial destes mecanismos. Historicamente, a tecnologia foi sempre utilizada por radicais, sendo de destacar o papel desempenhado pelas cassetes que continham os discursos de Khomeini.

Alguns destes mecanismos de difusão são apenas transmissores de propaganda e não interagem com o receptor como sucede com os livros, música e mesmo cassetes áudio. Em sentido oposto, a internet pela sua dimensão tecnológica é, simultaneamente, um transmissor e receptor, funcionando assim como local de radicalização e mecanismo de difusão, o que será objecto de um tratamento próprio.

³³⁸ Cfr. James A. Beckford, Daniele Joly, Farhad Khosrokhavar, *Muslims...*, p.267.

³³⁹ Cfr. James A. Beckford, Daniele Joly, Farhad Khosrokhavar, *Muslims...*, p.116.

No que tange aos livros, estes sempre assumiram um papel fundamental no mecanismo de radicalização, sendo de assinalar que as obras dos autores descritos no capítulo 2, especialmente de Qutb, foram influentes e difundidos junto dos muçulmanos sociológicos. De resto, as sucessivas reproduções e a propagação do seu conteúdo têm aumentado a divulgação destas ideias radicais.

Mas a circulação tradicional dos livros, bem como a sua publicação contendo ideologia radical é um processo que se mantém desempenhando um papel importante na radicalização. Neste âmbito, importa realçar que algumas traduções do Corão para a língua inglesa distorcem partes da sua mensagem com propósitos políticos.

A título de exemplo o livro “O Nobre Corão”, de Taqui al-Din e Muhsin Khan, é uma versão wahhabita do Corão, sendo distribuído gratuitamente nas mesquitas pelas autoridades sauditas. Nesta versão estão plasmados conceitos como a supremacia muçulmana e um profunda manifestação de sentimentos anti-semita e anti-cristão. Na realidade, transpõe questões contemporâneas para o passado (como o conflito entre Israel e a Palestina), com o fito de aumentar animosidades com os judeus. Assim sendo, nesta tradução do Corão, quando Moisés se dirige aos israelitas e afirma: “Ó meu povo! Entrem na terra prometida que Deus vos destinou”, a versão saudita distorce-a ao traduzi-la para a seguinte afirmação: “Ó meu povo! Entrem na terra prometida (Palestina).”³⁴⁰

De igual maneira, o livro “Islão: Crenças e Ensinamentos” de Gulam Sarwar sustenta que no Islão não existe separação entre Estado e religião e que o Islão é um sistema totalizante, sendo problemático que aquele livro seja vendido como dando uma interpretação correcta do Islão³⁴¹.

³⁴⁰ Cfr. Mohamed Khaleel, *Assessing English Translations of the Qur'an*, Middle East Quarterly, volume 12, numero 2, Primavera de 2005, disponível em <http://www.meforum.org/article/717>.

³⁴¹ Cfr. Ed Husain, *The Islamist...*, pp. 20 e 21.

Subjacente ao que foi acima exposto, urge salientar que a mesquita El-Tahweed em Amesterdão vendeu o livro “À Maneira dos Muçulmanos” que, entre outras ideias radicais e violentas, defendia a defenestração de homossexuais, bem como anteriormente vendera um livro que pugnava pela circuncisão genital feminina e pelo espancamento das mulheres³⁴².

4.7.2. A internet: local e mecanismo de difusão da radicalização

A internet pela tecnologia envolvida é, simultaneamente, um local e mecanismo de difusão da radicalização assumindo actualmente um papel primordial no processo de radicalização, possuindo amplas vantagens. Efectivamente, a internet é barata, rápida, facilmente acessível e tem um alcance global, onde ainda impera a pouca regulamentação, o que permite uma grande facilidade em enviar e receber informação, mantendo o anonimato³⁴³. Aliás, devido ao desenvolvimento tecnológico permite uma melhor transmissão da informação através do recurso às características multimédia: vídeo, fotografias, entre outros.

As potencialidades da internet não têm passado despercebidas a diversos tipos de grupos, quer *Dawa*, quer *Jihad* e o Exército Nacional de Libertação Zapatista foi o primeiro, no início dos anos 90, que utilizou o papel da internet com eficácia assinalável³⁴⁴. Além disso, em 1998 menos de metade das 30 organizações terroristas apelidadas como tal pelo Departamento de Estado Norte-Americano possuíam um sítio na internet. Ao invés, nos finais de 1999, a globalidade das 30 organizações terroristas já tinham sítios na internet³⁴⁵.

³⁴² Cfr. Zachary Shore, Criando..., p.102.

³⁴³ Cfr. Gabriel Weimann, Terror on the Internet: The New Arena, the New Challenges, The United States Institute of Peace, 2006, p.29.

³⁴⁴ Cfr. Bruce Hoffman, Inside..., p.202.

³⁴⁵ Cfr. Gabriel Weimann, Terror..., p.15

Na verdade, os diversos muçulmanos sociológicos à procura da sua identidade recorrem ao manancial de informação ali existente, sentindo-se seguros ao utilizar a internet. Todavia, é de sublinhar que o perfil de utilizador obedece a alguns requisitos, o que exclui aqueles que sejam bastante pobres, na medida em que é necessário ter acesso a um computador e uma ligação em rede. Da mesma forma, a navegação pela internet implica determinados conhecimentos técnicos que permitam navegar com segurança, no qual se inclui o domínio da língua inglesa³⁴⁶.

No que diz respeito ao processo de radicalização, a maior ameaça emana da disseminação de propaganda por via da internet, combinada com um número crescente de jovens muçulmanos sociológicos à procura dessa informação, pelo que se coloca a seguinte questão: a radicalização na internet leva sempre à *jihadização*?

Ora, se é certo que o utilizador até pode procurar determinado tipo de interpretação radical do Islão, porém, a oferta na internet contempla o Islamismo Radical compreendendo este quer o aspecto violento, quer o não violento, bem como outras visões mais moderadas sobre o Islão. Nesse âmbito, apesar de alguns grupos *Dawa* não advogarem a *Jihad* no sentido bélico, as suas posições sobre o Islão podem levar o utilizador a tomar parte na *Jihad*³⁴⁷.

Deste modo, a combinação de jovens muçulmanos sociológicos e as valências da internet para criar comunidades virtuais são uma das razões pelas quais esta ocupa uma parte no fenómeno da radicalização, embora tal não implique que a radicalização na internet pressuponha automaticamente a *jihadização*.

De salientar que, não é necessário a um utilizador demorar muito tempo na procura de um sítio islâmico específico, ou produzido numa linguagem específica. Efectivamente, muitos sítios de *hacking* islâmicos são espelhos ou adaptações de outros

³⁴⁶ Cfr. Marc Sageman, *Understanding...*, pp.162 e 163.

³⁴⁷ Cfr. AIVD, *Jihadis...* pp. 91 e 92.

recursos e nesse sentido não podem ser uma grande ameaça ou fonte de conhecimento para um potencial ou existente actividade de *hacking*³⁴⁸.

Cumprir frisar que, diversos sítios islâmicos estão colocados em servidores americanos, atendendo à sua fiabilidade, acessibilidade e o maior desenvolvimento tecnológico. De salientar ainda, a protecção conferida pela Constituição dos EUA no que tange à liberdade de expressão, levando a um paradoxo: muitos sítios alojados em servidores americanos contêm material profundamente anti-americano.

Ora, como predito, o anonimato dos utilizadores na internet manifesta-se com uma especial acuidade no que concerne à difusão de interpretações radicais do Islão, em dois domínios: o anonimato dos utilizadores bem como o anonimato da informação.

No que concerne ao anonimato dos utilizadores, verifica-se a problemática do denominado “cut and past islam”, no qual utilizadores sem conhecimentos do Islão encontram e citam textos sem perceberem os seus fundamentos e o seu contexto³⁴⁹. Ademais, na internet torna-se difícil avaliar as credenciais *on-line* de uma suposta autoridade do Islão³⁵⁰, no qual alguns utilizadores se intitulam clérigos, pelo facto de citarem diversos versos do Corão – que retiraram da internet³⁵¹.

No que concerne ao anonimato das fontes, esta manifesta-se através da proliferação de literatura radical facilitada pela existência de uma miríade de publicações presentes em numerosos sítios, que autorizam a utilização dessas mesmas ideias: “Copyright não se aplica a esta publicação. Use-a de acordo com os desejos de Deus e do Profeta”³⁵².

³⁴⁸ Cfr. G.R Bunt, *Islam in the Digital Age. E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, London, Pluto Press, 2003, p.45.

³⁴⁹ Cfr. Berto Jogman, *Terrorism...*, p.17.

³⁵⁰ Cfr. G.R. Bunt, *Islam...*, p.132.

³⁵¹ Cfr. AIVD, *Violent...*, p.47.

³⁵² Cfr. AIVD, *Jihadis...*, p.53.

Em resultado disso, não havendo qualquer tipo de controlo, especialmente no que tange à citação de fontes e à produção de um espírito crítico sobre as mesmas, são geradas situações potencialmente perigosas, onde factos e ficção podem ser facilmente confundidos na internet³⁵³. Neste sentido, é perceptível a existência de sítios que apesar de conterem material islâmico e parecerem oficiais, não representam a opinião maioritária³⁵⁴, assim se explicando a rápida difusão de qualquer ideologia totalitária, nela se incluindo o Islamismo Radical.

Posto isto, devido à globalização da internet e à proliferação de sítios radicais islâmicos, Marc Sageman entende que contrariar as razões religiosas radicais via internet não surtirá efeito³⁵⁵, embora tal perspectiva mereça reparos. Afinal, como se combaterá uma ideologia que distorce conceitos, se não se contrabalançar a mesma? Deste modo, a internet é um dos espaços onde se contraria essa ideologia, especialmente fazendo uso da denominada “diplomacia virtual³⁵⁶” – através da qual os sítios deverão ser alvo de uma especial atenção.

É certo que os sítios ainda são muito utilizados, mas devido a uma maior vigilância por parte dos diversos serviços de segurança, já é perceptível uma maior consciência de segurança por parte quer dos administradores de sítios islâmicos, bem como dos utilizadores que pretendem aceder a esses sítios. Perante isto, determinados grupos usam os fóruns *on-line*, como o meio mais seguro, nos quais se dirigem a uma audiência mais específica e até permitem o acesso aos denominados *free-storage files*³⁵⁷.

Convém trazer a terreiro que no dia 29 de Junho de 2005, um grupo ligado a Al-Zarqawi colocou na internet um filme de 46 minutos denominado “All Religion will be

³⁵³ Cfr. AIVD, Violent..., p.43.

³⁵⁴ Cfr. G.R.Bunt, Islam..., p.136.

³⁵⁵ Cfr. Marc Sageman, Understanding..., p.157.

³⁵⁶ Cfr. Gabriel Weimann, Terror..., p.213.

³⁵⁷ Cfr. EUROPOL, EU Terrorism 2007...,

Allah”, no qual se observam bombistas suicidas, emboscadas a militares americanos no Iraque bem como a difusão de doutrina incentivando a prática de actividades terroristas Jihadistas. Ora, este filme estava disponível em vários formatos (v.g.mpeg), incluindo uma versão em alta resolução e até permitia a possibilidade de descarregar através de telemóvel³⁵⁸.

De resto, no que concerne à utilização dos fóruns *on-line*, a comunicação é unidireccional, mas também pode ser bidireccional, pois os administradores dos sítios respondem a questões³⁵⁹. Ademais, muitos utilizadores dos fóruns redistribuem artigos de famosos *sheiks*, e mostram vídeos e gravações áudio e encorajam a sua redistribuição³⁶⁰, desempenhando assim os fóruns o papel que anteriormente era desempenhado quase exclusivamente pelas mesquitas radicais³⁶¹.

Da mesma maneira, os administradores dos fóruns quando detectam um utilizador com potencial, chamam-no para um *chat* privado, no qual lhe fornecem material de propaganda necessário para a sua doutrinação³⁶². Nesse sentido, o papel dos *chats rooms*³⁶³ está a aumentar, especialmente o papel neles desempenhado pelas mulheres (o anonimato também potencia esse fenómeno), quer no papel de recrutamento, quer no papel da doutrinação – sendo a célula Hofstad um bom exemplo acerca do papel das mulheres nesse contexto³⁶⁴.

O uso de *blogs* no processo de doutrinação é um fenómeno recente embora diferentemente dos fóruns *on-line*, o seu objectivo não se esgote na tarefa de suscitar a

³⁵⁸ Cfr. Abdel Bari Atwan, *The...*, p.124.

³⁵⁹ Cfr. Hanna Rogan, *Jihadism Online - A Study of How Al-qaida and Radical Islamists Groups Use the Internet for Terrorist Purposes*, Kjeller: Forskningsinstitutt Norwegian Defence Research Establishment (FFI/Rapport-2006700915), 2006, p.25, disponível em <http://www.investigativeproject.org/documents/testimony/48.pdf>.

³⁶⁰ Cfr. Hanna Rogan, *Jihadism...*, p.21.

³⁶¹ Cfr. Mark Sageman, *Leaderless...*, p.121.

³⁶² Cfr. Mark Sageman, *Leaderless...*, p.119.

³⁶³ Cfr. Lorenzo Vidino, *Al Qaeda...*, p.85.

³⁶⁴ Cfr. Mark Sageman, *Leaderless...*, p.112.

discussão de determinadas questões. Este consubstancia-se mais na distribuição de informação, oferecendo hiperligações para sítios, evitando assim a desvantagem da anarquia patente em alguns fóruns.³⁶⁵

Porém, como predito, se o papel da internet não escapou aos radicais, de igual modo também os serviços de segurança aumentaram a sua vigilância na internet. Na realidade, já é perceptível uma consciência de segurança na protecção dos sítios e dos seus utilizadores – por parte dos islamitas radicais.

Aliás, decorrente da investigação às actividades da célula de Hamburgo, descobriu-se que aquele grupo tinha recorrido à internet para preparar as suas operações, especialmente por intermédio do correio electrónico³⁶⁶ – sem que as autoridades tivessem exercido uma vigilância efectiva.

Efectivamente, os membros de fóruns *on-line* são encorajados a tomar medidas de segurança ao usarem a Internet, como esconderem o seu *IP Address*, bem como a limpar o historial dos seus *browsers* e a proteger as suas palavras-chave³⁶⁷. De igual modo, com o objectivo de evitar o seu reconhecimento através do *IP* do seu computador, bastantes utilizadores utilizam computadores situados em *cyber cafés*³⁶⁸.

Ademais, alguns sítios islâmicos já possuem sistemas de acesso, onde é exigida uma palavra passe, bem como mesmo nos *chats rooms*, os administradores utilizam vários estratagemas com o escopo de aferir as verdadeiras intenções de cada utilizador. Deste modo, verificam se estes dominam a língua árabe ou possuem determinados

³⁶⁵ Cfr. Hanna Rogan, *Jihadism...*, p.22.

³⁶⁶ Cfr. Marc Sageman, *Understanding...*, p.159.

³⁶⁷ Cfr. Hanna Rogan, *Jihadism...*, p.28.

³⁶⁸ O grupo terrorista que matou Daniel Pearl enviou as fotografias do seu assassinato através de um cyber café em Karachi no Paquistão. Cfr. Abdel Bari Atwan, *The...*, p.130.

conhecimentos específicos³⁶⁹, bem como usam o *Gogle Tolbar* para ser utilizado como *spyware*³⁷⁰.

O desenvolvimento da internet levou ao aparecimento de novos fenómenos incluindo a utilização da *Jihad* à internet (denominada *e-Jihad*) e que foi introduzida por grupos palestinos e israelitas durante a intifada denominada “Al Aqsa” de 28 de Setembro de 2000. De ambos os lados, consistia na utilização de *e-mail overloads*³⁷¹, onde a maior parte das armas eram variações do *denial of service*.

Assim sendo, quais são as vantagens da propaganda na internet por parte do Islamismo Radical? Na televisão e jornais escolhe-se qual o conteúdo das notícias a serem publicadas, embora tal já não suceda com a internet, onde as mensagens podem ser publicadas integralmente e sem censura. Outro problema que a internet não apresenta relaciona-se com a edição, salientando-se a título de exemplo que a As-Sahab, uma das companhias da Al-Qaeda, produziu um filme de 52 minutos, embora a televisão Al-Jazeera apenas mostrou 5.45 minutos. Finalmente, a grande vantagem da propaganda na internet consista na repetição, fundamental na tarefa da doutrinação³⁷².

Mas a função da utilização da propaganda via internet também é utilizada como meio para influenciar a opinião pública internacional, salientando-se que diversos grupos terroristas Jihadistas usam linguagem ocidental para passar a sua mensagem, utilizando conceitos como: “liberdade de expressão”, “prisioneiros políticos”, “direitos dos homens e das mulheres”, porquanto a opinião pública é sensível a estas matérias³⁷³.

³⁶⁹ Como salienta Abdel Bari Atwan, muitos chats rooms estão cheio de agentes sauditas, que são descobertos com relativa facilidade devido à linguagem inapropriada por eles utilizada, ou por manifestarem um súbito fervor religioso. Cfr. Abdel Bari Atwan, *The...*, p.139.

³⁷⁰ Cfr. AIVD, *Jihadis...*, p.53.

³⁷¹ Cfr. G.R Bunt., *Islam...*, p.45.

³⁷² Cfr. AIVD, *Jihadis...*, p.69.

³⁷³ Cfr. AIVD, *Jihadis...*, p.71.

Ainda relativamente ao papel da internet como veículo da utilização da propaganda, qual é o papel desempenhado pela Al-Qaeda neste processo? Será que ainda funciona como entidade recrutadora? Ora, Marc Sageman entende que a Al-Qaeda desempenha o seu papel inspirador, embora contraponha que isso não possa ser considerado como recrutamento³⁷⁴.

É certo que o papel desempenhado pela Al-Qaeda na internet não possibilita um recrutamento no sentido tradicional do termo, entendida esta como uma interactividade pessoal entre recrutador e recrutado. Porém, tal já não ocorre nas novas formas de recrutamento (consciência e auto-recrutamento) assumindo a Al-Qaeda na internet um papel inspirador para a criação de movimentos que defendem as suas ideias e não o mero recrutamento para aquela organização efectuado pelos seus recrutadores.

Para tanto, o papel da Al-Qaeda na internet não se resume apenas a ser um modelo para a criação de grupos, bem como se alarga ao campo da disseminação da sua ideologia. Efectivamente, se o sítio “www.alneda.com” foi o primeiro criado pela Al-Qaeda e desempenhou um papel importante no que concerne ao levantamento da moral após a queda do Afeganistão³⁷⁵, estão a surgir outros sítios que, embora não tenham sido criados pela Al-Qaeda, reclamam-se seguidores da sua ideologia.

A título de exemplo, o primeiro sítio associado à Al-Qaeda (embora não criado por aquela organização) foi o “www.maalemalJihad.com”, criado em Fevereiro de 2000 por um seu simpatizante sedado no Egipto. Ora, o sítio foi criado na China, pois aquele país possuía a tecnologia e especialmente porque os seus desenhadores não faziam ideia do que o simpatizante estava a escrever³⁷⁶, sendo certo que este fenómeno está a aumentar, pelo que a Al-Qaeda auto-reproduz-se na internet.

³⁷⁴ Cfr. AIVD, Jihadis..., p.99.

³⁷⁵ Cfr. Bruce Hoffman, Inside..., p.215.

³⁷⁶ Cfr. Abdel Bari Atwan, The..., p.127.

Mas a internet não se esgota apenas no papel da doutrinação, pois desempenha um importante papel na transmissão de informação sensível indispensável para a prática de actos violentos – embora com algumas limitações.

Neste âmbito cumpre destacar a informação técnica que uma multiplicidade de sítios fornecem no que diz respeito à construção de explosivos caseiros, embora aprender tal técnica através de informação descarregada pela internet (ainda) não permite ser mais proficiente. É certo que existem sítios que permitem descarregar manuais de instruções que são baseados em fontes abertas – designadamente em manuais do Exército americano e de outras forças armadas de países ocidentais, embora estes manuais possuam algumas limitações.

A excepção é justamente o manual “Al-Battar Camp”, produzido pelo comité da Al-Qaeda na península arábica, que providencia ideologia e conhecimentos militares rigorosos – no qual os seus leitores, são encorajados a aprender o seu conteúdo do manual e a agir em nome individual.

De sublinhar que, os exemplos dos atentados de Londres de 7 de Julho de 2005 (alguns explosivos não deflagraram) e dos atentados falhados a dois comboios perto de Colónia em 31 de Julho de 2006, são exemplos dessa realidade. Na verdade, fabricar bombas e detoná-las com a eficácia total apenas a partir de informações retiradas da internet é um desafio³⁷⁷ – mas não é impossível.

Relativamente ao papel desempenhado pela internet na disseminação da propaganda aquela é efectuada profissionalmente e interactivamente denotando uma grande penetração e pequena margem de contradição. Se ligarmos a esta realidade os

³⁷⁷ Cfr. Mark Sageman, *Leaderless...*, p.113.

jovens muçulmanos sociológicos como alvo, então torna-se claro que a internet se torna o maior motor da radicalização³⁷⁸.

Vários exemplos podem ser realçados de como a internet desempenhou um papel na radicalização de vários grupos violentos. No que diz respeito ao grupo de Madrid, urge salientar que no dia 10 de Dezembro de 2003 foi publicado no sítio “Global Media Islamic”, um documento de 42 páginas intitulado: “Jihad no Iraque: Esperança e Perigos: Passos práticos para a Jihad Abençoada”.

Ora, naquele documento (escrito por alguém dentro da Al-Qaeda³⁷⁹) era feita a apologia que os EUA deviam ficar sozinhos com o fardo do suporte financeiro da guerra do Iraque, sendo para o efeito necessário que perdesse o apoio dos aliados. Assim sendo, era sugerido que dois ou três atentados em Espanha podiam ter esse efeito, especialmente porque se estavam a aproximar eleições. De facto, este documento estava no computador de elementos do grupo de Madrid (Sarhane e Abdelmajid) – e é entendido que foi decisivo e influenciou o *timing* dos atentados de Madrid de 11 de Março de 2004³⁸⁰.

De igual forma, também a radicalização de Bouyeri decorreu na internet, sendo tal constatação produzida pelo magistrado Frits Van Straelen que o acusou³⁸¹, sendo certo que outros elementos do grupo Hofstad foram também radicalizados na internet³⁸². Por fim, também deve ser sublinhado que os dois libaneses que tentaram colocar uma bomba nos comboios na Alemanha em 2006, também se radicalizaram via internet³⁸³.

³⁷⁸ Cfr. AIVD, Jihadis..., p.100.

³⁷⁹ Cfr. Lorenzo Vidino, Al Qaeda..., p.292.

³⁸⁰ Cfr. Mitchell Silber e Arvin Bhatt, Radicalization..., p.46.

No mesmo sentido, Marc Sageman, Leaderless..., p.110.

Em sentido oposto, Alison Pargeter discorda que os objectivos do grupo de Madrid fossem alterar os resultados das eleições, frisando que esta foi apenas uma questão de oportunidade. Cfr. Alison Pargeter, The..., p.138.

³⁸¹ Cfr. Lorenzo Vidino, Al Qaeda..., p.349.

³⁸² Cfr. Marc Sageman, Leaderless..., p.110.

³⁸³ Cfr. AIVD, Jihadis..., p.94.

Perante a proliferação de sítios que disseminam visões distorcidas do Islão será que o seu simples encerramento resolverá este problema?

É certo que o encerramento de inúmeros sítios islâmicos radicais foi uma consequência do 11 de Setembro de 2001. Efectivamente, alguns foram “crackados” por elementos pertencentes a organismos americanos e europeus, bem como diversos administradores de redes também os desligaram³⁸⁴. Todavia, isso não impediu que alguns lapsos ocorressem, como foi o caso do sítio oficial dos Taliban, “Taliban News”, que estava registado num servidor americano e esteve *on-line* durante 6 meses após o 11 de Setembro de 2001³⁸⁵.

Por um lado, é certo que o encerramento de sítios radicais conduz à perda desse tipo de informação, embora seja bastante difícil encerrar todos os sítios de terroristas *Jihadistas*. De igual maneira, é questionável a eficácia de tal opção, na medida em que todo o seu conteúdo é gravado e assim torna-se fácil transferir esse conteúdo para novos sítios, sendo paradigmático que a Al-Qaeda tenha procedido sempre dessa mesma maneira³⁸⁶.

De resto, neste processo dinâmico, deve ser salientado que a Al-Qaeda aumentou exponencialmente a qualidade dos seus sítios – bem como a qualidade do seu material de propaganda³⁸⁷. Na verdade, no ano de 2007, aquela organização disseminou bastante material via internet traduzido numa variedade de línguas europeias³⁸⁸.

³⁸⁴ Cfr. G.R.Bunt, *Islam...*, p.82.

³⁸⁵ Cfr. G.R Bunt., *Islam...*, p.69.

³⁸⁶ Cfr. Gabriel Weimann, *Terror...*, p.8.

³⁸⁷ Cfr. Mark Sageman, *Leaderless...*, p.130.

³⁸⁸ Cfr. EUROPOL TE-SAT 2008, EU Terrorism Situation and Trend Report p.28, disponível em http://www.europol.europa.eu/publications/EU_Terrorism_Situation_and_Trend_Report_TE-SAT/TE-SAT2008.pdf.

