

José Barreto

## Capítulo 39

### O «Islão do século XX» e o «comunismo do século XXI»

Em 1962, o cardeal patriarca de Lisboa, Manuel Gonçalves Cerejeira, discursando perante milhares de jovens reunidos em Fátima, referiu-se ao comunismo como «o Islão do século XX». Em 2004, outro príncipe da Igreja, o cardeal australiano George Pell, arcebispo de Sydney, inverteu até certo ponto a fórmula, ao alertar para a eventualidade de o Islão se poder tornar no comunismo do século XXI. O aparente paradoxo destas metáforas simétricas e, de certo modo, antinómicas suscitou a presente pesquisa, que pretende situá-las no seu contexto histórico e analisar o seu sentido político-religioso.

#### Um discurso do patriarca de Lisboa à juventude em 1962

De Março a Junho de 1962, Portugal viveu quatro meses de crise estudantil, pontuada de plenários, manifestações de rua, «luto académico» e greves aos exames. A agitação iniciara-se na sequência de um encontro de estudantes em Coimbra, a 25 de Novembro de 1961, ano do início da guerra colonial em Angola. O acto terminara com centenas de manifestantes a desfilar pelas ruas entoando *slogans* de paz, a que a intervenção da polícia pôs cobro. Depois das represálias do governo sobre os organizadores, a questão agravou-se com a proibição do planeado Dia do Estudante, marcado para o começo da Primavera seguinte, em Lisboa, suscitando novos protestos. A resposta das autoridades foi brutal: repetidas incursões da polícia de choque na cidade universitária em Lisboa, prisões e espancamento de manifestantes, incluindo professores, ocupação policial e encerramento da sede da Associação Académica de Coimbra, suspensão e expulsão de estudantes de várias faculdades do país. A chamada Crise Académica de 1962 foi o primeiro caso grave de agitação estudantil sob o Estado Novo e a primeira das grandes lutas de estudantes dos anos 60 em toda a Europa.

Em entrevista concedida pouco depois a um jornal italiano, o ditador Salazar culpou pelos acontecimentos «elementos subversivos» de «obediência estrangeira» ao serviço do «domínio comunista». Tudo não teria passado, segundo ele, de uma manobra do inimigo «como forma de conseguir os seus objectivos em África». <sup>1</sup> Era uma referência à guerra em Angola, contra a qual o movimento estudantil nascente se tinha manifestado em Coimbra.

Três meses depois do termo da crise académica, em 4 de Setembro de 1962, o cardeal Cerejeira, num «Discurso à juventude portuguesa» proferido em Fátima diante de milhares de jovens católicos ali reunidos, abordou desenvolvidamente o tema da «opção materialismo-cristianismo». <sup>2</sup> O momento era descrito como muito grave e os jovens teriam pela frente uma escolha dramática: «Ou Deus ou nada». Cerejeira não fez qualquer alusão a Portugal durante a sua longa exposição doutrinal. Em concreto, o patriarca de Lisboa apenas se referiu a Marx, a Lenine, ao comunismo, ao marxismo, à Rússia e à Alemanha Oriental (o muro de Berlim fora erguido no ano anterior). Visto no contexto nacional, porém, este discurso aos jovens assumia a aparência de assacar inteiramente o que se passara nos meses anteriores em Portugal à denunciada «impregnação marxista» da juventude. A conotação exclusiva da agitação estudantil com o marxismo e o comunismo pelo chefe da Igreja afinava claramente pela posição de Salazar na citada entrevista. <sup>3</sup>

Note-se, porém, que já em 20 de Janeiro de 1962, entre a manifestação pela paz em Coimbra e a eclosão da crise estudantil em Lisboa – tendo entretanto Goa sido ocupada pela União Indiana –, o patriarca publicara uma nota pastoral do episcopado redigida em tom dramático, alertando para a especial gravidade daquele momento, em que «o comunismo, com o qual nenhum católico pode colaborar, assesta contra a nossa Pátria todas as suas peças de assalto». <sup>4</sup> Ocupara um lugar central nesse documento a juventude portuguesa, da qual uma parte andaria, segundo o cardeal Cerejeira, «tão vazia de ambição heróica» e «perdida por doutrinas homicidas». O patriarca «quisera vê-la sempre cantar», de «olhos iluminados», «ao serviço dos grandes ideais pelos quais é belo morrer», como o ideal de «fazer florir no ultramar a civilização cristã» (1964, 412). <sup>5</sup> A «Nota pastoral de confiança e exortação nacional»,

---

<sup>1</sup> Oliveira Salazar (1967, 108-109. A entrevista ao jornal *Il Tempo* data de Junho de 1962.

