

INDICE

Introdução	4
------------	---

I

A Presença Muçulmana em Portugal

1.1. Da Herança Histórica aos nossos dias	13
1.2. Islamização Portuguesa	20
1.3. Organização do Poder	23

II

Centros Islâmicos em Portugal

2.1. Portugal Islâmico	43
2.2. Laicização e Constituição	45
2.3. A Ideologia e o Islão	50
2.4. Direito Islâmico e Direito Nacional	62

III

Relações Politico-culturais com o Estado Português

3.1. Democracia e Islão	78
3.2. Sociedade Muçulmana no Estado Português	95
3.3. Políticas de Estado	98
3.4. O Islão na Europa	105
Conclusão	117
Bibliografia	127
Anexos	133

Agradecimentos

A presente Tese de Mestrado representa o culminar de um ano muito profícuo, tanto ao nível académico, como pessoal.

Não podia, deixar de demonstrar a minha gratidão a todos aqueles que me acompanharam neste percurso.

Em primeiro lugar aos meus professores: à minha orientadora, a Professora Doutora Cristina Montalvão Sarmento, através das suas críticas electrizantes e construtivas.

Ao Professor Doutor Nuno Severiano Teixeira pelo saber transmitido e ao Professor Doutor José Esteves Pereira por ter confiado nas minhas capacidades.

Gostaria, também de agradecer à minha mãe e aos meus irmãos Rafik e Latif pelo seu apoio incondicional nesta fase.

Sem esquecer, porém, os meus “irmãos adoptivos”, o Sub - Intendente Luís Miguel Ribeiro Carrilho e a Comissário Élia Marina Pereira Chambel, com os quais tive o privilégio de partilhar as «venturas e desventuras» deste *master*.

Finalmente um muito obrigado ao amigo Frederico Carvalhão Gil na fase final da tese.

1. Introdução

Os membros letrados de qualquer sociedade sabem o nome pelo qual devem ser designados; são designados pelo nome da sua sociedade. São, britânicos, chineses, franceses, portugueses. Sabem que partilham esse nome ou outra variante igual ou menor com o seu governo e o território em que vivem, e com todos ou quase todos os seres humanos que vivem nesse território.

Muitas pessoas não aprovam esse tipo de designação. No entanto, se se designarem a si próprios como advogados ou maquinistas, pais ou filhos, brancos ou negros, cristãos protestantes ou muçulmanos, ou várias destas designações ao mesmo tempo, subsiste uma sensação de imperfeição. Pensa-se que eles devem também ter o nome da sua «sociedade». A «sociedade» é aquela colectividade mais inclusiva e, ao mesmo tempo, coesa, de que se considera que eles são apenas uma das partes. É o todo formado de partes. Mas dizer o que é esse todo é uma tarefa difícil.

É algo que necessariamente emerge da existência de todos os seres humanos. Todo o ser humano nasce e vive dentro de um agregado de outros seres humanos, ligados entre si no interior de uma estrutura englobante.

A penetração dessa estrutura englobante da sociedade na vida daqueles que vivem no seu interior é limitada pela influência de certas características da existência humana. O fluxo e o refluxo desse processo é o tema dominante desta tese.

O facto de referir à estrutura englobante, inclusiva ou mais extensa da sociedade, à falta de melhores termos, é testemunho das dificuldades encontradas em delinear o tema, e do grau de desinteresse a que ele tem sido votado pelo discurso letrado e pelas ciências sociais. Os economistas, trabalhando dentro dos limites dos seus interesses, têm analisado economias ou sistemas económicos, referindo-se desse modo – salvo indicação em contrário – ao sistema económico que opera no interior das fronteiras de um Estado Nacional. Os estudiosos da política ou politólogos, ao estudarem o Estado soberano, o Estado nacional ou o Governo central, também não tiveram grandes dificuldades, tal como os economistas, em definir a maior das entidades que estudam. Quando tratam

de «relações internacionais», postulam a existência de sistemas políticos mais ou menos autónomos. Tal como os economistas tomaram como objecto de estudo a economia, também alguns estudiosos da política ressuscitaram o velho termo *político* para mostrar que têm por objecto de estudo um fenómeno tão englobante e extenso como «a economia».

Estas observações parecem indicar que o objecto de estudo nestes ensaios é uma sociedade política específica, e de facto assim é. Todavia, afirmá-lo não nos leva muito longe. Os economistas têm o mercado, e todas as disposições e condições que o estimulam e distorcem, como objectos principais da sua atenção. Aqueles que consideram a *polity* têm por objecto principal o Governo central e tudo o que ele faz, todas as acções e disposições que tentam controlá-lo e mudá-lo bem como os esforços que nele têm origem. Mas é muito mais difícil, pelo menos no estado actual dos nossos conhecimentos, conceber uma sociedade na mesma escala e defini-la tão claramente.

Qualquer que seja a razão desta dificuldade, quer resida numa dificuldade intrínseca desta tarefa, quer devido à tradição de pensamento que, mantém que a sociedade tem um carácter paralelo.

Falar de uma sociedade implica a existência de certas propriedades que constituem os vários grupos, estratos e membros individuais dessa sociedade numa só entidade englobante que não se limita a ser uma simples lista aditiva de todos esses diferentes grupos, estratos e indivíduos. Esses grupos, estratos e indivíduos estão ligados entre si formando uma sociedade.

Democracia e totalitarismo são termos que se referem a alguns aspectos dessa ligação, mas são referências demasiado limitadas e estreitas. A ligação é mais ramificada e penetrante que a produzida pela acção de um partido monopolista ou pela de um Governo eleito num sistema partidário competitivo. É sobejamente difícil dizer que uma sociedade pode ou não ser caracterizada num único termo. Se isso for possível, terá de pertencer a uma família muito diferenciada de termos, e não ser apenas uma das alternativas de uma simples dicotomia, método tão comum de caracterização na ciência social e no pensamento profano.

A integração, no seu sentido mais abstracto, é a articulação entre a expectativa e a realização. Pode acontecer numa relação entre duas pessoas, e pode ocorrer na estrutura de uma sociedade no seu todo. Pode ser produzida pela coerção, pelo pagamento, ou pelo consenso acerca de padrões morais. Nem sempre é directa no sentido de ligar directamente uma pessoa, um grupo ou um estrato a algo que seja emblemático ou representativo da sociedade mais extensa. A integração é algo de muito heterogéneo. Encontra-se distribuída de maneira muito irregular em qualquer sociedade, e é também algo de intermitente; varia no interior de e entre as partes da sociedade. Uma dada sociedade pode ser muito integrada em alguns sectores e mal integrada em outros. A ameaça da coerção pode

ser muito importante num certo período, e pode desaparecer noutro, cedendo o seu lugar ao pagamento ou ao consenso.

Não se pode falar sobre a sociedade muçulmana sem discutir a sua integração na sociedade portuguesa na medida em que esta é um elemento essencial.

Sempre que se juntam indivíduos, famílias e linhagens, regiões, cidades e zonas rurais, aldeias, cidades, estamos em presença de “integração”. A ligação entre si de classes sociais num só sistema «nacional» de distribuição, apesar da existência de hostilidades, de numerosos e por vezes amargos conflitos, apesar da diferença de interesses, é “integração”, tal como o é a ligação num mercado daqueles que participam nos processos de troca e de divisão do trabalho. As categorias que utilizamos para descrever estes fenómenos são em princípio aplicáveis a todas as sociedades, quaisquer que sejam as suas particularidades. São as categorias carecidas pela experiência universal dos seres humanos, pela existência que lhes foi imposta pelo facto de terem nascido, de terem sentido o crescimento das suas capacidades, de terem adquirido a cultura dos seus antecessores, e pelos seus esforços para solucionar os problemas práticos com os quais são confrontados devido à apertada escassez da natureza e à desproporção entre as necessidades e os recursos naturais capazes de satisfazê-las. Mas mesmo que todos esses problemas sejam solucionados, os seres humanos continuariam a sentir a necessidade de se transcender, de fazer parte de uma entidade que eles sintam, por vezes, ser superior às suas personalidades vulgares, terrenas e empíricas. Se a humanidade alguma vez atingir um estado de abundância em que qualquer desejo possa ser satisfeito sem diminuir a satisfação de outros seres humanos, a questão da integração tornar-se-á menos premente. Se os seres humanos deixarem de tentar dar um significado à sua existência terrena e empírica inserindo-se num conjunto maior do que aquele que conhecem através da sua experiência imediata do dia-a-dia, a necessidade de estudar a integração tornar-se-á fraca. Nenhuma destas duas grandes mudanças está iminente.

A afirmação, por um lado, acerca do estado de integração de uma sociedade não se compreende pela sua descrição exhaustiva. A auto-reprodução genética de uma sociedade é um dos importantes pré-requisitos ecológicos para a sua existência. A comunidade existe como tal, em virtude da sua integração. A existência de tecnologia para recolher ou produzir alimentos é outro pré-requisito. Mas por outro lado a organização da comunidade em torno dessa tecnologia é, por sua vez um elemento constituinte da integração. Esta integração pode ser variável em grau. Não existe nada na análise da integração que implique que todas as comunidades tenham que ser muito integradas, ou que são todas igualmente integradas. Apenas é necessário que exista alguma integração para uma sociedade

poder existir. Para além disso o problema consiste em delinear o seu padrão ou estrutura, e os seus limites ou variações.

È por isso que as variações na forma ou padrão e na intensidade da integração levantam um problema da maior importância para aqueles que desejam compreender a sociedade. A integração é um fenómeno de uma complexidade extraordinária.

E assim a integração coaduna indirectamente com o objecto da ciência política, pode ser abordado de acordo com múltiplos critérios e perspectivas, mas a ambiguidade do tema aconselha numa inicial aproximação puramente semântica.

Neste sentido, a análise quantitativa facilmente nos conduz à verificação de que os conceitos mais usados pelos escritores, que se afirmam neste âmbito, do que seria a ciência política são: *estado, governo, poder, autoridade e conflito*. Encontram-se ainda muitas outras que atingem frequências consideráveis de utilização, como *partido, lei, eleição, justiça e constituição*, mas aquelas parecem constituir o denominador mais vasto dos escritores que se consagram a este domínio do saber. Podemos assim aceitar, como ponto de partida, que a realidade ambígua coberta por aquelas palavras, adjectivadas das mais variadas maneiras, é a correspondente à preocupação dominante dos que se ocupam com a análise do fenómeno político.

Numa situação emergente num país, ou numa sociedade, importa ter em atenção aos meios de resposta, por exemplo, as atitudes de crítica à religião, porventura todas filiadas numa concepção naturalista, com os mesmos pressupostos filosóficos, não têm o mesmo efeito ou peso político num país protestante como a Inglaterra, num país muçulmano como a Arábia Saudita ou num país católico como a Itália. Daqui a importância para o analista de conhecer as questões mais gerais que preenchem o ambiente da ciência política e as respostas alternativas, sobretudo as que podem não ser consideradas científicas, ensaiadas ou possíveis¹.

As respostas aos problemas que constituem o denominado ambiente da ciência política tendem a ser reflectidos pelos *reflectores ou famílias do pensamento*². A história das ideias políticas ocupa-se da definição dessas *famílias de pensamento*, cada uma delas identificada por uma ou por um conjunto de atitudes fundamentais.

Essas famílias do pensamento, seguem o método comum de começar por estudar as propostas de autores individuais (os pensamentos do Profeta Maomé, Platão, Aristóteles, Cícero e Montesquieu) e procuram depois agrupá-las de modo didáctico com a designação de escolas ou

¹ Moreira, Adriano, *Ideologias Políticas*, Lisboa, Almedina, 1964, p.135.

² Lara, António de Sousa, *Ciência Política - Estudo da Ordem e da Subversão*, Lisboa, ISCSP 2005, p.171.

correntes de pensamento identificadas pelas coincidências dos autores, umas vezes dando relevância ao autor, outras evidenciando a época, outras sobrevalorizando alguma das posições essenciais (marxismo, individualismo, positivismo). As ideologias, pelo seu peso social, já definem uma das dimensões do facto político, e constituem habitualmente um capítulo importante da temática dos politólogos.

Toda a actividade intelectual cujo objecto não possa corresponder ao conceito de ciência não será considerada científica. Conclusão que, curiosamente, é muitas vezes ressentida como pejorativa pelos que se ocupam desses domínios. Freud, por exemplo, escrevia incisivamente, dentro dessa orientação, que *«não existe outra fonte de conhecimento do universo, excepto o tratamento intelectual de observações cuidadosamente verificadas, de facto, aquilo que é chamado investigação, e nenhum conhecimento pode ser obtido por revelação, intuição ou inspiração (exceptuando o Divino/Sagrado)³»*. Esta atitude é exemplificativa da definição do ponto central da questão sobre a natureza científica das disciplinas que lidam com o fenómeno humano e social que são: estas envolvem mudanças significativas na sociedade, e, portanto, como são as políticas. A questão relevante e básica é, a de saber se os fenómenos sociais podem ser racionalizados na base da convicção de que existem ⁴sequências regulares subordinadas ao princípio da causalidade, e se é possível comprovar empiricamente as conclusões firmadas face à evidência de que os fenómenos sociais, e portanto os políticos, não podem ser objecto de experimentação, porque não é possível reconstituir as condições em que o facto se deu para comprovar que volta a se repetir, uma das atitudes possíveis é remeter essa matéria para os domínios do que se poderia chamar filosofia e questionar o carácter científico das disciplinas sociais e humanas.

A primeira e mais antiga tradição do pensamento devotado ao estudo dos fenómenos políticos é do tipo normativo. Platão dedicou o melhor do seu esforço a doutrinar o que deveria ser a república excelente e deixou vincado o pressuposto do rei filósofo, cuja sabedoria seria a garantia de uma justa e apropriada governação. Esta atitude filosófica encontra-se na generalidade dos clássicos, incluindo Aristóteles, Hobbes, Locke, Rousseau, os teólogos os monarcómanos, incluindo todos os utopistas. As propostas que envolvem julgamentos de ordem religiosa ou ética, e sempre uma indemonstrável escala de valores à qual o autor adere, incluindo uma posição sobre a origem do homem e do seu fim último.

³ Sigmund, Freud, *A vida para nós* por Peter Gay-Estudo para a Universidade de Berlim, Lisboa, Bizâncio, 1998, p.138.

⁴ Platão, *A República de Platão*, Lisboa Submarino Editora 1999, p.283.

Continuam a tradição normativista a meditação e recomendações sobre os fins e objectivos da actividade política, que todos os contratualistas partilharam, assim como as advertências e propostas das instituições religiosas sobre o comportamento do poder político⁵. Este normativismo aparece representado por instituições internacionais, nomeadamente pela Organização das Nações Unidas, que proclamaram e pregam *princípios de base* para o estabelecimento do que deveria ser um mundo político aceitável, em função de uma escala de valores tão indemonstrável quanto os valores por extensão pautam o pensamento dos doutrinadores individuais.

E esta teoria pode ser explicada numa primeira visão, nesta resposta, jaz no número de imigrantes e cidadãos Muçulmanos em Portugal, que é relativa, restrita a comparação a outras minorias muçulmanas. Isto explica que não haja um Parlamento ou Conselho Islâmico, como em Inglaterra, nem organizações estudantis muçulmanas, nem grupos femininos Muçulmanos e nenhuma negociação sobre educação islâmica em escolas públicas, como existem na Alemanha, Áustria, Espanha, Inglaterra, entre outros⁶. Todavia o pequeno número de muçulmanos, que representam aqui a maior minoria não-cristã, não será a única explicação para esta tão encorajadora situação portuguesa⁷ de coexistência socio-religiosa.

No desenvolvimento das explicações possíveis do panorama islâmico-português, podem ser encontrados, tanto no desenvolvimento específico português socio-cultural – da qual a presença Islâmica foi uma parte integral e uma consequência - como nas condições e capacidades específicas da própria presença muçulmana em Portugal.

É de salientar o silêncio que rodeia a minoria muçulmana em Portugal não significa que esta seja ignorada ainda ou privilegiada. Quais foram as circunstâncias que provocaram esta marginalização pública? Qual o papel que desempenharam as principais partes envolvidas, nomeadamente os grupos muçulmanos, a imprensa, as políticas de minorias, as dinâmicas na esfera política e os outros grupos minoritários? Estas são questões políticas que importa tentar esclarecer.

Outro aspecto essencial e determinante, é o facto de a paisagem académica portuguesa dificilmente incluir disciplinas cuja abordagem se concentra intensa ou exclusivamente em religiões não cristãs (a Antropologia das Religiões é uma excepção). Das disciplinas académicas que naturalmente tinham um interesse especial nos assuntos muçulmanos, tais como Estudos Islâmicos, não existem.

⁵ Moreira, Adriano, «*Ciência Política*», Almedina, Lisboa, 2003, p.152.

⁶ Shadid, Van Koningsveld, *World Politics*, Londres, Publisher, 1991, p.128.

⁷ *Ibidem*, p.135.

A Antropologia Cultural tratou sempre indiscutivelmente dos fenómenos políticos das sociedades tecnologicamente menos avançadas. Nessa medida cabe no âmbito genérico das ciências políticas⁸. A questão para além do relevante, é a de perceber se se deve ou não manter uma distinção epistemológica entre o estudo dos fenómenos políticos operado por antropólogos.

Estuda o Homem, a antropologia como animal cultural, isto é, como produtor, portador e transmissor de cultura, sendo esta, na consagrada definição de Jorge Dias, «a herança social transmitida de geração em geração mediante mecanismos de enculturação dos indivíduos nos grupos de independente da transmissão genética», e deve uma das suas grandes tradições académicas ao estudo das «sociedades primitivas actuais» e ao sentido moderno e contemporâneo de exotismo cultural, fundado numa visão etnocêntrica, provocada por vagas sucessivas de imperialismos europeus e ocidentais.

Esta vocação, despida já do viés etnocêntrico, continua a definir em boa medida a temática da Etnologia e da Antropologia Cultural. Uma vez que as «sociedades primitivas» são muito mais simples em termos funcionais e estruturais, mais pequenas em termos demográficos e nas quais à direito à diferença, em termos internos é diminuto, se não mesmo irrelevante ou inexistente, quando as comparamos, globalmente, com as sociedades tecnologicamente desenvolvidas, torna-se menos pertinente a especialização científica na respectiva análise e daí o êxito continuado na aproximação antropológica.

Por este imperativo totalista da Antropologia cultural somos conduzidos a manter-lhe a ela, e não à Antropologia do político, ou mesmo segundo a consagrada forma de Georges Balandier, *Antropologia Política*⁹, a categoria de ciência política, que desde há mais de duas décadas lhe atribuímos.

Esta antropologia pode ser traduzida através da linguagem, e a herança cultural árabe da Presença Islâmica Histórica é bastante visível, na arquitectura, todavia a presença muçulmana no Portugal contemporâneo não tem qualquer ligação socio-demográfica à anterior população muçulmana.

A par das mesmas presenças islâmicas (da Grã-Bretanha, França e Holanda), que imigraram para a metrópole na sequência da descolonização, poucos problemas de língua tiveram que enfrentar. Também não lhes faltaram pelo menos alguns irmãos de fé, já anteriormente estabelecidos na metrópole por razões educativas ou diplomáticas. Esses imigrantes muçulmanos iniciais eram

⁸ Ibidem, p.137.

⁹ Ibidem, p.147.

normalmente da classe média (educada) e assim pertencentes à elite com capacidades económicas, sociais e intelectuais para remover obstáculos burocráticos, no início dos processos de institucionalização.

Os muçulmanos que vieram para Portugal depois da revolução de Abril de 1974 encontraram alguns imigrantes muçulmanos anteriores que já tinham vindo no final dos anos 50, princípios dos anos 60, para obter uma educação universitária. Um dos principais problemas com que as minorias muçulmanas multifacetadas doutros países têm que se debater actualmente é a eleição de uma pessoa ou o estabelecimento de uma organização, que os represente e sirva como eixo principal as comunidades muçulmanas a nível nacional. Este é um requisito prévio para as negociações dos grupos muçulmanos com instituições governamentais, sobre questões como o desenvolvimento de infra-estruturas culturais, religiosas, islâmicas e para a conquista do reconhecimento pela própria comunidade. Estas questões incluem por exemplo o seu reconhecimento oficial como comunidade religiosa, a concessão de direitos fúnebres, de feriados islâmicos, de prescrições dietéticas em locais de emprego, escolas, hospitais e prisões e a introdução de educação religiosa islâmica nas escolas públicas. Dado que diferentes grupos de vários países de origem frequentemente representam variações religiosas e culturais divergentes do Islão, o desenvolvimento de organizações coordenadoras representativas constitui obviamente um processo demorado e complicado. Esses países, tais como Portugal, onde a maioria da presença islâmica provém do mesmo país de origem (p.ex. turcos na Alemanha, indo-paquistaneses na Grã-Bretanha, magrebinos em França) também não são excepcionais neste aspecto. Nesses locais, os variados grupos, principalmente organizados em comunidades locais de origem homogénea, lutam frequentemente com as mesmas questões controversas com que lutavam, ou os seus parentes lutam, nos países que deixaram para trás. Devido à sua pequena população, a presença islâmica portuguesa não revela o padrão das comunidades locais. Além do grupo maioritário de origem indiana, a Comunidade Islâmica de Lisboa (CIL), doravante assim designada parece, hoje ser quase um micro-cosmos do chamado *mundo islâmico*.

O estudo abordará a questão central das políticas públicas bem como o funcionamento da Comunidade Islâmica Portuguesa, interna e externamente.

Na primeira parte o tema será a presença muçulmana em Portugal, fazendo um percurso em que se equacionam aspectos relevantes para a sua compreensão. Assim, não se pode deixar de reflectir sobre a herança cultural que, no devir histórico se constituiu e se transmitiu na sua própria singularidade.

Na segunda parte, ter-se-á em consideração as contradições que se enunciam em diversas instâncias discursivas e práticas das sociedades islâmicas que cohabitam em registos, aparentemente, antitéticos como as vivências religiosas, nos centros islâmicos e a laicidade entre o direito islâmico e o direito nacional que, no entanto, se parecem encaminhar no sentido de uma síntese integrativa, mesmo que difícil.

Por fim, num quadro necessariamente europeu, tanto enquanto circunstância fáctica condicionadora dos quadros normativos em que se move como também da substância em que se move como também da substância axiológica que a nutre, entram na equação aspectos como as relações entre democracia e Islão, sociedade islâmica, que se catapultam para uma forma de interlocutora no plano político do Estado português.

A sociedade islâmica, em Portugal, é visada na sua realidade ôntica efectiva, tal como se apresenta ao sujeito cognoscente, aparelhado, claro está, das constelações conceptuais e teóricas que lhe permitem compreender e, concomitantemente, explicitar as questões, que intrínsecas à problemática em debate. Não procura, pois, perder-se em considerações em torno de falsas querelas que se focalizam sobre o islamismo, que tendem a descontextualizar e hipostasiar este fenómeno socio-político, privando-o de uma natureza real e concreta, cujas raízes são, as das culturas da sua própria encruzilhada histórica.

I

Presença Muçulmana em Portugal

1.1. Herança histórico-cultural

O Islão e os muçulmanos estiveram na Península Ibérica no ano 711 D.C. Os muçulmanos estiveram no Al-Andalus ou seja a Andaluzia, era a zona predilecta dos muçulmanos na Península Ibérica. O legado árabe-islâmico esteve vários séculos na península e como é habitual, até aos dias de hoje há uma profunda enraização dessa cultura nos habitantes da península ibérica.

No século XIII altera-se o figurino¹⁰, quando os portugueses conquistam a zona algarvia (1250), o rei Fernando III conquista o Reino de Leão e Castela, e assume o comando de duas cidades chave, Córdoba (1236) e Sevilha (1248) – estava completa a “reconquista”. O legado Islâmico apenas estava concentrado em Granada e mesmo este em 1492 também veio a cair. A longa história islâmica teve repercussões no modo de vida das populações da Península e esta cultura islâmica continua bem vincada nas populações portuguesa e espanhola¹¹.

O Impacto religioso-cultural do legado árabe-islâmico teve diferentes repercussões na Península Ibérica. Em algumas zonas, o povo optou por enraizar apenas a cultura árabe, em outras zonas o povo converteu-se ao Islamismo e outros que optaram pelas duas vertentes a árabe e islâmica. Porém na Península, muitos não se converteram e mantiveram-se fiéis às suas religiões monoteístas. Enquanto que nos países do Norte de África, Marrocos, Mauritânia, Argélia, Tunísia, e Líbia a grande maioria converteu-se ao Islão à excepção dos beduínos que se mantiveram com a sua cultura, valores e modos de vida ancestrais.

O legado árabe-islâmico deixou várias ramificações na cultura portuguesa e espanhola, principalmente o legado sunita.

Os Sunitas governavam Portugal e, o Sufismo começou a aparecer no século XI e no século XII mas a expansão deste novo movimento não teve grandes repercussões visto que a Península já não

¹⁰ Farinha, António Dias, *Árabes e Muçulmanos (Língua e Doutrina)*, In Actas dos XI Cursos de Verão 2005 - Cascais.

¹¹ Malik, Humma e Hunter, Shireen, *O Islão na Europa e nos EUA- uma perspectiva comparada*, 1ª edição Fundação Luso-Americana, 2002, p.16.

era muçulmana. Assim sendo, a Península Ibérica depois da reconquista, era parte do *Domus Dei* e o Norte de África o *Dar al Islam*.

Apesar das barreiras religiosas, a convivência entre muçulmanos e cristãos foi sempre pacífica nesta região única e secular, todavia as conversações foram-se deteriorando após a Inquisição. Após esta época difícil da Igreja, a convivência entre as duas religiões levou tempo até voltar à normalidade.

Contudo nos dias vindouros, as religiões monoteístas, o Cristianismo e o Islão estão juntas e num diálogo de paz, fazendo face aos inúmeros problemas que vão surgindo dia após dia.

O Islão e o multiculturalismo das populações vão tentando fazer mais ou menos difíceis a adaptação da religião à vida quotidiana da população ibérica¹².

Não obstante a presença islâmica inclutável, só em meados dos anos 80, a academia iniciou a pesquisa sobre a presença muçulmana na Europa.

Inicialmente, os estudos eram principalmente empreendidos por países com uma maior população de imigrantes, tal como a França, a Inglaterra, a Alemanha, os Países Baixos, a Bélgica e por vezes a Suécia. Em 1992, quando Nielsen¹³ apresentou o primeiro estudo comparativo completo sobre muçulmanos na Europa Ocidental, queixou-se da existência de pouca investigação relativa à presença muçulmana no Sul da Europa (Espanha, Itália, Portugal, Áustria e Suíça).

Durante a década de noventa, esta ausência de investigação básica¹⁴ foi colmatada relativamente à presença islâmica em todos estes países: mas as presenças mais pequenas, tais como as da Irlanda, Luxemburgo e Portugal ainda não foram incluídas nos estudos comparativos¹⁵.

A principal razão para esta falta substancial de investigação relativamente à Presença Islâmica em Portugal é seguramente o pequeno número de muçulmanos. Existem hoje em França entre 6 a 7 milhões de Muçulmanos, quase 12% da população total. Entre 3,5 milhões de muçulmanos vivem na Alemanha (4%) e aproximadamente 4 a 5 milhões na Grã-bretanha (2.6%). Mesmo os países que

¹² Malik, Humma e Hunter, Shireen, *O Islão na Europa e nos EUA*- uma perspectiva comparada, 1ª edição Fundação Luso-Americana, 2002, p. 17.

¹³ Ver Sigmund Freud, op.cit, 55.

¹⁴ Existem alguns estudos de casos sobre assuntos relacionados directa ou indirectamente com muçulmanos em Portugal, realizados por académicos e estudantes portugueses segundo diferentes abordagens. Relativamente aos muçulmanos sunitas e à Comunidade Islâmica ver: Frias, António, *Estudo sobre as minorias étnicas*, Coimbra Editora, 1997, p.343 – 373.

¹⁴Abulmaham, Yassir, *Al Marra Al Ula fil cada al-siyassiyah*, al-ubaikan, Meca, 1995, p.128.

¹⁵ Farinha, António Dias, *A Civilização Árabe na obra de Herculano*, sep. de Alexandre Herculano à luz do nosso tempo, Lisboa, Academia Portuguesa da História, pp. 323-340.

têm uma população muçulmana mais pequena, como a Irlanda que tem cerca de 20 mil e o Luxemburgo que tem 10 mil, mostram uma percentagem mais alta de muçulmanos relativamente ao total da população¹⁶.

Outro dos motivos prende-se com a agenda académica do próprio Estado Português, no início da década de 80, a investigação social em Portugal começou progressivamente a concentrar-se em novos sujeitos de pesquisa provenientes do enorme fluxo migratório. Havia outros motivos mais urgentes que a presença Islâmica. Embora a presença de grupos religiosos não cristãos tivesse sido um fenómeno totalmente novo, desempenhava no entanto um papel secundário nos estudos sobre grupos imigrantes etnicamente definidos, que eram inseridos em projectos académicos por urgência de razões socio-económicas. Deste modo, a maioria dos estudos centrou primeiro e acima de tudo os cabo-verdianos, o maior grupo de imigração, e outros grupos da África subsariana, tais como, Cabo Verde, Angola e Moçambique.

Em 1968, quando a Comunidade Islâmica de Lisboa foi fundada, tinha apenas 25 ou 30 membros¹⁷.

À falta de locais de oração (pelo menos provisórios), a elite islâmica teve de enfrentar outros problemas, no período do Estado Novo, Valy Mamede foi chamado à PIDE 19 vezes. O Governo Civil de Lisboa pediu-lhe 18 vezes para entregar certos documentos legais, relativos aos tratados relacionados com a fundação da CIL. Como nessa altura Portugal ainda tinha um império colonial, o estabelecimento de uma comunidade islâmica na metrópole era obviamente considerada problemática pelo governo, numa altura em que o colonialismo tinha um carácter duvidoso para a maioria dos países muçulmanos afectados.

Todavia, é de destacar a importância de Vali Mamede ao dirigir a importante agência portuguesa de notícias, ANOP, que foi igualmente encerrada no final da sua direcção. Além disso, Mamede foi membro activo do PSD.¹⁸ Houve quem dissesse que, graças ao seu envolvimento, o PSD tinha sido o mediador privilegiado na iniciação de contactos diplomáticos sobre assuntos externos com os países árabes, após 1974. De facto, em 1979, por ocasião do lançamento da primeira pedra da mesquita central, o semanário EXPRESSO titulava o respectivo artigo: "Construção da mesquita de Lisboa poderá estimular a aproximação entre Portugal e o mundo árabe"¹⁹. Este terá

¹⁶Kettani, Ali, "The Muslim Population in Europe", Blackwell Publishers, 1996, p.34.

¹⁷ Expresso Revista, 11.03.1989.

¹⁸ Durante o período de Sá Carneiro, Mamede foi vice-presidente do Gabinete de Relações Internacionais do PSD

¹⁹ Jornal semanário Expresso, 03.02.1979.

sido primeiro artigo de jornal sobre a comunidade islâmica portuguesa, depois de Abril de 1974, que consegui encontrar nos arquivos da imprensa nacional, que descreva, acima de tudo, as vantagens presumíveis para Portugal (muito dependente do petróleo) derivadas da presença islâmica. Vali Mamede, presidente da CIL nessa altura, foi o protagonista da luta (acima referida) sobre as eleições presidenciais de 1985. As principais pessoas envolvidas estavam ligadas a um pequeno grupo de primeiros imigrantes muçulmanos.

Como compromisso, que se tornara urgente para acalmar a situação, um dos outros 'pioneiros', Abdool Karim Vakil, director do Banco Efisa em Lisboa, passou a candidato principal e presidente.

A partir de Abril de 1974, o número calculado de muçulmanos a viver em Portugal situava-se entre os 4 e os 6 mil. O embaixador do Egipto convidou os seus irmãos de fé a usar as caves das suas residências como local de oração. Em 1979, o governo de Mota Pinto ofereceu uma parte do palácio do Príncipe Real à sociedade, para instalar uma mesquita provisória. Os muçulmanos que não viviam perto destes locais, continuaram a reunir-se em pensões e casas privadas. Embora a primeira petição para o terreno (perto da Praça de Espanha, no Bairro Azul) para a construção da mesquita central estivesse pronta em 1966, os planos concretos de construção só puderam começar em 1978, quando a licença de construção foi finalmente concedida. Os construtores e empreiteiros portugueses e o arquitecto Ilídio Monteiro, também português, receberam a encomenda do ambicioso empreendimento, que só pôde ser concretizado com o apoio financeiro de países islâmicos. O *Centro Islâmico de Portugal*, criado pelo embaixador de Marrocos, era uma cooperação de todos os representantes diplomáticos dos países islâmicos em Portugal.

A CIL, graças ao seu tamanho, e por causa da elite muçulmana portuguesa que nela participa, desempenha um papel central. Embora este papel representativo não esteja formalmente registado, é principalmente a CIL que tenta fazer a ponte de integração, independentemente das preocupações que jornalistas, políticos e quaisquer organizações religiosas e seculares lhe trazem. A política da auto – estima da comunidade (representada pelos muçulmanos portugueses de origem indo - paquistanesa) não é hostil, face ao seu meio ambiente.

Foi fundado em 1976 para apoiar a CIL no processo de institucionalização.

Tal como noutros países europeus, onde se construíram mesquitas, a Arábia Saudita, com a sua contribuição de um milhão de dólares²⁰, foi o principal financiador.

A primeira mesquita foi construída em 1982 no Laranjeiro (*Comunidade Islâmica do Sul do Tejo*), seguida, um ano depois, pela pequena mas impressionante mesquita *Aicha Siddika*, em Odivelas. Geralmente, as reacções de curiosidade de ocasionais não muçulmanos, habitantes das zonas junto aos locais de culto, são bastantes descontraídas.

Os muçulmanos dizem que são respeitados pela comunidade circundante e às vezes recebem apoios dos seus vizinhos quando necessitam de qualquer tipo de ajuda.

Representantes das instituições governamentais portuguesas sempre aceitaram os convites para participar nas cerimónias. Mais de 10 mesquitas provisórias e locais de culto²¹ estão espalhados por Lisboa e pelo país. Três casas para a cultura e educação islâmicas são bem frequentadas por muçulmanos adultos e especialmente por crianças. A conservadora "Voz Islâmica em Portugal", o jornal *Al-Furqán*, editado desde 1981, também publica monografias e panfletos sobre assuntos islâmicos e, mais recentemente, organizou feiras de livros. Em 1989, Vally Mamede fundou o *Centro Português de Estudos Islâmicos*, independente, em Lisboa, e existe ainda uma associação para a educação islâmica.

Pode encontrar-se o Corão na tradução portuguesa e em todos os idiomas desde o russo ao chinês na Embaixada do Reino da Arábia Saudita²².

Graças à língua portuguesa partilhada e às novas tecnologias, aumentou nos últimos anos a ligação entre muçulmanos portugueses e brasileiros. O que é interessante, pois aqueles não partilham nem uma experiência histórica semelhante, nem os mesmos costumes tradicionais regionais, ou descendentes. Ao contrário da presença islâmica em Portugal, a maioria dos muçulmanos brasileiros de hoje é do Médio Oriente²³. Os *chats* da Internet, bem como a visita de um Imã brasileiro a Lisboa, em 1995, que também participou num *talk-show* televisivo²⁴, fornecem as provas desta nova interação.

As crianças muçulmanas frequentam aulas islâmicas depois das aulas nas mesquitas locais ou na sua residência com a contratação de professores/imãs particulares se for caso disso. Comerciantes muçulmanos reúnem-se durante o dia nas traseiras das suas lojas, para realizar as suas orações. O

²¹ Os locais de culto situam-se em Portela, Póvoa de St. Adrião, Forte da Casa, Colina do Sol, St. António de Cavaleiros, Vialonga, Carnaxide, Sacavém, Évora, Porto, Palmela. As moradas e contactos constam de uma lista em: <http://www.cil.pt>

²² Embaixada do Reino da Arábia Saudita, com sede na Avenida das Descobertas no Restelo em Lisboa

²³ Al-Ahari, *Fluxo Migratório*, Rio de Janeiro, Edições Carioca-1993, p.120.

²⁴ Jornal diário, Público, 09.02.1995.

sonho e orgulho das famílias e comunidades muçulmanas é enviar ao estrangeiro pelo menos um dos seus filhos com um curso, para receber uma boa educação em estudos islâmicos.

Mesmo assim, é interessante observar que uma minoria muçulmana a viver em países europeus prefere outro país europeu, ao Mundo Árabe, para uma educação islâmica de alto nível - um facto relativamente à auto-percepção da minoria islâmica europeia e à sua fixação num novo ambiente.

As comunidades islâmicas parecem funcionar como uma âncora para os imigrantes de ascendência muçulmana. Seguindo a escala de deveres e a experiência diária do Imã (teólogo) da mesquita central de Lisboa, Sheik Munir, este desenvolvimento já afectou a prática das instituições governamentais portuguesas, relacionadas com os imigrantes. Tal como é do conhecimento do teólogo (de origem indiana), os muçulmanos que acabam de chegar são normalmente enviados à mesquita. A situação económica e social de muitos imigrantes muçulmanos, especialmente das minorias da África Negra e recém chegados, é muitas vezes alarmante. Para estas pessoas, tornou-se elementar a integração suas comunidades islâmicas, devido às capacidades sociais destas, embora através de modestos apoios financeiros proporcionados pelo sistema de caridade islâmico *zakat*, oferecido às famílias em situação crítica ou aos crentes que não tenham condições financeiras, não sejam auto-suficientes.

A proveniência e a origem desta caridade muçulmana é única, e, para tal é necessária uma explicação sucinta.

Zakat (caridade) é como diz a palavra simplesmente caridade.

Em primeiro lugar, é um dogma da religião islâmica imposto por Deus ao povo de Muhamad (o último Profeta) porque sempre existiram pessoas mais carenciadas e outras generosamente mais ricas e em segundo plano, para haver uma distribuição equitativa da riqueza mundial. A Lei Divina Islâmica obriga qualquer muçulmano, crente a doar 2,5% do seu lucro anual aos mais carenciados.

A classe mais pobre da população muçulmana, não tem que tirar porque estes são o objecto do Zakat e como tal não devem de forma alguma tirar Zakat porque recebem dinheiro do Zakat.

Esta população muçulmana não é homogénea para dar a caridade obrigatória, se esta população rica cumprisse este dogma a pobreza seria consideravelmente mais fraca, o que nem sempre acontece.²⁵

Esta explicação sobre a caridade serve para elucidar e clarificar a existência desta, contudo regressando ao Islão propriamente dito, quando certos acontecimentos políticos, considerados como

²⁵ Ashraf Ali Thanwi, *Princípios da Fé*, Delhi, vol.1 1965, p. 5.

questões islâmicas, colocavam o “Islão” no topo das agendas públicas internacionais, a imprensa pedia aos principais representantes da comunidade islâmica portuguesa que comentassem e explicassem a complexa relação entre questões políticas e religiosas e o respectivo ponto de vista dos Muçulmanos portugueses.

Como em outros países europeus, os Muçulmanos religiosamente activos em Portugal não abandonam nem fazem qualquer tentativa para ocultar os costumes culturais que os afastam da sociedade dominante. Não obstante, a característica mais notável da Presença Islâmica em Portugal é o seu silêncio e o silêncio em torno dela. Mas isto não significa que a presença muçulmana tenha sido ignorada pela imprensa nem que os Muçulmanos tenham sido conscientemente excluídos de actividades sociais e debates públicos, nem tão pouco que as autoridades islâmicas portuguesas não tenham sido respeitadas pelos representantes do estado português.

Juntamente com outras minorias religiosas, ainda que em segundo plano, os Muçulmanos portugueses participaram em debates sobre liberdade religiosa e tópicos com ela relacionados. Em todas as negociações legais ou debates sobre os direitos das minorias religiosas em Portugal, os grupos protestantes e as organizações de apoio desempenharam o papel principal. A partir do início dos anos 90, os debates sobre a reforma da lei de liberdade religiosa, que em aspectos cruciais provém da era do Estado Novo, tornaram-se questões realçadas pela imprensa²⁶.

Não apenas devido à sua singularidade, como também à identidade e pragmatismo realçadas pela sua idoneidade não só nacional como europeia e universal.

²⁶ Vakil, Abdool Karim, *O Portugal Islâmico, O Portugal Multicultural e os Muçulmanos Portugueses*, 2003, p.143.

1.2. Islamização Portuguesa

O primeiro e de longe o maior grupo de imigrantes muçulmanos vieram de Moçambique (a maioria de origem indiana) e da Guiné-Bissau. Na sua maioria, os muçulmanos de origem indiana tinham sido comerciantes bem estabelecidos ou tinham pertencido a sectores laborais mais altos, em Moçambique. Vieram para Portugal depois do 25 de Abril de 1974, e mais tarde devido à guerra civil. As condições e a sua capacidade, e as condições para a sua integração profissional, eram melhores do que, por exemplo, as da maioria dos imigrantes económicos de Cabo-Verde²⁷.

Comparados com os imigrantes das ex-colónias na perspectiva da ocupação e emprego, os nacionais de Moçambique eram uma excepção²⁸. Aproximadamente um terço dos muçulmanos em Portugal, principalmente minorias da África subssariana e recém chegados²⁹ vivem em pobreza económica. É visível que menos muçulmanos de ascendência indiana³⁰ estão na classe média portuguesa.

Enquanto as condições de vida dos imigrantes económicos de países muçulmanos, especialmente em fluxos de imigração recentes para Espanha e Itália, pareçam muitas vezes problemáticos e provoquem tensões, os grupos heterogéneos de muçulmanos, em Portugal, não puseram problemas do ponto de vista socioeconómico.

Mesmo assim, se, se contarem todos os muçulmanos em Portugal, incluindo a Comunidade muçulmana, há aproximadamente 30 mil (para comparar: 12 mil hindus³¹). Além do mais, a grande

²⁷ Farinha, António Dias, op.cit, p.324.

²⁸ Baganha, Manuel “*estudo da Universidade do Porto sobre as minorias étnicas*”, 1996, p.121.

²⁹ Embora não possa citá-lo, é necessário mencionar que os observadores do mercado laboral (informal) notaram que recentemente trabalham mais homens paquistaneses na construção civil, independentemente das suas habilitações literárias.

³⁰ Farinha, António Dias, op.cit, p.325.

³¹ Em 1991 o líder da comunidade Hindu, Kantilal Jamnadas Saujani calcula em 8 mil o número de membros da comunidade (DN, 24.08.1991). Oito anos mais tarde o número aumentou para 12 mil. A vasta maioria de Hindus a viver em Portugal veio de Moçambique na sequência da descolonização e pressionados pela guerra civil. Tendo a maioria a cidadania moçambicana desde a 3ª 4ª geração. Os principais pontos de partida de gerações anteriores tinham sido Gujarat (Porbander, Rajkot e Surat) e Diu. Para informação pormenorizada sobre os Hindus em Portugal ver a bibliografia em Bastos, Susana e Bastos, José, *Portugal Multicultural. Situação e Estratégias Identitárias das Minorias Étnicas, Lisboa: Fim de Século Edições*, 1999, p.111.

maioria deles vive em Lisboa e seus subúrbios, principalmente em certos bairros da periferia e na Baixa.

Assim, é certamente verdade que os muçulmanos e o seu modo de vida são visíveis em Lisboa, tal como o são noutras metrópoles europeias. A zona da Grande Lisboa é a que mais muçulmanos têm, porém, podemos também estudar com êxito a vida muçulmana portuguesa em Loures, Vila Franca, Coimbra, Porto, Almada, Portimão e Faro. Como noutros países da Europa Ocidental, a presença Islâmica em Portugal é um recente fenómeno de imigração. De acordo com o seu tamanho, as comunidades islâmicas portuguesas têm sido tão bem sucedidas como as suas congéneres no resto da Europa, em estabelecerem a sua rede de relações e em se institucionalizarem.

Que mais paralelos, diferenças e questões sobre a presença islâmica portuguesa se retiram de uma perspectiva comparativa europeia?

No discurso sobre muçulmanos na Europa, usamos o conceito *Presença Islâmica* para abranger o recente fenómeno histórico de uma população muçulmana em constante crescimento e as suas expressões culturais multifacetadas noutros países, que durante a guerra-fria, eram chamados a "Europa Livre". Este conceito aponta para o facto de não estarmos a tratar com a primeira e única presença islâmica na Europa. Pelo contrário, ajuda a distinguir as *novas* culturas muçulmanas nas sociedades europeias da *Presença Tradicional Islâmica* na Europa Oriental do Sul por um lado, e da *Presença Islâmica Histórica* na Península Ibérica, por outro. O último, os oito séculos de Al-Andaluz, pertence à história medieval e deixou uma rica herança cultural - mas nenhuma população muçulmana. Em meados do *curto século XX* (1914/1989), a imigração intensificou-se por razões diplomáticas e objectivos educacionais, e devido aos processos de descolonização e às migrações económicas dos países muçulmanos. Estes processos iniciaram o que se tornou numa presença muçulmana vasta em toda a Europa de hoje.

Além disso, o termo tem algumas conotações reveladoras que apontam para características básicas do nosso tema. Falamos numa *presença* islâmica, porque os muçulmanos e o seu modo de vida se tornaram visíveis e representam uma dinâmica socio-política e um factor cultural nas sociedades europeias. O que está actualmente *presente* na Europa são formas divergentes do quotidiano muçulmano e os processos de desenvolvimento em curso de culturas islâmicas em diferentes ambientes *novos*. Razão porque mal se pode falar de "O Islão na Europa", porque nem *Islão* nem *Europa* podem ser vistos como corpos monolíticos, como advante veremos.

Se, conforme ficou estabelecido, se deve pensar em termos de uma pluralidade de identidades islâmicas em Portugal.

E se o Islão que se vai definindo em Portugal é um Islão de diáspora, resultante da convergência de diferentes práticas culturais do Islão num novo contexto de minoria religiosa que redefine o Islão português emergente, a presença islâmica na sociedade é também ela uma presença actuante, que se exerce em termos de espaços diasporizados³²: e nesse processo o que está em causa é a busca da identidade portuguesa. Ora, um dos espaços privilegiados para essa negociação relacional é o do património e da história nacional portuguesa.

A noção de um período islâmico na história portuguesa emergiu e ficou definitivamente consagrada após o 25 de Abril com a publicação das grandes sínteses historiográficas da história nacional que caracterizam e reflectem o período de redefinição de identidade e memória colectiva nas últimas décadas³³. O impacto desta incorporação do período islâmico foi depois alargada à recuperação de todo um património cultural e espiritual. Esta recuperação do legado islâmico e do Gharb al-Andalus para a história portuguesa no pós-25 de Abril deve-se, em parte, à transformação material da sociedade portuguesa, e das oportunidades que, inadvertidamente ou não, o surto desenvolvimentista e de urbanização criou para uma maior intervenção arqueológica, bem como à renovação académica e científica, ao reforço e dignificação das autarquias locais, e à desideologização da história.

Num país, “em construção” que se quer democrático e multiculturalista, não apenas multicultural no sentido descritivo, portanto, mas no normativo, a abertura para como outro passa simbolicamente pelo reconhecimento dos outros na sua história, mas essas aberturas, que criam espaços de identificação e pertença, são aberturas elas próprias também activamente criadas pelos outros na negociação de uma nova fundação para a construção de uma `casa comum`³⁴.

³² Ver Avtar Brah – *Cartographies of diaspora: contesting identities*. Londres, Routledge, 1996, cap.8.

³³ Coelho, António Borges, *Tópicos para a história da civilização e das ideias no Gharb al-Andalus*, Vol.I, Lisboa, Almedina, 1998, p.141-199.

³⁴ Vakil, Abdool Karim, *O Portugal Islâmico, O Portugal Multicultural e os Muçulmanos Portugueses*, Lisboa, Coimbra Editora, 2003, p.451.

1.3. Organização do Poder

As acções com o Governo, autarquia, outras minorias muçulmanas e não muçulmanas, tais como a Comunidade Ismaili, Comunidade Hindu, a Igreja e a Comunidade Judaica, partem sempre da Comunidade Islâmica de Lisboa, as outras comunidades islâmicas existem porém é nesta que se centra ou não o Poder absoluto.

Contudo, antes de proceder à definição do tipo de poder que singulariza este modelo ou não, ou se tem algumas semelhanças com o aparelho do Estado ou outras comunidades religiosas em Portugal, há que o contrapor aos demais tipos de poder, muito particularmente, àqueles que marcam o paradigma moderno do Estado soberano: o saber, a descentralização, a desconcentração e o auto governo ³⁵ .

È certo que, a par da autonomia, todos eles constituem, no dizer de Raphael Zariski e Mark Rousseau, “ Claros subtipos de um mesmo fenómeno: a localização de um número de poderes e, ou, de funções nas bases em vez de no centro”³⁶ .

O poder religioso, não é o poder mais eclesiástico ou o poder que impera, apesar de ser deveras importante, o poder temporal é neste momento o que tem mais importância, é, este o poder que impera e rege a Comunidade Islâmica de Lisboa.

O poder religioso é apenas usufruído ou usado, dentro da sala de culto, já não, é utilizada a mística religiosa, em órgãos de poder ou em decisões importantes para a comunidade.

Todos os membros dos órgãos directivos da Comunidade Islâmica de Lisboa (poder central) são licenciados em economia, direito, medicina, gestão, engenharia civil, engenharia electrónica ou seja não há nenhum teólogo nestes órgãos.

Os licenciados em Direito Islâmico apenas podem ser líderes religiosos na objectiva da Comunidade Islâmica, porém, nenhum, até hoje teve nos cargos mais importantes da Comunidade Islâmica de Lisboa.

³⁵ Raphael Zariski e Mark Rousseau, *National Power and Local Governance: Problems and Perspectives*, in Mark Rousseau and Raphael Zariski, *Regionalism and Regional Devolution in Contemporary Perspective*, New York, Praeger, 1987, p.31.

³⁶ Ibidem, p.34.

No seu núcleo, a autonomia religiosa e na autonomia do poder da Comunidade, na sua substância material, e regional, na sua grande extensão territorial ou não, apesar de esta estar, concentrada em Lisboa.

Não se confunde com a descentralização, a desconcentração, etc; pelo contrário, insere-se num quadro de significação radicalmente distinto.

Enquanto que os segundos tipos de poder constituem mecanismos de viabilização e de execução material do poder unitário de soberania estatal, a primeira integra um quadro organizacional alternativo à distribuição de poder que o caracteriza e a segunda simplesmente integra um quadro meramente formal.

Por um lado, a autonomia política regional reporta-se a uma organização e distribuição do poder que decorre da implosão, a nível interno, do poder da soberania e da sua partilha pelas comunidades regionais.

Afirma-se pela superação da soberania e pela consagração da existência e da especificidade de cada uma dessas identidades; e decorre do respectivo direito de, por um lado, possuírem um âmbito privado do poder ou privativo do poder de definição e de execução, na prática concreta, dos valores e das opções que as formam.

A autonomia anuncia um novo tipo de Comunidade Central, no qual a soberania apenas possui significado a nível externo, no confronto e nas relações de uma comunidade com os demais, não havendo para ela, qualquer lugar na política interna das outras comunidades.

Por outro lado, desconcentração, descentralização constituem instrumentos de que o Poder soberano, dispõe para a implementação do seu poder.

São, paradoxalmente, técnicas de concentração e de centralização; de redução à unidade do poder central depositado nos órgãos centrais de poder: os órgãos de soberania.

Podemos concluir que este é Unitário.

São estas características de exclusividade e de monopólio do poder que a nível interno, melhor traduzem a suprema majestosa, a soberania do Estado.

E as técnicas de descentralização e de desconcentração integram a própria matriz da Comunidade Central, e constituem instrumentos preciosos para a sua viabilização na prática concreta.

Ao invés daquilo que à primeira vista poderá parecer³⁷, descentralizar ou desconcentrar nunca equivale a retirar poderes aos órgãos centrais da Comunidade Islâmica de Lisboa a fim de os atribuir a autoridades distintas – sejam elas regionais ou periféricas.

O cientismo do séc. XIX, a nível da teoria do Estado, da antropogeografia e da estratégia, seguindo a perspectiva de Platão, que concebia a *polis* como um homem em ponto grande (marco-anthropos), enredou-se num antropomorfismo organicista que perspectivou o Estado como uma espécie de individuo, com cabeça tronco e membros e chegando mesmo a atribuir-lhe uma *personalidade básica*, com direito a alma.

Os juristas, por exemplo, vão transformar as ideias teológicas do corpo místico no conceito de pessoa colectiva. Os estrategistas, por seu lado, vão falar num *individuo geográfico*. Não vão faltar os que o equiparam a um *organismo biológico* e até a um *organismo psíquico*.

Através desses organismos, podemos assim ter um esboço da sociedade Islâmica em que o líder religioso não tem muita importância ao invés do Presidente da Comunidade e outros membros da Direcção, ou seja este é o centro e a “periferia” do poder é o poder religioso que nem tem tanto poder como tem a periferia e o poder periférico na escala do poder.

