

Política Católica e Muçulmana em Perspectiva Comparada*

José Casanova** [berkeleycenter@georgetown.edu]

Resumo

O discurso contemporâneo sobre o Islamismo como uma religião fundamentalista ultrapassada e não democrática mostra similaridades impressionantes com o velho discurso sobre o Catolicismo que predominava as sociedades angloprotestantes, especialmente nos Estados Unidos, da metade do século XIX à primeira metade do século XX. Este ensaio mostra as comparações entre as antigas políticas católicas e as políticas atuais muçulmanas em três diferentes níveis: (1) o nível das estruturas transnacionais do Catolicismo e Islamismo como religiões globais; (2) o nível dos partidos políticos religiosos e os movimentos nacionais políticos; e (3) o nível dos problemas relacionados à incorporação de imigrantes católicos em sociedades angloprotestantes no passado e de muçulmanos nas sociedades “cristãs seculares” ocidentais atualmente.¹

Palavras-chave: Islamismo, fundamentalismo, Protestantismo, EUA, política, migração.

Abstract

The contemporary global discourse on Islam as a fundamentalist antimodern and undemocratic religion shows striking similarities with the old discourse on Catholicism that predominated in Anglo-Protestant societies, particularly in the United States, from the mid-nineteenth century to the mid-twentieth century. The essay draws some comparisons between old Catholic and current Muslim politics at three different levels: (1) at the level of the transnational structures of Catholicism and Islam as world religions; (2) at the level of religious political parties and movements in national politics; and (3) at related issues of

* Título original: "Catholic and Muslim Politics in Comparative Perspective" in *Taiwan Journal of Democracy*, 1, 2005, n° 2 (dezember), pp. 89-108. Tradução: Marianna Portela.

** Professor de Sociologia e coordenador do *Berkley Center's Program on Globalization, Religion and the Secular*, Universidade de Georgetown, EUA.

1 Este ensaio foi apresentado inicialmente na Taiwanese Political Science Association's International Conference sobre "Religion and Politics: A Holy but Controversial Affiliation," na National Sun Yat-sen University, Kaohsiung, em 15 de Agosto de 2005.

immigrant incorporation of Catholics in Anglo-Protestant societies in the past and of Muslims in “secular-Christian” Western societies today.

Keywords: Islamism, fundamentalism, Protestantism, USA, politics, migration

Introdução

Reconheço o caráter superficial da comparação entre Islamismo e Catolicismo, não só devido ao fato de que não possuo nenhum tipo de especialidade sobre o Islamismo ou sociedades muçulmanas como também, e mais importante, porque o objetivo de meu ensaio não é oferecer uma análise comparativa para mostrar alguma similaridade essencial entre as duas religiões. Tenho, sim, o intuito de questionar algumas das suposições seculares dominantes nas Ciências Sociais, e na política social especialmente, quando é analisada a *sagrada, porém controversa associação entre religião e política*. Mesmo uma análise comparativa superficial entre as antigas políticas católicas e as atuais políticas muçulmanas nesses três níveis deve servir para substanciar três pontos: (a) que a associação sagrada da religião com a política, por mais controversa que seja, possui um histórico antigo e é provável que continue a existir no futuro e, portanto, coloca em questão a suposição secularista da privatização das religiões nas sociedades modernas; (b) que a resistência à diferenciação secular de religião e política não é somente “muçulmana” nem particularmente característica das religiões não ocidentais e assim coloca em questão contraposições ilegítimas do Ocidente secular e o “Resto” religioso; e (3) que, dada a democratização bem sucedida das políticas católicas nas últimas décadas, podemos antecipar e observar o processo paralelo de democratização das políticas muçulmanas através do mundo que, por conseguinte, coloca em questão o suposto “choque de civilizações” entre o Islã e o Ocidente.

Estruturas Transnacionais de Catolicismo e Islamismo como Regimes Religiosos Globais

Como regimes religiosos, tanto o Catolicismo quanto o Islamismo precedem e possuem a tendência de perdurar por mais tempo que sistema moderno das nações-Estado. (CASANOVA 1997).

A própria característica de ser transnacional só faz sentido em relação ao sistema de Westfália de soberania das nações-Estado que emergiu na recente modernidade e que veio a substituir o sistema medieval da Cristandade. Esse sistema havia sido o centro da relação conflitante interdependente entre o papado de Roma e o Sacro Império Romano. De todas as religiões do mundo, nenhuma parecia tão ameaçada em seu próprio cerne pela aparição do sistema mundial moderno de soberania dos Estados territoriais quanto a Igreja Romana. A dissolução da Cristandade ocidental diminuiu o papel do papado como líder espiritual da monarquia cristã universal representada pelo Sacro Império Romano. O papado perdeu o controle das igrejas católicas nacionais emergentes para o cesaropapismo dos monarcas católicos e ele mesmo tornou-se territorializado dentro de seus Estados Papais, reduzido a ser apenas outro Estado territorial soberano, marginalizado e cada vez mais irrelevante. Uma a uma, do século XVI ao XIX, a maior parte das dimensões transnacionais do Catolicismo medieval diminuiu ou desapareceu por completo. Não é surpreendente, portanto, que a Igreja Católica permanecesse por séculos inflexivelmente antimoderna e desenvolvesse uma filosofia negativa da História.

No congresso de Westfália (1648), o esforço conjunto de príncipes católicos e protestantes (com exceção da Espanha Imperial), conseguiu com sucesso excluir o papado dos negócios internacionais e internos europeus. Contanto que os comandantes soberanos mantivessem oficialmente suas confissões católicas, o papado debilitado, absorto em negócios internos e externos de seu próprio território, aquiescia. A Revolução Francesa estraçalhou o *modus vivendi* do Antigo Regime e abriu o caminho para os conflitos modernos entre o Estado laico e a Igreja Católica. A condenação de Pio VI da Constituição Civil do Clero de 1790, após a maior parte da Igreja Gaulesa já ter expressado sua discordância de fazer o juramento público, marca o ponto de mudança na tentativa do papado em retomar a supremacia sobre os bispos e clero nacionais.

Após as colônias americanas espanholas terem ganhado sua independência, o papado recusou-se a estender às novas repúblicas os privilégios de seus antigos patronos monárquicos, preferindo retirar o reconhecimento diplomático dos novos Estados e deixar vagos os postos episcopais.

Atualmente, a República Popular da China é possivelmente o único Estado no mundo que ainda clama supremacia sobre a Igreja Católica. Não é surpreendente que as nações católicas sob leis não católicas, as minorias católicas em países protestantes e as diásporas imigrantes católicas tenham sido as primeiras a apoiar as reivindicações globais do novo papado.

A perda dos Estados Papais, ao invés de levar a um crescente enfraquecimento ou à extinção do papado como muitos temeram a princípio, levou à reconstituição do Vaticano como o mais centralizado núcleo administrativo de um regime religioso transnacional moderno, desta vez verdadeiramente católico, isto é, nas bases ecumênicas globais. O incontestável controle do Vaticano sobre o processo de nomeação de bispos através de núncios papais provou ser o mais importante fator do controle papal da Igreja Católica transnacional. A internacionalização da Cúria do Vaticano serve como contrapartida à romanização global das Igrejas Católicas locais.