<sup>2</sup> D. Manuel Gonçalves Cerejeira (1962). O discurso foi pronunciado durante a I Assembleia de Dirigentes de Organismos Católicos Juvenis, também designado «Grande Encontro da Juventude», realizado sob o lema «Os novos escolhem Deus».

<sup>3</sup> Em 21 de Abril de 1963, em nova reacção à crise académica de 1962, a Igreja organizaria em Lisboa outro «Grande Encontro da Juventude», de novo sob o lema «Os novos escolhem Deus» e outra vez com a «opção materialismo-cristianismo» na ordem do dia, juntando 50 000 jovens em várias mega-assembleias presididas pelo patriarca. Os respectivos discursos podem ler-se em D. Manuel Gonçalves Cerejeira (1964, 187-212).

<sup>4</sup> «Nota pastoral de confiança e exortação nacional», de 20 de Janeiro 1962 (1964, 409 e segs.).

<sup>5</sup> No original, as palavras *belo morrer* estão entre comas, como citação, sem fonte.

como Cerejeira a intitulou, teve como sequência próxima mais digna de registo a crise académica que estalou em Março.

Meses depois da crise estudantil, em Setembro, o patriarca, no discurso à juventude católica reunida em Fátima, usaria das cores mais carregadas, quase apocalípticas, para descrever a situação a que se chegara no mundo. A «lepra da descristianização» e o ateísmo estavam a «invadir o mundo». Não se trataria apenas de uma crise religiosa, mas de uma verdadeira «crise da humanidade». Apontando no ateísmo a origem do mal e o cerne da questão, o cardeal afirmava a dado passo:

Do ateísmo contemporâneo, o marxismo ou, mais precisamente, o comunismo russo é quem conduz em todo o mundo a luta contra Deus. Já alguém lhe chamou o *Islão do século XX* (1964, 11).

Quando Cerejeira proferiu estas duas frases lapidares, sem qualquer esclarecimento suplementar do nexos existente entre elas e sem qualquer explicação da metáfora que citou, o Islão, religião monoteísta mais que milenária, constituía a fé de cerca de 1/6 da população mundial. Nas colónias portuguesas, a religião muçulmana era maioritária na Guiné e partilhada por 15-20% da população em Moçambique. O comunismo, por sua vez, além de ser uma doutrina assente numa filosofia materialista e ateia, era um sistema político sob o qual vivia então cerca de 1/3 da população do planeta e no qual todas as religiões, incluindo a cristã e a islâmica, estavam submetidas a maior ou menor opressão. O Islão e, em particular, o mundo árabe tinham entrado no século XX, sobretudo a partir da Segunda Guerra Mundial, numa nova era de afirmação, autodeterminação e expansão que, passando por várias fases, se prolongou até aos nossos dias. Em 1956, André Malraux referia-se-lhe já em tom de alarme, descrevendo-a como uma «violenta» irrupção ou ascensão (*poussée, montée*) do Islão, que achava de consequências imprevisíveis (Conan 2006). Especialmente nas décadas de 40, 50 e 60, líderes políticos de maiorias populacionais muçulmanas chegaram ao poder numa série de colónias, protectorados e territórios que acederam só então à independência plena, desempenhando a religião islâmica um papel fulcral no desenvolvimento quer das correntes independentistas e anti-imperialistas locais, quer do nacionalismo árabe, fomentado também pela questão israelo-palestiniana, quer ainda, mais tarde e num plano diferente, do pan-islamismo.

Na vizinhança da Península Ibérica, o Magrebe passara a acolher, dos anos 50 para 60, três novos Estados independentes de dominante muçulmana, todos ex-colónias francesas. Alguns dos novos países de religião muçulmana cediam facilidades ou apoios tanto aos movimentos de libertação das colónias portuguesas como a organizações oposicionistas de Portugal – caso da Frente Patriótica de Libertação Nacional, que seria criada em Argel em 1962 e na qual