Os domínios de actividade das entidades descentralizadas ou desconcentradas nunca são subtraídas ao Poder Central, uma vez que os respectivos órgãos centrais de poder jamais perdem capacidade de intervenção sobre todos os demais.

A nível Europeu, o poder das sociedades não é tão dispar e diferenciado entre as comunidades islâmicas como no caso nacional, isto porque as sociedades islâmicas de outros países são muito mais populosas e densas que a portuguesa.

Em França, o Poder Central tem ainda mais desenvoltura porque, a sociedade é representada na Assembleia da República do próprio País e também no Governo³⁸.

Em Inglaterra, também não foge à regra francesa e a representação da sociedade Islâmica do país também é representada a nível nacional na Assembleia da República.

Como noutros países da Europa Ocidental, a presença Islâmica em Portugal é um recente fenómeno de imigração. De acordo com o seu tamanho, as comunidades islâmicas portuguesas têm tido um crescimento e estabelecimento normal no País, tão bem sucedidas como as suas congéneres no resto da Europa, em estabelecerem a sua rede de relações e em se institucionalizarem.

³⁷ E do que é comumente assumido.

³⁸ Deux, Jacques e Táriq Ramadán, *Politique Française*, 1999, p.35.

Que mais paralelos, diferenças e questões sobre a presença islâmica portuguesa se retiram de uma perspectiva comparativa europeia...

É possível explicar este fenómeno realçando o Islão, e este é, e sempre foi visto como uma força religiosa integrante nas sociedades modernas e tradicionais.

Desde os tempos do Profeta Muhamad até aos dias de hoje, o Islão foi sempre uma força para normal porque consegue mover massas e povos apenas para a unicidade e a adoração do Deus Único seguindo o Corão Sagrado, livro sagrado do Islão.

A única religião no mundo que consegue mover anualmente num “congresso” religioso quatro milhões de fiéis durante a peregrinação a Meca³⁹ no 12º mês do calendário Islâmico.

A Europa comporta hoje uma vasta comunidade muçulmana completamente integrada e enraizada com a cultura europeia mas nunca descurando os valores islâmicos.

As sociedades, embora sejam definidas pelas acções coordenadas de indivíduos, que por seu turno são coordenados em instituições e esferas, não se encontram no entanto uniformemente integradas.

Nenhuma sociedade seja ela qual for, ou mesmo que possa transparecer não consegue de forma alguma ser completamente integral. É impossível que todos os seus membros possuam uma ligação igual ao universo de valores culturais, ou que estejam igualmente integrados na estrutura de instituições que personificam esses valores. Existe uma associação muito íntima entre a adesão ao sistema cultural de valores e o exercício da autoridade no sistema institucional. A Comunidade Islâmica através da qual se exerce a autoridade principal na coordenação da sociedade muçulmana constitui o sistema institucional central.

O sistema de valores expresso pelas elites do sistema institucional é o sistema central de valores.

A extensão do território e as conseqüentes imperfeições na comunicação (mesmo nas sociedades ocidentais dos nossos dias), a diferenciação dos papéis ocupacionais na economia e a diferenciação dos estilos de vida que acompanha as desigualdades na distribuição do rendimento e da riqueza, todos estes factores levam os diferentes sectores da sociedade não só a muçulmana mas a sociedade “geral” a estarem ligados de maneira desigual ao sistema central de valores e a participarem de maneira desigual no sistema institucional central.

³⁹ Meca é a primeira cidade santa, a segunda é Medina onde o Profeta Muhamad está sepultado e a terceira é Jerusalém

É uma certeza que a participação nas funções responsáveis pela criação das leis e pela tomada de decisões na *polity* é muito desigual, mesmo em democracia. A integração numa economia única é imperfeita, mesmo numa economia planificada, devido a dificuldades na planificação e na administração em tão larga escala.

A participação em instituições religiosas é desigual. As relações comerciais e culturais deixam frequentemente de lado bolsas de isolamento em regiões rurais e mesmo em certas zonas dos grandes centros urbanos nas quais grupos de pessoas continuam a levar vidas mais ou menos independentes.

A integração das sociedades fica aquém da perfeição não só sob a forma de grupos isolados independentes mas também sob a forma de alienação, afastamento e conflito. Estas formas implicam não só a hostilidade, em diversos graus, em relação a partes importantes da constelação de símbolos culturais, mas também a recusa da aceitação dos papéis comandados pela autoridade, em dados subsistemas de esferas institucionais.

Aliás, não se trata apenas do facto de em qualquer sociedade a integração entre o centro e a periferia ser imperfeita⁴⁰.

No interior do centro, entre as elites das diferentes esferas, existe sempre uma certa medida de não integração. Por exemplo, as elites económicas nem sempre estão inteiramente de acordo entre elas, e é bem possível que estejam em conflito com as elites culturais ou as elites políticas.

E estas duas últimas categorias estão também frequentemente em desacordo – tanto interna quando externamente.

O fenómeno ainda muito jovem da Presença Islâmica na costa ocidental da Península Ibérica foi desencadeado na viragem histórica do Portugal de hoje: a partir do ano de 1974, quando o regime de Salazar/Caetano caiu e as antigas colónias conquistaram a sua independência.

A sociedade portuguesa começou a experimentar uma mudança drástica. Esta mudança fundamental na paisagem política, social e demográfica começou com a revolução, que desencadeou a transição de um sistema autoritário para a democracia⁴¹, e como muito devida à independência das colónias africanas que iniciaram o processo de descolonização. Não foi apenas a rigidez do sistema e do ambiente que começou a mudar rapidamente. Aproximadamente meio milhão de muçulmanos,

⁴⁰ Shills Edward, *Centro e Periferia*, Editora Presença 1987, p. 84.

⁴¹ Até ao momento, a transição de um regime autoritário para a democracia é uma controvérsia discutida, ver Manuel von Rahden, 1997, p.213, indica que os livros portugueses de história só começaram a tratar o tema há poucos anos, em suplemento assim da vasta variedade de literatura revolucionária (que apresenta principalmente abordagens políticas e não académicas) e de memórias subjectivas com sondagens orientadas para os factos. Ver *Bibliographical Essay* feito por Maxwell, 1995, p.201-217, apresenta uma investigação completa.

até ao momento, a transição de um regime autoritário para a democracia é uma controvérsia discutida. Manuel Von Rahden indica que os livros portugueses de história só começaram a tratar o tema há poucos anos, em suplemento assim da vasta variedade de literatura revolucionária (que apresenta principalmente abordagens políticas e não académicas) e de memórias subjectivas com sondagens orientadas para os factos.

Este processo foi mais tarde⁴² seriamente descrito como a noção do "desastre da descolonização" e as primeiras fases da transição política, os anos revolucionários de 1974-76, como um caos político, chamados *retornados*⁴³ regressou ao seu país natal.

As consequências das mudanças drásticas nas colónias foram feitas porque nação portuguesa (por um curto período) passou rapidamente de um país de *emigração* para um país de *imigração*

Isto mudou vários aspectos fundamentais da sua auto-percepção.

Após ter travado uma batalha perdida nas colónias africanas, o papel do império colonial perdera-se para sempre e as palavras programáticas de Salazar, "orgulhosamente sós", tornaram-se obsoletas. Como se sabe, aquela frase famosa pagou outrora tributo ao conceito político do Estado Novo, reflectindo o isolamento de Portugal, pelo menos da Europa, em matéria de assuntos económicos e externos.

Depois dos desenvolvimentos políticos internos, as alterações à auto-percepção de Portugal iniciaram-se na viragem da perspectiva auto-formada "pancontinental" para o desejo de integração na Europa, e de novos conceitos para uma política externa nova. *Post festum*, a frase "orgulhosamente sós" tornou-se obsoleta por outra razão:

⁴² Este processo foi mais tarde seriamente descrito como a noção do "*desastre da descolonização*" Bornhorst: as primeiras fases da transição política, os anos revolucionários de 1974-76, como um caos político, p.261.

⁴³ Nos estudos académicos, o termo "retornado" já não é mais empregue. Pena Pires e Maranhão, *Retornados*, Coimbra editora, 1995, p.29.

Tal como meio milhão dos *retornados*, aproximadamente 45 mil⁴⁴ indivíduos não portugueses abandonaram as ex-colónias, durante os primeiros anos pós-revolucionários, e instalaram-se nas grandes cidades portuguesas, principalmente nas zonas de Lisboa e Porto.

A situação e condições de vida eram totalmente intoleráveis nas ex-colónias – e não apenas para o povo português. Anos de guerra pela independência e a súbita ausência das antigas estruturas administrativas portuguesas, levaram a uma maior deterioração de um *status quo* já dificilmente tolerável. Angola e Moçambique caíram na guerra civil.

Ainda hoje não se sabe ao certo qual o número dos portugueses que, desfeito o império colonial na sequência de 25 de Abril de 1974, retornaram de África. Algumas estatísticas, referem oitocentos mil, outras um milhão. Vieram – o eco do seu êxodo condeou então o mundo – de Angola, Moçambique, Guiné, S. Tomé e Príncipe, Cabo Verde, golfados em caudais intermináveis de espanto e desolação.

Apontada como, um fenómeno ímpar de absorção social, só possível em povos de grande afectuosidade, a integração dos retornados portugueses tornou-se, escassos anos após terem chegado, um caso surpreendente. À desconfiança inicial, hostilidade com que foram recebidos, suceder-se-ia a aceitação, a convivência mútuas.

A França (com retornados da Indochina, da Tunísia, de Marrocos, da Argélia), a Itália (da Líbia, da Abissínia), a Bélgica (do Congo) sofrem ainda internamente sequelas graves da sua descolonização. Aparentemente Portugal digeriu-a. Os que se refizeram, ergueram-se, com efeito, e atiraram-se em frente. Dispersaram-se em pequenos grupos por todo o país, e em pequenas ocupações por todos os sectores.

Como novos bandeirantes, colonos uma vez mais, foram para o interior carregando cóleras e pânico, vinganças e ousadias.

⁴⁴ Segundo o Recenseamento Geral da População de 1981, residiriam em Portugal 45.222 indivíduos com nacionalidade angolana (19.567), cabo-verdiana (18.557), guineense (1.126), moçambicana (4.425) e são-tomense (1.547). No mesmo ano, porém, apenas 27.287 estrangeiros com aquelas nacionalidades tinham a sua residência legalizada, segundo as estatísticas do Serviço de Estrangeiros do Ministério da Administração Interna, Céu Esteves, Maria do 1991, p.38. Uma vez ultrapassado o período crítico da descolonização, surge um novo padrão de migrações internacionais entre os PALOP e Portugal. Para encontrar mais informações sobre a imigração dos PALOP nesta altura veja Saint-Maurice/Pena Pires 1989: "Em primeiro lugar, no campo dos migrações laborais não só se intensificam as correntes já existentes, nomeadamente a partir de Cabo Verde, como se constituem progressivamente fluxos com origem noutros países, em especial a Guiné-bissau e São Tomé. Em segundo lugar, cristalizam-se fluxos migratórios de menor amplitude, envolvendo refugiados políticos que procuravam escapar aos efeitos das situações de guerra civil em Angola e Moçambique. Finalmente, institucionaliza-se progressivamente um fluxo de estudantes dos PALOP, que vêm frequentar o ensino secundário e superior em Portugal, com uma dimensão particularmente significativa no caso de Guiné-bissau."

O seu desespero foi a sua força. Com ajuda de instituições, de subsídios, de empréstimos, de apoios de amigos e familiares, começaram a fixar-se e a transformar os locais onde se detiveram. A emigração, a guerra e o exílio tinham despovoado Portugal. Aldeias inteiras apenas albergavam velhos e crianças, povoações havia que não tinham sequer um habitante. Era um país de deserções e decrepitudes a viver das remessas dos emigrantes e dos militares – e da passagem dos turistas.

Então repetiram aqui o que há decénios faziam lá”Portugal foi reconstruído pela energia dos retornados”, exclamará Agostinho da Silva. “Eles lançaram mão a tudo, usaram com as pessoas de cá os mesmos métodos que usaram com as de lá. Não trouxeram divisas, como os emigrantes, mas construíram coisas”.

O exemplo que deram de trabalho, iniciativa, inter ajuda, perseverança, depressa lhes granjeou respeito e admirações. Fixados no comércio, na indústria, na agricultura, nos serviços, nas autarquias, nos partidos, nas artes, na imprensa, no Governo, tornaram-se referências irrecusáveis.

Diversos organismos surgiram em sua defesa. Organismos religiosos, políticos, assistenciais, culturais, educativos; oficiais como o Instituto de Apoio aos Retornados Nacionais, internacionais como o apoio Cristão e a Cruz Vermelha, filantrópicos como a Associação de Apoio aos Angolanos, reivindicativos como a Associação dos Naturais de Fraternidade Ultramarina, recreativos como os Inseparáveis do Lubango. Os mais crentes arranjaram uma santa sua, a Nossa Senhora dos Retornados, os mais dinâmicos, uma imprensa própria.

Após a chegada a Lisboa recebiam (parte deles) alimentação e assistência; alguns beneficiaram de créditos, subsídios que lhes permitiram reorganizar-se e lançar-se em diversas actividades

A ajuda prestada não proveio, porém, só do Estado português. Apreciáveis fatias surgiram de outros países que contribuíram com casas, dinheiro, géneros, empregos.

“O êxito da integração não é total, foi a política seguida pelo Governo que calou os retornados”, sublinha João Cabral, do Apoio Cristão Internacional. “Separaram-nos, polvilharam-nos pelo país, tiraram-lhes a força. Eles resignaram-se”.

A solidariedade fez-se-lhes uma religião de pequenos rituais e memórias. Baptizados pelo mesmo fogo, conheceram o mesmo pânico, o mesmo desamparo, o mesmo luto – um pacto de humanidade uniu-os para sempre.

“Os que sofreram mais problemas foram os retornados de segunda geração”, especifica-nos a psiquiatra Gracinda Ribeiro. “Os pais foram capazes de refazer a vida, de encontrar e interessar-se

por novas actividades. Mas os filhos sofreram uma grande inadaptação, sofreram problemas psicológicos muito graves”.

Desmentindo o conteúdo catastrofista que muitos lhes vaticinaram (serem um fardo para as disponibilidades do país), a sua presença atenuou as chamadas “dinâmicas regressivas” que então se observavam.

A maioria dos retornados adultos nasceu em Portugal tendo emigrado para as colónias durante as décadas de 50 e 60, pelo que os seus vínculos às origens permaneceram fortes. Quase dois terços vieram de Angola e um de Moçambique.

Revelaram-se “mais qualificados, não só que a população emigrada, mas também que a restante população portuguesa”, com uma “percentagem elevada detentora de cursos médios e superiores”, conclui um trabalho, único do género⁴⁵, do “Apenas sete por cento eram analfabetos, contra 30 por cento dos restantes portugueses. Constituíam uma população predominantemente masculina e jovem”.

Isso ocasionou um aumento geral de mão de obra qualificada em certos sectores, bem como a presença destacada de muitos em lugares de liderança, tanto no plano profissional como no político, nomeadamente a nível local.

De subvalorizados passam a sobrevalorizados. Vivendo em círculos concêntricos, assumem-se em certas zonas como “castas” de poderio crescente. Alguns tornam-se os novos donos da terra – controlam vários sectores, são a sua classe dirigente e exigente; formam uma rede por todo o país que se organiza, alarga, fortalece, interpenetra.

As franjas dos retornados fraccionam-se, enovelam-se, porém; alguns retornaram sem terem partido, migrantes de outras paragens e outros desencontros. São os indianos hindus (oriundos da União Indiana), os indianos paquistaneses (oriundos do Paquistão), chiitas, sunitas, ismaelitas, vindos de Moçambique onde constituíam poderosas comunidades rácicas, religiosas, culturais; e são ainda os timorenses, os mais desprotegidos e precários de todos.

As organizações de apoio que lhes foram dirigidas desaparecem rapidamente. O IARN fecha em 1977. A própria palavra “retornado” (muitos nunca cá tinham estado) cai no desuso e no esquecimento

⁴⁵ Ver *Retornados*, Instituto de Estudos Para o desenvolvimento, coordenado por Rui Pena Pires, José Maranhão, João Quintela, Fernando Moniz e Manuel Pisco, com supervisão de Manuela Silva, Março 1984.

A debandada de África constituiu uma das grandes tragédias da história, uma história trágico-marítima ao contrário que vazou nos portos de Alcântara e Portela populações em situação limite.

Com a mesma convicção que se iniciaram os Descobrimentos nos mares e impérios, houve uma desistência e renúncia após os descobrimentos.

Quando D. Dinis acaba o seu reinado Portugal está pronto. Tem o território definido, possui campos férteis (defendidos das areias pelo pinhal de Leiria), dispõe de castelos sólidos (que não deixam avançar os invasores), desfruta de religião própria (o Espírito Santo), de solidariedade social (o comunalismo), exulta vontade de existir, como diz Agostinho da Silva.

Existir desenvolvendo-se internamente (podia ser hoje uma Dinamarca), ou derramando-se externamente. Derramou-se. Engendra então a espantosa gesta das Navegações que o faz mudar o mundo, e adiar-se de si.

O retorno começou-nos muito antes de 1974. Há quatro séculos, vindos do Magrebe, desembarcaram no Algarve e em Lisboa os primeiros retornados do império. Eram militares, comerciantes, missionários, mulheres, crianças, escravos, regressados de Safim, Azamor, Arzila, Santa Cruz.

“D. João III, no abandono, fez o que não podia deixar de ser”, evoca António Sérgio...

A maior parte das evacuações foram realizadas “com tanta ordem e concerto”, testemunha Frei Luís de Sousa, “que quando chegou a notícia aos mouros, estava tudo feito, recolhidas nas embarcações a gente e a artilharia, e munições, cavalos e alfaias dos moradores”, como elucida Agostinho da Silva.

Foram operações navais de grande vulto. À escala das pontes aéreas de 1975. “Haviam-se criado duas gerações de portugueses em Marrocos. Havia esposas, filhos e famílias a transferir, uma população civil a transplantar, bem como fortalezas a demolir”, escreve Elaine Sanceau.

Há 400 anos, como há 20, os “traídos” pela metrópole concentraram-se no Rossio a injuriar os governantes e os naturais. Até que estes os disseminaram pelo interior e os integraram.

Aborda-se, para terminar esta primeira reconstituição das trajectórias e perfis dos retornados, a análise desta população do ponto de vista da sua inserção na vida económica nacional.

A necessidade e o interesse de uma análise deste tipo quase dispensa justificação. Atente-se, no entanto, tendo presentes os amplos contrastes, já assinalados, entre a população retornada e a restante e a restante população portuguesa, em dois aspectos que merecem aqui ser destacados:

- por um lado, a necessidade de avaliar a importância do impacto dos retornados na estrutura económica nacional, resultante do seu peso na população activa, da importância das suas qualificações e saberes profissionais e dos efeitos regionais do seu estabelecimento em Portugal;

- por outro lado, a conveniência de perceber o potencial decisional e de influência, com consequências a nível de toda a sociedade, que os retornados acabam por ter, fruto da sua específica inserção profissional na sociedade portuguesa (questão que, com os elementos disponíveis, se pode desde já equacionar, mas que só investigações posteriores permitirão tratar e explorar com alguma profundidade).

Antecipando embora algumas das conclusões deste ponto, anotem-se, desde já, as principais características dos retornados activos, características que confirmam, alias, as diversas indicações anteriormente desenvolvidas.

Certamente por terem índices de escolarização mais elevada do que a população não-retornada, começavam a procurar emprego mais tarde e trabalhavam menos horas do que esta, sendo de referir ainda que as profissões em que têm maior peso relativo são exactamente as mais qualificadas.

Também se verifica uma maior presença de retornados nos grupos socio-económicos com maior capacidade de intervenção social, em todos os domínios (político, económico, social e cultural), e menor dos grupos subordinados.

Globalmente, pode dizer-se que os retornados têm uma maior mobilidade profissional do que a população não-retornada, empregando-se predominantemente no sector terciário.

Considerando, finalmente, a sua distribuição pelo território nacional, verifica-se que o impacto regional da sua presença, aferido fundamentalmente pelas percentagens relativa de patrões e de trabalhadores por conta de outrem, é bem mais relevante nos distritos periféricos do que nos centrais.⁴⁶

Tal como se verificara uns anos antes em França, na Grã-Bretanha, na Holanda e na Alemanha, a imigração - causada pela descolonização e/ou pela migração económica - mudou as constelações religioso-culturais dos países europeus. Iniciada pelo processo de descolonização, a paisagem religiosa e cultural de um Portugal muito católico mudou - fenómeno mais visível em Lisboa e nos seus subúrbios.

⁴⁶ Ver *Retornados*, Instituto de Estudos Para o desenvolvimento, coordenado por Rui Pena Pires, José Maranhão, João Quintela, Fernando Moniz e Manuel Pisco, com supervisão de Manuela Silva, 1984, p.124.

Ao mesmo tempo, quando se lançaram as pedras fundadoras do pluralismo político e da consolidação da democracia, os países da Europa ocidental de emigração por excelência "perderam" a sua enorme homogeneidade religiosa e cultural - o que foi mais visível em Lisboa e seus arredores.

A filiação religiosa e o passado cultural dos imigrantes das ex-colónias são diversificados: religiões (locais) africanas, paganismo e cultos sincretistas, catolicismo de influência romana e formas africanas, uma pequena percentagem de protestantismo, formas diferentes de islão afro-cultural (incluindo grupos sufi), Islão sunita de antiga origem indiana, ismaelismo e hinduísmo⁴⁷. Podem comprovar este facto, as provas corânicas.

As 114 suras do Corão Sagrado permitem interpretações próximas, mas diversas, no entanto estas interpretações só devem ser feitas por teólogos.

Os cinco pilares da fé islâmica são:

- a) Os dogmas de fé (Chahada) os quais engloba a fé em Deus e que Muhammad é o mensageiro de Deus, como também nos Anjos, nos Livros Sagrados (Salmos, Tora, Evangelho e Corão) porque o Corão veio substituir os outros livros sagrados, e, ainda em todos os Profetas, na Predestinação e por último na ressurreição, no dia do Juízo Final;
- b) A oração (salah) cinco vezes ao dia nos seus teus tempos correctos e não todas as orações em conjunto⁴⁸
- c) A caridade (zakat) que já foi explicada anteriormente
- d) O jejum no mês sagrado do Ramadão (saum)
- e) A peregrinação a Meca (Haj) apenas para os crentes que têm capacidade financeira para fazer o Haj, porque os que não têm capacidade financeira, não necessitam de cumprir com este pilar da religião.

⁴⁷ Os recenseamentos nacionais nos PALOP, realizados em 1980 e 1981 deram uma pista sobre as constelações religiosas nos países de partida, após os enormes fluxos migratórios para Portugal. Graças ao facto da vasta maioria de emigrantes em 1974 ter sido de re-emigrantes portugueses (incluindo segundas gerações), pode presumir-se que a proporção de filiações religiosas da população africana não mudou significativamente entre 1974 e 1981. A percentagem que falta para os 100 indica a de diversos cultos religiosos africanos.

O tamanho numérico da população total e o ano do recenseamento segue-se ao nome do país respectivo: Guiné-bissau (793.000; 1980): 35 % muçulmanos (13% dos quais mandingo), 5% católicos; Cabo Verde (296.000; 1980): 98% católicos, 2% protestantes; São Tomé e Príncipe (95.000; 1981): 55% católicos, 3% Protestantes; Angola (7.078.000; 1980): 35% católicos, 12% protestantes; Moçambique (12.130.000; 1980): 12-15% Muçulmanos, 12-15% cristãos, predominantemente católicos. Hofmeister/Schönborn 1985

⁴⁸ Os tempos e o nome das orações:

1º Fajr - antes da aurora, no início do dia.

2º Zohr - ao meio-dia, quando o sol/dia está na sua plenitude.

3º Assr - quando se consegue ver a própria sombra, ou seja, quando o sol ou o dia esmorecem.

4º Magrib - esta oração é feita mesmo na altura do pôr do sol.

5º Ishâ - quando começa realmente a noite, ou seja quando o céu fica completamente escuro e não se vê nada excepto a escuridão

A Lei Islâmica baseia-se em quatro pontos vitais:

a) Corão Sagrado

b) a colecção das tradições do Profeta Muhammad, transmitidas à posteridade por uma acção verbal, gestual e a acção no seu sentido literal, tudo isto é designado por Hadice,

c) Ijmá que é o consenso ou resolução unânime dos teólogos islâmicos e que é completa com

d) Qiyás é a Analogia da Religião Islâmica

A *Sunah* constitui ver Anexo II, o caminho feito pelo Profeta Muhamad e que deve ser seguido por qualquer dos crentes que em conjunto constituem uma comunidade e um povo unido que é designado por *Uma*.

Os intérpretes da lei islâmica, como já foi citado anteriormente defendem a unidade da religião e os *Imãs* dirigem as orações e o culto.

O Islamismo ou Islão é uma religião pacífica, integradora, abrangente e tolerante, onde não há diferenças de classes sociais.

“ Ao falarmos de diálogo como um pré-requisito para a paz, queremos significar uma espécie de diálogo que é diferente da negociação diplomática. É um facto bem conhecido que, ao longo da história, assistiu-se a muitas ocasiões em que as guerras e as negociações existiram lado a lado. Por diálogo não queremos significar o uso da linguagem diplomática para promover os interesses económicos e políticos de alguém ou para obter uma vitória sobre o inimigo. O diálogo entre civilizações não pode ter lugar sem simpatia e afeição, e sem um esforço genuíno para compreender os outros sem o desejo de os vencer”. Muhammad Khatami, o Presidente da República Islâmica do Irão⁴⁹

⁴⁹ Cf. Khatami, Muhammad, *Islam, Dialogue and Civil Society*, Centre for arab and Islamic Studies (The Middle East & Central Asia). The Austrália National University, Camberra, 2000, p.33.

“A opinião geral dos palestinianos e dos árabes é favorável a uma paz justa e negociada com Israel. Opõe-se a uma paz imposta e humilhante” Clóvis Maksoud, ex-representante da Liga Árabe nas Nações Unidas⁵⁰

Torna-se angustiante pensar que o novo século ficará marcado por uma conflitualidade crescente entre o Ocidente e o Islão, que, em vez de laborarem em conjunto e de forma profícua numa procura incessante de um diálogo construtivo rumo à paz, pautam as atitudes por alguma indiferença e até desconfiança recíprocas. Para os ocidentais, será útil e necessário compreender de forma inequívoca que o Islão não é uma religião que fomenta a beligerância e que procura semear a discórdia entre os povos. É pacífico observar que no seio da *Umma* –, com mais de mil e oitocentos milhões de crentes – a esmagadora maioria dos muçulmanos são gente de paz. Eles constituem a regra, o essencial e o principal. O activismo radical, extremista, virulento, embora presente, é também observável noutras religiões e traduz o excepcional, o accidental e o acessório. Para testemunhar esta ideologia de pacifismo deverá fazer-se o recurso ao Corão como a principal fonte directa do Direito para as sociedades muçulmanas.

*“ Ó vós que creis! Entrai na Paz, na totalidade e não sigais os passos do demónio, pois ele é para vós um inimigo declarado”.*⁵¹

Com efeito, este versículo demonstra e realça para todos os que têm repúdio do demónio e não têm amor ao Profeta Muhammad, mas que à primeira oportunidade transgridem os dogmas do Corão. Allah entre os seus 99 Atributos, detém “ Al-Salam” (Pacífico). Ele apela aos crentes para não trilharem o caminho do demónio, que é o caminho da guerra, porque se o fizerem não viverão em paz e não atingirão o caminho da Salvação.

⁵⁰ Cf. Maksoud, Clóvis, *Peace Process or Puppet Show*, Foreign Policy, N°100 (Fall), 1995, p.124.

⁵¹ Corão Sagrado, Sura 2, Versículo 204.

*“ Ó detentores da Escritura! O Nosso Mensageiro veio até vós, expôs-vos uma grande parte da Escritura que vós ocultáveis e suprimiu também uma grande parte dela. De Deus vem-vos uma Luz e uma escritura explícita”.*⁵²

*“ Deus exorta para a Paz e dirige quem ele quer segundo um caminho correcto”*⁵³

Não obstante tais versículos, o Corão ensina que a guerra é apenas tolerável em casos de legítima defesa e sempre sob limites bem definidos. Quando realizada deve sê-lo de forma vigorosa (nunca de maneira implacável) e somente com o móbil de restaurar paz e liberdade, a fim de possibilitar prestar o culto a Allah.

Em conclusão, embora seja certo que o Livro Sagrado alude à Jiád na perspectiva de combate, tal correspondeu apenas ao período belicista do Islão em que o Profeta e os seus Companheiros, após o fracasso do emprego da persuasão e do diálogo para convencer os Qoraichitas de Meca a aceitar a fé verdadeira islâmica, se viram coagidos a responder da forma tradicional da época, pela espada. À margem disso, o Islão foi sempre multiseccularmente uma religião de paz, apta a aceitar os outros povos com maior ou menor dificuldade. Enfatizando o caminho do diálogo, o Presidente da República Islâmica do Irão, Muhammad Khatami, escreveu:

*«Diálogo é algo de tão desejável porque é baseado na liberdade e na livre escolha. Num diálogo, nenhuma ideia pode ser imposta à outra parte. Num diálogo, cada qual deve respeitar a própria identidade do interlocutor, assim como a sua ideologia e a sua integridade cultural. Apenas em tal circunstância, o diálogo poderá servir de antecâmara para a paz, a segurança e a justiça».*⁵⁴

⁵² Ibidem, Sura 5 Versículo 18.

⁵³ Ibidem, Sura 10 Versículo 26.

⁵⁴ Khatami, Muhammad, ob.cit., p.2.

A crença do Islão é, baseada na unicidade de Deus, nos profetas em que os judeus e os cristãos também acreditam (Adão, Noé, Abraão, Moisés, David, Salomão, Lot, José, Jonas, Elias), considera Jesus como o penúltimo grande Profeta, porque os Profetas são sempre muito respeitados e honrados pelo Islamismo.

Acredita no mesmo Céu e no mesmo inferno dos judeus e dos cristãos,

Há duas vertentes na religião Islâmica:

- a) **Sunita** – a palavra deriva de *sunah*, que é seguir literalmente as *sunas* do Profeta Muhamad, e os sunitas são muçulmanos tolerantes e frontais porque seguem literalmente a religião e fazem do Islamismo um método de vida, o que leva a serem mais ponderados e calmos na percepção antagónica de olhar as situações boas e/ou adversas. 90 % da população Islâmica é sunita
- b) **Chiita** – são ao contrário dos Sunitas, revolucionários e não seguem literalmente a Sunnah e mesmo entre os xiitas há muitas subdivisões. Estes seguem o genro do Profeta Muhamad que é Ali, e repartem-se em treze subseitas das quais as mais importantes são as do dozismo(12 imãs), o septismo(7imãs), o pentismo(5imãs). São particularmente proeminentes no Iraque, no Líbano, no Afeganistão, na síria, no Golfo Pérsico, na Índia, no Irão, na África Oriental e no Iémen, o que equivale a 10% da população islâmica.

Numa primeira fase a religião serve de sustentáculo ideológico à consolidação de vários Estados; numa segunda, transformada em ideologia de massas, serve de alavanca transnacional.

As características desta transformação constituem novidades adaptativas que valerá a pena enunciar:

1.^a - *Totalitarismo*: o islamismo deve regular todos os aspectos da vida social pública e privada, o que não acontece em nenhum país

2.^a - *Literalismo da Sharia*: Os preceitos do Corão devem ser aplicados «à letra» por exemplo os que se refiram a comportamentos evidentes (interdição de consumo do álcool, da carne de porco, dos jogos de azar, da pornografia, confusão de sexos). O literalismo consagra uma vulgata;

3.^a – *Coerção e repressão sistemáticas*: Concretizadas na política na vida do além ou seja na vida após a morte.

Os muçulmanos africanos vieram da Guiné-bissau⁵⁵. Outros muçulmanos da África Negra emigraram para Portugal vindos de Moçambique⁵⁶. Embora haja muitos muçulmanos da África Oriental e ismaelitas (um ramo shia) [que derivam do hinduísmo e não do islamismo como transparecem isto porque, o Islamismo ou Islam(termo utilizado pelos muçulmanos) não acredita num representante de Allah no mundo ,os únicos que eles aceitam, são os Profetas e Mensageiros enviados por Allah ,os quais terminaram o seu ciclo há 1426 anos, com o Profeta Muhammad ao invés os ismaelitas acreditam na presença de alguém como representante de Deus no “mundo”, o Príncipe Aga Khan , que é idolatrado por essa facção xiíta, ambos de origem indiana, Moçambique foi o ponto de partida da maioria de muçulmanos que vive actualmente em Portugal.

Por várias razões, o estudo da Presença Islâmica na Europa debate-se com o problema geral de reunir dados numéricos⁵⁷ fiáveis, o que é verdade tanto para cidadãos muçulmanos, como para imigrantes que vivem em Portugal. Somos forçados a trabalhar com base em diferentes cálculos de números de casos desconhecidos de imigrantes e com uma imigração ainda em movimento - e fluxos de emigração. Além disso, a maioria das estatísticas disponíveis sobre imigração, bem como os resultados das campanhas de legalização, não documentam dados de filiação religiosa, como o recenseamento nacional português normalmente faz⁵⁸.

Contudo, parece que apenas uma percentagem não representativa de imigrantes participou nesses recenseamentos. Para além de dados documentados de beneficiários de apoios financeiros, participantes em programas educacionais, casamentos, funerais e os números de eleitores nas

⁵⁵ Mais de um terço da actual população total da Guiné-Bissau é muçulmana, com ligações à escola islâmica Maliki, a maioria de origem Fula e Mandinga, Heine 1996, Berlim, p. 137.

⁵⁶ Em Moçambique, 44% da actual população é muçulmana da escola da islâmica Shafi'i sendo que 30% são da escola islâmica Hanafi, Ibidem p.138.

⁵⁷Sigmund acrescentou, no seu estudo, uma 'nota sobre as estatísticas' de quase duas páginas, discutindo as razões de e os obstáculos criados por este problema. Ele sublinha que é óbvio para os observadores de alguma forma familiarizados com o assunto, que um dos aspectos mais incertos neste estudo dos muçulmanos na Europa é a natureza dos dados estatísticos.

⁵⁸ O recenseamento de 1981 continha uma pergunta sobre religião. As categorias possíveis eram: católicos, ortodoxos, protestantes, outros cristãos, judeus, muçulmanos, outros não-cristãos, sem religião. Devido à prática secular noutros países europeus, apenas em poucos casos os recenseamentos governamentais incluem uma pergunta sobre religião: na República Federal da Alemanha, nos Países Baixos, na Suíça e na Irlanda do Norte. Como o intervalo mínimo entre recenseamentos tem tendência a ser de 10 anos, Nielsen salienta que a sua utilidade é mínima (Nielsen 1992: 167). Em 1998, associações britânicas de muçulmanos, sikhs e hindus negociavam a documentação de filiação religiosa para o próximo recenseamento nacional, *The Muslim News* 10/98, Londres.

assembleias-gerais, as próprias comunidades muçulmanas apenas podem estimar o número dos seus membros⁵⁹.

São elas, acima de tudo, quem pode apresentar a visão geral mais realista, por isso a grande maioria dos artigos de jornal assenta nela. Dado que as comunidades são inteiramente autónomas do estado, economicamente, e que nas negociações legais não beneficiarão de qualquer vantagem pela sua mais elevada representação proporcional⁶⁰, não há verdadeira razão para que elas declarem o seu número por excesso, ou por defeito. Além disso, até certo ponto, todos os dados numéricos se baseiam em cálculos e não contêm informação clara sobre a prática religiosa diária de indivíduos muçulmanos a viver em Portugal.

O xiismo é quase exclusivamente representado por um ramo especial, denominado *Shia Imami Nizari Muslims* (Muçulmanos Shia Imami Nizari), seguidores do seu líder carismático Aga Khan, que é igualmente uma autoridade em assuntos seculares. A comunidade ismaelita reúne entre 6 e 8 mil membros⁶¹, normalmente de origem indiana (principalmente do Gujarat), que se fixaram principalmente em Lisboa, esta é uma religião derivada do Hinduísmo e não do Islamismo porque como já foi citado anteriormente, na religião Islâmica não há lugar a ídolos enquanto que a principal característica da religião ismaelita é Aga Khan que não tem qualquer importância para os Muçulmanos.

Espelhando o conceito de integração ismaelita, ele assimila em si próprio estilos arquitectónicos e influências do Mosteiro dos Jerónimos de Lisboa, do Fatehpur Sikri da Índia e do Alhambra em Espanha. Sempre que o príncipe Aga Khan visita Portugal, como já fez duas vezes desde que os ismaelitas aqui vivem, as autoridades portuguesas tratam o acontecimento como uma espécie de recepção estatal.

⁵⁹ Embora a forma organizativa das comunidades islâmicas siga o padrão de associações, com a sua hierarquia democraticamente eleita, ninguém tem de assinar a sua filiação. Do ponto de vista muçulmano (e não só português), todos são vistos como membros da comunidade islâmica desde que tenham uma origem muçulmana e/ou se declarem como tal. Hoje, em Portugal, a proporção de participantes activos, calculada segundo a participação nas orações de Sexta-feira e em celebrações religiosas especiais, (por exemplo. o fim do Ramadão) é aproximadamente de 10%, o que corresponde à respectiva média europeia.

⁶⁰ O oposto ocorre, até certo ponto, na Noruega e, claramente, na Suécia: a Igreja Protestante é parte estabelecida do estado sueco. Contudo, Sander salienta que a legislação permite que os fundos estatais sejam atribuídos para reconhecimento de religiões não estatais, basicamente em proporção dos números de fiéis que servem. A quantidade de dinheiro a ser atribuída é fixada, de forma a que o aumento de atribuição a uma religião seja à custa de todos os outros participantes. Nestas circunstâncias, o tamanho da população muçulmana é tema de contestação Sander 1997.

⁶¹ Jornal Semanário Expresso, 05.03.1983.

Tal como os muçulmanos, por vezes, os shia, a imprensa portuguesa distingue sempre o extraordinário grupo shia de outros seguidores da fé islâmica, o que é correcto.

Em 1996, a Comissão de Reforma da Lei de Liberdade Religiosa do governo (CRLLR) **VER Anexo**, convidou todas as profissões de fé e associações religiosas registadas na lista do Ministério da Justiça, para apresentar propostas e declarações para a reforma da lei⁶². Com a excepção da Igreja Católica Romana, que não demonstrou grande interesse, os que responderam puderam ser divididos em três grupos principais: igrejas Protestantes e Pentecostais (tais como a *Assembleia de Deus*, de origem brasileira), religiões não-cristãs tradicionais (Islão, Budismo, Hinduísmo e Judaísmo) e Novos Movimentos Religiosos.

Há de facto uma relação muito profunda entre o Estado e a Comunidade Islâmica de Lisboa, mais recentemente com a condecoração de que foi alvo o presidente da CIL, com a ordem do Infante.

No que concerne aos projectos futuros com o Governo, está perspectivado um projecto a médio/ longo prazo de integração de elementos da terceira idade muçulmana com a doação de um terreno na área de Lisboa e/ou subúrbios⁶³.

Contudo é de ressaltar que, estas acções existem mas o que nos reserva o futuro?

“Temos que olhar o futuro aprendendo com o passado, se é que o passado nos trouxe algo de novo”⁶⁴, este é o caso da CIL, que é sempre chamada a muitos dos eventos mas não há um apoio efectivo conforme já constatámos.

⁶² Jornal diário Público, 21.07.1996.

⁶³ Informação dada pela CIL em 9-6-2004 numa entrevista ao secretário da mesquita Dr.Iqbal Omar.

⁶⁴ Ibn Taymiya, *Fatáwa Ibn Taymiyah* Vol.14 P.340.

II

Centros Islâmicos em Portugal

2.1. Portugal Islâmico

O centro islâmico é o sítio onde os crentes vão fazer as suas orações, isto é pode se considerar os centros islâmicos literalmente mesquitas, que é realmente a verdadeira identidade dos centros islâmicos.

Apesar de o número de muçulmanos em Portugal não ser muito grande, há já algum relevo no panorama nacional.

Estas sociedades ou minorias muçulmanas são subdivididas em três: a Comunidade Central ou a Comunidade Islâmica de Lisboa, as Comunidades periféricas e as comunidades regionais.

Comunidade Islâmica de Lisboa – é aqui que o poder deveria estar centrado, esta foi a primeira comunidade islâmica em Portugal criada oficialmente com a inauguração da Mesquita Central de Lisboa a 25 de Março de 1985.

Tem uma afluência diária de cem crentes, e nas sextas-feiras (dia mais importante da semana no calendário muçulmano) este número é relativamente superior.

Esta comunidade, é a comunidade-mãe, porém todas as outras comunidades são autónomas, não é necessária a interligação entre as comunidades e nem existe qualquer tipo de ligação administrativa, entre estas.

Existem as comunidades periféricas que são:

A Comunidade Islâmica Sul do Tejo, Comunidade Islâmica de Palmela, Comunidade Islâmica de Odivelas, Comunidade Islâmica do Forte da Casa, Comunidade Islâmica de Póvoa de Santo Adrião, Comunidade Islâmica de Santo António dos Cavaleiros, Comunidade Islâmica da Colina de Sol, Comunidade Islâmica da Portela de Sacavém, Comunidade Islâmica de Vialonga e Comunidade Islâmica de Alhandra.

Estas são em conjunto com a Comunidade Islâmica de Lisboa, as comunidades que mais muçulmanos “albergam” é nestas que se concentram e se difundem as directrizes islâmicas.

Depois as Comunidades Regionais, começando pelo Centro Cultural Islâmico do Porto.

Tem quatro locais de culto:

Vila Nova de Gaia, Campanha, Aveiro e Braga aqui a população muçulmana é maioritariamente marroquina e argelina, são sete mil, os crentes desta comunidade.

Neste caso específico não há subdivisão da comunidade, estão todas directamente ligadas à Comunidade Islâmica do Porto e, esta por sua vez a Lisboa, apenas “religiosamente”.⁶⁵

Não esquecendo porém a Comunidade do Algarve onde esta tem três locais de culto:

Albufeira, Armação de Pêra e Faro, nesta comunidade também não há nenhuma subdivisão contrariando as comunidades dos arredores de Lisboa.

Aqui, o número ascende a quatro mil crentes.

⁶⁵ www.cil.pt

2.2. Laicização e Constituição

Portugal é um estado laico, logo num estado laico há mais viabilidade, e a aceitação pela religião islâmica foi muito pacífica ao contrário de outros países, como nos países de Leste onde a integração da comunidade muçulmana foi claramente mais difícil e trabalhosa.

A primeira pista é a observação facilmente testável, talvez mesmo trivial, de que os visitantes de um país, onde se fala uma língua que eles não conhecem, não podem comunicar com os seus habitantes através de uma língua a não ser que eles tenham uma terceira língua em comum.

Atendendo ao facto de que a comunicação através de uma língua é a forma de comunicação principal entre os seres humanos, a existência de tantas línguas e religiões diferentes na Terra é uma característica notável da humanidade⁶⁶.

Há uma única humanidade, a única espécie que utiliza uma língua como o seu principal meio de comunicação.

Por meio das línguas, os seres humanos podem comunicar e transmitir conhecimento de uma geração para outra. Uma língua é composta por padrões sonoros que, numa dada sociedade, são produzidos e considerados como símbolos de um aspecto específico do mundo humano.

De acordo com as actuais formas de falar e pensar, a cultura pode e deve transmitir ao subconsciente que é realmente possível viver num laicismo e não numa xenofobia, onde as oportunidades e os direitos de qualquer cidadão mundial sejam iguais.

Porém, os processos de maturação e crescimento, específicos da espécie proporcionam ao Homem para que o aceitem e que o aceitem como ele é, e não de uma forma diferente.

Ao contrário de um engenheiro onde este tem de passar por várias fases de aculturação, aqui, não acontece nada semelhante porque é outro processo completamente diferente.

Esta matéria é característica da Teoria Geral do Estado na acepção jurídica do tema.

Todavia não parece pertinente deixar omissa uma referência, ainda que sucinta, às matérias em apreço. Assim, e em primeiro lugar cumpre referenciar a questão da constituição.

⁶⁶ Elias Norbert, *Teoria Simbólica*, Editora Celta, 2002, p.19.

A doutrina costuma classificar as constituições, em termos formais, em dois grandes grupos, a saber: as constituições históricas, ou apenas existentes em sentido material, e as constituições escritas, ou realizadas em sentido formal. Das primeiras resta o grande exemplo da constituição britânica que, como se sabe, é uma união Real, e que se caracteriza por não possuir um documento único e unificado, de hierarquia superior a quaisquer outras leis, aonde se definam os elementos do Estado em concreto, a estrutura dos órgãos de soberania, as suas funções e as suas interligações, onde se estipulem os direitos, liberdades e garantias do cidadão que neste caso não se aplica visto estarmos a falar da Comunidade Muçulmana.

Do outro lado existe a tradição iluminista que é a formal, é, onde encaixa a comunidade Muçulmana.

Classifica ainda a doutrina pacificamente divulgada no domínio quanto ao conteúdo em dois grandes grupos, designadamente: constituições liberais e constituições programáticas. As primeiras limitam-se a definir através dos seus elementos concretos, a tipificar os órgãos de soberania, as respectivas conexões e funções, a definir outros órgãos de nível central, regional e local.

As segundas, para lá de todas estas matérias, enquadram, ainda uma outra parte que é chegar a uma ideologia mais explícita, o que não acontece de modo algum na comunidade muçulmana.

Esta tradição começa a firmar-se a partir da constituição de Weimer, e hoje encontra-se maioritária.

Quanto à revisão, a mesma doutrina classifica as constituições em rígidas e flexíveis, consoante a maior ou menor dificuldade da sua alteração por via pacífica e formal. Esta classificação depende de vários factores: a exigência dos limites materiais de revisão, da dificuldade de concretização dos limites formais, temporais, circunstanciais impostos e, em certa medida também, resulta da prática demonstração da exequibilidade, em termos históricos concretos.

A linguagem, o pensamento e o conhecimento são conceitos que podemos situar, em termos latos, no mesmo nível de síntese. Ao examinar o uso actual destas palavras, a conclusão poderá ser que estas se referem a grupos de facto diferentes e com existências separadas, à semelhança das diferentes classes de animais, mas não é este o caso. Os hábitos da pesquisa permitiram que diferentes grupos de especialistas se dedicassem ao estudo de cada um destes aspectos. Há teorias do conhecimento que dispensam uma atenção reduzida à linguagem e há teorias da linguagem que têm pouco a dizer sobre o conhecimento. Porém, uma língua faz parte, sem dúvida, do conhecimento de uma pessoa e muito do conhecimento que é aprendido por uma pessoa é adquirido através de uma língua, neste caso deveria ser o Corão, embora a proporção relativa do conhecimento adquirido com

o auxílio de comunicações sob a forma de símbolos sonoros e do conhecimento adquirido sem a comunicação linguística possa ser diferente em diferentes sociedades e em diferentes ramos do conhecimento.

Uma das perplexidades das teorias dominantes do conhecimento e da epistemologia tradicional é o facto de a sua maioria ter pouco a dizer sobre a transmissão do conhecimento entre as pessoas e quase nada sobre as características estruturais do conhecimento que possibilitam a transmissão interpessoal e, portanto, também intergeracional do conhecimento. As comunicações linguísticas desempenham um papel fundamental nesta transmissão. A proporção relativa da transmissão verbal e não verbal pode variar. Mas a transmissão do conhecimento que prescindir totalmente das palavras é comparativamente rara. Não é por acaso que o papel fundamental e, em alguns aspectos, indispensável da transmissão interpessoal de conhecimento merece uma atenção relativamente escassa por parte das teorias tradicionais do conhecimento. Tal deve-se à imagem humana subjacente a estas teorias e aos problemas que, de acordo com esta imagem, parecem ser teoricamente relevantes ou não. Essencialmente, estas teorias preocupam-se com indivíduos completamente independentes e isolados. Uma pessoa imaginária deste tipo é considerada como o sujeito do conhecimento. Por isso, no caso de merecer uma eventual atenção, a comunicação interpessoal através de uma língua desempenha, na melhor das hipóteses, um papel marginal nestas teorias.

Além disso, o conhecimento considerado como relevante nestas teorias é, quase exclusivamente, o conhecimento científico e, muitas vezes, apenas o conhecimento dos físicos. O argumento parece indicar que só eles produzem conhecimento válido ou “verdadeiro”. A imagem humana básica de um indivíduo isolado como sujeito do conhecimento e da física, qualificada como a ciência exemplar, resulta numa visão limitada e estranhamente superficial sobre o conhecimento que, nos termos destas teorias, é relevante ou irrelevante. Os grandes cientistas ocupam, individualmente, o centro do palco. No caso de a transmissão e o crescimento do conhecimento serem, de algum modo, considerados, a ênfase é colocada na sequência dos indivíduos proeminentes. O modo como a ciência se desenvolveu desde Newton até Einstein constitui um problema modelo. E como a religião islâmica se foi clarificando ao longo do tempo, porque após o falecimento do Profeta e dos companheiros do Profeta, a religião ficou clarificada e sumariada, com a chegada das escolas jurídicas tornou-se fácil, porém a ignorância apoderou-se como do Homem e este, acomodado, não sentiu necessidade de tornar ainda mais clara a religião islâmica, porém nesta nova vaga de conhecimento, nota-se francas melhorias e isso ajuda na integração da comunidade.

O campo do conhecimento qualificado, nestas teorias, como relevante é, por outras palavras, largamente auto-centrado. O quadro de referência não é a humanidade. A questão não é saber como é que os seres humanos, universalmente, adquirem conhecimento. A questão protótipo é o modo como um cientista adquire conhecimento por si próprio. Dado este quadro centrado no indivíduo, é compreensível a escassa relevância da relação entre a linguagem e o conhecimento neste processo de integração. O mesmo acontece com as características distintivas do conhecimento humano. As teorias do conhecimento que, em termos gerais, dominaram desde Descartes parecem ser teorias universais que cobrem todo o campo do conhecimento humano, mas, de facto, estão quase exclusivamente, preocupadas com um tipo de conhecimento seleccionado de forma muito limitada. Elas vêem este campo limitado à luz de uma imagem humana que faz parecer as pessoas como indivíduos sem sociedade, como seres humanos do tipo *homo clausus*. Este tipo de artificios permite manter as teorias do conhecimento, da linguagem e do pensamento, para a melhor integração desta comunidade ímpar.

Como resultado possível, as propensões actuais dizem que estas podem, ser, natureza ou sociedade e materialismo ou idealismo. No entanto, um exame mais atento sobre a natureza da linguagem mostrou já que, em determinados aspectos, os seres humanos não podem ser conceptualmente divididos e polarizados desta maneira. A linguagem, como se notou é uma das ligações que faltam entre a natureza e a sociedade ou a cultura. Pode afirmar-se que os seres humanos são feitos, por natureza, para a cultura e a sociedade/comunidade. O conhecimento intimamente ligado à comunicação linguística, é um outro exemplo deste tipo.

Tradicionalmente, as teorias do conhecimento são concebidas sem tomar em conta os aspectos físicos do conhecimento, sob a forma dos padrões sonoros de uma língua e das imagens da memória cerebral quer a standardização social dos padrões sonoros que lhes permite funcionar como símbolos de objectos específicos de comunicação, ou seja, como conceitos. O que foi dito, anteriormente, acerca da linguagem pode permitir compreender, mais facilmente, que o conhecimento e a integração, também não podem ser acomodados nas polarizações classificatórias convencionais. Conceitos como as imagens da memória cerebral estão à margem da matéria como da ideia, tanto do materialismo como do idealismo. O mesmo pode ser afirmado sobre o conceito dos padrões sonoros socialmente standardizados como símbolos, conhecidos como tais pelos utilizadores da mesma língua, e podendo, assim, servir como mensageiros entre a boca de uma pessoa e os ouvidos de outras. É difícil imaginar a transmissão do conhecimento entre gerações, um bebé humano não transformar-se num ser humano plenamente desenvolvido. De facto, aprender a

falar, isto é, aprender uma língua, é, em si, uma forma de adquirir conhecimento, o que ajuda na integração desta ou de outra comunidade ou minoria étnica e/ou religiosa.

Um exemplo simples pode ser, mais uma vez, útil. Se um novo padrão reactivo é integrado, ou alternativamente rejeitado, num novo programa prototípico de um grupo de animais mamíferos, podemos ser levados a conceptualizar este padrão inovativo sob a forma de um dualismo conceptual, de integração ou rejeição.