Além disso, o processo contemporâneo da globalização católica se expressa primeiramente em três novas direções: na ampla publicação de encíclicas papais, lidando não somente com assuntos da fé e moral católicas e disciplina interna das igrejas, mas também com os assuntos laicos globais que afetam toda a humanidade; no cada vez mais ativo e expresso papel do papado em conflitos internacionais e nos assuntos referentes à paz, ordem e política mundiais; e na visibilidade pública da pessoa do Papa como um sacerdote simbólico da nova religião civil universal da humanidade e como o primeiro cidadão global da sociedade civil.

Como regime religioso transnacional, o Islamismo nunca teve a estrutura altamente centralizada, hierárquica e voltada para o sacerdócio da Igreja Católica. Ao contrário da muito repetida afirmação de que o Islã é “religião e Estado” e, portanto, não diferencia claramente a religião da política, mesmo um conhecimento superficial do complexo histórico das sociedades muçulmanas pré-modernas milenares em três continentes torna abundantemente claro o fato de que os padrões de relacionamento e a diferenciação entre instituições e estruturas políticas e religiosas são tão diversas quanto aquelas achadas na

Cristandade Latina, ou em qualquer outra religião mundial. (HODGSON 1974; EISENSTADT et.alii 2002; ARJOMAND 2001)

Como sistema político, o Califado Muçulmano em suas sucessivas institucionalizações, do Califado Omíada ao Abássida, possui algumas similaridades estruturais com a Cristandade medieval. No entanto, quando os sultões otomanos assumiram o título de califas, no século XVI, no contexto dinâmico das geopolíticas do Mediterrâneo e o Leste da Europa Central e confrontando o sistema de Estados emergentes da Europa pós-Reforma, o Califado foi transformado em uma direção moderna absolutista cesaropapista. Apesar daquilo que poderia ser chamado de legislação laica positivista, sob os otomanos foi nomeado de Qanun (devido à lei canônica eclesiástica), na verdade, a lei canônica islâmica parece ser o exato oposto da lei canônica católica. As duas funções do Sultanato e Califado foram tomadas separadamente pelo mesmo governante otomano, mas, como legisladores positivos, os otomanos funcionavam somente como sultões e, como foi dito por Fazlur Rahman, “a lei Qanun foi o produto de um Sultanato e não de um califado”. (RAHMAN 2002:40)

A expansão colonial europeia para dentro da *morada do Islã* e a posterior globalização do sistema de nações-Estado europeu, minaram a viabilidade de todas as formas de política muçulmana pré-modernas. O mundo político do Islã desintegrou-se durante todo o século XIX e começo do século XX. Assim como a Cristandade Europeia antes dele, o Islã também se tornou segmentado e territorializou-se em nações-Estado. (PISCATORI 1986)

A dissolução do Califado após o colapso do Império Otomano encontrou pouca resistência no mundo muçulmano, especialmente em países predominantemente muçulmanos. Com a aparição de várias formas de nacionalismo laico após a 2ª Guerra Mundial, parecia que as nações se tornavam, para os muçulmanos, as comunidades imaginadas a princípio e tomaram o lugar da antiga comunidade Ummah transacional imaginada. É cada vez mais evidente, no entanto, que nas últimas décadas o Islã tem sido reconstituído como um regime religioso transnacional e como comunidade imaginada globalmente.

A proliferação de redes transnacionais muçulmanas de todos os tipos, a migração transnacional e o aparecimento de diásporas muçulmanas em todo o mundo, as proporções enormes globais de peregrinação a Meca, o estabelecimento da mídia de massa islâmica

global, as expressões de solidariedade global aos palestinos e outras causas muçulmanas podem ser vistas como manifestações da globalização contemporânea do Islã. (ROY 2004; MANDAVILLE 2001).

Mas, ao contrário da reconstituição moderna do papado como o núcleo de um regime religioso católico transnacional desterritorializado, a dissolução do Califado criou um vazio e uma crise ainda não resolvida no imaginário político do Islamismo enquanto regime religioso transnacional. Três modelos alternativos de organização do Islã e do Ummah global estão competindo no palco mundial entre os atores muçulmanos. O modelo predominante e o que está mais de acordo com o sistema mundial de Estados é o do sistema internacional de Estados muçulmanos em competição geopolítica com outros blocos de Estado e com a hegemonia ocidental. Até certo ponto, esse tem sido o objetivo da Organização da Conferência Islâmica (OCI), desde sua fundação em 1972.

Praticamente todos os Estados com uma maioria de muçulmanos pertencem à Conferência. Nenhuma outra religião possui tal organização inter-Estados. No entanto, a OCI mostrou-se uma organização extremamente ineficaz e nada coesiva. Até Samuel Huntington, o estudioso que sustentou vigorosamente a visão de *Islã* como unidade geopolítica territorial em conflito com o “Ocidente”, admite que “o movimento da consciência para a coesão islâmica envolve dois paradoxos”. (HUNTINGTON 1996:176)

Primeiro, o Islamismo é dividido em Estados em rivalidade latente competindo por hegemonia e liderança global do Ummah muçulmano. A lista dos candidatos é longa: Arábia Saudita, Egito, Irã, Paquistão, Indonésia, Turquia etc. Mais importante, o conceito de uma Ummah global transnacional mina a legitimidade, ou pelo menos a soberania absoluta, da nação-Estado. No entanto, pelo menos geopoliticamente, a Ummah pode ser unificada apenas através da liderança de um Estado-núcleo muçulmano, funcionando como uma superpotência. Para Huntington, “a ausência de um Estado-núcleo islâmico é o maior fator para os conflitos generalizados internos e externos que caracterizam o Islã. Consciência sem coesão é a fonte da fraqueza para o Islã e a fonte de ameaça a todas as outras civilizações”. (HUNTINGTON 1996:177)

Pode-se imaginar, no entanto, se esse paradoxo é intrínseco ao Islã ou se é um paradoxo intrínseco à problemática de Huntington da concepção de civilizações como unidades geopolíticas territoriais semelhantes a superpotências.

O segundo modelo é um dos diversos grupos muçulmanos não estatais transacionais, o *kilafist*, que se esforça para reconstituir o califado, ou uma organização política muçulmana mundial, incorporando todos os territórios históricos da *Dar El Islam*, do qual os *jihadis* radicais dispostos a usar terror espetacular através das fronteiras do Estado são os mais proeminentes, ou pelo menos os que alcançaram a maior proeminência global. Numericamente, esses podem ser relativamente pequenos e isolados e frouxamente organizados em células, mas através da sua vontade de desafiar abertamente a hegemonia das potências ocidentais, especialmente a dos Estados Unidos, e através do uso hábil de retórica e símbolos muçulmanos, eles capturaram a imaginação e a solidariedade de muitos muçulmanos descontentes do mundo, particularmente nas diásporas do Islã radical. (MANDAVILLE 2005; ROY 2004: 232-325)

Mesmo sendo uma força destrutiva altamente capaz de perturbar a ordem internacional, esses grupos terroristas não representam nenhuma ameaça real à hegemonia ocidental ou aos Estados muçulmanos estabelecidos, não mais do que seus precursores modernos globais representavam, os grupos anarquistas terroristas do final do século XIX ou as facções comunistas de esquerda década de 1960. Pelo contrário, provocando uma resposta militar da única superpotência global, eles têm contribuído para o fortalecimento da hegemonia global dos EUA. A inteligência e policiamento multilaterais internacionais provavelmente se mostrariam mais eficazes contra esses grupos terroristas transnacionais do que uma “guerra mundial contra o terror”, incapaz de discriminar as diversas formas de Islamismo radical.