o Partido Comunista Português tinha significativa presença. Em 1960, a Guiné portuguesa passara também a ter como vizinho independente o Senegal, uma ex-colónia francesa de maioria muçulmana. Pormenor relevante para o governo de Portugal, esses e outros novos países muçulmanos estavam desde os anos 50, com os restantes novos países ditos afro-asiáticos, a juntar a sua voz à dos países comunistas que, na ONU e outros fóruns internacionais, reclamavam a autodeterminação e a independência dos territórios sob administração portuguesa. No ultramar português a descolonização tinha-se iniciado em Dezembro de 1961 com a ocupação indiana de Goa, deplorada publicamente em tom dramático pelo cardeal Cerejeira, em nome colectivo dos bispos portugueses, como o roubo da «jóia mais preciosa» do «tesouro da Pátria» (1962, 409). Em Janeiro de 1961, nas vésperas do começo da guerra em Angola, os bispos portugueses tinham emitido uma «Nota pastoral sobre o ultramar português» cerrando fileiras atrás do governo e declarando que a conservação da herança colonial tinha sido confiada a Portugal pela Providência divina (Gonçalves Cerejeira 1964, 387) – uma posição nos antípodas da coeva convicção do papa João XXIII sobre a inevitabilidade da independência das colónias e a necessidade de negociações de Portugal com representantes das maiorias africanas (Reis 2006, 253 e segs.), reflectindo aliás a concordância do papa com o fim do colonialismo em todo o mundo, conforme ficou expressa na sua última encíclica, *Pacem in Terris*, em 1963. Os bispos da metrópole e do ultramar, tão empenhados, na sua vasta maioria, no pastoreio das almas como na preservação da aliança com o Estado Novo e na continuidade da presença portuguesa em África, tinham pela frente dois inimigos «naturais» no terreno religioso e político. Um, o Islão, constituindo religião minoritária no ultramar português, excepto na Guiné, era percebido como inimigo ancestral, mas fraco. O segundo, o comunismo, era encarado como o inimigo moderno, forte, em constante expansão – e a aparecer, além disso, crescentemente aliado no plano internacional com os novos países independentes de maioria muçulmana, como se tinha visto em 1956 na crise do Suez.

O grande crescimento económico e demográfico que se iria verificar na segunda metade do século XX em muitos dos Estados muçulmanos contribuiria também para um grande aumento da importância estratégica e militar desses países. Durante a década de 80, o número de muçulmanos no mundo ultrapassou, pela primeira vez na História, o de católicos (Clévenot 1987). Também a população muçulmana residente em França, na Alemanha e noutros países europeus cresceu a um ritmo muito superior ao da restante população. Algumas previsões para o primeiro quartel do século XXI, como as controversas projecções citadas por Samuel Huntington em *The Clash of Civilizations*, admitiam que a crescente proporção de muçulmanos na população mundial chegasse a ultrapassar a percentagem, alegadamente declinante, de cristãos. Segundo este cenário, por muitos julgado especulativo e alarmista, poderia inverter-

-se até 2025 a actual relação, de cerca de 30%-20%, favorável ao Cristianismo, passando para 30%-25%, favorável ao Islão (1998, 65-66). Outras projecções admitem apenas um ligeiro aumento relativo da população muçulmana em face da cristã.<sup>6</sup>

O último quartel do século XX confirmaria plenamente o despertar político, económico e religioso do mundo islâmico, já patente nas décadas do pós-guerra. Consequências do despertar tanto do mundo árabe como do Islão foram, nas décadas do pós-guerra, o surgimento em força do pan-arabismo ou nacionalismo árabe (marcado pela criação da Liga Árabe, logo em 1945) e, após o seu insucesso, o advento do revolucionarismo islâmico e um surto de radicalismo pan-islâmico nunca antes visto. Muitos chefes religiosos muçulmanos apareceram a preconizar – tanto ou mais do que, anteriormente, a independência dos seus países – uma reforma estrita, segundo os ensinamentos do Islão, das suas sociedades já parcialmente ocidentalizadas, reformas que se inscreviam num movimento dito «antimodernista» nos planos religioso, cultural e político, ou seja, de sentido divergente, se não contrário ao da alegada tendência secularizante observada no mundo cristão nos últimos séculos. O movimento antimodernista ou anti-secularização – que existiu e ainda existe, *mutatis mutandis*, no contexto cristão, animado por correntes integristas – fez o seu caminho no mundo islâmico até um ponto talvez difícil de imaginar no início dos anos 60.

É necessário também situar o discurso de Cerejeira em Fátima, em particular a sua alusão ao Islão, do ponto de vista das posições da Igreja Católica universal. O patriarca de Lisboa proferiu esse discurso em Setembro de 1962, nas vésperas do Concílio do Vaticano II, cuja abertura solene se daria a 11 de Outubro. O Concílio ia definir uma nova atitude do catolicismo oficial em relação às outras confissões, inclusive as dos não-cristãos antigamente chamados *infíéis*. Um documento elaborado no Concílio em 1964 e aprovado em 1965, a «Declaração sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs», conhecida sob a designação *Nostra Aetate*, e que é, para os católicos, o documento fundador do diálogo inter-religioso contemporâneo, incluía um capítulo dedicado à religião dos muçulmanos, no qual, evitando embora qualquer referência a Maomé ou ao Alcorão, se podia ler:

