Islam(ismo), eurocentrismo e ordem mundial

Islam(ism) and the Politics of Eurocentrism

L'islamisme et les politiques de l'eurocentrisme

S. Sayyid

Tradutor: João Paulo Moreira

Edição electrónica

URL: <http://journals.openedition.org/rccs/1337>

DOI: 10.4000/rccs.1337

ISSN: 2182-7435

Editora

Centro de Estudos Sociais da Universidade de Coimbra

Edição impressa

Data de publicação: 1 Outubro 2004

Paginação: 53-72

ISSN: 0254-1106

Referência eletrónica

S. Sayyid, « Islam(ismo), eurocentrismo e ordem mundial », *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 69 | 2004, colocado online no dia 01 outubro 2012, criado a 01 maio 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rccs/1337> ; DOI : 10.4000/rccs.1337

S. SAYYID

Islam(ismo), eurocentrismo e ordem mundial ¹

Os exemplos de mobilização política levada a cabo sob a bandeira do Islão têm sido vistos das mais variadas formas: como uma forma de fascismo, como uma forma de fundamentalismo, como uma forma de ressentimento, ou como uma forma de patologia. A incapacidade de tratar o Islamismo como algo mais do que um conjunto de reacções patológicas a certos desenvolvimentos ocorridos no mundo significa que, enquanto objecto de análise, ele permanece obscuro. O presente artigo situa o Islamismo no contexto da actual ordem mundial, uma ordem que, em termos militares e económicos, mas também em termos culturais, está centrada no Ocidente. O que aqui se oferece é, pois, um exercício de investigação e de aprofundamento do fenómeno do Islamismo e da sua relação com o eurocentrismo. Enquanto estratégia apostada em identificar o universal com as práticas culturais do Ocidente, o eurocentrismo vê-se hoje confrontado com o insistente recurso ao Islão para fins políticos. Este artigo analisa em que medida o Islamismo poderá ser contido por uma narrativa que vê a história do Ocidente como destino do mundo.

1. Introdução

Conta-se que Henry Kissinger, quando se avistou com Mao, lhe terá perguntado qual considerava ser o significado da Revolução Francesa, ao que Mao terá respondido que ainda era muito cedo para se saber.² Tais cautelas, no entanto, têm estado ausentes das questões relativas ao Islamismo. Desde os seus primórdios que este tem sido visto como uma estranha espécie de moda, sempre na iminência de desaparecer, e é impossível não ouvir, a espaços, comentários que proclamam que o Islamismo e seus cognatos chegaram ao fim. Esses argumentos acerca do declínio do Islão político são prontamente postos de lado assim que novo exemplo de “fundamentalismo islâmico” ascende aos títulos dos meios de comunicação. Por isso é que,

---

¹ O presente artigo é a versão revista de um capítulo do livro de Mehdi Semanti *New Frontiers in International Communication Theory* (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield Publishers, 2004). Gostaria de agradecer a Shehla Khan, AbdoolKarim Vakil e Mehdi Semanti pelos numerosos e perspicazes comentários feitos durante a reescrita do artigo.

² Nas suas memórias, e como lhe é, de resto, característico, Kissinger diz que esse diálogo foi travado, não com Mao, mas com Zhou Enlai.

antes do ataque ao Pentágono e ao World Trade Center, alguns comentadores apontavam para o fim do Islamismo. A incapacidade de tratar o Islamismo como algo mais do que um conjunto de reacções patológicas a certos desenvolvimentos ocorridos no mundo significa que, enquanto objecto de análise, ele permanece obscuro e amarrado a uma série de imagens recorrentes: o Islamismo como traço essencial do Islão; o Islamismo como uma forma de fascismo; o Islamismo como uma forma de ressentimento; o Islamismo como uma forma de fundamentalismo; o Islamismo como uma forma de primitivismo e o Islamismo como uma forma de patologia...

No presente artigo, procuro situar o Islamismo no contexto da actual ordem mundial. O artigo tem duas partes. Na primeira, proponho debruçar-me sobre o modo como as concepções populares de Islamismo circulam nas narrativas de âmbito popular, jornalístico, e das políticas públicas. Na segunda metade, irei examinar em que medida o discurso do eurocentrismo perturba a compreensão do que é o Islamismo. Dito de outro modo, o presente artigo constitui, a um tempo, um exercício de investigação e de aprofundamento do fenómeno do Islamismo e da sua relação com o eurocentrismo.

2. O Islamismo e o Ocidente

O Islamismo raramente é apresentado como um movimento político distinto, com todas as ambiguidades e contradições de outros movimentos políticos. Isso deve-se, em parte, à circunstância de o fim da Guerra Fria ter conduzido a uma despolitização generalizada. Com o desmoronar do projecto comunista de transformação radical no plano transnacional, a política viu-se reduzida ao liberalismo – o que, pode dizer-se, já nada tem de política, visto não ser mais do que o alargar da lógica económica do mercado ao Estado. O efeito daí resultante foi uma definição de política em que a actividade política propriamente dita passa a ser um ramo do calculismo económico. Ao mesmo tempo, a política é vista como aquilo que é feito pelas plutocracias ocidentais. Desse modo, o Islamismo, com os seus projectos de refundação de uma ordem islâmica dentro das comunidades muçulmanas, é, por definição, percepcionado como tendo enveredado por uma antipolítica, uma política que tem a ver, não com a arte do possível, mas com a tentativa de tornar possível o impossível. Estranhamente, a natureza política do Islamismo é representada em termos do seu pendor para a violência e o fanatismo, daí resultando um retrato que o dá como sendo a negação da política. Esta negação da política tem expressão nas descrições do Islamismo como uma espécie de vazio, o qual por sua vez assume duas formas principais: uma forma prática e uma forma conceptual.