Contudo, se optar por manter abertos determinados sítios, isso confere-lhes legitimidade³⁸⁹, mas nesse caso os seus conteúdos podem ser expostos e alvo de contraditório por parte de utilizadores especialmente contratados para o efeito.

Por conseguinte, por tudo quanto foi expendido, a internet é um catalisador do processo de radicalização³⁹⁰, devido às tecnologias associadas e à fácil disseminação da propaganda, auxiliadora de uma simples doutrinação:

“Ao passar determinadas mensagens e vídeos, ao longo do tempo, justificando-os como verdadeiros, resulta numa cultura em que indivíduos estão receptivos a pensar que a Jihad é normal. Isto significa que a Internet desempenha um papel no processo de radicalização”³⁹¹.

4.7.3. A ameaça da Al-Qaeda: de grupo terrorista *jihadista* ao *franchising*

A Al-Qaeda³⁹², originalmente designada como Al-Qaeda Al-Sulbah (a base sólida) foi uma organização criada durante a ocupação soviética do Afeganistão, como vanguarda para a defesa do Islão, em parte, baseada nas ideias defendidas por Qutb³⁹³.

O fim da presença soviética no Afeganistão eliminou a legitimidade da *Jihad* no sentido bélico e começou o debate sobre o que fazer a seguir³⁹⁴ – e essa realidade também se deparou à Al-Qaeda. Efectivamente, já desde o período da Irmandade Muçulmana que a prioridade do terrorismo *jihadista* era de combater em primeiro lugar

³⁸⁹ Cfr. Hanna Rogan, *Jihadism...*, p.33.

³⁹⁰ Cfr. Mitchell D. Silber, Arvin Bhatt, *Radicalization...*, p.8.

³⁹¹ Cfr. AIVD, *Jihadis...*, p.93.

³⁹² Para verificar como Azzam idealizou a Al-Qaeda, bem como o documento que a constituiu, vide Rohan Gunaratna, *No Interior...*, pp. 72 e 73.

³⁹³ Cfr. Rohan Gunaratna, *Al Qaeda's...*, p.60.

³⁹⁴ Cfr. Marc Sageman, *Understanding...*, p.36.

o inimigo próximo (os regimes reformistas ou “corruptos”) e só depois o inimigo afastado (o ocidente cristão).

Nesse contexto, a Al-Qaeda continuou fiel a esse princípio e durante os anos de 1992 a 1998, continuou a atacar e apoiar o combate ao inimigo próximo. Todavia, seja de sublinhar que a presença de tropas americanas na Arábia Saudita e na Somália (territórios muçulmanos) não fosse negligenciada – e que culminou com a *fatwa* de 8 de Agosto de 1996: “Guerra contra os americanos que ocupam a Terra dos Dois Lugares Sagrados”.

De resto, deve ser salientado que a Al-Qaeda entre 1995 e 1997, era uma das organizações com que os EUA estavam preocupados embora não fosse a sua principal preocupação e Bin Laden era visto meramente como um financiador do terrorismo Jihadista, mais do que um executor³⁹⁵. Contudo, no dia 23 de Fevereiro de 1998, a Al-Qaeda profere a *fatwa* contra “Os Americanos e os Cruzados Sionistas” – isto é o combate ao inimigo afastado. Assim sendo, qual a razão que levou a Al-Qaeda a alterar a sua estratégia?

Após a conquista de Cabul (1992) e a vitória dos Talibans, os *jihadistas* do Afeganistão voltaram aos seus países de origem, que destabilizaram profundamente (v.g. Argélia, Egipto). Porém, não conseguiram impor-se em nenhum, na medida em que o movimento insurreccionista iniciado nos anos 90 do século XX foi derrotado pelos respectivos Exércitos e forças de segurança.

Ora, a definição dum inimigo comum permitiria resolver estas questões – e unir os grupos terroristas Jihadistas, pelo que Bin Laden afirma mesmo que “o inimigo maior

³⁹⁵ Entrevista de um diplomata americano a Terry McDermott, Perfect..., pp.157 a 158.

No mesmo sentido, Jason Burke refere que naquele período, os pedidos de ajuda solicitados à Al-Qaeda eram no sentido de ajudarem a executar atentados terroristas. Cfr. Jason Burke, Al-Qaeda..., p. 34.

deve ser derrotado antes do inimigo menor”³⁹⁶. Destarte, focou as suas atenções para o ocidente³⁹⁷, embora tal opção tenha gerado contestação dentro do seio da Al-Qaeda³⁹⁸.

Aliás, o golpe final ocorreu com o ataque terrorista Jihadista em Luxor no Egípto em 1997, no qual morreram dezenas de turistas ocidentais e que teve um efeito contraproducente ao mobilizar a opinião pública egípcia contra aqueles terroristas. De resto, o Grupo Islâmico Egípcio até foi forçado a cessar as hostilidades no Egípto – apesar da forte oposição de Zawahiri³⁹⁹.

Após os acontecimentos desastrosos de Luxor e em resultado dos mesmos, em Janeiro de 1998, Zawahiri⁴⁰⁰ começa a escrever um rascunho de uma declaração formal para agrupar todos os grupos de combatentes, centrados numa *Jihad* global contra os EUA⁴⁰¹ – que veio a culminar com a *fatwa* do dia 23 de Fevereiro de 1998.

No que concerne à sua ideologia, a Al-Qaeda, seguindo a linha de raciocínio de Qutb⁴⁰², entende que a *Jihad* é defensiva e não se deve circunscrever a um único país e qualquer outro tipo de entendimento é limitador da sua utilização⁴⁰³. Porém, deve ser realçado que Bin Laden⁴⁰⁴ entende que não existe compulsão na religião⁴⁰⁵.

³⁹⁶ Cfr. Jason Burke, Al-Qaeda..., p. 176.

³⁹⁷ Cfr. Fawaz A. Gerges, The..., p.25.

No mesmo sentido, Rohan Gunaratna, No..., pp. 115 e 116.

³⁹⁸ Cfr. Marc Sageman, Understanding..., p.47.

³⁹⁹ Cfr. Fawaz A. Gerges, The..., p.153.

⁴⁰⁰ Aliás, convém trazer à colação que a actuação de al-Zawahiri foi alvo de múltiplas críticas por concentrar os seus esforços em atacar um inimigo superior como era o caso do Egípto. Nesse âmbito, os seus críticos sustentam que aquele devia ter concentrado os seus esforços em penetrar e infiltrar o aparelho militar, pelo que, apenas depois de reunidas estas condições é que se poderia orquestrar um golpe de Estado. Cfr. Fawaz A. Gerges, The..., p.121.

⁴⁰¹ Cfr. Lawrence Wright, A Torre..., p.261.

⁴⁰² É significativa a influência de Qutb em Bin Laden, no qual os seus escritos eram leccionados na Universidade que Bin Laden frequentava na Arábia Saudita, onde o próprio irmão de Qutb dava algumas palestras. Cfr. Lawrence Wright, A Torre..., pp. 89 e 90.

No mesmo sentido, em relação à influência de Qutb na Al-Qaeda vide Abdel Bari Atwan, The..., p.72.

⁴⁰³ O próprio Bin Laden, na entrevista concedida à Al-jazeera em Dezembro de 1998, apelida de “doença”, a tentativa de refrear a *Jihad*. Cfr. Bruce Lawrence, Messages..., p.80.

⁴⁰⁴ Na declaração proferida em 7 de Outubro de 2001, Bin Laden refere-se aos 80 anos de humilhação, ou seja à abolição do califado em 1924 por Kemal Ataturk. Será que Bin Laden aspira a ser Califa? Ora, em entrevistas concedidas a Abdel Bari Atwan, Bin Laden não quis ser gravado – porquanto tinha medo de errar gramaticalmente ou teologicamente. Por isso mesmo, Abdel Bari Atwan entende que, no mínimo, Bin Laden aspira a ser um *mufti* (jurisconsulto) para emitir *fatwas*. Cfr. Abdel Bari Atwan, The..., p.31

Aliás, se a concretização da *Jihad* é difícil em determinados países, tal não impede que seja dever de todo o muçulmano em qualquer parte do mundo concretizar esse entendimento acerca da *Jihad*. Para esse efeito, devem ser criadas as condições para que a *Jihad* individual seja possível⁴⁰⁶ – incluindo a utilização de métodos mais ligados a grupos xiitas como é o caso da utilização de bombistas suicidas⁴⁰⁷.

De igual modo, os ataques terroristas do 11 de Setembro de 2001, criaram a sensação de que aqueles terroristas *jihadistas* teriam utilizado armas nucleares – se tivessem tido acesso a elas. De resto, a Al-Qaeda, manifestou, ao longo dos anos, a intenção de adquirir armas nucleares⁴⁰⁸, adquirir urânio⁴⁰⁹ – bem como armas biológicas^{410 411}. Porém, a invasão do Afeganistão⁴¹² veio destruir o santuário da Al-Qaeda.

⁴⁰⁵ Na entrevista a Alluni, em 21 de Outubro de 2001, Bin Laden, respondeu que não havia compulsão na religião. Cfr. Bruce Lawrence, *Messages...*, p.124.

⁴⁰⁶ Em entrevista à Al-Jazeera em Dezembro de 1998 e perguntado se a *Jihad* era um dever individual, Bin Laden respondeu afirmativamente tendo sublinhado que em alguns países tal seria impossível. Porém, isso não impedia que se criassem condições através de recrutamento de pessoas e aquisição de equipamento, para tornar possível esse tipo de *Jihad*. Cfr. Bruce Lawrence, *Messages...*, p.79.

⁴⁰⁷ Coube a Zawahiri, a ideia da utilização de bombistas suicidas por parte da Al-Qaeda. Aliás, ele já tinha implementado tal método no seu grupo terrorista *jihadista* “Al-Jihad”, sendo certo que usar bombistas suicidas era apenas utilizado por organizações xiitas como o Hezbollah. Cfr. Lawrence Wright, *A Torre...*, p.191.

⁴⁰⁸ Em entrevista concedida à Al-Jazeera, em Dezembro de 1998, Bin Laden afirmou que adquirir armas nucleares era dever de todo o muçulmano. Cfr. Bruce Lawrence, *Messages...*, p.72.

⁴⁰⁹ A Al-Qaeda tentou adquirir urânio ao Sudão. Cfr. Joseph Cirincione, *Bomb Scare, The History & Future of Nuclear Weapons*, New York, Columbia University Press, 2007, p. 92.

⁴¹⁰ A Al-Qaeda tentou adquirir Antrax, mas com invasão do Afeganistão, ficou sem essa capacidade. Cfr. Louise Richardson, *What...*, p.193.

⁴¹¹ Convém salientar que Zawahiri defende a utilização de armas químicas e biológicas por entender que a sua capacidade destrutiva não fica atrás das armas nucleares. Cfr. Lawrence Wright, *A Torre...*, p.303.

⁴¹² A retirada dos talibans das cidades do Afeganistão em 2001 não implica a sua destruição na medida em que deve ser sublinhado que esta derrota não é decisiva no sentido tradicional em que um Estado Nação perde os seus principais centros urbanos – ficando com uma exígua capacidade de resposta. Ora, tal não sucedeu com os Talibans que assim regressaram ao seu estado natureza de uma organização insurgente rural – com potencial para infligir baixas. Cfr. Michael Scheuer, *Imperial...*, p.62.

Então qual é a actual ameaça que representa a Al-Qaeda? Será uma organização terrorista centrada à volta de Bin Laden⁴¹³ e Zawahiri⁴¹⁴? A respectiva eliminação destruirá a ameaça colocada pela Al-Qaeda?

Efectivamente, se estivermos na presença de uma organização terrorista altamente centralizada no seu líder, a sua captura ou destruição enfraquecerá substancialmente o grupo terrorista. Aliás, foi o que sucedeu com a captura dos líderes do Aum Shrnrinkyo, do PKK e do Sendero Luminoso.

Contudo, mesmo nesta situação, a utilização da força militar deve ser feita com parcimónia dando primazia à força policial, recorrendo a uma *Intelligence* precisa e apurada – que foi o que sucedeu no Peru. Após anos de utilização de força militar (muitas vezes excessiva e que produziu efeitos contraproducentes⁴¹⁵) foi criada uma força policial (Dircote), que conseguiu capturar o líder do Sendero Luminoso: Abimail Guzman⁴¹⁶.

Diferentemente, a Al-Qaeda, não é uma organização terrorista centralizada à volta de Bin Laden⁴¹⁷, mesmo que se afirme que é difícil imaginar o holocausto sem Hitler, tal como a Al-Qaeda sem Bin Laden ou Zawahiri⁴¹⁸. Como tal, a ameaça colocada pela Al-Qaeda mudou exponencialmente, derivada do facto de ter deixado de ser um grupo e

⁴¹³ Em entrevista a Abdel Bari Atwan, Bin Laden não disfarça uma admiração por Ibn Taymiyya, salientando que prefere morrer “(...) a viver num estado europeu”. Cfr. Abdel Bari Atwan, *The...*, pp. 35 e 71.

⁴¹⁴ No seu livro “Knights in the Prophet Banner”, Zawahiri admite que os seus destinatários são dois tipos de grupos: os intelectuais, e os mujahidden. Cfr. Zawahiri, *Kights in the Prophet Banner*, in Laura Mansfield, *His Own Words: A Translation of the Writings of Dr. Ayman Al Zawahiri*, Lulu.com, 2006, p.10.

⁴¹⁵ Frequentemente, a repressão militar era bastante violenta e desproporcionada o que representava uma contínua fonte de recrutamento para o Sendero Luminoso.

⁴¹⁶ Cfr. Louise Richardson, *What...*, p.12.

⁴¹⁷ Será bastante difícil a captura de Bin Laden usando apenas a vigilância dos meios tecnológicos, porque este comunica por escrito e por mensageiros. Desde o Sudão que não usa a internet ou utiliza o telemóvel. De resto, a sua fisionomia protege-o na região onde aparenta estar (entre o Afeganistão e o Paquistão), porquanto ele é alto, usa barba e como se veste, confunde-se com os homens tribais daquela região. Cfr. Abdel Bari Atwan, *The...*, p.229.

⁴¹⁸ Cfr. Peter Bergen, *A Al-Qaeda, Então e Agora*, in Karen J. Greenberg, *Al-Qaeda*, Lisboa, Editorial Estampa, 2007, p.30.

passar a ser um movimento⁴¹⁹. Na verdade, como a Al-Qaeda é uma ideologia, mesmo com a morte de Bin Laden ou Zawahiri, a ameaça terrorista *jihadista* não diminuirá⁴²⁰.

Efectivamente, a Al-Qaeda⁴²¹ já não é uma organização bem fundada, estruturada, composta por um exército irregular, na medida em que a sua componente operacional foi destruída com a invasão do Afeganistão⁴²². Resta apenas o seu núcleo duro, que se encontra em parte incerta entre a fronteira do Afeganistão e do Paquistão.

Ademais, mesmo no seu apogeu, se a Al-Qaeda estava presente em cerca de 60 países e até controlava uma série de redes, contudo aquela “(...) sentava-se no centro desta rede mas nunca esteve em nenhum sentido no seu controlo”⁴²³.

A ideologia que influencia a Al-Qaeda inspira actualmente jovens radicais muçulmanos sociológicos⁴²⁴, desempenhando agora uma espécie de *franchising*⁴²⁵, associado a um mito de invencibilidade – o que significa que “a Al-Qaeda auto-reproduz-se e por isso é difícil de derrotar⁴²⁶”. Porém, importa salientar que não é a

⁴¹⁹ Cfr. Rohan Gunaratna, No..., p.20.

⁴²⁰ Cfr. Rohan Gunaratna, No..., p.27.

No mesmo sentido, Jason Burke, Al-Qaeda..., p.35.

No mesmo sentido, Abdel Atwan, The..., p.231.

No mesmo sentido, Mark Sageman, Leaderless..., p.145.

⁴²¹ A actuação da Al-Qaeda tem sido alvo de bastantes críticas dentro dos grupos terroristas *jihadistas*, nomeadamente por Bin Laden se arvorar em ser o porta-voz de todos os muçulmanos, bem como as suas opções. Como observa Farwaz Gerges: “os comentadores ocidentais dão mais relevo às vozes anti-ocidentais do que os debates substantivos e ideológicos que ocorrem nos movimentos jihadistas”. Efectivamente, Abu al-Walid critica Bin Laden por ter levado ao derrube dos taliban do Afeganistão – o que implicou a destruição dos campos de treino e do seu santuário. Ademais, os livros de Mohammed Derbala “Al-Qaeda Strategy: Mistakes and Dangers (2003) e de Nageh Ibrahim “Islam and the Challenges of the Twenty-First Century”, são elucidativos e demonstrativos do nível de crítica que a actuação da Al-Qaeda tem causado. Cfr. Fawaz A. Gerges, The..., pp. 162, 201 e 202.

⁴²² Cfr. Farhad Khosrokhavar, O Terrorismo..., p.77.

⁴²³ Cfr. Terry McDermott, Perfect..., p.174.

⁴²⁴ Cfr. Louise Richardson, What..., p.252.

⁴²⁵ Cfr. Fawaz A. Gerges, The..., p.250.

No mesmo sentido, Oliver Roy, Globalized..., p. 294.

No mesmo sentido, Bruce Hoffman, Inside..., p. 282.

⁴²⁶ Cfr. Rohan Gunaratna, No..., p.348.

primeira vez que uma organização terrorista sirva de *franchising*, associado a um mito de invencibilidade pois tal já sucedeu com o terrorista Carlos, “o Chacal”⁴²⁷.

Isto significa que a expansão da Al-Qaeda decorre da necessidade, porque após perder o santuário do Afeganistão e a consequente dispersão dos combatentes, a organização tornou-se mais virtual: “Al-Qaeda 2.0”⁴²⁸. Efectivamente, a Al-Qaeda assume o papel de uma base de dados virtual através da divulgação de vídeos e áudios difundidos pela internet, na qual cada rede internacional, local, ou mesmo um indivíduo singular retira um conteúdo ideológico e arroga-se a segui-la. Deste modo, como observa Jason Burke: “Para ser membro da Al-Qaeda basta afirmá-lo”⁴²⁹.

Ora, tal como sucede na internet, é primordial derrotar a ideologia do Islamismo Radical que suporta e alimenta a Al-Qaeda, pelo que, se torna necessário contrabalançar aquela ideologia⁴³⁰. Para esse efeito, deve ser exposto as incongruências e desvios daquele tipo de ideologia que apesar de se arrogar como pura e baseada no Corão representa, isso sim, uma perversão do seu espírito.

⁴²⁷ Efectivamente, como salienta Mark Hamm, Carlos “o Chacal” usufruía de um enorme prestígio, exercendo uma sedução e atracção especial no mundo terrorista, funcionando como um “conglomerado multinacional” e era associado a acções em que não tinha tido nenhum tipo de envolvimento. A título de exemplo, no Exército Republicano, um grupo terrorista norte-americano, diversos membros adoptaram o nome de Carlos. Cfr. Mark S. Hamm, *Terrorism...*, pp. 158 a 162.

⁴²⁸ Cfr. Peter Bergen - *Al Qaeda's New Tactics* – New York Times, 15 de Novembro de 2002.

⁴²⁹ Cfr. Jason Burke, *Al-Qaeda...*, p.293.

⁴³⁰ Cfr. Rohan Gunaratna, *Al Qaeda's...*, p.60.

Capítulo 5 – O combate às ameaças do Islamismo Radical

5.1. Ameaças comuns colocadas por grupos *Dawa* e *Jihad*: o combate às distorções religiosas

No decurso dos capítulos 1 e 2 foi caracterizada a ideologia do Islamismo Radical que pretende implementar um Estado Islâmico, no qual a Xária será aplicada, sustentando que essa pretensão se alicerça na religião islâmica e os métodos para alcançar esse desiderato serão a *Dawa* e a *Jihad*.

No capítulo 3 foi analisada a maneira como esta ideologia se comporta em grupos não violentos, que adoptam a *Dawa*, bem como em grupos violentos que adoptam a estratégia da *Jihad* e quais as ameaças que estes grupos representam.

De resto, no capítulo 4 foi examinado como é que a ideologia do Islamismo Radical influencia o processo de radicalização, através da análise das suas fases, seus locais e respectivos mecanismos de difusão, que também representam ameaças.

Por fim, neste capítulo 5, importa analisar as medidas que devem ser tomadas, tendo em consideração as diferentes estratégias utilizadas por grupos não violentos como por violentos. É certo que algumas destas ameaças são específicas, mas outras são comuns – como é o caso da utilização da distorção do vocabulário religioso como manifesto político, como se irá provar.

Assim sendo, torna-se necessário proceder a uma análise rigorosa sobre o vocabulário religioso que é sustentáculo da ideologia do Islamismo Radical, na perspectiva de que para se combater uma distorção religiosa para fins políticos é primeiro necessário conhecer o seu verdadeiro significado religioso. Ademais, a difusão do verdadeiro significado religioso serve quer para detectar os radicais dos moderados, bem como funcionar como contra-propaganda ao Islamismo Radical.

5.1.1. O mito das fontes puras de Direito: o Corão e as *ahadith*

O Islamismo Radical pugna pela interpretação literal do Corão, como a única via possível para entender a palavra de Deus e não permitir os desvios impuros na sua aplicação considerando qualquer interpretação não literal como *bidá* (inovação) e que deve ser proibida. Ademais, entende que apenas o Corão e a tradição ligada às acções e ditos atribuídos a Maomé, *suna/ahadith* são fontes de direito, desvalorizando as restantes por não serem puras.

Todavia, uma simples interpretação literal do Corão não permite uma correcta versão do Islão e presta-se a interpretações radicais da palavra de Deus. Efectivamente, no que diz respeito à interpretação literal e tomando como exemplo a Bíblia, esta possui um contexto histórico, estabelecido para cada história e evento o que permite ao leitor situar-se no tempo e no espaço.

Inversamente, não existe no Corão uma estrutura narrativa lógica e estruturada, sendo certo que embora existam algumas narrativas, elas são temáticas e no Corão os versos estão agrupados em *Suras* (capítulos). Por seu lado, os versos foram revelados a Maomé pelo arcanjo Gabriel durante um período de 23 anos – embora a ordenação das *Suras* bem como dos seus versos não sigam a respectiva ordem cronológica.

Isto significa que, dois versos ao pé do outro, amiúde, se referem a dois eventos temporalmente distintos da comunidade inicial, pelo que, uma interpretação literal não permite fazer essa distinção, sendo necessário recorrer ao momento em que os versos foram revelados a Maomé. Por outro lado, determinados eventos apenas dizem respeito a acontecimentos que sucederam num período específico, não podendo ser retirados extrapolações para acontecimentos no presente.

A título de exemplo, os versos que foram revelados e que criticam impiedosamente os judeus, por estes terem quebrado um tratado com Maomé e por se aliarem aos seus inimigos⁴³¹, são interpretados por Qutb no sentido que todos os judeus são inimigos.

Ora, é preciso entender que Maomé esteve de bons termos com os judeus sendo ilustrativo dessa realidade a elaboração da Constituição de Medina⁴³² e para evidenciar esse facto cronológico, nesse período são revelados versos a Maomé (história de José, filho de Jacob⁴³³) que enfatizam as boas relações dos muçulmanos com os judeus.

Só quando uma tribo de judeus (Banu Qurayza) quebra o tratado é que são revelados novos versos – mas apenas para se combater essa tribo⁴³⁴. Destarte, não é correcto extrapolar que todos os judeus são perversos e em qualquer momento da histórica, como faz Qutb, pelo que, é extremamente importante saber o contexto da revelação dos versos:

“Por isso é que a tradição corânica (Tasfir) analisa tão extensivamente as ocasiões em que Deus revelou os versos corânicos. Sem a referência a estas ocasiões da revelação, os versos corânicos são susceptíveis a todas as formas de interpretação⁴³⁵” (sublinhado nosso).

⁴³¹ Por exemplo, a Sura n.º 5 (A Mesa), verso n.º 51 refere o seguinte: “Ó vós que credes! Não tomai os Judeus nem os Cristãos por amigos. Eles são amigos uns dos outros. Aquele de entre vós que os tomar por amigos é um deles. Olhai! Alah não guia os que praticam o mal”.

⁴³² Cfr. Haris Aziz, *Anti-Semitism Amongst Muslims*, in Tahir Abbas (coord), *Islamic Political Radicalism, A European Perspective*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, p.73.

⁴³³ Este episódio está retratado na Sura XII (José) do Corão. Existem algumas diferenças em relação ao episódio bíblico (Génesis 37-50). Por exemplo, desde o início que Jacob não se deixou enganar pela história contada pelos seus filhos no que concerne ao que tinha sucedido a José.

⁴³⁴ Para consultar as diversas perspectivas sobre a destruição desta tribo e a possível extrapolação para um contexto geral de anti-semitismo, vide Reza Aslan, *No god...*, pp. 92 a 96.

⁴³⁵ Cfr. David Dakake, *The Myth of a Militant Islam*, in Joseph E. B. Lumbard (Coord) *Islam, Fundamentalism, and The Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars*, World Wisdom, 2004, p.6.

Em complemento ao que acima foi exposto, deve ser sublinhado que existem versos que aparentemente são contraditórios, na medida em que Maomé considerava que os versos antigos deviam ser suprimidos ou negados e substituídos por novos que versassem sobre o mesmo assunto. Na verdade, Maomé entendia o Corão como uma revelação dinâmica e não estática, pelo que, foi essa a razão porque nunca autorizou a sua codificação num livro⁴³⁶.