No entanto, pode haver não só duas, mas seis ou mesmo vinte alternativas. Tomemos o exemplo do sorriso. As pessoas habituadas à comunicação linguística podem não reconhecer imediatamente que o sorriso é também uma forma de comunicação. Todavia, é esse o caso. Neste caso, não é o aparelho vocal, mas a face que serve como emissor das mensagens de uma pessoa para outra⁶⁷. Um sorriso na cara de uma pessoa é, em primeiro lugar, um sinal, um sinal do bem-estar e dos sentimentos amistosos do emissor em relação ao receptor da mensagem. Podemos talvez presumir que as formas ancestrais do sorriso dos adultos seria menos variável do que é no único tipo sobrevivente de homínidos. Tal como muitas outras comunicações animalizadas, o sorriso é ainda geneticamente predeterminado e está vinculado a uma situação imediata. Porém, no caso dos seres humanos adultos, o sorriso mostra, nitidamente como é inadequada a tradicional dicotomia conceptual entre formas de comportamento adquirido e inato em comparação com os dados observáveis.

⁶⁷ Elias Norbert, *Teoria Simbólica*, Editora Celta, 2002, p.91.

2.3. A Ideologia e o Islão

A sede de apoio activo é que verdadeiramente constitui a sociedade, dividida entre os projectos que pretendem o domínio do aparelho Central. O problema da forma do Poder tem aqui relevância, porque existe com frequência uma falta de coincidência entre a definição legal da comunidade e a definição política dessa comunidade.

A definição legal dessa comunidade traduz-se nos crentes associados, e existe em forma de regimes, embora formalmente seja uma criação normativa. Abrange todos aqueles cujo consentimento concorre legalmente para a formação da pirâmide do Poder.

Mas a realidade política ou não, não se confunde com a definição legal e pode ser mais extensa ou menos extensa do que a norma inculca e proclama, para afirmar a imagem desejada pelo Poder.

Nos regimes coloniais do século XX, as doutrinas do indigenato excluía legalmente da comunidade política a generalidade dos nativos, mas a realidade política rapidamente se demonstrou diferente e bem mais extensa do que as leis consentiam.

A luta pelo Poder dirige-se à comunidade real e só parcialmente se mantém dentro dos limites normativamente definidos no contexto da forma que o Estado tenha adoptado.

A mobilização da maioria silenciosa, que não utiliza a faculdade legal de intervir, em regra não tem necessidade de exceder os quadros legais.

Mas as camadas párias, isto é, aquelas que não têm direito à oportunidade de participar, ou que encontram na estrutura social uma resistência que lhes não permite exercer de facto a participação, ou que não reconhecem legitimidade à representação legal a que o sistema conduz, constituem a base do apelo à mobilização que excede os quadros legais.

A filosofia racionalista que formulou a ideia de constituição, embora tenha inspirado uma revolução e ocupado o aparelho do Poder ou não por via revolucionária, imaginou que o processo político passaria a decorrer disciplinado por uma racionalidade expressa num direito positivo.

Daqui que a revolução passasse a ser encarada, de um ponto de vista normativo, como a violação das normas legais que disciplinam o acesso ao poder, conceito puro que cobre uma gama variada de intervenções ilegais⁶⁸.

O processo, todavia o que faz é usar as normas como um dos dados do problema da aquisição do Poder, mas excede-as com frequência crescente.

As normas jurídicas são um instrumento do Poder que pretende manter-se e um dos elementos racionalmente utilizados pelos que lutam pela sua aquisição. Uns e outros as excedem com frequência crescente, e este facto não pode ser ignorado.

A subversão é sempre uma transgressão das regras de uma ideologia dominante. Em segundo porque, quanto mais não seja por oposição, na subversão representa uma posição ideológica.

Há sim, uma aproximação à lógica paretiana a este respeito, isto é, a análise que considera as ideologias como derivações, como justificações aposteriorísticas de atitudes baseadas em fundamentos sócio-psicológicos diversos, limitados estes a causas *residuais* no pensamento de *Vilfredo Pareto*.

Impõe-se, antes de mais, a limitação de um conceito operacional de ideologia. O trabalho de recolha de muitas das noções, historicamente mais significativas, de ideologia.

1. Da etimologia da palavra «ideologia»⁶⁹ (discurso sobre as ideias, tratado das ideias) hoje restam poucos traços, uma vez que o conceito se refere à dinâmica social.
2. A ideologia, na sua componente teórica, funciona em circuito fechado, alimenta-se de si própria, é incapaz para a transcendência, é a «ideia da ideia».
3. Marx e Engels cristalizam um novo entendimento da palavra ideologia, fazendo derivar a consciência humana da existência humana⁷⁰. A ideologia é, assim a representação disfarçada de interesses de classe, de base material. Para os marxistas há, por conseguinte, ideologias falsas ou perversas e ideologias verdadeiras e boas.
4. Sorel, baseado nas teses dos marxistas primitivos, de Proudhon, de Descartes e de Locke chega a uma nova síntese inovadora: «(...) todas as ideologias são formações do espírito, sobre as quais a vida das classes apenas exerce influência secundária»⁷¹.

⁶⁸ Carlos Cossio, «*El Concepto puro de revolución*», Barcelona, 1936, p.134.

⁶⁹ O criador de tal neologismo, foi o filósofo francês Conde Destutt de Tracy, que viveu nos séculos XVII e XIX

⁷⁰ Veja-se: Marx, Karl – *Uma Contribuição para a Crítica da Economia Política*, 1950 Engels, F., *Anti-duhring*, e de ambos *Manifesto Comunista* p.87.

⁷¹ Sorel, Georges – *As ilusões do Progresso*, na ed. Ref. Por Ruas, Henrique Barrilaro, pp. 6,7, 37 e 94 (entre outras).

5. Lenine, retira a conotação pejorativa que os marxistas primitivos emprestaram à noção de ideologia, quando consideram o próprio marxismo como ideologia.

Para este político, ideologia é, para além da teoria política, o «elemento consciente de um movimento, social»⁷². Não fugindo à ortodoxia, simplificou a descrição da dialéctica da política.

6. Outros pensadores que se dedicaram ao estudo das ideologias referem apenas perspectivas acessórias ao que ficou referido em resumo.

Karl Manheim qualifica a ideologia como um mau uso da ideia para a ocultação de interesses subjacentes; Joseph Schumpeter entende-a como ideias preconcebidas, perigosas por anti-científicas, incompletamente sistematizadas, mas que «circulam na mentalidade pública» num dado local e época, como «concepções que se convertem em crenças sociais»;

Raymond Aron mostra a dependência das ideologias das escolas de pensamentos, do enfoque subjectivo da realidade, da relevância relativa dos aspectos particulares das situações históricas concretas. Sugere, mesmo, que a ideologia seja o sucedâneo da religião e do patriotismo. Mostra ainda que a ideologia é um absoluto perante outro absoluto «ou seja uma tese ou, em atitude de combate, já espera que a venham a negar»⁷³, sendo em si mesma uma ordenação aparentemente sistemática de factos, de interpretações, de desejos de previsões.

A visão islâmica vai ao encontro do Versículo do Corão onde Deus diz: “ E, Eu sou Aquele que sabe tudo”⁷⁴, e a explicação deste versículo mostra que o Islamismo assenta e consolida a sua ideologia apenas nas ordens divinas e nos aspectos primordiais da parte de Deus, não há intervenção do Homem porque ele não sabe tudo.

Esta diversidade de sentidos acabou por cristalizar em três núcleos principais de significação: como doutrina, como programa operacional e como crença⁷⁵.

⁷² Ruas, Henrique Barrilaro – op. Cit., p.34.

⁷³ Ruas, Henrique Barrilaro, op. Cit., p.51 sintetizando o pensamento de Aron designadamente da sua obra *L’Opium*, de pp. 200-321, da ed. Citada.

⁷⁴ Surat An-Najm, Corão Sagrado.

⁷⁵ Guedes, Armando Marques – *Ideologias e Sistemas Políticos*, ed. Instituto de Altos Estudos Militares, Lisboa, 1978, p. 13.

O aspecto de falseamento da realidade, referido por inúmeros autores para além dos marxistas, desde Nietzsche, a Vilfredo Pareto, passando por Julien Benda e Gustave Le Bon, é outro elemento importante para o entendimento do funcionamento deste fenómeno sociológico.

Tal deformação resultará de uma multiplicidade de factores desde a simplificação sucessiva, com intuítos de divulgação popular das ideias reduzidas, até à satisfação de interesses reais que estão na sua origem e fundamento.

O Professor Adriano Moreira faculta um entendimento deste desfasamento entre a teoria e a prática política por ela justificada. «Os padrões de vida política real não se confundem necessariamente com os padrões que, a partir do estudo das ideias políticas dos doutrinadores e ensaístas, são identificados pelos analistas e historiadores para autonomizarem famílias de pensamento.

O absolutismo iluminado dos doutrinadores não é o absolutismo dos estadistas, nem das acções, nem das massas eventualmente chamadas a intervir como base activa ou passiva do Poder»⁷⁶.

Verifica, assim, a desconformidade entre a formulação originária das ideias e a materialização que assume ao nível da dinâmica social⁷⁷ e esclarece a função destes fenómenos políticos na sua definição como o «conjunto de conceitos existenciais que orientam a luta pela captura, manutenção e exercício do poder político»⁷⁸.

Outra importante contribuição do Professor Adriano Moreira ou senão a mais importante é sem dúvida a que nos permite identificar a composição de todas as ideologias operantes «elementos racionais, emotivos e míticos». Esta contribuição é especialmente significativa pelo consequente juízo que determina: as ideologias políticas são valorativamente indemonstráveis.

A distorção da ideia, entre a frase da ideia - conceito à fase da ideia - força social, operar-se-ia através de uma intermediária, que é a da formação das doutrinas políticas: Nesse estádio produz-se o processo «de interpretação, de degradação e adaptação “da ideia” às circunstâncias da luta política»⁷⁹.

⁷⁶ Moreira, Adriano – *Ciência Política*, Lisboa, Livraria Bertrand, ed.1979, p.260.

⁷⁷ Desenvolve, assim, a magnífica síntese de Weidle, aí citada, que refere as ideologias como «sistemas de ideias que já não são pensadas por ninguém».

⁷⁸ Id., p.262.

⁷⁹ Id, p.263, Veja-se também: Moreira Adriano – *Ideologias Políticas*, cit., pp. 51, 52 e *Ideologias e Política Internacionais*, policop., cit., pp.3 e ss.

Na formação das ideologias, identifiquei, ainda, duas vertentes distintas mas interligadas e complementares. De um lado o que poderia designar por vertente idealista, ao considerar as ideologias como as forças sociais resultantes das interpretações e divulgações de sistemas teóricos de construção filosófica e de análise de factos políticos realizados originalmente por autores relevantes⁸⁰. Por outro lado, teria, de certa forma em sentido inverso, a vertente materialista, ao considerar, também, que as ideologias resultam, em grande medida, das conjunturas concretas, dos interesses materiais de indivíduos e de grupos. Cria-se, por conseguinte, de alguma forma, uma certa causalidade circular, e nessa medida, muitas vezes, um ciclo vicioso entre ambas as componentes da ideologia, facto que permite a leitura de Henrique Barrilaro Ruas, quanto à incapacidade para a transcendência que referi anteriormente⁸¹.

Esta circunstância deriva, ainda, da natureza dos pressupostos das ideologias. Conforme já referi, os pressupostos mencionados «incluem, entre outros, elementos não-lógicos por se basearem em escalas de valores indemonstráveis, esteriótipos, instintos, sentimentos, fé e mitos»⁸².

Ora «se a estrutura da ideologia for inteiramente lógica as conclusões têm as mesmas características dos pressupostos que partiram»⁸³.

«Acontece ainda que a hierarquia destes valores é indemonstrável por via racional, de modo que é sempre possível encontrar atitudes contraditórias pelo que respeita à sua aceitação ou não aceitação e à sua posição relativa⁸⁴». «Por outras palavras as escalas de valores que o Homem elabora são subjectivas e, portanto, susceptíveis de oposição parcial ou total. Como as ideologias se vão fincar em escalas de valores, passam, por essa via, a comungar de idênticas características, isto é a poderem subsistir em mútuo conflito»⁸⁵.

O mesmo raciocínio é extensível a outras atitudes ideológicas, fundamentadas, no todo ou em parte, nos referidos pressupostos não-lógicos.

A conflitualidade das ideologias resulta, por conseguinte, em primeiro lugar, da natureza, da indemonstrabilidade valorativa das suas determinações e esteriótipos.

⁸⁰ Lara, António de Sousa – *Elementos de Ciência Política*, pp.40 e ss.

⁸¹ Vide retro, nº2 da síntese apresentada.

⁸² M.Scheler tem sobre este aspecto uma leitura próxima ao afirmar: «Por detrás daquilo a que se chama oposições doutrinárias, abre-se a um abismo de diferenças de espírito de sentimento e, por conseguinte também de atitude prática». Vide *L'Idée de Paix et Le Pacifisme*, p.96.

⁸³ Lara, António de Sousa – *Elementos de Ciência Política*, ISCSP, 2003, p.45.

⁸⁴ Moreira, Adriano – *Ideologias e Política Internacionais*, cit., p.214.

⁸⁵ Lara, António de Sousa – *Elementos de Ciência Política*, p.44.

Resulta, em segundo lugar, da mentalidade totalitária com que se apresenta essas mesmas determinações e conclusões.

Resulta, em terceiro lugar, do imperativo da acção interessada. Sem este não há ideologia. Em muitos dos casos é este que se cobre com uma ideologia, apoteoristicamente.

Finalmente, resulta da tendência para a universalização do ambiente ideológico nas relações sociais da humanidade. Cada vez mais, qualquer acção ou omissão tende a ter implicações ideológicas, quando não for é ela própria uma atitude directamente ideológica.

O resultado final desta situação complexa é o do conflito. Preexistente ou decorrente das ideologias, mas sempre com elas directamente relacionada, a conflitualidade ocupou o «teatro do mundo» moderno. A continuidade deste sistema está fundada na própria natureza da sociedade contemporânea, na sua crescente complexidade, na paradoxal convergência de modelos culturais, a qual se pode verificar na manifesta de progresso determinada pelas sociedades industrializadas, na ambição de superação contínua do real, que a humanidade demonstra, ora canalizada para o transcendente, para o religioso, ora para o mítico e para o utópico.

É verdade, como diz Raymond Aron, que a ideologia é o sucedâneo da religião e do patriotismo.

A precaridade das ideologias, de que falam J. Schumpeter e M. Collinet refere-se mais à sua definição conjuntural, enquanto meios de acção concreta, do que à sua realidade, enquanto instituições fenomenológicas sociopolíticas.

O processo evolutivo criou condições para desencadear processos de desenvolvimento. Não é necessário presumir que, entre os antepassados da humanidade, a evolução cessou quando o desenvolvimento começou. É possível que os grupos na linha ancestral tenham sido submetidos aos dois tipos de transformações. Os indivíduos do Paleolítico, por exemplo, não sofreram só mudanças evolutivas, mas também aperfeiçoaram, muito lentamente os seus instrumentos, o que é uma mudança em termos de desenvolvimento. Até então, nada parece ser conhecido sobre a capacidade de comunicação através da linguagem, sempre adequada às necessidades de integração.

Há, numerosos, outros exemplos que ilustram o facto de que o fundo social de símbolos pode mudar de uma condição em que é incerta a linha divisória entre o conhecimento baseado na fantasia e o conhecimento congruente com a realidade, pendendo fortemente o seu equilíbrio a favor do primeiro, para uma condição em que a distinção entre o conteúdo de fantasia e congruência com a realidade, que caracterizam os símbolos no campo da natureza não humana, é desprovida de qualquer ambiguidade. Aqui, no equilíbrio entre os dois tipos, o conhecimento congruente com a realidade prevalece claramente. Ele está neste campo, numa manifesta posição de domínio, enquanto

em outros campos, tal como o de conhecimento das sociedades humanas, o conhecimento baseado na fantasia, por exemplo sob a forma de ideias sociais, é ainda tomado como um conhecimento congruente com a realidade.

A lei de Comte dos três estádios vem-nos à mente. No entanto, a sequência referida sumariamente não é uma lei nem um modelo de um processo necessário e irreversível. É um modelo puramente orientado para os factos que indica um dos aspectos salientes da continuidade da transmissão do conhecimento. Pode ser revisto e abandonado se tal for necessário perante a descoberta de um novo conhecimento dos factos. O desenvolvimento da escrita pode servir como exemplo da continuidade do desenvolvimento do conhecimento, a despeito da sua transição de um povo ou de um Estado para outro. Independentemente da descendência que a escrita fenícia pode ter tido, os gregos aprenderam a escrita a partir dela. Ela não tinha qualquer ligação, com o alfabeto micénio que, aparentemente, derivou de uma forma mais antiga de escrita desenvolvida em Creta. O alfabeto romano foi uma das transformações da forma de escrita grega. A escrita romana transformou-se na escrita medieval e, portanto, na nossa.

No tempo de Comte, não era invulgar incluir o conhecimento não racional ou religioso no desenvolvimento do conhecimento como uma fase inicial; ele não foi o único intelectual desse tempo a sugerir esta sequência como uma necessidade quase natural. Há uma ligação íntima entre os processos do conhecimento e da formação do Estado e, claro na sua integração. O primeiro florescimento do conhecimento dominado pelos sacerdotes ocorreu nas antigas monarquias do Médio Oriente de que são exemplos a antiga Suméria, o antigo Egipto e a Babilónia. Na maioria destes Estados, uma aristocracia sacerdotal, chefiada pelo sacerdote chefe e baseada na primeira organização social que foi a casa do templo, estavam mutuamente ligadas como co-dirigentes do Estado e como rivais em muitas lutas pelo poder.

Um aspecto do processo de integração quando se compara a organização sacerdotal e a estrutura do conhecimento da primeira fase dominada pelos sacerdotes e a estrutura do conhecimento da primeira fase dominada pelos sacerdotes com os da segunda fase. As segundas não representaram, simplesmente, um regresso às primeiras. Os avanços efectuados durante o primeiro período do conhecimento secular não foram, simplesmente, perdidos no segundo período do conhecimento dominado pelos sacerdotes. Este último representou uma complexa combinação de regressão e de progresso. O mito dominou outra vez onde a interrogação proto-científica tinha anteriormente dominado. Mas a organização sacerdotal moldou-se com base na organização estatal do império romano que lhe deu origem. Sob a forma de uma mesquita e uma comunidade religiosa

forte e una, tornou-se muito mais fortemente centralizada e unificada do que o que caracteriza os cultos e as crenças religiosas na primeira fase do conhecimento dominado pelos sacerdotes/teólogos. Uma das suas qualidades foi basearem-se no livro único e sagrado: o Corão. A formação de conceitos foi feita a um nível mais elevado de abstracção ou de síntese realizados no estágio secular precedente. Neste contexto, estes exemplos podem ser suficientes para indicar que o modelo de quatro estádios não tem, de modo algum, o carácter de progressões ou regressões uniformes. Mas eles podem, pelo menos, destacar a complexidade do processo de conhecimento. O modelo convida as comparações. Tal é um dos critérios da sua congruência com a realidade. Esta levou à emergência de uma forma científica de descoberta.

O exemplo ilumina também a natureza e a função dos modelos dos processos de longo prazo, neste caso dos longos processos de crescimento do conhecimento e do processo de integração. Os avanços nas ciências naturais podem tentar as pessoas a considerar os modelos processuais como uma espécie de lei ou de generalizações semelhantes a uma lei. Comte sucumbiu a esta tentação. Mas os modelos processuais sociólogos não possuem, de modo algum, o carácter de leis gerais no que concerne a numerosos casos especiais. O processo representado pelo modelo de quatro estádios é provavelmente único. Pode nunca repetir-se outra vez. Este modelo fornece uma articulação em relação ao que eu disse anteriormente, ou seja, um processo contínuo de transmissão e crescimento do conhecimento pode ligar entre si as tradições de conhecimento de diferentes países e povos. Pode fazer-se remontar à antiga Suméria o processo de transmissão e do crescimento contínuo do conhecimento que, no Renascimento, desabrochou sob a forma do conhecimento científico naqueles que hoje são concebidos como os países europeus. No decurso deste processo, grupos seculares específicos conseguiram, em duas ocasiões, a eliminação do monopólio da transmissão e da produção do conhecimento que os grupos de teólogos haviam adquirido. Muito provavelmente, o primeiro ímpeto do conhecimento secular e a absorção de alguns dos seus aspectos pela segunda fase do conhecimento dominado pelos sacerdotes constituiu uma das condições para o segundo ímpeto secular. Porque é que, e este é o problema, no contexto da tradição sumério-europeia, os grupos seculares conseguiram, por duas vezes, criar uma tradição de conhecimento própria e alcançar para o seu tipo secular de conhecimento uma posição de supremacia sobre o conhecimento controlado pelos teólogos? As características que distinguem o conhecimento científico e o conhecimento não científico dificilmente podem sobressair, de forma clara, se a atenção e o conhecimento factual forem concentrados no segundo. Coloco aqui a questão como um exemplo do papel que os modelos, que representam sínteses de nível superior, podem desempenhar no estudo das sociedades humanas.

Pode ser útil, nesta parte final, indicar, de forma breve, dois aspectos deste estudo que estão implícitos, mas que não foram ainda explicitados. Em, pelo menos, dois pontos, o campo empírico da visão subjacente à teoria do símbolo é mais amplo e o nível da síntese teórica e, em conformidade, mais elevado do que o é, habitualmente, nos estudos da história, da sociologia e de outras ciências sociais. Primeiro, o quadro social de referência implícito em tais estudos é a principal unidade de sobrevivência do nosso tempo, o Estado-nação. Nas investigações antropológicas tradicionais, é a tribo. O facto de o Estado ser o principal nível de integração em que estes inquéritos se baseiam pode não ser tão óbvio nas investigações sociológicas quanto o é, nas investigações históricas, mas se examinarmos o que os sociólogos pretendem dizer quando falam da sociedade, descobrimos, em geral, que eles raramente vão além do nível de integração da comunidade, embora possam confinar o seu campo às subdivisões de uma comunidade. Além disso, eles circunscrevem, geralmente, os seus esforços às relações internas de uma comunidade. Os sociólogos raramente incluem no seu campo de visão e, portanto na sua concepção da sociedade, as relações entre os Estados e as alterações que estas atravessam. Por outras palavras, os desenvolvimentos dos grupos continentais de Estados e, em última instância, da humanidade são, normalmente, desvalorizados como problemas exteriores aos campos de problemas dos sociólogos. Aqui, eles não são considerados com esta perspectiva.

Enquanto a sociedade for, implicitamente, identificada com as relações entre os seres humanos internas a uma comunidade, as relações entre as diferentes comunidades, e a humanidade como a unidade de integração que eles formam, tendem a ser consideradas como relações existentes no exterior da sociedade ou, talvez, como simplesmente inexistentes. De facto, as relações entre as comunidades são relações entre pessoas. São diferentes das relações familiares e de outras relações internas de uma comunidade apenas pelo facto de representarem um nível diferente de integração. Não são menos reais do que as relações sociais situadas ao nível de uma comunidade ou a um nível inferior. O facto de as relações familiares, as relações industriais e as relações entre Estados e comunidades/minorias étnicas pertencerem, enquanto objectos de investigação, a diferentes especialidades académicas pode contribuir para a impressão de que as relações internas de um Estado e de uma comunidade são relações sociais porém a relação entre Estados o não são.

O problema aqui, chama a atenção para a lacuna existente no arsenal conceptual dos sociólogos para cuja superação estes não são muito preparados. As sociedades humanas, tal como são hoje constituídas, possuem diversos níveis interligados de integração. O nível do grupo de parentes, o nível tribal, o nível do Estado, o nível continental e, finalmente, o nível da humanidade constituem

graus de uma mesma escala. Os observadores da cena contemporânea podem notar uma diferença muito pronunciada entre as possibilidades de poder disponíveis para os representantes dos diferentes níveis de integração nos diferentes estádios de desenvolvimento da humanidade. Os sociólogos e, aliás, os cientistas sociais em geral não estão adequadamente equipados para abordar as relações humanas em diferentes níveis de integração e as transformações de desenvolvimento que estas podem atravessar.

Um exemplo flagrante é transição do nível de integração tribal para o nível de integração estatal que pode actualmente, ser observado em algumas partes de África⁸⁶.

Nos detalhes destes processos de forma de Estados, bem como de comunidades e minorias étnicas como é o caso, da comunidade muçulmana em Portugal, podem variar consideravelmente. A desintegração foi usualmente, a alternativa à integração vitoriosa a um nível estatal e local. Mas foram, frequentemente, travadas muitas “batalhas” antes de se atingir uma decisão final.

Em diferentes estádios do desenvolvimento, sobressaem diferentes níveis de integração como os mais poderosos e efectivos. Mas para compreender estas diferenças, é necessário recuar e distanciar-nos de uma sociedade multi-nivelada e da nossa própria posição no seu interior. No campo das sociedades humanas, os observadores científicos devem colocar-se, por assim dizer, num nível diferente da escada em espiral relativamente aos objectos que estudam. Se se falar do Estado ou comunidade no singular, estamos situados ao nível de uma multiplicidade de Estados ou comunidades, tacitamente, este é o nível de toda a humanidade. Não existe um outro nível de integração superior. Com vista a uma comparação, abordou-se as características distintivas da humanidade por comparação com as dos animais. Ao alargar, deste modo, o campo de visão, elevamo-nos do Estado para uma pluralidade de Estados e, assim, em última instância, para a humanidade como a unidade de referência tácita da investigação sociológica. Se tal for feito, evidencia-se, mais claramente, a singularidade das línguas como meios da comunicação humana e dos fundos de conhecimento como meios da orientação humana. Não é raro falar da língua no singular quando, de facto, a referência cai sempre nas línguas no plural. No caso do conhecimento, o uso do singular pode ser justificado pela identidade supra-nacional do conhecimento das ciências naturais e da tecnologia.

O que é observado como um facto, ou seja, a humanidade a aproximar-se mais estreitamente entre si, pode reforçar um ponto teórico. No trabalho dos sociólogos, a humanidade, longe de ser um

⁸⁶ Elias Norbert, *Teoria Simbólica*, Editora Celta, 2002, p.141.

ideal distante, torna-se num nível de integração e numa formação social entre outras. São exemplos tanto a teoria dos processos civilizacionais como a teoria simbólica. Para ambas, podem ser encontradas evidências em todos os níveis do desenvolvimento social. Todos são estádios do desenvolvimento da humanidade. A unidade de comparação é sempre a distância entre as unidades sociais que, num determinado estádio, são as menos e mais desenvolvidas. As sociedades do período glacial e, portanto, a humanidade do período glacial, muito provavelmente não transcenderam, em nenhuma parte o estádio tribal. As diferenças no seu estádio de desenvolvimento podem iludir, porque, numa aproximação à primeira vista, o que delas subsiste, parece ser essencialmente idêntico.

O alargamento com uma ênfase nos tempos passados e presentes parece exigir um complemento através do alargamento do nosso quadro de referência para o futuro. Todavia, os cientistas sociais não são profetas. Mas há aspectos do futuro da humanidade sobre os quais se pode falar com uma razoável certeza. A este respeito, o esquema habitual com que se trabalha, são os conceitos como pré-história e história ou Antiguidade, Idade Média e tempos modernos – pode, facilmente, dar a impressão de que os chamados tempos modernos representam um estádio relativamente tardio deste desenvolvimento. Associada, intimamente a este esquema, há a tendência a considerar os tempos actuais como um estádio bastante avançado do desenvolvimento da civilização humana. Se considerarmos isoladamente o desenvolvimento da humanidade, esta avaliação é incompreensível. Neste contexto, não é usual alargar o campo de visão ao desenvolvimento do sistema solar. Não é, porém, inteiramente irrelevante numa avaliação da posição desta época no seio do desenvolvimento da humanidade. A vida na terra e, por isso, a existência da humanidade dependem do Sol. Os cosmólogos informam-nos de que o Sol se encontra, actualmente, a meio do seu período de vida previsível, tal é a designação metafórica do mesmo, e espera-se que o Sol continue o seu papel como estrela que dá brilho e sustenta a vida durante vários milhares de milhões de anos. Se a humanidade não se destruir, se não for destruída por um meteoro ou por qualquer outra colisão cósmica – que são, certamente possibilidades muito reais -, as condições naturais darão aos seres humanos a oportunidade de tentar resolver os problemas da sua vida conjunta na Terra, ou em qualquer outro local, durante um período muito longo. No contexto do futuro da humanidade, as perspectivas de curto prazo são, necessariamente, equívocas. Hoje, os cosmólogos parecem admitir que, em outras partes do universo, existem criaturas vivas com o mesmo nível de desenvolvimento ou, inclusive com um nível superior. Não se deve excluir da consideração a possibilidade de os seres humanos deverem a sua existência a uma sequência única

de coincidências e de o desenvolvimento dos seres humanos, biologicamente equipados para o uso das línguas e do conhecimento, ser extremamente raro, se não único.

À luz de um futuro entre as alternativas da auto-destruição e de um futuro de milhões de anos, a avaliação dominante que atribui aos chamados tempos modernos o carácter de um desenvolvimento relativamente tardio exige uma correcção. O facto de não se ter aprendido ainda a refrear as guerras, as destruições massivas recíprocas de membros de diferentes Estados e outras formas de comportamento que só se pode qualificar como bárbaras, reforçam a suposição de que, no contexto global do desenvolvimento possível da humanidade, os chamados tempos modernos representam um estágio de desenvolvimento muito inicial e não muito tardio. Prefiro a sugestão de que os nossos descendentes, se a humanidade conseguir sobreviver à violência do nosso tempo, nos possam vir a considerar como os últimos bárbaros. Não me estou a dedicar ao exercício da reprovação. Os seres humanos precisam de percorrer um longo período do modo de viver em paz uns com os outros. A nossa incerteza, a nossa incapacidade de eliminar a violência, são aspectos deste processo de aprendizagem. Não há, para tal, professores disponíveis. O auxílio exterior, evidentemente, não virá. As expressões de boa vontade e as exortações ao bom comportamento são bem vindas mas dificilmente eficazes. O professamento de ideais antagónicos inflama mais do que a tempera. As pessoas têm de aprender por si próprias como viver umas com as outras. Neste caso também, a descoberta planeada de explicações pode ser útil. Por enquanto ainda não sabemos com refrear ou eliminar, efectivamente, a violência das relações humanas. Estamos armadilhados numa situação em que os governos seriamente preocupados com a eliminação das guerras favorecem e participam também num florescente comércio de armas que ajudam outras nações a prepararem-se para a guerra.

Ainda não aprendemos a fazer face às contradições óbvias do nosso tempo. Sabemos já que os seres humanos podem viver uns com os outros de uma forma mais civilizada, mas não sabemos como realizá-lo na nossa vida conjunta ou, pelo menos de um modo esporádico. Sabemos já que muito depende da obtenção de um melhor equilíbrio entre a auto-contenção e a auto-realização, mas a ordem social estável que suporta tal equilíbrio continua a iludir-nos. Não deveria estar fora do alcance da humanidade nos milhares de anos que estão diante de nós⁸⁷.

Dizia Charles Maurras que «nenhuma ideia há, nascida de um espírito humano, que não tenha feito correr sangue sobre a terra»⁸⁸.

⁸⁷ Ibidem p.147 e 148

⁸⁸ Ruas, Henrique Barrilaro, *A Ordem e a Desordem*, op. Cit., p.198

2.4. Direito Islâmico - Direito Nacional

*«Ó adeptos do Livro! Vinde pronunciar uma palavra comum a nós e a vós! Quer dizer que não adoramos senão Allah e não lhe associamos ninguém, que não utilizamos nenhuma outra divindade excepto Allah».*⁸⁹

*«A Lei Divina (Shariah) é a essência do Islão, e não há Islão sem Lei, por isso Shariah e Islão não são corpos monolíticos, e têm de ser explicados conjuntamente».*⁹⁰

«É ao jurista que, chamado a colaborar na formulação do direito, compete moderar o entusiasmo dos políticos, dominados por preocupações de eficiência padronizadora».

«É ao jurista, encarregado da aplicação do direito, que cabe não perder a intenção de diuturnamente actuar a promessa encerrada na Constituição».

⁸⁹ Surat «A Família de Imran», 3:64, Corão Sagrado.

⁹⁰ Al Jazairi, Abu Baqr, *Aqidatul mumin*, Dar Al-Marifah 1995, p.5.

«É ao jurista teórico que incumbe o dever de, nas suas construções, se fazer eco do grito de alarme de moralistas, sociólogos e politólogos».

«Se tal fizer, o Estado de Direito poderá continuar a ser no mundo de hoje uma ideia carregada de sentido; e, em vez do baço domínio da lei, estender-se-á a rule of law».⁹¹

Na Shariah, Lei Divina existem separações entre os ramos de Direito, ao contrário do que muitos autores escrevem, há separações no direito público e o direito privado, porém não é visível e clarificado ao comum dos mortais, porque conforme disse Abu Baqr Al-Jazairi, para conhecer o Islão é preciso conhecer minuciosamente a Shariah, e, nunca apenas ler alguns artigos e escrever sobre a Shariah e desmistificando-a sem razão aparente.

Não se pode sequer comparar a Lei Divina (Shariah) ao Direito comum, porém é possível fazer uma analogia aos dois tipos de Direito

A Shariah é a lei divina que se completa com a Sunna/ ahadith (as acções e ditos de Mohamad-ver anexo), Ijmá e Qiáss (citado anteriormente).

A Shariah é um caso único, isto porque foi construído independentemente – e não invulgarmente até em oposição ao poder do Estado e dos seus governantes -, clarificadas por escolas jurídicas, os *Mazaib*: Hanafi, Maliqui, Shafi e Hanabila⁹² (no mundo sunita) e jafari (no mundo xiita) e não desenvolvidas, como é citado por alguns autores internacionais e nacionais, que não conhecem o Islão, isto porque estas escolas jurídicas não desenvolveram nada, apenas juntaram o conhecimento

⁹¹ Soares, Rogério Ehrhardt – *Direito Público e Sociedade Técnica*, p.188.

⁹² Estas escolas jurídicas derivam da interpretação que cada fundador dessas “escolas” teve do Islão, porque todas as interpretações derivam da Sunna do Profeta Mohamad e, assim, cada escola tem uma forma diferente de ver e estudar o Islão exceptuando o jafari que é xiita. A escola jurídica maliqui (implantada na África Ocidental e Magrebe), a escola hanafi (implantada na Turquia, sub-continentes indiano, Reino Unido e EUA), a escola hanabila (implantada no Golfo Pérsico) e por fim a escola shafi (implantada na África Oriental, Indonésia e Malásia). A escola jafari (xiismo dodecimal ou duodecimano).

que estava espalhado e, devem, estes ser louvados por juntarem e clarificarem o conceito de Islão e não louvados por desenvolverem o Islão, porque o Islão é derivado directamente de Deus, ou seja a Lei Divina foi toda ela revelada a Mohamad, cujo o estado é eterno e inalterável.

«A lei islâmica é um corpo totalmente abrangente de deveres religiosos, onde as ordens de Allah regulam a vida de cada muçulmano em todos os seus aspectos».⁹³

Esta engloba, de forma igual, «ordenações relativas à oração e ritual, bem como ordenações políticas e normas legais».

Desta forma a lei islâmica é a súpula do pensamento islâmico, a mais típica manifestação do modo de vida islâmico.

O Islão olhava e olha o conhecimento da lei como um conhecimento estritamente importante e único, sendo impossível compreender o Islão sem antes compreender a lei islâmica.⁹⁴

É apenas por hábito – e por comodidade algo rotineira – que a História académica e didáctica começa nos primórdios da Humanidade, e se vai desenrolando cronologicamente, sucessivamente, até os nossos dias. Na verdade, o ofício historiográfico, assim como a nossa própria compreensão individual do passado, começa realmente no nosso presente, e deste, com as suas preocupações e lunetas, com suas luzes e sombras, parte em direcção ao desvendamento que nos precedeu⁹⁵.

Sem completamente rompermos com esse hábito – o que equivaleria a árduas rupturas – vamos tentar olhar apenas para a situação a que, no Direito, chegámos, para, a partir desse balanço brevíssimo e apenas a traços muito largos e algo impressionistas, dirigirmos o nosso olhar indagador para o passado afirmando as nossas pré-compreensões, e não as ocultando ou simplesmente pressupondo de forma tácita.

O nosso presente é, aliás, uma dessas épocas “interessantes”, em que o estado quase crónico de profunda crise nos permite melhor compreensão do que nas épocas tranquilas, de História “fria” e feliz... A crise implica crítica⁹⁶...

Estamos também num tempo de aparente triunfo do Direito.

Em poucas épocas como esta em que nos é dado viver terá sido tão altissonantemente proclamada a apoteose do Direito e da Justiça. Nem mesmo o Iluminismo racionalista, nem o

⁹³ Schadt, Joseph, *Introdução à Lei Islâmica*, 1962, p.83.

⁹⁴ *Ibidem* p.83.

⁹⁵ Papini, Giovanni- Gog. Trad. Port. de Souza Júnior, Lisboa, Livros do Brasil, s/d p.47 ss.

⁹⁶ Pereira, Miguel Baptista – *Crise e Crítica*, in “Vértice”, vol. XLIII, nº 456/7,p.100 ss. Coimbra, 1983.

Positivismo sociologista⁹⁷, no seu optimismo, ousaram espalhar de forma tão declamatória a boa nova de uma juricidade para os Homens, finalmente com eles reconciliada. Ou eles a ela finalmente aderindo.

E todavia, o pequeno batel do Direito voga hoje num oceano enganador: espelha este o céu e promete calma e utópico porto, mas é todo feito de traição e tormenta. Mais: O Direito hodierno vagueia em grande medida à deriva, perigosamente, entre Cila e Caríbdis.

Ora, nesta tempestade tormentosa, não conseguimos deixar de lembrar as palavras do coro ante a indecisa sorte da nave de Otelo: *Or'saffonda or s'incela*. O Direito e o seu destino deparam-se-nos entre extremos.

Este vai-vém é signo da encruzilhada do Direito no presente: ir a pique na sua total descaracterização (e de algum modo também imprestabilidade, futilidade ou banalização), ou reencontrar-se como coisa sagrada, das mais sagradas coisas dos Homens (*humanarum et divinarum rerum notitia* – pois já assim, até em contacto com o *divino*, o tinham os Romanos).

Nem sempre se tem sabido conciliar e compreender estes dois termos da sua qualificação mais essencial.

O tempo presente é o momento de confluência e agonismo de dois discursos míticos, verdadeiros discursos legitimadores (sejamos capazes desde já de também submeter a crítica à crítica), que reflectem em lugar do Direito e da sua realidade, imagens que servem pressupostos ou preconceitos ideológicos.

Cila é o discurso do positivismo, apesar de tudo o grande Adamastor que ainda ordena, quase onnipotente, nas águas turvas da realidade concreta; Caríbdis é um subtil monstrengo feito sereia tentadora de novidades, e sobretudo de severa desmontagem do *dado*: com ou sem rótulos.

Curiosamente, os dois abismos parecem partilhar, nos tempos que correm, pelo menos as dimensões não axiológicas do mundo jurídico: se o terreno dos factos é império do legalismo positivista, o das normas e dos textos (e das teorias sobre essas entidades normativas) vai sendo invadido por novas teorias, nem sempre sensatas e em muitos casos só aparentemente generosas⁹⁸.

⁹⁷ Ao longo deste capítulo, far-se-ão alusões a correntes filosófico - jurídicas e metodológico – jurídicas com as quais, infelizmente, o normal debutante dos estudos jurídicos poucas vezes teve a sorte de já ter contacto. Perspectiva filosófica, Cunha, Paulo Ferreira – *Filosofia do Direito. Primeira Síntese*, Coimbra, Almedina, 2005, p.131 ss e 193.

⁹⁸ Muitas teorias críticas começaram por detectar e atacar muitos podres, e anunciaram até generosamente uma nova era, novas políticas, novos paradigmas, que são sem dúvida muito tentadores. O problema terá sido o aproveitamento do novo modernismo por velhos modernismos. Se o pós-modernismo for uma mescla de *úlpis* sem idade e *hippies* serôdios, então não será quase nada, não pode ser quase nada. E ora uns ora outros protagonizam, ao que parece essa ideia “nova” que assim se torna em algo de envelhecido à partida (traído, decerto), não por si mas pelo que lhe colam ao rosto, e sobretudo à alma, Em defesa de postmodernidade autónoma, cf, Cunha, Paulo Ferreira da – *Pensar o Direito. II. Da Modernidade à Postmodernidade*, Coimbra, Almedina, p.17-42.

E contudo, a ideia da síntese, da coincidentia oppositorum, da união dos contrários, desde que juntando apenas o que de positivo neles há, continua a ser uma enorme tentação. Julgamos que um direito para os nossos dias é outra coisa, e está algures noutra lugar, para além dos lugares comuns em que o desejam acantonar. Provavelmente um novo Direito se poderá colher num lugar de síntese entre o clássico da melhor cepa e o pós-moderno capaz de desconstruir e voltar a construir, recordando a desconstrução, e submetendo a nova construção ao mesmo crivo crítico.

Um dos legados doutrinários mais nefastos do positivismo jurídico foi o de fazer crer à opinião corrente (e mesmo aos próprios juristas) que o Direito seria uma ciência, se não exacta, pelo menos positiva, e que o ponto de vista da lei seria sempre única ou última palavra de tal saber. Ora o próprio judicialismo provou que afinal é o juiz, designadamente o constitucional, quem detém realmente essa última palavra. Contudo, o clima intelectual criado pelo imponente edifício lógico e repressivo do juspositivismo estribou essa burocracia impenetrável e inflexível que se esconde sempre no aforismo “ São ordens”, ou, mais letradamente, *dura lex sed, lex*. E arrastou consigo a ideia, algo inconsciente, subliminar (inculcada por uma estratégia retórica não inocente nos manuais e nos tratados – muitos com conceitos e pré-conceitos que se vão reproduzindo de positacismo em positacismo) de que em Direito quase não haveria lugar para posições e disputas (e de novo martela nos ouvidos o *dura lex, sed lex*), e muito menos para especulações. O que é totalmente falso: veja-se o agonismo próprio de todo o direito em acção (*law in action*), com o debate diário, constante, nos tribunais! Se o direito fosse a plácida aplicação da lei, não haveria Direito.

Daí o afã em repetir-se (o que em teoria até poderá nem ser descabido, mas no contexto tem intenções pouco puras), por exemplo, que a Filosofia do Direito seria apenas Filosofia, e jamais Direito. Toda esta concepção nega o carácter intrinsecamente dialéctico da arte jurídica, e a sua essencial imanência, que é, desde os Romanos, a de uma “filosofia verdadeira”, *uma filosofia prática*, ou, talvez dito melhor, uma prática de filosofia prática. O que implica, por vezes, e evidentemente, uma prática teórica.

Do mesmo modo que os negadores da realidade do movimento dos corpos são (desde a Grécia clássica) contraditados pela simples trivialidade e transcendência de darmos um prosaico passo, e que os adversários da filosofia no Direito já professam, por isso mesmo (e mesmo sem o quererem, ou ignorando-o), uma filosofia (a positivista), assim também é inapelável que a análise a que estamos procedendo não pode ser inocente.

É óbvio que visa ela a objectividade, mas, nestas matérias sensíveis, a objectividade tem como condição paradigmas, pressupostos, operadores interpretativos que, não radicando no sujeito, todavia pelo intérprete passam.

O que está determinado em última instância o direito que efectivamente hoje temos (e isso nem é novo na História), não será, de forma simplista, a base económica, as infra-estruturas produtivas e as relações de produção consequentes, apesar da enorme importância do económico, que apenas um idealismo ingénuo poderá negar. Poder-se-á contudo talvez afirmar que a determinação do jurídico, hoje, provém do social (cuja importância na contemporaneidade se agigantou), e que, no vasto campo do social, será no domínio das representações colectivas, e do imaginário (do mítico, também) que mais se poderá colher de essencial nessa determinação.

As mutações económicas ocorridas no século passado (XX) tiveram, naturalmente, respostas ao nível do jurídico. Todavia, o papel e o sentido da juridicidade modificaram-se profundamente, porventura não tanto em contacto com as novas realidades económicas, mas frente a uma nova inserção no social e no sócio-mítico. Esta é talvez a chave para a compreensão de todas as reflexões que faremos a seguir.

Não cabe aqui uma análise das transformações profundíssimas que, depois da primeira, e sobretudo depois da segunda guerra mundiais, mudaram por completo não só a face da Europa, como do Mundo e do lugar daquela no planeta⁹⁹.

Para o Direito retiram-se algumas constantes e vectores característicos deste *brave new world*, que nele vão profundamente influir. Muitos deles são tópicos por demais conhecidos. A expansão da democratização, ideal generoso e eticamente valioso, redundou frequentemente em massificação, destruição de elites, diminuição de rentabilidades (tanto culturais como produtivas – escravos e gentes sem-direitos produzem em bruto mais, e permitem a uns tantos ócios, até criadores... Recordemos só o poema de Brecht, *Perguntas de um operário Letrado*, e talvez mais subtilmente, o de Sophia de Melo Breyner, *Retrato de uma Princesa Desconhecida*.) e ritualismo ou alheamento dos actos civis e políticos, que descaracterizou o seu ideal ético.

Como pano de fundo, assistiu-se, até aos anos oitenta-noventa do século XX, a um abalar de certezas que redundou em séria crise simbólica e social geral. Mesmo alguns sinais de recuo ulteriores parecem serem quiçá ainda mais preocupantes: pois podem infelizmente mais não revelar

⁹⁹ O diagnóstico da situação que acabou por surgir foi magistralmente empreendido, sob ângulos diversos, por autores singulares. Ousáramos, *brevitatis causa*, recordar algumas obras muito diferentes, mas que iluminam de diversos ângulos o tipo de mundo que tornou possível o direito que está aí: como uma espécie de profecia, - Tocqueville de, Alexis – *De la Démocratie en Amérique*, Paris, Garnier – Flammarion, ed. De 1981, 2 vols.

que efêmera moda e espírito de contradição de uma nova geração, contestatária dos contestatários, hoje instalados nos seus dogmas, outrora revolucionários... A um derruir de valores¹⁰⁰ pode seguir-se um recuperar atrítico e fanático do que de mais dogmático e imprestável o leque de opções tradicional comportava. Ou seja, aquilo que houvera sido um ganho no desmoronar (ao menos parcial) de uma ordem, precisamente isso, de novo se levanta, deixando por terra precisamente o que haveria que recuperar...

De novo se trata de um problema fáctico, ao qual acresce a opção de cada um: quem negará que no nosso passado recente muitos dos dogmas sagrados em que vivíamos foram postos em causa, e que depois, altissonante, da afirmação do que era tradicional e se contestara antes? Fazer o balanço do que de positivo e negativo se ganhou e se perdeu num e noutra dos movimentos, de novo é problema de escolha. Seria quiçá interessante que se procurasse um consenso. Mas será possível? Temos as mais profundas dúvidas, Os dogmatismos conservadores e os dogmatismos revolucionários não dão mais que um passo de um milímetro para se encontrarem, e, ao contrário do tópico Lenine, dão um passo em frente para recuarem mais dois. Assim, muito provavelmente, a única forma de se procurar alguma paz social será a tentativa de, no mais vasto pluralismo, se encontrar um *modus vivendi*, uma convivência no respeito pelas diferenças de Direito sobretudo, sem tentativas de doutrinação e aculturação, e muito menos imposições fanáticas. Para além, evidentemente, de um mínimo ético-social de ordem pública e pouco mais... Cada dogmatismo terá de compreender que está votado ao mais rotundo fracasso, e que um país ou um mundo monocolorido, seja em que domínio for, é uma quimera que só poderia ser levada a cabo, e mesmo assim durante escasso tempo, pelo sangue, pelo ódio, pelo terror. Infelizmente, os dogmatismos e os fanatismos persistem, uns armados e com bandeira terrorista desfraldada, outros mascarados e sorridentes, de uma urbanidade postiça.

Talvez o maior problema que enfrenta o Direito nos nossos dias seja precisamente o de não ter sido concebido, nem estar preparado para, por junto, fazer as vezes (sem o ser, e não podendo sê-lo)

¹⁰⁰ Valores... ou valores instalados: os valores são, até prova em contrário, valores sociais, com uma “vigência” – é muito complicado afirmar-se que se defende valores imutáveis, perenes e indiscutíveis. E alguns valores são aceites por um largo e consensual leque de pessoas, mas que na prática diferem muito na sua aplicação. Veja-se, por exemplo, o relativo consenso semântico existente perante o dito valor da vida (que pessoalmente consideramos não ser realmente pelo vero valor, mas pressuposto de valores... logo, de algum modo, superior aos próprios valores, pois sua condição de existência). Tal unanimidade, porém, permite a uns serem favoráveis à pena de morte, e outros à eutanásia, e ainda outros à interrupção voluntária da gravidez ou aborto (as palavras aqui também não são inocentes). Permite que alguns sejam favoráveis apenas a uma ou duas das três práticas referidas, que outros sejam desfavoráveis a todas, duas ou uma. Todas as combinações são possíveis, embora haja combinações mais frequentes que outras... Por estas e por outras situações é que temos de visitar não só os grandes eticistas e moralistas, como os grandes iconoclastas. E, deste logo, tanto ler Aristóteles – *Ética e Nicómaco*, trad. Fr. *Ethique à Nicomaque*, 6^a. Tiragem, Paris, Vrin, 1987 como Nietzsche, Friedrich – *Genealogie der Moral*, Berlim, Akademie Vlg., 2000.

da igreja, da família, da vizinhança, ou, numa outra perspectiva, da religião, da moral, da etiqueta, mesmo de alguma instrução e educação e quiçá cultura. E também – e quiçá acima de tudo – suprir um enorme défice de bom senso que jamais a tecnocracia pode fornecer. Não falemos já em bom gosto, que tal seria pedir demais.

Grande parte da grande crise do Direito actual decorre do congestionamento de tarefas, e do curto-circuito entre as funções para que foi concebido e “programado” e aquelas que é hoje chamado a cumprir.

Muito abaladas que estão as ideias de mesura, equilíbrio, conciliação, arbitragem natural dos conflitos de todo o género; profundamente estilhaçado que ficou o tecido social com a quebra de fidelidades, solidariedades e dependências mesmo (para se estabelecerem outras, de novo tipo, mas em geral muito menos duradoiras, logo, menos interiorizadas); com a concomitante perda de ideias de distância, respeito mútuo, deferência, reciprocidade, hierarquia social e natural, o que é ilustrado por exemplo pela confusão imperante quanto às formas de tratamento (ainda) em uso; tendo mudado a imagem do poder, de sacral e distante, para lúdico, mediático (Reagan, Cicciolina, Berlusconi), dialogante e até algo claudicante face a poderes efectivos e situações de facto (paradigmáticos foram o genocídio em Timor e a guerra na ex-Jugoslávia); não permitindo a escassa vida familiar (que a absorvente dinâmica económica confisca sofregamente, arrancando os pais aos filhos – pois obrigando-os a trabalhar em ritmo e tempos de ocupação excessivos, alucinantes até) nem tradição, nem educação, nem sequer, ao menos, comunicação inter-geracional, e ainda não podendo ela ser suprida em absoluto pela escola, para mais servida por docentes não raro desmotivados na sua proletarianização e erroneamente ciosos da sua “especialidade” pedagógica, que por definição lhes veda formar homens integrais -, com tudo isto, as antigas ordens sociais normativas não jurídicas não têm, para o actual cidadão plastificado e robotizado, um sentido mais vivo que o de relíquias de museu. Faltar-lhes-ia a todas, segundo uma visão superficial e ingénua muito difundida, aquele carácter de real coercividade que tantos parecem encontrar, finalmente tranquilizados na ordem jurídica. A mesma que, contudo tanto é criticada, pela comunicação social por ser lenta e ineficiente. Esquecendo que as penas eternas, o evitamento social, ou o remorso moral, podem ser horrores bem mais aflitivos, actuais e eficazes, social e individualmente, cumprindo na perfeição (e até com acréscimo) todos os clássicos fins das penas. Com a só condição (hoje porém inverificada) de que a sociedade adira ao seu sistema simbólico e aos rituais daí decorrentes.

Tomado da sua febre, a que se chama stress, o cidadão moderno vive de mitos de progresso, eficiência, sucesso, juventude, prazer e velocidade.

O Direito tornou-se numa técnica ou já era mas renasceu esta corrente técnica, entre outras, de remover essa pedra sem o incómodo e relativo risco de ter de dar-lhe pessoalmente um pontapé. A acção directa por vezes não compensa tanto como um bom advogado, e um bom advogado, nestes casos, seria um advogado meramente eficaz, sem qualquer atenção pelos meios para alcançar os fins. O princípio parece ser este, que ouvimos uma vez citado numa audiência de um caso de moeda falsa: a própria burla seria um progresso, porque onde outrora se vertia o sangue, agora só corre o dinheiro. O Direito tem, nessa óptica utilitarista, um valor semelhante. A instrumentalização processual ao serviço de interesses mesquinhos das partes parece ser um dos primeiros sacrilégios contra a Justiça. Mesmo alguns juristas se deixam contagiar pela febre. Mesmo a Universidade não está imune aos assaltos do *quick and dirty*... Má qualidade e más práticas universitárias nunca poderão desabrochar depois numa prática forense límpida e honesta. Os hábitos ficam.

