
O FUNDAMENTALISMO ISLÂMICO

O presente artigo resulta de um estudo realizado pelo autor na sua qualidade de colaborador do Instituto da Defesa Nacional, e seleccionado para publicação na revista «Nação e Defesa».

Sumário:

A emergência dos movimentos fundamentalistas constitui uma resposta à modernização proposta pelos Estados-Nações. É o sintoma de uma crise generalizada: crise económica, cultural e de identidade e crise de autoridade. Os fundamentalistas advogam a aplicação da «Charia» – Lei islâmica – como único fundamento de organização da sociedade. A questão do método a utilizar para instaurar a sociedade islâmica opõe fundamentalistas moderados e radicais. Os primeiros advogam a re-islamização pela base, mantendo, contudo, pressão sobre os dirigentes para que estes provoquem a transformação da sociedade. Os radicais consideram que não há lugar para compromissos com a actual sociedade. Advogam por isso a ruptura política e introduzem o conceito de revolução.

Maria do Céu Ferreira Pinto

O FUNDAMENTALISMO ISLÂMICO

1. O FUNDAMENTALISMO COMO SINTOMA GLOBAL DE CRISE

A CRISE DE MODERNIDADE

É corrente a aplicação do termo «fundamentalista» a vários grupos radicais e militantes islâmicos. A designação «fundamentalista» é de origem cristã. Foi particularmente usada nos primeiros anos do século para designar certas Igrejas e organizações protestantes, nomeadamente aquelas que defendiam a origem divina literal e a impossibilidade de erro da Bíblia. Opunham-se aos teólogos liberais e modernistas que tinham uma visão crítica das Escrituras. Esta abordagem liberal não tem correspondência com a dos teólogos ou crentes muçulmanos que, na sua atitude relativamente ao Texto sagrado, são naturalmente fundamentalistas. O termo «integrismo» é utilizado no mesmo sentido e surgiu também no contexto cristão. A utilização desta expressão pode também induzir em erro, pois subentende que numa época anterior os princípios de base do Islão terão sido esquecidos ou negligenciados. Pelo contrário, o respeito dos Muçulmanos pelos fundamentos do seu credo, nunca conheceu falhas⁽¹⁾. Da mesma forma, não é totalmente correcto falar-se de «revivalismo islâmico», o que pressupõe a renovação contemporânea da prática religiosa: «Si la montée des mouvements fondamentalistes a été une telle surprise pour les observateurs, c'est qu'ils n'ont pas su mesurer la profondeur de l'engagement à l'Islam du musulman ordinaire et qu'ils ont cru à la représentativité des petits groupes de musulmans qui constituent l'élite gouvernante, occidentalisé et aliééné»⁽²⁾.

⁽¹⁾ Sobre este assunto v. Lewis. *La langage politique de l'Islam*, Gallimond, 1988 *op. cit.*: p. 180; Maxime Rodinson, «L'intégrisme musulman et l'intégrisme de toujours – Essai d'explication», in *Raison Présente*, n.º 72, 4.º trim., 1984: p. 95, e Charles J. Adams citado in Jean-René Milot, *L'Islam et les Musulmans*, Québec, Fides, 1993: p. 184.

⁽²⁾ *Idem*: p. 183.

Etienne considera que o fenómeno do fundamentalismo islâmico deve ser entendido enquanto regresso absoluto à Escritura como único fundamento de toda a crítica e renovação religiosa⁽³⁾. O «integrismo», por sua vez, não pode ser considerado como um fenómeno de ordem hermenêutica: consiste na recusa da adaptação da acção da «Igreja» e dos crentes em matéria litúrgica, pastoral, social e política. Ora, os actuais movimentos islâmicos, tal como o autor reconhece, não podem ser considerados fundamentalistas ou integristas à luz da referida definição. A maior parte deles admitem a «Sunna», o corpo dos conhecimentos teológicos e jurídicos transmitidos e a quase totalidade das inovações não condenáveis em matéria de culto. Quanto à definição de integrista, ela não entra em linha de conta com o facto de os actuais militantes utilizarem maciçamente os recursos postos à sua disposição pelo progresso para transmitir e para vulgarizar o saber (televisão, brochuras policopiadas, cassetes).

Pelas insuficiências apontadas, Etienne prefere a utilização do termo «islamista» para se referir à actual vaga de militância do Islão de carácter mais marcadamente radical e de intervenção política⁽⁴⁾. Rodinson caracterizou este movimento pela sua «aspiração a resolver, por meio da religião, todos os problemas sociais e políticos e, simultaneamente, restaurar a integralidade dos dogmas»⁽⁵⁾.

Todo o fundamentalismo constitui, pela sua intenção, uma resposta radical a uma insegurança existencial sentida como ameaçadora. Esta insegurança procede da incapacidade de um determinado sistema sociopolítico em proporcionar sentido, identidade, motivações, orientações e segurança protectora⁽⁶⁾. Por isso, a questão do fundamentalismo é, em primeiro lugar, uma questão da viabilidade ou adequação dos sistemas sociopolíticos vigentes e da sua capacidade, de dar resposta aos problemas das populações. E todo o fundamentalismo é radical na medida em que preconiza o retorno às raízes, a um início teórico que absolutiza e oferece como único fundamento sólido para a existência humana. Esta absolutização tem também a função de imunizar o alegado fundamento contra qualquer pensamento crítico. Todo o fundamentalismo pratica, segundo Künzli, um «ascetismo do pensamento», na medida em que impede o exercício

(3) Bruno Etienne, *L'Islamisme radical*, Hachette, 1987: p. 167. O autor afirma que os referidos militantes se designam daquela forma, isto é, «al-islâmiyyûn».

(4) *Idem*: pp. 167-168.

(5) *Idem*: p. 168.

(6) Arnold Künzli, «En defensa de un pensamiento radical contra el fundamentalismo», in *Debats*, n.º 32, Junho de 1990: p. 75

da razão sobre certas matérias. Esta atitude traduz-se numa neurose colectiva, pois a limitação de pensar e de raciocinar é um processo de opressão que elimina a autonomia intelectual do sujeito⁽⁷⁾.