Mas a resposta militar desproporcional serve melhor aos objetivos imperiais dos Estados Unidos como a superpotência mundial incontestável e simultaneamente alimenta constantemente as fileiras dos *jihadis* globais. Existem semelhanças entre o *jihadi* transnacional atual e o ultramontanismo católico no século XIX. Ambos foram respostas paralelas dos grupos religiosos transnacionais às ameaças do moderno sistema dos

Estados-nação e as oportunidades políticas da globalização. Mas o ultramontanismo católico só se tornou politicamente violento ao se associar às tendências integralistas que tinham como objetivo restaurar a monarquia autoritária católica contra o Estado liberal, em particular o republicanismo, como no caso das Guerras Carlistas na Espanha ou a monarquia católica contrarrevolucionária na França. (BLINKHORN 1975)

A rebelião Cristera no México laico pós-revolucionário teve um caráter semelhante. (BAILEY 1974) Na Espanha, esses movimentos políticos católicos também assumiram explicitamente a identidade das Cruzadas cristãs e em sua fase final, no contexto político global dos movimentos radicais secretos dos anos 1960, eles até se autodenominaram como *Guerrilleros de Cristo Rey*. Na década de 1930, no entanto, as correntes sobreviventes do integralismo católico antimoderno e antiliberal alimentaram os vários movimentos fascistas católicos e do corporativismo autoritário em toda a Europa Latina e América Latina, em busca de um *Terceiro Caminho* católico entre a democracia liberal burguesa e o comunismo bolchevique ateu. Em última análise, as correntes liberais do ultramontanismo católico que prosperou em países protestantes e em Estados liberais laicos protegendo os direitos civis, políticos e religiosos de grupos católicos se mostraram geopoliticamente mais viáveis e, junto com a Democracia Cristã, prepararam o terreno para a democratização das políticas católicas após a 2ª Guerra Mundial e para a proliferação de movimentos católicos transnacionais de todos os tipos que hoje constituem as redes interligadas e competitivas de uma sociedade civil católica pluralista global. (KALYVAS 1996; KSELMAN & BUTTIGIEG 2003; MAINWARING & SCULLY 2003; HANSON 1987)

Finalmente, um terceiro modelo. Embora geralmente negligenciado pelos estudiosos, jornalistas e observadores políticos, a maior parte das correntes do Islã transnacional atual, e as com maior probabilidade de ter maior impacto sobre a futura transformação do Islã, são as redes transnacionais e movimentos de renovação muçulmanos, igualmente insatisfeitos com o Islamismo estatal e o *jihadí* transnacional. Eles constituem as conexões de uma Ummah frouxamente organizada e transacionalmente pluralista, ou uma sociedade civil muçulmana global: da “evangélica” *Tablighi Jama’at* (movimento espiritual muito ativo em todo o mundo muçulmano e em diásporas muçulmanas, cujas conferências anuais na Índia representam o segundo maior encontro mundial de muçulmanos, depois do *haja* e outras

redes transnacionais *dawa hajj*) à rede educacional neosufi *Fethullah Gulen*, ativa em toda Turquia, diásporas turcas e repúblicas turcas da Ásia Central e outras irmandades sufis, como os *Mourids* da África Ocidental, que também expandiram suas redes transnacionais nas diásporas muçulmanas da Europa e América do Norte; desde as redes feministas muçulmanas das Irmãs do Islã e Mulheres Vivendo Sob As Leis Muçulmanas, às redes da diáspora de estudiosos muçulmanos cosmopolitas. (MASUD 2000; YAVUZ & ESPOSITO 2003)

No entanto, apesar das variedades multifacetadas de formas públicas do Islã moderno, o discurso global contemporâneo sobre o Islã, ao menos no Ocidente, tende a descrever o Islã uniformemente como uma religião essencialmente fundamentalista, antimoderna e antidemocrática. Suposições secularistas de uma modernidade secular cosmopolita homogênea, que ainda são dominantes em toda a Europa e dentro das Ciências Sociais e que tendem a caracterizar toda forma de religião pública que resiste à privatização e diferenciação laica como “fundamentalista”, se juntaram à altamente influente tese de Huntington do “choque de civilizações” para formar uma visão global distorcida do Islã. Não surpreendentemente, muitos têm visto os ataques terroristas muçulmanos desde 11 de setembro e as respostas militares ocidentais como uma confirmação dramática de um conflito civilizacional entre o Islã e o Ocidente. Tal interpretação do conflito parece ter encontrado ressonância considerável em todo o Ocidente, assim como em todo o mundo muçulmano.

As semelhanças entre o discurso de hoje sobre o Islã como uma religião fundamentalista antimoderna incompatível com a democracia e do discurso anterior sobre o Catolicismo são realmente impressionantes. Da década de 1830 à década de 1960, o nativismo protestante anticatólico na América foi baseado na alegada incompatibilidade entre o *republicanismo* e *romanismo*. (CASANOVA 2006)

Em sua interpretação sobre os católicos na América, Tocqueville já havia tentado refutar essa tese, bem como a difundida percepção de que ambos os lados da França republicana-laica e católica-monarquista dividiam de que o Catolicismo era incompatível com a democracia moderna e as liberdades individuais. Como no Catolicismo, os debates internos

e externos sobre a compatibilidade entre o Islã e a democracia moderna e as liberdades individuais está ocorrendo em três diferentes níveis, ainda que inter-relacionados: (a) nos debates sobre a articulação adequada de um Ummah muçulmano em contextos diaspóricos fora de *Dar El Islam*; (b) nos debates sobre a legitimidade democrática dos partidos políticos muçulmanos na Turquia e em outros lugares, que, assim como em suas contrapartidas católicas igualmente suspeitas, pode estabelecer novas formas de democracia muçulmana, semelhantes à Democracia Cristã; (c) em debates sobre o alegado confronto de civilizações entre o Islã e o Ocidente em nível geopolítico, com paralelos evidentes com debates anteriores sobre o confronto entre *republicanismo* e *romanismo*. Sob condições de globalização, as três questões se tornaram cada vez mais enredadas, alimentando-se da ressonância da tese de Huntington.

Choque de Civilizações ou *Aggiornamenti* Paralelos?

Contra as teorias cosmopolitas universais da modernidade global, Huntington levantou de forma provocativa o argumento de que a democracia e as normas culturais e valores nos quais se baseia, tais como liberdade, igualdade e direitos humanos, pode ser uma conquista civilizacional particular do Ocidente cristão e, portanto, não é facilmente transferível para outras civilizações ou religiões do mundo, a não ser aquelas que através da imposição hegemônica ocidental ou através da conversão definitiva às normas e cultura ocidentais. Mas a controversa visão de Huntington do confronto iminente entre o Ocidente democrata cristão e outras civilizações, particularmente os “Estados islâmicos/confucionistas”, tem três defeitos fundamentais:

- (1) Huntington oferece uma visão essencialista e histórica das civilizações, que presume que as religiões mundiais em que se baseiam possuem alguma essência imutável;
- (2) Huntington concebe as civilizações como unidades geopolíticas delimitadas territorialmente, semelhante às superpotências e Estados-nação;
- (3) Desde uma perspectiva política, a combinação de particularismo normativo e da presunção da inevitabilidade dos conflitos das potências hegemônicas na arena internacional leva a uma afirmação ousada da hegemonia global do Ocidente que pode facilmente

transformar o prognóstico do choque de civilizações em uma profecia auto-realizável perigosa.

