

A ideologia do islamismo radical: o pensamento de Mawdudi e Qutb¹

por José Pedro Teixeira Fernandes

Entre os diversos pensadores que mais contribuíram para a moderna ideologia islamista radical, no âmbito do mundo muçulmano sunita, dois nomes se destacam pela sua importância: o paquistanês Sayyid Abul`l-A`la Mawdudi (1903-1979) e o egípcio Sayyid Qutb (1906-1966). Começando pelo caso de Mawdudi, importa notar que estamos perante um personagem prolífico nos seus discursos e escritos, com um pensamento multifacetado, que se alterou bastante ao longo do tempo. Inquestionável é a importância ideológica da sua obra e do seu activismo político – foi fundador, em 1941, do *Jamaat-i-Islami*, literalmente o «Partido Islâmico», que pode ser considerado o arquétipo dos actuais partidos islamistas – deste antigo súbdito do Império Britânico da Índia. Num dos seus livros mais influentes, *O Modo de Vida Islâmico*, originalmente editado em 1948, língua urdu (a principal língua do Paquistão), e baseado nas conversas difundidas pela Rádio Paquistão com Mawdudi, entre Janeiro e Março desse mesmo ano, este começa por chamar a atenção dos seus leitores para o seguinte:

A característica mais importante do Islão é que este não faz distinção entre o espiritual e o secular na vida. O seu objectivo é configurar quer as vidas individuais quer a sociedade no seu conjunto, de forma a assegurar que o Reino de Deus possa ser efectivamente estabelecido na terra e que a paz, o contentamento e o bem-estar possam preencher o mundo. O modo de vida islâmico é assim baseado num conceito único do lugar do homem no universo².

¹ Artigo publicado na *Revista Segurança e Defesa*, nº 3, Maio-Julho, 2007, pp. 102-106. O texto baseia-se, com algumas adaptações, no capítulo 1 do nosso livro *Islamismo e Multiculturalismo. As Ideologias Após o Fim da História*, Coimbra, Almedina, 2006.

² Sayyid Mawdudi, *Islam Ka Nizam Hayat* (trad. ing., *The Islamic Way of Life*, editado por Khurshid Ahmad e Khurram Murad), Leicester, The Islamic Foundation, 1986, pag., 9.

Em seguida, este refere-se aos «fundamentos através dos quais o Corão pretende desenvolver a relação do homem com Alá e ao conceito de vida que naturalmente decorre dessa relação», que se encontram plasmados no seguinte versículo da surata do «Arrependimento» (9: 111):

Alá comprou aos crentes as suas almas e as suas riquezas porque lhes pertence o Paraíso: combatem na senda de Alá e matam ou são mortos. É uma promessa d' Ele [...] Quem é mais fiel do que Alá ao seu pacto? Alegrai-vos pelo contrato que com Ele haveis concluído! Esse é o êxito maior.

E Mawdudi explica, em detalhe, o que na sua óptica significa esse versículo do Corão em termos de configuração do modo de vida islâmico: «no versículo supra citado a natureza da relação que veio a existir entre o homem e Deus é chamada 'compra'. Isto significa que a *iman* [crença, confiança e fé] em Alá não é um conceito metafísico; é da natureza do contrato pelo qual o homem se desfaz da sua vida e dos seus bens com Alá, em troca do Paraíso na vida Além. Deus, como foi dito, compra a vida e a propriedade dos crentes, em troca da recompensa do Paraíso na vida após a morte. Este conceito de uma compra e de um pacto tem importantes implicações»³. Tal como este clarifica a seguir, a primeira consequência é que «tudo no mundo pertence a Alá», mas daí decorrem também outras implicações, como faz notar neste excerto:

Este contrato não significa que Deus está a comprar algo que pertence ao homem. A sua verdadeira natureza é esta: toda a criação pertence a Deus mas Ele concedeu certas coisas ao homem para serem usadas por ele com base na confiança. Deus quer que o homem de bom grado e voluntariamente reconheça a Sua soberania, e, ao fazê-lo, «venda» a sua «autonomia» (a qual é também um dádiva de Deus), a Deus, obtendo em troca a promessa de Deus da eterna

³ Sayyid Mawdudi, *op. cit.* ant. pag. 12.

felicidade no Paraíso. A pessoa que faz tal contrato é um *Mu'im* (crente) e *Iman* (fé) é o nome islâmico para este contrato; uma pessoa que escolhe não entrar neste contrato, ou que após ter feito este contrato não se mantém vinculada a este é *Kufir* [o oposto a *Iman*, que não acredita em Alá]. Evitar ou revogar este contrato é tecnicamente conhecido como *Kufr* [não-crente, apóstata]⁴.