Ora, é certo que o Corão começou a ser passado a escrito logo após a morte de Maomé durante o califado de Abu Bakr, especialmente devido à morte de muitos dos seus recitadores na batalha de Yamâma. Contudo, tal não pressupõe que a respectiva compilação obedeceu exactamente às palavras ditadas pelo Arcanjo Gabriel a Maomé – estando em causa quer o mito da originalidade, quer o mito da compilação do Corão.

Efectivamente, urge salientar que segundo as indicações de Abu Bakr, a compilação dos versos não seguiu a ordem cronológica da sua revelação, mas foram ordenados das *Suras* (capítulos) mais longas para as mais pequenas.

De resto, diversas *Suras* do Corão foram encurtadas, como a *Sura* 33, que originalmente tinha 200 versos, mas na versão final^{437 438}, no tempo do califa Uthman, ficou com apenas 73⁴³⁹. Por outro lado, nas primeiras versões do Corão, não constavam os títulos das *Suras*⁴⁴⁰ – o que o que significa que estamos perante a “(...) problemática

⁴³⁶ Cfr. Reza Aslan, *No god...*, p.168.

⁴³⁷ Cumpre salientar que existiam várias versões do Corão, existindo entre elas diversas e substanciais diferenças – o que vem provar que não havia apenas uma única versão do Corão. Cfr. Mondher Sfar, *In Search of the Original Koran: The True History of the Revealed Text*, Prometheus Books, 2008, pp. 73 e 74.

⁴³⁸ Para tanto, alguns grupos xiitas sustentam que foram suprimidas as passagens favoráveis que defendiam que Ali devia suceder a Maomé. Por outro lado, os Kharijis (seita sunita) defendem que a *Sura* respeitante a José não devia pertencer ao livro do Corão. Cfr. Malise Ruthven, *Fundamentalism...*, p.81.

⁴³⁹ Cfr. Mondher Sfar, *In...*, pp. 36 a 38.

⁴⁴⁰ Cfr. Mondher Sfar, *In...*, pp. 67 e 68.

da palavra de Deus em linguagem humana⁴⁴¹”, no qual o estudo científico do Corão ainda está a dar os primeiros passos⁴⁴².

No que concerne às *ahadith*, estas apenas começaram a ser passadas a escrito 2 séculos após a morte de Maomé. No entanto, deve sublinhar-se que nos primeiros tempos as *ahadith* estavam totalmente por regular, fazendo com que a sua autenticação fosse quase impossível – pelo que apenas a partir do século IX e X se verificaram tentativas para separar o mito da realidade:

“Contudo, durante centenas de anos, quem tivesse o poder e a riqueza necessária para influenciar a opinião pública sobre um assunto particular – e que quisesse justificar as suas próprias ideias sobre, por exemplo o papel da mulher na sociedade – tinha apenas de reportar-se a um hadith que ele tinha ouvido de alguém, que por seu lado tinha ouvido de alguém, que tinha ouvido de um companheiro, que tinha ouvido do profeta”⁴⁴³.

Como predito, nos séculos IX e X foi feito um esforço para separar o mito da realidade em relação à autenticidade de *ahadith*⁴⁴⁴ e autores como Sayyid Ahmad Khan, bem como Chirag Ali, afirmando que algumas se reportam ao tempo do profeta apenas

⁴⁴¹ Cfr. Joaquim Carreira das Neves, O Encontro..., p. 220.

⁴⁴² Como salienta Malise Ruthven o estudo do Corão ainda está confinado a algumas universidades europeias. Cfr. Malise Ruthven, Fundamentalism..., p.79.

⁴⁴³ Cfr. Reza Aslan, No god..., p.68.

⁴⁴⁴ Obviamente, o método de *ahadith* apresenta bastantes fragilidades ao colocar exclusivamente o enfoque no transmissor e não dar relevo ao conteúdo da mensagem, mormente a análise ao conteúdo interno dos textos. De resto, um *hadith* que afirmava que Maomé vira um urso, não podia estar circunscrito apenas na veracidade de quem relatara esse suposto facto, porquanto não existiam ursos na península arábica. Cfr. Marcos Quesada, O Direito Islâmico Medieval, in O Islã Clássico, Rosalie Helena de Souza Pereira (coord), Itinerários de uma Cultura, Perspectiva, São Paulo, 2007, p.225.

para legitimarem algumas pretensões⁴⁴⁵, embora “as actuais gerações vêm estas críticas como anti-ocidentais, quando as primeiras gerações eram mais cépticas”⁴⁴⁶.

De tudo quanto se disse, importa ainda destacar que o contexto onde Maomé viveu estava profundamente ligado à tradição judaico-cristã (o próprio Corão refere a familiaridade do profeta com a religião judaica) e os primeiros muçulmanos recorriam à tradição judaica. Deve, no entanto, frisar-se que, isso tenha começado a mudar a partir do século IX, quando juristas muçulmanos, querendo cortar com essa tradição de recorrer a fontes judaicas, “criaram” novas *ahadiths* que contradiziam o espírito inicial de Maomé e das primeiras comunidades de muçulmanos – o que levou a que sucessivas gerações de estudiosos académicos muçulmanos perdessem essas referências corânicas⁴⁴⁷.

5.1.2. O mito da comunidade original: os quatro califas bem guiados

O Islamismo Radical entende que a *umma* foi enfraquecida por influência de bárbaros e para ultrapassar isso, torna-se necessário reavivar a verdadeira fé islâmica, tal como foi definida pelo profeta. Assim sendo, o modelo é a comunidade inicial onde se atingiu um nível máximo de pureza, no qual aquela comunidade perfilha os seus pontos de vista.

Neste sentido, o que o Islamismo Radical retira deste tempo inicial é apenas a obediência, sem apelo, dos crentes aos califas bem guiados (*rashidun*), o regresso a uma época dourada – na qual o Islão era hegemónico, onde não havia distinção entre Estado e Religião.

⁴⁴⁵ Cfr. Hunt Janin, André Kahlmeyer, *Islamic...*, p.20.

⁴⁴⁶ Cfr. Malise Ruthven, *Islam...*, pp.40 e 41.

⁴⁴⁷ Cfr. Khaleel Mohammed, *Assessing...*,

Aliás, a procura da pureza perdida reportada ao tempo dos quatro califas bem guiados tem raízes escatológicas na medida em que o profeta referiu que o califado depois dele apenas duraria 30 anos⁴⁴⁸.

É certo que o retorno ao tempo dos primeiros califas é um tempo de expansão muito rápido, de absorção de diversos povos que, mesmo integrados no mundo do Islão, conseguiram manter a sua própria existência. No entanto, o Islamismo Radical ao considerar que a comunidade original atingiu um determinado grau de pureza negligencia toda a tradição que foi construída ao longo dos vários séculos no domínio da interpretação religiosa, bem como no domínio de outras artes.

Mas será que esta idade dourada corresponde a uma época sem conflitos? Em primeiro lugar, urge referir que a morte de Maomé marca o sisma entre sunitas e xiitas, entendendo os sunitas que quem devia suceder a Maomé era Abu Bakr (o que veio a suceder) e que Ali (que veio a ser o quarto califa) era demasiado jovem (tinha na altura 33 anos). Ao invés, os xiitas sustentavam que quem devia suceder a Maomé era Ali, porquanto aquele era seu primo direito, o seu filho adoptivo, fora o primeiro homem a converter-se ao Islão⁴⁴⁹ e era seu genro porquanto casara com a sua filha Fátima.

Deve também ser salientado, que o tempo dos quatro califas bem guiados corresponde a tempos conturbados, de guerras civis e grande violência, incluindo os assassinatos do segundo ao quarto califa⁴⁵⁰. Ademais, deve ser assinalado que Ali foi inicialmente excluído dos califas bem guiados⁴⁵¹.

De igual forma e ao contrário do que defende o Islamismo Radical, a comunidade inicial era tolerante em relação aos povos do livro e inclusive nas primeiras batalhas

⁴⁴⁸ Cfr. Asma Afsaruddin, *The First...*, p.55.

⁴⁴⁹ Tanto as fontes sunitas, como xiitas, sustentam que Ali foi o primeiro homem a aderir ao Islão com a idade de 9 anos. Cfr. Asma Afsaruddin, *The First...*, p.51.

⁴⁵⁰ Cfr. Malise Ruthven, *Fundamentalism...*, p.172.

⁴⁵¹ Cfr. Asma Afsaruddin, *The First ...*, pp.55 e 56.

houve cristãos a participarem na *Jihad* no sentido bélico, ao lado de muçulmanos. Aliás, o objectivo desta *Jihad* não era estabelecer uma ordem apenas por muçulmanos, mas criar uma ordem social, na qual a liberdade para praticar o culto de Deus era também assegurada aos povos do livro⁴⁵². Na realidade, alguns documentos atestam essa realidade como paradigma do respeito pelos povos dos Livros⁴⁵³, salientando-se a Constituição de Medina⁴⁵⁴.

Ademais, se o segundo califa (Omar) foi morto por um cristão em Medina e se na interpretação de algum dos “versos da espada”⁴⁵⁵, tal implica que se matem todos os infiéis, então porque é que no tempo dos califas bem guiados, estes não procederam de acordo com essa interpretação?⁴⁵⁶

Todavia, se Maomé é entendido como o líder da sua comunidade, o próprio refere que isso apenas se circunscrevia no tocante à religião, pois em relação a assuntos mundanos (v.g. agricultura) aquele admitia que cometia erros⁴⁵⁷.

Além do mais, refira-se que a comunidade inicial possuía mecanismos como a *shura* (consulta), *bay'á* (ratificação) e *ijma* (consenso), que embora não possam ser equiparados aos mecanismos de um Estado de Direito, face à época, são instrumentos bastante válidos do ponto de vista democrático. Desta forma, o discurso inaugural de Abu Bakr (primeiro califa), em que este pretende consultar o povo, prestar contas a este

⁴⁵² Cfr. David Dakake, *The...*, pp. 22 e 23.

⁴⁵³ Cfr. David Dakake, *The...*, p.20.

⁴⁵⁴ Sobre os termos desta constituição ver Asma Afsaruddin, *The...*, pp. 6 e 7.

⁴⁵⁵ Possuem esta designação aqueles versos do Corão que, numa análise literal (e descontextualizada) apregoam o uso da violência contra os infiéis - e que são bastante citados por radicais. O caso emblemático é a *Sura IX* (Arrependimento) verso 123, o qual refere: “Ó Vós que credes! Combatei os descrentes que estão próximos de vós; deixai que eles encontrem dureza em vós e sabeis que Alah está com esses que observam os seus deveres para Ele”.

⁴⁵⁶ Cfr. Sherman Jackson, *A Jihad e o Mundo Moderno*, in John J. Donohue, John L. Esposito (Coord), *Islam in Transition, Muslim Perspectives*, New York, Oxford University Press, 2.º Edition, 2007, p. 399.

⁴⁵⁷ Cfr. Asma Afsaruddin, *The...*, p.17.

e convidá-lo a corrigi-lo caso este se desvie do prometido, é considerado como um princípio democrático⁴⁵⁸.

De igual forma, como se verificou através de autores como Mawdudi, a emancipação das mulheres é vista como uma forma de ocidentalização, não sendo nem necessária nem útil, mas sim prejudicial, uma traição aos verdadeiros valores islâmicos, pelo que, deve ser travada⁴⁵⁹.

Mas será que era este o entendimento na comunidade inicial em relação às mulheres? É um facto que, na época do seu surgimento, o Islão era uma religião igualitarista e a mulher tinha direitos de propriedade sem paralelo no ocidente até períodos relativamente recentes⁴⁶⁰.

De frisar que, as mulheres ocuparam posições de destaque dentro da comunidade inicial e o segundo califa, apesar dos preconceitos que tinha em relação às mulheres⁴⁶¹, nomeou uma mulher (Shifa) – como inspector dos mercados em Medina, bem como também aceitou tão válida como a dele a opinião legal de uma mulher idosa⁴⁶². De igual modo, uma das mulheres de Maomé, Binta Abu Bakr, emitiu *fatwas* sobre bastantes assuntos e muitas *ahadiths* constantes da colecção de al-Bukhari's são atribuídas a ela.

Quanto ao facto de não haver separação⁴⁶³ entre Estado e religião na comunidade inicial, é de frisar que a escolha feita por Maomé nesse sentido assentou numa opção de sobrevivência:

⁴⁵⁸ Cfr. Asma Afsaruddin, *The...*, p.118.

⁴⁵⁹ Cfr. Bernard Lewis, *O Médio...*, pp.89 e 90.

⁴⁶⁰ Cfr. Bernard Lewis, *O Médio...*, p.100.

⁴⁶¹ Cfr. Reza Aslan, *No god...*, p.71.

⁴⁶² Cfr. Asma Afsaruddin, *The...*, p.40.

⁴⁶³ Depois do tempo inicial, o fundador do Islão foi o seu próprio Constantino, que fundou o seu estado e impérios próprios. Cfr. Bernard Lewis, *A Crise...*, p.31.

Diferentemente, Abdelwahab Meddeb, entende que o Islão fazia a separação entre o poder espiritual e temporal, entre o Califa e o *Ímã*. Cfr. Abdelwahab Meddeb, *A Doença...*, p.88.

“Maomé estava activo entre as tribos guerreiras e tinha que tomar acção política e militar se queria realizar a sua missão. A religião não podia sobreviver sem um corpo comunal e a comunidade não podia sobreviver sem defesa. Por isso tinha que possuir uma organização política”⁴⁶⁴.

Ao invés, no caso da Igreja Católica verificou-se uma dicotomia, pois a igreja era regulada pelo clero e os crentes católicos eram cidadãos que pertenciam ao império romano, ao passo que no Islão, inicialmente, não existia esta bifurcação⁴⁶⁵, o que não implica que tal cisão não possa ser feita. De resto, este é um efeito clássico do que a sociologia das organizações denomina de “efeito fundador”, quando constrangimentos ambientais são incorporados numa estrutura organizacional emergente e continua a aplicar-se quando as condições iniciais já não se aplicam⁴⁶⁶.

5.1.3. O mito do Estado Islâmico como pressuposto para a implementação da Xária

O Islamismo Radical entende que apenas com a instauração do Estado Islâmico e o califado como instituição por excelência deste Estado, é que os problemas de que actualmente padece o Islão serão resolvidos e assim será possível implementar a Xária. Importa assim analisar se o Estado Islâmico e a instituição califado estão previstos no Corão.

Relativamente à necessidade de implementação do Estado Islâmico, que em língua árabe se designa por *al-Dawla al-islamiyya*, aquele termo não é citado no Corão, ou nas

⁴⁶⁴ Cfr. Patricia Crone – *God’s rule Government and Islam. Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*, New York, Columbia University Press, 2004, p. 12.

⁴⁶⁵ Cfr. Patricia Crone – *God’s...*, p. 13.

⁴⁶⁶ Cfr. Albert Bergesen, *The...*, p.12.

ahadith, mas sim a *umma* e esta não se refere apenas a muçulmanos – mas naquela se incluem cristãos, judeus e outras comunidades⁴⁶⁷.

Aliás, se se advoga que o Islão se refere a toda a humanidade, então não faz sentido circunscrever-se a apenas a um Estado – composto por um número limitado de pessoas. Ademais, “se o Islão foi entendido para ser uma ordem política, então porque é que o Corão deixou este assunto sem mais nenhuma clarificação?”⁴⁶⁸,

Da mesma maneira, urge referir que o termo califado não consta no Corão. É verdade que o verbo *khalafa* (suceder) aparece em algumas *Suras* do Corão – mas num sentido diferente daquele de “suceder no cargo”⁴⁶⁹. Ademais, não existem no Corão ou nas *ahadiths* provas que sustentem que o califado é o verdadeiro sistema de governo islâmico⁴⁷⁰.

De resto, importa trazer à liça que, em termos históricos, esta importância do califado está ligada ao âmbito religioso, na medida em que lhe era associado o título de “Califa do Profeta de Deus”. No entanto, esta asserção entronca num erro e que levou as massas de crentes a concluir que a instituição do califado é um órgão religioso ocupado pelo sucessor do profeta e, por consequência, era uma instituição que nunca podia ser substituída.

⁴⁶⁷ Cfr. Asma Afsaruddin, *The...*, pp.183 e 184

⁴⁶⁸ Cfr. Hussain Fawzi al-Najjar, *Islam and Politics: An Inquiry into the Origins of Political Theory and The Political System of Islam*, Cairo, Dar al-Sha'b, 1977, p.74, Citado por Tibi, Bassam, *The Challenge of Fundamentalism, Political Islam and the New World Disorder*, Berkley, California University Press, 2002, p. 166.

⁴⁶⁹ Cfr. Tibi Bassam, *The...*, p. 153.

Em sentido oposto, Mawdudi defendia que quando o Corão emprega o termo *khalafa*, isto significa que deve ser defendido a instituição califado. Cfr. Mawdudi, *Teoria...*, p.268.

⁴⁷⁰ Cfr. Maomé Salim Al-Awa, *Pluralismo Político de uma Perspectiva Islâmica*, In John J. Donohue, John L. Esposito (Coord), *Islam in Transition, Muslim Perspectives*, New York, Oxford University Press, 2.º Edition, 2007, p.283.

No mesmo sentido, Ali Engineer, pugna que o Corão não sustenta um conceito de Estado que deva ser implementado. Cfr. Asghar Ali Engineer, *Islão e o Secularismo*, in In John J. Donohue, John L. Esposito (Coord), *Islam in Transition, Muslim Perspectives*, New York, Oxford University Press, 2.º Edition, 2007, p.140.

Porém, este entendimento não é correcto pois o califa não significava o líder religioso⁴⁷¹, mas tal ideia era difundida na medida em que era do interesse dos califas darem crédito a esse entendimento em público. Desta forma, usavam a religião como escudo protegendo o seu cargo contra os ataques dos opositores – sendo de realçar que “a guerra da apostasia” feita pelo califa Abu Bakr, não tinha por base qualquer tipo de fundamento religioso⁴⁷².

Por fim, no que tange à própria instituição do califado, deve referir-se que no tempo do segundo califa a sua autoridade religiosa era igual à de qualquer companheiro⁴⁷³. Na verdade, certos autores como al-Asamm e al-Nazzam no século VIII, não entendiam o califado como necessário, se os crentes seguissem o Corão e a *suna*⁴⁷⁴.

5.1.4. O mito da Xária como sistema totalizante e corolário da *tawhid*

Na medida em que se verificou que quer o Estado Islâmico, quer o califado como o órgão ideal desse Estado não são obrigatórios, torna-se necessário colocar a seguinte pergunta: a Xária necessita do Estado Islâmico para a sua implementação?

Para responder à questão suscitada, torna-se necessário definir o que é a Xária, qual o âmbito da sua aplicação e se aquela é entendida como as leis de Deus – corolário da *tawhid*, ideia defendida por autores como Ibn Taymiyya, Mawdudi e Qutb.

Ora, a Xária (significa o caminho) corresponde à designação do direito islâmico estando suportada em 4 fontes: o Corão, as tradições do profeta *suna/ahadith*, a *ijima*

⁴⁷¹ Como salienta Reza Aslan, se Abu Bakr ocupava a posição de califa, tal não implicava que aquele era o líder religioso, porquanto o profeta falecera e com ele as revelações, pelo que, a função de califa era um cargo secular. Cfr. Reza Aslan, *No god...*, p. 173.

⁴⁷² Cfr. Ali Al-Raziq, *o Califado e as Bases do Poder*, In John J. Donohue, John L. Esposito (Coord), *Islam in Transition, Muslim Perspectives*, New York, Oxford University Press, 2.º Edition, 2007, p.30.

⁴⁷³ Cfr. Asma Afsaruddin, *The...*, p.37.

⁴⁷⁴ Cfr. Asma Afsaruddin, *The...*, p.189.

(consenso) e por fim as *quiyyas* (analogia). Como consabido, o Islamismo Radical sustenta que apenas as duas primeiras são verdadeiramente as únicas fontes puras.

Urge referir que, a Xária não é composta por um corpo legal, delimitado, definido, isto é, não é um coerente sistema legal (vulgo código), que se possa aplicar a todas as situações, condições e eventos, assumindo-se mais como uma metodologia legal, uma ética – do que um sistema em si mesmo. Aliás, ao contrário do que sucede com os sistemas de direito no mundo ocidental (com excepção dos sistemas da *Common Law*), a Xária nunca foi alvo de codificação e engloba matérias que os diversos sistemas de direito ocidentais não consideram lei. Na verdade, algumas matérias estão englobadas na esfera do domínio privado dos cidadãos – e que comumente seriam tratadas como regras de moral ou de etiqueta.

Efectivamente, existem várias diferenças da Xária em relação aos sistemas de direito ocidental, como a sua imutabilidade, pelo facto de ser corolário da vontade de Deus. De igual modo, a Xária também possui um âmbito mais alargado que as leis ocidentais, pois está preocupada com o seu âmbito ético assumindo simultaneamente a característica de um sistema de moralidade e um sistema de Lei⁴⁷⁵.

Contudo, não é correcto afirmar que a Xária seja reconduzida a uma simples aplicação de uma lei do século VII. Efectivamente e seguindo a mesma linha de raciocínio, então o ensinamento de Cristo no que tange à condenação do adultério reconduz-se às leis de há dois mil anos atrás ou pugnar que para os judeus o *sabbath* é um modelo com 3 mil anos⁴⁷⁶.

De facto, importa trazer a terreiro que a própria lei judaica qualifica cerca de 36 crimes como crimes religiosos, neles se incluindo o adultério, a sodomia, bruxaria. De

⁴⁷⁵ Cfr. N. J. Colson, *History of Islamic Law*, Edinburg, Edinburg University Press, 2004, pp. 32 a 34.

⁴⁷⁶ Cfr. Seyyed Hossein Nasr, *The Heart...*, p.118,

igual modo, é necessário frisar que determinadas disposições da lei judaica estão em vigor na Xária, porque segundo o Islão as leis trazidas por profetas hebreus mantêm-se válidas desde que não fossem revogadas pela lei islâmica⁴⁷⁷.

Procedendo a um termo de comparação em relação ao cristianismo, o modo como os cristãos percebem os ensinamentos de Cristo como imutáveis, pode ser uma ponte para a compreensão de como os muçulmanos entendem a Xária⁴⁷⁸. Atento a observação traçada importa ainda referir que os teólogos muçulmanos não desenvolveram uma teoria da lei natural como a elaborada por São Tomás de Aquino. Na verdade, a natureza da Xária está mais perto do pensamento expandido por Duns Escoto ou Francisco Suarez – que entendiam que a vontade divina, mais do que a razão era a origem da lei⁴⁷⁹.

De igual modo, é necessário trazer à liça que a Xária é uma construção pós corânica⁴⁸⁰, inicialmente uma espécie de direito civil (direito da Família) para regular heranças, casamentos, pelo que, não é uma lei divina, mas uma interpretação dos textos sagrados feita pelos homens desde o tempo do profeta⁴⁸¹.

Como predito, o escopo da Xária incluiu a regulação de actos de irmandade ritual, que compreende os actos que se podem enquadrar na esfera privada dos cidadãos. A Xária também incluiu os actos de interacção humana dividindo-se estes em obrigações dos humanos perante outros e as obrigações dos humanos perante Deus – estando aqui enquadradas neste tipo de actos, as determinações relativas ao direito penal. É certo que as obrigações perante Deus não admitem uma transacção, embora deva ser sustentado que isso depende de interpretação – como adiante se defenderá.

⁴⁷⁷ Cfr. Seyyed Hossein Nasr, *The Heart...*, p.152.

⁴⁷⁸ Cfr. Seyyed Hossein Nasr, *The Heart...*, p.118.

⁴⁷⁹ Cfr. Seyyed Hossein Nasr, *The Heart...*, p.116.

⁴⁸⁰ Efectivamente, a palavra Xária, ou derivados, não aparecem no Corão. Cfr. Tibi Bassam, *The Challenge...*, p.170.

⁴⁸¹ Cfr. Jytte Klausen, *The...*, p. 190.

A primeira fonte do direito islâmico é o Corão mas, como anteriormente foi referido, não é fácil a sua interpretação sendo necessário averiguar extensivamente as circunstâncias de cada verso, inclusive recorrendo às *ahadith* sobre o assunto – o que implica compilar bastante informação e proceder a uma investigação rigorosa⁴⁸².

Face a este enquadramento e levando em linha de conta que para autores como Qutb, o Islão é um sistema totalizante que dá resposta a tudo, pergunta-se: será que o Corão, entendido este como a palavra de Deus, pode ser auto-suficiente no que tange à regulação da convivência em sociedade?

Sobre esta problemática, Kamali defende que menos de 3% do Corão lida com assuntos legais, tendo para o efeito contabilizado cerca de 350 versos que versam sobre assuntos enquadrados no âmbito do direito: 140 versos pertencem a dogmas e assuntos devotos (v.g. jejum); cerca de 70 versos são dedicados a assuntos do direito da família e 70 dizem respeito a assuntos do direito comercial, 30 dizem respeito ao direito penal, 30 a aspectos de justiça e apenas 10 dizem respeito a assuntos do direito da economia⁴⁸³.