Como consequência do crescente pluralismo dos modos de vida, da diversidade, de formas de vida, de sistemas morais e de crenças, o homem moderno tem uma identidade precária. Devido às numerosas mutações a que está sujeito, num mundo que se transforma em permanência, é, em grande medida, um homem aberto e reflexivo, multifacetado e maleável, propenso à insegurança que depende, (mau-grado esta) de si próprio. O homem moderno deve extrair toda a certeza e segurança de que necessita (no pensamento, na acção e na vida) apenas de si próprio. Mas, por outro lado, devido ao crescente pluralismo e insegurança, está cada vez menos capacitado para o fazer: «Por un lado, la identidad moderna es totalmente transitoria y se encuentra expuesta a un permanente cambio. Por otro lado, el imperio subjetivo de la identidad constituye el asidero fundamental del individuo a la realidad. Algo que es permanentemente cambiante debe ser el *ens realissimum*. Por eso no ha de sorprender que el hombre moderno sufra una permanente crisis de identidad, una situación que conduce a una fuerte agitación nerviosa ...»⁽⁸⁾.

O fundamentalismo, por diferentes que sejam as suas formas e o grau de mobilização da sua mensagem, apresenta-se como resultado do paradoxo da modernidade. A tentação fundamentalista pode seduzir maciçamente se as promessas de modernização entrarem em contradição, insustentável para muitos, com as suas exigências e custos. A força destrutiva da cultura moderna, anunciadora da grande promessa de dignidade, libertação e realização humanas, enquanto força pacífica de dissolução de valores tradicionais e dogmas impostos, é hoje, já de forma irrefutável, universal⁽⁹⁾. A sua capacidade construtiva para facilitar e proteger da arbitrariedade a vida dos homens – mediante a difusão da ciência e do progresso económico, da informação e educação, da democracia e direitos humanos – permaneceu como monopólio do Norte, à excepção de exíguos sectores das elites privilegiadas dos países do Sul. No Norte, o processo de modernização realiza-se com base numa dinâmica interna, que tem origem nas leis culturais e sociais da mesma cultura moderna. Este

(7) *Ibidem*.

(8) Thomas Meyer, «El fundamentalismo en la República Federal de Alemania», in *Debats* n.º 32, Junho de 1990: p. 80.

(9) Thomas Meyer, «El fundamentalismo en la República Federal de Alemania», in *Debats* n.º 32, Junho de 1990: p. 69.

processo gerou bem-estar, criou a democracia e o respeito dos direitos do Homem numa medida sem precedentes na História. Também produziu os seus efeitos perversos: ruptura, contradições, alienação e uma nova falta de referências culturais sólidas, que acabou por se tornar no seu traço mais característico.

No Sul, o processo de modernização realizou-se como invasão de uma cultura estranha, frequentemente impulsionada a partir do exterior mas, contando geralmente com a colaboração entusiasmada ou intervenção voraz de grupos de poder autóctones. Este processo conduziu à satisfação quase exclusiva das reivindicações de algumas elites. A maioria das populações permaneceu, contudo, num estado de subdesenvolvimento crónico ao mesmo tempo que era atingida por alguns dos desfuncionamentos dessa modernidade⁽¹⁰⁾.

Assim se explica como no caso do Irão de Reza Pahlavi, onde a contradição entre uma modernização técnico-económica (cujos frutos só foram gozados por um grupo reduzido) e a destruição da identidade cultural (que era o único apoio para os defraudados e desenraizados deste processo), pôde obrigar as grandes massas a aceitar a involução fundamentalista como única esperança. Este facto é tanto mais apreensível quanto os modelos de modernização foram importados do exterior e implantados pelas hierarquias: o processo foi pois considerado pela maioria como a suplantação da própria tradição por uma cultura alienígena.

A CRISE DE ESTADO

Nas críticas ao Estado nos países muçulmanos encontram-se duas análises explicando a sua precariedade, a sua falta de legitimidade e o seu monopólio por parte de grupos particulares («açabiyya»). Badie considera que este facto é uma consequência da «cultura islâmica»: a ausência de um espaço autónomo do político e a confusão entre o espaço político e privado, deu lugar a um Estado de tipo neo-patrimonial. «Alors qu'en Occident, le jeu politique est né sur la base d'une combinaison de confiscations et de remises, il s'est constitué, en Islam, à l'initiative d'un centre qui dut, sans cesse et encore maintenant, compenser l'échec de ses efforts visant à accaparer le monopole des fonctions politiques, par un processus de concessions répétées aux diverses forces de la société»⁽¹¹⁾.

⁽¹⁰⁾ *Ibidem*.

⁽¹¹⁾ Badie, Bertrand Badie, *Les deux États – Pouvoir et Société en Occident et en terre d'Islam*. Fayard, 1986, p.166.

Michel Seurat explica a fragilidade do Estado pelo seu carácter importado e recente: o Estado moderno é uma «açabiyya» que teve sucesso⁽¹²⁾. Segundo este autor, num espaço típico, um grupo de solidariedade, em geral um clã ou uma minoria, apropria-se do aparelho estatal e faz dele um instrumento de exploração económica da sociedade. Tal Estado é predador e vive de rendas (renda petrolífera, renda extorquida aos Estados ricos pela ameaça de criação de instabilidade, renda que tem como origem o tráfico de influências e a especulação). A análise de Seurat aplica-se perfeitamente à Síria e ao Iraque: um grupo minoritário (Alaúitas na Síria, Sunitas da cidade de Takrit no Iraque) infiltra-se no exército e conquista depois o Estado, que passa a utilizar contra a própria sociedade. Este Estado vive de facto da predação externa (directa sobre o Líbano e durante alguns meses sobre o Koweit; indirecta no caso sírio que negocia a sua capacidade para criar instabilidade por subsídios sauditas), de renda petrolífera e de prebendas sobre o comércio exterior (venda de licenças de exportação, arrendamento e dignatários de determinado tipo de fontes de rendimento). Segundo Seurat, a posição dos Estados na configuração da política do Médio Oriente não é necessariamente uma consequência da «cultura islâmica» mas, antes um fenómeno de tipo terceiro-mundista resultante da importação brutal do modelo europeu para uma sociedade segmentada e não-estruturada⁽¹³⁾.

A história do Estado no Médio Oriente é inseparável do encontro com o Ocidente. O Ocidente faz parte da configuração do mundo islâmico actual, para o melhor e para o pior, da mesma forma que faz parte do pensamento fundamentalista e dos valores de consumo das sociedades actuais. O processo histórico de construção dos Estados árabes e muçulmanos remonta ao início da colonização (Marrocos, Egipto, Irão e mesmo, o Afeganistão). No século XIX, estes três últimos países e o Império Otomano iniciaram um processo de transformação do Estado (a partir do topo), seguindo o modelo do despotismo esclarecido.