O vazio prático do Islamismo baseia-se nos dados fornecidos pelo mundo real. Tanto os acontecimentos ocorridos em diversas partes do mundo muçulmano como a desilusão dos muçulmanos com o projecto islamista demonstram o carácter vazio do Islamismo. Argumenta-se que o fracasso dos movimentos islamistas em tomar o poder do Estado ilustra bem esse seu carácter vazio. Outro exemplo seria a desilusão relativamente aos movimentos islamistas que exerceram esse poder estatal, apontando-se as experiências dos Taliban no Afeganistão e da república islâmica do Irão. Há ainda os casos da incapacidade de afirmação dos grupos islamistas na Tunísia e em Marrocos, a hegemonia dos “moderados” no Irão pós-Khomeini, e o apoio popular de que continuam a gozar os regimes moderados do *dar ul-Islam*, ou seja, do mundo islâmico (Babeair, 1990: 124). Nestas explicações genéricas há também o pressuposto de que a rejeição islamista do consumismo é algo que a gente comum do mundo muçulmano não pretende. Pelo contrário, diz-se, os muçulmanos desejam a prosperidade da mesma maneira que as pessoas das plutocracias ocidentais. Assim, o projecto islamista revela-se incapaz de dar respostas àquilo a que se pode chamar os problemas do pão para a boca, de tal forma que a maioria dos muçulmanos não está em condições de aceitar a ideia de que tem alguma coisa a dizer quanto à melhoria do seu dia-a-dia. Estes argumentos assentam, todos eles, num conjunto de factores: a caracterização da agenda islamista como estando dominada pela impossibilidade de aderir ao Islão fora das fronteiras de um estado islâmico; a necessidade de alinhar na *jihad* contra os infiéis e os muçulmanos corruptos; a identificação das sociedades muçulmanas modernas com as do período de *Jabiliyya* (trevas) pré-islâmico e a utilização do epíteto *kafir* (não-crente) para designar todos os dirigentes muçulmanos. Por conseguinte, o que os islamistas pretendem criar não será tanto uma sociedade próspera, mas sim uma ordem moral islâmica.

É frequente ouvir dizer-se que o Islamismo não oferece um padrão de governo claro e consistente. Tal conclusão é frequentemente tirada, quer por via da comparação entre Maududi, Qutb e Khomeini – deduzindo-se então que estes não só discordam uns dos outros como se contradizem entre si –, quer pelo apontar de diferenças entre partidos políticos como o Hezbollah ou a Irmandade Muçulmana. É igualmente frequente ouvir-se menosprezar os islamistas com os argumentos de que são singularmente dados à dissensão, de que têm políticas públicas muito vagas, e que se prendem com questões triviais (Babeair, 1990: 133). Essas inconsistências são apontadas como factor de enfraquecimento do Islamismo e estão também presentes nas políticas dos regimes islamistas. Veja-se o exemplo da aliança iraniana com a Síria baathista durante a guerra contra o Iraque, não obstante as políticas anti-islamistas e pró-secularismo da Síria (Ahady, 1992: 240).

De acordo com esta visão, o vazio conceptual do Islamismo fica demonstrado pela insistência no terrorismo e na violência e pela sua incapacidade para avançar com uma alternativa sócio-económica credível ao capitalismo global (Ahady, 1992: 239; Majid, 2000). Desde Outubro de 1917, tem dominado a ideia de que a única fonte credível de conflito é aquela em que existe competição no modo de organização da economia, e que tudo o mais é secundário. Mas tal economicismo, de resto tradicionalmente central no marxismo, não se restringe por inteiro ao marxismo nem sequer ao pensamento político de esquerda em geral. Os mercados livres de Hayek, nesta perspectiva, encarregar-se-ão de assegurar que a boa sociedade acabe por chegar. O economicismo infiltrou-se na literatura das relações internacionais através das teorias do marxismo e da *realpolitik*, onde os interesses materiais são frequentemente entendidos em termos de interesses/recursos económicos. Deste modo, as tentativas de lidar com estas questões por parte dos islamistas envolveram projectos que procuravam dar expressão a uma economia de tipo islâmico consolidando os ditames corânicos e os *hadith* num sistema económico abrangente. Apesar das diversas tentativas de criação de uma Economia – que o mesmo é dizer, de uma teoria económica – “islâmica”, é difícil sustentar a opinião de que ela poderá proporcionar uma ruptura radical relativamente aos modelos de gestão económica existentes. Outra abordagem tem consistido em reduzir a economia a um conjunto de questões éticas, em vez de se tentar “inventar” uma Economia islâmica. Assim, e por exemplo, a inflação é apresentada como sendo obra de comerciantes gananciosos, etc. As distorções económicas são atribuídas a procedimentos pouco éticos, passíveis de correcção mediante a obediência ao que é considerado comportamento correcto segundo os preceitos dos textos canónicos do Islão.

Esta insistência no vazio conceptual do Islamismo, patenteado na pobreza do seu programa económico, implica que não é verdadeiramente grande o desafio ou ameaça que o Islamismo representa. Atendendo a que não coloca à estrutura capitalista mundial um desafio idêntico ao que era colocado pelo discurso marxista, o Islamismo presta-se a ser reduzido à dimensão de uma mera reacção à globalização, não sendo, portanto, visto como uma contestação séria da ordem capitalista global. Em certos quadrantes, foi sugerido que a “ameaça islâmica” tomou o lugar do comunismo. É evidente que algumas pessoas de esquerda (como por exemplo Halliday, 1996) descartaram esta ideia. Assim, procuraram demonstrar a incapacidade dos Estados muçulmanos para ameaçarem as plutocracias do Atlântico Norte com uma Destruição Mútua Garantida (não obstante as histórias atemorizadoras sobre uma eventual bomba nuclear islâmica). Sucede também, no

entanto, que nenhum dos membros da Organização da Conferência Islâmica possui recursos económicos capazes de ameaçar as plutocracias ocidentais. Há duas razões para que assim seja. Em primeiro lugar, com a provável excepção da Malásia, nenhum dos membros da OCI possui uma economia suficientemente complexa para competir com os novos países em vias de desenvolvimento da região da Ásia-Pacífico, e muito menos com as economias mais consolidadas do Atlântico Norte. Em segundo lugar, e o que é mais importante, entre os muçulmanos mais apostados numa revisão radical da ordem global não existe um projecto de transformação económica claro. Como terá dito Khomeini, “Não foi por causa do preço das melancias que fizemos a revolução”. Este aspecto é considerado uma lacuna fundamental entre os comentadores marxistas, que não vislumbram, na ausência de um projecto económico, uma efectiva oposição alternativa à ordem global. De facto, isso permite-lhes minimizar o “ressurgimento islâmico”, vendo-o como mais um exemplo de “culturalismo indigenizante”. Mas a ideia de que um conflito, para genuinamente o ser, tem que incluir uma vertente sócio-económica, é fruto da luta septuagenária contra a União Soviética. Houve conflitos internacionais intensos que não tiveram a ver com modelos concorrenciais de gestão económica: as guerras da Contra-Reforma, as guerras napoleónicas e a Primeira Grande Guerra, para referir apenas três. Deste modo, a menos que nos mantenhamos dentro de um quadro economicista, será difícil sustentar que os conflitos geopolíticos só são significativos se estiverem em jogo modelos económicos rivais.

Da Revolução à Salvação?