Como facilmente se percebe, o modo de vida islâmico delineado por Mawdudi abrange não só a esfera privada como a esfera pública do crente muçulmano, pelo que tem importantes repercussões políticas que ultrapassam a mera crença pessoal e privada – daí ser apropriadamente considerado um ideólogo do islamismo, de acordo com a concepção europeia e ocidental de «político». A projecção política desta concepção do modo de vida islâmico – que Mawdudi assumia abertamente como tendo objectivos de exercício do poder, pelas razões que a seguir são explicadas – está bem vincada no trabalho de investigação académica de Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi e a Elaboração do Revivalismo Islâmico*. Como faz notar este professor de Ciência Política de origem iraniana, para Mawdudi «o Estado islâmico era necessário porque o Islão nunca seria completamente implementado, a menos que este controlasse os centros de poder. Sem o Estado islâmico o Islão seria muito provavelmente marginalizado». Desta forma, «a ordem política deveria ser uma clara manifestação da soberania de Deus. O corolário do estabelecimento da religião (*iqamat-i din*) era uma liderança virtuosa (*imamat-i salihah*) e um governo divino (*hukumat-i ilahiyah*):

A posição de Mawdudi ao longo dos anos consolidou-se numa noção distinta onde o poder político era o objectivo lógico da fé. Por sua vez, a fé tornou-se num processo activo e dinâmico e luta pela salvação religiosa tornou-se numa manifesta procura de uma ordem virtuosa onde a *umma*, a comunidade dos crentes, se converteria no *Hezbollah*, partido de Deus. Desta forma, a *din* [religião] encontrou claras conotações políticas porque foi definida em termos

⁴ Sayyid Mawdudi, *op. cit.* ant. pag.13.

abertamente políticos, como a «organização» da verdadeira fé. «O nosso partido não é um partido de intelectuais ou de missionários religiosos. É um partido de soldados de Deus. Por isso, este partido não tem outra opção se não tomar o controlo político»⁵.

Quanto à *jihad*, a concepção de Mawdudi (tal como a de Qutb, cujo pensamento analisaremos em seguida), é uma concepção bastante abrangente, onde, de alguma maneira, é colocado ênfase no combate contra os inimigos e aqueles que obstruem o caminho do Islão, face aos esforços de «pureza espiritual»:

A convergência da piedade muçulmana e dos valores religiosos com objectivos políticos encontrava-se plasmada na doutrina da *jihad*. A visão tradicional da doutrina distinguia entre *jihad-i kubra* (a grande *jihad*), a luta do homem com a sua alma à procura de pureza espiritual, e a *jihad-i sughra* (a pequena *jihad*), a defesa do Islão contra os seus inimigos físicos. Na óptica de Mawdudi, a pequena *jihad* ultrapassa a grande. A identificação da fé com a política de ganho espiritual com poder terreno e da salvação com uma utopia social [o Estado islâmico] ficava assim completa⁶.

Relativamente às características específicas do Estado islâmico, Mawdudi insistiu na sua natureza «democrática». Para o efeito, cunhou os conceitos de «califado democrático» e de «teodemocracia», os quais serviam para descrever o seu funcionamento. Importa também notar que Mawdudi concebeu o Estado islâmico «em termos a-históricos, como um tipo-ideal, não por que este produziria a máquina mais eficiente para a governação, mas por que este criaria as condições que conduziriam melhor à vida de acordo com a *din*. Na sua óptica, «o Estado não seria autoritário nem democrático, pois este não teria necessidade de governo, no sentido ocidental da palavra. Num regime no qual não existissem injustiças, e onde, quer o governo, quer os cidadãos, vivessem sob a mesma infalível e inviolável lei

⁵ Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism*, Oxford/Nova Iorque, Oxford University Press, 1996, pp. 81-83.

⁶ Vali Nasr, *op. cit.* ant., pag. 83.

divina, não existiriam problemas com direitos democráticos e procedimentos. A questão da democracia não se levantaria» uma vez que a população «não se sentiria oprimida».⁷ Como faz notar também Vali Nasr, «nenhuma doutrina contém maior impedimento à democratização do que a crença que a soberania pertence apenas a Deus». Todavia, isso não coibiu Mawdudi defender as virtudes «democráticas» da sua concepção: «Sem fazer esforço para esconder a inclinação teocrática do Estado islâmico, este apresentou como sendo verdadeira democracia aquilo que o Ocidente vê como teocracia. O *slogan* popular do *Islami Jam'iat-i Tulabah* – «O governo do homem é exploração; a submissão a Alá o Criador é a única forma de emancipação» –, é o que melhor captura a essência do argumento». Em síntese, a ideia de Estado islâmico «teodemocrático» concebida por Mawdudi baseava-se nas seguintes características estruturantes do mesmo:

O esquema de Mawdudi para o Estado islâmico assentava na premissa da absoluta soberania de Deus, que detinha o papel de legislador e era *de jure* o chefe da ordem sócio-política. O ramo executivo no Estado islâmico serviria como vice-regente de Deus – a interpretação política da crença islâmica de que o homem é *khalifatullah* (vice-regente de Deus) na terra [Corão, 2: 29]. Nesta concepção, Deus torna-se a *raison d'être*, o garante e uma parte integral da ordem sócio-jurídica. Como o Estado islâmico era o único meio de interação entre o homem e Deus, a imagem e o papel de Deus foram temporalizados⁸.