O primeiro movimento reformista queria resistir ao Ocidente mas considerava que, para tal, era necessário imitá-lo. O desequilíbrio face àquele manifestava-se de forma mais evidente no plano militar: daí o reforço da organização pretoriana à imitação da europeia. Seguiu-se o reforço do sector estatal moderno com a construção de escolas, universidades e com a implementação de reformas económicas, jurídicas e culturais. É certo que a Europa actuou frequentemente

⁽¹²⁾ Sobre esta questão, v. Olivier Roy, *L'échec de l'Islam politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1992: p. 29.

⁽¹³⁾ *Idem*: p. 30

no sentido de enfraquecer os Estados nascentes ainda mal enraizados. As operações militares, o endividamento crescente e o traçado arbitrário das fronteiras destruíram as veleidades de construção de Estados estáveis⁽¹⁴⁾.

Por muito cínica que esta política tenha sido e por muito acerbas que sejam as críticas dos intelectuais árabes contra a atitude do Ocidente, o certo é que a existência de Estados, com ou sem legitimidade, é um facto incontornável. Estes Estados resistiram a todas as crises do pan-arabismo e do pan-islamismo. O nacionalismo árabe considerava que o Estado não coincidia sempre com a Nação – porque a Nação árabe aspira a um Estado que a englobe na sua totalidade⁽¹⁵⁾ – enquanto que a Comunidade muçulmana aspira a um Estado que reagrupe a «Umma». Contudo, todos os projectos de fusão (em especial o da «República Árabe Unida» englobando a Síria e o Egipto em 1958) falharam e deu-se o regresso às fronteiras pré-existentes. A territorialização característica do Estado moderno não faz parte do imaginário islâmico ou pan-arabista, mas está inscrita no equilíbrio das forças internacionais⁽¹⁶⁾.

Contudo, a vida política nestes Estados orienta-se por regras próprias. O jogo político só se pode explicar por referência ao conceito de «açabiyya», de segmentação social (e hierárquica), isto é, ao funcionamento de redes clientelistas mais preocupadas com a sua prosperidade do que com a do Estado: «(...) l'apparition d'une bourgeoisie affairiste, privée ou d'État, qui n'est pas simplement «comprador», bien qu'elle soit largement liée au capital étranger (...) sa culture autochtone lui impose des devoirs de solidarité familiale et clientéliste qui nécessitent des investissements ostentatoires contraires à la logique capitaliste (...)»⁽¹⁷⁾. A corrupção é, por consequência, um fenómeno endémico inerente ao funcionamento do sistema.

As «açabiyyas» tradicionais, segundo Roy, foram desestruturadas pela urbanização, pelo «brassage» social e pela ideologização. Recompõem-se, contudo, doutras formas (clientelismo político ou mafia económica) mas, podem simplesmente desaparecer. As «açabiyyas» modernas consistem na recomposição do espírito de corpo a partir de dois dados: a existência do Estado e a mundialização dos circuitos económicos e financeiros. Não constituem unicamente uma remanescência do tribalismo ou do confessionalismo: podem reconstituir-se em bases sociológicas modernas (nova «intelligentsia» contra as

⁽¹⁴⁾ V. Badie, *op. cit.*: p. 177 e segs.

⁽¹⁵⁾ V. Oliver Roy, *Le nationalisme arabe*, Paris, Fayard: 1993.

⁽¹⁶⁾ *Idem*: pp. 30-32.

⁽¹⁷⁾ Etienne, *op. cit.*: p. 111.

antigas famílias), funcionando como predadoras e perenizando-se por meio de alianças matrimoniais⁽¹⁸⁾.

Neste contexto, o Estado não actua como verdadeiro actor social pois não detém o controle ou, pelo menos, o monopólio da direcção do país: «il est à la fois prébendaire et distributeur d'allocations de toutes sortes (concrètes ou symboliques); il a été gangrené par les réseaux d'alliés traditionnels et grignoté de l'intérieur (...)»⁽¹⁹⁾.

O pensamento islamista constitui-se parcialmente como resposta à problemática do Estado importado e da segmentação social: reflecte sobre o atraso das sociedades muçulmanas face ao Ocidente, sobre a industrialização, sobre a economia islâmica e sobre outras questões essenciais de índole global. A captação de poder pelas «açabiyya» nos Estados laicos e nacionalistas (Síria e Iraque), a formação de novas camadas sociais nascidas com o Estado e que o parasitam, o tribalismo e o clientelismo, são temas constantes da propaganda fundamentalista. As críticas fazem-se em nome da universalidade do corpo social (concebida como «Umma» transnacional), contra o particularismo do Estado, a desconexão do todo social, contra, simultaneamente, a nova sociedade estatizada e a antiga sociedade tribalizada. O Islão consagraria a introdução do universal e do bem comum em contraste com os particularismos e com os comunitarismos⁽²⁰⁾.

A FRUSTRAÇÃO DAS ASPIRAÇÕES DEMOCRÁTICAS

O integrismo islâmico e a efervescência que o acompanha é o resultado de tensões muito graves devidas às mutações demográficas e aos impasses políticos que os sistemas sociais, estabelecidos na altura das independências, se revelaram incapazes de gerir. A crise das sociedades árabo-muçulmanas acontece num momento em que a primeira geração que não conheceu a dominação colonial, chegou à idade adulta⁽²¹⁾. Filha da explosão demográfica e do êxodo rural, ela teve também acesso em massa à educação, o que contribuiu, no actual contexto, para agudizar os contrastes entre os desejos legítimos e a realidade possível.

⁽¹⁸⁾ Roy, *op. cit.*: p. 33.

⁽¹⁹⁾ Etienne, *op. cit.*: p. 110.

⁽²⁰⁾ Roy, *op. cit.*: p. 35.

⁽²¹⁾ Gilles Kepel, «Mouvements islamistes et frustration démocratique», in *Géopolitique*, n.º 42, Verão de 1993: p. 20

A juventude destes países encontra-se globalmente excluída do bem-estar, da partilha das responsabilidades e mesmo de certa dignidade humana, pela «nomenclatura», isto é, pelas oligarquias ou famílias que tomaram conta do poder após as independências. Esta jovem geração (em países onde a maioria da população tem hoje menos de vinte e cinco anos) alimenta aspirações democráticas, na medida em que deseja participar na gestão dos negócios públicos. Ora, aquelas não estão em vias de se concretizar: nesta sociedade está ausente uma cultura democrática amadurecida, que repouse sobre a representação legal e livre dos cidadãos, que assegure a rotação das elites com base na competência e no saber, que preveja, enfim, que os dirigentes abandonem voluntariamente o poder pela via pacífica. Este paradoxo de uma democracia impossível no mundo árabe, culminou com a actual situação de crispação na Argélia, tal como se apresenta desde 1990: na altura das primeiras eleições livres em vinte e oito anos de independência – municipais em 1990 e legislativas em finais de 1991 – os Argelinos votaram em massa pela Frente Islâmica de Salvação, que rejeita a democracia como uma perversão ocidental⁽²²⁾.