Ademais, é certo que outros autores⁴⁸⁴ chegam a diferentes percentagens no que concerne à quantidade de versos do Corão que lidam com assuntos enquadráveis na Xária, embora em todas estas percentagens seja patente a exiguidade do Corão em ser auto-suficiente.

Assim sendo, perante o cenário traçado, será que implementar a Xária num determinado país poderia ser a solução? Ora, nada garantiria que tal opção resultasse e devido ao facto desta não ser um corpo uniforme e entendido da mesma maneira,

⁴⁸² Cfr. Laleh Bakhtiar, *Encyclopedia of Islamic Law: A Compendium of the Major Schools*, Chicago, ABC International Group, Inc., 1996, p.XXXV.

⁴⁸³ Cfr. Mohammed Hashim Kamali, *Law and Society: The Interplay of Reason and Revelation in the Xária*, in John Esposito, *The Oxford History in Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1999, pp. 107-153.

⁴⁸⁴ Para Malise Ruthven, 10% do Corão contém versos que podem ser enquadrados na lei islâmica. Cfr. Malise Ruthven, *Islam...*, p.77.

sucederia que “(...) a Xária de um Estado tornava-se a inovação da Xária do Estado vizinho⁴⁸⁵”.

Aliás, se a Xária é a inspiração das constituições e códigos em bastantes países islâmicos, é de realçar que estes não a aplicam exclusivamente nem a sua aplicação é uniforme e isso ficou patente na análise efectuada por Hunt Janin e André Kahlmeyer, em cerca de 30 países⁴⁸⁶. Na verdade, o que é entendido como Xária (que é bastante variável) é complementado por ampla e diversificada legislação secular produzida por aqueles países, o que significa: “A Xária é melhor entendida como a opinião partilhada da comunidade (islâmica), baseada numa literatura que é extensa, mas não necessariamente coerente ou autorizada por um único corpo”⁴⁸⁷.

Perante este enquadramento, já possuímos elementos suficientes para poder responder à pergunta enunciada: não existe alguma indicação na Xária que determine a existência de um sistema específico de governo⁴⁸⁸ (o suposto Estado Islâmico) como condição indispensável para sua implementação. Em bom rigor e em termos históricos, urge trazer à colação que no próprio Irão, foram feitas leis no tempo de Khomeini que violavam as leis islâmicas^{489 490}.

É certo que a Xária era entendida como garantia contra o poder do califa e nessa medida alguns crentes islâmicos defendem hoje a sua implementação. Para tanto, o

⁴⁸⁵ Cfr. Knut S. Vikør, *The Xária and the Nation State: Who Can Codify the Divine Law?* in Bjørn Olav Utvik, Knut S. Vikør *The Middle East in a Globalized World*, Bergen/London, 2000, p. 220 a 250.

⁴⁸⁶ Os países alvos de estudo foram os seguintes: Afeganistão, Argélia, Bahrein, Bangladesh, Egipto, Índia, Indonésia, Irão, Iraque, Jordânia, Kuwait, Líbano, Líbia, Malásia, Mali, Mauritânia, Marrocos, Nigéria, Oman, Paquistão, Qatar, Arábia Saudita, Somália, Sudão, Síria, Tunísia, Turquia, Emirados Árabes Unidos, Iémen. Cfr. Hunt Janin, André Kahlmeyer, *Islamic...*, pp.131 a 169.

⁴⁸⁷ Cfr. Knut S. Vikør, *The Xária...*, p. 220 a 250.

⁴⁸⁸ Cfr. Hussain Fawzi al-Najjar, *Islam...*, p.66,

⁴⁸⁹ Cfr. Malise Ruthven, *Fundamentalism...*, p. 6.

⁴⁹⁰ Sobre as contradições entre a Xária e a Constituição do Irão – e a pouca vontade em as alterar, ver Said Amir Arjomand, *A Xária...*, p. 164.

objectivo visa limitar o poder dos governantes seculares que possuem poderes desmesurados, logo não deve ser entendido como um chamamento para a teocracia⁴⁹¹.

Se à primeira vista a argumentação parece sólida, esta assenta no facto de dar por garantido que a Xária seja uma forma de limitar o poder do califa. Assim, a sua implementação funcionaria como uma garantia para os cidadãos que vivem em países árabes seculares – e cujos ordenamentos jurídicos carecem de mecanismos legais eficazes.

Decerto, que o califa estava obrigado em termos religiosos a seguir a Xária, embora aquela não pudesse servir esse propósito, na medida em que o califado tradicional resvalou para uma “monarquia absoluta⁴⁹²”. Nessa medida, o califa era designado como *zul allah* (a Sombra de Deus) e, assim, não havia nenhum controlo institucional da sua autoridade⁴⁹³.

De igual forma, a Xária não pode ser qualificada, em termos ocidentais, como um sistema legal de direito e precisa de ser complementada por legislação humana. Ademais, na medida em que a Xária regula aspectos da vida privada do cidadão é o instrumento ideal para um qualquer Estado Totalitário. Deste modo, caso seja implementada por um Estado que não seja qualificado como um Estado de Direito, então a Xária dará lugar a políticas autoritárias e arbitrárias – em nome da própria⁴⁹⁴.

De resto, em termos históricos, urge trazer a terreiro que no tempo do Califa Soleimão, aquele governante não podia depender exclusivamente da Xária para administrar o seu império. Desta forma, foram criados *firmands* (éditos reais) com o fito

⁴⁹¹ Este é um resultado de uma sondagem realizada a uma série de pessoas residentes em países árabes. Cfr. John Esposito, Dalia Mogahed, Who..., p.93.

⁴⁹² Cfr. Marshal G. S. Hodgson, The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization, Volume I, Chicago, University of Chicago Press, 1974, pp.280-296, cit. por Tibi, Bassam, The Challenge..., p. 160.

⁴⁹³ Cfr. Joseph Schacht, An Introduction to Islamic Law, Oxford, Clarendon Press, 1964, p.54.

⁴⁹⁴ Cfr. Tibi, Bassam, The Challenge..., p. 168.

de serem agrupados em *kanun* (códigos). Isto significava que estes éditos eram legislação secular – embora oficialmente eram considerados como uma extensão da Xária⁴⁹⁵.

Segundo o esquema acabado de traçar, coloca-se a seguinte questão: na medida em que a Xária é a lei de Deus e como tal é imutável, será que existem mecanismos de interpretação de normas que permitam adaptar aquela à modernidade?

Como predito, é um facto que o direito muçulmano é imutável, mas é ao mesmo tempo flexível, maleável, na medida em que deixa um vasto campo de aplicação ao costume, à regulamentação das partes, onde é possível, chegar a soluções eficazes⁴⁹⁶. Nessa medida, a Xária, plasmada de formalismo exige que a letra da lei, mais do que o seu espírito, seja respeitada. De igual maneira, o próprio conceito de inovação que é utilizado pelo Islamismo Radical, terá de levar em linha de conta os cinco mandamentos da Xária: obrigatório, recomendado, permissível, ofensivo e proibido (*haram*) – e estes carecem de interpretação.

A título de exemplo, na Líbia, no caso de ocorrência de um crime de furto, apesar de tal tipo de crime estar tipificado no Corão com a aplicação da pena de amputação da mão, (castigos *hudud*) tal presta-se a várias interpretações, inclusive que o preceito se reporta a uma amputação financeira. De igual modo, também se leva em linha de conta o arrependimento e o motivo (v.g. furto motivado pela necessidade de alimentar a família)⁴⁹⁷.

Neste âmbito, é de salientar que 15 anos após a morte do profeta, o 2.º califa (Omar) suspendeu a Xária em relação à aplicação da pena de amputação das mãos aos ladrões, apesar de contradizer um verso do Corão que é bastante explícito em relação a isso. Efectivamente, aquele califa defendeu que, devido à fome que grassava naquele

⁴⁹⁵ Cfr. Hunt Janin, André Kahlmeyer, *Islamic...*, p.82.

⁴⁹⁶ Cfr. René David, *Os Grandes Sistemas do Direito*, São Paulo, Martins Fontes, 1986, pp.419 e 420.

⁴⁹⁷ Cfr. Hunt Janin, André Kahlmeyer, *Islamic...*, p. 149.

período, os ladrões roubavam por necessidade e baseou a sua decisão ao invocar que os princípios da justiça e igualdade eram supremos.

No mesmo sentido, se a poligamia e o repúdio da mulher pelo seu marido são permitidos pela Xária, pode-se, sem modificar estas regras, desencorajar fortemente tal tipo de práticas – concedendo à mulher o direito a indemnizações substanciais.

Aliás, sobre a questão da poligamia ainda é possível fazer outro tipo de interpretação, sustentando que esse contexto já não se verifica. Na verdade, no tempo do Profeta e após a batalha de Uhud, verificou-se a existência de um número elevado de mulheres viúvas e órfãos, pelo que, foram revelados versos que permitiam lidar com esta questão e foi permitida a poligamia. Todavia, essa permissão apenas era aplicável na condição do homem ter a capacidade de ser justo para com todas as mulheres – o que é interpretado que apenas Maomé possuía essa qualidade⁴⁹⁸.

No que concerne à proibição de empréstimo cobrando juros, na medida em que esta apenas diz respeito a pessoas físicas – pois apenas estas podem pecar, então as pessoas colectivas já podem emprestar e cobrar juros⁴⁹⁹. Ademais, até Yusuf al-Qaradawi, reconhece estas limitações, em termos de fonte de direito, pelo que, pugna pelo valor da analogia como fonte de direito, sustentando que se uma solução é boa – apesar de não estar contemplada na Xária (Corão e a *suna/ahadith*) possui o mesmo valor legal que aquela⁵⁰⁰.

Isto significa, que mesmo em situações onde existem versos (claros e precisos) no Corão até o formalismo da letra da lei não é um obstáculo, porquanto podem ser

⁴⁹⁸ Cfr. Reza Aslan, No god..., p.63.

⁴⁹⁹ Cfr. René David, Os..., pp. 421 e 422.

⁵⁰⁰ Sobre os metodos legais de al-Qaradawi, vide Noah Feldman, A Xária e a Democracia Islâmica na Idade da Al-Jazeera, in Abbas Amanat, Frank Griefel (Coord), Shari'a, Islamic Law in the Contemporary Context, Stanford, Stanford California Press, 2007, pp. 104 a 119.

perfeitamente interpretados de molde a compaginar as realidades do Islão com a modernidade.

Afora isto, se se admite uma reinterpretação dos versos do Corão que abordam questões sobre a astronomia, procedendo-se assim a uma interpretação moderna face aos actuais conhecimentos científicos, porque não fazer o mesmo tipo de interpretação sobre as penas corporais? Efectivamente, deve ser defendido que aquelas devem ser substituídas por penas de prisão – especialmente levando em linha de conta que no contexto da península arábica do século VII, aquelas não eram aplicadas⁵⁰¹.

Por tudo quanto se disse, antes de se afastar liminarmente a aplicação da Xária que, como predito, não é um corpo uniforme, um método mais positivo consistirá em defender que, determinadas leis que se intitulam como enquadrando a Xária, devem ser expostas como contrárias aos princípios islâmicos⁵⁰².

Por último, a Xária não deve estar circunscrita às quatro escolas sunitas⁵⁰³, de molde a permitir novas interpretações dos textos sagrados, sob o papel das mulheres, a teoria económica islâmica, o sistema de governo, entre outras realidades, sendo fulcral neste processo a utilização da *ijthiad*.

5.1.5. A *Jihad*: o esforço do crente transformado em pura actividade bélica

O Islamismo Radical tem interpretado a *Jihad* como guerra – que tem de ser feita por qualquer crente islâmico contra o Ocidente e contra os infiéis. Desta maneira, a *Jihad* é ainda mais importante que os tradicionais cinco pilares do Islão, a qual não deve obedecer a determinadas regras impeditivas da defesa do Islão.

⁵⁰¹ Cfr. Ali A. Mazrui, *A Historia Humana como Revelação Divina: Um Diálogo*, in John J. Donohue, John L. Esposito (Coord), *Islam in Transition, Muslim Perspectives*, New York, Oxford University Press, 2.ª Edition, 2007, pp. 507 a 512.

⁵⁰² Cfr. John Esposito, *Dalia Mogahed, Who...*, p. 116.

⁵⁰³ A questão da interpretação das fontes de direito está circunscrita às quatro escolas de direito sunitas, estando fechado as portas da *ijthiad*, reconduz-se a questões políticas: porquanto tal decisão foi tomada no tempo da dinastia abássida (750-1258), de forma a melhor controlarem a religião.

Assim sendo, a *Jihad* assume-se como uma decisão pessoal e individual do crente que vive num mundo binário: o Mundo do Islão (*Dar al-Islam*) onde se impõe o domínio e a Lei do Islão e o Mundo da Guerra (*Dar al-Harb*), que cobre o resto da humanidade – mas onde o Islão está destinado a governar.

Por outras palavras, este entendimento bastante amplo da *Jihad*, sem suporte no Corão e na *suna/ahadith*, assume contornos revolucionários porquanto “neste tipo de leitura, o Islão é uma teologia da libertação, determinado a libertar os homens da opressão dos outros homens e colocar Deus no seu devido lugar como único legislador”⁵⁰⁴.

De resto, uma consequência em retratar a *Jihad* como uma ética individual obrigacional (*farz ayn*), tal como rezar, é torná-la espiritual, o que tem como objectivo colocar a *Jihad* fora do pragmatismo da vida política – e das restrições a que deve obedecer. Aliás, este tipo de entendimento acerca da *Jihad* não é novo, tendo ocorrido no século XIX ligado a líderes carismáticos (v.g. *iman* Shamil Bassir) fazendo aquela parte do dia-a-dia, em regiões periféricas da autoridade islâmica, como na Chechénia, Afeganistão, Argélia⁵⁰⁵.

Etimologicamente, a palavra *Jihad* vem da palavra árabe *jahada*, que significa esforço ou luta, logo não significa guerra, mas sim esforço feito pelo crente para se realizar num muçulmano melhor. De resto, existe um termo árabe específico para guerra (*Harb*) e para luta armada (*Qital*).

Aliás, *Jihad* é um conceito polissémico complexo que possui vários significados empregues em vários contextos, destacando-se a grande *Jihad* e a pequena *Jihad*, bem como a *Jihad* ofensiva e a *Jihad* defensiva. Por fim, a *Jihad* pode adquirir uma acepção

⁵⁰⁴ Cfr. Mary Habeck, *Knowing...*, p.120.

⁵⁰⁵ Cfr. Faisal Devji, *Landscapes...*, pp.34 e 35.

bélica em alguns contextos, se se verificar determinadas condições – mas observando certos limites.

A grande *Jihad* é o esforço individual do crente, cujo último propósito é lutar contra o mal em si próprio, para se expurgar de sentimentos básicos malignos, como a vingança, ódio, a ganância – para que o crente seja guiado rumo a uma vida virtuosa. Deste modo, tal como na língua inglesa (e na portuguesa) se pode afirmar que se está a fazer uma cruzada para erradicar a pobreza, o conceito de *Jihad* também pode ser utilizado nesse contexto: a *Jihad* para construir casas para os pobres, existindo no Irão um movimento denominado “Jihad para a construção”⁵⁰⁶.

Ademais, a prática de actos de adoração envolve a *Jihad*, porquanto rezar cinco vezes todos os dias, ao longo da vida do crente, não é possível sem um grande esforço ou uma *Jihad*. De resto, deve salientar-se que a grande *Jihad* nem é exclusiva do Islão, mas é um conceito existente em qualquer religião monoteísta, no sentido de exigir aos crentes autodisciplina e responsabilidade⁵⁰⁷.

Para tanto, em inquéritos realizados em diversos países, quando perguntados perante o significado da *Jihad*, a maioria dos crentes não falaram de guerra, mas em dever perante Deus⁵⁰⁸. Porém, deve ser alertado que não se pode circunscrever a *Jihad* apenas a um significado puramente espiritual, como um esforço perante Deus – apenas para satisfazer as noções ocidentais de não-violência e do politicamente correcto. Por outro lado, não se deve circunscrever exclusivamente a *Jihad* a um plano bélico⁵⁰⁹.

Como predito, a pequena *Jihad* adquire um significado bélico, embora não se reconduza exclusivamente à *Jihad* armada, pois a pequena *Jihad* é também entendida como a luta contra a injustiça social, a injustiça económica, a injustiça política. Aliás,

⁵⁰⁶ Cfr. Seyyed Hossein Nasr, *The Heart...*, p.257.

⁵⁰⁷ Cfr. Hélder Santos Costa, *O Martírio no Islão*, Lisboa, Universidade Técnica de Lisboa, 2003, p.47.

⁵⁰⁸ Cfr. John Esposito, Dalia Mogahed, *Who...*, pp. 20 a 21.

⁵⁰⁹ Cfr. David Dakake *The Myth...*, p. 4.

inicialmente a *Jihad* no sentido bélico somente podia ser empregue para resistir aos coraxitas de Meca e apenas em autodefesa⁵¹⁰.

No que diz respeito ao significado bélico do termo, destaca-se a *Jihad* defensiva e a *Jihad* ofensiva, sendo que na primeira situação, é dever individual de todo o crente (*fard ayn*) defender o Islão, enquanto na segunda situação tal dever impele sobre a comunidade (*fard kifaya*). A título de exemplo, se um país islâmico é atacado, então a *Jihad* é defensiva e é um dever de todo o crente individual defender esse território. No que diz respeito à autoridade competente para proferir a *Jihad*, esta é o califa – embora a inexistência desta instituição, não seja obstáculo para os radicais advogarem o lançamento da *Jihad*, tal como defendido por Qutb, o que é uma inovação.

Todavia, actualmente a maioria dos juristas xiitas e sunitas, frisam que a *Jihad* em sentido bélico é legítima apenas como defesa e não pode ser originada como agressão e sempre sob limites bem definidos e quando realizada, está sujeita a restrições⁵¹¹: mulheres, crianças e outros. De facto, em termos históricos, deve ser frisado que aquando da entrada de Maomé em Meca, os seus habitantes quase não ofereceram resistência, pelo que o profeta ordenou que não se maltratassem os habitantes e foram poupados as suas vidas e bens⁵¹².

De igual forma, os despojos de guerra não podem ser um objectivo principal, caso contrário anula a *Jihad*⁵¹³ e houve tempos em que, como durante a dinastia omíada, a *Jihad* no sentido bélico foi declarada com pouca justificação corânica⁵¹⁴.

No que diz respeito aos ataques do 11 de Setembro de 2001, em cumprimento de uma *Jihad* ordenada pela Al-Qaeda em 1998, não havia razões para que esta fosse

⁵¹⁰ Cfr. Asma Afsaruddin, The..., p. 111.

⁵¹¹ Cfr. Hélder Santos Costa, O Martírio..., p.33.

⁵¹² Cfr. Bernard Lewis, A Crise..., p.50

⁵¹³ Cfr. Bernard Lewis, A Crise..., p.54.

⁵¹⁴ Cfr. Hélder Santos Costa, O Martírio..., p.48.

decretada. Caso houvesse razões, então deveria ter sido prescrita pela mais competente autoridade de jurisprudência na terra e mesmo que houvesse fundamentos, a inviolabilidade dos não combatentes deveria ter sido observada⁵¹⁵.

É certo que existem versos no Corão que defendem a *Jihad* no sentido bélico em termos absolutos e sem condições, embora, como foi referido, seja necessário entender o contexto da revelação dos versos – para o seu correcto entendimento. Destarte, na medida em que já não se verifica esse contexto, aqueles versos que referem a guerra absoluta e sem condições, têm de ser interpretados e subordinados àqueles que impõem condições⁵¹⁶.

Portanto, por tudo quanto foi expendido, importa agora colocar a seguinte questão: no contexto da pequena *Jihad*, será que esta pode ser interpretada como “guerra santa”, como defendem alguns autores⁵¹⁷?

É certo que a *Jihad* não está associada ou relacionada com as palavras “guerra santa” no Corão⁵¹⁸ e a sua tradução para árabe (*harb muqaddasa*), não tem equivalente em termos de teologia clássica islâmica ou jurisprudência, sendo um conceito medieval cristão ligado às cruzadas⁵¹⁹. Todavia, se a tradução literal do termo “guerra santa” para a língua árabe não encontra expressão literal no Corão, tal não implica que não esteja presente sob outros significados – embora, a nosso ver, não devam ser enquadrados no conceito ocidental de guerra santa.

Como predito, se a adjectivação de “guerra santa” não aparece literalmente no Corão, o certo é que o contexto é a guerra de Alá, do profeta ou dos crentes, contra os

⁵¹⁵ Cfr. Reza Shah-Kazemi, *Recollecting the Spirit of Jihad*, in Joseph E. B. Lumbard (Coord) *Islam, Fundamentalism, and The Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars*, World Wisdom, 2004, p.121.

⁵¹⁶ Cfr. Farhad, Khosrokhavar, *Suicide...*, p.17.

⁵¹⁷ Cfr. Farhad, Khosrokhavar, *Suicide...*, p. 13.

No mesmo sentido, Faisal Devji, *Landscapes...*, p.33.

No mesmo sentido, Roy Jackson, *Fifty...*, p.103.

⁵¹⁸ Cfr. John Esposito, Dalia Mogahed, *Who...*, p.17.

⁵¹⁹ Cfr. Muslim Public Affairs Council, *A Review...*, p.2.

politeístas ou descrentes e aparece exactamente 130 vezes no Corão⁵²⁰. Ademais, existe jurisprudência e teologia islâmica enquadrável no conceito de guerra santa⁵²¹ – embora não adoptando essa designação.

Contudo, em termos rigorosos, entendemos que essa qualificação se adapta não a uma guerra santa, mas a uma teoria de guerra justa ou injusta⁵²² e como foi atrás percorrido, a *Jihad* em termos bélicos, somente pode ser lançada se se verificarem determinados requisitos e sempre observando alguns limites.

Relativamente à divisão binária entre o Mundo do Islão e o Mundo da Guerra, urge trazer à colação que esta divisão resulta da criação de um jurista, Al-Shafi (fundador da escola shafita) que concebeu a *Jihad* em guerra aberta com os não muçulmanos – embora estes fossem apenas os pagãos árabes.

Todavia, o próprio jurista admitiu uma terceira possibilidade o Mundo da Paz (*Dar al-Sulh*) em que Estados não muçulmanos fossem tratados como Estados muçulmanos – desde que pagassem um tributo, embora deva ser sustentado que esta divisão binária não tem bases no Corão ou na *suna/ahadith*⁵²³. Nesse sentido, a defesa desta visão do mundo reflecte, simultaneamente, uma inovação e uma contradição feita pelo Islamismo Radical, pois apesar de advogar uma interpretação literal do Corão e da *suna/ahadith*, depois recorre a conceitos criados por juristas na medida em que se adequa à sua filosofia de *Jihad*.

Além disto, no século XII, esta bipolarização do mundo, sem base legal, caiu em desuso pois já não reflectia o contexto político⁵²⁴. Ademais, o Mundo da Paz é actualmente entendido como o território onde os muçulmanos podem praticar a sua

⁵²⁰ Cfr. Joaquim Carreira das Neves, O Encontro..., p.206.

⁵²¹ Cfr. Farhad Khosrokhavar, Suicide..., p.13.

⁵²² Cfr. Reza Aslan, No god..., p.81.

⁵²³ Cfr. Asma Afsaruddin, The..., p.118.

No mesmo sentido, Hunt Janin, André Kahlmeyer, Islamic..., p.107.

⁵²⁴ Cfr. Asma Afsaruddin, The..., p.119.

religião em paz⁵²⁵ – que é o que sucede actualmente nos países da Europa ocidental, onde os muçulmanos têm a liberdade de praticar o seu culto. Por fim, mesmo no Mundo da Guerra e caso não fossem ameaçados, os muçulmanos podiam celebrar tratados de paz com outros países fora do Mundo do Islão⁵²⁶.

Pelo exposto, a pretensão da glorificação da *Jihad* como um dos pilares do Islão, ou considerá-la como mais importante que algum dos cinco pilares, ou empreender uma *Jihad* no sentido bélico, sem ser nos moldes previstos no Corão e na *suna* é uma inovação⁵²⁷, que em termos de Xária é qualificada como proibida (*haram*).

No fundo, como a prática desta forma de *Jihad* assume-se como “ética”, mas porque não tem suporte recorrendo a textos religiosos, ou quando recorrem carecem de coerência, então não observa as normas de autoridade – que os clérigos logo apontam⁵²⁸ – carecendo de credibilidade e legitimidade.

Por conseguinte, no entendimento moderado e exegético do Corão e da *suna/ahadith*, o espírito do Islão determina a *Jihad*, ao passo que no entendimento do Islamismo Radical “(...) a raiva amargurada, mascarada como Jihad, determina o Islão”⁵²⁹.

5.1.6. O suicídio como sinónimo de martírio ao serviço da *Jihad*

O Islamismo Radical tem interpretado que os bombistas suicidas são mártires e como tal a sua entrada no paraíso estará garantida, sendo peça fundamental no tipo de *Jihad* que pretendem implementar. Ademais, caso o mártir falhe o seu objectivo (v.g.

⁵²⁵ Ibrahim Kalim, critica Bernard Lewis, por aquele apenas mencionar o contexto do mundo do Islão e o mundo da guerra e não referir o Mundo da Paz (*dar al-sulh*) onde as comunidades muçulmanas viviam como minoria e onde o Islão não mandava. Cfr. Ibrahim Kalin, *Roots of ...*, pp.168 a 169.