A análise de Huntington de uma “terceira onda” de democratização pode ser usada para questionar suas pressuposições essencialistas. (HUNTINGTON 1991) Cerca de 2/3 dos trinta e poucos países que passaram por transições bem sucedidas para a democracia desde meados da década de 1970 são católicos. Por outro lado, grupos católicos desempenharam um papel importante nas transições democráticas, mesmo em países onde constituíam minorias, tais como Coreia do Sul ou África do Sul. Neste aspecto, foi uma onda católica não só porque os países onde ocorreu passaram a ser católicos, mas porque a transformação do Catolicismo associado ao *aggiornamento* do Concílio Vaticano II foi, por si, um fator importante e independente na produção da onda.

Se Huntington tivesse desenvolvido a sua argumentação apenas algumas décadas mais cedo, antes do *aggiornamento* católico, a formulação poderia ter tomado a forma de o confronto do Ocidente secular protestante contra o *Resto*, e a cultura católica poderia ter sido facilmente interpretada como essencialmente hostil à democracia. Independentemente de como se julgam os velhos preconceitos anticatólicos, a rápida e radical transformação da cultura política dos países católicos como resultado da reformulação oficial dos ensinamentos religiosos da Igreja Católica põe em questão a noção de essência imutável de uma religião mundial dogmaticamente estruturada como o Catolicismo.

A premissa de uma essência imutável deve mesmo ser menos válida para outras religiões mundiais com um núcleo doutrinário menos dogmaticamente estruturado ou com um sistema de interpretação autoritária da tradição religiosa mais pluralista e contestado. As transições democráticas bem-sucedidas na Coreia do Sul e Taiwan, além da persistência da democracia no Japão, colocam em questão a validade da tese de Huntington para a área da cultura Budista-Confucionista, apesar das tentativas de líderes políticos em Singapura de defender uma suposta cultura asiática autoritária contra o imperialismo cultural ocidental.

O mesmo poderia ser dito sobre a persistência de uma democracia já muito testada na Índia, apesar do projeto hegemônico de um ressurgimento do nacionalismo hindu, que desafia a instituições de um Estado laico indiano que se destina a proteger o pluralismo religioso. Mas

é em relação ao Islã que a tese de Huntington encontrou a maior ressonância e tem provocado debates mais intensos.

É inegável que a maioria dos países muçulmanos hoje possui regimes políticos autoritários e Estados repressivos. Muitos desses regimes contam com o apoio financeiro e militar dos Estados Unidos e outras potências ocidentais. Muitos deles também afirmam ser Estados “muçulmanos”, ou procuram o manto religioso do Islamismo como uma fonte de legitimação política para as mais diversas instituições e práticas políticas. Praticamente todos os movimentos ou projetos políticos no poder ou na oposição, em todo o mundo muçulmano, afirmam ser “islâmicos”, senão “islamitas”. É este fato da aparentemente inevitável fusão entre religião e política em países muçulmanos que levou tantos observadores externos e “especialistas” a atribuírem uma essência “fundamentalista” ao Islã e que supostamente o torna incompatível com as estruturas diferenciadas da modernidade e com a privatização da religião supostamente exigidas pela democracia liberal. (LEWIS 1988; TIBI 1991, 1998)

Mais do que os debates intelectuais entre os orientalistas e “especialistas” sobre a natureza do Islã, são os debates contemporâneos mais abertos e controversos entre os muçulmanos sobre a sua própria tradição que levantam a questão sobre o que constitui, senão o núcleo essencial do Islã como civilização, certamente sua interpretação autoritária e sua autêntica representação hoje.

Mas as interpretações essencialistas do Islã tendem a evitar a possibilidade de que os muçulmanos contemporâneos podem encontrar os seus modelos de *aggiornamento* muçulmano (que são susceptíveis a serem plurais) que, como a Igreja Católica, poderia oferecer respostas viáveis em sintonia tanto com sua tradição religiosa quanto com as exigências modernas. (CASANOVA 2001)

A comparação com o Catolicismo pode ser instrutiva, pois, como o Islã hoje, ele foi visto durante muito tempo como uma religião paradigmática, antimoderna e fundamenlista. O Catolicismo serviu como o foco central para o Iluminismo em sua crítica à religião. Durante séculos ele ofereceu a resistência mais espirituosa, cheia de princípios e aparentemente fútil aos processos modernos de secularização e modernização. Mesmo após sua aceitação oficial como modernidade laica e depois abdicar da sua identidade como uma igreja estatal

monopolista, a Igreja Católica se recusa a se tornar apenas uma religião privada, apenas uma crença particular. Quer ser moderna e pública. De fato, desde o Concílio Vaticano II, tem mantido um perfil altamente público em todo o mundo. A questão relevante, claro, é se devemos atribuir o grande impulso encontrado na política contemporânea de países muçulmanos para se estabelecer Estados “islâmicos”, a alguma essência islâmica, que os muçulmanos não podem renunciar sem também abandonar sua tradição religiosa e sua identidade, ou, pelo contrário, se é o produto da política moderna e a modernização do Estado.

Não estou em posição de avaliar as exigências relativas à história do Islã, mas já que é possível encontrar impulsos “fundamentalistas” similares às fusões simbióticas de religiões e políticas ao longo da história da formação de nação-Estado no Ocidente cristão e hoje podem-se encontrar impulsos “fundamentalistas” similares dentro do Judaísmo em Israel, no Hinduísmo na Índia, e no Budismo do Sri Lanka, eu estaria inclinado a atribuir esse impulso “fundamentalista” ao contexto comum da formação de nações-Estado, ao invés de atribuí-lo a alguma fusão simbiótica comum entre religião e política na gênese de todas as essas religiões, que deixou uma marca indelével em sua criação. (VEER & LEHMANN 1999; MARTY & APPLEBY 1991)

Acredito que pode ser instrutivo um olhar para as reformulações contemporâneas ocorrendo na tradição islâmica a partir da perspectiva comparativa do *aggiornamento* católico. No mínimo deve servir para “relativizar” as construções de um confronto entre *Islã* e *Ocidente*. O problema, tantas vezes reiterado pelos críticos, não é apenas que a análise de Huntington se baseia em uma concepção essencialista do Islã, mas também que a construção do “Ocidente” é igualmente essencialista. A justaposição do Catolicismo e do Islamismo mostra que o problema não reside apenas nas simples representações de um “fundamentalismo” islâmico uniforme que não reconhece a extraordinária diversidade encontrada entre as sociedades muçulmanas no passado e no presente. Também problemática e enganosa é a construção essencialista de um Ocidente laico moderno, que não reconhece o Cristianismo católico como parte integrante do passado e do presente da modernidade ocidental. Cada acusação do Islã como religião fundamentalista, antimoderna e antiocidental poderia ter sido dirigida contra o Catolicismo há pouco tempo. Além disso, a maioria das características

políticas do Islã contemporâneo que os observadores ocidentais acham justamente tão repreensíveis, incluindo os métodos terroristas e justificação da violência revolucionária como um instrumento adequado na busca de poder político, podem ser encontradas no passado recente de muitos países ocidentais e de muitos movimentos laicos modernos. Assim, antes de atribuir esses condenáveis fenômenos muito rapidamente à civilização islâmica, talvez devêssemos considerar a possibilidade de a modernidade global de alguma forma gerar essas práticas por si mesma.