As pretensões democráticas das massas jovens, urbanas e educadas foram bloqueadas pelas elites predadoras que se assenhoraram do poder e da riqueza e que se perpetuaram nas posições de domínio. Instauraram regimes ditatoriais, revestidos pelos ideais de democracia ou do socialismo mas opressivos em toda a linha. A partir de meados dos anos setenta, as decepções democráticas da juventude exprimiram-se através do único meio que podia utilizar: os movimentos de reislamização. Face ao arbítrio dos governantes, estes movimentos procuraram preencher a função deixada em vago pelo «clero» enfraquecido ou «oficializado»: exprimindo-se em nome de Deus, analisaram à sua maneira os Textos sagrados (estudados individualmente pelos militantes) e produziram interpretações nem sempre muito ortodoxas. Denunciaram a impiedade do poder e a injustiça social de que eram vítimas, recuperando o conceito e os apelos ao «Jihad» que puseram em prática com o assassinato de Sadate em 1981.

Mas este islamismo radical (aparentado nos seus métodos com o militantismo de esquerda) e que culminou com a Revolução iraniana em 1979, começou a dar sinais de esgotamento a partir de meados dos anos oitenta. Cedeu o lugar a movimentos de reislamização pela base, que não tinham ambição revolucionária explícita. Estes movimentos empenhavam-se a fornecer paliativos às carências do Estado em todos os domínios sociais (educação, saúde, enquadramento e

⁽²²⁾ *Idem*: pp. 20-21.

apoio à juventude, desemprego), a organizar em torno da rede de mesquitas uma espécie de contra-sociedade obedecendo à letra e na vida quotidiana, às injunções dos Textos sagrados⁽²³⁾.

Roy apelidou esta inflexão do movimento integrista de «neo-fundamentalismo»⁽²⁴⁾. Segundo este autor, o eixo deste islamismo é a moralização da vida quotidiana e a aplicação da «Charia»: «Il remplace un discours sur l'État par un discours sur la société»⁽²⁵⁾. Esta tendência fundamenta-se no pressuposto segundo o qual, se a sociedade se baseia, antes de mais na virtude dos seus membros, é essencial reformar os indivíduos e a prática religiosa. Daí, a ênfase colocada na renovação dos costumes, alicerçada na retoma dos exercícios do culto.

A acção dos pregadores é, para este efeito, determinante: percorrem os bairros citadinos proferindo sermões em que apelam aos crentes negligentes dos seus deveres religiosos, suscitando o sentimento de culpabilidade e de respeito misturado de nostalgia que todo o Muçulmano (mesmo que não praticante) sente relativamente às referências corânicas ou à «Charia». Este fundamentalismo é puritano: caracterizado pela recusa da distração, da música, do espectáculo e de toda a forma de divertimento em geral. Tenta igualmente banir os espaços lúdicos e de prazer tais como os cafés, os vídeo-clubes, as discotecas, os cinemas e mesmo alguns clubes desportivos. Este movimento prega, em resumo, o retorno ao que considera essencial: o culto e a adoração a Deus.

Os neofundamentalistas visam criar verdadeiros «espaços islamizados», isto é, ambientes totalmente regidos pelos valores da sociedade islâmica. Nestes espaços (essencialmente urbanos), as mulheres são compelidas a usar o véu, o álcool é banido, a mistura dos sexos é condenada e tenta-se promover a moralização da sociedade, lutando contra a «pornografia», o jogo, os cafés, por vezes a música, a droga e a delinquência. Este esforço é complementado pela exigência de adaptação da vida quotidiana à prática do Islão (tempo livre para as orações, alimentação «hallal», horários especiais para o Ramadão). Um dos terrenos prioritários de acção é a adaptação do sistema escolar ao Islão (interdição das matérias ímpias, separação dos sexos, arabização). Os «espaços islamizados» constituem o laboratório da sociedade islâmica do futuro. Daí a importância das estratégias de conquista eleitorais: nas eleições municipais de

⁽²³⁾ V., por exemplo, Rusen Cakir, «La mobilisation islamique en Turquie», in *Esprit*, n.º 8/9, Agosto-Setembro de 1992: pp. 132-133 e 138-139.

⁽²⁴⁾ V. «Le néofondamentalisme: des Frères musulmans au FIS algérien», in *Esprit*, n.º 3/4, Março-Abril de 1992: pp. 78-79 e, do mesmo autor: «L'échec de l'Islam politique», in *Esprit*, n.º 8/9, Agosto-Setembro de 1992: pp. 106-129.

⁽²⁵⁾ Roy, «Le néofondamentalisme...»: p. 79.

Junho de 1990, a FIS ao apropriar-se das mais importantes Câmaras, implementou de imediato reformas de base.

Além deste investimento na sociedade, Roy salienta ainda duas estratégias dos neofundamentalistas: o entrismo na vida política oficial e a fragmentação dos movimentos, quer em movimentos religiosos ultra-ortodoxos, quer em grupos terroristas.

Nos anos oitenta, os Irmãos Muçulmanos egípcios apresentaram-se às eleições e obtiveram alguns lugares no Parlamento. O mesmo aconteceu na Argélia em 1990 e 1991. Na Tunísia, o Movimento da Tendência Islâmica, que se transformou em 1989, no partido «an Nahda», tentou a sua reconversão no quadro do sistema político legal. Na Jordânia, no Koweit e na Turquia, as equipas governamentais ou os meios próximos do poder registam a presença de militantes islâmicos. Contudo, esta estratégia de inserção na vida política, conheceu uma série de reveses: repressão da FIS na Argélia, do «an Nahda» na Tunísia, formação de gabinetes sem a participação dos Irmãos Muçulmanos na Jordânia. Este recuo é também uma consequência da guerra do Golfo, em que os fundamentalistas foram penalizados pelo apoio declarado a Saddam Hussein.