⁵²⁶ Cfr. Seyyed Hossein Nasr, *The Heart...*, p.163 e 164.

⁵²⁷ Cfr. Roy Oliver, *Globalized...*, p.42.

⁵²⁸ Cfr. Faisal Devji, *Landscapes...*, p. 119.

⁵²⁹ Cfr. Reza Shah-Kazemi, *Recollecting the...*, p.138.

mau funcionamento do equipamento, ou caso tenha sido detido), aquele tem o mesmo tratamento e respeito do que qualquer mártir⁵³⁰.

Na verdade, o martírio advém da palavra *shahada* e é qualificado como mártir (*shaheed*), aquele que dá a sua vida ao serviço de Deus, sendo um derivado da palavra *shahida*, que significa testemunha. Assim sendo, o mártir é aquele que testemunha a verdade da sua religião – e sacrifica a sua vida.

O Islão proíbe que se diga que o mártir morreu, porquanto ao entrar para o paraíso viverá para a eternidade, pelo que, logo que morre todos os seus pecados são absolvidos. Ademais, os corpos dos mártires não são lavados e são enterrados com a roupa que vestiam aquando da sua morte, sendo apenas envoltos numa mortalha, porquanto os vestígios do sangue servem para testemunhar o seu estatuto de mártir⁵³¹.

De salientar que, o próprio Islão consagra a grande festa, “aid al-Fitr” na qual se celebra o sacrifício que Abraão estava disposto a fazer (sacrificar o seu filho Issac), por obediência a Deus – mas que este, no último momento permitiu que Abraão, ao invés, sacrificasse um carneiro. Aliás, Issac, o filho de Abraão, é considerado o mártir perfeito pois a sua devoção é ainda maior, na medida em que está disposto a morrer mas também porque não deve obediência ao comando divino – ao contrário do seu pai⁵³².

Porém, tal como sucede com o conceito de *Jihad*, o conceito de martírio possui diversos significados, sendo empregue quer num contexto bélico, ou não, mas sempre na defesa da sua fé, porquanto o Corão proíbe expressamente o suicídio.

Em termos históricos, no contexto bélico, o terceiro *iman* (Hussain), neto do profeta Maomé, filho de Ali (o quarto Califa) e de Fátima (filha de Maomé), é o primeiro exemplo de mártir. Nesse sentido, no ano de 680 em Karbala, entre tomar a

⁵³⁰ Cfr. Abdel Bari Atwan, *The...*, p.119.

⁵³¹ Cfr. Hélder Santos Costa, *O Martírio...*, p. 67.

⁵³² Cfr. Faisal Devji, *Landscapes...*, p. 121.

opção de render-se ou combater o Exército do califa Yazid, optou pelo martírio de uma morte gloriosa – mas na defesa da sua fé.

Todavia, o martírio não se esgota apenas no contexto bélico e o martírio também pode ser observado por aquele que encontre a morte na perseguição de um conceito puro e justo. Por exemplo, aquele crente piedoso que ao longo da sua vida encetou tal demanda e que morre na sua cama devido a uma doença⁵³³.

É certo que existe uma diferença, no que diz respeito ao martírio com carácter bélico, da religião islâmica para a religião cristã, na medida em que nesta, o cristão recusa obedecer à ordem de um poderoso que lhe quer impor a sua religião. Ao invés, na religião islâmica, a morte resulta de uma luta contra o inimigo da religião de Alá⁵³⁴. Expliquemos melhor esta distinção e nessa medida importa distinguir entre martírio defensivo e ofensivo.

No martírio defensivo, o mártir adopta uma atitude e uma postura não violenta, ocorrendo tal situação com os mártires cristãos que são humildes, caritativos, mesmo para os inimigos⁵³⁵ ou o que sucede com os mártires budistas (v.g. alguns deles emularam-se pelo fogo em protesto pela guerra do Vietname). Ao invés, no martírio ofensivo, o mártir adopta uma atitude activa e se necessário violenta para contra os heréticos ou opressores e neste tipo de situação, o auto-sacrifício implica a vontade de destruir o inimigo no decurso de uma luta⁵³⁶.

Conquanto que este martírio ofensivo seja distinto do martírio cristão ou budista, também é certo que este martírio tem de estar condicionado à observância de uma *Jihad* legítima no sentido bélico, em todos os seus pressupostos e nos seus limites. Desta forma, os bombistas suicidas não são mártires: são suicidas. De igual modo, deve ser

⁵³³ Cfr. Asma Afsaruddin, *The...*, p.193.

⁵³⁴ Cfr. Farhad, Khosrokhavar, *Suicide...*, p.11.

⁵³⁵ Cfr. Hélder Santos Costa, *O Martírio...*, pp.231 e 232.

⁵³⁶ Cfr. Farhad, Khosrokhavar, *Suicide...*, pp.5 e 6.

salientado que a utilização de expressões eufemísticas, como “operações de martírio”, não tem qualquer suporte no Corão⁵³⁷.

Aliás, decorrente da nova martirologia no Islão, verifica-se um fenómeno moderno, no qual os novos mártires abandonaram a visão elitista e aristocrata da religião, na medida em que qualquer um, independentemente da sua condição social, da sua idade, pode ser mártir e exigir esse estatuto. Em sentido contrário, os mártires pré-modernos pertenciam a uma aristocracia espiritual ou a um grupo selectivo de pessoas pertencentes a uma pequena elite⁵³⁸.

Efectivamente, este martírio é individualizado, tangível e não abstracto, estando ao alcance de simples mortais comuns, assumindo um significado novo e contemporâneo, na medida em que representa uma nova representação da religião. De resto, esta já não se limita a comemorar um passado antigo, mas agora contende com este mundo actual e as suas preocupações – e não a um mundo transcendental e inacessível que irá restaurar a justiça apenas no final dos tempos⁵³⁹.

Aliás, os juristas clássicos distinguem claramente entre enfrentar a morte certa às mãos do inimigo e por fim à sua vida com as próprias mãos, logo o bombista não é um mártir mas, como o nome indica, um suicida⁵⁴⁰.

Por conseguinte, numa *Jihad* militar legítima obedecendo aos seus condicionalismos (v.g. respeitando a vida de mulheres e crianças), o *shaeed* pode ser mártir, bem como pode ser mártir à procura de um ideal na defesa da sua fé – e sem envolver a violência.

⁵³⁷ Cfr. Muslim Public Affairs Council, A Review..., p.3.

⁵³⁸ Cfr. Farhad, Khosrokhavar, Suicide..., p.27.

⁵³⁹ Cfr. Farhad, Khosrokhavar, Suicide..., p.63.

⁵⁴⁰ Cfr. Bernard Lewis, A Crise..., p.53.

Todavia, a situação defendida pelo Islamismo Radical, em qualificar as operações de bombistas suicidas como mártires não tem suporte no Corão, sendo outrossim proibidas. Ademais, tal como o entendimento que perfilha sobre a *Jihad*, esta interpretação de martírio não é apenas outra inovação, mas é qualificada pela Xária como proibida (*haram*).

5.1.7. A *taqiyya* como instrumento da *Jihad*

O Islamismo Radical tem entendido que o infiel não merece o seu respeito, recorrendo quer a um *hadith*, em que se diz que a guerra é decepção⁵⁴¹, quer em obediência aos ensinamentos de Ibn Taymiyya, de que “a necessidade ultrapassa a proibição”. Desta forma, violam as regras religiosas que se impõem a si próprios – e que querem impor a todos os crentes islâmicos.

Neste sentido, entendem que a utilização da *taqiyya* (dissimulação) é um instrumento necessário na propagação da sua visão radical do Islão. Assim sendo, o seu extremismo está dissimulado atrás da sua fachada ocidental, quebrando as suas próprias regras: fazem a barba, bebem bebidas alcoólicas. De tudo quanto se disse, sublinhe-se que os elementos constantes das células estudadas no capítulo 3 utilizaram a *taqiyya* – mas para cometer os seus actos criminosos.

Tal como sucede no que concerne à *Jihad* e ao martírio, também este conceito é uma inovação (*bidá*) proibida pela Xária. No que diz respeito aos actos terroristas praticados no 11 de Setembro de 2001, que como predito, não são enquadráveis na *Jihad*, nem os seus executantes são mártires, pelo que, não podiam utilizar a dissimulação, sendo proibidos pela Xária – *haram*.

⁵⁴¹ Cfr. Mary Habeck, *Knowing...*, p.123.

A *taqiyya* apenas deve ser utilizada em situações muito específicas em que o crente é obrigado a esconder as suas convicções íntimas – isto é, a sua fé. Aliás, foi o que sucedeu quando os muçulmanos foram expulsos de Espanha no tempo dos reis católicos, que dissimularam a conversão ao catolicismo, quando no fundo continuavam a praticar os ritos religiosos islâmicos⁵⁴².

É certo que alguns sunitas entendem que a *taqiyya* é um acto de hipocrisia e historicamente o primeiro a utilizá-la foi Ammar Yasir, um seguidor de Maomé que para salvar a vida dos seus pais renegou o Islão e louvou o Deus Coraxita Hubal. Posteriormente, Maomé deu permissão para o fazer se essa situação ocorresse novamente.

Todavia, mesmo para alguns xiitas a *taqiyya* pode não ser aplicável para demonstrar a pureza da sua fé. Foi o que sucedeu quando Khomeini, como estratégia para derrubar o regime do Xá do Irão, recomendou à população iraniana que não escondesse os sentimentos anti-regime⁵⁴³.

5.2. Terá o Islão que proceder a uma reforma teológica?

Como se verificou, o Islamismo Radical utiliza distorções religiosas e que são a base do seu manifesto político – e que representam ameaças comuns colocadas quer, por grupos *Dawa*, quer por grupos *Jihad*. Importa agora verificar se é necessário o Islão proceder a uma reforma teológica, como a que aparentemente sucedeu com a religião católica, de molde a se adoptar às democracias liberais.

Nesse sentido, o catolicismo passou por um revivalismo no século XIX sob o estandarte do ultramontanismo, no qual era frisado que as democracias liberais

⁵⁴² Cfr. Abdelwahab Meddeb, *A Doença...*, p.174.

⁵⁴³ Cfr. Teixeira Fernandes, *Islamismo...*, p.34.

emergentes colocavam em causa os valores tradicionais católicos e que aqueles não deviam colaborar com esses governos. De resto, livros como o de Max Weber “O Capitalismo e a Ética Protestante” só vinham reforçar essa percepção – com a agravante de os trabalhadores católicos não serem considerados tão eficientes como os protestantes⁵⁴⁴.

Neste contexto, o catolicismo teve de lidar com problemas similares aos que ocorrem agora com a religião islâmica. Neste contexto, defender que o Islão devia experimentar uma reforma teológica (tal como sucedeu com a religião católica em relação ao protestantismo), omite que o catolicismo se adaptou à modernidade e não efectuou essa reforma teológica⁵⁴⁵. Ademais, é de realçar que os próprios partidos democratas cristãos também se adaptaram às democracias⁵⁴⁶.

Aliás, como se verificou ao longo da presente dissertação, o Islão como religião não representa nenhum obstáculo à implementação da democracia, como a ideologia do Islamismo Radical pretende demonstrar. Na verdade, a própria religião dispõe de elementos teológicos que, se interpretados de acordo com o espírito tolerante da religião islâmica, são compatíveis com a democracia.

Destarte, não existe nenhuma razão teológica para que o Islão não siga o mesmo caminho, pelo que, é necessário que os teólogos islâmicos façam uma interpretação histórica e moderna aos textos religiosos⁵⁴⁷ – pois ficou demonstrado que o Islamismo Radical distorce o seu verdadeiro significado, para se adequar à sua agenda política. Ora, considerar o Islão como um corpo fechado único e os muçulmanos sociológicos

⁵⁴⁴ De resto, esta ideia tem sido defendida por diversos autores ao longo dos tempos. O próprio Francis Fukuyama retoma, em parte, esta ideia de Max Weber para reforçar a ideia de que na América Latina aquando da conversão de católicos ao protestantismo, aumentaram os níveis de produtividade e baixaram os níveis de criminalidade. Cfr. Francis Fukuyama, *O Fim da História e o Último Homem*, Lisboa, Gradiva, 1999, pp. 225 a 232.

⁵⁴⁵ Cfr. Roy Oliver, *Secularism...*, p.15.

⁵⁴⁶ Cfr. AIVD, *From Dawa...*, p.22.

⁵⁴⁷ Cfr. Farhad Khosrokhavar, *Suicide...*, p.228.

com um comportamento único, é precisamente defender os pontos de vista do Islamismo Radical.

Actualmente, os muçulmanos sociológicos encontram-se tal como os católicos no século XIX – têm que chegar a consenso com as sociedades seculares ocidentais não através da reforma teológica, mas por intermédio da tomada de opções políticas⁵⁴⁸, logo as preocupações dos “ultramontanos de ontem” – são as dos muçulmanos sociológicos de hoje⁵⁴⁹. Para tanto, urge trazer à colação que até a própria laicidade francesa não se imiscui nos dogmas católicos, em virtude de uma mulher não poder recorrer aos tribunais e processar a Igreja Católica – pelo facto de não ser ordenada padre⁵⁵⁰.

Não se diga a título de contra-argumentação que o catolicismo se adaptou à modernidade e às democracias liberais na medida em que admite a distinção entre o Estado e a religião. Na verdade, tal se deve ao desenvolvimento social e económico – embora isso não pressuponha que a Igreja Católica⁵⁵¹ e o Islão⁵⁵² estão na mesma situação⁵⁵³.

É certo que se pode afirmar que a secularização foi efectuada contra a Igreja Católica, mas isso não significa que o cristianismo não tenha permitido essa secularização. De facto, diversos escritores católicos, ao longo dos tempos, como William de Ockam, teorizaram sobre a separação da Igreja e do Estado⁵⁵⁴ e nem o facto de um Estado possuir uma religião oficial é obstáculo ao seu desenvolvimento económico e até ao estabelecimento de uma democracia representativa.

⁵⁴⁸ Cfr. Roy Oliver, *Secularism...*, p.91.

⁵⁴⁹ Cfr. Zachary Shore, *Criando...*, pp.195 a 198.

⁵⁵⁰ Cfr. Roy Oliver, *Secularism...*, p.23.

⁵⁵¹ Sobre as diferenças teológicas entre a religião católica e o Islão vide José PedroTeixeira Fernandes, *Islamismo...*, pp. 192 e 193.

⁵⁵² Carreira das Neves critica o diálogo religioso que aliene a identidade das religiões, a favor de um bom entendimento, frisando que não deve existir temeridade em enfrentar as religiões com juízo crítico e histórico. Cfr. Carreira das Neves, *O Encontro...*, p.189

⁵⁵³ Cfr. Roy Oliver, *Secularism...*, p.39.

⁵⁵⁴ Cfr. Roy Oliver, *Secularism...*, pp. 40 a 41.

Como salienta Timothy Garton Ash, os EUA são o único país do mundo a ser, simultaneamente rico e religioso e aquele país nunca teve uma religião oficial. Ao invés, a Suécia progressista do Estado-providência apenas no ano 2000 é que abandonou o luteranismo como religião oficial do Estado⁵⁵⁵. Aliás, através da experiência dos EUA, é possível demonstrar que os muçulmanos sociológicos podem ser simultaneamente defensores da democracia e religiosos, sendo desnecessária a escolha de uma em detrimento da outra⁵⁵⁶ – evitando-se assim a polarização.

É certo que o carácter secular do ocidente é visto como uma ameaça e uma área de confrontação com algum mundo muçulmano impregnado de ícones de sexo e violência e de uma cultura consumista. Todavia, esta mesma visão não é original e também é partilhada por cristãos residentes na Europa e nos EUA⁵⁵⁷.

É verdade que alguns países europeus, como a França, temem que o fenómeno religioso associado ao Islão e a defesa da sua identidade possa conduzir ao radicalismo. Ora, o respeito e o reconhecimento do Islão enquanto religião, nomeadamente do seu verdadeiro espírito em contraposição à ideologia do Islamismo Radical, pode evitar os sentimentos de perda que estão associados à radicalização.

A questão do véu em França em 2004 teve esse condão – de ser entendido como um ataque ao Islão. Ademais, para muitos muçulmanos sociológicos os seus símbolos religiosos fazem parte da sua identidade⁵⁵⁸ – pelo que, não se devem hostilizar, sob pena de se conseguir agregar sob o estandarte do Islamismo Radical, o que aquela ideologia não tem conseguido.

Por isso mesmo, a questão do véu é uma das bandeiras desta ideologia e como se verificou, o próprio Mawdudi era muito crítico acerca do papel desempenhado pela

⁵⁵⁵ Cfr. Timothy Garton Ash *Free World, A América, a Europa e o Futuro do Ocidente*, Lisboa, Aletheia Editores, 2006, p.202.

⁵⁵⁶ Cfr. Daniel Fried, *Overview...*,

⁵⁵⁷ Cfr. Ibrahim Kalim, *Roots of...*, p. 176.

⁵⁵⁸ Cfr. Farhad Khosrokhavar, *Suicide...*, p.202.

mulher na sociedade ocidental. Então pergunta-se: será que a proibição do véu é uma restrição a um símbolo religioso?

Realmente, muitos ocidentais entendem que a obrigatoriedade do uso do véu é prova da submissão da mulher ao homem e paradigmático do papel menor que é confiado à mulher. Como consequência, o véu pode ser percebido como o espartilho vitoriano ou como a prática utilizada pelos chineses de ligarem os pés das mulheres – situações paradigmáticas das mulheres que não se metiam em trabalhos servis⁵⁵⁹ e sinónimo do estatuto de menoridade desempenhado pela mulher.

No entanto, deve ser frisado que esta indumentária não é exclusiva das mulheres muçulmanas no Médio Oriente, no qual também se observa que naquela região algumas mulheres cristãs e judias também cobrem o cabelo. O que importa ser realçado é que este tipo de indumentária não consta do Corão, nem era praticado pelas mulheres que viviam com o profeta – tendo sido adoptado de modelos persas e bizantinos⁵⁶⁰.

Sucede porém que, muitas mulheres são coagidas a usar esta indumentária como forma de protecção contra aqueles que entendem que não são muçulmanas obedientes e cumpridoras do Islão – sendo coagidas a usar aquele tipo de indumentária. Desta forma, como o véu não tem apenas um único e exclusivo significado, a sua proibição não significa a resolução de todos os problemas⁵⁶¹.

Na verdade, a lei francesa ao proibir o véu⁵⁶² parte do pressuposto de que uma mulher que o utiliza é necessariamente manipulada, sendo necessário reprimir e punir este comportamento para a libertar. Perante esta perspectiva, como o véu é um sinal de

⁵⁵⁹ Cfr. Ian Buruma, Avishai Margalit, *Ocidentalismo...*, p.134.

⁵⁶⁰ Cfr. Seyyed Hossein Nasr, *The Heart...*, p.190.

No mesmo sentido, Ian Buruma, Avishai Margalit, *Ocidentalismo...*, p.133.

⁵⁶¹ Cfr. Zachary Shore, *Criando...*, p.101.

⁵⁶² Aliás, como salienta Jytte Klausen, a proibição do véu encerra em si diversos problemas. Afinal como se distingue um véu usado com uma finalidade religiosa de outros? E um lenço Chanel é considerado um véu? E no caso de uma mulher usar o véu mas se vestir à maneira ocidental? Cfr. Jytte Klausen, *The...*, p.172.

submissão, necessariamente uma mulher não o escolheria voluntariamente, situação que gera um paradoxo e uma situação de *deja vu*. Efectivamente, estamos na presença de uma situação similar que levou os revolucionários franceses a proibir as ordens religiosas, porquanto uma pessoa livre, não podia voluntariamente alienar a sua liberdade⁵⁶³.

5.3. Ameaças específicas colocadas por grupos *Dawa* – a estimulação dos muçulmanos sociológicos moderados

Tal como foi analisado no capítulo 3, os grupos *Dawa* são bastante dinâmicos na implementação do Islamismo Radical, procurando criar enclaves dentro dos Estados Europeus para acelerar o processo da criação do Estado Islâmico.

Ora, como predito, as interpretações religiosas defendidos pelo Islamismo Radical são distorções dos textos religiosos, bem como o Islão enquanto religião admite entendimentos moderados e compagináveis com a convivência em sociedades democráticas. De igual forma, a esmagadora maioria dos muçulmanos sociológicos são moderados, então o que é deve ser feito para que estes moderados contrabalancem o imediatismo e o protagonismo destes grupos *Dawa*?

Em primeiro lugar, é necessário exigir uma maior participação das diferentes comunidades muçulmanas. Para tanto, deve-se respeitar a comunidade muçulmana, a sua diferença (mas que não coloque em causa os regulamentos e a Lei do País acolhedor). Em segundo lugar, deve ser evitado que esta se isole em si mesma – situação que tem gerado os maiores problemas – que venha participar nos assuntos da sociedade, pois fazem parte dela e os problemas que afectam a sociedade são também os problemas deles.

⁵⁶³ Cfr. Roy Oliver, *Secularism...*, p.31.

O objectivo é que eles se manifestem contra os atentados (e que são vítimas deles) e evitem que alguns da sua comunidade enveredem por esses caminhos. Quando se tem a filosofia de não se denunciar os nossos, não ajudar os outros, no fundo enquanto existir a dicotomia “nós” e os “outros”, não existe uma comunidade geral e por inerência uma sociedade civil forte e dinâmica. Existe sim, uma diversidade de comunidades fechadas em si mesmo e vivendo em compartimentos estanques: o cenário ideal para os grupos *Dawa*.

Torna-se assim necessário cultivar valores comuns, a que todos adiram e com que se identifiquem. Da mesma maneira, não pode ser tratado com indiferença, ou ser adoptada uma atitude desculpabilizante ou paternalista quando um muçulmano sociológico não cumpre os seus deveres. Nessa situação, terá que se adoptar uma atitude activa, de molde a compeli-lo a respeitar os valores de toda a sociedade.

Importa sublinhar que, é necessário retratar o fenómeno do Islamismo Radical e não aumentar a sua ameaça – especialmente não dar relevância a líderes radicais, ao consultá-los em assuntos sociais ou religiosos. Nesse sentido, deve ser encetado um diálogo profícuo entre a sociedade civil e as forças moderadas das comunidades muçulmanas e dar mais publicidade àqueles muçulmanos sociológicos que condenam a violência, integralmente e sem reservas, não se devendo confundir a falta de cobertura mediática com a falta de actividade⁵⁶⁴.

É importante ajudar as novas gerações de muçulmanos sociológicos a lidar com o seu problema de identidade, procurando estimular e desenvolver uma capacidade de empatia e de autocrítica. A título de exemplo, os EUA utilizam veteranos do movimento dos direitos civis na embaixada americana em Haia para explicar aos muçulmanos

⁵⁶⁴ Cfr. Mark Sageman, *Leaderless...*, p.161.

sociológicos um melhor entendimento de justiça, de leis anti-discriminação, entre outras questões⁵⁶⁵.

Ora, se é certo que se deve respeitar a identidade religiosa islâmica, existem questões de fronteira nas quais, amiúde, se torna difícil distinguir entre expressões de solidariedade com outros muçulmanos sociológicos, com discursos de ódio. É certo que criminalizar solidariedades como forma de expressão de resistência de muçulmanos ao longo do globo aumenta o extremismo⁵⁶⁶. Contudo, se estas manifestações de solidariedade resvalarem para discursos de ódio ou para o incentivo à prática da violência, então devem ser banidas.

De igual modo, a ausência de um qualquer tipo de hierarquia institucional de autoridade, como a que prevalece noutras instituições, torna difícil a declaração de pronunciamentos contra esta ideologia. Todavia, agregar acarreta mais inconvenientes, devido ao activismo dos grupos *Dawa* que tendem a controlar essas instituições, pelo que, a título de exemplo, se deve impedir que esses grupos possam vetar a presença de um moderado que pertença a outro grupo. No fundo, é necessário e premente que os muçulmanos sociológicos residentes na Europa contestem a superioridade moral colocada pelos grupos *Dawa* que se intitulam como os salvadores do Islão⁵⁶⁷ – aumentando a capacidade de resistência das forças moderadas⁵⁶⁸.

Isto pressupõe, por exemplo, evitar que dentro das comunidades muçulmanas floresça qualquer tentativa de isolamento que promova a criação das sociedades paralelas, nomeadamente tendo especial atenção aos livros que as crianças lêem.

⁵⁶⁵ Cfr. Daniel Fried, *Overview...*,

⁵⁶⁶ Cfr. Salma Uaqoob, *Radicalismo Islâmico Político Britânico*, in in Tahir Abbas (coord), *Islamic Political Radicalism, A European Perspective*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007, p.289.

⁵⁶⁷ Cfr. Alok Mukhopadhyay, *Islamismo...*, p.111.

⁵⁶⁸ Cfr. AIVD, *From Dawa...*, p.45.

No mesmo sentido, Jason Burke, *Al-Qaeda...*, p. 294.

Esta é uma batalha que deve ser travada⁵⁶⁹, na medida em que se a um jovem muçulmano sociológico foi ministrado um sistema de valores, através da via do ensino, que são incompatíveis com os valores democráticos, é muito difícil a alteração do seu quadro conceptual, numa fase já adulta – estando este mais susceptível à influência do Islamismo Radical.