Oliver Roy defendeu que o Islão político se viu travado devido à sua incapacidade para forjar uma alternativa à ordem global dominante. Para ele, a característica definidora do imaginário político islamista é o facto de “a política só poder assentar em actos de virtude individual” (Roy, 1994: 21). Roy distingue entre uma islamização a partir de cima (e que equivocadamente ele designa por Islamismo) e uma islamização a partir da base (que rotula de neofundamentalismo). Para Roy, o Islamismo é representado por um activismo político que visa apoderar-se do Estado e transformar a sociedade. Essa via revolucionária, de que é exemplo a revolução iraniana, constituiu, ainda segundo este autor (Roy, 1994: 25), um fracasso. Não obstante parecer oscilar quanto aos efeitos do Islamismo (pois este, de acordo com o prefácio, não veio alterar o panorama existente, mas na página 25 já trouxe alterações profundas a esse panorama – o que deixa por responder a questão de saber que espécie de marca é essa, capaz de deixar marca sem alterar), Roy sugere que a influência crescente do dinheiro saudita veio desequili-

brar os pratos da balança, fazendo com que a via revolucionária desse lugar às mais exacerbadas tendências wahhabitas no sentido da salvação pessoal. Roy sustenta, assim, que, à medida que o Islamismo foi alastrando entre as massas de muçulmanos e se foi popularizando, se foi também tornando menos político (Roy, 1994: 26).

A premissa essencial do movimento islamista é que o modelo político que defende pressupõe indivíduos com virtude, contudo só se pode adquirir essa virtude se a sociedade for uma sociedade verdadeiramente islâmica. Tudo o mais é intriga, pecado, ou ilusão. (Roy, 1994: 27)

A distinção estabelecida por Roy, entre aspectos revolucionários e aspectos salvíficos da afirmação da subjectividade muçulmana, parece indiciar uma intuição importante. No entanto, esse vislumbre acaba por não ser convenientemente explorado porque Roy opera com uma noção demasiado limitada daquilo que é o político. De facto, a sua conceptualização do político é estadocêntrica e parece conceber a transformação social em termos de um acto fundador único (“a revolução”), que concentra o poder e permite a reorganização da sociedade. Uma concepção assim estreita do político e de todo o processo que são as transformações sociais politicamente motivadas não faz justiça ao modo complexo como se dão as transformações sociais. Além disso, ao reduzir o político a mero produto de um todo institucional concreto, torna-se incapaz de lhe reconhecer o carácter ontológico. Será, por conseguinte, mais útil olhar para o político de acordo com quatro conjuntos de conceitos relacionados entre si. O político é o momento de tomar uma decisão (e não de fazer uma escolha). O político é a instituição do social. Subjacente a todas as relações sociais, temos o político, ou a luta que é trazer o novo para o mundo. O político tem a ver com o processo de identificação, de criar subjectividades e de as manter. O político existe sempre que há a possibilidade de distinguir entre amigo e inimigo, sendo essa uma distinção pública (Schmitt, 1996; Derrida, 1999). Tal equivale a dizer que qualquer área da vida social é passível de ser politizada. A transformação social produz antagonismos: gera-se uma separação entre os inimigos e os amigos da mudança. A transformação social busca instituir um novo conjunto de relações; esse acto de instituição ocorre num espaço em que a distinção entre amigo e inimigo se acha mais exacerbada, uma vez que, aquando desse momento de instituir, raramente se acham já criados os mecanismos através dos quais amigos e inimigos são transformados em adversários. Roy parece sugerir que o político vive “alojado” no Estado. Com isso Roy parece minimizar também, e por exemplo, a natureza política do

movimento feminista, o qual veio transformar as relações referentes à diferença sexual em todo o mundo sem ter nunca efectivamente detido o poder do Estado.

Como diz Gramsci, são diversas as vias para a transformação social, nem todas elas partindo da conquista do aparelho de Estado. De facto, este não é o único “continente” do poder; pelo contrário, a tomada do poder do Estado é o culminar de um longo processo de luta e de reforma “intelectual/moral” que deslegitima o exercício da autoridade estatal e dá voz a uma visão alternativa da organização do Estado e da sociedade.³ Ao descartar a possibilidade de um processo de transformação social que funcione através de uma “reforma intelectual e moral” sem deter o poder estatal, Roy privilegia a ideia de revolução enquanto momento fundador de uma nova ordem. Abundam os exemplos de como a transformação social culminou na formação ou tomada do Estado. A história dos primórdios do Islão, por exemplo, constitui precisamente um exemplo de uma história em que a transformação inicialmente ocorrida é levada a cabo pela disseminação da mensagem profética e pela expansão da comunidade dos crentes num contexto de ausência de poder estatal (um modelo de transformação que concita o favor de muitos islamistas).

Se quisermos levar em linha de conta o modo como a afirmação de uma subjectividade muçulmana foi transformada pela sua inserção num conjunto de relações sociais que asseguram a coesão da *umma* muçulmana, precisamos de um esquema mais complexo do que o proposto por Roy. Como primeiro passo para essa empresa, há que compreender o Islamismo enquanto discurso, em vez de simples ideologia. Um discurso tem muitos pontos de enunciação, não partindo de um centro específico; tal facto compagina-se com o caso do Islamismo, o qual dimana de uma pluralidade de lugares. Um discurso consiste numa quantidade variada de afirmações; do mesmo modo, não se pode reduzir o Islamismo às afirmações provindas de partidos ou facções de cariz meramente político, pois ele é constituído por uma variedade de discursos. Estas afirmações têm, entre si, uma relação não-aleatória, sistemática. A especificidade do Islamismo coloca-se a partir do momento em que os elementos que o constituem se organizam em termos de fronteira, excluindo assim aqueles elementos que se considera terem

---

³ As concepções gramscianas sobre a transformação social são matizadas pela divisão orientalista entre o Oeste e o Resto. E apesar de aberto a aceitar a necessidade de uma liderança “intelectual/moral” nas “sociedades capitalistas avançadas”, Gramsci não considerava que tal esforço fosse necessário nas sociedades “asiáticas”. A ideia de que às sociedades não-ocidentais falta uma sociedade civil é, obviamente, timbre da investigação orientalista. A investigação histórica mais recente não confere qualquer sustentação à ideia de que, fora do Ocidente, a “sociedade civil” esteve ausente (cf. Sonbol, 2000; Bayly, 2004).

uma relação antagónica aos elementos internos do Islamismo.⁴ Por outras palavras, o Islamismo procura diferenciar-se do discurso do kemalismo por via da criação dessa fronteira (Sayyid, 1997). Por estas razões, não se pode ver o Islamismo só como uma ideologia. O seu carácter discursivo engloba elementos tanto linguísticos como extralinguísticos. Enquanto discurso, o Islamismo também não cabe simplesmente nesse todo institucional que é o Estado. Na maioria dos países islâmicos*, o Estado mostrou-se impermeável às investidas islamistas. No entanto, e ao contrário do que sugerem Roy e outros autores, esta incapacidade para se apoderar do Estado não implica uma incapacidade (nem uma contenção) da parte do Islão político. O discurso do Islamismo tornou-se contra-hegemónico por toda a *umma*. Os sentidos por si construídos circulam hoje amplamente e têm-se revelado fundamentais para obrigar a ordem kemalista a lidar com a sua presença. Os regimes kemalistas desenvolveram duas estratégias de resposta à ameaça islamista: uma foi o lançamento de uma série de “guerras sujas”, apostadas na erradicação física dos islamistas. Essas “guerras sujas” têm muito em comum com as campanhas de repressão militarizada levadas a cabo pelos regimes de segurança nacional da América Latina durante as décadas de 1970 e 1980 contra os seus opositores de esquerda. Tais “guerras” encontram-se hoje globalizadas sob a rubrica da “guerra contra o terror”.