A fragmentação dos grupos afecta os movimentos mais extremistas⁽²⁶⁾. Foi o grupo egípcio mais radical – «Takfir wa'l hijra» («Excomunhão e Hégira») - que levou ao extremo a desconexão face à sociedade e à acção política. A ideia de «hégira» implica o afastamento radical e a ruptura face a um mundo moderno que vive, de acordo com os fundamentalistas, na barbárie moral da «Jahiliyya». O grupo era abertamente terrorista mas, ao mesmo tempo, abandonava temporariamente o conceito de conquista do poder, preocupando-se apenas com a constituição de uma contra-sociedade que recriasse as condições ideais da Comunidade de Medina⁽²⁷⁾.

A efervescência fundamentalista conheceu novos desenvolvimentos após a invasão de Koweit e a intervenção contra Saddam Hussein, liderada pelo Ocidente com o consentimento russo. Estes acontecimentos marcaram, no Médio Oriente, o fim do mundo bipolar saído de Yalta. Ao acolher no seu solo soldados «ímpios», a Arábia Saudita demarcava-se da maior parte dos movimentos de reislamização um pouco por todo o mundo. O modelo saudita tinha favorecido o proselitismo moderado, orientado no sentido da

⁽²⁶⁾ *Idem*: pp. 79-83

⁽²⁷⁾ Em 1977, o grupo raptou e assassinou Muhammad al Dhahabi, antigo ministro dos «Waqfs». V. Gilles Kepel, *Le Prophète et le Pharaon – Les mouvements islamistes dans l’Égypte contemporaine*, Paris, La Découverte, 1984: p. 70 e segs.

criação de uma ordem islâmica conservadora. Ao apoiarem Saddam Hussein, os referidos movimentos perderam contudo, a sua fonte de financiamento e a sua liderança.

O apagamento do pólo financeiro e ideológico saudita reforçou os movimentos fundamentalistas que privilegiavam o confronto aberto com a ordem estabelecida. Até à altura, os regimes dispunham de um trunfo que lhes dava uma certa margem de manobra: as divisões internas do movimento fundamentalista. As várias sensibilidades distinguiam-se, grosso modo, pela sua posição face ao uso da violência enquanto método a adoptar para atingirem os seus objectivos. Os militantes radicais (tais como os chamados «militares» e os veteranos argelinos de guerra do Afeganistão), opunham-se aos fundamentalistas que preconizavam o diálogo e o contacto com os poderes estabelecidos – caso do Tunisino Rached Ghannouchi, de Madani e de Hachani na Argélia ou dos líderes dos Irmãos Muçulmanos no Egipto e na Jordânia.

Após a guerra do Golfo, as equipas no poder mudaram igualmente de estratégia, passando a utilizar a repressão indiscriminada, num contexto de exacerbação crescente de violência. Kepel considera que os movimentos fundamentalistas entraram então numa terceira fase, caracterizada pelo «braço de ferro»⁽²⁸⁾ entre os Estados e os movimentos islâmicos radicais. O poder (principalmente nos países onde a situação é mais crítica, isto é, no Egipto e na Argélia) tenta actualmente resolver o mais rápido possível o problema da segurança por meio de uma repressão impiedosa que põe inelutavelmente em questão os direitos humanos. Os militantes fundamentalistas, por sua vez, mantêm a estratégia de cerco de usura e de desgaste do poder, multiplicando as provocações, de forma a que o custo humano da repressão seja tal que a sociedade se solidarize com as vítimas e desencadeie a revolução.

2. O PENSAMENTO FUNDAMENTALISTA

SALAFISMO E FUNDAMENTALISMO

O pensamento fundamentalista tem bastantes pontos de contacto com o movimento salafita do século XIX. Esta corrente surgida em meados do século anterior no quadro do Islão tinha como objectivo pensar o atraso do mundo

(28) V., sobre esta questão, Kepel, «Mouvements...»: p. 25.

muçulmano. No Salafismo, distinguiram-se três pensadores: Afghani, Mohammed Abduh e Rashid Rida. O salafismo (de «salafiyya» ou «regresso aos antigos»), recusava, como todos os reformismos fundamentalistas, o direito costumeiro («âdât», «urf»), o marabutismo (crença nos poderes de intercessão de certos indivíduos dotados da «baraka» ou carisma divino) e a aproximação a outras religiões. Mas iria mais longe do que os seus sucessores ao rejeitar a tradição dos «Ulama» (o comentário dos textos – «tafsir» – que os crentes seguiam cegamente – «taqlid»), bem como a totalidade de acrescentos, em termos de sistematização (as quatro «madhhab»), de cultura (a filosofia), de teologia (o Sufismo) e de instituições (o «clero»)(²⁹). Tratava-se de purificar a fé e as formas de culto, uma vez que os espíritos religiosos encaravam a fraqueza política do Islão como uma consequência do declínio da fé e da corrupção da prática.

A reforma («islâh»), segundo os Salafitas, não consistia, portanto, na adopção incondicional da modernidade, mas no retorno à Tradição do Profeta, que deveria permitir repensar a noção de modernidade. A lógica de reformismo conduziu à exigência da reabertura do «Ijtihad» dos textos fundadores de forma a adaptar o Islão às circunstâncias hodiernas(³⁰). Quebrava, assim, com a tradição de dez séculos de ortodoxia.

De acordo com Afghani, para levar a cabo a reforma do mundo muçulmano seria necessário suscitar um activismo político e cultural, de forma a arrancar os Muçulmanos à influência de um sistema de transmissão do saber esclerosado e a consciencializar o povo e as elites. Na sua óptica, para defender o Islão do domínio colonialista, era essencial utilizar os meios fornecidos pelos próprios Ocidentais (ciência, técnica e educação moderna), pondo contudo de lado a sua filosofia materialista(³¹).

A exigência de reabertura da «Ijtihad» visava destruir o monopólio dos «Ulama» sobre o saber religioso. É que os Salafitas, à semelhança dos fundamentalistas, não faziam parte da classe religiosa e criticavam a estagnação intelectual daquela e a sua acomodação ao «statu quo». No plano político, o pensamento salafita permaneceu tradicional. O Estado, enquanto instância autónoma do político, foi desvalorizado: considerado instrumental e distinto da «Umma», o seu papel era velar pela aplicação da «Charia». Mas o pensamento salafita vivia obcecado com a reconstituição da «Umma» (obsessão exemplificada

(²⁹) Roy, *L'échec...* : p. 49 e segs.