De resto, pode-se aproveitar a janela de oportunidade efectuada por aqueles autores moderados que residem no ocidente e que criticam a ideologia do Islamismo Radical, devendo os seus escritos ser traduzidos e disseminados em seminários e faculdades de teologia por todo o mundo árabe. Esta será uma forma de rebater as ideias que existem na comunidade muçulmana acerca da pureza e da conformidade com o Islão das ideias de Mawdudi e Qutb⁵⁷⁰.

Em suma, torna-se necessário que os muçulmanos sociológicos desenvolvam uma solução que combata o Islamismo Radical e que compagine a fidelidade religiosa aos princípios democráticos dos governos democráticos para que depois essa fórmula seja exportada para o mundo muçulmano⁵⁷¹.

De igual forma, deve ser estimulado o conhecimento das diferentes religiões aos muçulmanos sociológicos advogando a importância do conhecimento da religião do outro⁵⁷². Por isso, deve ser devidamente explicado no ocidente o que é o Islão, bem como no mundo islâmico deve ser ensinado que a democracia ocidental é muito mais que os estereótipos transmitidos pelos radicais, como o sexo e a violência e dando a conhecer obras do ocidente⁵⁷³.

⁵⁶⁹ Cfr. Alok Mukhopadhyay, *Islamismo...*, p.111.

⁵⁷⁰ Cfr. Abdulaziz Sachedina, *Porquê a Democracia e Porquê Agora*, in John J. Donohue, John L. Esposito (Coord), *Islam in Transition, Muslim Perspectives*, 2.ª Edição, New York, Oxford University Press, 2007, p. 309.

⁵⁷¹ Cfr. Eric Brown, *After...*, p.7.

⁵⁷² Cfr. Hélder Santos Costa, *O Martírio...*, p.235.

⁵⁷³ Cfr. Akbar S. Ahmed, *O Islão...*, p.284.

Chegados a este ponto, importa colocar a seguinte questão: o que é que se entende por moderado?

Ora, o critério não pode apenas residir no simples facto de um muçulmano sociológico se intitular moderado, porquanto afirma que é contra o terrorismo ou que é aliado do ocidente. Nessa medida, o entendimento da moderação terá que ser encontrado tal como definido pelo Corão e pelas tradições do profeta. Ao invés, se o critério diferenciador residir apenas no apoio aos EUA e à sua política externa, então em diferentes momentos e em diferentes contextos, Saddam Hussein e Bin Laden teriam sido considerados moderados⁵⁷⁴.

Para tanto, importa questionar os ditos moderados colocando perguntas difíceis, no fundo ir mais além das respostas simplistas⁵⁷⁵ e exercendo espírito crítico – mas tendo já conhecimento das realidades teológicas do Islão, para se aferir se as respostas são moderadas.

Efectivamente, como refere Ibrahim Kalin: “Não é o problema das crenças tradicionais e práticas do Islão mas a sua distorção e adulteração que são a raiz do problema e que requer uma atenção urgente”⁵⁷⁶. Ora, caso se defenda que não existe um problema com a má teologia islâmica, no qual a ideologia do Islamismo Radical é um seu expoente, logo não se pode usar como contra-propaganda uma boa teologia. Consequentemente, isto leva a que se confundam radicais com moderados e que os grupos *Dawa* são representativos da comunidade islâmica.

De resto, na ausência de uma contra-propaganda eficaz, muitos muçulmanos sociológicos, encaram a sua ideologia como estando de acordo com a teologia

⁵⁷⁴ Cfr. Sirren Sawwaf, *Radicalization, Information Sharing and Community Outreach: Protecting the Homeland from Home-Grown Terror*, 5 de Abril, 2007, disponível em <http://homeland.house.gov/SítioDocuments/20070405120720-29895.pdf>.

⁵⁷⁵ Cfr. Zeyno Baran, *Countering...*, p.26.

⁵⁷⁶ Cfr. Ibrahim Kalin, *Roots...*, p.172.

islâmica⁵⁷⁷, logo a religião é uma resposta à radicalização, porquanto só uma boa teologia pode ser um antídoto contra uma má e fraudulenta teologia⁵⁷⁸. Neste contexto, deverá ser fornecida informação aos diversos organismos europeus, acerca das verdadeiras intenções e métodos destes grupos *Dawa*, que conhecendo a lei, não ultrapassam as suas fronteiras em público, mas em privado expressam diferentes pontos de vista.

Destarte, devem ser expostas as distorções religiosas utilizadas por grupos *Dawa* e fazer as correctas interpretações do Islão, devendo ser evitada a polarização, empregando expressões do tipo “o Islão é o culpado”. De igual modo, deve ser evitada a utilização de explicações simplistas⁵⁷⁹ como a utilização de “terrorismo islâmico” para qualificar os fenómenos terroristas praticados por muçulmanos sociológicos ou que a Xária é um corpo legal único e jamais compatível com qualquer legislação ocidental – embora sem esconder as suas fragilidades.

No fundo, pretende-se que não se utilizem expressões que possam dar azo à sustentação por parte dos grupos *Dawa* de que o ocidente está contra o Islão e contra todos os crentes islâmicos. De resto, estes fazem questão de salientar que a criação por parte do ocidente de muçulmanos sociológicos moderados e extremistas religiosos é uma forma de atacar a *umma* e criar divisão.⁵⁸⁰

De igual maneira, devem ser implementadas medidas conducentes à promoção de ideais competitivos, com o escopo de estimular uma leitura moderada do Islão para contrabalançar as actividades promovidas pelos grupos *Dawa*. Para esse efeito, devem

⁵⁷⁷ Cfr. Rohan Gunaratna, *No Interior...*, p.349.

⁵⁷⁸ Cfr. Sirren Sawwaf, *Radicalization...*,

⁵⁷⁹ Como salienta Fawaz A.Gerges, as explicações simplistas para actos terroristas associados ao terrorismo *Jihadista*, como o de culpar o terrorismo por passagens do Corão são tão válidas como culpar as cruzadas por passagens do antigo testamento. Cfr. Fawaz A. Gerges, *Journey...*, p.11.

⁵⁸⁰ Cfr. Mary Habeck, *Knowing...*, p.101.

ser organizados eventos culturais muçulmanos e obras de caridade para contrabalançar as actividades extremistas⁵⁸¹.

Uma especial atenção deve ser dada à questão da integração dos muçulmanos sociológicos e que passa pela acomodação da prática das suas crenças, como a permissão de construção de cemitérios muçulmanos e a venda de comida *halal*.

Por outro lado, deve ser permitida a representação de muçulmanos sociológicos nos termos de outras religiões (v.g. capelões militares) tendo por premissa que, se determinada prática é facultada a uma religião num determinado país, então tal possibilidade deve ser alargada à religião islâmica. Para tanto, pretende-se evitar situações de dupla medida, geradora de ressentimentos e factor de polarização.

Em consequência, se é permitido o ritual *kosher* judaico no tocante à confecção dos alimentos, então deve ser permitido a confecção dos alimentos conforme os rituais islâmicos (é necessário sangrar o animal e que o sangue escorra), sendo que a diferença entre as duas práticas são mínimas⁵⁸².

Uma forma de moderação pode passar pela representação política de partidos islâmicos (casos sejam eleitos)⁵⁸³, desde que aceitem o jogo democrático. De resto, é preciso salientar que este trajecto já foi efectuado relativamente aos partidos comunistas na Europa e que gradualmente se adaptaram às democracias liberais, deixando de lado conceitos como “ditadura do proletariado”. Por outro lado, os seus militantes moderaram os discursos ao longo dos tempos – sendo que no caso das organizações islâmicas teriam de abandonar o conceito da *tawhid*.

⁵⁸¹ Cfr. Daniel Fried, Overview...

⁵⁸² Cfr. Jytte Klausen, *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*, Oxford University Press, 2008, pp. 108 a 119.

⁵⁸³ Como salienta Paulo Otero, a proibição de partidos totalitários em regimes democráticos é incoerente e discriminatório, na medida em que por estarem fora do sistema ficam com um argumento para combater o sistema democrático. De resto, a proibição de partidos republicanos pela monarquia não foi uma solução eficaz. Cfr. Paulo Otero, *A Democracia Totalitária, Do Estado Totalitário à Sociedade Totalitária. A Influência do Totalitarismo na Democracia do Século XXI*, Lisboa, Principia, 2001, p.236.

Aliás, como salienta Gilles Kepel, a criação de organizações muçulmanas que tentam a acomodação entre o ocidente e o Islão é comparável ao fenómeno do euro-comunismo que procuraram um compromisso e uma adaptação às democracias europeias deixando de fora o leninismo e a ligação à União Soviética⁵⁸⁴.

Ademais, Jytte Kalusen defende que grupos como a Irmandade Muçulmana tentam influenciar o processo de integração nas sociedades europeias, mas também é certo que aquela será mudada no decurso desse processo⁵⁸⁵. Quanto a este aspecto, é prematuro sustentar que a Irmandade Muçulmana se possa adaptar a um sistema democrático, embora grupos como o Hiz ut Tahrir e o Jamat, pelos seus métodos e técnicas de isolamento, não se enquadrem neste contexto.

Porém, em casos limite, urge trazer a terreiro que as próprias democracias liberais possuem mecanismos que podem ser utilizados, se entenderem que determinados partidos ou grupos *Dawa* são uma ameaça séria ao processo democrático. O próprio Tribunal Europeu dos Direitos de Homem, por sua decisão de 13 de Fevereiro de 2003, referiu que os governos podem tomar medidas contra grupos que expressamente procurem derrubar a ordem democrática⁵⁸⁶ – e o Hiz Ut-Tahrir é um bom exemplo.

De igual forma, torna-se necessário rebater as ideias do Islamismo Radical ao afirmar que devem ser combatidos a democracia e os partidos políticos porquanto eram realidades inexistentes na comunidade inicial.

⁵⁸⁴ Cfr. Gilles Kepel, *The War...*, p.286.

No mesmo sentido, Jytte Klausen, *The...*, pp. 207 e 208.

⁵⁸⁵ Cfr. Jytte Kalusen, *The...*, p. 209.

⁵⁸⁶ O Tribunal Europeu dos Direitos do Homem considerou que a dissolução do partido turco Refah (partido do bem estar), pelo tribunal constitucional turco não violava o artigo 11.º da Convenção Europeia dos Direitos do Homem. Efectivamente, aquele partido, apesar de admitir o processo democrático, entendia que o sistema que idealizava (Islão como centro de poder) devia ser protegido, inclusive recorrendo à força. Desta forma, o tribunal entendeu que o sistema democrático podia dissolver partidos que atentam contra a democracia. Para consultar a sua decisão, vide <http://www.echr.coe.int/Eng/Press/2003/feb/RefahPartisiGCJudgmenteng.htm>.

No que concerne ao facto da democracia, tal como ela é hoje entendida, não estar prevista no Corão, se a democracia é percebida como o reinado da vontade do povo, então existiam mecanismos semelhantes na sociedade islâmica tradicional (v.g. *shura*). Se é o que foi instituído no ocidente nos últimos séculos, então não existe paralelo, tal como não existia no Japão, China e Índia⁵⁸⁷, nem tal estava vertido em textos religiosos como a Bíblia ou a Tora.

Todavia, o próprio Corão fornece elementos que permitem que muçulmanos sociológicos possam colaborar com outras formas de governo, salientando-se a história de José (filho de Jacob) que colaborou com um governo não islâmico, o Egípcio. Na verdade, José tinha como missão evitar que as pessoas morressem de fome⁵⁸⁸.

No que diz respeito aos partidos políticos, sustentar que nunca foi praticado, logo não se deve fazer, é omitir que os companheiros do profeta também introduziram novas medidas e métodos que não tinham sido aplicados no tempo do profeta. Sendo assim, os muçulmanos devem responder de maneira diferente consoante as circunstâncias⁵⁸⁹.

No fundo, estes exemplos permitem fornecer uma resposta prevista na religião islâmica, para comprovar que um bom entendimento sobre esta religião é um antídoto à ideologia do Islamismo Radical.

Em bom rigor, se o respeito pela identidade islâmica é importante, isso não implica que esse respeito passe por implementar a Xária em alguns países, ou criando tribunais específicos nos quais a Xária seja implementada. De facto, pretende-se evitar a criação de mecanismo de “duplo legalismo”, gerador de isolamento de uma parte dos cidadãos do resto da sociedade. Nesse sentido, é necessário explicar que alguns

⁵⁸⁷ Cfr. Seyyed Hossein Nasr, *The Heart...*, p.150.

⁵⁸⁸ Cfr. Rachid Ghannouchi, *A Participação de Islâmicos num Governo Não Islâmico*, in John J. Donohue, John L. Esposito (Coord), *Islam in Transition, Muslim Perspectives*, New York, Oxford University Press, 2.º Edition, 2007, p.274.

⁵⁸⁹ Cfr. Maomé Salim Al-Awa, *Pluralismo Político de uma Perspectiva Islâmica*, in John J. Donohue, John L. Esposito (Coord), *Islam in Transition, Muslim Perspectives*, New York, Oxford University Press, 2.º Edition, 2007, p.285.

princípios da Xária estão contemplados em legislações europeias e que a liberdade de culto e de liberdade religiosa estão previstas nas democracias liberais europeias.

Por fim, no que tange às mesquitas, assume especial importância que estas sejam dirigidas por líderes moderados⁵⁹⁰, com um profundo entendimento de teologia islâmica, acrescido de um bom conhecimento das realidades europeias⁵⁹¹.

5.4. Ameaças específicas colocadas pelos grupos violentos

O ocidente não estava preparado para enfrentar a ameaça violenta do Islamismo Radical, nomeadamente através de mecanismos jurídicos que fizessem face a estas ameaças – especialmente porque estavam adaptados a um quadro bipolar e num contexto de guerra-fria.

Contudo, após os atentados terroristas do 11 de Setembro de 2001, o Comité Europeu de Combate ao Terrorismo, de 13 de Junho de 2002, fez uma série de recomendações aos estados membros no que tange ao combate ao terrorismo – e à necessidade imperiosa de implementação urgente de alterações nos respectivos ordenamentos jurídicos.

Deve, no entanto, sublinhar-se que, na Convenção do Conselho da Europa sobre Prevenção do Terrorismo, realizada em Varsóvia em 16 de Maio de 2005, verificou-se que a maioria dos Estados membros não criminalizavam a apologia do terrorismo ou o incentivo à sua prática. Ademais, muitos dos estados membros não puniam o recrutamento para a prática de actos terroristas, desde que aqueles fossem praticados num país estrangeiro, mesmo contra nacionais dos países de origem, bem como se

⁵⁹⁰ Para fazer face a essa ameaça da legitimação da bigamia, o Dr. Ghayasuddin, do Instituto Muçulmano na Grã-Bretanha, em entrevista a Mellanie Phillips, pretende que os *imas* sejam impedidos de celebrar casamentos – a não ser que também seja exibido o certificado da cerimónia civil. Cfr. Melanie Phillips, Londonistão, Como na Grã-Bretanha se Vive um Clima de Terror, Lisboa, Aletheia editores, 2008, p.152.

⁵⁹¹ Cfr. Maria do Céu Pinto (coord), O Islão..., p.200.

verificou que a cooperação a vários níveis entre diferentes países europeus era bastante incipiente.

Observemos um exemplo: dois suspeitos de pertencer ao IRA estavam a ser vigiados pelos franceses, depois deslocaram-se para a Bélgica e para a Holanda. Para continuar a vigilância, os franceses tiveram de trabalhar com belgas e holandeses que tinham diferentes disposições legais sobre esta matéria. Ora, na medida em que a legislação holandesa não permitia a vigilância nocturna os dois suspeitos fugiram⁵⁹².

Todavia, a própria Europa tem criado mecanismos importantes no combate ao terrorismo. A título de exemplo, salienta-se a criação do mandato de detenção europeu, a criação de equipas de investigação conjuntas, a criação do Eurojust, bem como foi adoptada legislação acerca do financiamento do terrorismo e alargado o âmbito da Europol (na área da *Intelligence*), para ser eficaz no combate ao terrorismo⁵⁹³.

Convém salientar que alguns países já possuíam mecanismos legais adaptados a esta nova realidade dos grupos *Jihad*. Efectivamente, a França sempre soube lidar com o problema do terrorismo *jihadista*, usando a força e não sendo complacente⁵⁹⁴, sendo de destacar que a legislação criminal francesa é ainda mais rigorosa que o *Patriot Act*⁵⁹⁵.

Ora, se é importante criar fórmulas para banir discursos de ódio ou apologia ao terrorismo, também é preciso que essas fórmulas não possuam uma grande latitude, que coloque em causa a própria liberdade de expressão ou outros direitos individuais.

De resto, será que criar fórmulas para melhor combater as ameaças colocadas por grupos violentos, nomeadamente a sua estrutura flexível é uma possível solução? Se

⁵⁹² Cfr. Jeremy Shapiro, Daniel L. Byman, Bridging the....,

⁵⁹³ Cfr. Gijs De Vries, European Strategy in the Fight Against Terrorism and the Co-Operation with the United States, Washington, 13 de Maio de 2004, Página consultada em 18 de Janeiro de 2007, disponível em http://ue.eu.int/uedocs/cmsUpload/CSIS_Washington.13_May_2004.pdf.

⁵⁹⁴ Cfr. Mark Sageman, Leaderless..., p. 134.

⁵⁹⁵ Cfr. Lorenzo Vidino, Al Qaeda..., p.113.

bem que estas fórmulas sejam necessárias, não representam uma solução perfeita, pois necessitam ser aplicadas pelos tribunais que podem fazer interpretações diferentes – especialmente se desconhecerem a ideologia do Islamismo Radical e a sua influência neste tipo de grupos.

Efectivamente, no que concerne ao grupo Hofstad, urge trazer a terreiro que a redacção do artigo 140.ºA⁵⁹⁶ do Código Penal holandês tinha sido introduzida em Agosto de 2004 e fora baseada no artigo 2.º do Comité Europeu de Combate ao Terrorismo, de 13 de Junho de 2002. Este visava enquadrar a flexibilidade da estrutura dos grupos *Jihad*, especialmente devido ao facto dos membros daqueles grupos não possuírem papéis definidos.

Porém, se o Tribunal de Roterdão de primeira instância, por seu veredicto de 30 de Março de 2006, concluiu que o grupo Hofstad era uma organização terrorista ao abrigo dos artigos 140.º e 140-A do Código Penal Holandês, ao invés, o tribunal de recurso, por acórdão de 23 de Janeiro de 2008, teve uma opinião diferente. Neste sentido, concluiu que o grupo Hofstad carecia de uma “sólida organização” e apenas manteve a condenação de três⁵⁹⁷ dos nove elementos do grupo condenados ilibando os restantes 6 membros de todas as acusações – embora tal decisão não fosse isenta de reparos e de inconsistências⁵⁹⁸.

⁵⁹⁶ “Por grupo terrorista, entende-se um grupo estruturado de duas ou mais pessoas, estabelecido por um período de tempo e actuando para cometer actos terroristas.”

⁵⁹⁷ A pena de Ismael Akhnikh foi reduzida para apenas 16 meses, ao passo que tanto a Bouyeri, como a Jason Walters foram mantidas as penas, a que foram condenados em primeira instância.

⁵⁹⁸ Efectivamente, o Tribunal de recurso, para além do crime de homicídio qualificado, condenou Bouyeri pela prática de um crime de incentivo ao ódio, embora não tenha retirado tal ilação a Ismael Akhnikh, que também citou os textos de Bouyeri e até o louvou por matar Theo Van Gogh mas apenas foi condenado a uma pena efectiva de 16 meses por posse de arma proibida. Efectivamente, o tribunal entendeu que as ditas ameaças foram proferidas em casa e não tinham chegado ao conhecimento público. Contudo, Emerson Vermaat verbera a interpretação demasiado rígida de “sólida organização” feita pelo Tribunal de Recurso (ao contrário que sucedera com o tribunal de primeira instância), acolhendo a tese da defesa que se tratava de um grupo de amigos que se reuniam na casa de Bouyeri.

Em consequência, mesmo um ordenamento jurídico preparado para fazer face a ameaças de grupos violentos (como é o caso do holandês) está sujeito às interpretações dos tribunais. Por seu lado, estes podem ter entendimentos diferentes das realidades existentes, especialmente por manifesta incompreensão da ideologia do Islamismo Radical que suporta esses actos criminosos.

Aliás, a incompreensão deste tipo de ideologia também esteve presente aquando do julgamento dos restantes membros do grupo de Madrid, especialmente a influência do documento retirado da internet (e encontrado nos computadores pessoais de membros de grupo de Madrid) da autoria de um membro da Al-Qaeda. Relembre-se que este documento foi decisivo no *timing* dos atentados, sendo que tal facto estava bem documentado na acusação formulada pelo procurador espanhol.

Relativamente à temeridade dos governos europeus não extraditarem suspeitos da prática de terrorismo *jihadista*, receando a falta de garantias judiciais dos países seculares islâmicos, como se comprovou pelo caso de Zougam, isso não pressupõe a inacção. Neste campo, os governos europeus devem solicitar os elementos probatórios aos países de origem e julgá-los cá com bases nessas provas – mas ao abrigo da legislação protectora dos direitos individuais dos acusados.

Ademais, este tipo de dualidade de critérios também causa desconforto nos países islâmicos seculares: afinal qual a razão para prestar colaboração com as chamadas democracias liberais, se estas permitem que no seu seio islamitas radicais se desloquem impunemente?

De igual modo, critica a não punição de diversos membros do grupo Hofstad pelo crime de incentivo ao ódio, sustentando que o artigo 132.º do Código Penal Holandês também pune aquele tipo de crime, a todos aqueles que tiverem a intenção de publicar tal material.

Ora, tanto Jason Walters como Ismael Akhnik, planeavam publicar os escritos de Bouyeri (e este tinha pedido que o fizessem), mas apenas não o fizeram porquanto foram detidos. Cfr. Emerson Vermaat, Hofstad Group, Wrong decision by Dutch Appeals Court, 31 de Janeiro de 2008, disponível em <http://www.militantislammonitor.org/article/id/3341>.

Para além da cooperação judiciária e criminal, é necessário o reforço de medidas de *Intelligence*⁵⁹⁹, mormente verificar se existem elementos desiludidos com grupos violentos – para se infiltrar neles⁶⁰⁰. De igual modo, é de realçar a importância de terroristas capturados e retirados, porquanto fornecem mais informação do que muitos analistas⁶⁰¹ – bem como a possibilidade de oferecer amnistias a membros de grupos violentos, mecanismo que foi essencial para o desmantelamento das Brigadas Vermelhas na Itália.

Ademais, na medida em que nos grupos violentos, os seus membros já se conhecem antes da constituição do grupo, é importante averiguar os respectivos laços familiares e sociais⁶⁰². De igual forma, é importante perceber a dinâmica do funcionamento de grupos de pessoas que se conhecem antes da sua formação⁶⁰³.

⁵⁹⁹ Louise Richardson sugere que se encete o diálogo com a Al-Qaeda, não com o objectivo de fazer concessões mas para os conhecer melhor, podendo essas negociações ter carácter secreto. Cfr. Louise Richardson, *What...*, p.259.

Contudo, esta perspectiva merece o reparo que o conhecimento das actividades e objectivos de uma organização terrorista *jihadista* é uma tarefa de *Intelligence*, não sendo essa a forma adequada. Ademais, a Al-Qaeda muito provavelmente usaria esses encontros para os publicitar e assim ganhar credibilidade e legitimidade juntos dos muçulmanos sociológicos, desconhecendo-se que tipo de repercussões teria no processo de radicalização.

⁶⁰⁰ A título de exemplo, o grupo Lackwanna-six devia ter sido infiltrado, pois até nem pretendia efectuar ataques terroristas. Cfr. Marc Sageman, *Understanding...*, pp.180 e 181.

No mesmo sentido, Louise Richardson defende que se John Walker Lindh foi aceite pelos Taliban e Jose Padilla pela Al-Qaeda, então as organizações terroristas podem ser infiltradas por outros americanos que trabalhem para o Governo americano. Cfr. Louise Richardson, *What...*, p.255.

⁶⁰¹ Cfr. Jessica Stern, *Terror...*, p. 291.

⁶⁰² Cfr. Marc Sageman, *Understanding...*, p.115.

⁶⁰³ Marc Sageman sustenta a dissertação de que a dinâmica de grupo entre pessoas conhecidas cria este tipo de laços e comportamentos que levam até ao suicídio, mesmo que não o desejem, pois se sozinhos não teriam a coragem de se matar, em grupo, a sua lealdade ao mesmo, alicerçada pela ideologia radical, transformou muçulmanos sociológicos alienados em terroristas. Efectivamente, no caso do suicídio colectivo em Leganês bastava um deles afirmar para se matarem que todos teriam que acatar, mesmo que um membro não quisesse, porquanto não podia ir contra esta dinâmica do grupo. Cfr. Mark Sageman, *Leaderless...*, p.88.

Ora, existem dados empíricos que suportam esta teoria em elementos de grupos violentos. Efectivamente, no grupo de Hamburgo, Amir Atta quis regressar ao Egipto para cuidar da mãe, o que indicava que pretendia que o impedissem de fazer alguma coisa, bem como o seu testamento acerca dos ritos que deviam presidir ao seu funeral (e que foi escrito em 1996), sugeria que pretendia que o seu corpo ficasse intacto. Da mesma maneira Ziad Jarrah, também tinha dúvidas em relação ao objectivo final – ao contrário de Omar e al-Shehhi. Cfr. Terry McDermott, *Perfect...*, p.179.