Se o pensamento de Mawdudi é fundamental quando se analisa o islamismo, um outro nome incontornável é o do egípcio Sayyid Qutb – normalmente considerado como o principal ideólogo dos *al-Ikhwān al-Muslimūn* (Irmãos Muçulmanos ou Irmandade Muçulmana) –, sobretudo pela influência das suas ideias um pouco por todo o mundo muçulmano (sunita), bem como junto dos muçulmanos da diáspora na Europa e América do Norte. Tal como ocorreu com Mawdudi, estamos perante um pensador multifacetado

⁷ Vali Nasr, *op. cit.* ant., pp. 83-84.

⁸ Vali Nasr, *op. cit.* ant., pp. 89.

cuja ideias se transformaram ao longo do tempo, e que, neste caso, se foram claramente radicalizando. Para além das várias convergências com o pensamento de Mawdudi sobre o papel político do Islão, os seus escritos mostram um outro aspecto curioso do islamismo radical, que é o duma visão monolítica sobre as ideologias políticas ocidentais. Veja-se, por exemplo, como Qutb retratava em 1949 – em plena Guerra-Fria entre os EUA e a ex-União Soviética –, o socialismo-comunista e a democracia capitalista liberal, os quais são, em qualquer manual de Ciência Política consideradas não só ideologias bem distintas entre si, como com características marcadamente antagónicas:

Não nos devemos deixar iludir pela aparentemente dura e amarga luta entre os campos oriental [socialismo-comunista] e ocidental [democracia capitalista liberal]. Nenhum deles tem mais do que uma filosofia materialista da vida e no seu pensamento estão bastante próximos [...] não há diferença entre os seus princípios e as suas filosofias; a única diferença está nos seus métodos mundanos e nos seus mercados lucrativos. Nós somos os seus mercados! A verdadeira luta é entre o Islão, por um lado, e os campos combinados do Oriente [ex-União Soviética e seus aliados] e do Ocidente [EUA e seus aliados], por outro lado. O Islão é o verdadeiro poder que se opõe à força da filosofia materialista professada igualmente pela Europa, América e Rússia⁹.

E como o mesmo Qutb descreve aquilo que considera ser a incapacidade do Cristianismo – uma fé «individualista, isolacionista e negativa» – em regenerar o materialismo da Europa, da América e da Rússia, tarefa para a qual só o Islão está à altura por ser uma religião superior, que dispõe de «um sistema social perfeitamente praticável em si próprio; tem crenças, leis, e um sistema social e económico que está sob controlo da consciência e da lei»:

[O] Cristianismo, tanto quanto conseguimos ver, não pode ser computado como uma força real às filosofias do novo materialismo; é uma fé individualista, isolacionista e negativa. Não tem poder para fazer a vida crescer

⁹ Sayyid Qutb, *Al'-Adalah al-ijtima'iyah fi'l-Islam* (trad. ing., Social Justice in Islam), Oneonta/Nova Iorque, Islamic Publications International, 2000, pag. 316.

sob a sua influência, sob nenhuma forma permanente e positiva [...] O Cristianismo é incapaz, excepto pela intriga, de competir com os sistemas económicos e sociais que se estão a desenvolver, pois não tem nenhuma filosofia essencial do presente, da vida prática. Por outro lado, o Islão é um sistema social perfeitamente praticável em si próprio; tem crenças, leis, e um sistema social e económico que está sob controlo da consciência e da lei [...] Este oferece à humanidade uma teoria perfeitamente abrangente do universo, da vida, da humanidade, uma teoria que satisfaz as necessidades intelectuais do homem [...] O Islão baseia o seu sistema social na fundação de uma teoria espiritual da vida que rejeita todas as interpretações materialistas; baseia a sua moral na fundação de um elemento espiritual e moral, e rejeita a filosofia da vantagem imediata. Desta forma, opõe-se fortemente às teorias que ganham terreno quer no campo oriental, quer no campo ocidental¹⁰.