(³⁰) John O. Voll. «Renewal and Reform in Islamic History: *Tajdid* and *Islâh*», John L. Esposito (ed.), in *Voices of Resurgent Islam*, N.I. e Oxford, Oxford University Press, 1983: p. 35.

(³¹) Milot, *op. cit.*: pp. 172-173.

pela actividade pan-islamista de Afghani) e, em particular, pela reabilitação do Califado: «(...) L'objectif était de supprimer les causes de division entre les musulmans afin de les unir dans la défense de la foi islamique»⁽³²⁾.

O movimento fundamentalista adoptou alguns dos pressupostos do Salafismo: preconiza o retorno ao Alcorão e à «Sunna», a aplicação da «Charia»; recusa os acrescentos da tradição (a glosa, a filosofia, bem como as quatro grandes escolas jurídicas) e reivindica o direito à interpretação independente.

Os fundamentalistas actuais vão contudo, mais além. A islamização da sociedade será, segundo estes, o resultado de uma acção social e política que não se restringe à mesquita. Os fundamentalistas intervêm directamente na vida política e, a partir dos anos setenta, visaram o poder. A economia e as relações sociais não são encaradas por aqueles como actividades subalternas, relevando simplesmente da piedade religiosa ou da «Charia», mas são considerados domínios essenciais. O fundamentalismo preocupa-se com questões concretas: «C'est sans doute moins Dieu que l'on cherche qu'une doctrine qui guide votre vie, vous explique le monde, vous dise quoi faire *hic et nunc*»⁽³³⁾.

Os fundamentalistas põem a questão do governo da Comunidade partindo do princípio de que o Islão constitui um sistema global e totalizante e de que a sociedade deve ser islâmica na sua estrutura e nos seus fundamentos. Deste facto decorre, para os fundamentalistas mais radicais (discípulos de Sayyid Qotb e Khomeini), o dever de revolta contra o Estado muçulmano corrupto: é a excomunhão («takfir») do soberano considerado como apóstata e o dever de utilização da acção violenta (terrorismo e revolução).

O movimento fundamentalista não é, à excepção do Irão, liderado pelos «Ulama», mas por jovens intelectuais laicos que se apresentam abertamente como «pensadores religiosos», concorrentes ou sucessores de uma classe religiosa comprometida com o poder. Tanto do ponto de vista sociológico como intelectual, os grupos fundamentalistas são uma criação do mundo moderno. Os militantes são oriundos do sistema de educação onde aqueles que têm uma formação universitária vêm mais frequentemente das áreas científicas exactas do que humanas ou sociais⁽³⁴⁾. Pertencem a famílias recentemente urbanizadas ou

⁽³²⁾ *Idem*: p. 172.

⁽³³⁾ Maxime Rodinson, «Constantes et diversités», in *Géopolitique*, n.º 42, Verão de 1993: p. 45.

⁽³⁴⁾ Roy explica este fenómeno da seguinte forma: «Les sciences exactes, pour tous les réformistes islamiques de notre siècle, posent moins de problèmes théologiques que les sciences humaines (...). Les sciences pures ou appliquées sont présentées comme l'illustration de la cohérence du Tout, de la volonté divine, de la rationalité de l'Un.» *op. cit.*: pp. 132-133.

às classes médias pobres. Os seus conhecimentos da religião não foram adquiridos nas escolas religiosas mas nos «campus» onde conviveram com militantes marxistas: destes assimilaram alguns conceitos (a ideia de revolução, em particular), aos quais acrescentaram a terminologia corânica (a «dawa», designando a prédica no sentido de propaganda)⁽³⁵⁾.

O fundamentalismo comunga de um sentimento anti-clericalista que conduziu os elementos mais radicais a assassinar os «Ulama» mais próximos do poder. Os fundamentalistas sunitas recusam tanto o clero ligado ao funcionalismo público como o Estado clerical onde os «Ulama» detivessem hipoteticamente o poder. Hassan al Tourabi⁽³⁶⁾, líder do fundamentalismo sudanês, afirma a propósito da democracia islâmica: «(...) ideally there is no clerical or ulama class, which prevents an elitist or theocratic government. Whether termed a religious, a theocratic, or even a secular theocracy, an Islamic state is not a government of the ulama»⁽³⁷⁾. O movimento islamista tem-se construído essencialmente à margem do corpo religioso tradicional e das grandes universidades religiosas como a de Al Azhar no Egipto. A reivindicação do exercício do esforço de interpretação e a crítica do juridicismo minucioso dos «Ulama» (especialistas de um «Fiqh» intemporal e indiferente ao contexto social e político), é também um meio, por parte dos fundamentalistas, de contestar aquilo em que se baseia a legitimidade da classe religiosa: o seu saber religioso e a sua função.

Os fundamentalistas apontam duas críticas aos «Ulama»: o seu servilismo face aos poderes estabelecidos⁽³⁸⁾, que os levou a aceitar um regime laico e leis não conformes à «Charia»; o compromisso com a modernidade ocidental. A classe religiosa aceitou esta modernidade e os seus pressupostos (a separação da esfera do religioso e do político, o que conduziu, em função dos contextos, a uma laicização mais ou menos extensiva) e manteve, além disso, a tradição nos aspectos que os islamistas rejeitam e apontam

⁽³⁵⁾ Roy, «Le néofondamentalisme...»: p. 108 e Etienne *op. cit.*: p. 203.

⁽³⁶⁾ Tourabi é líder da «Frente Nacional Islâmica» do Sudão e coordenador da acção de vários movimentos fundamentalistas. Em 1991, liderou a criação da «Organização Popular Internacional» (OPI), de que fazem parte cinquenta países membros e que pretende rivalizar com a «Organização da Conferência Islâmica» dominada pelos Sauditas. V. Mireille Duteil, «Un entretien avec Hassan el-Tourabi», in *Monde Arabe*, n.º 137, Julho-Setembro de 1992: p. 116 e segs.

⁽³⁷⁾ Hassan al-Turabi, «The Islamic State», in Esposito, *op. cit.*: p. 244.

⁽³⁸⁾ Sobre a integração do Islão no discurso da legitimidade oficial do Estado que conduziu à monopolização por parte do poder da função de interpretação dos preceitos religiosos, v. Mohammed Tozy, «Islam et Etat au Maghreb», in *Monde Arabe*, n.º 126, 1990: p. 25 e segs., e Gilbert Grandguillaume, «Islam and Politics in North-West Africa: The Maghreb», in Olivier Carré (ed.), *Islam and the State in the World Today*, Londres e Nova Deli, Sangam Books, 1988: p. 31 e segs.

como indiferença à ciência moderna, ensino esclerosado e casuístico, recusa do activismo político e social.