De igual maneira, tal como salienta Marc Sageman, no que diz respeito à dissimulação, a mudança da indumentária de um indivíduo considerado extremista, para uma aparência ocidental deve ser investigada e analisada⁶⁰⁴.

Para finalizar, é necessário frisar que o que se está a combater é uma “ideia sedutiva”⁶⁰⁵, e não um mero alvo militar, pelo que, o uso da força militar deva ser utilizada somente em último recurso, para destruir santuários de terroristas⁶⁰⁶, que fornecem o treino adequado à prática de actos terroristas *jihadistas* mais eficazes. Na verdade, os atentados de Madrid e de Londres causariam ainda mais baixas na população civil se tivessem sido correctamente manuseados os explosivos que foram utilizados, por parte de membros dos respectivos grupos.

⁶⁰⁴ Cfr. Marc Sageman, *Understanding...*, p.177.

⁶⁰⁵ Cfr. Jessica Stern, *Terror...*, p.283.

⁶⁰⁶ Cfr. Marc Sageman, *Leaderless...*, p.152.

CAPÍTULO 6 – Conclusões finais da dissertação

6.1. Conclusões

A presente dissertação de mestrado efectuada em torno do combate às ameaças *Dawa* e *Jihad* fomentadas pela ideologia do Islamismo Radical permitiu retirar, sem prejuízo dos riscos inerentes a uma síntese, as seguintes conclusões finais:

CAPÍTULO 1 – Introdução

- Inicialmente fornecemos vários elementos para caracterizar uma ideologia, que previamente se apelidou como Islamismo Radical, que visa a instauração de um Estado Islâmico e a imposição da Xária, circunscrita ao Corão e à tradição ligada às acções e ditos atribuídos a Maomé (*suna/ahadith*).

- A implementação do Estado Islâmico será efectuada através da *Dawa* (missão) ou da *Jihad* em sentido bélico.

- Esta ideologia nega a distinção entre Islão, como religião e cultura (como prática religiosa-cultural dos muçulmanos) e o Islão como política (Islamismo) – enquanto ideologia política.

- A ideologia em apreço é um produto da modernidade na medida em que não apenas procura justificações num passado puro, a primeira comunidade dos crentes, mas incorpora no seu ideário político, ideias baseadas nas ideologias totalitárias do século XX, adaptadas ao discurso tradicional islâmico.

- Para sustentar a escolha da terminologia de Islamismo Radical, procurou-se (em confronto com outras designações) defender primeiro o vocábulo Islamismo e seguidamente a sua adjectivação como radical.

- Os termos fundamentalismo e integrismo, têm origem na religião cristã, bem como os seus proponentes não pretendiam reformar a presente sociedade, apenas regressar aos fundamentos de uma fé, nem desejavam a edificação de um Estado Cristão ou a implementação de um direito cristão.

- O vocábulo salafismo, se bem que mais correcto que o tradicionalismo ou o integrismo, é redutor porquanto apenas se reporta à comunidade original.

- A designação neo-fundamentalismo parte do pressuposto que os muçulmanos sociológicos não pretendem a instauração de um Estado Islâmico apenas a *umma*, embora isso seja confundir o projecto final com os passos necessários à sua implementação.

- A adjectivação do Islamismo como radical, visa a distinção dos restantes tipos de Islamismo, na medida em que nestes não é obrigatória a implementação de um Estado Islâmico, nem se advoga a violência ou a sua prática, bem como a Xária não se circunscreve apenas ao Corão e à tradição ligada às acções e ditos atribuídos a Maomé, *suna/ahadith*.

CAPÍTULO 2 – Do tradicionalismo islâmico ao Islamismo Radical: uma evolução na continuidade

- Da análise do entendimento exegético de pensadores tradicionalistas, todos pertencentes à escola *hanbalita*, verifica-se que Ibn Taymiyya e Wahhab fornecem o princípio da *tawhid* (Unidade de Deus) que será a matriz do futuro Estado Islâmico.

- Ademais, os dois autores tradicionalistas vão delimitar o âmbito da Xária, entendida esta apenas como o Corão e a *suna/ahadith*, bem como vão dar significados diferentes a termos religiosos que posteriormente serão reapropriados ou desenvolvidos por autores modernos.

- Pensadores contemporâneos como al-Banna, Shariati e Mawdudi vão edificar propostas de Estados Islâmicos, advogando que o meio para o alcançar será principalmente através da *Dawa*.

- Ao invés, Qutb pugna que para a construção do Estado Islâmico, o meio mais adequado será através da *Jihad* em sentido bélico.

- Como corolário da *tawhid* no qual um governo puro governa de acordo com a revelação de Alá e se limita apenas e exclusivamente a aplicar as suas leis, o Estado Islâmico deve ser instaurado de forma a tornar eficaz a Xária. Por outro lado, a Xária necessita daquele modelo de Estado para manter a sua pureza, assistindo-se aqui a uma relação dialéctica.

- O Estado Islâmico é qualificado como totalitário na medida em que pretende regular todos os aspectos da vida pública e privada dos cidadãos, onde apenas os crentes islâmicos puros gozam de direitos plenos, não dispondo este Estado de freios e contrapesos.

- Na medida em que este modelo é entendido como perfeito e, como tal necessita ser preservado, então qualquer mecanismo de consulta popular é incipiente pois não pode colocar em causa a sua pureza – o Islão como centro de poder.

- Da mesma maneira, pensadores contemporâneos como al-Banna, Qutb, Shariati e Mawdudi, vão utilizar linguagem marxista como ferramenta na análise dos problemas da sociedade, bem como instrumento de agregação das massas, mas sem advogar o marxismo como ideologia a ser implementada no futuro Estado Islâmico.

- De resto, o Islamismo Radical, enquanto ideologia política e que usa o marxismo como linguagem e ferramenta de análise da sociedade atrai o fascínio de simpatizantes de outras ideologias totalitárias ocidentais, quer de extrema-esquerda, quer de extrema-direita.

- Entende-se por Islamismo Radical a ideologia política que recorrendo a justificações religiosas como manifesto político e usando a linguagem marxista, procura implementar através da *Dawa* ou da *Jihad*, um Estado Islâmico, que é totalitário, visando manter o Islão como centro de poder, no qual a Xária será aplicada, entendida esta apenas como o Corão e a tradição ligada às acções e ditos atribuídos a Maomé – *suna/ahadith*.

CAPÍTULO 3 – O Islamismo Radical: os diferentes grupos e respectivas ameaças

- No espaço europeu têm surgido grupos, que pretendem implementar a ideologia do Islamismo Radical, através da *Dawa* (grupos não violentos), quer através da *Jihad* (grupos violentos) colocando ameaças às democracias liberais.

- Os grupos *Dawa* colocam ameaças indirectas devido à não utilização da violência e porque os seus objectivos se situam a médio e a longo prazo, ao passo que os grupos *Jihad* representam ameaças directas, que se caracterizam pelo uso da violência e os objectivos a curto prazo.

- Considera-se uma ameaça à ordem vertical (a interacção entre o governo e seus cidadãos), a formação de uma comunidade que não aceita a autoridade do Estado. Por outro lado, uma ameaça à ordem horizontal (relações entre os diversos cidadãos) concretiza-se na tensão entre diversos cidadãos da mesma ou de diferentes comunidades.

- Tendencialmente, os grupos não violentos, representam uma maior ameaça (indirecta) à dimensão horizontal da democracia, ao passo que os grupos violentos representam uma maior ameaça (directa) à dimensão vertical da democracia.

- A utilização de vocabulário religioso como manifesto político, é empregado simultaneamente quer por grupos *Dawa*, quer por grupos *Jihad* e cria a sensação, quer nos muçulmanos sociológicos, quer nos restantes cidadãos, que estes argumentos estão conforme com a religião islâmica – sendo considerado uma ameaça comum a ambos os grupos.

- Relativamente às ameaças comuns e devido às suas características, a utilização da violência, invocando a *Jihad* e o martírio (sob a capa do suicídio) é um método exclusivo de grupos violentos.

- Determinados métodos polarizantes utilizados por grupos *Dawa*, colocam ameaças à dimensão vertical das democracias, como a implementação de espaços separados dentro do espaço público, onde a legislação desse Estado não é aplicável.

- A inibição ou impedimento de terceiros de exercerem os seus direitos de cidadania representam ameaças indirectas à dimensão horizontal das democracias, por parte de grupos *Dawa*.

- Pelo facto de grupos *Dawa* não praticarem a violência, leva alguns sectores de opiniões públicas europeias a rotular alguns dos seus membros como moderados e até considerar que são representativos das suas comunidades, por desconhecerem como a ideologia do Islamismo Radical funciona naqueles grupos.

- Mesmo nos grupos *Dawa*, é perceptível a existência de diferentes dinâmicas e métodos polarizantes, para implementação do Estado Islâmico e da Xária, sendo tal realidade perceptível através dos grupos analisados (Hizb ut-Tahrir, Irmandade Muçulmana e Tablighi Jamat).

- Pela agressividade dos seus métodos polarizantes e pelo seu anti-semitismo crónico, o Hizb ut-Tahrir, pode ser considerado um grupo violento.

- Tendencialmente, face à necessidade dos grupos violentos não serem detectados e como evitam a utilização de propaganda no espaço público, como demonstra a análise das células de Hamburgo, Hofstad, Madrid e Londres, é menor a ameaça (directa) colocada à dimensão horizontal da sociedade.

- O suicídio (sob a capa do martírio) da totalidade dos membros das células de Hamburgo, de Londres e de alguns da célula de Madrid, foi simultaneamente eficaz como método terrorista Jihadista e criou na opinião pública a sensação que os seus actos possuíam um cariz religioso.

- De resto, vários elementos destas células procuraram o sancionamento das suas acções por parte de auto-proclamados clérigos.

CAPÍTULO 4 – O processo de radicalização: fases, locais e mecanismos de difusão

- A radicalização na Europa de muçulmanos sociológicos é uma crónica de uma radicalização anunciada, fruto da ingenuidade de diversos governos europeus, baseado no pressuposto (errado) que terroristas *jihadistas* que escaparam de países islâmicos seculares, não iriam prosseguir a sua agenda contra os países europeus de acolhimento.

- No que concerne à pré-radicalização, que à partida sejam indicadoras de uma maior propensão para o radicalismo, foi possível concluir que maioritariamente pertencem à 2.^a e 3.^a geração de muçulmanos sociológicos, bem como se situam numa faixa etária entre os 20 a 35 anos.

- A perda da identidade é um factor constante da pré-radicalização, sendo uma condição para a integração de novas formas de ver o mundo, existindo uma conexão com a ideologia do Islamismo Radical.

- No processo de reconstrução da nova identidade os indivíduos procuram uma explicação, igualmente simplista, para o modo como entendem a sua religião e como a sociedade deve funcionar – através do recurso a ideólogos do Islamismo Radical que fornecem explicações simples, imediatas e totalitárias sobre a religião islâmica.

- As etapas do processo de radicalização até à fase mais extrema (que se denomina *jihadização*) são quatro: revolta moral, guerra contra o Islão, conexão com uma experiência pessoal e o recrutamento.

- Estas etapas são dinâmicas, não sendo sempre lineares e progressivas, porquanto estamos no domínio de tendências embora estas se verifiquem na maioria dos membros dos grupos violentos alvos de análise no capítulo 3 – Hamburgo, Madrid, Hofstad e de Londres.

- Na etapa final da radicalização, existe a aceitação da violência como meio político legítimo, na qual um indivíduo singular ou em grupo é recrutado para um grupo violento, sendo de realçar que estão a surgir novas formas de recrutamento, que se denominam sistema de conscrição e de auto-recrutamento.

- No sistema de conscrição, o conscrito individual ou em grupo vai à procura dos recrutadores, manifestando a sua vontade em participar na *Jihad* e oferecendo os seus préstimos.

- No sistema de auto-recrutamento, um indivíduo singular ou em grupo, decide abarcar a *Jihad* por sua própria iniciativa.

- No que concerne aos locais de radicalização, bastantes muçulmanos sociológicos são introduzidos ao radicalismo em pequenos grupos em mesquitas que não apoiam actos terroristas, mas defendem uma interpretação radical do Islão.

- Na medida em que os governos europeus passaram a exercer uma maior vigilância sobre as mesquitas, estas estão a perder a respectiva importância no processo de recrutamento.

- As cadeias são um local importante no processo de radicalização na medida em que o ambiente da prisão possibilita ter uma “audiência cativa”, especialmente se as autoridades penitenciárias estiverem desatentas a este fenómeno.

- O caso francês, devido à sua política da laicidade, nomeadamente por permitirem que seja ministrado à população reclusa, por acção ou omissão, uma visão radical do Islão é gerador de uma maior radicalização.

- A internet funciona simultaneamente como local de radicalização e mecanismo de difusão da radicalização, assumindo actualmente um papel primordial no processo de radicalização devido às tecnologias associadas o que permite a disseminação da ideologia do Islamismo Radical.

- A internet também possibilita uma fácil doutrinação e desempenha um importante papel na transmissão de informação sensível e de técnica indispensável para a prática de actos violentos, embora com algumas limitações.

- A Al-Qaeda, como expoente da ideologia do Islamismo Radical é um mecanismo de difusão da radicalização, funcionando como um *franchising*, associado a um mito de invencibilidade, ao qual muçulmanos sociológicos vão buscar fundamento ideológico e invocam pertencer a esta.

CAPÍTULO 5 – O combate às ameaças do Islamismo Radical

- Na medida em que as distorções religiosas são uma das ameaças colocadas pela ideologia do Islamismo Radical, que é simultaneamente utilizada quer por grupos

Dawa, quer por grupos *Jihad*, é primordial desconstruir os mitos edificados por aquela ideologia, bem como dos conceitos religiosos que lhe estão associados.

- Como o Corão não possui uma estrutura narrativa lógica e estruturada, é necessário recorrer ao contexto da revelação dos versos a Maomé para perceber o seu verdadeiro significado, logo uma mera interpretação literal dá azo a conclusões radicais e descontextualizadas.

- A comunidade inicial era tolerante em relação aos povos do livro, tal como com as mulheres.

- Ao contrário do que sustenta a ideologia do Islamismo Radical, o Estado Islâmico que em língua árabe se designa por *al-Dawla al-islamiyya*, não é citado no Corão, nem nas *ahadith*, como forma ideal de governo, sucedendo a mesma situação com o califado.

- Não existe alguma indicação na Xária que determine a existência de um sistema específico de governo, incluindo o Estado Islâmico – como condição indispensável para a correcta implementação da Xária.

- A Xária, como direito islâmico, se for apenas composto pelo Corão não é auto-suficiente para regular os aspectos essenciais da vida em sociedade, pelo que, obrigatoriamente a Xária terá de recorrer a outras fontes de direito.

- A Xária, enquanto direito Islâmico, como regula aspectos da vida privada dos cidadãos é potencialmente perigosa caso seja implementada por um Estado totalitário, embora possua mecanismos ao nível de interpretação de disposições legais, que permitem a sua adaptação a um Estado de Direito.

- A palavra *Jihad* significa esforço feito pelo crente para se realizar num muçulmano melhor, possuindo vários significados empregues em diversos contextos,

podendo assumir uma aceção bélica em alguns cenários, se se verificarem determinadas condições – mas observando limites específicos.

- Numa *Jihad* militar legítima e obedecendo aos seus condicionalismos, o *shaeed* pode ser mártir, bem como pode ser mártir à procura de um ideal na defesa da sua fé – e sem envolver a violência.

- A *taqiyya* (dissimulação) apenas deve ser utilizada em situações muito específicas em que o crente é obrigado a esconder as suas convicções íntimas – isto é, a sua fé.

- Face às ameaças específicas colocadas por grupos *Dawa*, torna-se necessário implementar medidas que aumentem a capacidade de intervenção e resistência dos muçulmanos sociológicos moderados, para que estes contestem a superioridade moral colocados pelos grupos *Dawa*, que se intitulam como os salvadores do Islão.

- Na ausência de uma contra propaganda eficaz, muitos muçulmanos sociológicos e não crentes, encaram a ideologia do Islamismo Radical como estando de acordo com a teologia islâmica. Deste modo, a religião é uma resposta à radicalização, porquanto só uma boa teologia pode fazer face a uma má teologia – bem como permite distinguir os radicais dos moderados.

- Face às ameaças específicas colocadas por grupos *Jihad*, a adequação dos ordenamentos jurídicos para fazer face a estes grupos violentos, por si só, não garante a sua eficácia na medida em os tribunais podem fazer interpretações diferentes das realidades existentes – tal como sucedeu com o grupo Hofstad na Holanda.

- Em sinopse final e conforme os argumentos expostos, para responder à questão inicialmente colocada, podemos afirmar que o combate ao Islamismo Radical e às

ameaças fomentadas, quer por grupos *Dawa*, quer por *Jihad*, entronca numa tomada de medidas. Estas visam o combate às ameaças comuns, bem como às ameaças específicas representadas por aqueles grupos, nas quais a disseminação do verdadeiro entendimento da religião islâmica e o seu respeito representam um papel fundamental.

BIBLIOGRAFIA:

MONOGRAFIAS:

- ABBAS, Tahir (Coord), *Islamic Political Radicalism, A European Perspective*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2007;
- AFSARUDDIN, Asma, *The First Muslims, History and Memory*, Oneworld, 2008;
- AHMED, Akbar S., *O Islão*, Lisboa, Bertrand Editora, 2002;
- AL-AZMEH, Aziz, *Islam and Modernities*, London, Verso, 1993;
- AL-NAJJAR, Hussain Fawzi, *Islam and Politics: An Inquiry into the Origins of Political Theory and The Political System of Islam*, Cairo, Dar al-Sha`b, 1977;
- AL-QARADAWI, Yusuf, *Non-Muslims in the Islamic Society*, Indianapolis, American Trust Publications, 2005;
- AMANAT, Abbas, GRIFFEL, Frank (Coord), *Shari`a, Islamic Law in the Contemporary Context*, Stanford, Stanford California Press, 2007;
- AMJAD, Mohammed, *Iran, From Royal Dictatorship to Theocracy*, Westport, CT, Greenwood Press, 1980;
- ANDRADE, John, *Acção Directa. Dicionário de Terrorismo e Activismo Politico*, Lisboa, Hugin Editores, 1999;
- AN-NA`IM, Abdullahi Ahmed, *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari`a*, Harvard University Press, 2008;
- ANSARI, Ali M., *Iran, Islam and Democracy, The Politics of Managing Change*, London, Chatham House, 2006;

- ARMESTO, Felipe Fernández, *Milénio, a História dos Últimos 1000 Anos*, Lisboa, Editorial Presença, 1996;
- ARON, Raymond, *The Opium of the Intellectuals*, New Brunswick, Transaction Publishers, 2005 (1955);
- ASH, Timothy Garton, *Free World, A América, a Europa e o Futuro do Ocidente*, Lisboa, Aletheia Editores, 2006;
- ASLAN, Reza, *No god but God, The Origins, Evolution. And Future of Islam*, New York, Random House Trade Paperbacks, 2006,
- ATWAN, Abdel Bari, *The Secret History of al-Qa'ida*, London, Saqui Books, 2006;
- BAKHTIAR, Laleh, *Encyclopedia of Islamic Law: A Compendium of the Major Schools*, Chicago, ABC International Group, Inc., 1996;
- BARRY, Brian, *Culture & Equality*, Massachusetts, Harvard University, 2002;
- BECKFORD, James A, JOLY, Daniele, KHOSROKHAVAR, Farhad, *Muslims in Prison: Challenge and Change in Britain and France (Migration, Minorities and Citizenship)*, Palgrave Macmillan, 2006;
- BERGEN, Peter, *Holy War, Inc., Inside the Secret World of Osama Bin Laden*, New York, Free Press, 2001;
- BERGESEN, Albert, *The Sayyid Qutb Reader, Selected Writings on Politics, Religion, and Society*, New York, Routledge, 2007;
- BERMAN, Paul, *Terror and Liberalism*, New York, London, 2003;
- BLACK, Antony, *The History of Islamic Political Thought. From the Prophet to the Present*, New York, Routledge, 2001;

- BONNER, Michael, *Jihad in Islamic History*, Princeton, Princeton University Press, 2006;
- BUNT, G.R., *Islam in the Digital Age. E-Jihad, Online Fatwas and Cyber Islamic Environments*, London, Pluto Press, 2003;
- BURKE, Jason, *Al-Qaeda: A Historia do Islamismo Radical*, Lisboa, Qetzal Editores, 2004;
- BURUMA, Ian, MARGALIT, Avishai, *Ocidentalismo, Uma Breve Historia de Aversão ao Ocidente*, Sintra, Publicações Europa-America, 2005;
- CARPENTER, Joel A., *Revive Us Again: the Reawakening of American Fundamentalism*, New York, Oxford University Press, 1997;
- CASTELLS, Manuel, *The Rise of the Network Society*, Oxford and Malden, Blackwell, 1996;
- CLARKE, Richard A., *Against All Enemies. Inside America's War on Terror*, New York, Free Press, 2004;
- CIRINCIONE Joseph, *Bomb Scare, The History & Future of Nuclear Weapons*, New York, Columbia University Press, 2007;
- COLL, Steve, *Ghost Wars: The Secret History of the CIA, Afghanistan, and Bin Laden, From the Soviet Invasion to September 10, 2001*, New York, The Penguin Press, 2004;
- COLSON, N. J., *History of Islamic Law*, Edinburg, Edinburg Universtiy Press, 2004;
- CORDOVEZ, Diego, HARRISON, Selig S., *Out of Afghanistan*, New York, Oxford University Press, 1995;
- COSTA, Hélder Santos, *O Martírio no Islão*, Lisboa, Universidade Técnica de Lisboa, 2003;

-
- CRONE, Patricia, *God's Rule Government and Islam. Six Centuries of Medieval Islamic Political Thought*, New York, Columbia University Press, 2004;
 - DAVID, René, *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo*, São Paulo, Martins Fontes, 1986;
 - DEKMEJIAN, R. Hrair, *Islamic Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, New York, Syracuse University Press, 1995;
 - DELONG-BAS, Nattana J., *Wahhabi Islam, From Revival and Reform to Global Jihad*, New York, Oxford University Press, 2004;
 - DEVJI, Faisal, *Landscapes of the Jihad: Militancy, Morality, Modernity*, New York, Cornell University Press, 2005;
 - DONOHUE, John J., ESPOSITO, John L. (Coord), *Islam in Transition, Muslim Perspectives*, 2ª Edição, New York, Oxford University Press, 2007;
 - ———, *The Oxford History in Islam*, Oxford, Oxford University Press, 1999;
 - ———, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* 3.ª Edição, Oxford, Oxford University Press, 1999;
 - ———, MOGAHED, Dalia, *Who Speaks For Islam?: What a Billion Muslims Really Think*, Gallup Press, 2008;
 - ÉTIENNE, Bruno, *L' Islamisme Radical*, Paris, Hachette, 1987;
 - FAROUKI, Suah Taji, *A Fundamentalist Quest: Hizb al Tahrir and the Search for the Islamic Caliphate*, London, Gray Seal, 1996;
 - FELDMAN, Noah, *The Fall and Rise of the Islamic State*, Princeton University Press, 2008;

- FERNANDES, José Pedro Teixeira, *Islamismo e Multiculturalismo, As Ideologias Após o Fim da História*, Coimbra, Almedina, 2006;
- FERREIRA, Pedro Antunes, *O Novo Terrorismo*, Lisboa, Prefácio, 2006;
- FOUREST, Caroline, *Discours, Stratégie et Méthode de Tariq Ramadan*, Paris, Grasset, 2004;
- FRANTZ, Fanon, *The Wretched of the Earth*, London, Penguin, 1990;
- FUKUYAMA, Francis, *O Fim da História e o Último Homem*, Lisboa, Gradiva, 1999;
- ———, *After The Neocon. America at the Crossroads*, London, Profile Books LTD, 2006;
- GUEDES, Armando Marques, *Ligações Perigosas – Conectividade, Coordenação e Aprendizagem em Redes*, Coimbra, Almedina, 2007;
- GERGES, Fawaz A., *The Far Enemy: Why Jihad Went Global*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005;
- ———, *Journey of the Jihadist, Inside Muslim Militancy*, Orlando, Harcourt, 2007;
- GRAY, John, *Al-Qaeda e o Significado de ser Moderno*, Lisboa, Relógio D ÁGUA, 2004;
- GREENBERG, Karen J., *Al-Qaeda*, Lisboa, Editorial Estampa, 2007;
- GUNARATNA, Rohan, *No Interior da AL-Qaeda, Rede Global do Terror*, Lisboa, Relógio D ÁGUA, 2004;
- GURR, Ted Robert, *Why Men Rebel*, Princeton, Princeton University Press, 1970;
- HABECK, Mary, *Knowing the Enemy: Jihadist Ideology and the War on Terror*, New Haven, Yale University Press, 2007;