A segunda estratégia por que enveredaram os regimes kemalistas foi uma estratégia de islamização. Ou seja, procuraram domesticar o Islamismo, canalizando-o em determinadas direcções, despolitizando-o. Neste aspecto, a prática dos Taliban pouco mais foi do que uma estratégia de islamização, já encetada por muitos regimes kemalistas com o intuito de travar a possibilidade da tomada islamista do poder. No cerne da islamização está uma espécie de troca negociada, através do qual os *ulema* eram autorizados a exercer controlo sobre certas áreas da política cultural como paga por manter o silêncio a respeito da grande política e das reformas sociais em sectores como a política externa, a política económica, e do próprio quadro político geral. Em troca, levou a que a esfera da cultura passasse a ser objecto de disputa, entre por um lado os *ulema* e os seus aliados, e por outro uma pequena minoria de tecnocratas ocidentómanos que aceitavam a democra-

⁴ Esta distinção entre ideologia e discurso baseia-se em Stuart Hall, e, concretamente, em Hall e Gieben, 1992, 291-292.

* No original, “islamicate”, termo de rigorosos contornos semânticos proposto por Marshall Hodgson. Diversamente de “islamic”, que refere apenas a dimensão religiosa, o adjectivo “islamicate” aplica-se à específica cultura partilhada por muçulmanos e não-muçulmanos no seio de uma sociedade e de uma civilização que o mesmo autor, concomitantemente, designa por “Islamidade” (“Islamdom”); daí “islamicate art” (arte islâmica), “islamicate political order” (sistema político islâmico), etc. [N. do T.]

cia liberal pelo seu valor facial. Esse conflito cultural teve um efeito duplo: em primeiro lugar, contribuiu para dividir a oposição à ordem kemalista reinante, tornando difícil a formação de uma frente antikemalista única. Em segundo lugar, ao deixar que os *ulema* e seus aliados conservadores – os quais, por formação e pela sua socialização, já tendiam para uma leitura despolitizada do Islão – se centrassem nas questões culturais, fez-se com que os potenciais apoiantes dos islamistas passassem ao lado de uma formulação do Islão e do político.

Desta maneira, a distinção a fazer, neste contexto, não será entre o Islamismo entendido como algo de político e aquilo a que Roy chama “neofundamentalismo” entendido como algo de social, mas entre a politização e despolitização que o signifiante Islão suscita. O Islamismo pode ser político mesmo quando transforma subjectividades individuais; o processo da da’awa (quer dizer, de chamar as pessoas a abraçar activamente o Islão) tem, potencialmente, tanto de político como tomar de assalto os palácios de Inverno do kemalismo. A identidade do Islamismo começou por se forjar através do contraste com o kemalismo. É difícil imaginar um regime como o de Bourguiba, da Tunísia, a tentar proibir o jejum durante o Ramadão. A Islamização coloca em evidência o fracasso continuado do kemalismo em legitimar o facto de deter o poder, mas, simultaneamente, põe os islamistas perante um desafio quando dilui as fronteiras entre os que querem ver o Islão presente nos assuntos públicos e os que tentam negar-lhe esse espaço. O *slogan* “O Islão é a solução” deixa de ser apelativo, não, como querem Ahady e Babeair, por causa de eventuais limitações empíricas, mas sim quando já não basta para permitir que se faça a distinção entre amigo e inimigo. O projecto kemalista de reduzir o Islão a mero signifiante das práticas culturais tradicionais e simples defesa do estado de coisas força os islamistas a reformular o Islão em termos de desafio à cultura dominante. É por isso que a estratégia de islamização faz com que seja difícil para os islamistas estabelecer um elo de equivalência entre o kemalismo e o anti-Islão. A islamização tende a transformar o conflito entre kemalistas e islamistas num conflito entre “moderados” e “extremistas”. A partir do momento em que os kemalistas também começam a defender que (pelo menos nas suas versões “moderada e liberal”) “o Islão é a solução”, torna-se difícil aos islamistas hegemonizar o nome do Islão enquanto nome da ordem que há-de vir.

A adopção da islamização pelos kemalistas visa preservar a sua manutenção do poder e furtar-se a qualquer transformação social séria, seja através de concessões a reivindicações superficiais, seja pelo apoio a leituras conservadoras do Islão, seja ainda atirando o fardo maior da islamização

para cima dos membros mais débeis da sociedade: as mulheres e as minorias.⁵ Foi este contexto que permitiu que a islamização fosse formulada como discurso do kemalismo reformulado no quadro de um registo islamítico. A visibilidade cada vez mais declarada da subjectividade muçulmana – quer através do vestuário, quer através de uma maior identificação com o vocabulário do Islão – não é necessariamente produto directo do Islamismo; ela é, muitas vezes, efeito da islamização (que por sua vez, e como é óbvio, constitui uma resposta ao Islamismo), mas não se traduz num esmagador apoio popular aos projectos islamistas. Nas comunidades em que a maioria esmagadora da população se considera muçulmana, só alguns islamistas foram capazes de demonstrar que gozam de um apoio popular correspondente ao número de muçulmanos dessas regiões. Há um conjunto variado de razões para que assim seja: não restam dúvidas de que os partidos políticos islamistas têm sido sujeitos a níveis de repressão, tanto declarada como encoberta, que seguramente têm sido eficazes no que respeita a restringir-lhes a respectiva base popular. Tal repressão tem contado com o apoio de uma convergência de interesses das grandes potências internacionais, as quais por sua vez, e devido a um conjunto variado de motivos, vêem no Islamismo uma investida, quer contra a sua soberania e integridade individual, quer contra a própria ordem internacional. Mas esta não é a única explicação. Continua a ser válida a pergunta sobre o porquê de os projectos islamistas terem conhecido menor êxito quando procuraram fixar-se de forma mais sólida dentro do mundo muçulmano. Mesmo nos casos em que lograram alcançar algum tipo de poder, a sua capacidade para “islamizar” essas sociedades não só se viu fortemente contestada como continua a afigurar-se precária. Por outras palavras, mesmo nos casos em que assumiram o controlo do poder do Estado, os projectos políticos islamistas não conseguiram “naturalizar” o seu domínio. A incapacidade de atingir uma hegemonia política islamista significou que os regimes islamistas se viram obrigados a recorrer à coerção declarada como forma de manterem o poder, já que aquilo a que Gramsci chamou a sua “liderança intelectual e moral” não parece ser suficiente para tal. Ou seja, não conseguiram desorganizar a dissensão a ponto de fazer com que qualquer alternativa a um regime islamista se torne praticamente impensável.