O fundamentalismo retoma a visão clássica de um Islão como sistema completo e universal e que não necessita de se manter ou adaptar. Aplica este modelo a uma sociedade definida em termos actuais, isto é, onde se reconhece a diferenciação das instâncias do social, do político e do económico. Os islamistas debruçaram-se de forma empenhada no estudo de questões económicas e sociais actuais: um dos pilares da sociedade islâmica é efectivamente a realização da justiça social, de forma a desagrar os «deserdados» do progresso.

“JIHAD” E REVOLUÇÃO

A questão do método a utilizar para instaurar a sociedade islâmica, opõe fundamentalistas moderados e radicais. Todos estão de acordo quanto à necessidade de controlar o poder político de forma a transformar a sociedade. Os moderados advogam a re-islamização pela base (pregação, dimensão caritativa e social), mantendo, contudo, pressão sobre os dirigentes para que estes promovam as transformações pretendidas (aplicação da «Charia» na legislação): é a concepção dos fundadores dos actuais movimentos fundamentalistas – Hassan al-Banna e Abul Ala Maududi. O primeiro fundou, em 1928, a «Sociedade dos Irmãos Muçulmanos»⁽³⁹⁾, hoje com filiais um pouco por todo o mundo islâmico; o segundo, de nacionalidade paquistanesa, criou em 1941 o «Jama'at-i Islami», predominante no subcontinente indiano.

Estes dois pensadores só aceitam a revolta contra o poder após o esgotamento de todas as vias pacíficas de exortação e no caso do Estado tomar atitudes decididamente anti-islâmicas: «If the government becomes so alien as to transcend the *shariah*, he has the right and obligation to revolt. This is the revolutionary element in Islam»⁽⁴⁰⁾.

Os radicais consideram que não há lugar para compromissos com a actual sociedade. Advogam a ruptura política e introduzem o conceito de revolução, tomado de empréstimo às ideologias progressistas deste século. Sayyid Qotb, seguidor de Hassan al-Banna, foi o teorizador desta aborda-

⁽³⁹⁾ V. Hiro, *Islamic Fundamentalism*, 2.ª ed., Londres, Paladin, 1989: p. 60 e segs.; Kepel, *Le Prophète...* p. 49 e segs.

⁽⁴⁰⁾ Turabi, «The Islamic...»: p. 248

gem, tendo inspirado os grupos revolucionários dos anos setenta. A sua análise desenvolve-se em torno de dois conceitos: «jahiliyya» e «takfir». Segundo aquele autor, as sociedades modernas vivem num estado comparável ao da barbárie politeísta. Os governantes esquecem-se da fonte de legitimidade do seu poder; houve, por conseguinte, ruptura («fisq») entre a «Umma» e o Estado⁽⁴¹⁾.

Os dirigentes ímpios devem, em consonância, ser declarados em estado de infidelidade: o «takfir» ou a excomunhão é o acto de declarar que alguém que alegadamente professa o Islão é, de facto, um infiel. É esta a concepção de Farag, ideólogo do grupo «al Jihad» (uma derivação egípcia da «Sociedade dos Irmãos Muçulmanos») e autor da obra *Al Farîda al Ghâ'iba* («O imperativo oculto»). Nesta, Farag afirma que a sociedade vive em estado de apostasia e que os governantes, embora exteriormente mostrem praticar a religião, estão totalmente convertidos aos valores do Ocidente colonialista e sionista. Sadate foi, por isso, considerado um renegado e, como tal, um alvo a abater. É que, de acordo com a tradição, o castigo reservado ao apóstata é mais severo do que o destinado ao infiel⁽⁴²⁾.

Os fundamentalistas moderados recusam o conceito de excomunhão e julgam, de acordo com a prática dos «Ulama», que um poder injusto é preferível à divisão da Comunidade, consequência quase inevitável da revolta contra o poder.

Os fundamentalistas recuperaram o conceito de «jihad», embora num sentido diferente do que era usado na Idade Média, isto é, fazendo tábua rasa das condições estritas da sua aplicação. Um dos sentidos de «jihad» tem efectivamente a ver com o combate contra os maus Muçulmanos. De acordo com esta concepção, os inimigos não são simplesmente os infiéis mas, todos aqueles que, fazendo parte do «Dar al-Islam», são crentes tíbios e indolentes ou mesmo ímpios. Ibn Taymiyya (um autor citado pelos referidos adeptos), considerou como dever de todo o Muçulmano, o combate contra as autoridades que abandonem o Islão. Os fundamentalistas deduziram daqui a teoria da «expropriação do pecador indigno»⁽⁴³⁾, segundo a qual o governante em tais condições deve ser impedido de exercer a soberania num país muçulmano.

(41) Kepel, *op. cit.*: p. 39 e segs.; Gilles Kepel, *A vingança de Deus – Cristãos, Judeus e Muçulmanos à reconquista do mundo*, Lisboa, Dom Quixote, 1992: pp. 43-44.

(42) Claire Brière e Olivier Carré, *L'Islam – Guerre à l'Occident?*, Paris, Éditions Autrement, 1983: p. 60.

(43) Etienne, *op. cit.*: p. 183

Impõe-se, antes do combate ao imperialismo, desembaraçar o mundo islâmico dos inimigos interiores, dos hipócritas, numa palavra, dos Muçulmanos traidores. O maior perigo para a «Umma» provém da desordem («fitna»), que faz de um crente o inimigo do seu semelhante. É o conceito de «jihad» como sexto pilar do Islão: Farag considerou-o, na referida obra, como a «obrigação ausente» ou o «imperativo oculto».

No Magrebe, em particular na Argélia e no Egipto, a guerra dos fundamentalistas contra o Estado tem escalado de forma radical e ameaça levar à ruptura. Na Argélia, as soluções parecem mais vãs do que nunca: o poder, já perto do esgotamento não foi capaz de definir um projecto de futuro, de apresentar uma solução política para pacificar o país ou de propor um programa económico: «le pouvoir demeure detenu par une oligarchie d'individus cooptés, profondément coupée, sociologiquement, des générations montantes qu'ont façonné la démographie et la culture de l'Algérie indépendante»⁽⁴⁴⁾.