Por sua vez, a vocação «totalizante» da Xária (*Sharia*) e da fé islâmica – que, na óptica de Qutb, é vista de forma muito positiva e utilizada até como argumento para mostrar a superioridade da sua «teoria universal e integrada que cobre o universo», face a outras teorias religiosas e ao secularismo –, é explicada da seguinte maneira:

[A] fé do Islão, a qual lida com todo o campo da vida humana, não trata os diferentes aspectos da vida de forma aleatória, nem divide esse campo num conjunto de partes não relacionadas entre si. Quer dizer, o Islão tem uma teoria universal e integrada que cobre o universo, a vida e a humanidade, uma teoria onde estão integradas todas as diferentes questões; desta forma, o Islão adiciona todas as crenças, as suas leis e estatutos, e os seus modos de oração e de trabalho. O tratamento de todos estes assuntos deriva desta única, universal e abrangente teoria, pelo que cada questão não é tratada numa base individual, nem cada problema com as suas necessidades é tratado isoladamente de todos os outros problemas¹¹.

E sobre o necessário regresso às raízes do «verdadeiro Islão» e da filosofia que lhe está subjacente, este menospreza os contributos de Avicena e Averróis, como uma «sombra da filosofia grega», louvando o Corão e a Suna como contendo a verdadeira «filosofia nativa e universal» do Islão:

¹⁰ Sayyid Qutb, *op. cit.* ant., pp. 316-317.

¹¹ Sayyid Qutb, *op. cit.* ant., pag. 37.

[A] verdadeira filosofia muçulmana não deve ser procurada em Ibn Sina [Avicena] ou em Ibn Rushd [Averróis], ou outros deste género que são conhecidos como os filósofos muçulmanos; isto porque a filosofia que estes ensinam não é mais do que uma sombra da filosofia grega e não tem relação com a verdadeira filosofia islâmica. A fé do Islão tem uma filosofia nativa universal que tem de ser procurada nas próprias fontes teóricas: o Corão e as Tradições [Suna], a vida do seu Profeta e os seus hábitos quotidianos. Estas são as autoridades nas quais o estudioso deve embrenhar-se profundamente para encontrar a teoria islâmica universal da qual vêm todos os ensinamentos e leis islâmicas e os seus modos de oração e de trabalho¹².

Com base nesta exposição sumária, podemos agora apontar as principais características distintivas do islamismo, na sua versão radical, face a outras formas que podem adquirir os movimentos islamistas. Uma primeira característica é a recusa – feita, simultaneamente, por convicção e estratégia –, de separação entre o Islão como religião e cultura, do Islão como política e ideologia. Uma segunda característica é que os actores não são necessariamente os partidos políticos, tal como os conhecemos habitualmente (embora estes também possam existir), mas muitas vezes grupos e movimentos, formais ou informais, hierarquizados ou descentralizados, aparentemente apenas com missões e objectivos religiosas e/ou sociais, mas, que, na prática, também prosseguem objectivos políticos (normalmente não assumidos explicitamente), e que procuram difundir os seus valores e ideologias fundamentadas nos textos religiosos (Corão e Suna), reclamando ser tratados ao abrigo da liberdade religiosa e do respeito devido à religião. Desta forma, estamos perante aquilo que pode ser designado como «teopartidos». Isto leva-nos à terceira característica do islamismo radical que resulta da sua forma *sui generis* de fazer política, em rota de colisão com ideia de «política» do mundo ocidental, a qual pode ser designada como uma «teopolítica» – ou seja, «política de Deus», a partir da palavra grega *teo* –,

¹² Sayyid Qutb, *op. cit.* ant., pag. 38.

devido à intrincada e deliberada mistura entre o religioso e o político que lhe está subjacente. A quarta característica é que o seu horizonte ideal, em termos de Estado, é o Estado islâmico regido pela Xária (*Sharia*), o que, na linguagem política europeia e ocidental é qualificado como um Estado de tipo teocrático e, por extensão de ideias, o seu sistema de governo como uma «teocracia», a qual, em termos de ideologias modernas, faz lembrar, de alguma maneira, a concepção «totalizante» do fascismo. A quinta característica do islamismo radical é o uso, ou melhor, a apropriação, de forma deliberada, dos textos religiosos do Islão – o Corão e a Suna – como «manifesto político» e guia para a acção política que leve a tomada do poder do Estado. Por tudo isto, resulta claro que uma ideologia com estas características tem consequências nefastas para as sociedades moldadas por valores europeus e ocidentais – que vêm apagadas as fronteiras entre o religioso e político, que estruturam a democracia liberal parlamentar – e para os muçulmanos empenhados em modernizar a sua crença religiosa (os seus primeiros opositores) – que são bloqueados e descredibilizados nos seus intuitos reformadores.