A maioria dos regimes islamistas promete instalar uma ordem social que a maioria dos muçulmanos, por definição, tem de aceitar, e que assenta em preceitos islâmicos. Contudo, não obstante a maior parte dos muçulmanos defender que a melhor forma de governo será um governo islâmico, quando

---

⁵ Deve salientar-se que a aplicação kemalista da islamização acarreta consequências importantes para a própria identidade do kemalismo.

confrontados com tentativas práticas de instaurar essa forma ideal de governo eles têm-se mostrado hesitantes, se não mesmo críticos. Esse facto parece dar razão à conclusão de Roy, segundo a qual as manifestações políticas do Islamismo se têm visto travadas. O fracasso ou êxito do Islamismo depende, porém, dos critérios a que recorremos para fazer estes juízos, e isso, obviamente, depende do que achamos que o Islamismo, em rigor, é. Há pouco avancei já a ideia de que é útil compreender o Islamismo em termos de discurso. O que me proponho fazer na secção seguinte é colocar o Islamismo no seu contexto próprio antes de apurar se ele de facto fracassou ou não.

A actual ordem mundial apresenta três características fundamentais. Primeiro, há o processo de globalização, que é o subverter do desenho de ordem internacional a que se chegou na Vestefália. As causas desta subversão são várias e vão do desabamento da União Soviética e do fim da bipolaridade até à organização da produção e do consumo a uma escala planetária, passando pela destruição tecnológica das distâncias. Em segundo lugar, há o processo de descentramento do Ocidente. Por outras palavras, assistimos ao enfraquecimento continuado do papel hegemónico do Ocidente enquanto formação cultural. Em suma, diga-se que a ideia de que “O Ocidente não tem concorrente” está a ser, cada vez mais, posta de parte. Em terceiro lugar, há o projecto do eurocentrismo, que é uma tentativa multidimensional de restaurar as práticas culturais do Ocidente enquanto práticas universais. Pode ver-se uma manifestação desse projecto nessa cruzada chefiada pelos Estados Unidos da América que dá pelo nome de “guerra ao terrorismo”. É todo o remoinho gerado por estes processos que, simultaneamente, aprisiona a *umma* muçulmana e cria as condições para que o Islamismo se torne possível. É com exagerada frequência que se vê o Islamismo ser apresentado como reacção à globalização (pense-se, por exemplo, na diferenciação que Benjamin Barber estabelece entre o *MacMundo* e a *Jihad*). Examinando mais de perto os diversos projectos islamistas, logo nos chama a atenção o modo como todos dependem da globalização na medida em que a própria possibilidade do Islamismo é por ela, em parte, viabilizada. Um dos melhores exemplos disso é o da Al-Qaeda, claramente um actor político desterritorializado cujos membros têm uma proveniência transnacional e trans-étnica e cujas operações estão dependentes de tecnologias de comunicação globais. Gostaria de sugerir que é mais útil encarar o Islamismo como o outro do eurocentrismo do que como uma reacção à modernização ou à globalização. E, para prová-lo, tentarei esboçar, na parte que se segue, aquilo que entendo ser o eurocentrismo, antes de passar a debruçar-me sobre a relação deste com o Islamismo.

3. Eurocentrismo/Islamismo

Uma das formas mais comuns de fazer uso do eurocentrismo é pela via da polémica. Aqueles que se consideram como estando sujeitos ao eurocentrismo parecem crer que rotular algo como eurocêntrico significa que podemos excluí-lo da discussão, tal como se faz com alguém acusado de ser sexista, fundamentalista ou racista. Quanto aos campeões do eurocentrismo, dão muitas vezes a impressão de que não sabem qual a razão de tanto barulho, ou de que o eurocentrismo é inofensivo e inevitável. Quer seja utilizado como insulto, quer seja, de uma maneira mais subentendida, ostentado como divisa honrosa, o eurocentrismo surge como sinónimo do que é europeu ou ocidental. O que aqui me proponho fazer é chegar a um entendimento conceptual do que é o eurocentrismo. Uma das maneiras de ler o século XX é vê-lo como um período em que a própria ideia de Ocidente foi submetida a uma intensa contestação. Deve esclarecer-se que o Ocidente não é uma entidade geográfica mas sim uma entidade ideológica; não é um lugar, mas sim um projecto (Glissant, 1989; Hall, 1992). A palavra traduz uma formação político-cultural assente num conjunto de relações de poder desiguais, em que um Ocidente – um Oeste – essencializado exerce a sua superioridade sobre um Resto igualmente essencializado. As guerras de 1914-1945, o Holocausto, a descolonização (ainda que incompleta) e o surgimento dos movimentos políticos pós-ocidentais tiveram como efeito o questionamento das pretensões de superioridade ocidental e o pressuposto de que os valores do Ocidente encarnam valores universais (Sayyid, 1997). Dito de outro modo, a hegemonia do Ocidente baseou-se na convergência entre valores universais e valores ocidentais. É a desarticulação desta convergência que vai criar as condições para arrostar com a hegemonia global do Ocidente. É este descentramento do Ocidente que a estratégia do eurocentrismo procura remediar. Por outras palavras, o eurocentrismo pode ser entendido como o “discurso que emerge no contexto do descentramento do Ocidente” (Sayyid, 1997: 128). O eurocentrismo é, portanto, um projecto que procura fechar a brecha que separa o universal do ocidental.