Em comparação com a estrutura administrativa clerical, hierárquica, e hierocrática centralizada da Igreja Católica, o Ummah muçulmano, pelo menos dentro da tradição sunita, possui uma estrutura mais consultiva, igualitária, leiga e descentralizada. O caráter pluralista e descentralizado da autoridade religiosa, que sempre foi característico do Islã tradicional, tornou-se ainda mais acentuado na idade moderna. Se há algo sobre o qual a maioria dos observadores e analistas do Islã contemporâneo está de acordo é o fato de que a tradição islâmica nos últimos tempos tem sofrido um inédito processo de pluralização e fragmentação da autoridade religiosa, comparável à que iniciou a Reforma Protestante. Poucos negariam que essas pluralização e fragmentação da autoridade religiosa culminariam em uma revolução participativa e em uma democratização da esfera religiosa.

Mas pode esse tantas vezes caótico fermento ser transformado em uma força conducente à democratização das estruturas políticas e à institucionalização de uma sociedade civil pluralista aberta formada por *públicos* e *associações* com base na proteção das liberdades individuais?

Não se deve esperar, naturalmente, uma resposta uniforme inequívoca a essa pergunta. Acadêmicos *especialistas* e profissionais *observadores* do Islã estão engajados em um debate contencioso sobre o problema.²

Para alguns, por mais caótica que seja, a fragmentação da autoridade está preparando terreno para o pluralismo democrático. Para outros, ela só ascende a um montante violento

2 A literatura é vasta. Como uma amostra ilustrativa de textos relevantes, cf. ARJOMAND 2000; EICKELMAN 2000; EICKELMAN & ANDERSON 1999; ESPOSITO & VOLL 1996; HEFFNER 2000; KURZMAN 1998; MAYER 1999; SALVATORE 1997; SALVATORE & EICKELMAN 2006; WHITE 2002; ZAMAN, 2002; ROY 1994.

e destrutivo de *rebelião das massas*. Enfim, o tempo dirá. Mas, uma vez que muitas intervenções “acadêmicas” nos assuntos públicos têm realmente repercussões práticas e podem até ter um caráter de profecias auto-realizáveis, prefiro contribuir pensando positivamente em ver o renascimento contemporâneo como uma forma de *aggiornamento* islâmico.

No entanto, há uma diferença crucial entre os dois *aggiornamentos*. A transformação católica tinha o caráter de reforma oficial, relativamente uniforme, e rápida, vinda de cima e que encontrou pouca contestação vinda de baixo e poderia ser facilmente aplicada em todo o mundo católico, gerando como resultado uma homogeneização global notável da cultura católica, pelo menos entre as elites. O Islã, por outro lado, carece de instituições centralizadas e estruturas administrativas para definir e aplicar as doutrinas oficiais e, portanto, os *aggiornamentos* muçulmanos em curso nas modernas realidades globais e impasses, com diversos resultados múltiplos e muitas vezes contraditórios. Deve-se estar aberto à possibilidade de que a tradição islâmica, o seu público distinto e as práticas discursivas muçulmanas informarão e formarão o tipo da sociedade civil e das instituições democráticas que possam surgir nos países muçulmanos. Existem múltiplas modernidades ocidentais, e provavelmente existirão várias modernidades muçulmanas. (GÖLE 2002)

Não há garantia de que, aliás, é pouco provável que os movimentos de renascimento ou renovação islâmicos venham a ser uniformemente favoráveis à democratização. O mais certo é que é improvável a democracia crescer e prosperar nos países muçulmanos até que os atores políticos que estão se esforçando para isso também sejam capazes de “moldar” o seu discurso para uma linguagem islâmica publicamente reconhecível. Esperar a privatização do Islã como uma condição para a democracia moderna em países muçulmanos só produzirá respostas islâmicas antidemocráticas. Em contrapartida, a elaboração pública e reflexiva das tradições normativas do Islã em resposta aos desafios modernos, experiências de aprendizado político e discursos globais tem a chance de gerar várias formas de um Islã público civil que podem ser favoráveis à democratização. O problema não é que uma tradição essencialmente religiosa e fundamentalista proíba tal elaboração reflexiva, mas que os Estados autoritários modernos nos países muçulmanos, muitos dos quais até muito recentemente tiveram contado com o apoio financeiro e militar

dos Estados Unidos e outros poderes ocidentais, não permitem ao público espaços abertos, onde tal reflexão possa ocorrer.

Democracia Muçulmana na Turquia

A transformação contemporânea da política muçulmana na Turquia oferece talvez a melhor ilustração da democratização muçulmana e a mais convincente refutação da tese de Huntington³. Em “O Choque das Civilizações”, o autor mostra a Turquia como o caso clássico e paradigmático de um “país dividido”, com uma cultura muçulmana predominante única cujos líderes querem mudança para o Ocidente. (HUNTINGTON 1996:138-139,144-149) Dada a sua concepção essencialista de civilização, Huntington considera quase impossível essa tarefa. Na verdade, ele argumenta que a Turquia “tendo experimentado o lado bom e ruim do Ocidente secular e a democracia”, é talvez o candidato mais qualificado para se tornar o Estado do núcleo do Islamismo global. (HUNTINGTON 1996:179) Huntington teria aparentemente abraçado tal transformação da Turquia de Estado secular para muçulmano, ainda que apenas para cumprir sua profecia do inevitável choque de civilizações. “Em dado momento, a Turquia pode estar pronta para deixar de lado o seu frustrante e humilhante papel de mendigo pedindo para ser membro do Ocidente e retomar a sua história mais impressionante e elevada função de principal interlocutor islâmico e antagonista do Ocidente”. (HUNTINGTON 1996:178)

Segundo Huntington, pelo menos três requisitos devem ser atendidos para um país devastado redefinir a sua identidade civilizacional com sucesso:

Primeiro, a elite econômica e política do país dever ser de modo geral favorável e entusiasta desse movimento. Em segundo lugar, o público deve estar pelo menos disposto a concordar com a redefinição da identidade. Em terceiro lugar, os grupos dominantes na civilização que vão receber o Ocidente, na maioria dos casos, devem estar dispostos à conversão. (HUNTINGTON 1996:139)

No caso da Turquia, a primeira exigência vem desde a década de 1920. Baseando-se no legado dos Jovens Turcos (1908-1918), Mustafa Kemal, “Pai dos turcos”, cedeu em gerar um Estado-nação turco moderno, ocidental, republicano e secular, com base nos princípios

3 A seção a seguir se baseia em uma elaboração mais extensiva, cf. CASANOVA 2006c.

do secularismo positivista que foi modelado pela a laicidade republicana francesa, o estatismo jacobino e elitismo de vanguarda.

Mas as “*seis flechas*” do Kemalismo (republicanismo, nacionalismo, secularismo, estatismo, movimento populista e o reformismo) codificadas no IV Congresso do Povo do Partido Republicano em 1935, no auge das ideologias autoritárias em competição nos Estados da Europa, não poderia ter sucesso em produzir uma nação turca homogênea laica vinda de cima. O que ele produziu foi uma liderança administrativa elitizada, burocrática civil e militarmente, com a distinta identidade de “*turcos laicos*”, separados dos indivíduos muçulmanos comuns, e a ideologia de segurança nacional do Estado como um exclusivo código de violência. (ZIYA 1981)

Em última análise, o projeto de construção de tal Estado-nação vindo de cima foi fadado ao fracasso, porque era laico demais para os islâmicos, sunita demais para os alevis, e turco demais para os curdos. Um Estado turco em que as identidades e interesses coletivos dos grupos que constituem a esmagadora maioria da população não consegue encontrar um representante público não pode ser uma verdadeira democracia representativa, mesmo que fundada sobre os princípios laicos republicanos modernos. (GÖLE 1996) Mas a democracia muçulmana é possível e viável atualmente na Turquia como a democracia cristã era há meio século na Europa Ocidental. Os europeus seculares, apreensivos em relação aos partidos políticos muçulmanos, ou em relação a qualquer outro partido religioso, parecem ter esquecido que o projeto inicial da União Europeia era basicamente democrata-cristão, sancionado pelo Vaticano, e muitas vezes um reavivamento religioso geral na Europa pós 2ª Guerra Mundial, no contexto geopolítico da Guerra Fria, quando o “*mundo livre*” e a “*civilização cristã*” se tornaram sinônimos. Mas isso é uma história esquecida, que os europeus seculares, orgulhosos de ter superado seu passado religioso do qual se sentem liberados, preferem não lembrar. Além disso, praticamente todo país europeu continental possuiu partidos religiosos em algum momento. Muitos deles, principalmente os católicos, possuíram credenciais democráticas dúbias até que o aprendizado negativo com o fascismo os transformou em partidos cristãos democráticos.