A Igreja olha também com estima para os muçulmanos. Adoram eles o Deus Único, vivo e subsistente, misericordioso e onnipotente, criador do céu e da terra, que falou aos homens [...] Embora sem o reconhecerem como Deus, veneram Jesus como profeta e honram Maria, sua mãe virginal, a qual por vezes invocam com devoção. Esperam, também, o dia do juízo, em que Deus retribuirá todos os homens ressuscitados [...] E se é verdade que, no decurso dos séculos, surgiram

---

<sup>6</sup> Para David Barrett e Todd Johnson, a proporção de cristãos passaria, entre 2000 e 2025, de 33% para 33,7%, enquanto a dos muçulmanos cresceria de 20% para 23,7% (1999, 24-25).

entre cristãos e muçulmanos não poucas discórdias e ódios, este sagrado Concílio exorta todos a que, esquecendo o passado, sinceramente se exercitem na compreensão mútua e juntos defendam e promovam a justiça social, os bens morais e a paz e liberdade para todos os homens.

A nova posição adoptada pelo Concílio – proximamente inspirada no legado do sociólogo e islamólogo católico Louis Massignon,<sup>7</sup> mas precedida na cultura europeia por um lento processo de abertura e aproximação desde o século das Luzes (Rodinson 2003, 71-76) – pode descrever-se como uma atitude essencialmente respeitosa e dialogante, mais do que um reconhecimento doutrinário. A declaração fazia referência positiva àquilo que na fé dos muçulmanos coincidia ou se aproximava da fé cristã, sem reconhecer expressamente valor de revelação divina aos ensinamentos do profeta Maomé, o qual não era sequer nomeado, e evitando diplomaticamente qualquer alusão ao que dividia as duas religiões. Apesar de o reconhecimento explícito de afinidades parciais e a valoração positiva do monoteísmo não representarem, em si mesmos, uma absoluta novidade do lado católico, foi enorme o passo dado colectivamente pela Igreja em 1965 no sentido do diálogo e da compreensão mútua, sobretudo com o seu apelo ao esquecimento dos ódios passados e à cooperação de cristãos e muçulmanos na promoção dos bens morais. Durante mais de um milénio, Maomé fora encarado pela cristandade como o Anticristo, demonizado, vilificado como «falso profeta» e objecto, juntamente com a religião muçulmana, de todo o tipo de estereótipos hostis, incluindo acusações de perfídia e fanatismo. A partir de 1965, como observou Maxime Rodinson, deixou de ser possível para os católicos ver em Maomé um impostor, ainda que os meios tradicionalistas e integristas tivessem reagido indignados à novidade, lançando sobre os padres conciliares acusações de sincretismo e de heresia islamizante (2003, 95-96).

Sob a égide da nova atitude católica, começou em 1970, em Roma, uma nova fase do diálogo inter-religioso cristão-muçulmano através de encontros oficiais entre teólogos do Vaticano e académicos muçulmanos do Cairo, reuniões depois continuadas no Egipto. A percepção do Islão pela Igreja Católica iria continuar a evoluir durante as décadas finais do século XX. Desta evolução do catolicismo *mainstream*, que o sociólogo Enzo Pace considerou uma revolução (Pace 1997), testemunham o discurso de Paulo VI perante o mufti de Istambul, em 1967, o encontro do mesmo, em 1969, com líderes muçulmanos em Kampala e o discurso aí pronunciado, os Encontros de Assis (1986, 1993 e 2002), apoiados por João Paulo II, os encontros deste papa com dirigentes muçulmanos nas mesquitas de Al-Azhar, no Cairo e Al-Aqsa, em Jerusalém

---

<sup>7</sup> Sobre a influência de Louis Massignon (1883-1962) no capítulo em questão de *Nostra Aetate*, v. Robinson (1991, 182-205) e Wardenburg (1996, 186).

(2000) e na Mesquita Omíada, em Damasco (2001), a oração de Bento XVI na Mesquita Azul de Istambul, em Novembro de 2006, e o encontro inter-religioso de Nápoles, em Outubro de 2007. Da linha ecumenista mais avançada, na fronteira da ortodoxia católica ou já para além dela, testemunha a obra do teólogo Hans Küng, o mais destacado advogado católico do diálogo entre cristãos, judeus e muçulmanos.<sup>8</sup> Para Küng, o diálogo inter-religioso é condição indispensável da paz no mundo, ideia que exprimiu numa máxima célebre: «Não há paz entre as nações sem paz entre as religiões. Não há paz entre as religiões sem diálogo entre as religiões...». Na senda de outros autores cristãos, como o orientalista W. Montgomery Watt, pastor episcopaliano escocês, Hans Küng tentou reabilitar Maomé na visão teológica cristã, emparelhando-o com os profetas do Antigo Testamento, através de uma série de paralelismos estabelecidos com os profetas de Israel (1987, 25-26).<sup>9</sup> Ao fazê-lo, procedeu como que em reciprocidade para com o Islão, que reconhece e venera Jesus como um profeta, embora não como filho de Deus.