Para além de defensores de posições radicais e anti-democráticas e no limite criminosas, terroristas e afins, o próprio homem comum pode ser tentado a uma existência “perigosa”. A fortuna actual dos desportos radicais mais violentos e expostos ao perigo é apenas o lado ainda socialmente mais benévolo do que se espera não venha a constituir uma tendência...

A confusão entre os legítimos anseios do Homem e a sua perversão é muito nociva. De um lado, há os que pregam a afirmação dos novos “super-homens” nietzscheanos, sem freios ou limites para a sua expansão e afirmação pessoais, desprovidos de qualquer respeito pelo outro, prontos a pisar e até eliminar quem se atravesse no caminho do seu feroz egoísmo; de outro lado, ora embebidos em hipocrisia, ora sinceramente animados por uma qualquer visão, há os que esgrimem ainda com a necessidade de sacrifício e resignação, proscrevendo qualquer anelo de felicidade das gentes comuns – pelo menos de felicidade humana, *hic et nunc*. Mas muitos deles, enquanto para a massa advogam uma sombria mortificação, não parecem muito escandalizados com o desbragamento de uns tantos, desde que com eles tenham os convenientes laços ou afinidades¹⁰¹.

A recusa de adesão acrítica a métodos, pressupostos e ideias vindas de outros quadrantes da ciência e do pensamento e da acção e em especial a resistência a uma subordinação aos seus ditames (porque toda a ordem, seja ela racionalidade, ciência, filosofia, doutrina, ideologia, é potencialmente totalitária), ainda que somente sob a capa de fusão ou hibridação, não pode confundir-se com uma necessária e útil receptividade face a inspirações exógenas. Há uma triagem e uma elaboração a fazer para todos os processos de recepção ou importação – conceitual, metodológico, problemático, etc.

¹⁰¹ Já Hefesto demonstrava esta duplicidade de critérios, no início do *Prometeu Agrilhado* de Ésquilo (12-45).

As ideias não jurídicas precisam como que de um visto para poderem livremente circular no território.

A mania da originalidade é uma das grandes inimigas do Direito hodierno, em praticamente todas as suas vertentes, Fazem-se leis, congeminam-se doutrinas, ensaiam-se estilos excessivamente sob a pressão do desejar fundar alguma coisa, fazer escola, abrir novas clareiras, desbravar horizontes ignotos. Não se trata, evidentemente, de uma tendência generalizada: a maioria dos agentes jurídicos não sonha em assinar uma lei, em inaugurar uma nova forma de julgar, ou em inventar uma teoria revolucionária. Porém, por todo o mundo, tudo somado, vai havendo um número considerável de pessoas a desejar fazê-lo – considerável se atentarmos à natureza delicadíssima, hipersensível e excepcionalíssima do que se propõe fazer. Sendo poucos, cada um dos inovadores pode tornar-se não um pioneiro a quem se louva audácia, mas um perigoso aprendiz de feiticeiro. E o resultado das suas experiências (ou da sua inexperiência) pode ser irreparável ou ter custos altíssimos. Esquece-se que a originalidade não é um valor em si, mas uma moda recente (mesmo em domínios propensos à inovação e à ruptura, como a literatura e a arte em geral, como o demonstra Roland Mortier¹⁰²), fruto do individualismo e do narcisismo, pessoal e epocal.

A febre da originalidade preside em grande parte a algumas heresias jurídicas contemporâneas. Partem elas sobretudo das áreas culturais menos providas de tradição jurídica. E por isso aí se encontram mais livres, menos peneiradas pelo juízo crítico de uma autoridade com peso secular que decerto poderia ser-lhes fatal à nascença, sobretudo se usasse da arma decisiva do sarcasmo.

A título de exemplo, a nova arca de Noé do Australiano Peter Singer, levando os “direitos dos animais” a um extremo de fanatismo sectário; a reedição do *Deus das Moscas* nas propostas nórdicas de extensão do direito de voto às crianças; as ideias extremas de desresponsabilização do comitente em algumas matérias de responsabilidade civil, no limite endossada para o Estado, e paga pelos contribuintes em geral. Ninguém afirma que os animais não devam ser protegidos: mas não porque tenham direitos próprios. Ninguém alega que as crianças não possam ter opinião: mas duvida-se que preparadas contra a demagogia sofisticada das campanhas eleitorais dos nossos dias, contra as quais nem muitos adultos se conseguem defender... Ninguém nega que algum risco social deva caber ao Estado: simplesmente não se deverá é acabar ou diminuir em excesso a responsabilidade de cada um...

¹⁰² Mortier, Roland – *Originalité. Une nouvelle catégorie esthétique au siècle des Lumières*, Genebra, Droz, 1982.

Num outro plano, encontram-se correntes, doutrinas, movimentos, e até novos tipos de estudos e ramos de direito ou afins. Independentemente das predilecções de espírito de cada um, e do juízo crítico que conseqüentemente exercerá sobre estes objectos, haverá antes de mais de convir-se que, pelo menos, estas posições se apresentam nimbadas da auréola de alguma cientificidade, ou caução unversitária, o que, de alguma maneira criando no público uma expectativa de abrangência, lhes transmite, uma presunção (ilidível, porém) de maior estabilidade e credibilidade. De um modo geral, são os movimentos, as correntes e as doutrinas necessariamente ou menos susceptíveis de concitar unanimidades, embora também não falem querelas por espaço vital (ou outro) nos domínios dos novos e clássicos ramos do Direito.

Um inventário exaustivo é impossível, porém ficam aqui algumas linhas essenciais. No tocante a hibridações ou multidisciplinaridades, são de assinalar em especial a análise económica do Direito, a análise literária do Direito, em ambos os casos na lei divina e na lei portuguesa. Todos se assemelham, ligam ou denunciam afinidades com a criminologia crítica, no plano sociológico penal, com uma grande fatia da produção que corre como sociologia jurídica (ou do Direito) *tout court*, por vezes com a própria teoria do Direito.

Oscilando consoante as épocas e as modas, pode dizer-se, *grosso modo*, que estas tendências (e suas congéneres ou precursoras) utilizaram o materialismo histórico e dialéctico, o estruturalismo, a hermenêutica e a semiótica como utensílios ou inspirações teóricas. Hoje é o *desconstruccionismo* o nome que identifica de algum modo o ponto de confluência destes legados¹⁰³.

Algumas ciências jurídicas humanísticas particulares, sem o estigma de excessiva ideologização (embora sem poderem enjeitar pais fundadores e a sua própria história) vão surgindo individualmente nos curricula mais ousados e actualizados. Além das quatro clássicas, é a teoria da legislação, as ciências criminais (ou criminologia; e mais tarde a vitimologia), a retórica jurídica, a semiótica jurídica, etc. É evidentemente discutível o estatuto de cada uma delas. A opção pela existência de uma vitimologia a se parte, em geral, da convicção de que a vítima estava sendo o parente pobre das preocupações penais e mesmo criminológicas. A lei divina islâmica também engloba todos estes factores.

Perante uma mesma realidade, diferentes observadores, mesmo juristas de raça do atento escriba Kay (o vivíssimo e acororado egípcio do Museu do Louvre), se apercebem de coisas diferentes. Ainda hoje se recita em várias escolas, pelo mundo fora, que o Direito é como um

¹⁰³ Cunha, Paulo Ferreira, *História do Direito – Do direito romano à constituição europeia*, Almedina – 2005, p.87.

“conjunto de regras impostas coactivamente pelo Estado para pacificação social” (ou para a “organização da sociedade”, ou para “administrar ou dirimir os conflitos”, ou qualquer coisa de idêntico)¹⁰⁴.

No fundo, trata-se da transposição para o universo do Direito de características pós-modernas gerais: indeterminação, fragmentação, descanonização, apagamento do eu, inefabilidade, hibridação, carnavalização (associada à dita performance e à ironia e auto-ironia, mas também ao snobismo), construcionismo (ou o contrário?), generalização (*horror vacui*)¹⁰⁵. Na verdade, o pluralismo normogenético e jurídico, consistindo na infirmação do monopólio estadual (e ferindo assim de morte já pelo menos um terço da definição positivista), analisa-se numa policracia jurídica que é feita necessariamente de fragmentação e descanonização, arrasta consigo indeterminação, alguma inefabilidade, decerto, etc. O mesmo se passa com a informalidade. Do mesmo fenómeno são manifestações a descodificação ou a desregulação (e à conta destes e doutros ataques à própria norma lá se derriba mais um terço da finição execrada), etc. A palavra fundamental de todos estes movimentos é, porém, como sabemos, a desconstrução. Armada por uns, execrada por outros¹⁰⁶, ela é hoje, porém, como se diria sacrificando a uma expressão de péssimo gosto, hoje muito em moda: “incotornável”.

Sempre esteve errada a definição positivista, especialmente porque o Direito sempre foi anterior e superior às normas, que de si só devem ser estilizada representação, e porque sempre houve, além da forma legal e da sede no Estado, outros processos e poderes criadores de Direito. No primeiro aspecto, sempre se falou (e com este nome pelo menos desde Cícero) de fontes de Direito. E também sempre se soube que algumas dessas fontes podiam (e podem) não provir do Estado (desde o costume às normas corporativas ou aos tratados internacionais). Este facto dá e tira razão a mitos dos pós-modernos. Dá-lha, enquanto subscreve a sua ideia (embora historicamente seja o inverso... porque eles vieram depois) da pluralidade efectiva das fontes, em sentido técnico-jurídico e em sentido orgânico ou político. Mas também a retira, porquanto esse facto, sendo uma constante desde sempre (posto que com altos e baixos), não poderá, assim, ser levado à conta de traço específico da pós-modernidade. Dir-se-á então que a especificidade do traço pluralista está na antítese que

¹⁰⁴ Cunha, Paulo Ferreira – *O Ponto de Arquimedes. Natureza Humana, Direito Natural, Direitos Humanos*, Coimbra, Almedina, 2001, p.137.

¹⁰⁵ Hassan, Ihab – *Fazer sentido: as atribuições do discurso pós-moderno*, “Revista Crítica de Ciências Sociais”, 24, Março 1988, p.47 ss.

¹⁰⁶ Frankl, George – *Os Fundamentos da Moralidade. Uma Investigação da Origem e Finalidade dos Conceitos Morais*, p.87 ss.

representa a sua pujança, nos nossos dias, face ao grande apagamento que conheceu sob o signo positivista, culminante da modernidade que ora se supera. Ou procuraria superar.

A Civilização europeia e Portugal encontram-se indissolúvelmente ligados ao Direito, e necessariamente deixariam de existir acaso ele sucumbisse, como também os muçulmanos e a lei Divina, caso esta sucumbisse, os muçulmanos deixariam de existir. Passou o Direito já por períodos bem mais sombrios que a crise ora experimenta. Basta lembrarmo-nos da decadência do Império, das invasões bárbaras, dos alvores da Idade Média¹⁰⁷. Talvez da História se possa, além da lição da resistência e de optimismo, ainda tirar algum receituário. O Direito, esquecido e bastardo pela destruição e pela barbárie, renasceria graças à conservação dos clássicos e da cultura em geral pela Igreja católica, e pela mão das Universidades nascentes.

A Lei Islâmica nasceu com a profecia de Muhammad, foi clarificada pelas escolas jurídicas e jamais decaiu.

O Direito *proprio sensu*, com as suas muitas errâncias e derrapagens, falhas técnicas e sem dúvida algumas ingenuidades, se tem aproximado das necessidades de novos tempos.

Tempos, no caso do Direito não divino, em que o paradigma do direito subjectivo, que ainda impera, provavelmente terá de vir a dar lugar (sob o impacto dos direitos humanos e especificamente dos direitos económicos, culturais, e dos novos direitos ambientais e outros, mais complexos e desafiadores ainda) a um novo paradigma geral do direito: a que seria legítimo chamar “direito social”, mas que teria que repensar profundamente a raiz voluntarista e normalista do direito subjectivo, hoje imperante¹⁰⁸. Não pode haver um Direito para o século XXI com o esquema básico do século XIV, retomado sucessivamente na mesma linha nominalista, racionalista, liberal...

É todo um conjunto vastíssimo de pequenas modificações, de reformas de pormenor e de mudanças sectoriais, e toda uma profunda e surda revolução jurídica que vai, lentamente, fazendo o seu caminho. E que já aí está, embora alguns teimem em não olhar para o lado (e em frente), e assim a não dar por isso.

Juristas do futuro serão apenas aqueles que, como os anões de São Bernardo, forem capazes de ver mais longe. Não tolhidos pela sua pequena estatura, porque capazes de saltar para cima dos ombros gigantes, que são os seus maiores.

¹⁰⁷ Minc, Alain *Le Nouveau Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1993.

¹⁰⁸ Cunha, Paulo Ferreira – *Teoria da Constituição. Direitos Humanos. Direitos Fundamentais*, vol.II Lisboa/São Paulo, 2000, p.17-42.

A História do direito permite precisamente aos anões tornarem-se gigantes, pelo conhecimento do passado. Mas tem de ter os olhos no futuro. E por isso ser mais que ela própria.

Comparando a tradição jurídica islâmica com a tradição europeia e ocidental derivada do direito romano, Joseph Schadt, descreve as similitudes entre ambas, evidenciando, também as principais diferenças:

A Lei Islâmica representa um caso extremo de «lei dos juristas»; foi criada e desenvolvida por especialistas privados, um fenómeno bem conhecido da sociologia do direito.

Há alguns paralelismos entre as funções destes especialistas na lei islâmica e romana, mas as diferenças são mais importantes. Na lei romana, foi a crescente importância da vida comercial que esteve na criação das correspondentes formas legais; na lei islâmica, foi o zelo religioso de um crescente número de muçulmanos que esteve na origem da aplicação de normas religiosas a todos os problemas de comportamento.

A formação da lei islâmica não teve lugar nem sob o ímpeto das necessidades da prática, nem sob o ímpeto da técnica jurídica, mas sob ideias religiosas e éticas.

Se os juristas romanos pretendiam ser úteis aos seus clientes, estes tinham de tentar prever a provável reacção dos magistrados e juizes a cada transacção; se os primeiros juristas islâmicos tinham de preencher o dever religioso, tal como estes o viam, teriam de procurar com as suas consciências, de forma a encontrar o que aos bons muçulmanos era permitido ou proibido efectuar.

Conforme este chama ainda a atenção, a lei islâmica constitui «um fenómeno único de ciência legal onde o Estado não preconiza, nem de forma alguma tem o papel de legislador», simplesmente não há a palavra Estado na elaboração desta lei divina.

O Legislador é Allah e numa escala inferior o Profeta Mohamad com a Sunna e Ahadith, contudo fundamentado no Corão.

E, onde os livros sobre a Shariah produzidos pelos juristas têm «força de lei (na extensão em que a lei islâmica for aplicada na prática)».¹⁰⁹

Dependendo isto de duas condições: «que a ciência legal garanta a sua própria continuidade e que o lugar do Estado tenha sido tomado por outra autoridade suficientemente elevada para se impor ao governo e aos governados.

A primeira condição foi preenchida pela doutrina de consenso que levou a uma eliminação cumulativa das diferenças de opinião que, não podendo ser totalmente eliminadas, foram igualmente

¹⁰⁹ Schadt, Joseph, *Introdução à Lei Islâmica*, 1962, p. 209.

ortodoxas. A segunda condição foi preenchida pelo facto de a lei islâmica se afirmar baseada na autoridade divina.

O elemento humano é importante no método mecânico do raciocínio por analogia, e também o raciocínio independente alicerçado à lei divina (ijtihad).¹¹⁰

«O tradicionalismo da lei islâmica, o qual talvez seja a sua característica mais essencial, é típico de uma 'lei sagrada'»¹¹¹...

¹¹⁰ Al-Daumi, Abd Al-Qadir, *Raudat al-názir wa janatul manázir*, p.47 1º volume 1995.

¹¹¹ Schadt, Joseph, *Introdução à Lei Islâmica*, 1962 p. 210-211.

III

Relações Político-Culturais

3.1. Democracia e Islão

“E reúnam-se, vós, quando tiverdes algum problema/dificuldade”¹¹²

Eis um dos corpos de estudo, a Democracia, não são muito habituais reflexões sobre as tendências estruturais da democracia moderna. Todavia, grandes mutações se têm vindo a produzir nos sistemas democráticos. E de tal modo que quase se pode dizer que já estamos perante uma mudança de paradigma. Como se sabe, a democracia funda-se num complexo processo de conversão da opinião pública em deliberação política. Ora essas grandes mutações aconteceram precisamente na esfera pública. Mais concretamente: na esfera de uma opinião pública que se exprime predominantemente através do sistema mediático.

E que converge nele. O que está em causa no processo democrático é a conversão política institucional das opções individuais sobre um suposto interesse público ou geral de modo a que se possa constituir politicamente uma maioria que governe e uma minoria que controle. Mas é nesta passagem das opções individuais para a constituição de uma maioria que persiga o interesse público que reside o núcleo problemático da democracia. Constituindo-se uma maioria através de um número limitado de representantes (no Parlamento e no Governo), a questão que se põe é a de saber se essa maioria passa a agir de acordo com o interesse público ou com a mera agregação de interesses sectoriais presentes no corpo eleitoral que a elegeu. Tecnicamente, sabemos que ela está obrigada a agir de acordo com todos os padrões de interesse público. Na realidade, o que acontece pode não ser exactamente isso. Estamos perante uma matéria extremamente delicada. Se o cidadão singular deve decidir de acordo com aquilo que considera ser o interesse geral, não sendo certo, todavia, que o faça por maioria de razões, os representantes devem decidir de acordo com o que consideram ser o interesse público, não sendo também certo que o façam. Esta questão remete-nos para a responsabilidade da decisão individual no acto de escolha dos representantes e,

¹¹² Surata Al-Churá, Corão Sagrado.

consequentemente, para a capacidade de autodeterminação de cada cidadão com capacidade eleitoral. Não só ele deve superar-se a si mesmo, vindo para além dos seus interesses egoísticos, como também deve ter capacidade de distinção racional sobre quem melhor interpreta o interesse geral. Isto é, a democracia começa e acaba no indivíduo. É por isso que considero o imperativo categórico de Kant essencial para compreender aquilo que designo por utopia democrática: age como se a máxima da tua vontade pudesse valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal. Como se de uma decisão individual dependesse o destino de toda a humanidade.

Ora é aqui que entram o sistema mediático e a opinião pública. É claro que a formação individual e o desenvolvimento das capacidades cognitivas de cada um resultam de processos tão complexos e completos que não podem ser reduzidos à relação com os media. Mas a verdade é que, no processo contínuo de aquisição de informação e de formação de opinião, os media se têm vindo a constituir como instrumentos e mediadores fundamentais. São inúmeras as teorias que fundamentam as várias dimensões em que se verifica a influência dos media na formação de opinião e na decisão política eleitoral, sublinhando, umas, mais os conteúdos e, outras, mais a capacidade de selecção ou de tematização. A “teoria dos efeitos mínimos” (sobre a decisão eleitoral) não tem hoje, visto o crescimento exponencial do poder dos media, qualquer base de sustentação.

Daqui que seja de evidenciar a particular responsabilidade dos media na qualidade da democracia que temos e na sustentabilidade democrática

A valorização da responsabilidade individual do cidadão exprime-se hoje com força numa “democracia deliberativa” que, de algum modo, vem corrigir a “democracia de opinião” ou a “democracia do público”, apesar da sua origem comum. Na verdade, a “democracia deliberativa” aproxima-se mais daquilo que entendo ser o código genético da democracia e seu pressuposto fundamental: a autodeterminação individual.

A grande diferença entre o Islão e a Democracia Moderna é o conceito que a tradição ocidental designa por Democracia e o Islão designa *Chura(cratia)*, *Chura* é a palavra árabe designada para agrupamento/assembleia.

Isto é, o Islão não põe a democracia de parte, porém designa-a de forma diferente, por vezes as deturpações na tradução do Corão Sagrado e as más interpretações de livros islâmicos, por leigos da sociedade contemporânea, mostram um Islão ditador e totalitarista, anti-democrático e ultrapassado, o que é a imagem contrária

A democracia tem identidade própria e a Churacracia também tem, há aspectos comuns e aspectos diferentes.

Os países, árabes e onde a religião muçulmana é maioritária não seguem a Sharia, mas sim, utilizam parte desta e modelos internos de governação, logo podemos deduzir que não há à face mundial nenhum governo que siga a Sharia. O Islão não é de forma alguma uma religião anti-democrática mas sim uma religião que tem ideais e um nome diferente para a “democracia” a qual designa-se por *Churacrata*, anteriormente citado.

Um Islão com identidade única e de fácil desmistificação, é este o Islão que jamais é transmitido e dado a conhecer aos desconhecedores desta realidade.

Nesta religião, tornou-se na década de oitenta visível um fenómeno mais difuso de revivalismo religioso “como parte da sociedade islâmica, produzindo uma nova classe, uma elite moderna educada e muçulmana”.¹¹³

Os muçulmanos obtiveram importantes vitórias em numerosas frentes: forçando os governos a introduzir medidas tendentes à islamização social, entrando na vida política social, entrando na vida política oficial, dominando áreas de poder, como os sindicatos, campus universitários e os bairros das grandes cidades.

Estes acontecimentos fizeram com que os governantes, adoptassem uma postura publica de mais devoção e se aliassem a instituições religiosas de forma a reforçar a sua legitimidade islâmica. Aquela postura passa pela adopção do discurso, da retórica e dos símbolos islâmicos, a observância pública de festas do calendário religioso. Outras medidas de grande alcance foram o reforço do apoio às instituições religiosas e o aumento da programação de conteúdo religioso nos meios de comunicação.¹¹⁴

Este Islão era apenas um Islão necessário para ter os fiéis “na mão”, e foi o que se constatou, não sendo difícil, os governantes assumiram esse risco e conseguiram, a Sharia foi implementada parcialmente como foi citado anteriormente.

Na hermenêutica dos vários textos a manipulação não tem necessariamente um sentido negativo. Manipular é também manusear, e representa, assim, um requisito para a apropriação. O primeiro nível em que se deve reflectir a manipulação é, portanto, esse que se prende com o accionar do processo interactivo, inerente a qualquer forma de interpretação. Na dramática de leitura, funcionamos invariavelmente com dinâmicas de desconstrução e recomposição, quer num entendimento maximalista das competências do leitor, quer numa opção minimalista. A reprodução é, ainda razoavelmente semelhante a expressões que aparecem, na prática de várias crenças, como

¹¹³ Esposito, John L., *Islam and Politics*, 3rd ed., Syracuse, NY, Syracuse University Press, 1991.

¹¹⁴ Pinto, Maria do Céu “*Infiéis na Terra do Islão*”, Gulbenkian, 2003, p.248.

formas radicais de preservação da integridade do texto, e podemos usar como exemplo a leitura/recitação. Esse dispositivo tem como factores marcantes, a voz, os acentos, a cadência rítmica não deixam de ser procedimentos hermenêuticos relevantes.

A violência relaciona-se com os textos sagrados, fruto de uma manipulação posterior, externa e ilícita. Esta questão está estabelecida, e com enorme complexidade, no interior do próprio fenómeno religioso. Naquela que é porventura a ultima grande teorização do sagrado do século XX, René Girard recorda que, na experiência sacra ancestral, há uma violência fundadora transferida simbolicamente para a transcendência, e que não existe construção identitária crente que não integre ou se debata com aquilo que na linguagem do mito, é o homicídio fundador, as pulsões vitimárias e os traços sacrificiais. O discurso religioso na sua formulação, não tem nenhum teor violento, o mesmo é válido para as culturas.

A violência que, no presente histórico, se abate sobre as sociedades, não já em surdina, mas em formas onde se amalgamam o inimaginável e o espectacular. Michel Certeau fala da violência como uma doença de linguagem e Ibn Taymiyah diz que é a interpretação da linguagem, porém ambos concordam que o texto funda e estimula a diversidade hermenêutica, e, assim garante contra todas as presunções absolutistas, o lugar da alteridade.

A palavra religiosa, é uma palavra que aspira impacientemente à categoria de não-palavra, ou não-ainda-palavra. Essa abertura é igualmente um modo de contornar, a contingência do dispositivo verbal e das suas reduções positivistas.

Penhorada que está ao silêncio, é essencial que as interpretações coem esta tensão original, que é a poética do texto religioso. A sua tangibilidade não desfaz, antes sublinha a sua intangibilidade.

Num mundo em que se assiste ao cego confronto de histórias fechadas na sua própria lógica de significação, e em que a preocupação dominante parece ser a veiculação impositiva de modelos, onde o saber da humildade é o único saber do qual se pode ter esperança.

O Islão surge como uma ameaça “criada” nos anos 80, contudo o mito materializa-se com o colapso da U.R.S.S., e o pensamento americano ficou à deriva.¹¹⁵ O sistema da defesa e a ideologia que tinham sustentado o Ocidente durante a Guerra-fria desapareceram abruptamente. Era necessário encontrar rapidamente um novo princípio organizativo para dar sentido e um objectivo ao aparelho de defesa americano.¹¹⁶ A comunidade de segurança americana reconverteu o seu pensamento

¹¹⁵ Pinto, Maria do Céu “ *Infieis na Terra do Islão*”, Gulbenkian, 2003, p.257.

¹¹⁶ Ibidem, p.257.

sustentando que o desaparecimento da ordem bipolar tinha transformado o mundo num lugar mais perigoso. Na nova ordem internacional, as ameaças seriam globais e surgiriam de forma inesperada.

Numa edição de Janeiro de 1996 do New York Times, a jornalista Elaine Sciolino escreveu: “O fim da Guerra Fria desencadeou uma espécie de debate intelectual no sentido de identificar o novo, o maior e mais credível inimigo. Havia o comércio de armas. Havia o aquecimento global e o terrorismo informático. Havia a difusão de armas de destruição maciça e as drogas. Mas nenhuma destas maleitas globais chamou a atenção. Até mesmo os ódios étnicos não captaram a atenção e a imaginação dos americanos... Mas uma ameaça desenhava-se na mente da opinião pública: a guerra santa islâmica.”¹¹⁷

O senador Republicano, John McCain, ao reflectir sobre as fontes de instabilidade no mundo pós-Guerra Fria, afirmou: “A sobreposição do fundamentalismo sobre os valores da sociedade democrática deveria constituir desafio geopolítico suficiente para nos manter ocupados e manter incerto o fim da história durante pelo menos os próximos tempos.”¹¹⁸

Usando a terminologia de Graham Fuller, “o Islão político- fundamentalismo islâmico – está em marcha, e assusta Washington mais do que qualquer outra força política depois do apogeu do comunismo messiânico.”¹¹⁹

Nas palavras de Esposito, o Islão político parecia ser o candidato ideal ao papel de vilão dos pós-Guerra Fria:¹²⁰ “nos anos 80, o medo de que o Irão exportasse a sua revelação foi substituído pelo medo mais vasto de um movimento pan-islâmico internacional.”¹²¹ O estereótipo ocidental do Islão como ameaça era análogo à criação, na sequência do colapso da ideologia comunista, de um segundo “império do mal”.¹²² O fundamentalismo impressionava o público americano porque, tal como David Ignatius afirmou, “é grande; é assustador; é anti-ocidental; alimenta-se do descontentamento”, acrescentando que se “dissemina através de vastos espaços do globo que

¹¹⁷ “The Red Menace is Gone. *But Here 's Islam*”, The New York Times, 21 de Janeiro de 1996, p.1 (Secção 4).

¹¹⁸ Pinto, Maria do Céu “*Infiéis na Terra do Islão*”, Gulbenkian, 2003, p.258.

¹¹⁹ Fuller, Graham “*The National Interest*”, n.º 37, 1994, p.93

¹²⁰ Esposito, John, *Political Islam: Beyond the Gree Menace*, vol.93, 1994, p.19.

¹²¹ *Ibidem*, p.22.

¹²² Pinto, Maria do Céu “*Infiéis na Terra do Islão*”, Gulbenkian, 2003, p.259.

podem ser coloridos a verde nos mapas televisivos, exactamente da mesma forma que os países comunistas eram assinalados a vermelho.”¹²³

De acordo com Hadar, a ideia da “ameaça islâmica” exacerbou-se depois da Guerra do Golfo.¹²⁴ Esse período com uma série de acontecimentos e com a manifestação de diversas tendências: para muitos analistas e para os media em geral, elas evidenciavam o potencial da ameaça islâmica. Estes acontecimentos¹²⁵ foram: a vitória eleitoral do FIS na Argélia; a crescente popularidade dos partidos islâmicos na Tunísia; os ataques terroristas dos grupos radicais no Egipto; a incerteza quanto à situação nas republicas ex-soviéticas da Ásia Central; a guerra civil no Sudão e aliança celebrada entre Teerão e Khartoum; a penetração do Irão na África e na Ásia Central; o programa de re-armamento militar de Teerão; o apoio árabe aos Muçulmanos Bósnios.¹²⁶

O ataque bombista ao World Trade Center de 1993, acrescentou uma nova dimensão, pressagiando que o terrorismo, a jihad islâmica, “levaria o terror ao coração dos inimigos de Deus”¹²⁷ a imprensa americana fez eco da chegada do terrorismo islâmico a território americano. De acordo com o jornal *New Republic*, o atentado às Torres Gémeas era a “ocasião para reconhecer que os hábitos violentos do Médio Oriente estão gradualmente a penetrar nas nossas fronteiras.”¹²⁸

Todos os eventos mencionados tiveram repercussão imediata nas palavras de Jim Hoagland do *Washington Post*, “um desejo urgente de identificar o Islão como uma força inerentemente anti-democrática, o novo inimigo global dos Estados Unidos agora que a Guerra Fria chegou ao fim.” Amos Perlemutter, professor de Ciência Política na American University, comparou as páginas do mesmo jornal, o radicalismo islâmico com a ideologia fascista e com o Nazismo dos anos 30 e caracterizou-o como “autoritário, anti-democrático e anti-secular.”¹²⁹

¹²³ “Islam in the West’s Sights: The Wrong Crusade?”, *The Washington Post*, 8 de Março de 1992, p.A4 (Secção Outlook).

¹²⁴ Hadar, Leon *Foreign Affairs*, vol.72, 1993, p.20.

¹²⁵ *Ibidem* p. 29.

¹²⁶ Pinto, Maria do Céu “*Infiéis na Terra do Islão*”, Gulbenkian, 2003, p.259.

¹²⁷ *Ibidem* p.259.

¹²⁸ *Ibidem* p.259.

¹²⁹ *Ibidem* p.260.

A linha dominante desta corrente era que o Islão político era abrupto, violento e demolidor, ao invés o Islão é pacífico e moderador¹³⁰.

Todas as grandes universidades e centros de investigação americanos têm contribuído para o enriquecimento deste tema. O Conselho de Relações Externas, que dificilmente poderia ser considerado uma fonte de pensamento radical, esteve na mira de fortes críticas devido à newsletter mensal, "Muslim Politics Report", um fórum para a exposição de um amplo leque de pensamento produzido por especialistas e líderes islâmicos.

De entre os *think-thanks* que contribuem para o debate sobre a ameaça islâmica é de destacar a conservadora Heritage Foundation, em Washington. A Fundação publica uma série de relatórios onde o Islão político se encontra em efervescência. Nesses relatórios, o analista sobre o Médio Oriente, James Philips, coloca em evidência a ameaça ideológica, subversiva, militar e, principalmente, terrorista que o Islamismo radical constitui para os Estados Unidos. Philips defende a necessidade do governo americano adoptar uma posição dura e sem compromissos em relação ao Islamismo.

Uma avaliação das diferentes abordagens do Islão político evidencia duas escolas de pensamento: a escola acomodacionista e a escola confrontacionista.¹³¹ No interior de cada escola, as análises são incisivas na abordagem plena e deixam vincadas as suas semelhanças e diferenças:

1º A Escola Acomodacionista

De acordo com Esposito, existem divergências profundas entre os chamados fundamentalistas. O autor reconhece que grupos armados e violentos, tais como o Jamaat Al-Islamiya no Egipto, o Hezbollah no Líbano e o Grupo Islâmico Armado na Argélia (GIA), colocam em perigo a

¹³⁰ Ibn Taymiyah *Fatáwah Ibn Taymiyah*, vol.15, p.459.

¹³² Hadar, Leon *Foreign Affairs*, vol.72, 1993,p.30.

"The Changing Face of Middle Eastern Terrorism", 1994,p.23.

Paris, Jonatah S. " *When to worry in the Middle East*", Orbis, vol.37, nº4, 1993.

estabilidade política e violam os direitos humanos no Médio Oriente. Mas Esposito defende que tais grupos constituem apenas uma franja extremista dos movimentos islâmicos e de que o Islão político é uma força multifacetada e dinâmica. Alguns que não são identificados como fundamentalistas islâmicos... não são militantes extremistas, e que é no interesse da democratização e dos Estados Unidos que esses grupos não sejam considerados como franjas violentas da sociedade, mas em vez disso, sejam reconhecidos como os representantes livres das ideias de parte significativa de algumas das sociedades muçulmanas”.¹³²

Outro argumento, que existe um espaço amplo que permite a acomodação e a harmonização entre o Islão e a Democracia, porque os ideais são os mesmos apenas muda o termo.

Esposito defende que a grande falha da abordagem dos Estados Unidos para com o mundo muçulmano e os movimentos islâmicos reside na sua incapacidade de estabelecer a distinção entre os que são moderados e os que assumem atitudes e comportamentos violentos. O especialista condena também o enviesamento e os preconceitos dos Estados Unidos em relação ao Islão. O autor exorta Washington a aceitar ou, pelo menos, a tolerar as diferenças ideológicas entre o Ocidente e o Islão. É imperativo que se use uma abordagem matizada para com um movimento islâmico que é muito vasto. O autor recomenda aos Estados Unidos que “procurem evitar ser considerados como intervenientes ou opositores às actividades das organizações islâmicas quando tais programas ou actividades não constituam uma ameaça directa aos interesses dos Estados Unidos”.¹³³

2º A Escola Confrontacionista

¹³² Ver *Islamic Movements, Democratization, and U.S. Foreign Policy*.

¹³³ *Ibidem*, p.203.

Esta escola argumenta que o Islão é inerentemente hostil ao Ocidente e que se encontra em rota de colisão com este último. O Ocidente poderá mitigar a animosidade do mundo islâmico, preconizando ideais democráticos, porque existe convergência de valores entre as duas culturas, pelo menos alguns.

Os países árabes, estes e aqueles onde a religião predominante é islâmica não são democráticos nem *churacráticos*, são autocráticos, o que vai contra a lei islâmica.

Porém alguns analistas são muito pessimistas, como a tese desenvolvida por Samuel Huntington, da Universidade de Harvard, embora num contexto diferente: o da teoria das relações internacionais, onde diz que os problemas de segurança emergentes no pós-Guerra Fria seguirão a lógica das clivagens entre as diferentes civilizações do mundo. Com ideologias opostas e competitivas, o Ocidente judaico-cristão está condenado a conflitar com o Oriente muçulmano em particular e, talvez mesmo com todo o mundo muçulmano.

A análise de Huntington parte da premissa que a forma geopolítica tradicional de abordar as relações internacionais – a balança de poder entre as nações ou política de blocos – está a ser suplantada por um conjunto de conflitos geo-culturais. A essência da política mundial tenderá, de modo crescente, a basear-se na interacção entre as culturas ocidental e não-ocidentais. Um pressuposto fundamental desta teoria é que as clivagens (na linguagem de Huntington, as “linhas de fractura”) entre as civilizações, determinarão as linhas de batalha do futuro.¹³⁴

O contacto crescente entre as culturas, facilitado pelos media e modernos meios de transporte, intensificou tanto a consciência das diferenças entre as civilizações, como os elementos comuns entre as mesmas. O processo de modernização económica e a mudança social que acompanha este contacto crescente entre as culturas distanciou os povos das suas identidades locais tradicionais. Na era pós colonial, o Estado deixou de ser a fonte primária dessa identidade. A religião, principalmente preenche esse vazio: “O revivalismo da religião... proporciona a base da identidade e de apego que transcende as fronteiras naturais e une as civilizações.”¹³⁵

Martin Kramer usa um argumento semelhante: defende que os muçulmanos não podem, por natureza ser democráticos, pluralistas, igualitários ou pró-ocidentais.¹³⁶ Num artigo publicado na revista *Commentary*, Kramer desenvolve aquela ideia: a lei islâmica não é o resultado de um processo legislativo, mas é o resultado de uma revelação divina; num Estado Islâmico, A *Sharia*

¹³⁴ Huntington, Samuel P., *New Perspective quarterly*, vol.10, 1993, p.22.

¹³⁵ *Ibidem*, p.26.

¹³⁶ Veja *Middle East Quarterly* de Martin Kramer.

constitui o critério num possível estado islâmico, que não existe; No Islão a soberania pertence exclusivamente a Deus e não ao povo. O autor conclui que o Islão tem os seus ideais e que estes estão acima de qualquer outro aspecto.

Kramer diz que os muçulmanos afirmam abertamente que o Islão é superior à Democracia, e o Ocidente afirma que a Democracia é superior ao Islão e à lei divina, Kramer diz que os muçulmanos não aceitam o pluralismo político, vais mais longe e denuncia oportunista dos grupos islâmicos na sua ânsia de poder: “Nestes movimentos existem aqueles que permitem que os crentes possam participar nas eleições, previstas como espécie de referendo de vassalagem a um regime de justiça divina...Uma nomocracia islâmica não poderá prever a sua destituição.”¹³⁷

Após os atentados do 11 de Setembro, Kramer fez uma crítica demolidora dos especialistas académicos da área do Médio Oriente e da sua incapacidade em anteverem as orientações do fundamentalismo islâmico e de todo o Islão, dando preferência a uma imagem benigna do Islão, e ainda acusa os académicos de pensarem que o terrorismo era uma espécie de protesto político – e uma vez que eles simpatizavam com as suas supostas motivações, cancelaram a palavra ‘terrorismo’ do seu léxico”.¹³⁸

Contudo Kramer, não poderá de forma alguma incluir o Islão no seu todo nesta sua análise promíscua, uma vez que Esposito e Ibn Taymiyah clarificaram a posição do Islão e a interacção do Islão na escola acomodacionista.

A desumanidade, a “pior de todos os vícios”, segundo Voltaire, é ainda mais ameaçador por, muitas vezes, nascer no próprio seio do discurso do humano. Representa um desvio nos nossos discursos culturais a que importa ser sensível. Quanto a isto, os intelectuais têm um papel importante a desempenhar na manutenção e na renovação da noção de humanismo, bem como no estabelecimento de uma relação justa com os valores e com a tradição.

Hélé Béji sublinha a violência das reivindicações culturais e o contorno brutal que hoje assume o discurso da tradição, substituindo-se àquilo que, por vezes, designamos por «diálogo de culturas». É através dessa inversão trágica dos valores que se desenha, de acordo com ela, o rosto desumano do humanismo moderno. Se queremos evitar que o étnico mate o ético, precisamos de um enorme trabalho de redefinição da relação da nossa modernidade com a ideia de tradição.

O pluralismo, a diversidade e a diferença, à partida tão fecundos tornaram-se germes de discriminação tão virtulentos e intolerantes como uma ideologia racial; como o cultural se substituiu

¹³⁷ Islam vs. Democracy , *Commentary*, 1993 p.38.

¹³⁸ Id, p.39.

ao racial, cada cultura, forte ou fraca, é actualmente uma apologia de si mesma que nenhuma razão consegue criticar, uma vez que cada uma reclama a sua própria razão. Já nenhuma neutralidade consegue arbitrar, uma vez que cada cultura fixa as suas próprias regras do jogo; já nenhuma lei consegue julgar, uma vez que cada cultura cria os seus próprios direitos a partir das suas próprias convicções.

«O diálogo de culturas» é um imenso mal entendido. Uma violência de natureza religiosa passou a estar presente em todas estas reivindicações e o termo religioso, é utilizado no sentido da tirania da crença e não no de espiritual, no sentido de liberdade de pensamento, porque um dos sinais mais desumanos da cultura é a separação do religioso do espiritual. A procura da liberdade que estava na origem de toda a emancipação humana na cultura apaga-se perante a procura da identidade.

Esta nova mística propaga a ficção desastrosa de que a humanidade se reduz ao seu atavismo cultural, um pouco como um brasão de nobreza antiga que conferiria um capital de impunidade ao exercício da crueldade. A origem cultural é o novo conceito aristocrático da população. O discurso da diferença que, em princípio, deveria tornar-se mais atento àquilo a que chamamos alteridade, apenas excitou pelo contrário a necessidade de identidade. Cada cultura reclama os seus próprios direitos ao desumano e os direitos culturais são prerrogativas do desumano.

Paul Ricoeur, denunciando as meias verdades transmitidas nos discursos sobre a identidade ou sobre os valores, faz um apelo ao dismantelamento destes preconceitos que impedem a renovação das nossas heranças inesgotáveis. Propõe que se trabalhe na refundação destes discursos e na conciliação da procura de um universal com a consciência da multiplicidade das nossas heranças.

Não devemos conceber as relações interculturais em termos de fronteiras, mas em termos de influências cruzadas entre pátrias cuja irradiação ignora as fronteiras. É verdade que as fronteiras conservam uma função indispensável na era dos Estados – nações: estes continuam a ser entidades políticas de posição elevada que só as organizações das Nações Unidas reconhecem.

As fronteiras, com efeito, marcam os limites da soberania dos Estados, a da sua competência judiciária, a do seu poderio militar. Em contrapartida, os centros culturais espalhados pelo mundo merecem o nome de nós, na medida em que o efeito que exercem no exterior é de uma irradiação, um efeito de luz, cujo raio de acção depende tanto da capacidade de acolhimento dos outros centros como da capacidade de influência da fonte de emissão. É assim a carta cultural do mundo como uma encruzilhada de efeitos de iluminação que formam redes de malha apertada.

Não será necessário pensar que as heranças culturais são apenas formadas por dados adquiridos acumulados; temos também de pensar em termos de perdas. O trabalho de memória é também um trabalho de luto. Este não pode deixar de afectar os nossos esforços para contarmos as nossas histórias de vida, quer sejam individuais, quer colectivas e, mais particularmente, os acontecimentos fundadores das nossas tradições. Não existe país que não tenha perdido um território, de população, de influência, de respeitabilidade, de credibilidade, numa época ou noutra. O cruel século XX europeu obriga a que tenhamos isto em conta. A capacidade de fazer luto deve ser sempre tomada e retomada.

Temos de aceitar que existiram situações indecifráveis nas nossas histórias de vida, de irreconciliáveis nos nossos diferendos, de irreparáveis nos estragos sofridos e causados. Quando tivermos admitido esta parte do luto, podemos ter a confiança de uma memória apaziguada em relação aos fogos cruzados entre focos de cultura dispersos, na reinterpretação mútua das nossas histórias e no trabalho nunca acabado de tradução de uma cultura para a outra.

As teorias mito-históricas construídas desde o século XIX para marcar os avanços e a superioridade do Ocidente perante o resto do mundo continuaram a funcionar sob formas mais ou menos veladas, mesmo depois daquilo a que se chamou descolonização. Um estudo histórico genealógico do 11 de Setembro, segundo o radicalismo de Nietzsche em relação aos valores, mostraria os caminhos subterrâneos que levam um grupo composto de ideólogos sem pátria territorial, sem pertença nacional precisa, sem memória histórica articulável, a reunir-se à volta de Bin Laden, a realizar um acto apocalíptico visando a questão dos valores ainda não adequadamente formulada em qualquer das grandes tradições de pensamento actualmente existentes e relacionadas com o tema dos *verdadeiros* e dos *falsos* valores.¹³⁹

O autor Arkoun, aplaude o retorno da religião ou de Deus, de celebrar a supremacia dos valores defendidos pelo Islão - deve-se perguntar qual Islão? – Perante os valores “materialistas do Ocidente”. Constata-se a existência de movimentos poderosos, de essência política, de orientação ideológica e mesmo em determinados casos, fantasiosos, que se reclamam de um Islão em ruptura total com os seus movimentos de origem, de expansão geográfica, de construção teológica e mito-histórica até ao século XIII. O Islão que os militantes de todos os níveis e de qualquer causa agitam, a partir dos anos 70, é um produto dialéctico, profundamente ideológico, com três factores poderosos: em primeiro lugar, as pressões da modernidade clássica nunca assimilada, amplificadas

¹³⁹ Ver Arkoun Mohamed *The Pursuit of Learning in the Islamic World*, Hunt Janin 2003, p.158.

pelas de uma mundialização *selvagem*, desde o «fim da história», anunciado nos Estados Unidos depois de 1989-1990; depois as políticas de regressão cultural e social impostas por um grande numero de regimes ditos nacionais, na realidade totalitários e predadores, em terceiro lugar, um impulso demográfico de amplitude desconhecida na história das sociedades humanas e nunca alvo de preocupação por parte dos regimes predadores, que favoreceram o aparecimento de uma classe parasitária e de máfias político-financeiras.

Devemos alimentar-nos com factos de história, de sociologia das línguas, das culturas e do direito, da antropologia como critica de todas as culturas, antes de especularmos filosoficamente ou de criar polémicas políticas sobre o futuro dos valores «superiores» e dos valores «perigoosos». Os valores tornam-se perigosos em todas as culturas, em todos os contextos que os utilizam como vestes vantajosas, destinadas a mascarar os empreendimentos inconfessáveis e condenáveis das vontades de dominar, de explorar, de garantir privilégios em detrimento daqueles, sem o concurso dos quais os senhores do poder nada teriam daquilo que monopolizam. Os valores têm sempre de ser reformulados devido às confiscações de que são objecto por parte daqueles que se arvoram em gestores e promotores dos valores ditos sagrados, divinos, humanistas, universais, na medida em que permanecem livres das intervenções críticas subversivas de pensadores não conformistas. A distinção entre valores «frívolos» e valores «sérios» exige justificações que a razão ética contemporânea teria dificuldade em elaborar de maneira convincente.¹⁴⁰ A vida dos valores é inseparável das condições de socialização de cada sujeito humano que se torna num actor social em interacção e em competição permanente com outros actores de motivações variadas e mutáveis. É preciso sempre identificar estes parâmetros para nos apercebermos do futuro dos valores.

Esta abordagem critica dos valores vão ao encontro das definições normativas de um sistema invariável de valores cuja perenidade é garantida pelos mandamentos divinos ou pelos imperativos categóricos do sujeito transcendental de Kant. Mas os postulados da teologia dogmática ou metafísica espiritualista não podem funcionar senão no quadro do pensamento fundamentalista, do qual conhecemos os estragos quando invade o campo social e político.

O pensamento islâmico teve um momento muito fecundo de abertura às outras culturas e, sobretudo, à postura filosófica da razão. Temos reflectido muito sobre os valores, confrontando os seus fundamentos religiosos e filosóficos. Esse momento está completamente esquecido; a referência à razão filosófica acabou praticamente depois da morte de Averróis em 1198; e, no clima

¹⁴⁰ Ibidem, p.163.

fundamentalista e ideológico instaurado há uma trintena de anos, a questão dos valores deixou de preocupar tanto os clérigos religiosos como os «pensadores» (muito poucos merecem este nome e este estatuto) e os ensaístas de tendência laica. As lutas ideológicas invadem e pervertem todos os campos do pensamento, da criação e da pesquisa. As sociedades vivem com a ajuda de fragmentos, quer das culturas tradicionais, reduzidas ao estado de resíduos, quer de uma cultura ocidental mas entendida, desigualmente distribuída e, com frequência, violentamente rejeitada em nome de «valores» islâmicos ditos «autênticos», mas realmente submetidos às mesmas forças de desintegração e de manipulação mais ou menos pertinente. A denúncia da «agressão cultural» do Ocidente surge em vez do combate político e de manutenção de um *ethos* moralizador que confere um reconhecimento social, permite acesso a funções políticas transformadas, com os variados sucessos nos negócios, nas fontes principais de valorização. Não se passa com as funções ditas religiosas que não sejam tocadas por esta transferência para os domínios político e económico dos mecanismos de uma «valorização» que cada vez tem menos ligações com o ético ou espiritual. Esta evolução dos valores e das vias e fontes de valorização não se coaduna com os contextos islâmicos; voltamos a encontrá-la nas sociedades ocidentais onde, contudo, a criatividade intelectual, científica, artística e cultural continuam a ser áreas procuradas de uma valorização mais durável e mais gratificante.¹⁴¹

Nas perspectivas assim abertas em relação à génese subversiva dos valores, será urgente reconsiderar o papel daquilo a que se dá o nome de «regresso da religião» na produção ou, ao contrário na perversão daquilo a que todos os intervenientes sociais chamam indistintamente os valores. Temos aqui um novo campo histórico de produção de valores apropriados às exigências formuladas em sociedades democráticas pluralistas. Ora, não vemos despontarem respostas pertinentes a estas novas exigências de valores. O cristianismo ocidental, mais liberto do que nunca de compromissos na gestão política do espaço público, tem a possibilidade de propor e de fazer avançar valores que permitiriam uma melhor integração dos progressos realizados, graças à separação das instâncias do espiritual e do temporal. João Paulo II esforçou-se muito nesse sentido; mas fala também em cristianizar a Europa e, através dela, o mundo. Contudo, sabemos que um tal projecto se arrisca a reactivar mais a rivalidade mimética com um Islão que fala igualmente de islamizar o mundo, ou de trazer algumas origens esquecidas e adulteradas, ou um judaísmo que defende a sua singularidade com a veemência política que se conhece. Todas estas operações estão

¹⁴¹ Ibidem, p.68.

em curso no Ocidente europeu; mas falta realizar dois alargamentos. Um no interior das próprias sociedades ocidentais para inverter as relações actuais entre o domínio sem partilha do pensamento descartável e da cultura populista, cada vez mais submetida Às leis implacáveis do mercado liberal: isto traduz-se pela redução dos canais e meios de difusão do pensamento crítico das ciências do homem e da sociedade. Com o pretexto de perseguir o jargão da linguagem técnica, as erudições pesadas, as especulações abstractas – o que é legítimo – acabamos por empobrecer a transmissão em grande escala dos progressos certos realizados pela pesquisa em ciências sociais, em história, em linguística, em semiótica, em antropologia, em crítica da razão política e jurídica, em interrogação ética.

O outro alargamento diz respeito à aplicação sistemática das ciências sociais ao estudo de sociedades subanalisadas, de culturas escandalosamente ignoradas, de sistemas de pensamento muito influentes e mesmo determinantes como o pensamento fundamental – ou procura de fundamentos – e o imaginário fundamentalista construído com a ajudad de representações mito-históricas e mito-ideológicas. Estou a empregar um «jargão» que mesmo os media não conseguem entender. Será porque Mohamed Arkoun gosta de usaro calão ou porque os media não se dão conta e que nenhuma sociedade contemporânea – incluindo as mais ricas universidades, em produção científica – pode deixar de ter representações mito-históricas e mito-ideológicas, o público dito culto é o primeiro a viver, a perceber, a interpretar com o postulado de racionalidade que afasta o peso das representações mito-históricas nas sociedades ditas evoluídas. Quanto às sociedades subanalisadas, devastadas por todas as formas de cultura populista, o termo fundamentalista, popularizado pelos media, representa todas as complexidades anuladas pela terminologia do sentido comum em relação a esse ideal construído em nome do Islão, em nome desta linguagem do senso comum imediatamente inteligível para todos, o pensador islâmico é permanentemente censurado num Ocidente a que repugna ultrapassar os limites do imaginário sobre o Islão, bem como em contextos islâmicos onde a cultura das ciências do homem e da sociedade está desesperadamente ausente. Quem pode dizer que a situação generalizada que acabo de denunciar não tem efeitos perversos determinantes e duráveis no estado actual dos valores, é veemente a intervenção no sentido da subversão do campo intelectual, da prática das ciências sociais, dos sistemas e canais de transmissão não apenas dos saberes, mas dos modos de pensar o mundo de hoje e revisitar os passados mito-históricos que obstruem as memórias colectivas, os imaginários sociais, as interpretações do real a ponto de perverter, sem o sabermos, os

valores em nome dos quais o mundo se compromete em guerras tão implacáveis como inúteis e não obstante devastadoras.¹⁴²

No tempo das guerras com armas iguais e recursos iguais, esta filosofia de sentido e do poder conseguiu dar lugar a legitimações aceites e mesmo aceitáveis. Mas, pelo menos desde o século XVIII, a humanidade entrou na era das guerras fundamentalmente desiguais: os progressos científicos e tecnológicos garantiram ao Ocidente uma supremacia incontestável em todos os domínios do poder. É um dos factores que empurraram para a resistência nas guerrilhas e para o terrorismo.