A Turquia tem esperado pacientemente à porta do clube europeu desde 1959, apenas recebendo a resposta educada de que continue esperando, enquanto assiste retardatário após retardatário ser convidado antes, em sucessivas ondas de ascensão. Formalmente, ela entrou com o pedido de adesão em 1987. Mas até bem recentemente, não havia chance de que a Turquia pudesse ou mesmo estivesse ansiosa para cumprir as condições políticas e econômicas rigorosas da UE. Apenas após a vitória esmagadora do juiz Recep Tayyip Erdogan e do Partido do Desenvolvimento (AKP) em novembro de 2002 que as condições foram criadas para introduzir o tipo de reforma constitucional, legal e democrática que possível torna a adesão à UE. O paradoxo, portanto, é que apenas o surgimento da democracia muçulmana na Turquia criou condições para a real democratização e autêntica transformação europeia. (YAVUZ 2003, 2006)

Sobre a vontade turca de unir-se à UE e sua disposição em satisfazer as condições, não deve haver dúvida alguma de que o governo AKP não só reiterou de forma inequívoca a posição de todas as administrações turcas *laicas* que o antecederam como também provou, através de fatos, sua prontidão para introduzir as reformas necessárias. O “público” turco, laico e muçulmano, pronunciou-se em uníssono. A gestão atual certamente é o governo democrata mais representativo de toda a história turca moderna. Um amplo consenso foi aparentemente atingido entre a população turca, mostrando que sobre a questão de juntar-se à Europa e, portanto, ao Ocidente, a Turquia não é mais um “país dividido”. Segundo uma pesquisa nacional feita em fevereiro de 2005, mais de 70% dos que responderam disseram que votariam afirmativamente se um referendo fosse realizado sobre a adesão da Turquia à União Europeia, enquanto que 16,2% disseram que votariam negativamente.⁴

A segunda condição de Huntington, portanto, foi atingida. O que não é tão claro é se a terceira condição também virá, principalmente se os europeus, as elites políticas e os cidadãos comuns estarão dispostos senão a receber de braços abertos, pelo menos a admitir uma moderna Turquia democrática e muçulmana na UE. A primeira discussão aberta, ainda que informal, sobre a candidatura turca durante a Cúpula de Copenhague em 2002 tocou num assunto delicado entre todos os tipos de “público” europeu. O amplo debate

4 “Turkish Public Overwhelmingly Backs EU Entry,” <http://www.abig.org.tr/en/> (acessado em 11 de Fevereiro de 2005).

revelou como o *Islã* (em todas as suas representações distorcidas como “a outra” civilização Ocidental) foi o real assunto, ao invés de quanto à Turquia estava preparada para cumprir as mesmas rigorosas condições econômicas e políticas como todos os outros novos membros. Críticos dentro e fora da Turquia ainda acusam a AKP de fundamentalismo muçulmano e de diminuir o secularismo Kemalista ao trazer sua religião à esfera pública, apesar de sua rejeição explícita ao *Islamismo político do Oriente Médio*. Podemos nos perguntar quem são os verdadeiros “fundamentalistas” aqui: “muçulmanos” que querem reconhecimento público de sua identidade e que exigem o direito de se mobilizar para alcançar seus interesses ideais e materiais, enquanto respeitam as regras democráticas do jogo, ou *secularistas* que enxergam o véu muçulmano, usado por um representante parlamentar devidamente eleito, como uma ameaça à democracia turca e como uma afronta blasfema contra os princípios seculares sagrados do Estado Kemalista. Alguns, como Bassam Tibi, um sírio-alemão influente, estudioso do Islã e a modernidade, argumentam que a AKP não é confiável e sua estratégia de democratização e europeização é mero subterfúgio. (TIBI 2006)

Mas esse argumento é apenas plausível se assumirmos que o projeto da AKP de unir-se à União Europeia, seu novo discurso sobre direitos humanos, democracia, sociedade civil, o Estado de Direito e todas as reformas democráticas que introduziram são apenas movimentos táticos diversionistas, feitos por islâmicos pseudodemocratas para atingir seu objetivo real de impor um Estado *charia* Islâmico. A europeização legal, isto é, a adaptação do sistema constitucional e legal turco aos padrões europeus, serviriam como propósito instrumental de desmanchar o Conselho de Segurança secular, ainda controlado pelos militares como guardiões da ordem kemalista, que é a única coisa no caminho de sua conquista de poder absoluto do Estado.

Considero tal argumento totalmente implausível. Mesmo se admitíssemos que fossem esses os motivos escusos que os islâmicos adotaram após sua experiência no golpe militar de 1997, deveria ser evidente o fato de que a tática legal de europeização nunca levaria ao objetivo estratégico de estabelecer um Estado islâmico. Em paralelo ao caminho democrático fascista rumo ao poder na década de 30, as estratégias comunistas na década de 1940 ou a FIS na Argélia nos anos 1990 são simplesmente equívocos. A AKP está usando sua vitória eleitoral para alcançar legal e culturalmente a europeização para cumprir

as condições de unir-se à União Europeia. Parece-me absurda a noção de que uma vez que pertençam à UE revelarão suas verdadeiras intenções e imporão um Estado islâmico autoritário.⁵

Oficialmente, a recusa europeia em aceitar a Turquia até agora foi principalmente baseada em seu histórico deficiente de direitos humanos. Mas existem indicações nada sutis de que a Europa tão abertamente laica ainda é muito cristã quando o assunto é a possibilidade de imaginar um país muçulmano como parte da comunidade europeia. Podemos imaginar se a Turquia representa uma ameaça para a civilização ocidental ou talvez um lembrete desconfortável da identidade europeia cristã branca quase submersa, ainda que inexprimível e movida por ansiedade. Os debates públicos na Europa sobre a admissão da Turquia mostram que a Europa é na verdade o *país dividido* profundamente entre sua identidade cultural, incapaz de responder à pergunta sobre se a identidade europeia, e portanto, seus limites externos e internos, devem ser definidos pela herança comum da Cristandade e da civilização ocidental ou pelos valores laicos modernos do liberalismo, direitos humanos universais, política democrática e multiculturalismo tolerante e inclusivo. Publicamente, é claro, as elites seculares liberais europeias não podem concordar com a definição do papa de civilização europeia enquanto essencialmente cristã.⁶ Mas elas não podem verbalizar os requerimentos *culturais* não-ditos que tornam a integração da Turquia na Europa um assunto tão difícil.