A sobreposição do universal com o ocidental deu-se devido a um conjunto complexo de processos que tiveram o seu início com a conquista do Hemisfério Ocidental pelos Europeus (Blaut, 1993; Frank, 1998). Esse facto veio alterar profundamente o equilíbrio de poder à escala mundial, fazendo com que a era da dominação global europeia se tornasse possível. Este domínio não foi meramente económico ou militar, pois teve também uma faceta cultural. As narrativas utilizadas para explicar o ascendente europeu passaram doravante a fazer parte integrante de uma ordem mundial em que a superioridade era vista como produto dos atributos intrínsecos (quer

geográficos, quer culturais) da Europa. O estabelecimento de uma hegemonia ocidental significou que o destino do Ocidente passou a ser representado como sendo a história do mundo todo. Até muito recentemente, muita gente acreditou que não só seria possível ao ser humano, com o tempo, descobrir todas as respostas certas para os problemas com que a humanidade se defronta, como seriam as sociedades localizadas na orla ocidental da massa continental asiática a consegui-lo. A ideia era que havia uma estrada real para uma vida boa, e que era a Oeste que essa estrada estava a ser desbravada. A modernização tornou-se sinônimo de ocidentalização, na medida em que, quando chegasse a altura de dar forma concreta à modernidade, isso só poderia ser feito a partir das práticas culturais europeias. O homem (*sic*) moderno era alguém que vestia como europeu, comia como europeu (com faca e garfo) e vivia como europeu. As demais sociedades e culturas não tinham senão que seguir as pisadas do Ocidente para alcançarem, elas também, todas as coisas que a vida no Ocidente proporcionava. O destino do mundo era a ocidentalização. A noção de que “O Ocidente não tem concorrente” era partilhada por muita gente situada para além do perímetro da civilização ocidental.

Entre os muçulmanos, o vulto político mais proeminente a partilhar a ideologia de que “O Ocidente não tem concorrente” foi Mustafa Kemal. Sob a sua chefia, esta ideologia foi posta em prática sobre os restos do Império Otomano. Em 1924, Kemal e os seus seguidores lançaram uma série de reformas entre as quais se contaram a abolição do califado, a substituição da escrita árabe e (com o argumento de que não eram civilizados) a proibição do véu e do fez. Kemal contou com muitos admiradores por todo o mundo muçulmano. E se alguns destes manifestaram a sua admiração, outros houve que, embora não se referindo explicitamente a Mustafa Kemal, foram grandemente influenciados pela sua obra. Com efeito, e pondo de parte a variedade de experiências e de histórias de incidência local, pode dizer-se que o mundo muçulmano que surgiu na sequência dos impérios europeus foi, no fundo, moldado pelo discurso de Kemal e pela concomitante fé na superioridade das práticas culturais do Ocidente.

Acreditou-se que, com o tempo (e a modernização), os muçulmanos haveriam, de algum modo, de desaparecer, ou seja, que a diferença entre muçulmano e não-muçulmano haveria de ser puramente nominal e que nada de importante estaria em jogo nessa diferença. O mundo moderno seria um mundo sem muçulmanos, com o Islão a não ser mais do que uma recordação ou uma peça de museu. Esta fé na supremacia do Ocidente começou a ser abalada por um conjunto de acontecimentos (como por exemplo a descolonização e o Holocausto). Os efeitos desses acontecimentos são muitas vezes

– e confusamente – resumidos sob a designação de condição pós-moderna, uma condição em que o Ocidente foi apeado do seu pódio central. É esta descolagem do universal e do ocidental que cria o contexto para o surgimento do Islamismo. Ao mesmo tempo, e à medida que vai ganhando força, o Islamismo acelera a desvinculação entre o universal e o ocidental. Não é coincidência a crise de identidade do Ocidente ser representada pela presença do Islão. De facto, o Islão não é apenas uma das forças-chave em oposição à qual a identidade ocidental se forjou, já que parece também continuar a representar o passado da história do Ocidente. A sua rejeição do secularismo, a sua tentativa de dar voz a uma cultura centrada na noção do Divino, a sua alegada intolerância e o seu alegado fanatismo, sugerem bem o modo como o Islão funciona como um espelho do passado do próprio Ocidente. Daí que a sua presença continuada transporte consigo uma aura perturbadora: o fantasma do deus que o Ocidente matou.

Os islamistas lograram introduzir no mundo contemporâneo uma identidade muçulmana bem vinculada. Aqueles que se opõem ao Islamismo vêem essa identidade como uma força reaccionária votada a fazer andar para trás o relógio da História. Nestas narrativas, e como é natural, o Ocidente é a principal estrela, e o argumento parece insistir na ideia de que o resto da humanidade deveria cingir-se a papéis subalternos. (Na maior parte das narrativas, a civilização islâmica é, por exemplo, reduzida ao papel de um carteiro que transporta até ao Renascimento a herança da civilização greco-romana clássica). O discurso da supremacia do Ocidente – o ocidentês – pretende que acreditemos que o argumento nos chega credenciado com uma aprovação transcendente (tendo por autores a História, a Ciência e a Razão). Infelizmente, muita gente no mundo islâmico, incluindo a maior parte das elites governantes, aceita isto. Para esses, a Era do Ocidente não chegou a acabar. Persistem na sua tentativa de ocidentalizar as renitentes sociedades em que se inserem, pois continuam a ver na ocidentalização a essência da modernização. É de crer que estes verdadeiros crentes andarão desconsolados por todos à sua volta parecerem ter perdido a fé na ocidentalização, agora que já nem os próprios ocidentais acreditam na ideia de que o Ocidente não tem concorrente. Esta perda de fé na ocidentalização gerou o espaço possível para que o Islamismo não só surgisse como se tornasse a mais significativa oposição à ordem vigente nas sociedades muçulmanas. É essa perda de fé na ocidentalização que as elites ocidentómanas têm vindo a tentar esconder com cinismo e repressão.

O Islamismo não depende da linguagem de contestação política a que temos assistido ao longo dos últimos duzentos anos. Também não promete uma via mais rápida para a ocidentalização. Na sua forma mais radical, ele

limita-se a traçar o seu próprio caminho em direcção a uma vida boa, munido das suas próprias noções do bem e do mal. O quebrar do elo que amarra o universal ao ocidental gerou um espaço em que se torna possível que diferentes sistemas culturais encontrem vocabulários políticos também diferentes.

Muitos movimentos islamistas tiveram que arcar com as consequências das tentativas de manter o monopólio do poder por parte das elites ocidentómanas. As medidas utilizadas contra os islamistas foram desde as campanhas de extermínio desencadeadas pelos regimes baathistas e pela junta argelina até às proibições legislativas e às campanhas de difamação usadas pelos chamados regimes “moderados” como o de Mubarak, passando pelas guerras sujas e pelo recurso à violência parajurídica. Algumas das dificuldades que os islamistas tiveram que enfrentar foram, historicamente, as mesmas que ocorreram no decurso de outras tentativas de reforma transnacional. Em concreto, porém, os islamistas defrontam-se com três grandes obstáculos às suas pretensões de institucionalizar uma nova ordem. O primeiro é que, na maioria das sociedades muçulmanas, uma grande parte da população continua apostada na ocidentalização, sendo certo que, devido a uma série de motivos, os islamistas não tiveram muito êxito no que respeita a ganhar este grupo. Trata-se de uma parte da população que se vê a si própria como secular, liberal e democrática, e que sem dúvida assim se apresenta aos olhos dos ocidentais. No entanto, apesar do seu alardeado apego ao liberalismo e à democracia, muitas destas pessoas têm-se mostrado dispostas a apoiar as medidas antidemocráticas e nada liberais empreendidas contra os islamistas pelo aparelho do Estado.