Este dado importante ao nunca ter sido tomado em conta, as legitimações da guerra justa contra o terrorismo esclarece os limites fixados à interrogação ética no pensamento ocidental dos dias de hoje. É fulcral um novo direito de guerra; mas é conhecida a resistência americana a qualquer progresso nesse sentido. Negociar um novo direito que integre todos os problemas colocados pela violência sistémica, desde as guerras coloniais até à guerra contra o terrorismo seria, contudo, o modo mais radical não só de responder a cada acto terrorista com represálias desmedidas, mas de quebrar o ciclo infernal da violência sistémica institucionalizada como a lei moderna de talião. É claro que a violência sistémica, inseparável das estratégias geopolíticas do Ocidente, sucedeu ao equilíbrio do terror durante a Guerra-fria; enquanto esta filosofia do sentido e do poder prevalecer, será inútil, enganador e indigno do espírito humano que conservasse uma ideia das suas responsabilidades, empenhar-se em debates sobre valores universais pela primeira vez na história da exigência ética.

Como é que, em primeiro lugar, o interesse dos valores está todo no contexto histórico filosófico e moral do Ocidente, será que é admissível intelectualmente ou não, a este respeito a instrumentalização da razão actuou, no próprio seio da Europa, contra o humanismo mais elementar. Para além da Segunda Guerra Mundial e das tragédias históricas programadas que suscitou, este descontrolo da razão ocidental é uma das fontes directas dos acontecimentos por que passámos: a crise do Suez, a guerra da Argélia, a guerra dos Seis Dias, a guerra do Kipur, a guerra do Golfo e a campanha americana dos nossos dias. Passar-se-á o mesmo, se não tivermos criado as condições intelectuais de uma produção da nossa história baseada na solidariedade dos povos e não em combinações secretas entre Estados. Porque há Estados que trabalham contra o seu próprio povo. Os colonizados, que tinham um discurso – legítimo – de vitimação, não souberam tirar da experiência

¹⁴² *Ibidem*, p.70 a 75.

da colonização projectos de história libertadores e assiste-se a uma perda de rumo ideológico terrível infringidos pelos Estados aos seus povos.¹⁴³

Os estados “muçulmanos” ou não em vez de beneficiarem e se lançarem a reflectir sobre o seu próprio passado, isto é, de o submeter a uma crítica tão radical como a efectuada no Ocidente em relação aos valores legados pelo passado judaico-cristão, pelo cristianismo, suscitou um divórcio total entre o discurso islâmico e a era dos líderes “muçulmanos”.

Os líderes árabes e muçulmanos esqueceram os seus valores e os fragmentos de modernidade que os intelectuais islâmicos sabiam e sabem, porém estes não conseguiram assimilar o que levou a uma desintegração gradual desde o século XIX.

Chegou o momento de recordar que a política, antes de tudo o mais, consiste em *estruturar o tempo*, «aquilo que é próprio do homem político» é «o futuro e a responsabilidade perante o futuro» (Max Weber). Vai ser preciso reconstruir um laço entre aquilo a que Reinhart Koselleck chamava «espaço de experiência» e o «horizonte de espera».

À partida, será caso para opor solidariedade às gerações presentes e solidariedade às gerações futuras? A generosidade não se divide. A pouca atenção dada aos excluídos do terceiro e quarto mundos é a face da moeda, o esquecer as gerações futuras é o reverso. A ética do futuro, é fundamentalmente uma ética do tempo que rabilita o futuro, mas atmbém o presente e o passado. A ética do futuro não é a ética no futuro... atirada para as calendas gregas! É a ética aqui e agora, para que mais tarde possa ainda haver um aqui e agora.

Conforme sublinha Ricoeur, «temos tantos projectos incabados atrás de nós, tantas promessas ainda não cumpridas, que teremos com que construir um futuro com a recuperação dessas múltiplas heranças¹⁴⁴». Na cidade planetária em construção, não devolveremos o tempo ao tempo se não prendermos os laços estreitos entre visão prospectiva, vontade política e participação dos cidadãos na definição e na execução de projectos a longo prazo. Porque, de acordo com Max Weber, «o possível não seria atingido se no mundo, sempre e sem tréguas, não voltássemos a tentar o impossível¹⁴⁵».

¹⁴³ Ibidem, p.80 a 83.

¹⁴⁴ Ricoeur, Paul, *La Cite est fondamentalement périssable*, 1996, p.93.

¹⁴⁵ Weber, Max, *Le Savant et le politique*, La Découverte-Poche, Paris, 2003, p.37.

Se queremos modificar radicalmente a nossa relação com o tempo neste começo do século XXI, teremos de estar atentos aos profetas e aos líderes das sociedades de massas. Que dizia Henri Michaux? «Abranda, tomamos o pulso às coisas [...]. Estamos, tempo, somos o retardador¹⁴⁶.»

Deste modo talvez cheguemos a voltar a adescobrir uma sabedoria antiga: habitar o tempo e, voltar a encontrar o tempo perdido¹⁴⁷.

3.2. Sociedade Muçulmana no Estado Português

Como é normal acontecer em situações de integração em novos ambientes, verificou-se que alguns destes imigrantes se tornaram mais conscientes da sua religião, e, como tal frequentadores das mesquitas e centros islâmicos após a sua chegada a Portugal. Tal constitui uma tentativa de adquirir um sentimento de pertença a um grupo, o que ajuda os recém chegados a reafirmar as suas identidades nativas numa sociedade nova, em que tudo é muito estranho. O Islão é para muitos, sobretudo os que chegaram com novos fluxos migratórios, sinónimo de lar, pois é a única coisa que têm como certo numa situação nova que para eles é repleta de incertezas.

Tal como no resto do mundo, a maioria dos muçulmanos em Portugal é sunita. São estes que têm maior visibilidade dentro e fora da comunidade, estão na base da sua criação e lideram a maioria das instituições.

Os Sunitas constituem um grupo heterogéneo, podendo ser identificadas algumas correntes e práticas distintas no seu interior. Geralmente, estas correntes distinguem-se pelas diferentes interpretações no que respeita às fontes doutrinárias, ao papel do Profeta Mohamad, à aceitação dos santos e às práticas religiosas. Em Portugal, marcam presença as tendências *Tabligh Jamaat* e *Barelwiyah*.

Os membros do grupo *Barelwi*, de influência sufi, praticam um culto diferente aproximando o Profeta a Deus, tornando-o omnipresente e o culto da adoração dos santos também é praticado por este grupo. A ortodoxia dos primeiros rejeita tais práticas, nenhum ser humano poderá ser objecto de culto, nem mesmo o Profeta.

¹⁴⁶ Michaux, Henri, *La Ralentie*, Euvres complètes, 1, Gallimard, Paris, 1998, p.125.

¹⁴⁷ Proust, Marcel, *À la Recherche du temps perdu*, Gallimard, Paris, 1990, p.189.

O *Tabligh* consiste num movimento missionário da era do Profeta Mohamad readaptado às necessidades do povo muçulmano dos dias de hoje e que reiniciou em 1920 e depressa se difundiu pelo mundo. A sua abordagem do Islão é pluralista. Grupo conservador, têm como exemplo a seguir o modo de vida e os hábitos do Profeta Mohamad. Defendem uma completa separação entre os aspectos religiosos e os elementos culturais ou tradicionais, pois acreditam que distorcem a natureza do Islão. A pregação islâmica é feita exclusivamente a muçulmanos através de visitas pontuais a casas particulares, mesquitas e outros locais de culto, junto dos mais desfavorecidos, expondo a concepção do Islão real e das suas práticas.

O *Tabligh*, por defender uma religião mais restritiva, acaba muitas vezes por ser confrontado com algumas desconfianças. Nalguns países europeus, este movimento transnacional já foi acusado de fomentar um ambiente propício à divulgação de ideais mais extremistas.¹⁴⁸

Estas desconfianças baseiam-se no facto de pessoas como Zacarias Moussaoui ou Jameel Begal¹⁴⁹, que foram acusados e condenados por ligações a actos de terrorismo, terem passado pelo movimento antes de se juntarem a grupos extremistas. Não existe, contudo, nenhuma ligação provada entre este grupo e actos radicais.

Os chiitas não ocupam grande destaque no panorama nacional, porém estes em termos económicos são o grupo mais bem sucedido entre os “muçulmanos” portugueses.

Ao longo de oito séculos o território nacional pode contar com a presença de povos oriundos do Médio Oriente e Norte de África. Estes trouxeram novos produtos e artefactos, mas sobretudo uma nova religião, uma nova cultura e novos saberes. A chegada destes grupos humanos à Península Ibérica, onde mantiveram um domínio político efectivo durante cerca de seis séculos, correspondeu também à sua entrada em território da Europa ocidental. Estes factos históricos acabaram por ser determinantes para a evolução científica e cultural de todo o continente, embora o legado islâmico e árabe tenda a ser frequentemente esquecido, adulterado e desvalorizado quando se discutem as raízes culturais da Europa.

A progressiva abertura de Portugal ao mundo, em virtude do aprofundamento do processo de integração europeia, e os movimentos migratórios globais atraem para ao país mais imigrantes

¹⁴⁸ “French Islamic Group Offers Rich Soil for Militancy”, International Herald Tribune Online, 29/4/2005 (<http://www.ihf.com/articles/2005/04/28/news/muslim.php>).

¹⁴⁹ Zacarias Moussaoui foi detido nos EUA pelo seu envolvimento nos atentados de 11 de Setembro de 2001. Jameel Begal, foi condenado pelo envolvimento numa tentativa de atentado à embaixada americana em Paris. Ambos foram seguidores “deturpados” do *tabligh* em França.

muçulmanos, por razões económicas. Estes sentem maiores dificuldades de integração, com os obstáculos próprios decorrentes do factor cultural e linguístico e muitos deles vivem em condições precárias. É nesta ultima fase, que a presença muçulmana em Portugal adquire o seu carácter multinacional, multicultural, situando-se no cruzamento de diversas correntes e tendências religiosas. Portugal confirma-se como sociedade pluralista em termos culturais e confessionais. Estas dinâmicas não são livres de tensões. A Europa vive hoje com a certeza de que células radicais se formaram no seu interior por indivíduos que se movimentam nas margens das comunidades muçulmanas.

Em Portugal, em jeito de conclusão, não se verificam as condições para a formação de agrupamentos radicais. Existem, todavia, indícios que apontam para a passagem de extremistas pelo país, relacionados com questões logísticas, de financiamento e mesmo de doutrinação, ou pode passar de mera suposição esta ideia.

3.3. Políticas de Estado

No entanto, não se desvendam grandes linhas estratégicas, nas políticas do Estado, orientadas no sentido de uma efectiva integração das comunidades etnicamente plurais que se revêem na matriz religiosa islâmica. Se, por um lado, no processo histórico social desta sociedade funcionou a própria sociedade como factor de integração, por outro, não se percebem materializações de políticas destinadas a facilitar a integração dessas comunidades e menos ainda nos seus aspectos marginais, mas não menos significativos e relevantes, como a aplicação da Estratégia da União Europeia de Combate à Radicalização e ao Recrutamento para o Terrorismo (JAE 452/ENTOPOL 164/COTE 81), reactiva, sem dúvida, à ameaça do alegado terrorismo.

Sem dúvida que a sociedade vive contradições, conflitos que é necessário dirimir, que são, em si mesmo, catalizadores da evolução das sociedades¹⁵⁰.

As políticas públicas serão, em certa medida, um dos factores que os vão dirimir, mas a complexidade intrínseca, apela, justamente, para uma pequena reflexão eórica sobre as políticas públicas, desconstruindo, assim, a convicção acrítica de que existe um plano racional, colocado acima dos processos sócio-políticos na sua realidade efectiva, aquela que é visada pela politologia.

Também as políticas públicas relativas ao campo em análise se encontra condicionado pelos paradigmas analíticos que permitem não só interpretar como também explicitar as dinâmicas das próprias políticas públicas

Com efeito acima do normativo...

Acima do normativo existe a autonomia técnica, onde se pretende escolher uma opção formal, a materialidade que está na produção da norma, o modo como as pessoas pensam e como se organizam. A existência de um pensamento heterodoxo, uma vez que nem todos pensam de igual forma, vai fazer com que as normas se modifiquem ao longo dos anos, podendo ser considerada como fruto do funcionamento do sistema político. Sendo a ciência política instrumental vai buscar o que quer, à história para explicar os vários sistemas políticos. Se antes se poderia falar de um sistema político normativizado, actualmente é o poder da psicologia social que tenta absorver as massas.

¹⁵⁰ Pires, Lucas Francisco, *Introdução à Ciência Política*, Universidade Católica, ed.1998, p.24-27.

As Políticas Públicas têm como qualquer política comum um sentido¹⁵¹ e as suas motivações, seguindo um método de carácter cognitivo.

Esta dimensão cognitiviva desenvolve dois tipos de análises: as análises compreensivas e as análises desencantadas. Para os autores que defendem as compreensivas, o objectivo é identificar o sentido das políticas públicas. Havendo sentido na acção pública a proveniência do mesmo carece de um estudo elaborado e extensivo.

Neste tipo de análises distinguem-se dois paradigmas fundamentais: o primeiro (baseado nas realidades alemã, austríaca e escandinava) é o conceito de Neocorporativismo. Num modelo concreto como o do Estado-Providência, o modo de produção e de realização da acção pública é dado pelas corporações. O Estado não dita as acções, sendo antes permeado pelos interesses corporativos. Esta posição defendida pelos sociólogos alemães Schmitter e Lehbruch, não representa uma ruptura ou um antagonismo com a realidade democrática. Segundo os autores, este paradigma seria antes uma modalidade relativamente exemplar de agenciamento entre a sociedade democrática num Estado social.

Não ignorando o valor do conflito, o objectivo seria a busca do consenso e da pacificação dos antagonismos sociais¹⁵².

O segundo paradigma desenvolve-se a partir dos conceitos de referencial e de mediação. Este paradigma foi uma tese desenvolvida por dois estudiosos da “Escola de Grenoble” (Pierre Muller e Bruno Jobert). Segundo estes autores o referencial é um espaço de sentido que integra as dimensões cognitiva, normativa e simbólica da acção pública.

Cognitiva porque avalia e determina qual a realidade mais desejável para uma sociedade; normativa porque se traduz em normas reguladoras dos comportamentos; e simbólica porque apresenta imagens mobilizadoras;

Este paradigma peca pelo seu carácter informal e voluntarista, sendo necessária a mediação por agentes da vida social, os quais, de uma forma cognitiva e normativa, transformam os ideais em acções públicas. Para Muller e Jobert, este tipo de método reflecte ainda a coexistência de um “referencial de modernização”, fazendo do Estado o regular da transformação social, e de um “referencial de mercado”, impondo os critérios liberais de mercado à acção pública.

¹⁵¹ Sarmiento, Cristina Montalvão, *Políticas Públicas: o espelho da política: conjecturas de ordem*, in Associação Portuguesa de Ciência Política, org., *A reforma do Estado em Portugal: problemas e perspectivas: actas do I Encontro Nacional de Ciência Política*, Lisboa, Editorial Bizâncio, 2001, p.641-658.

¹⁵² *Ibidem*, p.652.

Ainda no âmbito das análises compreensivas, encontramos um terceiro paradigma: a posição incrementalista, defendida por Lindblom e Lascoumes. Este cenário incrementalista das Políticas Públicas traduz-se numa transformação progressiva da sociedade, efectivada não no centro, mas apenas nas margens do sistema.

As análises desencantadas, também qualificadas como “maquiavélicas”, espelham o “pessimismo” das políticas públicas, caracterizando-as como verdadeiros sistemas de inacção, de irracionalidade e de anarquia. O Estado não intervém funcionando pela própria inércia de uma irresponsabilidade social colectiva.

Nos anos 60, os autores americanos March, Olsen e Cohen concluíram que as políticas públicas são anarquias organizadas. Inúmeras decisões são tomadas sem que ninguém seja responsabilizado directamente por elas. Esta situação surge devido a três factores: por um lado, a existência de contextos de acção geradores de “fugas em frente”, por outro lado, a constante mudança de pessoas no seio das organizações e, por último, o deficiente controlo das tecnologias utilizadas.

Dentro deste tipo de análises “desiludidas” integram-se de igual modo as teorias da não decisão, baseadas na recusa do poder em agir sobre determinada matéria, preferindo adoptar uma atitude passiva (defendendo a ideia de que a decisão acarreta mais custos do que benefícios).

Se inicialmente o Estado desempenhava o papel central na vida política, hoje, a crescente complexidade das sociedades modernas levou a considerar o poder político institucionalizado como uma rede de poderes. As políticas públicas são hoje o resultado de interacções de diferentes “centros de decisão”. A vida política é encarada como um processo de negociação e de troca, onde o poder assenta sobretudo num processo de ajustamento entre os diversos actores, gerindo paralelamente os momentos de crise.

A nova sociedade exige pois este contexto dinâmico: um Governo que defina o quadro regulamentar em que as diversas redes actuam; uma Comunidade ou minoria étnica “declarada”; que proteja o interesse económico, negociando, equilibrando e facilitando as relações entre os diversos actores; que (com a crescente multiplicidade de actores) assegure o cumprimento dos princípios democráticos e de equidade, monitorizando os comportamentos; e uma comunidade politicamente activa;

A ciência política assume assim o seu lugar de “ciência viva”, interrogando, verificando os factos, recorrendo a todas as ciências comportamentais para tentar chegar à melhor decisão comum, e esta árdua “tarefa” só é possível no contexto das políticas públicas.

É com o advento do Estado-Providência e com as conquistas sociais que a Europa fez no pós-guerra (meados do século XX), que surge o interesse pelo estudo das Políticas Públicas.

Um dos autores mais importantes no estudo do Estado-Providência, Juan Mozicafreddo, professor do ISCTE, afirma que a escolha pública das orientações governativas [...] são instrumentos de modificação das estruturas sociais¹⁵³. Ou seja, os conflitos e as tensões sociais motivados pelas desigualdades na redistribuição da riqueza, vão promover o aparecimento de um novo modelo de Estado, reconhecido pelo nome genérico de Estado-Providência, no qual as políticas sociais intervêm como resultado funcional das estratégias dos diferentes agentes económicos e políticos.

Foi esta passagem de um Estado mínimo mediano as suas acções por funções realistas a um Estado social desejoso de pacificar as desordens económicas, de redistribuir riquezas e de corrigir as desigualdades sociais¹⁵⁴, que veio permitir o emergir de um novo campo de análise da política contemporânea, a análise das políticas públicas enquanto elemento fundamental para uma melhor percepção das estratégias, sequências e sentido das intervenções públicas do Estado.

Podemos afirmar que as primeiras preocupações com o estudo das políticas públicas, surgem, na década de 60, como reflexo de uma vontade reformista e modernizadora do Estado, e de uma crença efectiva na sua capacidade de intervenção económica e social.

Na interpretação instrumental das políticas públicas, os autores procuram descortinar as estratégias da acção governativa. O Estado intervém estrategicamente numa determinada área, após ter delineado objectivos e mobilizado recursos no sentido da concretização dos fins propostos. Esses objectivos podem ser avaliados, e é nessa avaliação que se pode perceber as estratégias do poder e da acção governativa. É a chamada análise estratégica das intervenções públicas do Estado.

Esta análise deve muito da sua estruturação aos contributos da sociologia das organizações, em particular a noção de «actor»¹⁵⁵ de Michel Crozier, ou ao individualismo metodológico de Raymond Boudon ou François Bourricaud.

Para estes autores explicar um fenómeno social era, primeiro que tudo, evidenciar a lógica das acções individuais que estão na base das correlações entre os diferentes fenómenos sociais¹⁵⁶.

¹⁵³ Mozicafreddo, Juan, *Estado Providência e cidadania em Portugal*, Oeiras, Celta, 1997, p.190.

¹⁵⁴ Sarmiento, Cristina Montalvão, *Políticas Públicas: o espelho da política: conjecturas de ordem*, in Associação Portuguesa de Ciência Política, org., *A reforma do Estado em Portugal: problemas e perspectivas: actas do I Encontro Nacional de Ciência Política*, Lisboa, Editorial Bizâncio, 2001, p.641-658.

¹⁵⁵ Noção enunciada por Crozier, Michel, *L'Actuer et le système*, Paris, Seuil, 1977.

¹⁵⁶ Boudon, Raymond e Bourricaud, François, *Dictionnaire critique de la Sociologie*, Paris, PUF, 1982.

A análise estratégica assumia a ideia que o Estado era o principal interveniente no processo social e, na boa herança Weberiana, que agia de forma racional relativamente a um fim que prosseguia e a um quadro de valores estabelecido por si¹⁵⁷. Esse facto facilitaria a compreensão da acção pública racional do Estado, estrategicamente orientada.

No entanto, o Estado actor da intervenção pública, não é o único elemento a considerar na estruturação da política pública, antes existe uma fragmentação de outros actores centrais, periféricos, públicos e privados, que fomentam as suas próprias políticas públicas e que dificultam a previsão quanto à sua aplicação e condições de desenvolvimento.

De igual modo, as decisões desse conjunto heterogéneo de actores são de uma racionalidade limitada, porque não é possível aos protagonistas da escolha pública, idealizar uma acção, prever o seu impacto e ainda perceber os obstáculos que poderão surgir no sentido da concretização dos objectivos traçados. As suas escolhas, nem sempre conseguem ser racionais.

A acção pública é sistémica, porque é o resultado da interacção dos diferentes actores no campo da política pública e é uma construção social instável e problemática.

Ou seja, a política pública é gerada por essas relações de força que constituem o poder, logo o grau de autonomia do actor Estado, é fortemente restringido, escapando-lhe o controlo da totalidade do sistema. É também instável porque, para que uma política pública possa ser implementada, há que contar com os factores, problemas e situações imprevistas. Por fim é problemática, porque as decisões e as escolhas públicas são a construção de uma resposta a um conjunto de interesses públicos e colectivos, logo plurais e, por natureza, incertos.

Mas a análise da política pública, enquadrada no grande conjunto das abordagens instrumentais, pode também ser, segundo alguns autores, apreendida através de uma análise sequencial das escolhas públicas.

O principal responsável por este tipo de abordagem é Charles Jones¹⁵⁸ que, na década de 70, avançou com a construção de uma grelha de análise temporal que procurava a avaliação das políticas públicas, segundo a composição de uma «agenda»¹⁵⁹ composta pelas diversas fases da decisão ou do procedimento que compõem uma acção governamental¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Giddens, Anthony, *Capitalismo e moderna teoria social: uma análise das obras de Marx, Durkheim e Max Weber*, Lisboa, Editorial Presença, 1990.

¹⁵⁸ Jones, Charles O., *An Introduction to the Study of Public Policy*, 3ª ed., Brooks/Cole Publishers, 1997.

¹⁵⁹ Kingdom, John w., *Agendas, Alternatives and Public Policies*, 2ªed, Addison-Wesley Educational Publishers, 1995.

¹⁶⁰ Sarmiento, op. Cit., p.646.

Jones avança com a ideia do processo constitutivo de uma política pública em cinco fases distintas. A fase da identificação do problema, a do estudo das soluções, da execução, da avaliação e a da concretização do programa.

A identificação pública de um problema, pode ocorrer segundo diversas possibilidades (alternativas), isto é, pode resultar da verificação de qualquer um destes cenários:

- A mobilização para um determinado problem, surge quando sectores da sociedade se organizam no sentido de pressionar e interpelar os responsáveis políticos no sentido da sua resolução. Normalmente esta mobilização dá origem a contra mobilizações e à sobrevalorização de certos temas, em detrimento de outros, promovendo as clivagens políticas;
- A identificação de um problema pode emergir, também, de um modelo de oferta pública, o mais característico dos períodos eleitorais em regimes democráticos plurais, quando se dá a introdução de novos temas e problemas na discussão pública, que vão reorientar e redireccionar as escolhas dos responsáveis políticos;
- Uma política pode surgir de uma questão mediatizada. Neste cenário, o poder dos media de colocar questões para a discussão pública é enfatizado e realçado;
- No cenário da antecipação, assistimos a um verdadeiro voluntarismo político, isto é, os responsáveis políticos revelam capacidade de previsão e antecipação de determinado desequilíbrio, que se torna necessário corrigir, e concluem pela urgência de uma escolha pública que reduza e elimine o problema constatado;
- No modelo do corporativismo, são as organizações representativas da sociedade civil, que exercem pressão sobre os responsáveis da decisão política.

Na fase do estudo das soluções, o poder vai debruçar-se sobre as soluções mais adequadas para a resolução de determinado problema público. Esse procedimento dará azo à criação de círculos restritos de especialidade técnica, que reunirão competências sobre a acção e o sector a avaliar, reunirão capacidades jurídicas e tentarão conhecer o impacto da intervenção pública prevista. Nesta fase, as escolhas são feitas no “escuro”, ou seja, nem sempre se consegue prever o impacto que vão ter e, são a expressão máxima da deficiente racionalidade das decisões públicas que, já anteriormente, tínhamos caracterizado aquando da análise estratégica das políticas públicas.

No momento da execução, em que se reúnem os recursos financeiros, os meios administrativos e os equipamentos técnicos e em que simultaneamente se inscreve legislativamente uma política pública¹⁶¹, dá-se também a integração institucional da política e o aparecimento dos primeiros grupos de veto internos (dentro das instituições) e externos. O veto interno é aquele que se dá, antes de se efectivar normativamente a política, sendo o externo posterior a esse facto.

Na fase da avaliação do desempenho da política pública é a altura em que se procede à apreciação dos resultados obtidos em relação às intenções enunciadas, indagando-se da eficiência e da eficácia dessas escolhas públicas, avaliada em relação aos objectivos traçados e aos meios e recursos investidos.

A última fase da «grelha de Jones» é justamente a da realização do programa, ou seja, momento em que se esgota o problema, ou em que cumpre determinado programa administrativo. Contudo, o fim aparente da política pública não apaga os seus efeitos sociais¹⁶², já que outros aspectos do problema, podem manter-se e exigir nova preocupação e intervenção pública.

De salientar ainda que, se a estruturação de uma política pública teve um sustentáculo institucional, o fim de uma intervenção pública no sentido da realização de determinado programa, não esgota a existência do organismo ou organismos que a suportaram.

A arte da política pode ser assumida como a capacidade para resolver problemas públicos, dependente de profissionalização em que o valor contributivo da ciência não seja negligenciável. A educação para o interesse público pode provocar a fragmentação do campo científico se a ciência política não se assumir como disciplina de resolução de problemas¹⁶³.

A ciência política assemelha-se a outras ciências aplicadas, tais como a engenharia ou a medicina. Os engenheiros usam a física, a matemática, a química para construir pontes que resistam. Os médicos socorrem-se da biologia, da anatomia, ou da química para manter as pessoas saudáveis. De igual forma os politólogos acodem a todas as ciências do comportamento humano como a economia, a história, a sociologia ou o direito, para fomentar a cooperação, manejar os conflitos e sobretudo tomar as melhores decisões comuns. O que só torna possível no contexto das políticas públicas e estas estão aí, na sua plena maioria¹⁶⁴.

¹⁶¹ Sarmiento, op. Cit., p.650.

¹⁶² Ibidem, p.651.

¹⁶³ Sarmiento, op. Cit., p.657.

¹⁶⁴ Ibidem, p.657.

Esta realidade não pode ser descartada do contexto de desenvolvimento da União Europeia que leva a que se assista ao fenómeno de uma sociedade em rede e globalizada, afastando a política da economia, tal como Maquiavel a afastou do religioso.

3.4.0 Islão na Europa

Os pensadores são hoje em dia assombrados por um ideal, o ideal da sociedade de massas, este fenómeno não é uma criação dos pensadores. A concepção da sociedade de massas, que tem as suas origens na ideia dos historiadores romanos da população tumultuosa e a sua maior expressão literária em Coriolanus, é em grande medida um produto do século XIX. Nessa época ela foi um produto da reacção contra as revoluções francesas que duraram de 1789, passando por 1830 e 1848, a 1871. Jakob Burckhardt e Frierich Nietzsche, temerosos da inflamabilidade da multidão na presença de um demagogo exaltado – esse demagogo era Luís Napoleão – acabaram por encarar a sociedade moderna, particularmente a sociedade moderna democrática, como tendendo para se transformar numa massa inerte e informe, subsistindo num torpor embrutecido durante a maior parte do tempo, e ocasionalmente despertada por algum «grande simplificador» para uma aclamação plebiscitária. A crítica que Tocqueville faz do *ancien régime* absolutista, em que apresentam a imagem de um sociedade que perdeu o seu enquadramento de liberdade feudal devido à destruição das corporações e estados autónomos em que eles se baseava, é uma peça fundamental para a construção da teoria. A zona árida entre o príncipe absoluto e a massa da população era um campo para a paixão e manipulação.

Por todo o Ocidente se detectam sinais de desesperança, de tédio, de recusa de valores tradicionais, sobretudo dos que estão ligados à vontade do poder, de que falava Valery, e que tornaram possível a construção de um Euromundo, hoje moribundo do ponto de vista político. A Europa, sobretudo a da frente marítima, que foi a matriz impulsionadora dessa construção, é hoje um centro vazio do Poder que não tem voz decisiva em nenhuma questão mundial¹⁶⁵.

Nas Actas da conferência de Helsínquia de 1975, é sintomático perceber que a Europa reconhece a perda do domínio político do mundo.

¹⁶⁵ Moreira, Adriano, *A Europa em Formação*, Lisboa, Almedina, 1990, p.97.

Foi com este fundo intelectual que a concepção da sociedade de massas tem crescido. E ganhou novas forças com os desenvolvimentos na tecnologia das comunicações, que foram apelidadas comunicações de massa, antes mesmo desta associação com a sociedade de massas ocorrer. Mas o acidente de uma designação semelhante facilitou a fusão da crítica do conteúdo intelectual e cultural da imprensa, rádio e televisão com os receios acerca das massas sem padrões e sem defesa.

O resultado, uma sociedade territorialmente extensa, com uma grande população, muito urbanizada e intelectual. É um fenómeno genuinamente novo e único.

A intensidade da integração vertical difere entre as sociedades. As federações são menos intensamente integradas verticalmente do que os regimes unitários; os regimes em que existem governos locais fortes são menos integrados fortes. A distinção fundamental existente entre as diversas sociedades com um grau razoavelmente grande de integração é a distinção entre regimes pluralistas e totalitários. Estes últimos têm uma integração vertical muito mais completa.

A sua intensa integração vertical é além disso reforçada pela sua integração horizontal quase tão intensa. Esta sua integração horizontal é expressa pela estrutura unitária das suas elites. As suas elites são diferenciadas nas suas funções. Apenas uma sociedade muito pequena poderia ter uma elite em que as mesmas pessoas executassem praticamente todas as tarefas das elites. A diferenciação das funções e a especialização das pessoas que preenchem essas funções são um facto inevitável e tremendo de qualquer civilização avançada, por mais sobreposições que existam entre as funções e por mais abertura que haja entre elas.

A *polis* foi a sua semente; foi alimentada e desenvolvida na ideia romana de uma cidadania comum que abrange um vasto território. O crescimento da sensação de nacionalidade, a partir da sua expressão ocasional anterior à revolução francesa até uma realidade em expansão na vida social do século XIX e do princípio do século XX, foi a forma tomada por esta sensação cada vez mais profunda de afinidade entre os membros diversos estratos e regiões dos países modernos. Quando os proponentes e agentes da ideia moderna de nação avançaram a opinião de que o facto de viver num território contíguo, contínuo e comum, unia os seres humanos vivendo nesse território numa colectividade única para além das fronteiras de parentesco, casta e crença religiosa, e quando fizeram da língua a prova dessa associação deram um passo irrevogável, nem sempre intencionalmente, na direcção da sociedade de massas. A raiz primordial da localização territorial persiste, tal como outras coisas primordiais, ela apenas se pode atenuar, nunca pode desaparecer. A língua, e tudo aquilo que nela está contido e que por ela é transmitido, torna-se no elo de ligação através do qual os membros

da sociedade de massas estão ligados uns aos outros e ao centro. Partilhar uma língua é partilhar a qualidade essencial que confere a posição de membro da sociedade.

A sensação do primordial, e da ligação a ele, foi transformada e dispersa na sociedade de massas. A existência comum num território contíguo passou à frente do parentesco biológico, que possui obviamente limitações insuperáveis como critério a partir do qual é possível a união ao longo de um território extenso. Na melhor das hipóteses, o parentesco é capaz de alargar-se e transformar-se em etnia e nesta transmutação ele demonstra grande vitalidade. O critério da territorialidade é capaz de maior alargamento. Um dos traços principais do sentido moderno de nacionalidade, que é por seu turno uma pré-condição para a emergência da sociedade de massas, é o facto do critério da territorialidade ter adquirido a proeminência. O facto de um homem ou uma comunidade viver num território, por mais extenso que ele seja, confere-lhe hoje em dia direitos à nossa consideração que as sociedades anteriores não conheceram nesta escala. O que é vital é que o território que possui esta capacidade para estabelecer uma comunhão se tornou tão vasto.

Esta mudança no equilíbrio à custa da primordialidade tem sido parte de uma sublimação mais ampla do sagrado, do primordial para o determinativo. No principio dos tempos modernos, era uma determinação de crença – e mesmo de crença teológica específica – que aqueles que estavam mais envolvidos na autoridade pensavam ser necessária para a formação de uma união ao longo de um território delimitado. O domínio desta categoria de avaliação dos nossos semelhantes foi atenuado em favor de uma inclinação mais geral para examinar os outros seres humanos de acordo com uma concepção que os considera portadores de determinantes menos específicas – quer inteiramente pessoais, quer mais ou menos civis. A determinante civil não é mais do que o reconhecimento da legitimidade da autoridade – localizada de maneira nítida em pessoas ou cargos, ou difusa sob a forma de legitimidade da ordem social – que prevalece sobre um território.

Esta mudança tornou possível um consenso, fundamental e amplo, que inclui como concidadãos todos aqueles que vivem num território delimitado e que reconhecem pela sua presença a legitimidade da ordem e das autoridades que nele prevalecem. Aquilo que cria a sociedade de massas é a inclusão de toda a população na sociedade, ou uma tendência muito pronunciada para essa inclusão.

Aquilo que é específico desta moderna sociedade, com todos os seus conflitos, é o estabelecimento de instituições consensualmente legítimas dentro das quais tem lugar muito desse conflito e que impõe limites a esse conflito. Os parlamentos, o sistema de representação de interesses através de grupos de pressão, os sistemas de negociação entre classes, são maneiras novas de

permitir e limitar o conflito de interesses e de ideais característico das modernas sociedades, podem existir porque um consenso muito difundido, particularmente um consenso dos membros mais activos da sociedade, as legitima, e, de maneira mais fundamental, porque um consenso mais geral e mais informe dos menos activos impõe frequentemente uma limitação aos mais activos quando estes podem infringir a constituição. Este consenso emerge em parte de uma ligação ao centro, ao sistema institucional central e à ordem de valores central da sociedade. É também um produto de uma sensação de unidade que só recentemente emergiu – pelo menos numa escala tão vasta – com os seres humanos nossos semelhantes, particularmente no interior das fronteiras territoriais das sociedades modernas.

Por esse motivo, apesar de todos os conflitos internos, existem, no interior da sociedade em geral e das específicas como neste caso do Islão e das comunidades muçulmanas, ligando e confinando esses conflitos, maior sensação de ligação à sociedade como um todo, mais sensação de afinidade com os semelhantes, mais abertura à compreensão e mais tentativas de alcançar a compreensão entre os homens.

O centro da sociedade que é o Estado – as instituições centrais governadas pelas elites e os sistemas centrais de valores que guiam e legitimam essas instituições – alargou as suas fronteiras. Ainda existe um centro e terá sempre que existir; e isto implica uma irregularidade inevitável na participação no consenso formado em torno do centro. No entanto, hoje em dia essa irregularidade tem uma inclinação menos abrupta, pelo que a maioria da população numa afinidade moral mais próxima e numa interacção mais frequente, mesmo que mediada, com o centro, do que tem sido o caso quer nas sociedades pré-modernas, quer nas fases anteriores das sociedades modernas. A maior proximidade do centro da sociedade consiste numa maior ligação ao centro, às instituições que o constituem e aos valores que nele estão incorporados. Consequentemente existe uma maior sensação no interior de ser contínua com o centro, de ser uma parte dele e de ele ser uma substância de que ela própria é formada.

No entanto, este consenso não foi formado unilateralmente e não é sustentado apenas pela afirmação na periferia daquilo que emana do centro, que faz com que a comunidade acabe por partilhar os padrões e crenças das elites. Consiste também na maior ligação do centro aos sectores periféricos da sociedade. Um dos traços característicos das comunidades é o facto de, pelo menos, em certa medida e de várias maneiras, as elites terem acabado por partilhar muitos dos objectos de atenção e padrões fundamentais que têm origem, ou pelo menos o seu principal apoio, na sociedade.

É evidente que a elite e a sociedade não têm gostos e opiniões idênticas, mas a sociedade significa hoje mais para a elite do que significou noutras grandes sociedades em outros tantos países.

È necessária a ligação ao carácter sagrado, este carácter da autoridade diminuiu com a dispersão do sagrado na população, ainda é um objecto de respeito, ainda se lhe atribui carisma, o carácter inspirador de respeito total, carismático, nunca irá ser completamente irradicado. Mas a característica única da sociedade reside na dispersão da qualidade carismática de maneira mais ampla através da sociedade, de modo a que qualquer pessoa que seja membro dessa sociedade, por ser membro, acaba por possuir um pouco dessa qualidade.

Esta diminuição do estatuto da autoridade faz parte do mesmo processo que enfraquece o domínio das crenças tradicionais, especialmente daquelas que são promulgadas e abraçadas pelas instituições hierárquicas. Uma sociedade inteiramente sem tradições é inconcebível. As tradições continuam a exercer a sua influência; mas são reconhecidas menos abertamente, são um pouco mais ambíguas e mais abertas a interpretações divergentes.

O peso diminuído da primordialidade, a maior concentração na disposição daqueles que residem no momento no território delimitado significam que a sociedade é a uma sociedade de massa viva, contemporânea. É quase como se a sociedade tivesse uma quantidade fixa de carisma e que uma vez este atribuído aos vivos pouco sobra para atribuir aos antepassados ou não. No entanto não há presente nem futuro sem passado, e nenhuma sociedade pode alguma vez cortar-se do seu passado como fonte da sua própria legitimidade, o que mostra a identidade da comunidade muçulmana europeia.

A dispersão do carisma a partir do centro para o exterior manifestou-se no maior realce dado à dignidade individual e aos direitos individuais em todas as gerações, estratos de ambos os sexos e em toda a variedade de grupos étnicos e de povos. Esta extensão por vezes não alcança de maneira igual todas as esferas da vida; e não envolve de maneira igual todas as esferas da vida; e não envolve de maneira igual todos os sectores da população. Continuam a existir desigualdades, em parte devido à necessidade funcional, e em parte devido ao facto de o movimento em direcção à igualdade não ser o único impulso fundamental que move homens e mulheres. O sadismo, o orgulho, o interesse, o temor frente ao criativo persistem ainda e limitam o crescimento da igualdade.

Apesar disso, este consenso, que tende para a interpretação de que todos os seres humanos vivos partilham da essência unificadora que define a sociedade, produziu uma distribuição ampla de civilidade, esta é a virtude do cidadão e não do homem privado. É a aceitação das tarefas de gestão dos negócios públicos em colaboração com outros e tendo em conta que os interesses individuais,

sectoriais e colectivos de toda a sociedade. O sentido da responsabilidade pelo e para com o todo, e uma aceitação geral das regras que nele são válidas, são integrais à civilidade. As políticas civis são as políticas do compromisso efectivo no interior de um sistema institucional aceite como sendo de legitimidade inerente. A ideia de civilidade não é uma criação moderna; mas é na sociedade que ela encontrou uma realização difundida de maneira mais ampla, mesmo que ainda profundamente imperfeita. A própria ideia de um grupo de cidadãos praticamente coincidente com a população adulta, vivendo no interior de fronteiras territoriais muito vastas é um produto desta extensão do centro, isto é, da crença que o carisma pertence à massa tanto como à elite.

Diminuíram as variações de estratificação social, bem como as variações de classe e de profissão e mesmo as de geração. Contudo, esta uniformidade muito mais extensa, que no que diz respeito à sua simples acção repressiva poderia não ser nem maior, nem menor, do que a repressão das culturas mais sectoriais do passado, foi ligado dialecticamente à emergência de uma maior individualidade. O valor que se atribuiu na sociedade à contemporaneidade, a maior importância que se dá a viver o prazer no presente em detrimento da obrigação do respeito pela tradição, envolvem necessariamente uma maior abertura à experiência. A diminuição do respeito pela sacralidade da autoridade foi acompanhada pela deslocação do centro de gravidade para o indivíduo. Mas tal como os críticos da sociedade muitas vezes declaram, é evidente que isto pode resultar numa aceitação monótona do que é facilmente acessível aos modelos de cultura mais visíveis; isto acontece na realidade com frequência, resultando no facto da situação da individualidade em muitos casos não ser melhor na sociedade do que era nas sociedades mais hierárquicas e tradicionais, isto é o Estado Português é muito mais moderno, salvo seja. Surgiu uma maior abertura à experiência, um florescimento da sensação e da sensibilidade. Houve uma transcendência das tendências primordiais e autoritárias, um movimento de expansão em direcção à experiência, não só para a sensação orgânica, mas também para a experiência de outras mentes e personalidades.

De uma maneira grosseira, por vezes grotesca, a sociedade viu crescer, em áreas extensas da sociedade, uma apreciação do valor da experiência das relações pessoais, do valor intrínseco de uma ligação pessoal, que pode ser observada mais do que em qualquer outro caso nas vicissitudes do amor e do casamento na sociedade moderna, com todos os seus conflitos e dissoluções. Talvez exija demasiado das frágeis e instáveis capacidades de ligação pessoal do organismo, mas o esforço e a sensibilidade existem.

As pessoas fazem muitas escolhas em muitas esferas da vida e essas escolhas não são feitas por eles simplesmente pela tradição, autoridade e escassez. Gozam de alguma liberdade de escolha e

exercem essa liberdade em mais esferas do que seria possível em sociedades que não são sociedades de massas. Essas escolhas são frequentemente insensatas e manifestam um gosto pouco refinado. São muitas vezes precipitadas. Mas são escolhas e não uma aceitação muda aquilo que lhes é imposto, ao contrário do que é o “pensamento normal” não é obrigatório, alguém aceitar o Islão como a sua religião, nem na comunidade muçulmana nem em outra sociedade qualquer.

Antes da emergência da sociedade moderna, a população vivia numa condição primordial, tradicional e hierárquica. Todas estas três propriedades de uma sociedade dificultam a formação da individualidade e limitam o seu movimento a partir do momento em que ela é gerada. Os processos paralelos de civilização e industrialização reduziram alguns desses entraves e libertaram o potencial cognitivo, apreciativo e moral da massa da população.

A sociedade é uma *welfare society*. Como função de uma maior ligação a toda a sociedade e do reforço do sentido de afinidade que ultrapassou as barreiras étnicas, de classe e de parentesco, tem crescido a preocupação com o bem-estar dos outros. O Islamismo como corpo de crenças específicas pode ter-se apagado das mentes dos homens – embora provavelmente não tanto como o dizem os *laudator temperis acti* – mas o sentimento incorporado na ideia da caridade obrigatória muçulmana e do amor muçulmano tem-se desenvolvido e espalhado. Esse sentimento faz agora parte da contribuição da sociedade, no Estado alegadamente «secular». Tanto a ajuda material como a simpatia emocional podem ser reivindicadas sem pagamento específico e sem contrapartida. Independentemente de um regime ser democrático, autoritário e quer seja de um partido político de direita, esquerda e centrista, é geralmente reconhecido que pelo menos nos escalões sociais e económicos inferiores não é necessário que haja alguma relação proporcional entre a realização específica e a recompensa.

Este processo, tal como os outros processos que caracterizam a sociedade, tem as suas limitações. Entra em conflito com as exigências de operação de qualquer empreendimento em grande escala que exija uma administração impessoal de acordo com regras razoavelmente explícitas e diferenciadas. Também um mínimo de eficiência e igualmente de justiça requerem uma certa medida de especificidade nos padrões que governam a atribuição de oportunidades de acesso a muitos papéis profissionais. A eficiência e a justiça requerem também uma fixação das regras que governam os direitos e obrigações na sociedade em geral e no interior de corpos colectivos particulares, como é o caso da comunidade muçulmana.

Uma sociedade de grande escala exige uma administração burocrática de grande escala. O seu bem-estar depende do progresso. Ambos dependem de uma distribuição extensa entre população de

indivíduos capazes de agir guiados por padrões impessoais, universalistas, capazes de executar tarefas específicas e especializadas, capazes de disciplinar. Tudo isto é estranho ao *ethos* da sociedade, e essa disparidade tem como resultado inevitável criar uma tensão incessante na população e em muitas personalidades perante as orientações de valor exigidas pelo tipo de sociedade em que os homens estão empenhados pelas circunstâncias do seu nascimento e dos seus desejos.

A envolvimento atinge milhões de pessoas e cobre territórios extensos. Em consequência disto é inevitavelmente uma sociedade diferenciada, diferenciada nas funções, nas maneiras de ver e nas ligações. A homogeneidade completa que os críticos da sociedade de massas pensam observar é uma impossibilidade. É claro que existe talvez uma maior homogeneidade do que nas sociedades mais francamente integradas do passado – devido à maior consensualidade, ao maior sentido de unidade e à utilização de uma língua comum, que é a língua da fé. Há no entanto limites reais, embora provavelmente indetermináveis, à homogeneidade que qualquer sociedade de grande escala pode manter. Limites do mesmo género são impostos à consensualidade da sociedade, mesmo que ela não tivesse herdado uma tal variedade de tradições culturais, de orientações de classe e de convicções religiosas.

Existem severas limitações. Há limitações que a tendência para a igualdade moral vai encontrar porque as inclinações que levam os homens a procurar e a reconhecer uma certa medida de igualdade moral fundamental não são nem mais profundas nem mais duradouras do que as que exigem e produzem a desigualdade moral. Uma sociedade em grande escala tem que ser necessariamente diferenciada e isto vai implicar diferenças nos interesses e lealdades. As diferenças naturais nas capacidades intelectuais e no temperamento vão inevitavelmente produzir diferenças na assimilação do sistema central de valores. As diferenças profissionais vão encorajar correntes culturais diferentes e relações diferentes com as autoridades no centro do sistema institucional central. E naturalmente as diferenças de idade e das culturas das várias gerações serão também uma fonte de divisões. Estas diferenças estão todas ligadas a diferenças objectivas, inelutavelmente associadas à condição humana em geral ou às condições inevitáveis de qualquer sociedade. São diferenças objectivas de que as disposições para a discriminação avaliativa se apoderarão sempre. Além disso não existe somente a necessidade de comunhão. Existe a necessidade de separação e distância – colectiva bem como individual – que criará linhas de fissura em qualquer sociedade na aparência de união e no sentido de igualdade moral que a serve.

Pelas mesmas razões, a realização de uma cultura comum é impossível. O crescimento da individualidade também tem os seus limites, que lhe são impostos em parte pelos outros traços da sociedade e em parte pela variação muito ampla da intensidade da necessidade de individualidade entre os seres humanos.

Finalmente, as inclinações que foram libertadas e cultivadas pela sociedade não se harmonizam com a individualidade disciplinada. Ela também não pode fugir a uma complexa divisão de trabalho, com muitos papéis ocupacionais e profissionais, alguns deles muito criativos e outros bastante rotineiros. Também uma igualdade de estatuto não poderá servir essas diferenças profissionais e de rendimento, e algumas delas vão originar e sustentar preceitos contrários às tendências igualitárias, consensuais, hedonistas, afectivas, e humanitárias inerentes à sociedade. As predisposições para as ligações primordiais vão também persistir – o parentesco e a sua sublimação étnica, a localização, a sexualidade – e poderão conhecer transmutações ulteriores na sociedade, mas não podem nunca ser irradicadas.

O potencial para a sociedade sempre existiu no interior da alma humana. Só conseguiu encontrar a sua oportunidade para se realizar na conjuntura especial de acontecimentos espirituais, políticos e tecnológicos que está na base da sociedade moderna. Começa a tornar-se realidade numa época em que pela primeira vez na sua história a raça humana está em considerável perigo de extinção às suas próprias mãos, e isto em resultado das técnicas que foram essenciais para os ideais do iluminismo e para a génese da sociedade em geral. E contudo, mesmo que a raça chegasse ao seu fim, os pensadores, os teólogos e os politólogos, ou os seus herdeiros nascidos num novo mundo, teriam de admitir que os seus ideais não foram seguidos em vão e que a raça não teria acabado sem que muitos dos seus ideais mais profundos tivessem sido atingidos.

As estruturas do Islão político (o chamado Islamismo), têm vindo a desempenhar um papel de crescente relevo pois colmatam as lacunas das estruturas de apoio em alguns países. Os muçulmanos abrem clubes desportivos, infantários e associações, paralelamente proliferam as escolas corânicas, instaladas também nos jardins de infância.

Em França, os professores notam que muitas tradições islâmicas estão a ser postas em causa, o que aumenta o aproveitamento das crianças porque seria de esperar um desaproveitamento da parte das crianças.

Na Europa, vários têm sido os modelos implantados para regular a integração das minorias étnicas e religiosas e a sua relação com a sociedade maioritária envolvente. São modelos que definem, tanto a acção do Estado relativamente à comunidade, como a atitude da comunidade em relação a si própria e à sociedade dominante. Pode-se estudar esta questão comparando as políticas de integração de dois dos países que possuem comunidades muçulmanas mais representativas: a França e o Reino Unido. Em França o modelo é normalmente definido como assimilacionista (integracionista): o Estado pretende que o imigrante se torne igual aos cidadãos nacionais, se insira totalmente na sociedade, relegando as suas especificidades e o seu background histórico para o plano estritamente privado. As comunidades mais integradas vêem assim os seus traços característicos mais diluídas numa sociedade à qual estão mais intimamente ligadas.

Este modelo assimilacionista põe a tónica na igualdade de direitos e oportunidades dos cidadãos no espaço público. De acordo com esta abordagem, as diferenças culturais são aceites desde que sejam parte da vida privada. Assim, a existência de diferentes instituições sociais no seio dos diferentes grupos culturais pode travar a integração e ser um impedimento à emancipação do indivíduo.

As revoltas nas cidades francesas são a prova do crepúsculo do modelo francês de integração. Pretendia-se demonstrar que o país esplendoroso com o seu laicismo, a sua escola e os seus valores universais e únicos, a França era capaz de fazer uma transformação e transformaria todos os estrangeiros, independentemente da raça, cor ou crenças, em franceses patriotas. Este modelo de integração teve algumas falhas, e existem alguns jovens nascidos em França que se sentem menos integrados que a geração dos pais, que vieram de fora, porque a política de integração sofreu alterações, e, assim gerou-se este clima.

O caso do Reino Unido é diferente, existe um modelo multiculturalista que atribui maior poder às comunidades imigrantes. As comunidades multiculturalistas estão mais debruçadas sobre si próprias e estão organizadas de forma mais autónoma. O multiculturalismo tem como expoente máximo países como a Austrália, Canadá e a Suécia. As minorias étnicas com culturas diferentes da maioria deveriam usufruir da possibilidade de manter as instituições necessárias que lhes permitam preservar as características de toda a sua cultura (linguagem, regras, valores básicos, religiosos, hábitos alimentares e vestuário). E, são lhes dadas as mesmas oportunidades para participar na vida

política, económica e social, obtendo as mesmas compensações pela sua participação, apesar das últimas notícias que têm surgido sobre o “não aconselhamento do véu e do niqab”¹⁶⁶.

O Reino Unido assenta no pressuposto que o Estado aceita e legitima a especificidade cultural e social das minorias e parte do pressuposto que esses grupos podem integrar-se na sociedade sem perder a sua caracterizada e única especificidade. Ao Estado cabe uma série de importantes responsabilidades na implantação deste modelo, garantindo: a ausência de desvantagens sociais e económicas ligadas a aspectos étnicos; a oportunidade de participar nos processos políticos, sem obstáculos de racismo e discriminação; o envolvimento de grupos minoritários na formulação e expressão da identidade nacional. As minorias desenvolvem livremente as suas instituições sociais, religiosas e culturais. Nesse contexto, as minorias, em geral, e os muçulmanos em particular, possuem os seus próprios espaços, as suas próprias regras e definem livremente o seu espaço étnico-cultural.

A geração mais recente busca na essência da religião, enquanto variável estruturante da construção da sua identidade. O Islão dá-lhes a identidade de que carecem. Portanto, a re-islamização da juventude muçulmana explica-se pela capacidade do Islão dar respostas totalizantes e definitivas na caracterização de um indivíduo.

Desde logo, para quem estuda o Islão europeu seria importante definir o que é um Muçulmano, uma vez que muitos dos que são rotulados como Muçulmanos não passam de “Muçulmanos de nome”. Nos países europeus, há a tendência para aplicar indiscriminadamente este rótulo aos imigrantes do Norte de África ou da Ásia do sul. Os “muçulmanos de nome” são não praticantes, embora se revejam nas tradições dos seus países de origem. O termo aplica-se às gerações mais antigas de imigrantes que deixaram de observar os preceitos religiosos desde que se mudaram para a Europa. No caso específico francês, a população muçulmana ronda os oito milhões e se se fizesse a distinção entre os praticantes e os não praticantes desceria apenas 10 %, porque este povo é por si só muito crente e devido aos problemas recentes, esta percentagem de não praticantes tende a diminuir.