O paradoxo e o dilema para os modernos europeus seculares, que se desfizeram de suas identidades cristãs tradicionais históricas num processo rápido e drástico de secularização que coincidiu com o próprio sucesso do processo europeu de integração e que, portanto, identificaram a modernidade europeia com a secularização, é que eles observam com apreensão o processo inverso na Turquia. (CASANOVA 2006c)

5 YAVUZ (2006) oferece um argumento muito mais plausível, apoiado pela evidência empírica sociologicamente convincente da transformação da AKP de partido islâmico a muçulmano democrata, que é semelhante às transformações duvidosas de partidos democratas católicos na década de 30 em partidos democratas cristãos no fim dos anos 40 a 50, os mesmos que patrocinaram o projeto da ECC.

6 Em seu primeiro livro publicado como Papa Benedito XVI, "L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture" (Siena: Cantagalli, 2005), mas escrito ainda quando era Cardeal Ratzinger, em uma breve passagem, ele questiona a adesão da Turquia à UE, por conta de sua cultura muçulmana e sua falta de "raízes cristãs". O livro é dedicado à reflexão crítica do Iluminismo, secularismo e a cultura europeia contemporânea.

Quanto mais *moderna*, ou pelo menos democrática, a política turca se torna, mais publicamente muçulmana e menos secularista tende a se tornar também. Em sua determinação em juntar-se à UE, a Turquia coloca inflexivelmente sua afirmação de ser, ou seu direito de tornar-se, um país completamente europeu, econômica e politicamente, enquanto fabrica ao mesmo tempo seu modelo de modernidade cultural muçulmana. É essa afirmação de ser simultaneamente um país moderno europeu e culturalmente muçulmano que deixa perplexas as identidades civilizacionais europeias, seculares e cristãs. Ela contradiz tanto a definição da Europa cristã quanto a definição de Europa secular. A afirmação da Turquia em tornar-se membro europeu torna-se irritante exatamente porque força os europeus a confrontar reflexiva e abertamente a crise de sua identidade civilizacional, num momento em que a UE já está sofrendo uma série de crises nas áreas da economia, geopolítica, administração, fiscal e de legitimização.

Diásporas Muçulmanas Imigrantes no Ocidente

O espectro de milhões de cidadãos turcos já na Europa, mas não da Europa, muitos deles em sua segunda geração de imigrantes, presos entre um velho país que deixaram para trás e sociedades europeias que os receberam, mas que não são capazes ou não estão dispostas a assimilá-los totalmente, só faz com que o problema seja mais visível. Os *Gastarbeiter* podem ser incorporados economicamente com sucesso. Eles podem até ganhar direito de voto, pelo menos localmente, e provar serem cidadãos-modelo, ou pelo menos, comuns. Mas podem eles passar pelas regras não-escritas para serem membros europeus, ou continuarão a serem “estranhos”, fundamentalmente “*Fremdarbeiter*”?⁷

Pode a União Europeia abrir novas condições para o tipo de multiculturalismo que suas sociedades nacionais constituintes acham tão difícil aceitar? A questão da integração da Turquia à UE está inevitavelmente ligada, implícita ou não, à questão da integração falha dos imigrantes muçulmanos e, em troca, à maneira com que a Europa resolve as duas questões determinará não só a identidade civilizacional europeia, como também o papel da Europa na ordem global que está emergindo.

7 Uma controvérsia surgiu na Alemanha porque Oscar Lafontaine, o líder socialista de esquerda, não gosta do eufemismo “*Gastarbeiter*” (trabalhador visitante) e prefere chamar o trabalho imigrante de “*Fremdarbeiter*” (trabalhador estrangeiro), o termo usado durante o período nazista.

Ao confrontar imigrantes em seu meio, os europeus raramente refletem sobre o fato de que, durante a era moderna, as sociedades europeias foram os principais remetentes de imigrantes no mundo. Nas últimas décadas, no entanto, os fluxos imigrantes se inverteram e muitas das sociedades europeias ocidentais se tornaram centros de imigração global. Mas as sociedades europeias ainda têm dificuldade em ver a si mesmas como sociedades que possuem imigrantes permanentes, ou em ver como nativas as segundas gerações, independentemente de seu status legal. Preferem manter a ilusão de que a imigração é um fenômeno temporário, e aqueles são “trabalhadores visitantes” que podem ser mandados para casa ou ter sua entrada recusada quando for conveniente. Mas a não ser que esteja disposta a se tornar uma “Fortaleza Europa”, com fronteiras externas fortemente policiadas, e assim desmentir a imagem de si mesma como uma modernidade cosmopolita que gostaria de ter, é improvável que a UE seja capaz de parar completamente o fluxo global constante de refugiados e da imigração legal e ilegal. Sob as condições contemporâneas de globalização, a “Fortaleza Europa” seria autodestrutiva econômica, geopolítica e culturalmente. Isso tornaria a Europa uma península paroquial e etnocêntrica periférica da Ásia, a posição que possuía antes do surgimento da hegemonia europeia no começo da modernidade. (ABU-LUGHOD 1989)

Mas o que faz a “questão da imigração” particularmente espinhosa na Europa e indissociavelmente ligada à “questão turca” é o fato de que, na Europa, a imigração e o Islã são quase sinônimos. A maioria esmagadora dos imigrantes em quase todos os países europeus, à exceção do Reino Unido, são muçulmanos, e a maioria esmagadora de europeus muçulmanos ocidentais são imigrantes. Isso implica uma superposição de diferentes dimensões de “estrangeiros” que exacerba as questões de limites, acomodações e incorporação. Os “estrangeiros” socioeconômica, racial e religiosamente desprivilegiados e os imigrantes tendem a coincidir. Além disso, todas essas dimensões de “estrangeiros” agora se tornam superpostas sobre o Islã, então este se torna profundamente “estrangeiro”.

Conclusão

Após o 11 de Setembro, a guerra global ao terror e a ainda mais visível proliferação de discursos e ligações muçulmanas globais, assim como os discursos globais sobre o Islã, sobre o véu e sobre o fundamentalismo islâmico, na Europa todos esses desenvolvimentos

culminaram em um pânico que só pode ser caracterizado como *islamofobia*. O nativismo xenófobo antiimigrante, a defesa conservadora da cultura e civilização cristãs, preconceitos secularistas antirreligiosos, críticas feministas-liberais do fundamentalismo patriarcal muçulmano e o medo das redes terroristas islâmicas estão sendo fundamentadas indiscriminadamente por toda a Europa por um discurso uniforme antimuçulmano que praticamente exclui o tipo de acomodação mútua entre os grupos imigrantes e as sociedades que os recebem, a qual é necessária para uma incorporação imigrante bem sucedida. A relação disso com o nativismo republicano protestante anticatólico nos EUA da metade do século XIX é impressionante. O discurso atual sobre o Islã como uma cultura e religião essencialmente antimoderna, fundamentalista, iliberal e não-democrática faz um paralelo com o discurso sobre o Catolicismo no século XIX. O que é novo e diferente, no entanto, é a força das identidades laicas europeias.

O declínio religioso progressivo e drástico entre a população europeia desde a década de 1960 não é tão sociologicamente interessante quanto o fato de que esse declínio foi acompanhado de um autoentendimento *laico* que interpreta este declínio como “normal” e *progressivo*, e, portanto, uma consequência quasi-normativa para ser-se europeu *moderno* e *esclarecido*. É esta identidade *secular* compartilhada pelas elites europeias e pessoas comuns, que paradoxalmente torna a *religião* um assunto espinhoso e difícil quando se trata de delimitar as fronteiras geográficas externas e definir a identidade cultural de uma União Europeia no processo de constituição.