Reflexo, até certo ponto, da nova atitude ecumenista, bem como do histórico reconhecimento da liberdade de consciência pelo Concílio do Vaticano II, seria a aprovação, em Portugal, de legislação sobre liberdade religiosa (1971), beneficiando o estatuto jurídico das confissões minoritárias, que até então se queixavam de serem meramente toleradas, quando o eram. Antes disso, em Março de 1968, organizara-se legalmente em Lisboa a comunidade islâmica, a qual, apoiada por um grupo de católicos, já em 1967 iniciara contactos junto das autoridades para a construção de uma mesquita na capital portuguesa. Tratava-se, para a comunidade islâmica, de aproveitar uma dupla abertura inédita da Igreja e do regime, devida, no caso deste último, ao contexto da guerra colonial e ao facto de os muçulmanos da Guiné e de Moçambique estarem a patentear «fidelidade a Portugal».<sup>10</sup> Significativamente, o recém-criado órgão da comunidade islâmica de Lisboa, *O Islão*, afirmava em 1971, com uma óbvia intenção de demarcação política de efeito tranquilizador para o regime: «Como é do conhecimento geral, não há nem pode haver compatibilidade entre o marxismo ateu e o Islão» (Mamede 1971, 18). A propósito das alegadas tradições socialistas do Islão, o mesmo artigo, citando a comunicação de um académico português em 1970, sustentava que o Islão não era socialista e que o anticapitalismo tanto era de tradição islâmica como de tradição cristã.<sup>11</sup> Esta demarcação em relação ao socialismo e ao marxismo

---

<sup>8</sup> Da vasta obra de Hans Küng, destaque-se o recente *Islam: Past, Present and Future* (2007), Oxford: *Oneworld* e (com Josef van Ess, H. Bechert e H. Stiettencron) *Christianity and the World Religions: Paths to Dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*, de 1987.

<sup>9</sup> Só «preconceitos dogmáticos» impediriam, para Küng, o reconhecimento de Maomé como profeta. Mas esta reabilitação ainda está longe de satisfazer os académicos muçulmanos, que consideram que Küng não foi suficientemente longe no reconhecimento da revelação corânica.

<sup>10</sup> *O Islão*, Fevereiro de 1971: 20.

<sup>11</sup> O autor da dita comunicação à Academia das Ciências de Lisboa era Pedro Soares Martinez.

não podia, contudo, fazer esquecer que o Islão foi durante o século XX o mais poderoso inspirador e aglutinador das correntes independentistas, anti-imperialistas e anti-ocidentais do mundo árabe e muçulmano.

Enfim, sobre a personalidade do cardeal Cerejeira – que, em 1962, contava já 33 anos como patriarca de Lisboa – deve sublinhar-se que também não era uma figura menor da Igreja Católica mundial. Tendo participado em dois conclaves (1939 e 1958) e indo, a breve trecho, participar num terceiro (1963), o seu nome apareceu repetidamente incluído entre os *papabile*. A este respeito, uma legítima interrogação, ainda que platónica, se pode levantar sobre a orientação que o eventual papa português teria imprimido à Igreja universal, se em algum conclave a escolha tivesse recaído sobre Cerejeira. Não teria, provavelmente, havido condições para o *aggiornamento* da Igreja Católica, actualização de cuja gestação e necessidade João XXIII se apercebera quando, em 1959, dois meses e meio depois de eleito, ordenou a realização do Concílio.<sup>12</sup> Em particular, não parece que tivesse sido possível a «revolução» que resultou da aprovação do decreto sobre o Ecumenismo e da declaração *Nostra Aetate* – talvez as decisões conciliares com consequências de mais longo fôlego.

## Uma metáfora antiprofética

Relido quase meio século depois, o trecho do discurso de Cerejeira que alude ao comunismo como «o Islão do século XX» aparece duramente posto em causa. A fórmula não só não se revelou profética, como parece hoje mais desacertada do que na época em que foi proferida, tendo, além disso, sido posta em causa pela nova orientação do Concílio relativamente às religiões não cristãs e, inclusive, pelo tom dialogante da *Ostpolitik* vaticana dos anos 1960-1980, tema a que se voltará adiante. Pelos cânones vigentes de *political correctness*, dificilmente um alto responsável católico se permitiria hoje estabelecer publicamente tal analogia entre o comunismo e o Islão, nos termos em que Cerejeira o fez em 1962, embora o cardeal George Pell não tenha andado muito longe de o fazer na declaração referida no início deste artigo.