Em segundo lugar, as divisões que actualmente atravessam o mundo muçulmano são sancionadas e manipuladas por uma ordem internacional que é imposta pelo novo concerto das principais potências europeias lideradas pelos Estados Unidos (o G8), e que constitui aquilo que Martin Shaw descreveu como sendo “um Estado global conglomerado”. Este Estado global conglomerado é o principal defensor da actual ordem mundial, uma ordem que passa pela distribuição do mundo islamítico segundo blocos de Estados-nação rivais e, muitas vezes, efectivamente conflituantes. Deste modo, a maior parte dos grupos islamistas vê-se obrigada a fazer cedências ao Estado-nação, daí resultando que o nacionalismo começa a permear o seu discurso (como sucede, por exemplo, com os partidos do Kuwait, os quais, dizendo-se islamistas, não aceitam como membros os muçulmanos não-kuwaitianos). Esta nacionalização do Islamismo equivale a dizer que os grupos islamistas tendem a isolar-se, e que frequentemente são obrigados a enveredar por posições políticas que contrariam os próprios objectivos

islamistas (como por exemplo quando têm que alinhar com políticas de homogeneização ética e cultural, mesmo tratando-se de grupos étnicos muçulmanos minoritários).

O terceiro grande obstáculo reside em que a actual ordem mundial é dominada pelo discurso do capitalismo, o qual privilegia a subjectividade de um consumidor soberano. Deste modo, todos os valores e todas as convicções se transformam numa questão de escolha e de consumo individuais. Não obstante toda a energia dispendida na procura de uma “Economia islâmica”, os islamistas falharam no que toca a contrariar o discurso do capital global. Na verdade, os seus ataques têm-se centrado em questões de regulação e de rectidão moral, em vez de procurar transcender os próprios termos do capitalismo global.

Neste quadro, o Islamismo, que é afinal uma tentativa de dar expressão a uma ordenamento político baseado no Islão, apenas teve êxito no Irão, ao passo que outros regimes islamistas não conseguiram manter-se no poder senão por breves períodos, como aconteceu no Sudão e no Afeganistão. De um modo geral, estes viriam a descobrir (como sucedera antes com tantos outros) que o poder do moderno Estado pós-colonial é tremendo e implacável. O discurso internacional sobre o terrorismo, formulado pelos Estados Unidos e subsequentemente utilizado por regimes autoritários, tornou-se hegemónico a ponto de a categoria de “combatente da liberdade” ter, praticamente, desaparecido. Acresce que o questionamento da autoridade do Estado é também considerado terrorismo, facto que teve o efeito de deslegitimar toda e qualquer resistência aos regimes repressivos. Foi com um êxito assinalável que certos regimes sem representatividade conseguiram retratar como terrorista a oposição islamista, criando assim o pretexto para lhe mover “guerras sujas”. Até mesmo os islamistas que tentaram a via eleitoral foram forçados a adoptar uma atitude defensiva, ao verem-se estigmatizados como “terroristas”. Isso permitiu que as elites governantes do mundo islâmico os declarassem uma ameaça à segurança nacional, uma ameaça que justifica que o Estado recorra a meios extraconstitucionais, incluindo a violência, para a combater. Presentemente, ambas as vias para um Estado islâmico, a eleitoral e a revolucionária, parecem ter sido desviadas ou bloqueadas em resultado do recurso a esquadrões da morte e a centros de tortura por parte das elites ocidentómanas.

Dadas as dificuldades estratégicas com que os islamistas actualmente se defrontam, será interessante notar que a maior parte das comunidades muçulmanas se estão a tornar, em muitos aspectos, cada vez mais “islâmicas”. É cada vez maior o número de muçulmanos a aderir, com crescente convicção e regularidade, às normas e aos valores islâmicos. Isto pode ser enten-

dido, em grande medida, como conceptualmente equivalente ao consumidor soberano apregoados pelos fundamentalistas do mercado livre, depreendendo-se que, uma vez que tenhamos uma sociedade repleta de bons muçulmanos, teremos então também uma ordem islâmica. Uma abordagem deste tipo é inseparável de uma posição metodológica e ideológica segundo a qual o indivíduo constitui o tijolo basilar da ordem social. Ao tomar o indivíduo como soberano, esta estratégia salvífica arrisca-se a transformar o Islão numa questão de ética privada com pouco ou nenhum impacto nos assuntos públicos. A soberania do indivíduo esvazia a ideia de sociedade. A conclusão lógica de uma estratégia deste tipo será termos muçulmanos sem a *umma*. Dito de outro modo, estaremos perante um mundo de muçulmanos devotos e isolados, cada um fechado na sua esfera pessoal, em que os espaços públicos permanecem zonas alheias ao Islão. Nas sociedades islamíticas, esta islamização é estimulada de maneira a funcionar como vacina contra o Islamismo (e até o Iraque baathista e secular achou por bem acrescentar a expressão “Allah Akbar” à sua bandeira, na sequência da segunda Guerra do Golfo). No entanto, a islamização feita de baixo para cima fez aumentar a distância entre a elite ocidentómana e o sector islamizado da sociedade – de tal forma que até mesmo esta islamização gradual se arrisca a minar a legitimidade dos regimes existentes.

Não é provável que os problemas que afligem o mundo islamítico sejam resolvidos por uma imitação seguidista da matriz ocidental. Ao mesmo tempo, não há qualquer razão para supor que as qualidades que a maioria das pessoas deseja numa sociedade ideal não podem ser criadas a partir de dentro das formações culturais islâmicas. O Ocidente não detém o monopólio dos valores universais. O maior de todos os truques operados pelo Ocidente foi convencer o mundo de que só a cultura ocidental sabe o que é o bem e o mal, e que só seguindo atrás do Ocidente é que as restantes sociedades conseguirão partilhar os valores universais. É tempo de reconhecer este truque e aquilo que ele representa. É possível os muçulmanos terem uma vida boa, uma boa sociedade e uma boa governação sem forçarmos as nossas tradições e a nossa cultura a uma imitação pálida daquilo que foi o desenvolvimento histórico do Ocidente. O acontecer das coisas no Ocidente (Renascimento, Reforma, Contra-Reforma, Iluminismo, Modernidade...) fez parte de toda uma sequência de carácter contingente e político; não constitui, portanto, uma evolução necessária ou lógica a impor às sociedades muçulmanas, que se situam nas mais diversas paragens da presente ordem mundial e apresentam os mais diversos pontos de partida.