A Frente Islâmica de Salvação, apesar da sua interdição em Fevereiro de 1992, não cessou de criar raízes na sociedade. Através de todo o país, cerca de seiscientos e cinquenta grupos armados, compostos de, pelo menos uma dezena de homens, fazem emboscadas, tomam de assalto as casernas, multiplicam as sabotagens e atacam de forma cada vez mais directa e violenta as forças da ordem. Controlam já vastas regiões rurais, bairros inteiros nas cidades e, quando a noite cai, reinam em numerosas comunas. Apesar das respostas vigorosas e mortíferas (bombardeamentos aéreos, operações helitransportadas), os militares não têm conseguido resultados. No seio do exército, as deserções multiplicam-se e o Estado parece estar cercado no seu próprio território.

Para os grupos militantes mais radicais da FIS – Movimento Islâmico Armado (MIA) e Grupo Islâmico Armado (GIA) – a tentação é grande de recusar toda a conciliação e de prosseguir uma estratégia de confrontação total, uma guerra de contornos populares até à vitória absoluta. Os intelectuais, os jornalistas e mais recentemente os estrangeiros, são os alvos privilegiados da violência que, durante o ano de 1993, fez mais de duas mil vítimas.

Em Janeiro de 1994, teve lugar uma conferência nacional de todas as forças políticas com o objectivo de criar uma plataforma política de transição durante dois ou três anos, antes da realização de novas eleições

⁽⁴⁴⁾ Gilles Kepel, «La flambée islamiste», in *Politique Internationale*, n.º 61, Outono de 1993: p. 100.

legislativas. Os resultados foram desencorajantes: «Le pouvoir est désormais convaincu qu'il ne pourra l'emporter par les armes ni par la répression, en dépit de la brutalité de ses méthodes (raffles aveugles, torture, «disparitions», escadrons de la mort...)»⁽⁴⁵⁾.

No Egipto, a situação, embora não tão grave, é suficientemente tensa para provocar a crispação do poder. Os fundamentalistas assassinaram, a 8 de Maio de 1992, o intelectual laico Farag Foda. Grande parte da intelectualidade egípcia, incluindo o Prémio Nobel da Literatura Naguib Mahfuz, é visada pelos radicais. Em Novembro de 1993, um relatório do Conselho da «Shura» ou Senado Egípcio, advertia que os fundamentalistas se tinham infiltrado em vários corpos governamentais e que a sua influência se faz sentir de forma cada vez mais marcada. Acrescentava ainda que vários dos mais destacados representantes do Islão oficial, de reconhecida moderação, começam a apoiar indirectamente os fundamentalistas através dos seus escritos, da imprensa governamental, da rádio e da televisão estatais⁽⁴⁶⁾.

Os militantes islâmicos radicais, agrupam-se em dois movimentos. Um deles, liderado pelo comandante Abbud el Zumur (cérebro do assassinato de Sadate e que está preso), advoga a prática do entrismo no exército e a proclamação de «Jihad» final contra o Estado ímpio assim que estiverem criadas as condições ideais, isto é, numa situação favorável à vitória. Totalmente diferente é a táctica do «Jama'a islamiyya», dirigido pelo «Chaykh» Omar Abdel Rahman. Menos estruturado, mas regido por uma disciplina militar, o «Jama'a» é um agrupamento de associações e de movimentos dirigidos por autoproclamados emires, um pouco por todo o país. São acusados da responsabilidade dos atentados contra os turistas, dos ataques aos militares e aos polícias e do assassinato de Foda. A acção política destes grupos é uma forma de canalizar o ardor dos jovens militantes, ao mesmo tempo que tem o objectivo de mobilizar as vítimas da réplica das forças da ordem.

⁽⁴⁵⁾ Ignacio Ramonet. «Hurlante Algérie; in *Le Monde Diplomatique*, n.º 479, Fevereiro de 1994: p. 1; v. ainda: Gérard Grizbec. «Sale guerre» in Algérie, in *Le Monde Diplomatique*, n.º 473, Agosto de 1993: pp. 1 e 6-8; Jacques Girardon, «L'Algérie et nous», in *L'Express*, n.º 2223, 17 de Fevereiro de 1994: pp. 19-25 e Domingo del Pino. «El gobierno de Alá», in *Revista Española de Defensa*, n.º 70, Dezembro de 1993: pp. 68-69.

⁽⁴⁶⁾ O «Chaykh» moderado, Mohamed Al Gazali, uma das mais importantes autoridades religiosas do país, pronunciou-se da seguinte forma relativamente ao assassinato de Foda: «o que mata um apóstata comete um crime perante o Estado, mas não um pecado aos olhos de Deus. Um apóstata tem direito a que lhe seja dada uma oportunidade para se arrepender, mas, se não o fizer, a sua presença na Comunidade constitui uma ameaça para a Nação e deve ser dada por terminada». Ora, os assassinos tinham justificado o seu acto alegando que Foda era um apóstata. V. Pino, *op. cit.*: p. 69.

Na Argélia como no Egípto, a evolução do fenómeno fundamentalista depende largamente da atitude que as massas urbanas adoptarem, encurralados que estão entre o aumento da violência e as perspectivas medíocres de desenvolvimento, de acesso à habitação, ao emprego e ao bem-estar. Para que os poderes estabelecidos voltem a usufruir da legitimidade popular, seria necessário emprender reformas económicas, políticas e sociais de fundo. Ora, as perspectivas são globalmente desapontadoras: os rendimentos petrolíferos estagnaram, a imigração e os recursos dela provenientes estão a esgotar-se e o turismo tende a diminuir⁽⁴⁷⁾. O radicalismo fundamentalista continua entretanto a fazer o Estado e a sociedade de reféns: o Estado, pela sua incapacidade e impotência para lhe pôr cobro; a sociedade, vítima de uma espiral de violência e de repressão.

Maria do Céu Ferreira Pinto

⁽⁴⁷⁾ Kepel, «La flambée...»: pp. 104-106; v. ainda: Saad Eddin Ibrahim, «Militants islamistes d'Egypte», in *Esprit*, n.º 4, Abril de 1983: pp. 48-49; Nazih N. M. Ayubi, «Le renouveau politique de l'Islam», in *Esprit*, n.º 12, Dezembro de 1981: pp. 39-55; Mohamed Sid - Ahmed, «Impasse en Egypte», in *Le Monde Diplomatique*, n.º 471, Junho de 1993: pp. 1 e 18 e Stanley Reed, «The Battle for Egypt», in *Foreign Affairs*, vol. 72, n.º 4, Setembro-Outubro de 1993: pp. 94-107.