Um dos vários sentidos, explícitos e implícitos, do trecho citado residia na acepção do Islão como algo do passado, mais exactamente, como uma antiga ameaça ao mundo ocidental, que teria cedido o seu lugar a uma nova ameaça, o comunismo. Ora, entre as décadas de 60 e 90, do ponto de vista do mundo

---

<sup>12</sup> Antes da abertura do Concílio, em Julho de 1962, Cerejeira redigiu uma pastoral colectiva, lida com atenção em Roma, opondo-se a uma actualização da Igreja que significasse o que chamou «um compromisso com os erros actuais», apenas aceitando «uma tradução mais actual da mesma doutrina», e proclamando em seguida: «A Igreja não pode transformar-se, deixando de ser o que é» (Gonçalves Cerejeira 1964, 422). Em 1963, em pleno Concílio, Cerejeira insistia em que a Igreja apenas necessitava de «sacudir o pó da história» (269).

ocidental ou cristão, a posição recíproca destas «ameaças» inverteu-se. O comunismo russo entrou em declínio e colapso dez anos antes do fim do século, no mesmo período em que o Islão recomeçava a ser encarado, velada ou abertamente, como uma ameaça e, ironicamente, como o *sucessor* da ameaça comunista. Os primeiros estudos críticos sobre a alegada nova «ameaça global» islâmica que estaria a retomar o lugar do comunismo datam logo do princípio da década de 90.<sup>13</sup> Para mais, a fase terminal do comunismo russo coincidiu com uma desastrosa guerra de nove anos no Afeganistão (1979-1988) contra uma guerrilha de profunda motivação religiosa islâmica. Numerosos estudos estabelecem uma correlação entre os dois factos, apontando a guerra afegã ora como factor catalisador do colapso do regime soviético, ora, até, como a sua principal causa (v. Arnold 1993; Reuveny e Prakash 1999, 693-708), o que deveria logicamente levar a encarar a analogia Islão-comunismo com redobrado cepticismo.

A religião, na nova Rússia, recuperou em pouco tempo um estatuto de plena respeitabilidade, embora se tenham frustrado as grandes expectativas católicas e protestantes de proselitismo e missionação na «terra queimada» do regime comunista, esperanças acalentadas já desde os anos 1920, por Bento XV e seus sucessores (Barreto 2007, 500-503). Após o colapso do comunismo soviético, a Igreja Ortodoxa russa, outrora oprimida e dizimada pelo regime totalitário de Lenine e Estaline, reconquistou a liberdade e voltou a ter, num ambiente político de crescentes ressonâncias nacionalistas, certas prerrogativas e privilégios de religião de Estado.<sup>14</sup> Em inquéritos conduzidos regularmente ao longo da última década, apurou-se que uma percentagem superior a 50% da população russa se considera hoje cristã ortodoxa, contra 5-8% de muçulmanos e cerca de 1% de outras religiões, sendo a maioria da restante população não crente (Petrova 2004; Shmerlina 2007).<sup>15</sup> No pós-comunismo, a escassa minoria católica russa defronta-se, na sua tentativa de proselitismo e expansão em «território canónico» ortodoxo, com obstáculos semelhantes aos dos séculos anteriores ao regime soviético, embora a Igreja de Roma tenha ganho um novo estatuto e, em vez de uma, tenha hoje cinco dioceses russas, com bispos nomeados por João Paulo II em 2002. O desaparecimento do comunismo não deu, até hoje, lugar ao cumprimento da promessa fatimista, tal como ela foi acarinhada por Pio XII, de conversão e regresso da Rússia ao redil romano (Barreto 2003, 52).

O mundo, praticamente liberto do «comunismo russo», não teve também maior paz desde que terminou o alegado «combate contra Deus» dirigido pelo

---

<sup>13</sup> Um dos primeiros estudos foi o livro de John Esposito (1992), *The Islamic Threat: Myth or Reality*.

<sup>14</sup> Um historial deste processo até 2004 em Basil (2005).