A questão do Islão na Europa adquiriu nova actualidade com a polémica em torno da adesão da Turquia à União Europeia. No Conselho Europeu realizado na Holanda em Dezembro de 2004, os chefes de Estado e de governo da UE propuseram a data de 3 de Outubro de 2005, a qual foi

¹⁶⁶ Declarações do Ministro dos Negócios Estrangeiros Jack Straw e do Primeiro-Ministro do Reino Unido Tony Blair em Setembro de 2006.

realizada até agora sem o êxito esperado pelos turcos, mas que se espera que seja aceite num prazo máximo de 15 anos.

A Turquia não é um Estado diferente e fraco, tem um território de 769.604 km², superior aos dez novos estados membros que aderiram à EU em Maio de 2004 e a sua população de 70 milhões de habitantes.

Do ponto de vista político, O Estado turco é um estado “secular” qualificado ocidentalmente. Do ponto de vista sociológico, a população é maioritariamente islâmica 90%, isto significa que estes muçulmanos não são todos praticantes nem fundamentalistas. A Turquia é na realidade um país multifacetado: a elite política, militar e burocrática e a classe empresarial, têm uma orientação mais marcadamente moderna e europeia. Nas províncias e nas cinturas periféricas das grandes cidades, a população conserva os seus valores tradicionais, sendo o Islão um elemento matricial da sua cultura. A evolução da Turquia, num sentido mais muçulmano ou mais secular/europeu, é uma incógnita que só o tempo e a evolução sócio-económica poderão ditar. Para todos os efeitos, a entrada provável da Turquia na união Europeia reforçará a componente e o peso do Islão na Europa.

4. Conclusão:

Do ponto de vista teórico, a historiografia tradicional partilhava de uma mesma concepção de documento, facto, tempo e sujeito histórico. O documento histórico era necessariamente escrito e determinava uma mesma e única forma metodológica: a crítica textual. Também era apenas um linear, contínuo e irreversível, justamente, o da sucessão desses mesmos grandes acontecimentos. Finalmente, o sujeito histórico, sempre individual e voluntarista, era o protagonista desses mesmos grandes acontecimentos. A história, portanto, mais que a sucessão no tempo, dos grandes acontecimentos, protagonizados pelas grandes figuras.

O facto político era o fio conductor da História, o Estado o lugar central da mudança histórica e as relações entre os Estados o motor da sua dinâmica.

Porém, essa homologia de paradigmas não se reduz ao campo estritamente epistemológico. Alarga-se, também, à leitura da função social da história. No quadro dos movimentos nacionalistas que atravessam a Europa da segunda metade do século XIX à Primeira Guerra Mundial, as diferentes historiografias nacionais cumpriam uma função social e política bem precisa.

Pela história passava, então, a construção da genealogia dos Estados e o reforço das identidades nacionais, através da transmissão dos valores e tradições de um povo pelo estudo do seu passado.¹⁶⁷

Nenhuma Comunidade ou minoria étnica continua a ser durante muito tempo aquilo que foi num determinado momento do seu passado. Embora a continuidade e a estabilidade periódica sejam essenciais para a sua existência, qualquer sociedade está continuamente em mudança. As mudanças são de magnitude várias, e as magnitudes ou ritmos nas mudanças variam ao longo dos diferentes subsistemas e também entre as esferas; estes ritmos também mudam ao longo do tempo.

As tensões internas de uma comunidade como a muçulmana são pois, normais, no quadro do seu próprio devir histórico, associadas à sua deficiente integração, são inclusivamente uma das principais fontes de instigação destas mudanças. A não integração do sistema cultural de valores é outra dessas principais fontes, já que esforços de exploração, clarificação e sistematização dão origem a potencialidades novas e que questionam reivindicações antigas acerca da validade de instituições e da legitimidade das acções decorrentes das diferentes interpretações.

¹⁶⁷ Teixeira, Nuno Severiano, *A História Política na Historiografia Contemporânea*, in *Ler História* n°13, 1988.

Além disso existe em alguns homens uma necessidade de novidade. Mais ainda: em algumas sociedades – e particularmente nas sociedades ocidentais, onde a ciência desempenha um papel tão central no sistema de valores culturais – a presença de certos tipos de valores culturais contendo em si mesmos a ideia de inovação e mudança é como se de uma garantia de inovação contínua se tratasse.

Isto não se aplica à comunidade Muçulmana, porque atravessa uma crise de identidade: não há uma consolidação porém, dos valores seguidos, mesmo na própria religião e em colisão com a fé.

Verificam-se clivagens culturais, visto que em Portugal não há uma educação islâmica, o que decorre do facto de os muçulmanos em Portugal serem quase exclusivamente de origem indiana e guineense, muitos dos valores dos muçulmanos em Portugal são repescados dessas culturas, e não da cultura islâmica.

Isto é acentuado nas comunidades em que a «eficiência» se torna num dos padrões culturais a partir dos quais se julgam as instituições e as práticas.

A não coincidência dos valores religiosos islâmicos com valores etno-culturais das comunidades encontra-se na raiz das clivagens, tensões e mesmo conflitos.

No presente estado da reflexão sobre a natureza da comunidade, esta definição representa um consenso aceite, de modo mais ou menos explícito, pelos mais modernos que trataram o tema, entre os quais, Talcott Parsons, Raymond Aron ou Helmuth Plessner.

Uma causa para refutar uma possível acusação de idiosincrasia nesta concepção da sociedade é o complexo conjunto de tradições sobre o qual ela se baseia. É obviamente impossível relatar aqui a história de cada um dos elementos; é no entanto possível indicar de modo breve as principais raízes das quais a maioria desses elementos derivam. Os seus principais pontos de contacto com o passado levam-nos às tradições essenciais da nossa história intelectual no Ocidente.

Aristóteles, naturalmente, é um começo, uma referência que não se pode esquecer tanto no plano lógico como no político

A ideia da base territorial de uma sociedade¹⁶⁸ recebeu nas suas descrições da *polis* a sua forma mais duradoura. A noção aristotélica da base territorial da *polis* foi enriquecida por Ferdinand Tönnies, que em *Gemeinschaft und Gesellschaft* partiu directamente da ideia de territorialidade de Aristóteles para formular uma das propriedades essenciais da *Gemeinschaft*. Segundo Tönnies, o solo em que vive a *Gemeinschaft* - a sociedade pequena, estreitamente unida, adquire um valor

¹⁶⁸ Moreira Adriano, «*Ciência Política*», Edições Almedina, 2003, p.185.

simbólico, um carácter único, de modo que o facto de se residir nele, ou de se estar em contacto com ele, se torna num requisito necessário para ser membro dessa comunidade¹⁶⁹.

A sociedade precisa de perpetuar as instituições que lhe proporcionam a continuidade biológica – de outro modo não seria uma sociedade. Existem instituições ou colectividades que não se reproduzem biologicamente, tais como clubes, exércitos, universidades, etc., mas essa é uma das razões pelas quais elas são componentes da sociedade, e não sociedades como tal.¹⁷⁰

Quando falo do *silêncio que rodeia a Minoria Muçulmana em Portugal* como a característica que a define, a observação é feita através de uma perspectiva comparativa europeia. Nos países europeus em que a percentagem de Muçulmanos que se tornam cidadãos é mais elevada, os partidos políticos começaram a interessar-se pelo voto muçulmano. Durante as campanhas eleitorais em Portugal não é invulgar os candidatos e a imprensa focarem-se num certo “grupo” de eleitores. Antes do início das eleições legislativas de 1995, decorreu um debate sobre “Os cristãos na actual situação socio-política portuguesa”, no Centro Cultural de Belém. O *Público* publicou um artigo sobre “O Voto esbatido dos católicos” e outro, “O partido do cigano”¹⁷¹. Embora cerca de 70% dos Muçulmanos em Portugal sejam cidadãos portugueses, capazes de influenciar potencialmente as eleições autárquicas no distrito da Grande Lisboa, não consegui encontrar um único artigo que abordasse o eleitorado muçulmano português.

Como, já foi citado anteriormente, a Presença Islâmica iniciou recentemente debates em vários outros países europeus sobre a educação religiosa islâmica em escolas públicas. Entre Outubro e Dezembro de 1999, uma série controversa de debates no *Público*, sobre o tema da educação religiosa em escolas primárias e secundárias portuguesas, suscitou um número surpreendente de cartas ao editor. A questão era se o monopólio tradicional da igreja Católica Romana na instrução de temas religiosos e morais seria ainda uma solução apropriada e razoável, numa era secular em que a percentagem de alunos católicos decresce constantemente. Os opositores propuseram aulas “seculares” sobre ética e história da religião. Estes reformadores defenderam que a solução actual estava a criar diversas formas de discriminação contra crianças e jovens sem convicções religiosas.¹⁷²

¹⁶⁹ Shills Edward, «*Centro e Periferia*», Edições Difel 1992, p.86.

¹⁷⁰ É por isso que as definições de sociedade que apenas evocam a natureza do elo social como critério de definição são inadequadas.

¹⁷¹ Jornal Público, 22.09.1995.

¹⁷² Jornal Público, 06.12.1999.

O facto desta discriminação afectar também alunos com convicções religiosas não-cristãs, como as segundas gerações de Muçulmanos e Hindus, não foi de todo mencionado.

Durante os últimos vinte e cinco anos, a Presença Islâmica portuguesa, visível e geralmente respeitada, foi, na sua maioria, ignorada em questões socio-políticas portuguesas.

Embora a *Presença Islâmica Histórica* da época medieval tenha ocasionalmente sido mencionada por representantes governamentais, tanto Muçulmanos como Portugueses, a actual *invenção de uma tradição* (*invention of tradition*, como diz Eric Hobsbawm) luso-islâmica nunca foi tão longe como em Espanha, durante a última década. Em 1992, num tratado entre Muçulmanos e o Ministério da Justiça espanhol, Islâmicos e Muçulmanos foram descritos como uma parte crucial do desenvolvimento histórico da “identidade nacional” espanhola. De forma oposta, os teólogos e membros da comunidade tinha constantemente de acalmar alunos Muçulmanos confusos (que tinham nascido em Portugal e eram portugueses), quando lhes ensinavam na escola que os Muçulmanos eram os inimigos do povo português.

Em 1996, quando a comemoração oficial das cerimónias do 500º aniversário da expulsão do Judeus foi celebrada em diversas instituições (governamentais) portuguesas, a expulsão dos Muçulmanos em 1496 não foi mencionada. Os Muçulmanos não foram convidados. Significativamente, aqueles que acusavam o estado português de “discriminação contra os Muçulmanos” não eram os próprios Muçulmanos, mas a *Academia de Altos Estudos Ibero-Árabes*.

Enquanto as agências de turismo espanholas promovem actualmente visitas ao “Al-Andaluz” e convidam os turistas a “Descobrir a Espanha Islâmica”, os postais portugueses (do sul), que mostram “chaminés típicas portuguesas”, ignoram o facto de que estas chaminés em forma de minarete reproduzem aspectos típicos da arquitectura islâmica.

O último exemplo, sobre aquilo a que se poderia chamar a marginalização pública da Presença Islâmica em Portugal, demonstra que este fenómeno provém mais de uma consciência selectiva socio-histórica do que de uma discriminação consciente. A isto está relacionada uma série documental, transmitida pelo canal de televisão pública, RTP 1. Por ocasião do final do século XX, vários autores co-produziram a “Crónica do Século” portuguesa. Não foi surpreendente verificar a inexistência de referências à recente presença histórica de *novas* minorias não católicas e de *novos* grupos muçulmanos.

Nesta dissertação...

Desenvolveu-se, em primeiro lugar, os desenvolvimentos socio-históricos específicos em Portugal e, em segundo lugar, as aptidões e condições específicas da própria comunidade muçulmana portuguesa.

A falta de atenção dada aos Muçulmanos que chegaram a Portugal deve-se em parte à turbulência geral dos anos (pós- revolucionários). Fazendo parte do enorme fluxo de imigração das colónias, os Muçulmanos (e Hindus), maioritariamente de ascendência indiana, que vieram de Moçambique, ficaram em segundo lugar, atrás do número muito mais elevado de imigrantes africanos. Num grupo multifacetado de imigrantes africanos negros, a percentagem de Muçulmanos era muito baixa.

Como minoria dentro de uma comunidade também ela minoritária, a presença Islâmica multi-étnica foi esquecida e ignorada na medida em que a pesquisa política e social se centrou primariamente noutros grupos minoritários como os imigrantes Cabo-Verdianos ou, como é agora o caso, se concentra na presença bastante tradicional dos ciganos.

Com a nova diversidade de religiões e de minorias religiosas, que aumentou enormemente e de forma súbita depois de Abril de 1974, foi dada muito mais atenção (e verificaram-se mais conversões) às denominações protestantes (tais como as igrejas pentecostais brasileiras), aos Novos Movimentos Religiosos (por exemplo, a *cientologia*), aos cultos esotéricos e às escolas de pensamento asiáticas.

A pesquisa académica em outros países europeus dá actualmente com frequência expressiva, demasiado ênfase ao alegado “factor religioso”, sobretudo no que diz respeito a grupos imigrantes com passado muçulmano, condicionados eventualmente, pela conjuntura política configurada pelos acontecimentos de 11 de Setembro de 2001. Na verdade, desde então muitos sectores académicos tentaram colocar o Islão como principio explicativo dos conflitos nacionais e internacionais, preenchendo o vazio compreensivo deixado pelo fim da divisão do mundo em dois blocos, o ocidental e o soviético.

Mas na maioria dos estudos portugueses sobre grupos de imigrantes, a preferência vai para a perspectiva de “etnicidade”. Tirando algumas excepções, a forma como a imprensa portuguesa tratou a “questão islâmica” durante os últimos vinte anos foi delicada e justa.

Além disso, a própria Presença Islâmica demonstrou um potencial e uma capacidade notável, o que, de uma perspectiva comparativa europeia sobre minorias muçulmanas, desempenhou um papel importante nos processos de integração.

Devido à principal causa da migração, o processo de descolonização, a esmagadora maioria de imigrantes muçulmanos estavam já familiarizados com a língua portuguesa ao chegar. Uma vez que este é um factor crucial para a integração, eles não tiveram de enfrentar o problema fundamental de obter a cidadania ou um estatuto legal temporário e renovável. O facto de terem imigrado de uma antiga colónia foi outra razão que fez com que os Muçulmanos que chegaram a Portugal, como parte dos enormes fluxos de imigração pós-revolucionários, tenham tido a vantagem de encontrar Muçulmanos que se haviam instalado anteriormente na metrópole por razões educacionais. Esta elite de primeiros imigrantes possuía as capacidades intelectuais e sociais, bem como as relações diplomáticas necessárias, à construção de uma infra-estrutura religiosa e cultural. Desde o início, os primeiros a chegar tomaram parte nas comissões dirigentes das comunidades islâmicas, enquanto, ao mesmo tempo, se integravam com êxito em profissões de alto nível e faziam amigos íntimos entre a elite política portuguesa.

A grande parte dos Muçulmanos em Portugal, nomeadamente os de origem indiana, estava estabelecida em profissões do sector terciário em Moçambique.

Tiveram bastante facilidade em voltar a estabelecer-se em Portugal, nas suas profissões.

Quando consideramos a situação de vários novos grupos muçulmanos em outros países da Europa, é imediatamente visível que muitos dos problemas que os Muçulmanos tiveram de enfrentar no seu novo meio ambiente derivavam do facto de lhes faltar a experiência de viver como minoria numa sociedade culturalmente diferente. Devido ao facto de possuírem já a experiência como minoria, tanto em Moçambique como na Guiné-bissau, a grande maioria da Presença Islâmica em Portugal tinha já esta experiência de minoria ao chegar. Devido ao facto dos Muçulmanos terem chegado dez anos mais tarde a Portugal do que a outros países europeus, tiveram oportunidade de aprender com as experiências de outros Muçulmanos, que haviam chegado mais cedo à Europa.

Até aos nossos dias, a política da comunidade islâmica tem sido maioritariamente “não-política” e manifestado, uma atitude amigável para com o meio em que está inserida. Embora tenham tido (e continuem a ter) de lidar com lutas internas, as figuras de integração das comunidades em geral puderam garantir que a sua imagem na esfera pública portuguesa permanecesse positiva. Alguns membros especulam que isto possa vir a mudar, se os muçulmanos politicamente activos se unissem à (pequena minoria muçulmana da) Comunidade Islâmica.

Apesar de podermos falar de discriminação religiosa, existem algumas notas que não podem ser esquecidas.

O facto de se ter formado uma sociedade unitária consensual é algo que restringe, dificulta e constringe, a extensão de alienação, que os diferentes estratos podem sentir em relação uns aos outros na moderna sociedade em que se está inserida. O igualitarismo da sociedade não é uma ideologia cujo objectivo seja esconder a realidade. É um elemento genuíno do *ethos* da sociedade, é real e efectivo. Existe numa complexa relação dialéctica com os muitos elementos de desigualdade, que uma sociedade de grande escala, profissionalmente diferenciada, com certeza governada, educada e remunerada de modo desigual, invariavelmente possui. A existência de elementos de desigualdade provoca tensões nos elementos de igualdade, mas não os aniquila. É a sua coexistência que contribui para tornar a sociedade num fenómeno histórico único.

Não é necessário entrar em grandes pormenores sobre as transformações da sociedade moderna que foram provocadas pelas aspirações despertadas e ampliadas pela cidadania, pela melhoria das capacidades administrativas, pelo engrandecimento da força económica, e pela concepção nova que a autoridade adquiriu das suas obrigações e poderes. O Estado «guarda nocturno» é hoje apenas uma recordação do passado. A área daquilo que é público cresceu, o domínio do que é privado contraiu-se, na América como na Europa socialista e no lado da paz e da democracia. Mesmo nos novos Estados da Ásia e da África, cujas capacidades administrativas e económicas são fracas, e cujas populações ainda são relativamente pouco exigentes, a autoridade pública é impelida por aspirações semelhantes às das suas congéneres nos países avançados. Esta mesma autoridade considera-se a si própria, por intermédio das suas classes letradas e dos seus dirigentes políticos, como tendo as mesmas obrigações e poderes. Também aí a esfera do que é público se expande, pelo menos em teoria; e a esfera do privado contrai-se.

Neste contexto é também apropriado usar a humanidade como o quadro social de referência. Desde os primeiros tempos, as descobertas com um elevado valor de sobrevivência viajaram das sociedades de origem para outras sociedades. Esta investigação sugere que é possível distinguir dois estádios na emergência e no crescimento dos seres vivos que comunicam, principalmente, pelo uso do conhecimento, primeiro sob a forma de símbolos audíveis e, mais tarde, também sob a forma de símbolos visíveis. Ambos os estádios são hipotéticos. Mas os modelos hipotéticos são melhores do que um vazio. Eles facilitam a descoberta. O primeiro estádio é a metamorfose evolutiva das espécies animais, que comunicam e se orientam principalmente através de actividades geneticamente predeterminadas, numa ordem dos seres humanos, que realizam as mesmas actividades através de símbolos aprendidos. Eles possuem uma disposição geneticamente para o uso destes símbolos que requerem a padronização através da aprendizagem. A segunda fase diz respeito, sobretudo, ao

crescimento intergeracional da língua e das tradições de conhecimento da humanidade. É um processo social ou de desenvolvimento que, nas suas primeiras fases, pode ter acompanhado e ter-se combinado com a metamorfose evolutiva de animais semelhantes a macacos no sentido dos homínídeos do tipo actual. Mas, mesmo na sua forma hipotética, a imagem do ramo evolutivo do processo de humanização articula um problema que, solúvel ou não, os cientistas sociais não podem omitir, pelo menos como um meio para clarificarem a imagem humana com que trabalham.

Duas questões chave que importam sublinhar: como é que a humanidade emergiu e quais são realmente as características distintivas desta.

Se falamos da Idade do Paleolítico ou do Neolítico, é largamente admitido que o quadro social de referência é a humanidade é a como um todo. Frequentemente, não se percebe, com clareza, que um fundo social de conhecimento é uma das principais características que distingue a humanidade dos outros seres vivos. A busca das propriedades que podem auxiliar a explicar as diferenças na constituição e no comportamento dos animais e seres humanos é, geralmente, circunscrita às diferenças das propriedades dos organismos vistos isoladamente como indivíduos e ainda não também como sociedades. A visão bifocal e a postura erecta são exemplos. Melhor conhecidas e mais populares são características humanas distintivas como a razão, a mente, o intelecto ou a racionalidade. São todos conceitos que fundamentam o ideal de um indivíduo auto-independente, de um indivíduo sem grupo. Eles levam a esquecer a observação de diferenças relevantes na maneira como os animais e os seres humanos vivem em conjunto, ou seja, as diferenças nas suas sociedades. E, no entanto, as últimas, que são diferenças da sua vida social, estão entre as características distintivas mais salientes dos animais e dos seres humanos. Como é possível observar, as sociedades animais podem sofrer grandes transformações apenas no quadro de uma transformação da sua constituição genética. As sociedades humanas podem atravessar grandes transformações sem ocorrer qualquer modificação da sua constituição genética. Na raiz de muitas estas diferenças, está a capacidade acentuada dos seres humanos para agirem com base em conhecimento aprendido. É esta condição humana que torna possíveis a comunicação através de línguas e os avanços ou as recessões para um estágio diferente no desenvolvimento das sociedades. A constituição natural dos seres humanos prepara-os para aprenderem com outros, para serem mantidos por outros e para cuidarem de outros. É difícil de imaginar como é que os cientistas sociais podem obter uma compreensão clara do facto de a natureza preparar os seres humanos para a vida em sociedade sem incluir, no seu campo de visão, os aspectos do processo evolutivo e do desenvolvimento social da humanidade.

O alargamento com uma ênfase nos tempos passados e presentes parece exigir um complemento através do alargamento do nosso quadro de referência para o futuro. Todavia, os cientistas sociais não são profetas. Mas há aspectos do futuro da humanidade sobre os quais se pode falar com uma razoável certeza. A este respeito, as premissas implícitas acerca da época actual no interior do desenvolvimento da humanidade. O esquema usual com que trabalhamos – representado por conceitos como pré-história e história ou Antiguidade, Idade Média e tempos modernos – pode facilmente, dar a impressão de que os chamados tempos modernos representam um estádio relativamente tardio deste desenvolvimento. Associada intimamente a este esquema, há a tendência a considerar os tempos actuais, como um estádio bastante avançado do desenvolvimento da civilização humana. Se considerarmos isoladamente o desenvolvimento da humanidade, esta avaliação é compreensível. Neste contexto, não é usual alargar o campo de visão ao desenvolvimento do sistema solar. Não é, porém, inteiramente irrelevante numa avaliação da posição desta época no seio do desenvolvimento da humanidade. A vida na Terra e, por isso, a existência da humanidade dependem do Sol. Os astrónomos informam-nos de que o Sol se encontra, actualmente, a meio do seu período de vida previsível, tal como o poderemos designar metaforicamente, e esperam que o Sol continue o seu papel como estrela que sustenta a vida durante vários milhares de milhões de anos. Se a humanidade não se destruir, se não for destruída por um meteoro ou por qualquer outra colisão cósmica – que são, certamente, possibilidades muito reais - , as condições naturais da sua existência darão aos seres humanos a oportunidade de tentar resolver os problemas da sua vida conjunta na Terra, ou em qualquer outro local, durante um período muito longo. O futuro deve dar aos seres humanos a oportunidade de se desenredarem de diversos becos sem saída e de aprenderem a tornar a sua vida conjunta mais agradável, mais digna e com mais significado. No contexto do futuro da humanidade, as perspectivas de curto prazo são, necessariamente equívocas.

À luz de um futuro entre as alternativas da auto-destruição e de um futuro “em risco”, a avaliação dominante que atribui aos chamados tempos modernos o carácter de um desenvolvimento relativamente tardio exige uma correcção. O facto de ainda não termos aprendido a refrear as guerras, as destruições massivas recíprocas de membros de diferentes Estados e outras formas de comportamento que só podemos qualificar de bárbaras, reforçam a suposição de que, no contexto global do desenvolvimento possível da humanidade, os chamados tempos modernos representam um estádio de desenvolvimento muito inicial e não muito tardio.

A incerteza, a incapacidade de eliminar a violência, são aspectos deste processo de aprendizagem. Não há para tal professores disponíveis. O auxílio exterior, evidentemente, não virá.

As expressões de boa vontade e as exortações ao bom comportamento são bem-vindas mas dificilmente eficazes. O professamento de ideais antagónicos inflama a violência mais do que a tempera. As pessoas têm de aprender por si próprias como viver umas com as outras. Neste caso também, a descoberta planeada de explicações pode ser útil. Por enquanto, ainda não sabemos como refrear ou como eliminar, efectivamente, a violência das relações humanas. Estamos armadilhados numa situação em que os governos seriamente preocupados com a eliminação das guerras favorecem e participam também num florescente comércio de armas que ajudam outras nações a prepararem-se para a guerra.

Ainda não aprendemos a fazer face às contradições óbvias do nosso tempo. Sabemos já que os seres humanos podem viver uns com os outros de uma forma mais civilizada, mas não sabemos como realizá-lo na nossa vida conjunta ou, pelo menos de um modo esporádico. Sabemos já que muito depende da obtenção de um melhor equilíbrio entre a auto-contenção e a auto-realização, mas a ordem social estável que suporta tal equilíbrio continua a iludir-nos. Não deveria estar fora do alcance da humanidade nos anos que estão diante de nós.

BIBLIOGRAFIA

- ABULHAMAM, YASSIR, *Al Marra Al Ula fil Cada al-siyassiyah, al-ubaikan*, 1995
Actas do IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos, Leiden, 1971.
- ABULHAMAM, MONSERRAT (ed.) (1995): *Comunidades islâmicas en Europa*, Madrid: Editorial Trotta
- AL-AHARI, MUHAMMED ABDULLAH (1999): “The Caribbean and Latin America”, in: Westerlund, David/Svanberg, Ingvar (eds.): *Islam outside the Arab World*, Richmond: Curzon Press, p. 443-461
- AL-AHARI, *Fluxo Migratório*, Edições Carioca-1993
- AL-JABRI, ABED – *Introdução à crítica da razão árabe*. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora UNESP, 1999
- AL-DAUMI, ABD-AL-QADIR, *Raudat al-názir wa janatul manázir*, 1º volume 1995
- AMZALAK, MOSES BENSABAT – *The Oriental Studies in Portugal*. Address presented at the General Meeting of the XVII th International Congress of Orientalists. Lisbon, 1928
- ANTES, PETER (1994): “Islam in Europe”, in: Gill, Sean/D’Costa, Gavin/King, Ursula (eds.): *Religion in Europe. Contemporary Perspectives*, Kampen (NL): Kok Pharos, p. 46-67
- ARKOUN, MOHAMED, *The Pursuit of Learning in the Islamic World*, Hunt Janin, 2003
- AVTAR, BRAH – *Cartographies of diáspora: contesting identities*. London: Routledge, 1996
- BARROS, MARIA FILOMENA – *A comuna muçulmana de Lisboa. Sécs. XIV e XV*. Lisboa: Hugin, 1998.
- BARROS, MARIA FILOMENA – “As comunas muçulmanas em Portugal (Subsídios para o seu estudo”. In *Revista da Faculdade de Letras*, II série, vol. III, Porto, pp. 85-100.
- BENNASSAR, BARTOLOMÉ e BENNASSAR, LUCILE – *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire des renégats XVI^e et XVII^e siècles*, Paris, Perrin, 1989.
- BURGAT, FRANÇOIS – *L’Islamisme en face*. Nouv. Éd. – Paris: La Découverte, 2002 (La DécouvertePoche; 3. Essais).
- BAGANHA, MARIA IOANNIS (1999): “Legal Status and Employment Opportunities: Immigrants in the Portuguese Labor Market”, *Oficina do CES*, no. 139, Coimbra
- BASTOS, SUSANA T. P./BASTOS, JOSÉ G. P. (1999a): “Unity within Plurality of a Tricontinental Indian Diaspora. From Social Unity to the Identity Strategies of a Group of Hindu-Gujaratis of Diu, Mozambique and Lisbon”, *Comunicação ao Third International Meeting of Lusotopie*, “Portuguese Speaking Space in Asia, Asians in Portuguese Speaking Space”, University of Goa, Fevereiro de 1999, mimeo
- BASTOS, SUSANA T. P./ BASTOS, JOSÉ G. P. (1999b): *Portugal Multicultural. Situação e Estratégias Identitárias das Minorias Étnicas*, Lisboa: Fim de Século Edições
- BOUDON, RAYMOND e BOURRICAUD, FRANÇOIS, *Dictionnaire critique de la Sociologie*, Paris, PUF, 1982

COELHO, ANTÓNIO BORGES, Portugal na Espanha Árabe, 2ª ed., 2 vols., Lisboa, Caminho, 1989.

COELHO, ANTÓNIO BORGES, Tópicos para a história da civilização e das ideias no Gharb al-Andalus Vol.I, Lisboa

COXILHA, M.R. GALHETO (1995): A dialéctica da identidade: um estudo realizado sobre a comunidade ismaelita radicada em Lisboa, Lisboa: FCSH/Universidade Nova de Lisboa

CROZIER, MICHEL, L'Actuer et le systhème, Paris, Seuil, 1977

CUNHA, PAULO FERREIRA, Teoria da Constituição. Direitos Humanos. Direitos Fundamentais, vol.II Lisboa/São Paulo, 2000

CUNHA, PAULO FERREIRA, História do Direito – Do direito romano à constituição europeia, Almedina – 2005

CUNHA, PAULO FERREIRA – O Ponto de Arquimedes. Natureza Humana, Direito Natural, Direitos Humanos, Coimbra, Almedina, 2001

DAFTARY, FARHAD – Breve História dos Ismaelitas. Tradições de uma comunidade muçulmana. Trad. Jorge de Sousa Pinto. Lisboa: Centro de Estudos dos Povos e Culturas de Expressão Portuguesa – Universidade Católica Portuguesa, 2003.

DO CÊU ESTEVES, MARIA (organizadora) (1991): Portugal, País de Imigração, Lisboa: Instituto de Estudos para o Desenvolvimento

ESPOSITO, JOHN L; JOHN O. VOLL. Makers Of Contemporary Islam. Oxford University Press, 2001.

ELIAS, NORBERT, Teoria Simbólica, Editora Celta 2002

FARINHA, ANTÓNIO DIAS – “Árabes e Muçulmanos (Língua e Doutrina)”. In Actas dos XI Cursos Internacionais de Verão de Cascais – 1 Nós e os Árabes. Cascais, 2005.

FARINHA, ANTÓNIO DIAS – “The Changing Face of Islam in Europe and on its Periphery: The Case of the Iberian Peninsula”, in Islam in Europe and the United States. A Comparative Perspective. Center for Strategic and International Studies, Washington, 2001.

FARINHA ANTÓNIO DIAS, A Civilização Árabe na obra de Herculano, sep. de Alexandre Herculano à luz do nosso tempo, Lisboa, Academia Portuguesa da História, pp. 323-340.

FARINHA, ANTÓNIO DIAS, Contribuição para o estudo das palavras portuguesas derivadas do Árabe hispânico, sep. de Portugaliae Historica, revista do Instituto Histórico Infante D. Henrique da Faculdade de Letras de Lisboa, vol. I (1973), pp. 244-265.

FERNANDES, JOSÉ PEDRO TEIXEIRA – Islamismo e Multiculturalismo. Coimbra: Edições Almedina, 2006

FERREIRA, JOSÉ MEDEIROS (1994): “Portugal em transe (1974-1985)”, in: MATTOSO, JOSÉ (ed.): História de Portugal, Vol. VIII, Lisboa: Círculo de Leitores

FLORY, MAURICE; MANTRAN, ROBERT – Les régimes politiques des pays arabes. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

Les Grandes dates de l'Islam – Dir. Robert Mantran. Paris: Larousse, 1990

- FRANCISCO, ANA MARIA GAMEIRO (1991): Uma comunidade islâmica em Portugal. Um olhar sobre a comunidade do Laranjeiro - tendo como ponto de partida a sua mesquita, Lisboa: FCSH/ Universidade Nova de Lisboa
- FRANKL, GEORGE – Os Fundamentos da Moralidade. Uma Investigação da Origem e Finalidade dos Conceitos Morais
- FRIAS, ANTÓNIO – Estudo sobre as Minorias Étnica, Coimbra Editora, 1997.
- FRIAS, SÓNIA I. GIRÃO (1995): Contribuição para o estudo de processo de adaptação à mudança: o caso de duas mulheres da Região de Lisboa, Lisboa: UA (tese de mestrado)
- GADIT, ROSEMINA FARUK (1996): O namoro e o noivado. Quadro referencial para um modelo comportamental feminino, Lisboa: FCSH/Universidade Nova de Lisboa
- GARAUDY, ROGER (1981): Promesses de l’Islam, Paris
- GERHOLM, TOMAS/LITHMAN, YNGVE GEORG (eds.)(1988): The New Islamic Presence in Western Europe, London: Mansell
- GIDDENS, ANTHONY, Capitalismo e moderna teoria social: uma análise das obras de Marx, Durkheim e Max Weber, Lisboa, Editorial Presença, 1990
- HADAR, LEON, Foreign Affairs, vol.72, 1993
- HASSAN, IHAB – Fazer sentido: as atribuições do discurso pós-moderno, “ Revista Crítica de Ciências Sociais”, Março 1988
- HOURANI, ALBERT – O pensamento árabe na era liberal: 1798-1939. Trad. Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- L’Islam et l’Occident. Marseille: Les Cahiers du Sud, 1947
- O Islão – História e Conceitos. Coord. M. Yiossuf Mohamed Adamgy. Lisboa: Al Furqán, 2005.
- 2ª ed
- IBN TAYMIYAH, IBN QAYIM AL-JAUZI, P.S. (eds.) (1990b): Majmuah Fatáwa
- JONES, CHARLES O., An Introduction to the Study of Public Policy, 3ª ed., Brooks/Cole Publishers, 1997.
- KETTANI, M. ALI (1996): “Challenges to the Organization of Muslim Communities in Western Europe. The Political Dimension”, in: Shadid, W.A.R./van Koningsveld, P.S. (1996b)
- KETTANI, ALI, “The Muslim Population in Europe”, Blackwell Publishers, 1996
- KHATAMI, MUHAMMAD, Islam, Dialogue and Civil Society, Centre for arab and Islamic Studies (The Middle East & Central Asia). The Austrália National University, Camberra, 2000
- KINGDOM, JOHN W., Agendas, Alternatives and Public Policies, 2ªed, Addison-Wesley Educational Publishers, 1995
- LAMCHICHI, ABDERRAHIM – Geopolitique de l’Islamisme. Paris: L’Harmattan, 2000
- LARA, ANTÓNIO DE SOUSA “Ciência Política-Estudo da Ordem e da Subversão”, Lisboa, ISCSP 2005
- LEWIS, BERNARD – A Linguagem política do Islão. Trad. Marta Dias. Lisboa: Edições Colibri, 2001
- LOPES, MARIA CELESTE MATEUS DAS NEVES DE CANELAS (1988): A Comunidade Ismaelita de Lisboa. Comportamentos económicos e possível incidência religiosa na esfera económica, Lisboa: FCSH/Universidade nova de Lisboa

- MACHADO, FERNANDO LUIS LOPES (1998): “Da Guiné-Bissau a Portugal: lusoguineenses e imigrantes”, in: *Sociologia, Problemas e Práticas*, no. 26, ISCTE, Lisboa
- MALHEIROS, JORGE MACAISTA (1996): *Imigrantes na Região de Lisboa*, Lisboa: Edições Colibri
- MAKSoud, CLÓVIS, *Peace Process or Puppet Show?*, *Foreign Policy*, N°100 (Fall), 1995
- MAXWELL, KENNETH (1995): *The Making of Portuguese Democracy*, Cambridge: Cambridge University Press
- MEDINA, JOÃO (ed.) (1990): *História contemporânea de Portugal: das invasões francesas aos nossos dias*, Vol. 4, Sacavém: Multilar
- MINC, ALAIN, *Le Nouveau Moyen Age*, Paris, Gallimard, 1993
- MIQUEL, ANDRÉ – *O Islame e a sua civilização*. Lisboa-Rio de Janeiro: Edições Cosmos, 1971.
- MOREIRA ADRIANO, *Ideologias Políticas*, Lisboa, 1964
- MOREIRA ADRIANO, «*Ciência Política*», Almedina, Lisboa, 2003
- MORTIER, ROLAND – *Originalité. Une nouvelle catégorie esthétique au siècle des Lumières*, Genebra, Droz, 1982
- MOZICAFREDDO, JUAN, *Estado Providência e cidadania em Portugal*, Oeiras, Celta, 1997
- NIELSEN, JORGEN S. (1992): *Muslims in Western Europe*, Edinburgh: Edinburgh University Press
- NONNEMANN, GERD/NIBLOCK, TIM/SZAJKOWSKI, BOGDAN (eds.) (1996): *Muslim Communities in the New Europe*, Berkshire: Ithaca Press
- PAPINI, GIOVANI - *Gog*. Trad. Port. de Souza Júnior, Lisboa, Livros do Brasil
- PEDROSO, MARIA LUÍSA DOS SANTOS (1991): *A mulher na comunidade islâmica de Lisboa*, Lisboa: FCSH/Universidade Nova de Lisboa
- PENA PIRES, RUI/MARANHÃO, M. JOSÉ/QUINTELA, JOÃO P./MONIZ, FERNANDO/PISCO, MANUEL (1987): *Os Retornados. Um estudo sociográfico*, Lisboa: Instituto de Estudos para o Desenvolvimento, 1.ª edição 1984
- PEREIRA, MIGUEL BAPTISTA – *Crise e Crítica*, in “*Vértice*”, vol. XLIII, n° 456/7, Coimbra, 1983
- PICARD, CHRISTOPHE – *L’océan Atlantique musulman. De la conquête arabe à l’époque almohade*. Paris: Maisonneuve & Larose/Édition UNESCO, 1997.
- PIMENTEL, ISABEL DO NASCIMENTO (1993): *Na “Outra Margem”: uma abordagem às representações sociais identitárias dos Marroquinos*, Lisboa: FCSH/Universidade Nova de Lisboa
- PINTO, MARIA DO CÉU PINHO FERREIRA – “*Infiéis na Terra do Islão*”: os Estados Unidos, o Médio Oriente e o Islão. Fundação Calouste Gulbenkian; Fundação para a Ciência e Tecnologia. Lisboa, 2003
- PIRES, LUCAS FRANCISCO, *Introdução à Ciência Política*, Universidade Católica, 1998,
- PLATÃO, *A República de Platão*, 1999, Submarino Editora
- RAMADAN, TARIQ – *Aux sources du renouveau musulman. D’al-Afghânî à Hassan al-Bannâ un siècle de reformisme islamique*. Lyon: Éditions Tawhid, 2002.
- RAMADAN, TARIQ (1999): *To be a European Muslim*, Leicester: The Islamic Foundation
- RAPHAEL ZARISKI e MARK ROUSSEUA, «*National Power and Local Governance: Problems and Perspectives*», in Mark Rousseau and Raphael Zariski, *Regionalism and Regional Devolution in Contemporary Perspective*, New York, Praeger, 1987
- REIS, ANTÓNIO (ed.) (1992): *Portugal contemporâneo*, Vol. IV, Lisboa: PublicaçõesAlfa

- RASHID, AHMED – JIHAD. A ascensão do Islão Militante na Ásia Central. Trad. Freitas e Silva. Lisboa: Terramar, 2002.
- SAID, EDWARD W. – Culture & Imperialism. London: Vintage, 1993.
- SAID, EDWARD W. - L'Orient crée par l'Occident. Paris: Éditions du Seuil, 1980.
- SAINT-MAURICE, A./PENA PIRES, R. (1989): “Descolonização e migrações: os imigrantes dos PALOP em Portugal”, Revista Internacional de Estudos Africanos, 10-11, pp. 203-226
- SANDER, ÅKE: “To What Extent is the Swedish Muslim Religious?”, in: Vertovec
- SARMENTO, CRISTINA MONTALVÃO Políticas Públicas: o espelho da política: conjecturas de ordem, in Associação Portuguesa de Ciência Política, org., A reforma do Estado em Portugal: problemas e perspectivas: actas do I Encontro Nacional de Ciência Política, Lisboa, Editorial Bizâncio, 2001
- SCHADT, JOSEPH, Introdução à Lei Islâmica, 1962
- SIGMUND, FREUD, A vida para nós por Peter Gay-Estudo para a Universidade de Berlim, 1998 Bizâncio
- SOARES, ROGÉRIO EHRHARDT – Direito Público e Sociedade Técnica, 2004
- STEVEN; PEACH, Ceri (eds.): Islam in Europe. The Politics of Religion and Community, London: Macmillan Press
- SHAH, IDRIES – Os Sufis. Trad. Octávio Mendes Cajado. São Paulo: Editora Cultrix. 9ª ed., 1993.
- SHADID, W.A.R./VAN KONINGSVELD, P.S. (eds.) (1991): The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe, Kampen: Kok Pharos
- IV Congresso Português de Sociologia
- SHADID, W.A.R. / VAN KONINGSVELD, P.S. (eds.) (1996a): Muslims in the Margin. Political Responses to the Presence of Islam in Western Europe, Kampen: Kok Pharos
- SHADID, W.A.R. / VAN KONINGSVELD, P.S. (eds.) (1996b): Political Participation and Identities of Muslims in Non-Muslim States, Kampen: Kok Pharos
- SHILLS, EDWARD, Centro e Periferia, Editora Presença 1987
- SILVA, MARIA CARDEIRA DA – Um Islão Prático: o Quotidiano Feminino em Meio Popular Muçulmano. Oeiras: Celta Editora, 1999.
- SOUZA, TEOTÓNIO R. de – Orientalismo, ocidentose e outras viroses. A sabedoria oriental e outros valores. Lisboa, 2001.
- TEIXEIRA, NUNO SEVERIANO A História Política na Historiografia Contemporânea, História nº13, 1988
- VAKIL, ABDOL KARIM, O Portugal Islâmico, O Portugal Multicultural e os Muçulmanos Portugueses, 2003
- ZOUARI, FAWZIA – Le voile islamique. Histoire et actualité, du Coran à l'affaire du foulard. Lausanne: Éditions Favre SA, 2002.

JORNAIS

O PUBLICO:

28.03.1995 p.23
21.07.1996 p.27
09.02.1995 p. 29

A CAPITAL:

28.03.1985 “Comunidade Islâmica. Elementos místicos em nova mesquita”, p.23 - 27
20.03.1991 “Tâmara e pastéis de farinha quebram jejum de 14 horas”, p.9
11.03.1992 “Torah e Alcorão proibem porco”

EXPRESSO:

03.02.1979 “Construção de mesquita em Lisboa poderá estimular aproximação entre Portugal e o mundo árabe”, p. 1-5

EXPRESSO Revista:

IV Congresso Português de Sociologia

09.02.1995 “Debate religioso” Acontece, TV2, 22h30
20.09.1995 “O voto esbatido dos católicos”
12.11.1995 “X. aniversário da Mesquita de Lisboa convida comunidades religiosas em Portugal. Um templo para os homens de paz”
21.07.1996 “Para que uns não sejam mais iguias que os outros”
10.12.1996 “Estado português acusado de `discriminar´ muçulmanos

Revistas e Sites

Al-Andalus. Revista de las escuelas de estudios árabes de Madrid y Granada. Índices de los veinte primeros volúmenes 1933-1955, Madrid-Granada, C. S. I. C., 1962

www.shankeety.net

www.islamiccity.com

www.ipri.pt

www.fesh.unl.pt

www.besthistorysites.net

www.sultan.org

www.fordham.edu/halsall/islam/islamsbook.html

www.al-bab.com/arab/history.htm

www.dorar.net

www.islamic-world.net

www.islamicgarden.com

www.musalman.com

www.islamic-corner.com

www.iht.com/articles/2005/04/28/news/muslim.php

www.cil.pt

www.alfurqan.com

Anexos

ANEXO I

Proposta de Lei n.º 269/VII

Lei da Liberdade Religiosa

I

Necessidade de reforma do direito das religiões em Portugal

A reforma do direito das religiões em Portugal em conformidade com a Constituição é um passo fundamental na construção legislativa do Estado de direito.

A reforma é necessária porque os dois diplomas jurídicos fundamentais sobre a matéria, de nível infraconstitucional, a Concordata de 7 de Maio de 1940 e a Lei n.º 4/71, de 21 de Agosto, por vezes designada de liberdade religiosa, foram concebidos no quadro constitucional de um regime de governo antidemocrático, articulam um entendimento da liberdade religiosa e da separação entre o Estado e as religiões inconciliável quer com a Constituição quer com a doutrina católica firmada no Concílio Vaticano II, as quais são entre si coincidentes na matéria.

É certo que algumas inconstitucionalidades mais evidentes da Concordata foram removidas de modo não ostensivo: assim a não aplicação do divórcio aos casamentos católicos (artigo XXIV) foi eliminada pela alteração da Concordata (Protocolo Adicional de 15 de Fevereiro de 1975), que se antecipou à própria aprovação da Constituição de 1976; a obrigatoriedade, salvo pedido de dispensa, do ensino da religião católica nas escolas públicas (artigo XXI) foi declarada inconstitucional nos termos do Acórdão do Tribunal Constitucional n.º 423/87 (Acórdãos do Tribunal Constitucional, 10, 77), que não incidiu directamente sobre a norma concordatária, mas sobre a sua aplicação legislativa no artigo 2.º, n.º 1 do Decreto-Lei n.º 323/83, de 5 de Julho; o direito de levantar objecções de carácter político geral à nomeação de um Arcebispo ou Bispo residencial ou de um coadjutor, *cum iure successionis* (artigo X) deixou de ser e não pode voltar a ser exercido, pelo Estado, mesmo quando para tal convidado.

Outras inconstitucionalidades, que resultavam da equiparação de princípio, estabelecida no artigo XI, dos eclesiásticos às autoridades públicas, quanto à protecção do Estado, foram tacitamente suprimidas, na medida em que não foram acolhidas no Código Penal (os artigos 307.º e 358.º deste último diploma não acolheram tal equiparação, quanto ao abuso de traje e à usurpação de funções, contra o disposto no artigo XV da Concordata). Já a consideração dos capelães militares como oficiais graduados (artigo XVIII) não foi removida. Uma equiparação apenas contextual, que não consta do texto, e apenas se pode cogitar como explicação dele, decerto incompleta, é a dos eclesiásticos aos funcionários públicos quanto à comum isenção de imposto sobre o rendimento derivado do exercício da função (artigo VIII). Neste caso foi a supressão da equiparação pela extinção deste benefício dos funcionários que tornou evidente a discriminação a favor dos eclesiásticos, *maxime* quando desempenham o mesmo tipo de funções (professores das escolas públicas) ou estão graduados como militares no mesmo posto ou como funcionários no mesmo nível do escalão de vencimentos (assistentes religiosos hospitalares e prisionais).

Numa apreciação global da Concordata de 1940 importa não esquecer que foi ela que selou a pacificação das relações entre a Igreja Católica e a República Portuguesa, antes iniciada pelos Decretos n.º 3856, de 22 de Fevereiro de 1918, e n.º 11887, de 6 de Julho de 1926, depois da guerra aberta do Estado contra a Igreja Católica que culminou com a Lei da Separação (Decreto de 20 de Abril de 1911). Mas o entendimento da separação entre o Estado e a Igreja que a Concordata consagra não é o do princípio da separação, tal como ele resulta da Constituição de 1976 e dos documentos do Concílio Vaticano II. É antes o entendimento próprio do jurisdicionalismo, como

sistema em que tanto o Estado como a Igreja admitem a outra parte a intervir em matérias que lhes são essenciais (*iura in sacra*, atribuídos ao Estado, restrições à soberania e à não identificação do Estado com particularismos religiosos ou ideológicos, a favor da Igreja), e que o desenvolvimento constitucional das revisões de 1951 e 1971 vieram acentuar.

Por outro lado, a Concordata foi desenvolvida pelo Acordo Missionário, contemporâneo e com o mesmo valor jurídico da Concordata, e por uma extensa legislação complementar, bem como pela jurisprudência e pelas práticas administrativas. Este corpo normativo concordatário tem impedido a própria reestruturação jurídica da Igreja Católica, ou pelo menos a sua transparência civil, como consequência do novo Código de Direito Canónico. A comunidade territorial de base da Igreja, a paróquia, não tem tido existência jurídica civil em Portugal, mantendo-se em vez disso a instituição de origem medieval das fábricas das igrejas paroquiais, como fundações patrimoniais de sustentação do culto e os benefícios paroquiais, como fundação patrimonial de sustentação dos párocos, aparentemente para garantir os benefícios fiscais que uma certa interpretação da Concordata ligou às fábricas das igrejas.

Depois da revogação da concordata lateranense de 1921 e sua substituição pelo acordo de 1984 na Itália e da revogação da concordata espanhola de 1953 e sua substituição pelos acordos de 1976 e 1979, a Concordata portuguesa tornou-se manifestamente anacrónica e geradora de anacronismos. O mesmo acontece depois da descolonização com o Acordo Missionário, que desenvolveu os artigos 26.º a 28.º da Concordata.

Quanto à Lei n.º 4/71, ela nunca pretendeu estabelecer a igualdade de direitos em matéria religiosa. Nas palavras do Parecer da Câmara Corporativa que contribuiu fortemente para a redacção da Lei: «Uma coisa é a liberdade religiosa e a igualdade dos cidadãos perante a lei, seja qual for o seu credo, que se referem à eliminação de toda a coacção em matéria de religião e constituem o mínimo igualmente exigível do Estado por todas as confissões reconhecidas. Outra coisa é o conjunto de providências que, excedendo o mínimo de tutela exigível por todas em obediência ao princípio da imunidade de coacção, se considerem aplicáveis apenas a algumas delas» Antunes Varela, Lei da Liberdade Religiosa (Lei n.º 4/71, de 21 de Agosto de 1971) e Lei de Imprensa (Lei n.º 5/71, de 5 de Novembro de 1971), Coimbra, Coimbra Editora, 1972, p.86 (a nota de pé de página que acompanha o texto citado revela que quando o relator fala de "algumas" tem apenas em vista a Igreja Católica).

O referido «mínimo» são os direitos negativos individuais de liberdade religiosa. É certo que a Lei n.º 4/71 declarou reconhecer outros direitos, inclusivamente direitos colectivos de liberdade religiosa às confissões religiosas não católicas reconhecidas Jorge Miranda, no Parecer sobre a primeira versão do Anteprojecto, enviado pela Conferência Episcopal como anexo à sua resposta, nota com razão, que deve ter-se por inconstitucional só ser consentida a confissões reconhecidas (nas condições estabelecidas na base IX) a construção ou instalação de templos ou lugares destinados à prática do culto (base XVII). Haveria que acrescentar a base VII, na parte em que repete o artigo XXI da Concordata, pelas razões do citado Acórdão do Tribunal Constitucional n.º 423/87. Não cabe aqui discutir a constitucionalidade das várias normas da Lei n.º 4/71, pelo que a citação feita é mais reveladora do espírito constitucional ao tempo prevalecente do que do conteúdo da lei e da própria proposta de lei da Câmara Corporativa. Mas a verdade é que nenhuma confissão não católica foi, antes de 25 de Abril de 1974, concretamente reconhecida ao abrigo da lei e da legislação que a regulamentou (Decreto-Lei n.º 216/72, de 27 de Junho). Deste modo, tudo ou quase tudo se passou como se a Lei n.º 4/71 nunca tivesse existido.

Uma das explicações para a não aplicação da Lei n.º 4/71 reside certamente na manutenção de exigências, que vinham do Código Administrativo de 1940 (artigo 449.º) e que representavam um

círculo inextrincável: segundo o Código Administrativo e a Lei n.º 4/71 uma associação para se constituir tinha de demonstrar que se constituía de harmonia com normas de hierarquia e disciplina de religião a que pertenceria; mas a religião, ou confissão na terminologia da Lei n.º 4/71, para ser reconhecida juridicamente, teria de se constituir ela própria de acordo com normas de uma religião ou confissão reconhecida, se não estaria sujeita às sanções previstas para as associações secretas, proibidas pelo Decreto-Lei n.º 39660, de 10 de Maio de 1954. Por outras palavras: a Lei n.º 4/71 não previa a possibilidade da constituição originária de uma confissão em Portugal, nem fornecia os critérios do reconhecimento de uma confissão estrangeira, pelo que se tornava impossível demonstrar a conformidade com as normas confessionais do estabelecimento da confissão em Portugal. Vontade de quebrar o círculo não existia na Administração, tanto mais que as confissões não católicas eram consideradas menos nacionalistas, se não estrangeiradas, o que durante a guerra colonial se agravou com a suspeita de que apoiavam os movimentos independentistas.