Além disso, a concepção europeia de apenas uma modernidade secular universal possui repercussões sérias nas concepções da ordem global que está surgindo, nas definições controversas de Ocidente e suas múltiplas modernidades e na falha em reconhecer a pluralidade das dinâmicas civilizacionais inter-relacionadas. Não é por acaso que o discurso sobre o cosmopolitismo global secular é paradigmaticamente europeu, enquanto que discursos vindos da América são chamados imperiais evangelistas para erradicar o mal e fazer o mundo um lugar seguro para a democracia, ou avisos realistas do choque civilizacional entre o Ocidente e o *Resto*. Nenhum dos dois discursos, no entanto, conduz a um diálogo civilizacional para o qual é necessário perceber os vários *aggiornamentos* muçulmanos e engajar criativamente as modernidades muçulmanas que estão surgindo.

Bibliografia

- ABU-LUGHOD, Janet. 1989. *Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350*, New York: Oxford University Press.
- ARJOMAND, S.A. 2000. Civil Society and the Rule of Law in the Constitutional Politics of Iran Under Khatami," *Social Research* 67, no. 2 (Summer), pp. 283–301
- _____. 2001. Perso-Indian Statecraft, Greek Political Science and the Muslim Idea of Government," *International Sociology* 16, no.3, pp.461-480.
- BAILEY, David C.. 1974. *Viva Cristo Rey: The Cristero Rebellion and the Church-State Conflict in Mexico*, Austin, TX: University of Texas Press.
- BLINKHORN, Martin. 1975. *Carlism and Crisis in Spain, 1931-1939*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- CASANOVA, José. 1997. Globalizing Catholicism and the Return to a 'Universal' Church'. In RUDOLPH, Susanne; PISCATORI, James (eds): *Transnational Religion and Fading States*, Boulder, CO: Westview Press, p. 121-143.
- _____. 2001. Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam, *Social Research* 68, no.4 (Winter), pp. 1041-1081.
- _____. 2006a. Immigration and the New Religious Pluralism: A EU/US Comparison. In BANCHOFF, Thomas (ed.): *The New Religious Pluralism and Democracy*, Oxford, UK: Oxford University Press, pp. 59-83.
- _____. 2006b. Religion, European Secular Identities and European Integration. In KATZENSTEIN, Peter; BYRNES Timothy (eds.): *Religion in an Expanded Europe*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- _____. 2006c. The Long, Difficult and Tortuous Journey of Turkey into Europe and the Dilemmas of European Civilization, *Constellations*: 13, n°2 (June), pp.234-247.
- EICKELMAN, Dale F.. 2000. Islam and the Languages of Modernity, *Daedalus* 129, no. 1 (Winter), pp. 119-35.
- EICKELMAN, Dale F.; ANDERSON, Jon W. (eds.). 1999. *New Media and the Muslim World: The Emerging Public Sphere*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- EISENSTADT, S.N.; HOEXTER, M.; LEVTZION, N. (eds.), . 2002. *The Public Sphere in Muslim Societies*, Albany, NY: SUNY Press.

- ESPOSITO, John L.; VOLL, John O. . 1996. *Islam and Democracy*, Oxford, UK: Oxford University Press.
- GÖL, Nilüfer. 1996. Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey. In NORTON, Augustus Richard (ed.) *Civil Society in the Middle East*, vol. 2, Leiden: Brill, pp.17-44.. 2002. Snapshots of Islamic Modernities. In EISENSTADT, Shmuel N. (ed.): *Multiple Modernities* New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, pp.91-118.
- HANSON, Eric O.. 1987. *The Catholic Church in World Politics*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- HEFFNER, Robert W.. 2000. *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- HODGSON, M.G.S.. 1974. *The Venture of Islam*, 3 vols., Chicago: University of Chicago Press.
- HUNTINGTON, Samuel P.. 1991. *The Third Wave: Democratization in the Late Twentieth Century*, Norman, OK: Oklahoma University Press.
- _____. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster.
- KALYVAS, Stathis N.. 1996. *The Rise of Christian Democracy in Europe*, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- KSELMAN, Thomas; BUTTIGIEG, Joseph A. (eds.). 2003. *European Christian Democracy: Historical Legacies and Comparative Perspectives*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- KURZMAN, Charles (ed.). 1998. *Liberal Islam: A Sourcebook*, New York: Oxford University Press.
- LEWIS, Bernard. 1988. *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press.
- MAINWARING, Scott; SCULLY, Timothy P. (eds.). 2003. *Christian Democracy in Latin America*, Stanford, CA: Stanford University Press.
- MANDAVILLE, Peter. 2001. *Transnational Muslim Politics: Reimagining the Umma*. London: Routledge.

- _____. 2005. Sufis and Salafis: The Political Discourse of Transnational Islam. In HEFNER, Robert W. (ed.): *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization* Princeton, NJ: Princeton University Press, pp.302-325.
- MARTY, Martin E.; APPLEBY, R. Scott (eds.). 1991. *Fundamentalisms Observed*, Chicago: University of Chicago Press.
- MASUD, Muhammad Khalid (ed.). 2000. *Travellers in Faith: Studies of the Tablighi Jama'at as a Transnational Islamic Movement for Faith Renewal*, Leiden: Brill.
- MAYER, Ann Elizabeth. 1999. *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, Boulder, CO: Westview Press.
- PISCATORI, James P.. 1986. *Islam in a World of Nation-States*, Cambridge, UK: Cambridge University Press
- RAHMAN, Fazlur. 2002. *Islam*, Chicago: University of Chicago Press.
- ROY, Olivier. 1994. *The Failure of Political Islam*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- _____. 2004. *Globalized Islam: The Search for a New Ummah*, London: Hurst & Company.
- SALVATORE, Armando. 1997. *Islam and the Political Discourse of Modernity*, Reading, UK: Ithaca Press.
- SALVATORE, Armando; EICKELMAN, Dale F. (eds.). 2006. *Public Islam and the Common Good*, Leiden: Brill
- TIBI, Bassam. 1991. *Islam Between Culture and Politics*. New York: Palgrave.
- _____. 1998. *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder*, Berkeley, CA: University of California Press.
- _____. 2006. Europeanizing Islam or the Islamization of Europe: Political Democracy vs. Cultural Difference. In KATZENSTEIN, Peter; BYRNES Timothy (eds.): *Religion in an Expanded Europe*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, pp.204-224.
- VEER, Peter van der; LEHMANN, Hartmu (eds.). 1999. *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- WHITE, Jenny B.. 2002. *Islamist Modernization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*, Seattle, WA: University of Washington Press.
- YAVUZ, M. Hakan. 2003. *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford, UK: Oxford University Press.



- _____. 2006. Islam and Europeanization in Turkish-Muslim Socio-Political Movements. In KATZENSTEIN, Peter; BYRNES Timothy (eds.): *Religion in an Expanded Europe*, Cambridge, UK: Cambridge University Press, pp.225-255.
- YAVUZ, M. Hakan; ESPOSITO, John L. (eds.). 2003. *Turkish Islam and the Secular State: The Gulen Movement*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- ZAMAN, Muhammad Qasim. 2002. *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- ZIYA, Karal Envar. 1981. The Principles of Kemalism. In KAZANCIGIL, Ali; ÖZBUDUN, Ergun (eds.) *Ataturk, Founder of a Modern State*, London: Hurst, pp.11-35.