<sup>15</sup> Os números relativos a praticantes reais podem ser, contudo, muito inferiores, sobretudo no caso dos ortodoxos. V., a este respeito, Filatov e Lunkin (2006).

regime soviético – para usar os termos do cardeal Cerejeira, no contexto citado. Ruiu o «Império do mal» da expressão maniqueísta de Ronald Reagan, mas sobreviveram-lhe os grandes focos de tensão internacional, por vezes agravados, como os conflitos nos Balcãs, a questão israelo-palestiniana e toda a problemática do Médio Oriente. Surgiram novas ameaças e novos conflitos, alguns deles relacionados com a desintegração da União Soviética, por força, em vários casos, de nacionalismos apoiados no radicalismo islâmico. Em 2002, George W. Bush lançou num discurso a nova expressão «Eixo do mal», dupla demonização com reminiscências do Eixo nazi-fascista e do «Império do mal» comunista, para se referir aos novos inimigos que os Estados Unidos defrontavam na *War on Terror* desde 2001 – ainda que aparentando, nessa e noutras intervenções, ilibar a religião islâmica ou, pelo menos, separar o trigo do joio, distinguir o Islão tradicional do radicalismo islâmico, lembrando, na «rica história do Islão», os «séculos de conhecimento, tolerância e progresso» (Bush 2002). Em Novembro de 2003, Bush declarou mesmo, para escândalo de líderes evangélicos americanos, que cristãos e muçulmanos veneravam o mesmo Deus, reafirmando essa tese em Outubro de 2007. Em Agosto de 2006, porém, abandonando o antigo tópico comunista de demonização, Bush designou o inimigo com que o seu país estava em guerra como «fascistas islâmicos», provocando larga controvérsia, inclusive no mundo académico, em torno do conceito de *fascismo islâmico* ou *islamo-fascismo* – um termo inadequado e impreciso para o historiador Walter Laqueur, que acha, todavia, duvidoso que algum dia venha a sair do léxico político.<sup>16</sup>

No final da década de 70, começara a irradiar do Irão a revolução islâmica, que, pela magnitude do seu impacto e importância, Bernard Lewis já em 1988 comparava às revoluções francesa e russa (Lewis 1988). A prazo, o radicalismo islâmico, mais ou menos consensualmente designado nos meios académicos ocidentais por islamismo, e a sua variante, o jihadismo pan-islâmico, de origem caracteristicamente sunita, começariam a fazer notar-se por meio de acções violentas em todo o planeta. Um marco neste processo foi a guerra do Golfo, em 1991, a primeira de uma série de intervenções militares americanas no Médio Oriente cujo termo é hoje imprevisível. O programa radical de Osama bin Laden surgiu nesse ano, no contexto da procura de uma plataforma comum para os que haviam condenado a intervenção ocidental no Kuwait e no Iraque e rejeitavam a presença americana na Arábia Saudita e no Golfo Pérsico. Deu corpo a esse programa uma organização terrorista moldada sobre uma rede anteriormente criada para mobilizar recursos e combatentes muçulmanos (*mujabidines*) para a guerra santa contra a ocupação comunista do Afeganistão (Atwan 2006, 46-51). Em Fevereiro de 1993, começaram os atentados contra alvos civis americanos, visando o coração simbólico do «grande

---

<sup>16</sup> Para uma apreciação crítica do conceito, v. Laqueur (2006) e Whine (2001, 54-72).

Satã», processo que culminou nos massacres de 11 de Setembro de 2001. O século XXI acordou, assim, brutalmente para a promessa de o jihadismo pan-islâmico levar a insegurança a qualquer ponto do globo. Os Estados Unidos recordam com provável nostalgia o tempo em que o *Evil Empire* era oficialmente ateu e tinha um território ao alcance dos seus mísseis intercontinentais. Ideologicamente, era tudo mais simples também: os comunistas eram os «maus», porque combatiam Deus. Como lidar, agora, com os que massacraram os «bons» em nome do Deus único, que também o é dos cristãos? Para quem vê no radicalismo islâmico ou no próprio Islão a nova «ameaça global» ao mundo cristão ou ocidental, perderia logicamente sentido a referência ao ateísmo ou à irreligião – com que se rotulava o comunismo – como a força do mal por excelência. Se, porém, do lado dos que duvidam das virtualidades do diálogo inter-religioso, ninguém acusa o Islão de ateísmo, há quem rejeite que o Alá dos muçulmanos seja o mesmo Deus «único e verdadeiro» dos cristãos. No mínimo, a compreensão de Deus seria diferente em cristãos e em muçulmanos, como sustentou o já aqui referido cardeal australiano Pell, numa conferência em que declarou aceitar, mas «com reservas», que o Deus das três religiões abraâmicas é o mesmo, uma vez que «só há um Deus verdadeiro disponível para ser venerado» (2006). Para outros, contudo, Alá seria uma divindade da religião natural do paganismo antigo, resultado de uma «regressão», entre os muçulmanos, de Jeová, o Deus abraâmico de cristãos e judeus, como defendeu recentemente o historiador francês Alain Besançon (2004; citado por Pell 2006), soviétólogo conhecido pela sua análise teológica do leninismo em *Les origines intellectuelles du léninisme* (1977).