A liberalização chegou com a revolução de 25 de Abril, através da aplicação às associações religiosas do regime geral das associações civis do Decreto-Lei n.º 594/74, de 7 de Novembro. Com efeito, no registo das confissões religiosas reconhecidas criado pelo artigo 11.º do Decreto n.º 216/72 para dar execução à Lei n.º 4/71, só depois de 25 de Abril de 1974, por despachos de 12 de Junho de 1974, foram inscritas as duas únicas confissões que tinham requerido, já em 1972, a inscrição, por estarem regularmente constituídas, antes do início da vigência da Lei n.º 4/71, associações religiosas delas integrantes (pelo que se deviam considerar reconhecidas, segundo o artigo 12.º do Decreto): a Igreja Evangélica Metodista Portuguesa e a Igreja Adventista do Sétimo Dia. Pouco depois (Despacho de 1 de Julho) foi inscrito como associação o Exército de Salvação, cujo processo se arrastava desde 1972. Todas as restantes pessoas colectivas entretanto inscritas - são no total 459 em Março de 1998 - foram-no como associações civis, ao abrigo do Decreto-Lei n.º 594/74. Como o modelo desenhado pelo Código Civil para as associações civis, com assembleia geral, direcção e conselho fiscal, é claramente desajustado à efectiva organização das comunidades religiosas, estas têm um estatuto jurídico que desfigura e oculta a sua realidade sociológica. No registo, que se transformou num registo de associações religiosas (isto é civis com fins religiosos) não católicas, não se distinguem as igrejas e outras comunidades religiosas das instituições por elas criadas e das federações em que se associam.

Além da liberalização do reconhecimento de associações religiosas, também se avançou decisivamente para uma maior conformidade com a Constituição noutras matérias. Destacam-se o acesso à segurança social, às escolas e à televisão:

- em 1983, pelo Decreto Regulamentar n.º 5/83, de 31 de Janeiro, ficaram obrigatoriamente abrangidos pelo regime geral da previdência, além dos «membros do clero secular e religioso da Igreja Católica», os «ministros das outras igrejas, associações e confissões religiosas legalmente existentes nos termos da lei» (artigo 1.º);
- em 1989, o Decreto-Lei n.º 286/89, de 29 de Agosto, prevê (artigo 7.º) uma disciplina optativa da «Educação Moral e Religiosa Católica (ou de Outras Confissões), que, nas condições do Despacho Normativo n.º 104/89, de 7 de Setembro, passou a poder ser ministrada nas escolas dos 2.º e 3.º ciclos do ensino básico e do ensino secundário por professores propostos pelas «diversas confissões religiosas com implantação em Portugal»;
- o Despacho Normativo n.º 104/89 foi, por último, revogado pelo Decreto-Lei n.º 329/98, de 2 de Novembro, que estende esta possibilidade a todo o ensino básico, além do ensino secundário;

- em 1997, mediante acordo entre a Radiotelevisão Portuguesa, S.A. e a Comissão do Tempo de Emissão das Confissões Religiosas, foram finalmente fixados e aplicados critérios de distribuição do tempo de emissão atribuído às confissões religiosas no serviço público da televisão pelo artigo 25.º da Lei n.º 58/90, de 7 de Setembro.

Um desenvolvimento normativo importante na matéria é o do direito internacional, especialmente a Convenção europeia dos direitos do homem de 1950, os Pactos internacionais de direitos civis e políticos e de direitos económicos, sociais e culturais de 1966, a Convenção sobre os direitos dos trabalhadores migrantes de 1990, etc. Embora o direito internacional seja imediatamente aplicável em Portugal, a prática jurídica portuguesa não tem sido afectada por esse desenvolvimento.

II

Objectivo e âmbito da proposta

Demonstrada a necessidade de revisão ou reforma dos diplomas fundamentais em matéria de liberdade religiosa cabe perguntar por onde começar. Embora na Itália e na Espanha se tenha optado por rever a Concordata e só depois se tenha procedido à reforma legislativa, em Portugal a resposta só pode ser: por onde se pode, logo que se possa. Ora, a reforma da Lei n.º 4/71 é o passo que pode ser já dado. É também o que faz mais mister, porque é nesse campo que há queixas de violação dos direitos de liberdade religiosa, e sobretudo de discriminação religiosa, já expressas perante órgãos de soberania (cfr., por exemplo, a petição n.º 159/VI (2ª), DAR, 2.º C, de 12-2-93, p.129). As eventuais dificuldades no processo de revisão da Concordata poderão ter sido diminuídas uma vez que se pediu a própria participação da Igreja Católica no processo de consulta e discussão do Anteprojecto, o que decerto facilitará negociações futuras, criando o clima de entendimento indispensável para qualquer eventual revisão. Deste modo, estando embora de acordo com o Professor Antunes Varela, quando disse, em comentário à primeira versão do Anteprojecto, que a Concordata é um instrumento jurídico-político que necessita de urgente revisão por assentar sobre pressupostos históricos ultrapassados pelas circunstâncias, não o acompanhamos quando conclui que o primeiro passo a dar deveria consistir nessa revisão «A Igreja Católica e as outras confissões religiosas na Lei da Liberdade Religiosa», *Forum Canonicum*, 6, n.º16-17, 1997, pp.12-13.. Posição aqui idêntica à adoptada é a do Professor Jorge Miranda, em parecer sobre a mesma versão, pedido e enviado à Comissão de Liberdade Religiosa pela Conferência Episcopal «A Liberdade Religiosa em Portugal e o anteprojecto de 1997», *Direito e Justiça*, 12-2, 1998, pp 15, 23. E no mesmo sentido se pronunciou, o Professor Roque Cabral em comentário à mesma versão, na revista *Brotéria* «Liberdade religiosa, Concordata», *Brotéria*, 145, 1997, p. 79-81.. Como nota este último autor, praticamente tudo e mais do que a Concordata assegurava à Igreja Católica está já assegurado pela actual Constituição e ficará ainda mais explicitamente assegurado com uma lei nos moldes da agora proposta. Contudo, a nova lei não vem tornar dispensável a existência de uma Concordata, na medida em que há matérias que assumem dimensão ou contornos especiais relativamente à Igreja Católica (casamento católico, criação de organizações, feriados, património, etc.) e em que tanto a Igreja Católica como o Estado têm interesse na fixação de um regime jurídico que seja no essencial imune às mudanças de maioria parlamentar. A diferença na forma não pode, é claro, ser acompanhada de diferenças materiais de regime, que ofenderiam o princípio da igualdade. Por isso, a proposta foi norteada pela preocupação evidente de as suas normas serem substancialmente aplicáveis à Igreja Católica, mesmo quando a sua aplicação imediata a esta é impossibilitada pela Concordata e pelo corpo de legislação complementar dela, até à sua desejável revisão.

O âmbito da proposta é naturalmente condicionado pelas considerações antecedentes. Não é uma declaração de princípios que quase nada adianta à Constituição, além de instituir uma Comissão de

Liberdade Religiosa, remetendo para acordos futuros a efectivação dessa liberdade só para algumas confissões, como se fez em Espanha. Também não é um código do direito das religiões, direito que está começando a sistematizar-se em Portugal e que não está codificado em parte alguma. Tem a dimensão que permite a aplicação imediata e que corresponde aproximadamente à Concordata vigente, aos acordos entre o Estado e as confissões celebrados na Itália, na Espanha e na Alemanha e ao projecto de lei italiano «*Norme sulla libertà religiosa e abrogazione della legislazione sui culti ammessi*», «*disegno di legge*» apresentado em 3.7.1997, *Atti Parlamentari. Camera dei Deputati*, n.º 3947, que influenciaram o seu conteúdo.

III

Princípios

O capítulo I explicita os princípios constitucionais que inspiram toda a regulação jurídica do sector.

No artigo 1.º reproduz-se o n.º 1 do artigo 41.º da Constituição. A força jurídica da garantia constitucional exprime-se através do qualificativo «inviolável». É a única liberdade fundamental assim qualificada na Constituição, pertencendo a liberdade de consciência e de religião ao núcleo de direitos fundamentais que não podem ser afectados pela declaração de estado de sítio ou de estado de emergência (artigo 19.º, n.º 6). A Constituição também estabelece que é direito fundamental a interpretar e a integrar de harmonia com a Declaração Universal dos Direitos do Homem (artigo 16.º e n.º 2) e com outras regras aplicáveis de direito internacional (artigos 8.º e 16.º, n.º 1), o que implica uma interpretação extensiva e evolutiva do direito e, desde logo, um conceito amplo de religião, que abrange sistemas de crenças que não incluem a crença em um Deus pessoal, como é o caso do confucionismo e do budismo, pelo menos em certas interpretações destas religiões, claramente abrangidas pelos textos internacionais.

O princípio da igualdade vem consagrado na Constituição no artigo 13.º, n.º 2, como princípio de não discriminação, positiva e negativa, por causa de religião, entre outros fundamentos, e especialmente quanto à liberdade religiosa no n.º 2 do artigo 41.º, como princípio de não discriminação negativa. O n.º 1 do artigo 2.º sintetiza os dois textos. As convicções aqui em questão são apenas as convicções em matéria de religião e de consciência, interpretando-se assim a palavra «convicções» do n.º 2 do artigo 41.º, que não abrange certamente todas as «convicções políticas ou ideológicas» a que se refere o artigo 13.º, o qual por sua vez, inclui as convicções religiosas no âmbito da «religião» como causa de discriminação.

Não se inclui uma disposição semelhante à da segunda parte do n.º 2 da base IV da Lei n.º 4/71, tendo em vista as especiais proibições de discriminação derivadas dos artigos 47.º, n.º 2, e 50.º, n.º 1 da Constituição (igualdade de acesso à função pública e aos cargos públicos), por ser, sem dúvida, supérflua, senão restritiva, em face da redacção mais ampla que se retirou do n.º 2 do artigo 13.º da Constituição («ninguém pode ser privilegiado, beneficiado, prejudicado»).

O princípio da não discriminação das igrejas ou comunidades religiosas (artigo 2.º, n.º 2) integra o princípio da igualdade de direitos, dado o reconhecimento constitucional de direitos colectivos fundamentais das mesmas (artigo 41.º, n.ºs 4 e 5), e, embora não explícito na Constituição, resulta claramente da conjugação dos artigos 12.º, n.º 2, 13.º, n.º 2, e 41.º, n.ºs 4 e 5.

O artigo 3.º (princípio da separação) reproduz o n.º 4.º do artigo 41.º da Constituição.

Os n.ºs 2 e 3 do artigo 4.º reproduzem os n.ºs 2 e 3 do artigo 43.º da Constituição, que são aplicações do princípio da não confessionalidade do Estado, a que se deu expressão geral no n.º 1.

Os artigos 5.º e 6.º desenvolvem os princípios constitucionais sobre restrições a direitos fundamentais na sua aplicação à liberdade religiosa, no confronto desta com outros direitos a interesses constitucionalmente protegidos (artigos 5.º, n.º 1, e 6.º), com o direito penal (n.º 2 a 3 do artigo 5.º) e a lei em geral (n.º 4 do artigo 5.º). O n.º 5 do artigo 5.º é retirado do n.º 6 do artigo 19.º da Constituição.

Pode perguntar-se, em face do n.º 2 do artigo 18.º da Constituição, se a liberdade religiosa pode ser restringida por lei, uma vez que o artigo 41.º da Constituição não prevê quaisquer restrições, devendo a única referência à lei no n.º 6, quanto à objecção de consciência, interpretar-se no sentido de abranger apenas leis de implementação ou de garantia de exercício.

Há, porém, limites imanentes aos direitos fundamentais que resultam da possibilidade de conflitos entre eles ou deles com interesses constitucionalmente protegidos como, por exemplo, interesses colectivos da paz internacional e civil ou os da soberania ou da forma democrática do Estado. Há práticas religiosas ou religiosamente motivadas que são evidentemente proibidas, tais como sacrifícios humanos, imolação de viúvas pelo fogo, perseguições de bruxas, incitamento a guerra de motivação religiosa, execução de sentenças religiosas de condenação à morte, poligamia, maus tratos como forma de exorcismo, castrações ou excisões de menores, *flirty fishing* através da prostituição de menores, impedimento de tratamento médico de menores ou dependentes, etc.. Trata-se, em todos estes casos, de actos que preenchem tipos de crimes, que não são justificados por objecção de consciência. São os limites desta última que marcam a fronteira do ilícito, no confronto da liberdade de consciência com regras gerais de ilicitude.

Também podem ocorrer conflitos entre diferentes faculdades e direitos englobados na liberdade religiosa, como sejam os casos, tratados pela jurisprudência constitucional estrangeira, de oração nas escolas e do crucifixo nos tribunais e nas escolas. Nestes casos, o direito ao culto de uns pode colidir com o direito de outros a não ser obrigado a actos de culto contra a convicção própria, ou com o direito a não ser perguntado por qualquer autoridade acerca das suas convicções ou com o direito à não interferência do Estado em matéria religiosa. Aqui também deverá procurar-se a solução que implique o menor sacrifício dos direitos em conflito. O mandamento da tolerância é expressamente consagrado no artigo 6.º, como «um princípio constitucional complementar da liberdade religiosa» (Joseph Listl) Em Joseph Listl, Dietrich Pirson (eds.), *Handbuch des Staatskirchenrecht der Bundesrepublik Deutschland*, 2.ª ed., Berlin, Duncker & Humblot, I, 1994, p.442., que sintetiza numa sociedade com pluralismo religioso e Estado não-confessional as doutrinas constitucionais da concordância prática ou do melhor equilíbrio possível entre os direitos, explicitando o conteúdo do n.º 2 do artigo 18.º da Constituição.

IV

Direitos individuais de liberdade religiosa

Os direitos individuais de liberdade religiosa são aplicações ou desenvolvimentos do direito fundamental de cada indivíduo à liberdade religiosa. Só quando o seu exercício implica prestações positivas ou negativas de outros, traduzindo-se assim no exercício de um direito subjectivo em sentido restrito, como direito a uma prestação, depende ele do reconhecimento da parte do obrigado. O reconhecimento público através da inscrição no registo da igreja ou comunidade religiosa invocada apenas facilitará esse reconhecimento e, portanto, a eficácia do direito. As entidades públicas podem, porém, fazer depender do registo as prestações a que estejam obrigadas por causa da religião. É o que se estabelece imperativamente quanto aos direitos dos ministros de culto às prestações do sistema de segurança social (artigo 14.º) e a certas formas de serviço militar (artigo 15.º). A prática por ministro do culto de actos públicos de registo do casamento civil por forma

religiosa restringe-se às igrejas ou comunidades religiosas radicadas no país. Não é uma exigência da liberdade religiosa, que apenas implica o direito de celebrar casamento com os ritos, os ministros do culto e segundo as normas da respectiva igreja ou comunidade religiosa (artigo 9.º), mas não o reconhecimento civil desse casamento. Prevê-se, contudo, o reconhecimento, como casamento civil, dos casamentos celebrados por forma religiosa no seio de igrejas ou comunidades religiosas não católicas radicadas no país, em vista do regime do casamento católico (artigo 17.º). Segue-se, assim, por razão de igualdade, o exemplo dos acordos italianos e espanhóis e a proposta de lei italiana.

A enumeração dos direitos que, segundo os artigos 7.º a 12.º, estão compreendidos na liberdade de consciência, de religião e de culto não é exaustiva, seguindo critérios pragmáticos.

No artigo 7.º especificaram-se conteúdos que já foram expressos, embora, às vezes, de forma menos completa, na Lei n.º 4/71 (base III quanto às alíneas a), b), d), g) e h)), na Declaração Universal dos Direitos do Homem (artigo 18.º, n.º 1, e 2.º), quanto às alíneas a), b), c), f), g) e h)), na Convenção Europeia dos Direitos do Homem e no Pacto Internacional Relativo aos Direitos Cívicos e Políticos (artigo 9.º, n.º 1, da Convenção e 18.º do Pacto quanto às alíneas a), b), d), f), g) e h)), na Lei Orgânica espanhola (artigo 2.º, quanto às alíneas a) a d) e f) a g)) e no *disegno di legge* italiano (artigo 2.º, quanto às alíneas b), d), f) e g)). Inovou-se, na alínea i), o direito de escolher para os filhos os nomes próprios da onomástica religiosa da religião professada, que deriva do artigo 41.º, n.º 1, conjugado com o artigo 26.º, n.º 1, da Constituição, e é especialmente reclamado pelas confissões não cristãs. Todas as restantes alíneas do artigo 7.º estão também abrangidas pelo n.º 1 do artigo 41.º da Constituição, conjugado com os artigos 37.º, n.º 1 (quanto às alíneas c) e d)) 42.º, n.º 2 (quanto à alínea e)), 45.º e 46.º (quanto à alínea f)).

Teve-se especialmente em vista garantir a liberdade de consciência e de religião das pessoas com convicções ateias e agnósticas ao prever-se o direito de não ter e de deixar de ter religião, de abandonar a crença que se tinha, de informar e se informar sobre religião, de exprimir e divulgar livremente, pela palavra, pela imagem ou por qualquer outro meio, o seu pensamento em matéria religiosa, de produzir obras científicas, literárias e artísticas em matéria de religião, de reunir-se, manifestar-se e associar-se com outros de acordo com as próprias convicções em matéria religiosa, além de todos os direitos negativos de liberdade religiosa do artigo 9.º, do direito de educar os filhos em coerência com as próprias convicções em matéria religiosa (artigo 10.º) e de poderem ser objectores de consciência.

A todas as liberdades previstas no artigo 7.º, de ter, escolher, professar, exprimir, reunir-se, etc., correspondem liberdades negativas de não ser obrigado nem coagido a ter, escolher, professar etc.. Algumas já integram a declaração do direito no artigo 7.º. As que se reuniram no artigo 8.º formulam-se autonomamente por alguma razão especial, por vezes apenas histórica, por terem sido negadas ou se reacear a sua violação em certos contextos. Assim, a alínea a) teve em conta as formulações da Lei n.º 4/71 (base IV, n.º 1), da Declaração Universal (artigo 18.º, n.º 2) e da Lei Orgânica espanhola (artigo 2.º, n.º 1, alínea b), a da alínea b) deriva em parte do artigo 47.º, n.º 3, da Constituição, a da alínea c) reproduz o n.º 3 do artigo 41.º da Constituição, a da alínea d) corresponde ao regime jurídico vigente (cfr. por exemplo, o artigo 127.º, n.º 3, da Constituição e o artigo 559.º n.º 2 do Código de Processo Civil), além de ser matéria de consciência na tradição cristã (Mateus 5, 33-37, Tiago 5,12). O n.º 2 do artigo 8.º é extraído do n.º 3 do artigo 35.º da Constituição.

No artigo 9.º autonomizam-se os direitos de participação religiosa, que são condicionados pelo acordo dos ministros de culto e pelas normas da igreja ou comunidade religiosa escolhida.

Reconhece-se aos pais o direito de educação dos filhos em coerência com as próprias convicções em matéria religiosa, de acordo com o artigo 25.º da Declaração Universal dos Direitos do Homem, o artigo 2.º do Protocolo n.º 1 Adicional à Convenção Europeia dos Direitos do Homem e o artigo 18.º, n.º 4, do Pacto Internacional Relativo aos Direitos Cívicos e Políticos, no respeito da integridade moral e física dos filhos e sem prejuízo da saúde destes (artigo 10.º, n.º 1). Manteve-se o limite dos dezasseis anos, estabelecido pelo artigo 1886.º do Código Civil, como idade da maioridade religiosa (artigo 10.º, n.º 2).

Não se ignora que quanto à maior parte das faculdades abrangidas pela liberdade religiosa se justifica um exercício autónomo pelo menor mais cedo (o *disegno di legge* italiano estabelece 14 anos para a maioridade religiosa; a lei alemã de 1921 (RKEG) estabelece que a criança deve ser ouvida a partir dos 10 anos, não pode ser obrigada a mudar de educação religiosa a partir dos 12 anos e tem plena emancipação religiosa a partir dos 14 anos; o Código de Direito Canónico reconhece o direito de escolher Igreja ritual a partir dos 14 anos - cân. 111, § 2 - e a capacidade de admissão ao noviciado aos 17 anos - cân. 643, § n.º 1), mas os direitos de exercício dos menores estão salvaguardados pela referência do corpo do artigo ao respeito pela integridade moral do menor, como limite ao direito dos pais de educação religiosa dos filhos menores. Por outro lado, há direitos de liberdade religiosa que dependem de outros direitos (o de escolher a forma religiosa do casamento depende do de casar; o de exercer a religião profissionalmente ou em instituto de vida consagrada depende da liberdade de escolha da profissão ou de domicílio). Em geral, não se vê razão para abandonar o critério do Código Civil, tanto mais que pode haver abusos, sendo insegura a fronteira entre o zelo e a coacção e havendo neste domínio queixas contra alguns novos movimentos religiosos.

Os n.ºs 1, 2 e 3 do artigo 11.º contém determinações do direito à objecção de consciência que se consideram suficientemente apoiadas na jurisprudência e na doutrina nacionais. Veja-se nomeadamente o Acórdão do Tribunal Constitucional n.º 681/95 e respectivas declarações de voto, *Diário da República*, II série, 30.11.96, pp. 150 ss. e estrangeiras. O n.º 3 acolhe um princípio que encontra expressão na Lei Fundamental da República Federal da Alemanha, artigo 12.º, secção 2.

O artigo 12.º regula o exercício da liberdade religiosa e, especialmente, o direito à assistência religiosa em situações de possível colisão com obrigações do titular detido, internado ou sujeito a obrigações militares ou outras limitativas da liberdade de deslocação. É matéria regida para a Igreja Católica pelo artigo XVII da Concordata (o qual está regulamentado: quanto às Forças Armadas, pelo Decreto-Lei n.º 93/91, de 26 de Fevereiro - cfr. especialmente o artigo 1.º, n.º 3 -, alterado pelo Decreto-Lei n.º 54/97; quanto aos hospitais, pelo Decreto-Regulamentar n.º 58/80, de 10 de Outubro, a Portaria n.º 603/82, de 18 de Junho, e o Decreto Regulamentar n.º 22/90, de 3 de Agosto; quanto aos estabelecimentos tutelares e colégios do Ministério da Justiça pelo Decreto-Lei n.º 345/85, de 23 de Agosto; quanto às prisões, pelos Decretos-Leis n.ºs 268/81, de 16 de Setembro, e 79/83, de 9 de Fevereiro). Mas enquanto que o artigo XVII se situa na perspectiva dos direitos da Igreja, a proposta coloca-se na perspectiva do direito individual ao exercício da liberdade religiosa, incluindo o de recorrer à assistência religiosa escolhida e à prática dos actos de culto. Por outro lado, em vez de se remeter, como no artigo XVII, a definição das restrições para «a observância dos respectivos regulamentos, salvo em caso de urgência», estabelece-se um critério material (imprescindibilidade por razões funcionais ou de segurança), controlável pelo ministro do culto respectivo, mediante a audiência prévia deste, sempre que possível. A definição das formas de assistência e de culto depende do ministro do culto (cfr. artigo 9.º, alínea a)), pelo que não se exclui a intervenção de pessoas autorizadas por este (prevista para a assistência religiosa católica no n.º 6 do artigo 2.º do

Decreto-Lei n.º 93/91, na redacção do Decreto-Lei n.º 54/97, nas alíneas c) e f) do artigo 5.º do Decreto Regulamentar n.º 58/80, no n.º 2 do artigo 2.º do Decreto Regulamentar n.º 22/90 e no artigo 15.º do Decreto-Lei n.º 79/83). Até agora, os crentes de igrejas e comunidades religiosas não católicas eram contemplados, quando reclusos, em termos semelhantes aos propostos, pelo regime dos artigos 89.º a 94.º e 192.º do Decreto-Lei n.º 265/79, de 1 de Agosto, e quando militares pela garantia do artigo 24.º do Decreto-Lei n.º 34-A/90, de 24 de Janeiro, (a conjugar com o n.º 3 do artigo 1.º do Decreto-Lei n.º 93/91), pressupondo ainda a obrigação de informar sobre os seus pedidos e necessidades de assistência religiosa imposta aos capelães católicos nos hospitais (alínea g) do artigo 5.º do Decreto Regulamentar n.º 22/90) um direito a essa assistência.

O direito de suspender o trabalho no dia de descanso semanal, nos dias das festividades e nos períodos horários que lhes sejam prescritos pela confissão que professam (artigo 13.º, n.º 1) deve compatibilizar-se com os direitos da entidade empregadora e com o princípio de igualdade. Seguiu-se o modelo de alguns acordos italianos (artigo 17.º da Lei n.º 516, de 22 de Novembro de 1988 (adventistas), artigo 4.º da Lei n.º 102, de 8 de Março de 1989 (comunidades hebraicas)), aplicável em regime de flexibilidade de horário. É certo que o Estado francês concede aos seus funcionários e agentes autorização de ausência por ocasião das festas próprias das confissões ou comunidades arménia, israelita ou muçulmana a que pertençam, em três dias por ano em cada caso (circular de 9 de Janeiro de 1991) Bernard Jeuffroy, François Tricard, *Liberté religieuse et régimes des cultes en droit français*, Paris, Cerf, 1996, p.1037). Mas esta solução não resolve os problemas de igualdade referidos.

O n.º 2 do artigo 13.º sobre a dispensa de aulas e marcação de exames generaliza com leve adaptação o que já dispunham, para os ensinos básico e secundário, o Despacho n.º 127/79, de 27 de Novembro de 1979, do Secretário de Estado dos Ensinos Básico e Secundário (*Diário da República*, II Série, de 15.12.1979), e para o ensino superior, a Portaria n.º 947/87, de 18 de Dezembro.

Competindo às igrejas e demais comunidades religiosas dispor autonomamente sobre a designação, funções e poderes dos seus representantes, ministros, missionários e auxiliares religiosos (artigo 21.º, n.º 1, alínea b)), a proposta utiliza um conceito legal autónomo de ministro de culto, sem outra determinação à partida, do que a que resulta das palavras, que implicam uma relação funcional com o exercício do culto. Mas das várias disposições que utilizem o conceito (cfr. artigos 9.º, 12.º, 14.º, 15.º, 16.º, 17.º, 18.º, 21.º, 22.º, 31.º) resultam determinações sistemáticas, relativas a essa e outras funções possíveis dos ministros de culto. E teve-se presente, como elemento histórico da interpretação do conceito, que nele se integram nuclearmente os «ministros sagrados» ou «clérigos» da Igreja Católica, nesta definidos pelo sacramento da ordem, a que estão reservados os ofícios para cujo exercício se requer o poder de ordem ou o poder de governo eclesiástico (cânones 207 e 274, § 1 do Código de Direito Canónico), mas, mesmo estes, apenas quando se dedicam ao ministério eclesiástico. Tendo em vista as confissões não católicas, renunciou-se a uma definição como a do n.º 3 da base XIX da Lei n.º 4/71, moldada sobre o direito canónico da altura. Há que determinar em cada caso o âmbito do conceito, tendo em vista as razões do regime jurídico a aplicar.

Assim, para efeito da autorização de residência a ministros de culto estrangeiros e do direito às prestações do sistema de segurança social, equiparam-se aos ministros do culto os membros de institutos de vida consagrada (desde que se dediquem ao exercício de actividade religiosa) e outras pessoas que exercem profissionalmente actividades religiosas (n.ºs 3 a 5 do artigo 15.º).

O n.º 4 do artigo 15.º conjuga-se com o artigo 65.º, de modo a garantir todos os direitos adquiridos ao abrigo do regime de segurança social instituído pelo Decreto Regulamentar n.º 5/83, de 31 de

Janeiro, mas reservando para o futuro tais direitos aos ministros do culto e pessoas equiparadas das igrejas e comunidades religiosas que venham a inscrever-se como pessoas colectivas religiosas.

O n.º 2 do artigo 15.º corresponde ao artigo XII da Concordata, seguindo-o.

O n.º 1 do artigo 16.º corresponde ao artigo XIV da Concordata e reproduz, com adaptações redaccionais à técnica jurídica da proposta, o artigo 32.º, n.º 1, da Lei do Serviço Militar (Lei n.º 30/87, de 7 de Julho). Assim, onde este se refere a «qualquer religião com expressão real no país», a proposta diz «das igrejas e comunidades religiosas inscritas». Aos serviços de assistência religiosa e de saúde acrescentaram-se os de acção social. O n.º 2 do artigo 16.º traduz, do mesmo modo, o regime do n.º 2 do artigo 82.º do Regulamento da Lei do Serviço Militar (Decreto-Lei n.º 463/88, de 15 de Dezembro).

Segundo o artigo 6.º do Decreto-Lei n.º 387-A/87, de 29 de Dezembro, podem pedir escusa de intervenção como jurados as pessoas que sejam ministros de qualquer religião ou membros de ordem religiosa. Essencialmente, no artigo 17.º, estendeu-se esta faculdade às pessoas que exerçam profissionalmente actividades religiosas, por identidade de razão. Não se substitui a faculdade de escusa por uma isenção automática da obrigação, como no artigo XIII da Concordata, por não pertencer ao Estado sancionar, mas apenas permitir o exercício de obrigações meramente religiosas. Pela mesma razão, não parece necessário isentar de cargos cuja assunção não é civilmente obrigatória e que o mesmo artigo XIII refere como «incompatíveis com o estado eclesiástico», tanto mais que esses cargos deixaram de ser expressamente referidos no actual Código de Direito Canónico (cânone 285).

O artigo 18.º deve conjugar-se com os artigos 59.º a 61.º, que alteram os artigos 1615.º, 1654.º, alínea b), e 1670.º, n.º 2 do Código Civil. O artigo 1615.º insere-se no capítulo «celebração do casamento civil» e da conjugação da nova redacção com o artigo 1587.º, também do Código Civil, resulta que continuará a haver só duas modalidades de casamento: católico e civil, e que o casamento civil pode ser celebrado da forma fixada no Código Civil e nas leis do registo civil ou de forma religiosa, nos termos de legislação especial, que no caso é a Lei da Liberdade Religiosa e mais legislação que a desenvolve ou regulamenta. Não há, portanto, criação de nenhum novo regime jurídico do casamento, nenhum diferente contrato de casamento religioso com recepção de normas do direito interno de certa igreja ou comunidade religiosa, a que a lei atribua, em certas condições, efeitos civis. Apenas o casamento civil passa a poder ser celebrado de duas formas ou de forma civil, exclusivamente nos termos descritos na lei civil; ou de forma religiosa, com intervenção de um ministro de culto de uma igreja ou comunidade religiosa radicada no país, com os ritos da respectiva religião. Para assegurar a exacta compreensão do regime civil do casamento que celebram - dada a conhecida divergência de alguns direitos religiosos em matéria de igualdade de direitos e deveres dos cônjuges, monogamia, dissolução, etc. -, o certificado para casamento não é passado sem que o conservador se tenha assegurado de que os nubentes têm conhecimento dos artigos 1577.º, 1600.º, 1671.º e 1672.º do Código Civil. Também se não dispensa a presença de duas testemunhas, que é tradicional e se mantém no casamento católico (*canône* 1108 do Código de Direito Canónico).

V

Direitos colectivos de liberdade religiosa

Titulares dos direitos colectivos de liberdade religiosa são «as igrejas e as outras comunidades religiosas», como reconhece a Constituição (artigo 41.º, n.º 3), e ainda as pessoas colectivas por elas criadas. As igrejas são aquelas comunidades religiosas que a si mesmas se designam desse modo, sendo juridicamente insustentável um conceito teológico de igreja que reduza as igrejas às «igrejas

de Deus» ou cristãs, ou em última análise, à única igreja «católica». O conceito de confissão é usado na lei (cfr. os artigos 7.º, alíneas g), h), i), 13.º, n.ºs 1 e 3, 19.º, 20.º, corpo do artigo e n.º 1, 21.º, n.º 2, 22.º, alíneas c), d) e g), 23.º, n.ºs 1 e 2, 24.º, n.ºs 1 e 2), a exemplo da Constituição (artigo 41.º, n.º 4), para designar os crentes da mesma fé ou credo, ou o próprio conteúdo da crença religiosa que se confessa ou professa. No seu uso actual, a palavra «confissão» designa frequentemente os crentes de várias igrejas ou comunidades religiosas - por exemplo, «confissão evangélica» designa o conjunto de igrejas que se reconhecem mutuamente como professando a mesma fé evangélica Cfr. os artigos "Kirche", "Konfession", "Religion" em *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, ed. Herbert Cancik *et al.*, Stuttgart, Kohlhammer, 1988 ss... A cada igreja ou comunidade religiosa compete definir a sua confissão e a sua identidade confessional no confronto com outras confissões, podendo fazê-lo considerando para certos efeitos relevantes diferenças que considera irrelevantes para outros efeitos (o que foi considerado no regime do ensino religioso nas escolas públicas - artigo 28.º - e dos tempos de emissão religiosa - artigo 24.º). Como os direitos colectivos de liberdade religiosa se baseiam na liberdade religiosa dos indivíduos que integram as igrejas ou comunidades religiosas, a definição juridicamente relevante da confissão depende destas últimas e não ao invés.

As igrejas e as demais comunidades religiosas que não se designam como igrejas são definidas como comunidades sociais organizadas e duradouras em que os crentes podem realizar todos os fins religiosos que lhes são propostos pela respectiva confissão Cfr. Axel v. Campenhausen, "New and Small Religious Communities in Germany", European Consortium for Church-State Research, *New Religious Movements and the Law in the European Union*, Milano, Giuffrè, 1998, p.169. É difícil conceber uma comunidade social que preencha estes requisitos e que não seja constituída por, pelo menos, algumas famílias. Excluem-se associações temporárias de pessoas para fins religiosos - por exemplo, uma peregrinação - e associações mesmo duradouras de pessoas que não tenham como objecto realizar todos os fins religiosos propostos à generalidade dos seus crentes pela confissão que professem - por exemplo, uma simples congregação religiosa. Mais claramente ainda se excluem associações que visam realizar apenas alguns dos deveres religiosos dos seus membros, sobretudo em domínios que não são especificamente religiosos, como a beneficência e a educação.

A distinção entre fins religiosos e não religiosos e entre as correspondentes actividades (artigo 20.º; cfr. o artigo 26.º e os artigos 30.º e 31.º) é imposta pelo princípio da igualdade, segundo critérios constitucionais e legais. Fica imprejudicada a autonomia de definição confessional dos fins religiosos, incluindo os obrigatórios. A distinção dos respectivos regimes jurídicos já estava consagrada no nosso direito, nomeadamente na Concordata (artigo IV, quanto ao carácter não religioso dos fins de assistência e beneficência, artigo XX, quanto às escolas particulares da Igreja) e na Lei n.º 471 (bases XIV, n.º 1 e XVI, n.º 3, quanto às mesmas matérias). Trata-se de um princípio estruturante, a que convém dar formulação genérica, como na actual concordata italiana (Acordo de 18 de Fevereiro de 1984, n.º 7, 3)) e no *disegno di legge* de 1997, artigos 23 e 24.

Os artigos 21.º e 22.º especificam exemplificativamente o conteúdo das liberdades de organização e de exercício das funções e do culto das igrejas e outras comunidades religiosas que a Constituição consagra no n.º 4 e no n.º 5 (quanto à alínea c) do artigo 22.º) do artigo 41.º. Tiveram-se em vista os aspectos que são praticamente mais relevantes ou revelam um consenso mais alargado. Assim já tiveram expressão, pelo menos parcial, os conteúdos: das alíneas a) e b) do artigo 21.º no n.º 1 da base XI da Lei n.º 4/71 e no n.º 16d do Documento Conclusivo da Reunião de Viena dos Estados Participantes na Conferência sobre Segurança e Cooperação na Europa de 17 de Janeiro de 1989; do n.º 2 do artigo 21.º no artigo 6.º, n.º 1 da Lei orgânica espanhola; do n.º 3 do artigo 21.º no artigo III da Concordata, na base XI, n.º 2 da Lei n.º 4/71 e no artigo 6.º, n.º 2, da Lei orgânica espanhola; da

alínea a) do artigo 22.º no artigo XVI da Concordata e no artigo 13.º do *disegno di legge*; da alínea b) do artigo 22.º no Documento Conclusivo de Viena, n.º 16d, no artigo 2.º, n.º 2 da Lei orgânica espanhola e no artigo 13 do *disegno di legge*; da alínea d) do artigo 22 no Documento Conclusivo de Viena, n.º 16i, no artigo 2, n.º 2 da Lei orgânica espanhola e no artigo 13 do *disegno di legge*; das alíneas e) e f) do artigo 22.º no artigo 13 do *disegno di legge*; da alínea g) no artigo 2, n.º 2 da Lei orgânica espanhola e no artigo 13 do *disegno di legge*; da alínea h) do artigo 22.º na base XVI, n.º 1 da Lei n.º 4/71 e no artigo 2.º, n.º 2 da Lei orgânica espanhola; da alínea i) do artigo 22.º no artigo XX da Concordata e na base XVI, n.º 1 da Lei n.º 4/71.

Independentemente da sua inscrição no registo das pessoas colectivas religiosas e conseqüente reconhecimento público da sua qualidade religiosa e da sua personalidade jurídica, têm as igrejas e comunidades religiosas, pelo simples facto de existirem socialmente, o direito de ensinar na forma e pelas pessoas por si autorizadas a doutrina da religião que professam (artigo 22.º, alínea c)). Do mesmo modo, têm os respectivos crentes o direito de educarem os filhos, dando-lhes formação religiosa em coerência com a sua fé (artigo 10.º). O Estado, porém, pode fazer depender certas formas de colaboração com o exercício desses direitos, como sejam facultar nas escolas públicas espaço e horários e pagar aos professores, da verificação pública dos pressupostos de facto dos direitos referidos através do registo. É o que dispõe o artigo 23.º, tendo em vista o direito em vigor.

A Lei n.º 46/86, de 14 de Outubro, (Lei de Bases do Sistema Educativo) no seu artigo 47.º, n.º 3 e, no seu desenvolvimento, o Decreto-Lei n.º 286/89, de 29 de Agosto, (artigo 7.º, n.ºs 2, 4, e 5) prevêem que, em alternativa à disciplina do Desenvolvimento Pessoal e Social, os alunos dos ensinos básico e secundário poderão optar pela disciplina de Educação Moral e Religiosa Católica ou de outras Confissões. Esta disciplina, que se entende ser de formação religiosa a cargo das confissões religiosas, está regulada, quanto à Igreja Católica, pelo artigo XXI da Concordata, pelo Decreto-Lei n.º 323/83, de 5 de Julho, pela Portaria n.º 333/86, de 2 de Julho, pela Portaria n.º 831/87, de 16 de Outubro (artigo 9.º), pela Portaria n.º 344-A/88, de 31 de Maio, pelo Decreto-Lei n.º 407/89, de 16 de Novembro, e pelo Despacho Normativo n.º 6-A/90, de 31 de Janeiro, e, quanto às outras confissões, pelo Decreto-Lei n.º 329/98, de 2 de Novembro, que veio revogar o Despacho Normativo n.º 104/89, de 7 de Setembro, publicado no *Diário da República* de 6 de Novembro, e pelo Despacho Conjunto n.º 179/97, de 8 de Julho de 1997 (*Diário da República*, II série, de 26.7.1997).

Existe, assim, por virtude dos diplomas por último referidos, uma disciplina de Educação Moral e Religiosa Evangélica, ensinada em 111 turmas de 53 escolas no ano lectivo de 1997/98. Também a Assembleia Espiritual Nacional dos Bahá'ís de Portugal solicitou autorização para a criação de turmas de formação religiosa, tendo sido considerada uma confissão religiosa para esse efeito (Parecer da Procuradoria Geral da República de 4 de Setembro de 1996, *Diário da República*, II série, de 24-9-1996).

O artigo 23.º vem confirmar o que hoje resulta dos artigos 3.º, 4.º, 6.º e 7.º do Decreto-Lei n.º 329/98, de 2 de Novembro, com as adaptações, quanto à representação das «confissões religiosas com implantação em Portugal» (artigo 3.º, n.º 1, do Decreto-Lei n.º 229/98), que derivam do regime da proposta. Do mesmo modo, quanto aos limites da liberdade de ensino (os casos de «recusa de autorização de leccionação» do n.º 3 do artigo 3.º do Decreto-Lei n.º 229/98) passarão a valer os limites que derivam do artigo 5.º da proposta.

O artigo 25.º da Lei n.º 58/90, de 7 de Setembro, garante às confissões religiosas, para o prosseguimento das suas actividades, um tempo de emissão até duas horas diárias no 2.º canal do serviço público de televisão. Para execução do preceito foi acordado entre a Radiotelevisão Portuguesa, SA, e a Comissão do Tempo de Emissão das Confissões Religiosas, em 16 de Maio de

1997, um Protocolo nos termos do qual o período diário de utilização do tempo de emissão é de trinta minutos entre as dezoito e as vinte horas, dos quais vinte e dois minutos e meio são reservados à Igreja Católica e sete minutos e meio são distribuídos pelas restantes confissões que integram a Comissão e que são representadas por Aliança Evangélica Portuguesa, Assembleia Espiritual Nacional Baha'is de Portugal, Comunidade Hindú de Portugal, Comunidade Islâmica de Lisboa, Comunidade Israelita de Portugal, Conselho Português de Igrejas Cristãs, Igreja Apostólica Católica Ortodoxa, Igreja da Ciência Cristã, Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias, Igreja Velho Católica e União Portuguesa dos Adventistas de Sétimo Dia. A composição da Comissão resultou do reconhecimento mútuo dos seus membros e levantaram-se posteriormente problemas de representatividade, nomeadamente quanto à representação da confissão ortodoxa pela Igreja Apostólica Católica Ortodoxa, uma vez que não é essa a igreja ortodoxa com maior número de fieis em Portugal. A redacção proposta para o artigo 24.º estende ao serviço público de radiodifusão o regime encontrado para a televisão, por identidade de razão e por se considerar a solução acordada feliz e reveladora da capacidade de auto-regulação da sociedade civil e de um alto espírito de tolerância. Procura-se garantir no futuro a representatividade da Comissão do Tempo de Emissão das Confissões Religiosas, fazendo intervir consultivamente no processo de designação dos seus membros a Comissão da Liberdade Religiosa.

O artigo 25.º remete para as disposições legais aplicáveis em matéria de protecção dos animais a regulamentação do direito de abate religioso de animais, quando este é exigido pelas normas rituais ou da prática religiosa de certa confissão. Tais disposições são actualmente as do artigo 5.º, n.º 1 e 2, e 7.º, n.º 4, do Decreto-Lei n.º 28/96, de 2 de Abril, que transpõe para a ordem jurídica interna a Directiva n.º 39/119/CE, do Conselho, de 22 de Dezembro, relativa à protecção dos animais no abate e ou occisão.

O artigo 26.º reconhece às igrejas e outras comunidades religiosas o direito de exercerem actividades que sejam instrumentais, consequenciais ou complementares das suas funções religiosas, e que, por isso, poderão estar abrangidas por fins tidos por religiosos pela respectiva confissão, sem como tal serem considerados para os efeitos do respectivo regime, nos termos do artigo 20.º. Os direitos de criar escolas particulares e cooperativas e de utilizar meios de comunicação social próprios estão consagrados nos artigos 43.º, n.º 4, e 41.º, n.º 5, da Constituição, o de promover as próprias expressões culturais ou a educação e a cultura em geral está reconhecido no artigo 13.º do *disegno di legge* italiano e o de praticar beneficência é indiscutível.

O direito de audiência sobre instrumentos de planeamento territorial daquelas áreas em que têm presença social organizada (artigo 27.º) é um direito instrumental necessário à prática do culto das igrejas e comunidades religiosas.

A inoponibilidade transitória de objecções ou sanções administrativas à utilização para fins religiosos de prédios destinados a outros fins, enquanto não existir uma alternativa adequada (artigo 28.º), é uma medida considerada indispensável por muitas igrejas e comunidades religiosas com poucos recursos. Em nada se prejudicam os direitos estabelecidos pelo Direito Civil, nomeadamente pelo regime da propriedade horizontal e do arrendamento.

O artigo 29.º não altera o que já resulta da legislação sobre o património cultural e corresponde ao artigo VII da Concordata, com algumas adaptações, tendo em conta o Regulamento Geral das Edificações Urbanas (Decreto-Lei n.º 38066, de 24 de Novembro de 1950).

Em matéria de benefícios fiscais, a presente proposta visa assegurar igualdade de tratamento entre a Igreja Católica e as outras igrejas e comunidades religiosas, ressalvadas as diferenças materiais que a lei considera relevantes igualmente para todas.

Existem actualmente benefícios de que gozam certas pessoas e organizações da Igreja Católica que se consideram ser insustentáveis manter no futuro. Trata-se da isenção dos eclesiásticos do IRS, quanto ao exercício do seu múnus espiritual, da isenção do IVA, concedida às instituições da Igreja Católica, e da isenção de impostos, relativamente a actos ou actividades com fins imediatos não religiosos, das fábricas de igreja, dos seminários, dos santuários e dos institutos missionários da Igreja Católica.

Propõe-se um benefício fiscal novo, a consignação de 0,5% à opção dos contribuintes, que se considera equivalente ao conjunto daqueles benefícios, na medida em que a desejável substituição destes pela consignação proposta seria globalmente equivalente para a Igreja Católica.

A isenção dos eclesiásticos do IRS parece imposta pelo artigo VIII da Concordata. Mas esta parte do artigo VIII integra um conjunto de disposições (cfr. também os artigos XI, XV, XVIII) que equiparam os eclesiásticos a autoridades, funcionários públicos ou oficiais do quadro. Ora os funcionários públicos e agentes do Estado, que estavam isentos de imposto sobre o rendimento, deixaram de o estar em 1975. Deve entender-se que houve uma alteração das circunstâncias que tornou a isenção desadequada. É certo que poderá dizer-se haver aqui uma compensação pela expropriação de benefícios e outros meios de sustentação do clero. Mas a desigualdade implica hoje uma certa degradação do estatuto de cidadania e parece até constitucionalmente duvidosa.

A actual isenção do IVA (Decreto-Lei n.º 20/90, de 30 de Janeiro) viola a directiva da União Europeia sobre o IVA (Directiva n.º 77/388/CEE, de 17/05/77), pelo que a sua manutenção constitui o Estado em responsabilidade. Esta isenção implica uma devolução pelo Estado do IVA já pago que atinge montantes que alteraram substancialmente as relações financeiras entre o Estado e a Igreja Católica e as IPSS que lhe pertencem, desde 1991. O Estado passou a «subsidiar» na prática a Igreja Católica, a título de devolução do IVA a instituição suas, criando-se afinal uma situação aproximada da que existia na Itália e na Espanha, quando esses Estados estavam obrigados pelas Concordatas então em vigor a contribuir para a sustentação do clero. Ora o meio que se encontrou em Itália, e se adoptou na Espanha, para substituir o sistema de subsídio do Estado, a cargo de todos os contribuintes, por outro sistema respeitador do carácter não-confessional do Estado e do princípio de igualdade, foi criar uma consignação fiscal, facultada aos crentes das religiões reconhecidas, relativamente à própria igreja ou comunidade religiosa, de montante previsivelmente equivalente aos anteriores subsídios. Criou-se assim na Itália em 1985 (aplicada a partir de 1990) uma consignação fiscal de 0,8%, e em Espanha de 0,5239 a partir de 1988. Os cálculos feitos apontam para que uma percentagem de 0,5% seja suficiente para compensar da perda não só de isenção do IVA como dos outros benefícios referidos.

A Concordata, além da referida isenção de impostos dos eclesiásticos, prevê apenas que «são isentos de qualquer imposto ou contribuição, geral ou local, os templos e os objectos neles contidos, os seminários ou quaisquer estabelecimentos destinados à formação do clero, e bem assim os editais e avisos afixados à porta das igrejas, relativos ao ministério sagrado» (artigo VIII). Ora a administração fiscal passou a entender a partir de 1972 (Circular n.º 22/72, de 30 de Novembro), em consequência de mudança de jurisprudência do Supremo Tribunal Administrativo, que esta isenção se aplicava não aos bens, mas às entidades administradoras de tais bens, abrangendo os impostos relativos a actividades lucrativas. Assim o Supremo Tribunal Administrativo (Acórdão do STA. de 18.2.1988, 2ª Secção, Proc. n.º 4776) considerou, por exemplo, que um santuário está isento de

imposto de capitais, secção B, relativamente aos juros de depósitos efectuados nas instituições de crédito. A mesma doutrina valeria para os institutos missionários, por força do artigo 11.º do Acordo Missionário, mas já não para as dioceses (Acórdão do STA. de 23.11.1988, 2.ª Secção, Proc. n.º 47715). Assim um colégio de um instituto religioso, que tenha missionários, está hoje isento de IRC, mas o mesmo não vale para um colégio diocesano. Do mesmo modo, quanto ao IRC pelos juros de depósitos bancários.

Este desenvolvimento parece violar a filosofia e o princípio de igualdade do actual sistema fiscal e, nesta parte, da Proposta, segundo a qual as actividades com fins diversos dos religiosos, isto é, que não sejam de exercício do culto e dos ritos, de cura de almas, de formação dos ministros do culto, de missionação e difusão da confissão professada e de ensino da religião, mas sejam, por exemplo, de assistência, de beneficência, de educação e de cultura, além das comerciais e lucrativas, estão sujeitas ao regime fiscal desse género de actividades (artigo 20.º da proposta).

Entende-se que a subsistência destes benefícios ou a sua inclusão na Concordata, bem como a aplicabilidade dos referidos artigos do Acordo Missionário, em face da alteração de circunstâncias, são duvidosas: justificar-se-ia, portanto, um acordo com a Santa Sé no espírito de procura de uma solução amigável a que se refere o artigo XXX da Concordata (cfr. o artigo 59.º do Anteprojecto), que permitisse a adopção de um regime transitório tendente para a aplicação também à Igreja Católica do sistema fiscal proposto, mesmo antes de efectivada a desejável revisão da Concordata.

Em resposta às reivindicações que neste particular domínio foram feitas por igrejas e comunidades religiosas não católicas, consagra-se a extensão de determinados benefícios fiscais.

No entanto, resulta de tudo o que ficou dito anteriormente que urge uma inovação legislativa que evite as objecções e seja susceptível de aplicação igualitária a todas as igrejas ou comunidades religiosas nas mesmas circunstâncias.

Assim, consagra-se um regime transitório aplicável a todas as igrejas e comunidades religiosas radicadas no país, bem como aos institutos de vida consagrada e outros institutos pelas mesmas fundados, e ainda às federações e associações em que se integrem. De acordo com o artigo 65.º, passa a ser-lhes permitido optar entre o regime actualmente aplicável à Igreja Católica e o regime previsto nos n.ºs 3 e 4 do artigo 31.º (quota de 0,5% do imposto sobre o rendimento das pessoas singulares).

Da redacção do artigo 65.º - «...poderão optar pelo regime previsto no artigo 1.º do Decreto-Lei n.º 20/90, de 13 de Janeiro, enquanto vigorar...» - resulta que se impõe, no entanto, ao legislador, a necessidade de, a prazo, proceder à sua revogação.

Finalmente, e por imperativos de natureza orçamental difere-se, todavia, no artigo 66.º, a entrada em vigor do novo regime de benefícios fiscais para o momento do início do ano económico seguinte ao da entrada em vigor da presente Lei.

VI

Estatuto jurídico das igrejas e outras comunidade religiosas

A proposta prevê quatro situações possíveis, dependentes da realidade social e da vontade das pessoas.

Qualquer grupo de pessoas pode associar-se e reunir com fins religiosos (artigo 7.º, alínea f)), sem precisar de personalidade jurídica para usufruir dos direitos colectivos fundamentais de liberdade religiosa (artigos 21.º e 22.º). Esta é a primeira situação possível.

Todas as pessoas colectivas com fins religiosos não católicas têm actualmente o estatuto de associações civis e estão ou podem estar inscritas no registo correspondente do Ministério da Justiça. Têm todos os direitos colectivos de liberdade religiosa dos grupos de pessoas da primeira situação, e mais os que, por natureza dependem para o seu exercício da personalidade jurídica. Não têm direito ao reconhecimento público, portanto automático, desses direitos, podendo ter de fazer prova do seu carácter religioso para os exercer perante terceiros. Continuará no futuro a existir esta possibilidade, aberta a comunidades ou associações de pessoas com fins religiosos, de adquirirem o estatuto de associações civis (artigo 43.º). As que o têm não o perderão, embora não possam mais estar inscritas senão no registo geral de pessoas colectivas, onde, aliás, estão também inscritas as pessoas colectivas da Igreja Católica (mais de 6.000), e para onde serão transferidos os processos de registo das associações inscritas no registo do Ministério da Justiça, que não se inscreveram como pessoas colectivas religiosas nos termos da nova lei (n.ºs 2 e 3 do artigo 64.º). É a segunda situação.