-
- HAMM, Mark, *Terrorism As Crime: From Oklahoma City to Al-Qaeda and Beyond (Alternative Criminology)*, New York, New York Press, 2007;
 - HOFFMAN, Bruce, *Inside Terrorism*, New York, Columbia University Press, 2006;
 - HUSAIN, Ed, *The Islamist, Why I Joined Radical Islam in Britain, What I Saw Inside and Why I Left*, London, Penguin books, 2007;
 - KASSIR, Samir, *Considerações Sobre a Desgraça Árabe*, Lisboa, Cotovia, 2006;
 - KEPEL, Gilles, *Jihad, The Trail of Political Islam*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 2002;
 - ———, *The War for Muslim Minds. Islam and the West*. Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2004;
 - KHOSROKHAVAR, Farhad, *Suicide Bombers, Allah's New Martyrs*, London, Pluto Press, 2005;
 - KIPALI, Pamela, *Islam and Tolerance in Wider Europe*, Open Society Institute, 2007;
 - KLAUSEN Jytte, *The Islamic Challenge: Politics and Religion in Western Europe*, Oxford University Press, 2008;
 - KOHLMANN, Evan F, *Al-Qaida's Jihad in Europe: The Afghan-Bosnian Network*, New York, Berg Publishers, 2004;
 - KYMLICKA, Will, *Multicultural Citizenship*, New York, Oxford, 1995;
 - HODGSON, Marshal G. S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, Volume I, Chicago, University of Chicago Press, 1974;
 - HOURANI, Albert, *A History of the Arab Peoples*, Cambridge, MA, Belknap Press of Harvard University Press, 1991;

- HUNTINGTON, Samuel P., *O Choque das Civilizações e a Mudança na Ordem Mundial*, 2ª Edição, Lisboa, Gradiva, 2001;
- ———, *Who Are We: the Challenges to American Identity*, New York, Simon & Shuster, 2005;
- JACKSON, Roy, *Fifty Key Figures in Islam*, London, Routledge, 2006;
- JANIN, Hunt, *The Pursuit of Learning in The Islamic World*, 610-2003, Jefferson, North Carolina, McFarland, 2005;
- ———, KAHLMEYER, André, *Islamic Law, The Xária From Muhammad's Time to the Present*, North Carolina, McFarland & Company, Inc., 2007;
- JUERGENSMEYER, MARK, *Terror in the Mind of God. The Global Rise of Religious Violence*, Berkley, University of California Press, 2000;
- LAPIDUS, Ira M., *A History Of Islamic Societies*, 2.ª Edição, Cambridge New York, Cambridge University Press, 2002;
- LARA, António de Sousa, *O Terrorismo e a Ideologia do Ocidente*, Coimbra, Almedina, 2007;
- LAWRENCE, Bruce, *Messages to the World. The Statements of Osama Bin Laden*, London, Verso, 2005;
- LENINE, Vladimir Ilitch, *Que Fazer?* Lisboa, Editorial Avante, 1984 (1902);
- LEWIS, Bernard, *Islam and the West*, New York, Oxford University Press, 1993;
- ———, *O Médio Oriente e o Ocidente, o Que Correu Mal? O Eclipse do Médio Oriente nos Últimos Três Séculos e as suas Consequências na Actualidade*, Lisboa, Gradiva, 2003;
- ———, *From Babel to Dragomans*, New York, Oxford University Press, 2004;

-
- ———, *A Crise do Islão, Guerra Santa e Terror Ímpio*, Lisboa, Relógio D' Água, 2006;
 - LINCOLN, Bruce, *Holy Terrors, Thinking About Religion After September 11*, Chicago, University of Chicago Press, 2003;
 - LOPES, Domingos, SÁ, Luís, *Com Alá ou com Satã? O Fundamentalismo em Questão*, Porto, Campo das Letras, 1997;
 - LUMBARD, Joseph E. B. (Coord) *Islam, Fundamentalism, and The Betrayal of Tradition: Essays by Western Muslim Scholars*, World Wisdom, 2004;
 - MAALOUF, Amin, *As Cruzadas Vistas Pelos Árabes*, 7.^a Edição, Lisboa, Difel, 1995;
 - ———, *As Identidades Assassinas*, Lisboa, Difel, 1999;
 - MAMEDE, Suleyman Valy, *O Islão e o Direito Muçulmano*, Lisboa, Edições Castilho, 1994;
 - MANSFIELD, Laura, *His Own Words: A Translation of the Writings of Dr. Ayman Al Zawahiri*, Lulu.com, 2006;
 - MARSDEN, George, *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicism: 1870-1925*, Oxford University Press, 1982;
 - MARTY, Martin, APPLEBY, R. Scott (Coord), *Fundamentalism Comprehended*, The Fundamentalist Project, Volume 5, Chicago, University of Chicago Press, 1995;
 - MARX, Karl, *Para a Questão Judaica* (Tradução e introdução de José Barata Moura), Lisboa: Edições Avante, 1997 (1844);
 - MCDERMOTT, Terry, *Perfect Soldiers: The 9/11 Hijackers: Who They Were, Why They Did It*, HarperCollins, 2005;
 - MEDDEB, Abdelwahab, *A Doença do Islão*, Lisboa, Relógio D' Água, 2005;

- MICHAEL, George, *The Enemy of My Enemy: The Alarming Convergence of Militant Islam and The Extreme Right*, Lawrence-Kansas, University Press of Kansas, 2006;
- MITCHEL, Richard P., *The Society of the Muslim Brothers*, Oxford, Oxford University Press, 1993;
- MOREIRA, Adriano, *Ciência Política*, Coimbra, Almedina, 2006;
- ———, *Teoria das Relações Internacionais*, Coimbra, Almedina, 2002;
- ———, (Coord), *Terrorismo*, Coimbra, Almedina, 2004;
- MUSALLAM, Adnan, *From Secularism to Jihad. Sayyid Qutb and the Foundations of Radical Islamism*, Westport, Praeger Publishers, 2005;
- NANJI, Azim, *Dictionary of Islam*, London, Penguin Books, 2008;
- NASR, Seyyed Hossein, *The Heart of Islam, Enduring Values for Humanity*, New York, HarperSanFrancisco, 2002;
- NASR, Seyyed Vali Reza, *The Vanguard of the Islamic Revolution: The Jama'at-i Islami of Pakistan*. Berkley, University of California Press, 1994;
- ———, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, New York, Oxford University Press, 1996;
- OLAV, Bjørn Utvik, VIKØR Knut S., *The Middle East in a Globalized World*, Bergen/London, 2000;
- OLIVER, Roy, *Généalogie de L'Islamisme*, Hachette Literatures, 2001;
- ———, *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, Londres, Hurst, 2004;
- ———, *Secularism Confronts Islam*, New York, Columbia University Press, 2007;

-
- OTERO, Paulo, *A Democracia Totalitária, Do Estado Totalitário à Sociedade Totalitária. A Influência do Totalitarismo na Democracia do Século XXI*, Lisboa, Principia, 2001;
 - PARGETER, Alison, *The New Frontiers of Jihad: Radical Islam in Europe*, University of Pennsylvania Press, 2008;
 - PEREIRA, Joel Timoteo Ramos, *Compêndio Jurídico da Sociedade da Informação*, Lisboa, Quid Júris? 2004;
 - PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (Coord), *O Islã Clássico – Itinerários de uma Cultura*, Perspectiva, São Paulo, 2007;
 - PINTO, Maria do Céu (Coord), *O Islão na Europa*, Lisboa, Prefácio, 2006;
 - ———, *Infiéis na Terra do Islão: Os Estados Unidos, O Médio Oriente e o Islão*, 2.^a Edição, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2008;
 - PHILIPS Melanie, *Londonistão, Como na Grã-Bretanha se Vive um Clima de Terror*, Lisboa, Aletheia Editores, 2008;
 - POPPER, Karl R., *A Sociedade Aberta e os Seus Inimigos II*, Lisboa, Editorial Fragmentos, 1993;
 - RAHNEMA, Ali, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Xáriati*, I. B. Tauris, 2000;
 - RAMADAN, Tariq, *Aux Sources du Renouveau Musulman. D'al-Afghani à Hassan al-Banna un Siécle de Réformisme Islamique*, Paris, Bayard Éditions/Centurion, 1998;
 - RASHID, Ahmed, *Jihad, Ascensão do Islão Militante na Ásia Central*, Lisboa, Terramar, 2003;
 - RÉMOND, René, *Introdução à Historia do Nosso Tempo, do Antigo Regime aos Nossos Dias*, Lisboa, Gradiva, 2003;

- RICHARDSON, Louise, *What Terrorists Want, Understanding The Terrorist Threat*, London, John Murray, 2006;
- ROGEIRO, Nuno, *O Inimigo Público: Carl Schmidt, Bin Laden e o Terrorismo Pós-Moderno*, Lisboa, Gradiva, 2003;
- ROXANNE, Euben, *Enemy in the Mirror, Islamic Fundamentalism and the Limits of Modern Rationalism*, Princeton, Princeton University Press, 1999;
- ———, *Journeys to the Other Shore: Muslim and Western Travellers in Search of Knowledge*, Princeton, Princeton University Press, 2006;
- RUDOLPH, Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law, Theory and Practice from the Sixteenth Century to the Twenty-first Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004;
- RUTHVEN, Malise, *Fundamentalism, The Search for Meaning*, New York, Oxford University Press, 2005;
- ———, *Islam: A Very Short Introduction*, Oxford University Press, 2007;
- SAGEMAN, Marc, *Understanding Terror Networks*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2004;
- ———, *Leaderless Jihad: Terror Networks in the Twenty-First Century*, University of Pennsylvania Press, 2007;
- SAID, Edward, *Orientalismo*, 1.ª Edição, Lisboa, Livros Cotovia, 2004;
- SCHACHT, Joseph, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1982;
- SCHWARTZ, Stephen, *The Two Faces of Islam, The House of Saud, From Tradition to Terror*, New York, Doubleday, 2002;
- SCHEUER, Michael, *Imperial Hubris, Why the West Losing the War on Terror*, Potomac, 2005;

- SCRUTON, Roger, *O Ocidente e o Resto, Globalização e Ameaça Terrorista*, Lisboa, Guerra & Paz, 2006;
- SFAR, Mondher, *In Search of the Original Koran: The True History of the Revealed Text*, Prometheus Books, 2008;
- SHORE, Zachary; *Criando Bin Ladens, A América, O Islão e o Futuro da Europa*, Lisboa, Editorial Bizâncio, 2007;
- SIVAN, Emmanuel, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*, New Haven, CT, Yale University Press, 1990;
- STERN, Jessica, *The Ultimate Terrorists*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2001;
- ———, *Terror in the Name of God: Why Religious Militants Kill*, Harper Perennial, 2004;
- STOWASSER, Barbara Freyer, *Women in the Qur'an, Traditions, and Interpretation*, Oxford University Press, 1996;
- TIBI, Bassam, *Islam Between Culture and Politics*, New York, Palgrave, 2001;
- ———, *The Challenge of Fundamentalism, Political Islam and the New World Disorder*, Berkley, California University Press, 2002;
- VIDINO, Lorenzo, *Al Qaeda in Europe: The New Battleground of International Jihad*, New York, Prometheus Books, 2005;
- WALZER, Michael, *A Guerra em Debate*, Lisboa, Livros Cotovia, 2004;
- WEBER, Max, *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, Lisboa, editora presença, 2001 (1904-1905);
- WEIMANN, Gabriel, *Terror on the Internet: The New Arena, the New Challenges*, The United States Institute of Peace, 2006;

- WILLIAMS, George Huntston, *The Radical Reformation*, 3.^a Edição, Truman State University Press, 2000;
- WRIGHT, Lawrence, *A Torre do Desassossego, O Percurso da Al-Qaeda até ao 11 de Setembro*, Lisboa, Casa das Letras, 2007.

DOCUMENTOS

- AIVD, *From Dawa to Jihad, The Various Threats From Radical Islam to the Democratic Legal Order*, 2004, consultado em 22 de Junho de 2007, disponível em <http://www.fas.org/irp/world/netherlands/Dawa.pdf>;
- ———, *Violent Jihad in the Netherlands. Current Trends in the Islamist Threat*, 2006; consultado em 22 de Junho de 2007, disponível em <http://www.fas.org/irp/world/netherlands/violent.pdf>;
- ———, *Jihadis and the Internet*, 2007; consultado em 22 de Junho de 2007, disponível em <http://www.fas.org/irp/world/netherlands/Jihadis.pdf>;
- ———, *The Radical Dawa in Transition. The Rise of Islamic Neoradicalism in the Netherlands*, 2007, consultado em 24 de Julho de 2008, disponível em http://nefafoundation.org/miscellaneous/FeaturedDocs/AIVD_RadicalDawaTransition.pdf;
- EUROPOL, *EU Terrorism Situation and Trend Report*, 2007, consultado em 23 de Julho de 2007, disponível em http://www.europol.europa.eu/publications/EU_Terrorism_Situation_and_Trend_Report_TE-SAT/TE-SAT2007.pdf;
- ———, *EU Terrorism Situation and Trend Report*, 2008, consultado em 28 de Novembro de 2008, disponível em

-
- http://www.europol.europa.eu/publications/EU_Terrorism_Situation_and_Trend_Report_TE-SAT/TESAT2008.pdf;
- FRADKIN, Hillel, HAQQANI, Hussain, BROWN, Eric (Coord), *Current Trend in Islamic Ideology*, Washigton DC, Hudson Institute, Volume I, 2005, consultado em 24 de Agosto de 2008, disponível em http://www.hudson.org/files/publications/Current_Trends_in_Islamic_Ideology_vol_1.pdf;
 - ———, *Current Trend in Islamic Ideology*, Washigton DC, Hudson Institute, Volume II, 2005, consultado em 24 de Agosto de 2008, disponível em http://www.hudson.org/files/publications/Current_Trends_in_Islamic_Ideology_vol_2.pdf;
 - FRIED, Daniel, *Overview of Islamist Extremism in Europe*, Testimony before the Subcommittee on European Affairs of the Senate Foreign Relations Committee em 5 de Abril de 2006, consultado em 22 de Setembro de 2007, disponível em <http://www.state.gov/p/eur/rls/rm/64192.htm>;
 - HOFFMAN, Bruce, ROSENEAU, William, CURIEL, Andrew J., ZIMMERMANN, Doron, *The Radicalization of Diasporas and Terrorism – Joint Conference*, RAND Corporation, and Center for Security Studies, ETH Zurich, 2007, consultado em 22 de Julho de 2008, disponível em www.rand.org;
 - HOUSE OF COMMONS, *Report of the Official Account of the Bombings in London on 7th July 2005*, 11 de Maio de 2006, consultado em 23 de Junho de 2007, disponível em http://news.bbc.co.uk/2/shared/bsp/hi/pdfs/11_05_06_narrative.pdf;

- MONIQUE, Claude, *The Radicalization of Muslim Youth in Europe, The Reality and the Scale of the Threat*, Testimony before the Subcommittee of Europe and the Emerging Threat, House of Representatives, em 27 de Abril de 2005, consultado em 22 de Setembro de 2007, disponível em http://www.cpt-mi.org/pdf/IslamicExtremism_EuropeMoniquet.pdf;
- MUSLIM PUBLIC AFFAIRS COUNCIL (MPAC), *A Review of U.S. Counterterrorism Policy –American Muslim Critique & Recommendations*, 2003, consultado em 23 de Junho de 2008, disponível em http://www.mpac.org/bucket_downloads/CTPaper.pdf;
- NATIONAL COMMISSION ON TERRORIST ATTACKS UPON THE UNITED STATES. *The 9/11 Commission Report: Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks upon the United States*, 2004, consultado em 14 de Agosto de 2006, disponível em <http://govinfo.library.unt.edu/911/report/911Report.pdf>;
- NESSER, Petter, *Jihad in Europe. Exploring the Sources of Motivations for Salafi-Jihadi Terrorism in Europe Post-Millennium*, Norwegian Defence Research Establishment, Oslo, 2004, consultado em 23 de Junho de 2007, disponível em http://www.mil.no/multimedia/archive/00041/Jihad_in_Europe_41340a.pdf;
- ———, *The Slaying of the Dutch Filmmaker – Religiously motivated Violence or Islamist Terrorism in the Name of Global Jihad?* Norwegian Defense Research Establishment, 2 de Fevereiro de 2005, consultado em 17 de Agosto de 2008, disponível em <http://rapporter.ffi.no/rapporter/2005/00376.pdf>;
- ROGAN, Hanna, *Jihadism Online – A Study of How Al-qaida and Radical Islamists Groups Use the Internet for Terrorist Purposes*, FFI, Norwegian

-
- Defense Research Establishmente, Establishment, 2006, consultado em 27 de Junho de 2007, disponível em <http://www.investigativeproject.org/documents/testimony/48.pdf>;
- SILBER, Mitchell D., BHATT, Arvin, *Radicalization in the West: The Homegrown Threat*, New York Police Department, 2007, consultado em 27 de Julho de 2008, disponível em http://www.nypdshield.org/public/SítioFiles/documents/NYPD_Report-Radicalization_in_the_West.pdf;
 - SAWAF, Sirren, *Radicalization, Information Sharing and Community Outreach: Protecting the Homeland from Homegrown Terror – Testimony before the House of Representatives, Subcommittee of Intelligence, Information Sharing and Terrorism Risk Assessment*, em 5 de Abril, 2007, consultado em 22 de Junho de 2007, disponível em <http://homeland.house.gov/SítioDocuments/20070405120720-29895.pdf>;
 - TAARNBY, Michael, *Profiling Islamic Suicide Terrorists*, Danish Ministry of Justice, 27 de Novembro de 2003, consultado em 27 de Julho de 2007, disponível em http://www.justitsministeriet.dk/fileadmin/downloads/Forskning_og_dokumentation/Profiling_af_islamiske_selvmordsterrorister.pdf;
 - ———, *Recruitment of Islamist Terrorists in Europe, Trends and Perspectives*, Danish Ministry of Justice, 14 de Janeiro de 2005, consultado em 23 de Julho de 2007, disponível em http://www.justitsministeriet.dk/fileadmin/downloads/Forskning_og_dokumentation/Rekruttering_af_islamistiske_terrorister_i_Europa.pdf;

- VRIES, Gijs De, *European Strategy in the Fight against Terrorism and the Co-Operation with the United States*, 2004, consultado em 18 de Janeiro de 2007, disponível em http://ue.eu.int/uedocs/cmsUpload/CSIS_Washington.13_May_2004.pdf.

ARTIGOS EM REVISTAS CIENTÍFICAS

- ALEXIEV, Alexis Alexiev, *Tablighi Jamaat: Jihad's Stealthy Legions*, *Middle East Quarterly*, Inverno de 2005, consultado em 24 de Agosto de 2008, disponível em <http://www.meforum.org/686/tablighi-jamaat-Jihads-stealthy-legions>;
- AMMITZBØLL, Pernille, VIDINO, Lorenzo, *After the Danish Cartoon Controversy*, *Middle East Quarterly*, Inverno de 2007, consultado em 26 de Julho de 2008, disponível em <http://www.meforum.org/1437/after-the-danish-cartoon-controversy>;
- BARAN, Zeyno, *Countering Ideological Support for Terrorism in Europe: Muslim Brotherhood and Hizb ut-Tahrir – Allies or Enemies?* *Quarterley Journal*, Inverno de 2006, consultado em 12 de Dezembro de 2008, disponível em https://consortium.pims.org/filestore2/download/3607/Countering%20Ideological%20Support%20for%20Terrorism%20in%20Europe_Zeyno%20BARAN.pdf;
- BERMAN, Paul, *The Islamist, the Journalist, and the Defense of Liberalism. Who's Afraid of Tariq Ramadan?* *The New Republic*, 4 de Junho de 2007, consultado em 30 de Julho de 2008, disponível em

-
- <http://www.tnr.com/politics/story.html?id=fd52e6a4-efc5-42fd-983b-1282a16ac8dd>;
- COHEN, Ariel, *Hizb ut-Tahrir: An Emerging Threat to U.S. Interests in Central Asia*, The Heritage Foundation, 30 de Maio de 2003, p.20, consultado em 21 de Julho de 2008, disponível em <http://www.heritage.org/Research/RussiaandEurasia/BG1656.cfm>;
 - FULLER, Graham E., *The Future of Political Islam*, Foreign Affairs, Março/Abril de 2002, consultado em 12 de Janeiro de 2008, disponível em <http://www.foreignaffairs.org/20020301faessay7971/graham-e-fuller/the-future-of-political-islam.html>;
 - GONÇALVES, Francisco Jorge, *Relativamente ao seu Programa Nuclear Deve o Irão ser Apaziguado?* Revista Militar n.º 11, Novembro de 2007;
 - ———, *A Política encetada pela Administração Bush foi a mais correcta para lidar com o terrorismo nuclear?* Revista Militar N.º 6/7, Junho/Julho de 2008;
 - LEIKEN, Robert, *Europe's Angry Muslims*, Foreign Affairs, Julho/Agosto de 2005, consultado em 26 de Agosto de 2008, disponível em <http://www.foreignaffairs.org/20050701faessay84409/robert-s-leiken/europe-s-angry-muslims.html>;
 - KHALEEL, Mohamed, *Assessing English Translations of the Qur'an*, Middle East Quarterly, volume 12, número 2, Primavera de 2005, consultado em 26 de Agosto de 2008; disponível em <http://www.meforum.org/article/717>;
 - KRAMER, Martin, *Coming to Terms: Fundamentalism or Islamists?* Middle East Quarterly, Primavera de 2003, Volume X, n.º 2, consultado em 28 de Julho de 2008, disponível em <http://www.meforum.org/article/541>;

- NEVES, Joaquim Carreira das, *O Encontro das Igrejas/Religiões*, Boletim N.º 34, Lisboa, Academia Internacional da Cultura Portuguesa, 2007;
- PIPES, Daniel, *Islam and Islamism: Faith and Ideology*, The National Interest n.º 59, Primavera de 2000;
- RAMOS, Fontes, *Do 11 de Setembro ao 11 de Março: Duas Agendas em Debate*, Revista de Relações Internacionais, Setembro de 2004;
- SHAPIRO, Jeremy, BYMAN, Daniel L., *Bridging the Transatlantic Counterterrorism Gap*, The Brookings Institution, The Washington Quarterly, Outono de 2006, consultado em 18 de Janeiro de 2007, disponível em <<http://www.brookings.edu/views/articles/fellows/shapiro20060901.htm>>;
- STEMMANN, Juan José Escobar, *Middle East Salafism's Influence and the Radicalization of Muslim Communities in Europe*, Middle East Review of International Affairs, Vol. n.º 10, n.º 3, Setembro de 2006, consultado em 23 de Junho de 2007, disponível em <http://meria.idc.ac.il/journal/2006/issue3/Escobar.pdf>;
- TAHERI Amir, *The Axis of Terror, Carlos the Jackal Pledges Alliance to Osama Bin Laden*, *Weekly Standard*, volume 9, Issue 11, 24 de Novembro de 2003, consultado em 5 de Agosto de 2008, disponível em <http://www.weeklystandard.com/Content/Protected/Articles/000/000/003/383ivutk.asp?pg=1>;
- VIDINO, Lorenzo, *Aims and Methods of Europe's Muslim Brotherhood*, Hudson Institute, 1 de Novembro de 2006, consultado em 1 de Janeiro de 2009, disponível em <http://www.futureofmuslimworld.com/research/detail/aims-and-methods-of-europes-muslim-brotherhood>.

FONTES RELIGIOSAS

- ALCORÃO, Tradução de Bento de Castro, Lourenço Marques, 1964;
- BIBLIA SAGRADA, EDIÇÃO PASTORAL, São Paulo Edições, Lisboa, 1993;
- BUKHARI, SAHIH, *Colection of Ahadith*, University of Southern California, Center for Muslim-Jewish Engagement, consultado em 23 de Junho de 2008, disponível em <http://www.usc.edu/schools/college/crcc/engagement/resources/texts/muslim/hadith/bukhari>;

OUTRAS FONTES

- ALMEIDA, João Marques de, *A Eurábia Totalitária*, jornal Independente, 30 de Julho de 2004;
- BERGEN, Peter, *Al Qaeda's New Tactics*, New York Times, 15 de Novembro de 2002;
- BURUMA, Ian, *Final Cut, After a Filmmaker's murder, the Dutch creed of Tolerance has Come Under Siege*, The New Yorker, 3 de Janeiro de 2005, consultado em 3 de Dezembro de 2007, disponível em ["http://www.newyorker.com/archive/2005/01/03/050103fa_fact1?currentPage=all](http://www.newyorker.com/archive/2005/01/03/050103fa_fact1?currentPage=all);
- FUNDAÇÃO CALOUSTE GULBENKIAN, *Terrorismo e Relações Internacionais*, Lisboa, Gradiva, 2006;

- JOHNSON, James Turner, *Jihad and Just War*, First Things, A Journal of Religion and Public Life, June-July 2002, consultado em 12 de Julho de 2008, disponível em http://www.firstthings.com/article.php3?id_article=2034;
- LAWS, Curtis Lee, *Convention Side Lights*, Watchman Examiner, 1 de Julho de 1920;
- LEANDRO, Garcia, *Entrevista*, Revista do Planejamento Civil de Emergência, n.º 16, 2003;
- VERMAAT, EMERSON, *Hofstad Group, Wrong Decision by Dutch Appeals Court*, 31 de Janeiro de 2008, consultado em 30 de Abril de 2008, disponível em <http://www.militantislammonitor.org/article/id/3341>.