O confronto entre o eurocentrismo e o Islamismo vem dominando de forma crescente a reflexão em torno das relações internacionais e das políticas

nacionais para a segurança. Se a “guerra ao terrorismo” tem uma lógica política abrangente, para além da tentativa de disciplinar o mundo por parte do império americano, essa lógica é rechaçar o desafio colocado pelo Islamismo. O tempo irá, sem dúvida, demonstrar que o desafio lançado pelo Islamismo não é algo que possa ser derrotado através de uma cruzada contra o terrorismo. Isso afigura-se, de facto, improvável, porque o poder do Islamismo advém-lhe da crítica que move ao pressuposto de que a estrada real em direcção a um futuro melhor é um caminho desbravado pelo Ocidente. Em última instância, o êxito ou fracasso da “guerra ao terrorismo” dependerá da medida em que o projecto do eurocentrismo for capaz de fechar a brecha entre formações culturais do Ocidente e valores universais, ou seja, da medida em que o eurocentrismo for capaz de apresentar como universal, inevitável e natural aquilo que não é mais do que o seu próprio e contingente destino. Na ausência dessa hegemonia responsável por anular a brecha entre o universal e o ocidental, o Ocidente terá de despende um número cada vez maior de recursos a fim de regular e de obrigar à aquiescência com os seus valores. A própria circunstância de o império americano ter de recorrer à violência armada em grande escala e à diabolização de muitos muçulmanos prova os limites do projecto do eurocentrismo. Resta ver se esses limites são temporários ou não.

O descentramento do Ocidente é a condição prévia para a viabilidade do Islamismo (Sayyid, 1997). Com efeito, este só será possível abrindo a brecha que separa aquilo que é universal daquilo que é ocidental. É, assim, possível aos muçulmanos imaginar um projecto de transformação sem ter que lhe dar o rumo da herança cultural do Ocidente. Os islamistas acham possível pensar-se um modo de vida melhor a partir dos recursos das formações culturais islâmicas. Essa utilização dos recursos islâmicos para dar expressão a um projecto visando a futura reconstrução das relações sociais põe em causa a noção de que só os recursos culturais do Ocidente servirão para a construção do futuro.

O argumento segundo o qual os islamistas foram travados na sua ofensiva a caminho do poder do Estado decorre de uma concepção estreita dos próprios islamistas, que os vê como movimentos políticos de reacção às condições vigentes nas sociedades islâmicas. Este tipo de argumentos não leva em linha de conta o facto de os islamistas actuarem num contexto global e de o seu surgimento se não correlacionar com situações meramente locais (embora fosse estultícia negar que os factores de incidência local têm o seu papel a desempenhar na gama de formas que o Islamismo tem assumido). O Islamismo não constitui desafio apenas para os vários regimes kemalistas que detêm o poder no mundo islâmico, nem é uma mera reacção

de fúria contra a actual ordem mundial. Mais importante do que isso, ele prefigura-se como desafio ao projecto do eurocentrismo. É isto mesmo que fazem os islamistas quando sugerem a possibilidade de o universal poder ser gerado por histórias e culturas que não a versão oficial dada pela história e pela cultura ocidentais. A existência do Islamismo aponta no sentido de uma ordem mundial plural, ao invés do eurocentrismo, que procura continuar a organizar o mundo nos termos de “O Oeste e o Resto”.

Tradução de
João Paulo Moreira

Referências Bibliográficas

- Ahady, Anwar-il-Haq (1992), “The Decline of Islamic Fundamentalism”, *Journal of Asian and African Studies*, XXVII, 3-4.
- Amin, Samir (1989), *Eurocentrism*. London: Zed Books.
- Babeair, A. (1990), “Contemporary Islamic Revivalism: A Movement or a Moment?”, *Journal of Arab Affairs*, 9(2), 122-146.
- Barber, Benjamin R. (1996), *Jihad vs. McWorld*. New York: Ballantine Books.
- Bayly, C. A. (2004), *The Birth of the Modern World 1780-1914*. Oxford: Blackwell.
- Blaut, James M. (1993), *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. London/New York: The Guildford Press.
- Derrida, Jacques (1999), *The Politics of Friendship*. London: Verso.
- Frank, Andre Gunder (1998), *Reorient: Global Economy in the Asian Age*. Berkeley: University of California Press.
- Geyer, Michael; Bright, Charles (1995), “World History in a Global Age,” *American Historical Review*, 100(4), 1034-1060.
- Glissant, Edouard (1989), *Caribbean Discourse*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Hall, Stuart, (1992), “The West and the Rest: Discourse and Power”, in Stuart Hall; Bram Gieben (orgs.), *Formations of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Halliday, Fred (1996), *Islam and the Myth of Confrontation*. London: I. B. Tauris.
- Hesse, Barnor (1999), “Reviewing the Western Spectacle: Reflexive Globalization through the Black Diaspora”, in A. Brah; M. J. Hickman; Mac an Ghaill (orgs.), *Global Futures: Migration, Environment and Globalization*. London: Macmillan.
- Hesse, Barnor (2002), “Forgotten like a Bad Dream: Atlantic Slavery and the Ethics of Post-Colonial Memory”, in D. T. Goldberg; A. Quayson (orgs.), *Relocating Postcolonialism*. Oxford: Blackwell.
- Hodgson, Marshall G. (1977), *The Venture of Islam, Vol. I*. Chicago: University of Chicago Press.

- Huntington, Samuel P. (1996), *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Husserl, Edmund (1970), *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*. Trad. D. Carr. Evanston: Northwestern UP.
- Majid, Anouar (2000), *Unveiling Traditions: Postcolonial Islam in a Polycentric World*. Durham: Duke UP.
- Roy, Oliver (1994), *The Failure of Political Islam*. London: I. B. Tauris.
- Said, Edward W. (1985), *Orientalism*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Sayyid, S. (1997), *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*. London: Zed.
- Schmitt, Carl (1996), *The Concept of the Political*. Trad. George Schwab. Chicago: The University of Chicago Press [¹1932].
- Shaw, Martin (2001), *Theory of a Global State*. Cambridge: Cambridge UP.
- Shohat, Ella; Stam, Robert (1994), *Unthinking Eurocentrism: Multiculturalism and the Media*. London / New York: Routledge.
- Slater, David (1994), "Exploring Other Zones of the Postmodern: Problems of Ethnocentrism and Difference across the North-South Divide", in A. Rattansi; S. Westwood (orgs.), *Racism, Modernity and Identity: On the Western Front*. Cambridge: Polity.
- Sonbol, Amira El-Azhary (2000), *The New Mamluks: Egyptian Society and Modern Feudalism*. Syracuse: Syracuse UP.