As igrejas e comunidades religiosas que demonstrarem a sua existência em Portugal, isto é, presença social organizada e prática religiosa no país, e ainda a sua doutrina, organização interna pessoal e patrimonial, poderão inscrever-se como pessoas colectivas religiosas e fazer inscrever os seus institutos ou organizações religiosas e federações (artigos 32.º a 35.º). Têm então direito ao reconhecimento público dos seus direitos colectivos de liberdade religiosa. É a terceira situação.

Finalmente as igrejas e comunidades religiosas inscritas que oferecem garantia de duração pelo número dos seus crentes e por terem mais de 30 anos de existência organizada no país - poderão ser menos se se tratar de igreja ou comunidade religiosa fundada há mais de 60 anos - serão consideradas radicadas no país (artigo 36.º). Esse estatuto possibilita certas formas de colaboração com o Estado que não são decorrência da liberdade religiosa, mas são compatíveis e até exigidas pela Constituição, em nome do princípio da igualdade, em face do regime jurídico da Igreja Católica. Trata-se da celebração de casamentos civis com forma religiosa (artigo 18.º), da colaboração em órgãos de consulta ou gestão do sector (Comissão do Tempo de Emissão das Confissões Religiosas - artigo 24.º, n.º 3 - e Comissão da Liberdade Religiosa - artigo 55.º, n.º 1, alínea b) -), da celebração de acordos com o Estado (artigo 44.º) e da atribuição de uma pequena parte (0,5 por cento), por indicação dos próprios crentes, do imposto que estes pagam, calculada em função dos benefícios fiscais, que se pretendem igualizar, da Igreja Católica (artigo 31.º, n.ºs 3 e 4). Entende-se que o Estado não deve interferir, na forma de ajuda à implantação no país através de colaboração em funções suas na concorrência das confissões religiosas. Seria colaborar com o proselitismo com risco de ofensa da neutralidade religiosa. É a quarta situação.

Adopta-se no entanto um regime transitório (artigo 67.º) tendo em conta a situação existente anteriormente ao 25 de Abril de 1974, em que a política na matéria, seguida pelo regime ditatorial, impedia em muitos casos a prática religiosa em liberdade por várias confissões religiosas.

Quais os efeitos da aplicação do sistema proposto às associações actualmente inscritas no registo do Ministério da Justiça? Os elementos constantes do registo na maior parte dos casos nada dizem, porque não têm que dizer, da história da existência no país nem da realidade social subjacente a cada associação. Por outro lado, a aplicação dos novos estatutos jurídicos depende de actos futuros livres das associações e das comunidades. Presumindo que quem pode ter um estatuto pretenderá alcançá-lo, presunção que só vale tendencialmente - há comunidades religiosas que obtiveram o estatuto, fiscalmente mais vantajoso, de instituição particular de solidariedade social -, faltam estudos adequados da realidade e da história. Com base nas indicações dos próprios, em resposta às consultas da Comissão de Liberdade Religiosa, e nas publicações existentes, muito inadequadas ao objectivo, poderá aventurar-se o seguinte panorama. Das 459 associações inscritas haverá pouco

mais de 60 que correspondem a igrejas ou comunidades religiosas diferenciadas, sendo as demais organizações de fim mais restrito ou âmbito local, criadas pelas primeiras. Destas pouco mais de 40 poderão e quererão inscrever-se no novo registo. Das inscritas, talvez uma vintena poderá, desde logo, aspirar ao estatuto de igreja ou comunidade religiosa radicada no país.

Releva-se especialmente o disposto no artigo 39.º: torna-se obrigatória a inscrição, passado um ano sobre a entrega do requerimento de inscrição, se entretanto não foi enviada notificação da recusa de inscrição por carta registada ao requerente. Adota-se, assim, embora com prazo mais dilatado (um ano, em vez de seis meses), a solução da lei austríaca sobre a personalidade jurídica das comunidades confessionais Religiosas de 1997, § 2.º, n.º 1 e 2, a qual assim responde a uma exigência de garantia dos direitos colectivos religiosos, firmada pela jurisprudência do Tribunal Constitucional austríaco.

VII

Acordos entre pessoas colectivas religiosas e o Estado

A proposta prevê a possibilidade de, por iniciativa das igrejas, comunidades religiosas radicadas no país ou federações, serem celebrados com o Estado acordos que tenham por objecto matérias de interesse comum.

O processo de celebração dos acordos comportará as seguintes fases: apresentação de proposta, audição da Comissão da Liberdade Religiosa, nomeação de uma comissão negociadora, elaboração do projecto de acordo, aprovação em Conselho de Ministros e assinatura pelas partes, apresentação à Assembleia da República e aprovação mediante lei.

A par de outras causas, consagra-se como fundamento de recusa da negociação do acordo a desconformidade das normas internas ou da prática religiosa com as normas jurídicas portuguesas, evitando-se, desta forma, o reconhecimento de normas ou práticas que contrariem o ordenamento jurídico vigente (alínea a) do artigo 46.º).

Para a realização dos fins que se propõem, e sempre que os acordos não envolvam a aprovação de uma lei, podem as pessoas colectivas religiosas celebrá-los com o Estado e com os órgãos das Regiões Autónomas e das autarquias locais.

VIII

Comissão da Liberdade Religiosa

A Comissão da Liberdade Religiosa deve funcionar como órgão consultivo independente com funções de estudo, informação, parecer e proposta em todas as matérias relacionadas com a aplicação da Lei de Liberdade Religiosa, com o desenvolvimento, melhoria e eventual revisão da mesma Lei e, em geral, com o direito das religiões em Portugal.

A Comissão terá igualmente funções de investigação científica das igrejas, comunidades e movimentos religiosos em Portugal.

No exercício das suas funções deve competir à Comissão emitir pareceres sobre os projectos de acordos entre igrejas ou comunidades religiosas e o Estado, sobre a radicação no país de igrejas ou comunidades religiosas, sobre a composição da Comissão do Tempo de Emissão das Confissões Religiosas e sobre a inscrição de igrejas ou comunidades religiosas que forem requeridos pelo serviço do registo das pessoas colectivas religiosas. Competir-lhe-á ainda estudar a evolução dos movimentos religiosos em Portugal e, em especial, reunir e manter actualizada a informação sobre novos movimentos religiosos, fornecer a informação necessária aos serviços, instituições e pessoas

interessadas e publicar um relatório anual sobre a matéria, bem como elaborar estudos, informações, pareceres e propostas.

A Comissão deve agrupar, paritariamente, três distintos grupos: o designado pelo Governo, o indicado pelas igrejas, comunidades religiosas ou federações, e o constituído por individualidades de reconhecida competência científica na área. Assim se assegura o pluralismo e a neutralidade do Estado nesta matéria.

O presidente, atenta a natureza das suas funções, deve ser designado pelo Conselho de Ministros de entre juristas de reconhecido mérito e por períodos renováveis de três anos. Remete-se a regulamentação do regime dos serviços de apoio e do estatuto do seu pessoal para diploma a aprovar pelo Governo no prazo de 60 dias (artigos 57.º e 69.º).

Assim, nos termos da alínea d) do n.º 1 do artigo 197.º da Constituição, o Governo apresenta à Assembleia da República a seguinte proposta de lei para ser aprovada e valer como lei geral da República:

Capítulo I

Princípios

Artigo 1.º

(Liberdade de consciência, de religião e de culto)

A liberdade de consciência, de religião e de culto é inviolável e garantida a todos em conformidade com a Constituição, a Declaração Universal dos Direitos do Homem, o direito internacional aplicável e a presente lei.

Artigo 2.º

(Princípio da igualdade)

1. Ninguém pode ser privilegiado, beneficiado, prejudicado, perseguido, privado de qualquer direito ou isento de qualquer dever por causa das suas convicções ou prática religiosa.
2. O Estado não discriminará nenhuma igreja ou comunidade religiosa relativamente às outras.

Artigo 3.º

(Princípio da separação)

As igrejas e demais comunidades religiosas estão separadas do Estado e são livres na sua organização e no exercício das suas funções e do culto.

Artigo 4.º

(Princípio da não confessionalidade do Estado)

1. O Estado não adopta qualquer religião, nem se pronuncia sobre questões religiosas.
2. O Estado não pode programar a educação e a cultura segundo quaisquer directrizes religiosas.
3. O ensino público não será confessional.

Artigo 5.º

(Força jurídica)

1. A liberdade de consciência, de religião e de culto só admite as restrições necessárias para salvaguardar direitos ou interesses constitucionalmente protegidos.
2. A liberdade de consciência, de religião e de culto não autoriza a prática de crimes.

3. Os limites do direito à objecção de consciência demarcam para o objector o comportamento permitido.

4. A lei pode regular, sempre que necessário, o exercício da liberdade de consciência, de religião e de culto, sem prejuízo da existência de tal liberdade.

5. A declaração do estado de sítio ou do estado de emergência em nenhum caso pode afectar a liberdade de consciência e de religião.

Artigo 6.º

(Princípio da tolerância)

Os conflitos entre a liberdade de consciência, de religião e de culto de uma pessoa e a de outra ou outras resolver-se-ão com tolerância, de modo a respeitar quanto possível a liberdade de cada uma.

Capítulo II

Direitos individuais de liberdade religiosa

Artigo 7.º

(Conteúdo da liberdade de consciência, de religião e de culto)

A liberdade de consciência, de religião e de culto compreende o direito de:

- a) Ter, não ter e deixar de ter religião;
- b) Escolher livremente a própria crença religiosa, mudar de crença e abandonar a que se tinha;
- c) Informar e se informar sobre religião, aprender e ensinar religião;
- d) Professar a própria crença religiosa, procurar para ela novos crentes, exprimir e divulgar livremente, pela palavra, pela imagem ou por qualquer outro meio, o seu pensamento em matéria religiosa;
- e) Produzir obras científicas, literárias e artísticas em matéria de religião;
- f) Reunir-se, manifestar-se e associar-se com outros de acordo com as próprias convicções em matéria religiosa, sem outros limites além dos previstos nos artigos 45.º e 46.º da Constituição;
- g) Praticar ou não praticar os actos do culto, particular ou público, próprios da religião professada;
- h) Agir ou não agir em conformidade com as normas da religião professada.
- i) Escolher para os filhos os nomes próprios da onomástica religiosa da religião professada.

Artigo 8.º

(Conteúdo negativo da liberdade religiosa)

1. Ninguém pode:

- a) Ser obrigado a professar uma crença religiosa, a praticar ou a assistir a actos de culto, a receber assistência religiosa ou propaganda em matéria religiosa;
- b) Ser coagido a fazer parte, a permanecer ou a sair de associação religiosa, igreja ou comunidade religiosa, sem prejuízo das respectivas normas sobre a filiação e a exclusão de membros;

c) Ser perguntado por qualquer autoridade acerca das suas convicções ou prática religiosa, salvo para recolha de dados estatísticos não individualmente identificáveis, nem ser prejudicado por se recusar a responder;

d) Ser obrigado a prestar juramento religioso.

2. A informática não pode ser utilizada para tratamento de dados referentes a convicções pessoais ou fé religiosa, salvo mediante consentimento expresso do titular ou para processamento de dados estatísticos não individualmente identificáveis.

Artigo 9.º

(Direitos de participação religiosa)

A liberdade de religião e de culto compreende o direito de, de acordo com os respectivos ministros do culto e segundo as normas da igreja ou comunidade religiosa escolhida:

a) Aderir à igreja ou comunidade religiosa que escolher, participar na vida interna e nos ritos religiosos praticados em comum e receber a assistência religiosa que pedir;

b) Celebrar casamento e ser sepultado com os ritos da própria religião;

c) Comemorar publicamente as festividades religiosas da própria religião.

Artigo 10.º

(Educação religiosa dos menores)

1. Os pais têm o direito de educação dos filhos em coerência com as próprias convicções em matéria religiosa, no respeito da integridade moral e física dos filhos e sem prejuízo da saúde destes.

2. Os menores, a partir dos 16 anos de idade, têm o direito de realizar por si as escolhas relativas a liberdade de consciência, de religião e de culto.

Artigo 11.º

(Objecção de consciência)

1. A liberdade de consciência compreende o direito de objectar ao cumprimento de leis que contrariem os ditames impreteríveis da própria consciência, dentro dos limites dos direitos e deveres impostos pela Constituição e nos termos da lei que eventualmente regular o exercício da objecção de consciência.

2. Consideram-se impreteríveis aqueles ditames da consciência cuja violação implica uma ofensa grave à integridade moral que torne inexigível outro comportamento.

3. Os objectores de consciência ao serviço militar, sem exceptuar os que invocam também objecção de consciência ao serviço cívico, têm direito a um regime do serviço cívico que respeite, na medida em que isso for compatível com o princípio da igualdade, os ditames da sua consciência.

Artigo 12.º

(Assistência religiosa em situações especiais)

1. A qualidade de membro das forças armadas, das forças de segurança ou de polícia, a prestação de serviço militar ou de serviço cívico, o internamento em estabelecimentos de saúde, de assistência, de educação ou similares, a detenção em estabelecimento prisional ou outro lugar de detenção não impedem o exercício da liberdade religiosa e, nomeadamente, do direito à assistência religiosa e à prática dos actos de culto.

2. As restrições imprescindíveis por razões funcionais ou de segurança só podem ser impostas mediante audiência prévia, sempre que possível, do ministro do culto respectivo.

3. O Estado deverá criar as condições adequadas ao exercício da assistência religiosa nas instituições públicas referidas no n.º 1.

Artigo 13.º

(Dispensa do trabalho, de aulas e de provas por motivo religioso)

1. Os funcionários e agentes do Estado e demais entidades públicas, bem como os trabalhadores em regime de contrato de trabalho, têm o direito de, a seu pedido, suspender o trabalho no dia de descanso semanal, nos dias das festividades e nos períodos horários que lhes sejam prescritos pela confissão que professam, nas seguintes condições:

- a) Trabalharem em regime de flexibilidade de horário;
- b) Serem membros de igreja ou comunidade religiosa inscrita que enviou no ano anterior ao Ministro da Justiça a indicação dos referidos dias e períodos horários no ano em curso;
- c) Haver compensação integral do respectivo período de trabalho.

2. Nas condições previstas na alínea b) do número anterior, são dispensados da frequência das aulas nos dias de semana consagrados ao repouso e culto pelas respectivas confissões religiosas os alunos do ensino público ou privado que as professam, ressalvadas as condições de normal aproveitamento escolar.

3. Se a data de prestação de provas de avaliação dos alunos coincidir com o dia dedicado ao repouso ou ao culto pelas respectivas confissões religiosas, poderão essas provas ser prestadas em segunda chamada, ou em nova chamada, em dia em que se não levante a mesma objecção.

Artigo 14.º

(Ministros do culto)

1. Ministros do culto são as pessoas como tais consideradas segundo as normas da respectiva igreja ou comunidade religiosa.

2. A qualidade de ministro do culto é certificada pelos órgãos competentes da respectiva igreja ou comunidade religiosa, que igualmente credenciam os respectivos ministros para a prática de actos determinados.

3. A autenticação dos certificados e das credenciais referidos no número anterior compete ao registo das pessoas colectivas religiosas.

Artigo 15.º

(Direitos dos ministros do culto)

1. Os ministros do culto têm a liberdade de exercer o seu ministério.

2. Os ministros do culto não podem ser perguntados pelos magistrados ou outras autoridades sobre factos e coisas de que tenham tido conhecimento por motivo do seu ministério.

3. O exercício do ministério é considerado actividade profissional do ministro do culto quando lhe proporciona meios de sustento, bastando como prova destes para efeito da autorização de residência a ministros do culto estrangeiros a sua garantia pela respectiva igreja ou comunidade religiosa.

4. Os ministros do culto das igrejas e demais comunidades religiosas inscritas têm direito às prestações do sistema de segurança social nos termos da lei, sendo obrigatoriamente inscritos pela igreja ou comunidade religiosa a que pertençam, salvo se exercerem por forma secundária a actividade religiosa e o exercício da actividade principal não religiosa determinar a inscrição obrigatória num regime de segurança social.

5. Para os efeitos dos dois números anteriores, equiparam-se aos ministros do culto os membros de institutos de vida consagrada e outras pessoas que exercem profissionalmente actividades religiosas e que, como tais, sejam certificadas pela igreja ou comunidade religiosa a que pertençam.

Artigo 16.º

(Serviço militar dos ministros do culto)

1. As obrigações militares dos alunos dos estabelecimentos de formação de ministros do culto, dos membros dos institutos de vida consagrada, bem como dos ministros do culto das igrejas e demais comunidades religiosas inscritas são cumpridas nos serviços de assistência religiosa, de saúde e de acção social das Forças Armadas, a não ser que manifestem o desejo de prestarem serviço efectivo.

2. Constitui motivo de dispensa das provas de classificação e selecção para o serviço militar, bem como de adiamento da incorporação, a frequência de cursos de formação de ministros do culto de igreja ou comunidade religiosa inscrita.

3. Fica ressalvado o direito a objecção de consciência ao serviço militar, nos termos gerais.

Artigo 17.º

(Escusa de intervenção como jurado)

Os ministros do culto, os membros dos institutos de vida consagrada e outras pessoas que exerçam profissionalmente actividades religiosas de igrejas ou de outras comunidades religiosas inscritas podem pedir escusa de intervenção como jurados.

Artigo 18.º

(Casamento por forma religiosa)

1. São reconhecidos efeitos civis ao casamento celebrado por forma religiosa perante o ministro do culto de uma igreja ou comunidade religiosa radicada no país. O ministro do culto deverá ter a nacionalidade portuguesa ou, sendo estrangeiro, ter autorização de residência temporária ou permanente em Portugal.

2. Aqueles que pretendam contrair casamento por forma religiosa deverão declará-lo, pessoalmente ou por intermédio de procurador, no requerimento de instauração do respectivo processo de publicações na conservatória do registo civil competente, indicando o ministro do culto credenciado para o acto. A declaração para casamento pode ainda ser prestada pelo ministro do culto, mediante requerimento por si assinado.

3. Autorizada a realização do casamento, o conservador passa o certificado para casamento, nos termos dos artigos 146.º e 147.º do Código do Registo Civil, com as necessárias adaptações. O certificado não é passado sem que o conservador se tenha assegurado de que os nubentes têm conhecimento dos artigos 1577.º, 1600.º, 1671.º e 1672.º do Código Civil. O certificado deve conter menção deste facto, bem como do nome e da credenciação do ministro do culto. O certificado é remetido officiosamente ao ministro do culto, a quem são igualmente comunicados os impedimentos de conhecimento superveniente.

4. É indispensável para a celebração do casamento a presença:

- a) Dos contraentes, ou de um deles e do procurador do outro;
- b) Do ministro do culto;
- c) De duas testemunhas.

5. Logo após a celebração do casamento, o ministro do culto lavra assento em duplicado no livro de registo da igreja ou da comunidade religiosa e envia à conservatória competente, dentro do prazo de três dias, o duplicado do assento, a fim de ser transcrito no livro de assentos de casamento.

6. O conservador deve efectuar a transcrição do duplicado dentro do prazo de dois dias e comunicá-la ao ministro do culto até ao termo do dia imediato àquele em que foi feita.

Capítulo III

Direitos colectivos de liberdade religiosa

Artigo 19.º

(Igrejas e comunidades religiosas)

As igrejas e as comunidades religiosas são comunidades sociais organizadas e duradouras em que os crentes podem realizar todos os fins religiosos que lhes são propostos pela respectiva confissão.

Artigo 20.º

(Fins religiosos)

1. Independentemente de serem propostos como religiosos pela confissão, consideram-se, para efeitos da determinação do regime jurídico:

- a) Fins religiosos, os de exercício do culto e dos ritos, de cura das almas, de formação dos ministros do culto, de missionação e difusão da confissão professada e de ensino da religião;
- b) Fins diversos dos religiosos, entre outros, os de assistência e de beneficência, de educação e de cultura, além dos comerciais e de lucro.

2. As actividades com fins não religiosos das igrejas e comunidades religiosas estão sujeitas ao regime jurídico e, em especial, ao regime fiscal desse género de actividades.

Artigo 21.º

(Liberdade de organização das igreja e comunidades religiosas)

1. As igrejas e demais comunidades religiosas são livres na sua organização, podendo dispor com autonomia sobre:

- a) A formação, a composição, a competência e o funcionamento dos seus órgãos;
- b) A designação, funções e poderes dos seus representantes, ministros, missionários e auxiliares religiosos;
- c) Os direitos e deveres religiosos dos crentes, sem prejuízo da liberdade religiosa destes;
- d) A adesão ou a participação na fundação de federações ou associações interconfessionais, com sede no país ou no estrangeiro.

2. São permitidas cláusulas de salvaguarda da identidade religiosa e do carácter próprio da confissão professada.

3. As igrejas e demais comunidades religiosas inscritas podem com autonomia fundar ou reconhecer igrejas ou comunidades religiosas de âmbito regional ou local, institutos de vida consagrada e outros institutos, com a natureza de associações ou de fundações, para o exercício ou para a manutenção das suas funções religiosas.

Artigo 22.º

(Liberdade de exercício das funções religiosas e do culto)

As igrejas e demais comunidades religiosas são livres no exercício das suas funções e do culto, podendo, nomeadamente, sem interferência do Estado ou de terceiros :

- a) Exercer os actos de culto, privado ou público, sem prejuízo das exigências de polícia e trânsito;
- b) Estabelecer lugares de culto ou de reunião para fins religiosos;
- c) Ensinar na forma e pelas pessoas por si autorizadas a doutrina da confissão professada;
- d) Difundir a confissão professada e procurar para ela novos crentes;
- e) Assistir religiosamente os próprios membros;
- f) Comunicar e publicar actos em matéria religiosa e de culto;
- g) Relacionar-se e comunicar com as organizações da mesma ou de outras confissões no território nacional ou no estrangeiro;
- h) Designar e formar os seus ministros;
- i) Fundar seminários ou quaisquer outros estabelecimentos de formação ou cultura religiosa.

Artigo 23.º

(Ensino religioso nas escolas públicas)

1. As igrejas e demais comunidades religiosas ou, em sua vez, as organizações representativas dos crentes residentes em território nacional, desde que inscritas, por si, ou conjuntamente, quando para o efeito professem uma única confissão ou acordem num programa comum, podem requerer ao Ministro da Educação que lhes seja permitido ministrar ensino religioso nas escolas públicas do ensino básico e do ensino secundário que indicarem.

2. O funcionamento das aulas de ensino religioso de certa confissão ou programa depende da existência de um número mínimo de alunos, que tenham, pelo encarregado de educação ou por si, sendo maiores de 16 anos, manifestado, expressa e positivamente, o desejo de frequentar a disciplina.

3. Os professores serão nomeados ou contratados, transferidos e excluídos do exercício da docência da disciplina pelo Estado, de acordo com os representantes das igrejas, comunidades ou organizações representativas. Em nenhum caso o ensino será ministrado por quem não seja considerado idóneo pelos referidos representantes.

4. Compete às igrejas e demais comunidades religiosas formar os professores, elaborar os programas e aprovar o material didáctico, em harmonia com as orientações gerais do sistema do ensino.

Artigo 24.º

(Tempos de emissão religiosa)

1. Nos serviços públicos de televisão e de radiodifusão é garantido às igrejas e demais comunidades religiosas inscritas, por si, através da respectiva organização representativa, ou conjuntamente, quando preferirem participar como se fossem uma única confissão, um tempo de emissão, fixado globalmente para todas, para prossecução dos seus fins religiosos.

2. A atribuição e distribuição do tempo de emissão referido no número anterior é feita tendo em conta a representatividade das respectivas confissões e o princípio da tolerância, por meio de acordos entre a Comissão do Tempo de Emissão das Confissões Religiosas e as empresas titulares dos serviços públicos de televisão e de radiodifusão.

3. A Comissão do Tempo de Emissão das Confissões Religiosas é constituída por representantes da Igreja Católica e das igrejas e comunidades religiosas radicadas no país ou das federações em que as mesmas se integrem, designados por três anos por despacho conjunto do Ministro da Justiça e do Ministro responsável pela área da comunicação social, depois de ouvida a Comissão da Liberdade Religiosa.

Artigo 25.º

(Abate religioso de animais)

O abate religioso de animais deve respeitar as disposições legais aplicáveis em matéria de protecção dos animais.

Artigo 26.º

(Actividades com fins não religiosos das igrejas e demais comunidades religiosas)

As igrejas e outras comunidades religiosas podem ainda exercer actividades com fins não religiosos que sejam instrumentais, consequenciais ou complementares das suas funções religiosas, nomeadamente:

- a) Criar escolas particulares e cooperativas;
- b) Praticar beneficência dos crentes, de quaisquer pessoas ou de animais;
- c) Promover as próprias expressões culturais ou a educação e a cultura em geral;
- d) Utilizar meios de comunicação social próprios para o prosseguimento das suas actividades.

Artigo 27.º

(Direito de audiência sobre instrumentos de planeamento territorial)

As igrejas e demais comunidades religiosas inscritas têm o direito de serem ouvidas quanto às decisões relativas à afectação de espaço a fins religiosos em instrumentos de planeamento territorial daquelas áreas em que tenham presença social organizada.

Artigo 28.º

(Utilização para fins religiosos de prédios destinados a outros fins)

1. Havendo acordo do proprietário, ou da maioria dos condóminos no caso de edifício em propriedade horizontal, a utilização para fins religiosos do prédio ou da fracção destinados a outros fins não pode ser fundamento de objecção, nem da aplicação de sanções, pelas autoridades administrativas ou autárquicas, enquanto não existir uma alternativa adequada à realização dos mesmos fins.

2. O disposto no n.º 1 não prejudica os direitos dos condóminos recorrerem a juízo nos termos gerais.

Artigo 29.º

(Bens religiosos)

1. Nenhum templo, edifício, dependência ou objecto do culto pode ser demolido ou destinado a outro fim, a não ser por acordo prévio com a respectiva igreja ou comunidade religiosa, por expropriação por utilidade pública ou por requisição, em caso de urgente necessidade pública, salvo quando a demolição se torne necessária por a construção ameaçar ruína ou oferecer perigo para a saúde pública.

2. Nos casos de expropriação, de requisição e de demolição referidos no número anterior, é ouvida, sempre que possível, a respectiva igreja ou comunidade religiosa. Esta tem igualmente direito de audição prévia na determinação da execução de obras necessárias para corrigir más condições de salubridade, solidez ou segurança contra o risco de incêndio e na classificação de bens religiosos como de valor cultural.

3. Em qualquer caso, não será praticado acto algum de apropriação ou de utilização não religiosa sem que previamente os bens tenham sido privados da sua natureza religiosa pela respectiva igreja ou comunidade religiosa.

Artigo 30.º

(Prestações livres de imposto)

1. As igrejas e demais comunidades religiosas podem livremente, sem estarem sujeitas a qualquer imposto:

- a) Receber prestações dos crentes para o exercício do culto e ritos, bem como donativos para a realização dos seus fins religiosos, com carácter regular ou eventual;
- b) Fazer colectas públicas, designadamente dentro ou à porta dos lugares de culto, assim como dos edificios ou lugares que lhes pertençam;
- c) Distribuir gratuitamente publicações com declarações, avisos ou instruções em matéria religiosa e afixá-las nos lugares de culto.

2. Não está abrangido pelo disposto no número anterior o preço de prestações de formação, terapia ou aconselhamento espiritual, oferecidas empresarialmente.

Artigo 31.º

(Benefícios fiscais)

1. As pessoas colectivas religiosas inscritas estão isentas:

- A) De qualquer imposto ou contribuição geral, regional ou local, sobre:
 - a) Os lugares de culto ou outros prédios ou partes deles directamente destinados à realização de fins religiosos;
 - b) As instalações de apoio directo e exclusivo às actividades com fins religiosos;
 - c) Os seminários ou quaisquer estabelecimentos efectivamente destinados à formação dos ministros do culto ou ao ensino da religião;
 - d) As dependências ou anexos dos prédios descritos nas alíneas a) a c) a uso de instituições particulares de solidariedade social;
 - e) Os jardins e logradouros dos prédios descritos nas alíneas a) a d) desde que não estejam destinados a fins lucrativos.
 - f) Do imposto municipal de sisa e sobre as sucessões e doações quanto:
 - g) Às aquisições de bens para fins religiosos;
 - h) Aos actos de instituição de fundações, uma vez inscritas como pessoas colectivas religiosas.

2. Os donativos atribuídos pelas pessoas singulares às pessoas colectivas religiosas inscritas para efeitos de imposto sobre o rendimento das pessoas singulares, são dedutíveis à colecta em valor correspondente a 25% das importâncias atribuídas, até ao limite de 15% da colecta.

3. Uma quota equivalente a 0,5% do imposto sobre o rendimento das pessoas singulares, liquidado com base nas declarações anuais, pode ser destinada pelo contribuinte, para fins religiosos ou de beneficência, a uma igreja ou comunidade religiosa radicada no país, que indicará na declaração de rendimentos, desde que essa igreja ou comunidade religiosa tenha requerido o benefício fiscal.

4. As verbas destinadas, nos termos do número anterior, às igrejas e comunidades religiosas são entregues pelo Tesouro às mesmas ou às suas organizações representativas, que apresentarão na Direcção Geral dos Impostos relatório anual do destino dado aos montantes recebidos.

5. O contribuinte que não use a faculdade prevista no n.º 3 pode fazer uma consignação fiscal equivalente a favor de uma pessoa colectiva de utilidade pública de fins de beneficência ou de assistência ou humanitários ou de uma instituição particular de solidariedade social, que indicará na sua declaração de rendimentos.

Capítulo IV

Estatuto das igrejas e comunidades religiosas

Artigo 32.º

(Personalidade jurídica das pessoas colectivas religiosas)

Podem adquirir personalidade jurídica pela inscrição no registo das pessoas colectivas religiosas, que é criado no Ministério da Justiça:

- a) As igrejas e demais comunidades religiosas de âmbito nacional ou, em sua vez, as organizações representativas dos crentes residentes em território nacional;
- b) As igrejas e demais comunidades religiosas de âmbito regional ou local;
- c) Os institutos de vida consagrada e outros institutos, com a natureza de associações ou de fundações, fundados ou reconhecidos pelas pessoas colectivas referidas nas alíneas a) e b) para a prossecução dos seus fins religiosos;
- d) As federações ou as associações de pessoas colectivas referidas nas alíneas anteriores.

Artigo 33.º

(Requisitos da inscrição no registo)

O pedido de inscrição é dirigido ao Ministro da Justiça e instruído com os estatutos e outros documentos que permitam inscrever:

- a) O nome, que deverá permitir distingui-lo de qualquer outra pessoa colectiva religiosa existente em Portugal;
- b) A constituição, instituição ou estabelecimento em Portugal da organização correspondente à igreja ou comunidade religiosa ou o acto de constituição ou fundação e, eventualmente, também o de reconhecimento da pessoa colectiva religiosa;
- c) A sede em Portugal;
- d) Os fins religiosos;
- e) Os bens ou serviços que integram ou deverão integrar o património;
- f) As disposições sobre formação, composição, competência e funcionamento dos seus órgãos;
- g) As disposições sobre a extinção da pessoa colectiva;
- h) O modo de designação e os poderes dos seus representantes;

- i) A identificação dos titulares dos órgãos em efectividade de funções e dos representantes e especificação da competência destes últimos.

Artigo 34.º

(Inscrição de igrejas ou comunidades religiosas)

A inscrição das igrejas ou comunidades religiosas de âmbito nacional, ou de âmbito regional ou local, quando não sejam criadas ou reconhecidas pelas anteriores, é ainda instruída com prova documental:

- a) Dos princípios gerais da doutrina e da descrição geral de prática religiosa e dos actos do culto e, em especial, dos direitos e deveres dos crentes relativamente à igreja ou comunidade religiosa, devendo ser ainda apresentado um sumário de todos estes elementos;
- b) Da sua existência em Portugal, com especial incidência sobre os factos que atestam a presença social organizada, a prática religiosa e a duração em Portugal.

Artigo 35.º

(Inscrição de organização representativa dos crentes residentes em território nacional)

1. As igrejas e comunidades religiosas que tenham âmbito supranacional podem instituir uma organização representativa dos crentes residentes no território nacional, que requererá a sua própria inscrição no registo, em vez da inscrição da parte da igreja ou comunidade religiosa existente no território nacional.
2. A inscrição está sujeita às mesmas condições da inscrição de igrejas ou comunidades religiosas de âmbito nacional.

Artigo 36.º

(Igrejas e comunidades religiosas radicadas no país)

1. Consideram-se radicadas no país as igrejas e comunidades religiosas inscritas com garantia de duração, sendo a qualificação atestada pelo Ministro da Justiça, em vista do número de crentes e da história da sua existência em Portugal, depois de ouvir a Comissão da Liberdade Religiosa.
2. O atestado não poderá ser requerido antes de 30 anos de presença social organizada no país, salvo se se tratar de igreja ou comunidade religiosa fundada no estrangeiro há mais de 60 anos. O atestado é averbado no registo.
3. O requerimento do atestado será instruído com a prova dos factos que o fundamentam, aplicando-se o disposto no artigo 37.º.

Artigo 37.º

(Diligências instrutórias complementares)

1. Se o requerimento de inscrição ou atestado estiver insuficientemente instruído, será o requerente convidado a suprir as faltas no prazo de sessenta dias.
2. Com vista à prestação de esclarecimentos ou de provas adicionais, o requerente poderá igualmente ser convidado para uma audiência da Comissão da Liberdade Religiosa, especificando-se a matéria e a ordem de trabalhos.
3. Qualquer dos convites deverá ser feito no prazo de noventa dias da entrada do requerimento de inscrição.

Artigo 38.º

(Recusa da inscrição)

A inscrição só pode ser recusada por:

- a) Falta dos requisitos legais;
- b) Falsificação de documento;
- c) Violação dos limites constitucionais da liberdade religiosa.

Artigo 39.º

(Inscrição obrigatória)

1. Torna-se obrigatória a inscrição, passado um ano sobre a entrega do requerimento de inscrição, se entretanto não for enviada notificação da recusa de inscrição por carta registada ao requerente.
2. O prazo referido no número anterior, no caso da inscrição de igrejas ou comunidades religiosas ou da respectiva organização representativa, é suspenso pelo prazo do suprimento das faltas ou da audiência referido no artigo 37.º.

Artigo 40.º

(Modificação dos elementos ou circunstâncias do assento)

As modificações dos elementos do assento da pessoa colectiva religiosa, ou das circunstâncias em que ele se baseou, devem ser comunicadas ao registo.

Artigo 41.º

(Extinção das pessoas colectivas religiosas)

1. As pessoas colectivas religiosas extinguem-se:
 - a) Por deliberação dos seus órgãos representativos;
 - b) Pelo decurso do prazo, se tiverem sido constituídas temporariamente;
 - c) Pela verificação de qualquer outra causa extintiva prevista no acto da constituição ou nas suas normas internas;
 - d) Por decisão judicial, pelas causas de extinção judicial das associações civis.
2. A extinção da pessoa colectiva religiosa implica o cancelamento do assento no respectivo registo.

Artigo 42.º

(Capacidade das pessoas colectivas religiosas)

A capacidade das pessoas colectivas religiosas abrange todos os direitos e obrigações necessários ou convenientes à prossecução dos seus fins.

Artigo 43.º

(Pessoas colectivas privadas com fins religiosos)

As associações e fundações com fins religiosos podem ainda adquirir personalidade jurídica nos termos previstos no Código Civil para as pessoas colectivas privadas, ficando então sujeitas às respectivas normas, excepto quanto à sua actividade com fins religiosos.

Capítulo V

Acordos entre pessoas colectivas religiosas e o Estado

Artigo 44.º

(Acordos entre igrejas ou comunidades religiosas e o Estado)

As igrejas ou comunidades religiosas radicadas no país ou as federações em que as mesmas se integram podem propor a celebração de acordos com o Estado sobre matérias de interesse comum.

Artigo 45.º

(Processo de celebração dos acordos)

1. A proposta de acordo é apresentada em requerimento de abertura de negociações dirigido ao Ministro da Justiça, acompanhado de documentação comprovativa da verificação da conformidade referida na alínea a) do artigo 46.º.

2. Depois de ouvir sobre a proposta de acordo a Comissão da Liberdade Religiosa, o Ministro da Justiça pode:

- a) Recusar justificadamente a negociação do acordo;
- b) Nomear uma comissão negociadora, composta por representantes dos Ministérios interessados e por igual número de cidadãos portugueses designados pela igreja ou comunidade religiosa, com o encargo de elaborar um projecto de acordo ou um relato das razões da sua impraticabilidade. O presidente da Comissão é designado pelo Ministro.

Artigo 46.º

(Fundamentos de recusa da negociação do acordo)

São fundamentos de recusa da negociação do acordo:

- a) Não estar assegurado que as normas internas ou a prática religiosa da igreja ou comunidade religiosa se conformem com as normas da ordem jurídica portuguesa;
- b) Não terem decorrido cinco anos sobre a recusa de proposta anterior;
- c) Não ser necessária a aprovação de uma nova lei para alcançar os objectivos práticos da proposta;
- d) Não merecer aprovação o conteúdo essencial da proposta.

Artigo 47.º

(Celebração do acordo)

1. Uma vez aprovado em Conselho de Ministros, o acordo é assinado pelo Primeiro-Ministro e pelos Ministros competentes em razão da matéria, do lado do Governo, e pelos representantes da igreja ou da comunidade religiosa ou da federação.

2. O acordo só entrará em vigor depois da sua aprovação por lei da Assembleia da República.

Artigo 48.º

(Proposta de lei de aprovação do acordo)

O acordo é apresentado à Assembleia da República com a proposta da lei que o aprova.

Artigo 49.º

(Alterações do acordo)

Até à deliberação da Assembleia da República que aprovar o acordo, este pode ser alterado por acordo das partes, devendo qualquer alteração ser imediatamente comunicada à Assembleia da República.

Artigo 50.º

(Outros acordos)

As pessoas colectivas religiosas podem celebrar outros acordos com o Estado as regiões autónomas e as autarquias locais para a realização do seus fins, que não envolvam a aprovação de uma lei.

Capítulo VI

Comissão da Liberdade Religiosa

Artigo 51.º

(Comissão da Liberdade Religiosa)

É criada a Comissão da Liberdade Religiosa, órgão independente de consulta do Ministério da Justiça.

Artigo 52.º

(Funções)

1. A Comissão tem funções de estudo, informação, parecer e proposta em todas as matérias relacionadas com a aplicação da Lei de Liberdade Religiosa, com o desenvolvimento, melhoria e eventual revisão da mesma Lei e, em geral, com o direito das religiões em Portugal.

2. A Comissão tem igualmente funções de investigação científica das igrejas, comunidades e movimentos religiosos em Portugal.

Artigo 53.º

(Competência)

1. No exercício das suas funções compete, nomeadamente, à Comissão:

- a) Emitir parecer sobre os projectos de acordos entre igrejas ou comunidades religiosas e o Estado;
- b) Emitir parecer sobre a radicação no país de igrejas ou comunidades religiosas;
- c) Emitir parecer sobre a composição da Comissão do Tempo de Emissão das Confissões Religiosas;
- d) Emitir os pareceres sobre a inscrição de igrejas ou comunidades religiosas que forem requeridos pelo serviço do registo das pessoas colectivas religiosas;
- e) Estudar a evolução dos movimentos religiosos em Portugal e, em especial, reunir e manter actualizada a informação sobre novos movimentos religiosos, fornecer a informação necessária aos serviços, instituições e pessoas interessadas e publicar um relatório anual sobre a matéria;
- f) Elaborar estudos, informações, pareceres e propostas que lhe forem cometidas por lei, pelo Ministro da Justiça ou por própria iniciativa.

2. A Comissão elabora o seu próprio regulamento interno.

Artigo 54.º

(Coadjuvação de serviços e entidades públicas)

No exercício das suas funções a Comissão tem direito a coadjuvação dos serviços e outras entidades públicas.

Artigo 55.º

(Composição e funcionamento)

1. A Comissão é constituída pelas pessoas agrupadas paritariamente nas três alíneas seguintes:

- a) O presidente e quatro membros designados por cada um dos seguintes ministérios: da Justiça, das Finanças, da Administração Interna e do Trabalho e Solidariedade;
- b) Dois membros designados pela Conferência Episcopal Portuguesa e três membros designados pelo Ministro da Justiça de entre as pessoas indicadas pelas igrejas ou

comunidades religiosas não católicas radicadas no país e pelas federações em que as mesmas se integrem, tendo em consideração a representatividade de cada uma e o princípio da tolerância;

c) Cinco pessoas de reconhecida competência científica nas áreas relativas às funções da Comissão designadas pelo Ministro da Justiça, de modo a assegurar o pluralismo e a neutralidade do Estado em matéria religiosa.

2. Quando a questão sob apreciação diga respeito a Ministério diferente dos indicados na alínea a) do número anterior pode participar nas sessões correspondentes um representante do Ministério em causa, sem direito a voto.

3. O mandato dos membros da Comissão é trienal e poderá ser renovado.

4. Os membros da Comissão têm o direito de fazer lavrar voto de vencido nos pareceres referidos nas alíneas a), b), c) e d) do artigo 53.º, quando tenham participado na deliberação que os aprovou.

5. A Comissão pode funcionar em plenário ou em comissão permanente.

Artigo 56.º

(Presidente)

1. O presidente da Comissão é designado pelo Conselho de Ministros sob proposta do Ministro da Justiça por períodos de três anos, renováveis, de entre juristas de reconhecido mérito.

2. As funções de presidente são consideradas de investigação científica de natureza jurídica e podem ser exercidas em regime de acumulação com a docência em tempo integral.

Artigo 57.º

(Regime de funcionamento e estatuto do pessoal)

O regime de funcionamento da Comissão e dos seus serviços de apoio e o estatuto jurídico do respectivo pessoal são objecto de diploma do Governo.

Capítulo VII

Disposições complementares e transitórias

Artigo 58.º

(Legislação aplicável à Igreja Católica)

Fica ressalvada a Concordata entre a Santa Sé e a República Portuguesa de 7 de Maio de 1940, o Protocolo Adicional à mesma de 15 de Fevereiro de 1975, bem como a legislação aplicável à Igreja Católica, não lhe sendo aplicáveis as disposições desta Lei relativas às igrejas ou comunidades religiosas inscritas ou radicadas no país, sem prejuízo da adopção de quaisquer disposições por acordo entre o Estado e a Igreja Católica ou por remissão da lei.

Artigo 59.º

(Alteração do artigo 1615.º do Código Civil)

O artigo 1615.º do Código Civil passa a ter a seguinte redacção:

Artigo 1615.º

(Publicidade e forma)

«A celebração do casamento é pública e está sujeita, segundo a vontade dos nubentes:

a) À forma fixada neste código e nas leis do registo civil;

b) À forma religiosa, nos termos de legislação especial.»

Artigo 60.º

(Alteração da alínea b) do artigo 1654.º do Código Civil)

A alínea b) do artigo 1654.º do Código Civil passa a ter a seguinte redacção:

«b) Os assentos dos casamentos civis urgentes ou por forma religiosa celebrados em Portugal;»

Artigo 61.º

(Alteração do n.º 2 do artigo 1670.º do Código Civil)

O n.º 2 do artigo 1670.º do Código Civil passa a ter a seguinte redacção:

«2 - Ficam, porém, ressalvados os direitos de terceiro que sejam compatíveis com os direitos e deveres de natureza pessoal dos cônjuges e dos filhos, a não ser que, tratando-se de registo por transcrição, esta tenha sido feita dentro dos sete dias subsequentes à celebração .»

Artigo 62.º

(Legislação expressamente revogada)

Fica expressamente revogada a Lei n.º 4/71, de 21 de Agosto e o Decreto n.º 216/72, de 27 de Junho.

Artigo 63.º

(Confissões religiosas e associações religiosas não católicas actualmente inscritas)

1. As confissões religiosas e as associações religiosas não católicas inscritas no correspondente registo do Ministério da Justiça conservam a sua personalidade jurídica e a sua capacidade, passando a estar sujeitas à presente lei quanto às suas actividades religiosas, nos termos do artigo 43.º.

2. As mesmas confissões e associações podem requerer a sua conversão em uma pessoa colectiva religiosa nos termos dos artigos 33.º a 39.º, mediante o preenchimento dos respectivos requisitos, no prazo de três anos desde a entrada em vigor da presente lei.

3. Se o não fizerem, passarão a estar inscritas apenas no Registo Nacional das Pessoas Colectivas, para onde serão remetidos os processos e os documentos que serviram de base aos respectivos registos.

4. Passado o prazo referido no n.º 2, é extinto o actual registo de confissões religiosas e associações religiosas não católicas do Ministério da Justiça.

Artigo 64.º

(Segurança social)

Aos ministros que vêm beneficiando do regime de segurança social instituído pelo Decreto Regulamentar n.º 5/83, de 31 de Janeiro e que pertençam a confissões religiosas ou associações religiosas referidas no artigo anterior, que não se convertam em pessoas colectivas religiosas, continua aplicável o respectivo regime.

Artigo 65.º

(Isenção do imposto sobre o valor acrescentado)

1. As igrejas e comunidades religiosas radicadas no país, bem como os institutos de vida consagrada e outros institutos, com a natureza de associações ou fundações, por aquelas fundados ou reconhecidos, e ainda as federações e as associações em que as mesmas se integrem, poderão optar pelo regime previsto no artigo 1.º do Decreto-Lei n.º 20/90, de 13 de Janeiro, enquanto vigorar, não se lhes aplicando, nesse caso, os n.ºs 3 e 4 do artigo 31.º da presente Lei.

2. As instituições particulares de solidariedade social que tenham pedido a restituição do imposto sobre o valor acrescentado no período a que respeita a colecta não poderão beneficiar da consignação prevista no n.º 5 do artigo 31.º.

Artigo 66.º

(Entrada em vigor dos benefícios fiscais)

Os artigos 31.º e 65.º entram em vigor na data do início do ano económico seguinte ao da entrada em vigor da presente Lei.

Artigo 67.º

(Radicação no país)

O tempo de presença social organizada no país necessário para as igrejas e comunidades religiosas inscritas requererem o atestado de que estão radicadas no país a que se refere a regra da primeira parte do n.º 2 do artigo 36.º é de 24 anos em 1999, de 25 anos em 2000, de 26 anos em 2001, de 27 anos em 2002, de 28 anos em 2003 e de 29 anos em 2004.

Artigo 68.º

(Códigos e leis fiscais)

O Governo fica autorizado a introduzir nos códigos e leis fiscais respectivos o regime fiscal decorrente da presente Lei.

Artigo 69.º

(Legislação complementar)

O Governo deve publicar no prazo de sessenta dias a legislação sobre o registo das pessoas colectivas religiosas e sobre a Comissão da Liberdade Religiosa necessária para a integral aplicação desta Lei.

Visto e aprovado em Conselho de Ministros de 4 de Março de 1999. - O Primeiro-Ministro, *António Manuel de Oliveira Guterres* - O Ministro dos Negócios Estrangeiros, *Jaime José Matos da Gama* - O Ministro das Finanças, *António Luciano Pacheco de Sousa Franco* - O Ministro da Justiça, *José Eduardo Vera Cruz Jardim* - O Ministro dos Assuntos Parlamentares, *António Luís Santos da Costa*

ANEXO II

HADITH E SUNNA

O mundo não muçulmano normalmente está pouco familiarizado com a *Suna/ahadith* (plural de *hadith*) – as acções e ditos atribuídos a Muhammad – os quais, todavia, desempenham um papel particularmente importante para os muçulmanos, pelo menos para aqueles que estão mais próximos, da prática religiosa, e, sobretudo, para os aís imbuídos das tradições e práticas do Islão popular, e que são sem dúvida, em numero bastante assinalável, dado o carácter tradicionalista de muitas sociedades islâmicas.

Importa notar que a literatura dos *ahadith* é um conjunto volumoso e complexo, existindo seis colecções famosas e também outras próprias do Islão sunita e algumas outras da vertente chiita.

Esta explicação restringe-se apenas ao Islão Sunita.

As palavras *hadith* e *suna* têm um significado bastante próximo mas não são exactamente coincidentes: um *hadith* é um relato sobre a vida de Muhammad ou sobre o que este aprovou, e também transmitiu oralmente, enquanto que a *suna* se refere à vida de Muhammad em si mesma.

Componentes dos *ahadith*

Um *hadith* é composto por três partes: *Matn* (texto), *isnad* (cadeia dos relatores) e *taraf* (o início da frase do texto que refere os ditos, as acções ou as características do Profeta Muhammad, ou a sua

ocorrência com a acção de outros). A autenticidade de hadith depende da credibilidade dos seus relatores e das ligações entre estes.

Classificações dos *ahadith*

Têm sido feitas diversas classificações dos *ahadith*. Cinco dessas classificações são, em seguida, brevemente expostas e descritas.

a) De acordo com a referência a uma autoridade particular podem ser identificados quatro tipos de *ahadith*:

- ❖ *Qudsi* – Divino; uma revelação de Alá directamente feita ao Profeta Muhammad sem a intermediação do Anjo da Revelação (Jibril).
- ❖ *Marfu* – Elevado; uma narração do Profeta, por exemplo, eu ouvi o Profeta dizer...
- ❖ *Mauquf* – Suspenso; uma narração de apenas um companheiro, por exemplo, ordenou-nos que...;
- ❖ *Maqtu'* - Simples; uma narração de um sucessor.

b) De acordo com as ligações de *isnad* – interrompida ou ininterrupta – podem ser identificadas seis categorias:

- ❖ *Musnad* - Suportado; um *hadith* que foi relatado por um tradicionalista, baseado no que este aprendeu do seu professor numa altura da vida apropriada para a parentizagem; similarmente – por sua vez – para cada professor até que a *isnad* chegue a um companheiro bem conhecido, o qual, por sua vez, transmite ao Profeta;
- ❖ *Mutassil* – Contínuo; um *hadith* com uma *isnad* ininterrupta que retrocede apenas até um companheiro ou sucessor;
- ❖ *Mursal* – Apressado; se a ligação entre o sucessor e o Profeta Muhammad está em falta por exemplo, quando um sucessor diz «O Profeta disse...»;
- ❖ *Munqati* – Quebrado; é um *hadith* cuja cadeia de transmissão algures antes do sucessor (ou seja, está próxima do registo tradicionalista do *hadith*) está em falta;

- ❖ *Mu'adal* – Confuso; é um *hadith* cujo transmissor omite dois ou mais transmissores consecutivos na *isnad*;
- ❖ *Mu 'allaq* – Pendente; é um *hadith* cujo relator omite toda a *isnad* e cita o Profeta Muhammad directamente (ou seja, a ligação falta desde o início).

c) De acordo com o número de relatores envolvidos em cada estágio da *isnad* podem ser identificadas cinco categorias de *ahadith*:

- ❖ *Mutawatir* – Genuíno: é um *hadith* que é relatado por um tão grande número de pessoas que não é crível que estas estejam de acordo com uma mentira, todas juntas;
- ❖ *Ahad* – Isolado; é um *hadith* que é narrado por pessoas cujo número não atinge o dos *mutawatir*, mas apenas um companheiro ouviu este transmitiu a mais companheiros, mas o Profeta só transmitiu a um.
- ❖ *Mach 'hur* – Famoso; *hadith* relatado por mais de dois transmissores;
- ❖ *Aziz* – Raro; em qualquer fase da *isnad*, apenas se encontram dois relatores que narram o *hadith*;
- ❖ *Gharib* – Estranho; Em algumas fases da *isnad*, apenas se encontra um relator do mesmo.

d) De acordo com a natureza do texto e da *isnad*

- ❖ *Munqar* – Denunciado; é um *hadith* que é relatado por um narrador fraco, cuja narração vai contra outro *hadith* autêntico;
- ❖ *Mudraj* – Interpolado; Uma adição feita pelo relator do *hadith* que foi narrado.

e) De acordo com a credibilidade e a memória dos relatores. Este critério fornece o veredicto final sobre um *hadith* – quatro categorias podem ser identificadas:

- ❖ *Sahih* – Incólume [Perfeito/Autêntico]: neste *hadith* cada relator deve ser digno de confiança na sua religião, deve ser conhecido por ser verdadeiro no seu narrar, deve compreender aquilo que relata, saber como uma expressão diferente pode alterar o significado e relatar literalmente o *hadith* e não apenas o seu significado.
- ❖ *Hasan* – Bom: é aquele *hadith* em que a sua fonte é conhecida e os seus relatores estão destituídos de ambiguidade;
- ❖ *Da 'if* – Fraco: o *hadith* que não atinge o estatuto de *hasan*. Usualmente a fraqueza ou é de uma descontinuidade na *isnad*, pelo que o *hadith* pode ser *munqati*, *um'allaq*, *um 'dal* ou

mursal. Ou um dos relatores tem um carácter desacreditado por dizer mentiras, erros excessivos, oposição à narração de fontes mais credíveis, envolvimento na inovação, ou ambiguidade em torno da sua pessoa;

- ❖ *Maudu* '- Fabricado ou forjado: é um *hadith* inventado e vai contra todas as normas estabelecidas.