Não é talvez necessário sublinhar que a designação do comunismo como «Islão do século XX» pelo patriarca de Lisboa era, já em 1962, no contexto em que foi feita, uma amálgama religiosamente intolerante, politicamente mistificante e belicista, enquanto portadora de um incitamento implícito ao combate, se não à guerra santa, contra o comunismo. Parecia arrumar a religião e o mundo islâmicos, como foi dito, num passado revoluto, como se a ameaça que dali se julgava vir a Deus (ou a um Deus privativo dos cristãos), à Europa, à «civilização cristã» e ao «Ocidente» tivesse sido apagada, cedendo o seu lugar ao comunismo. Parecia sugerir que, tal como os príncipes cristãos tinham reduzido o Islão aguerrido a uma sombra inofensiva, assim se justificaria, agora, uma nova cruzada do Ocidente contra os comunistas, a que o cardeal Cerejeira poderia ter chamado os «novos infiéis», no espírito do anticomunismo católico dos anos da guerra fria,<sup>17</sup> ou até os «novos muçulmanos», se quisesse usar uma expressão um pouco mais antiga, do líder do Integralismo

---

<sup>17</sup> O historiador Michael Phayer (2007, 11) utiliza a expressão «novos infiéis» para se referir à percepção que Pio XII tinha dos comunistas como sucessores dos muçulmanos no Leste da Europa.

Lusitano António Sardinha, aplicada em 1915 aos republicanos portugueses.<sup>18</sup> Em 1962, estava porventura ainda em muitas mentes a «cruzada antibolchevista» lançada pelos nazis em território soviético, no quadro da operação *Barbarossa* – do nome do imperador germânico e chefe de cruzadas contemporâneo de Saladino, morto em 1190 a caminho de Jerusalém. Do carácter de *cruzada* da invasão da União Soviética em 1941 se persuadiu boa parte dos bispos alemães e italianos sob Hitler e Mussolini, se não o próprio Pio XII, que alguns historiadores apontam como «o primeiro guerreiro da guerra fria», embora tenha recusado patrocinar publicamente a pretensa cruzada antibolchevista na Rússia.<sup>19</sup> O termo *cruzada*, nomeadamente em articulação com o profetismo de Fátima, seria depois extensivamente utilizado pelo movimento anticomunista católico da guerra fria, sobretudo na América do Norte, quer por parte de alguns dos principais membros da hierarquia, como o bispo telegénico Fulton Sheen, assíduo visitante do santuário português, quer através de organizações católicas anticomunistas com nomes e programas de ressonância cruzadista, como o Exército Azul (*Blue Army of Our Lady of Fatima*) ou, mais tarde, o movimento tradicionalista ainda hoje activo, *Fatima Crusade* e a revista *The Fatima Crusader*. Todavia, a «cruzada anticomunista» mais famosa do século XX americano foi a do senador católico Joseph McCarthy.

Perante os milhares de jovens católicos que o escutaram em Fátima em 1962, o cardeal Cerejeira, historiador e antigo professor da Universidade de Coimbra, não se coibiu de encarar o comunismo russo com olhos medievais de cruzado e de emparelhar, no mesmo passo, o milenar Islão com um totalitarismo ateu da idade industrial. Equiparando, através de uma dúbia metáfora, o pio Islão ao comunismo russo que, segundo ele, conduzia a nível planetário a «luta contra Deus», o cardeal optou por ignorar ou negar que o Alá dos muçulmanos fosse o Deus único dos cristãos. Se o comunismo conduzia a luta contra Deus, como compreender a analogia com o Islão? Porquê «Islão»? Com efeito, noutros passos do seu discurso e em vários escritos seus do mesmo período, Cerejeira caracterizou sucessivamente o comunismo ora como uma «mística sem religião», ora como uma «religião sem Deus», ora até como «a religião dos que não têm religião».<sup>20</sup> Ora nenhuma destas expressões se adequava ao Islão.

---

<sup>18</sup> António Sardinha chamou, num poema, «novos muçulmanos» aos republicanos, invocando contra eles o «Deus de Ourique» (*Epopéia da Planície*, 1915). O escritor João Ameal retomou essa expressão em 1935 para a aplicar ao revirralho derrotado pela Ditadura Militar: «O Deus de Ourique atendeu a súplica do legionário. Os novos muçulmanos, surpreendidos pela arrancada épica, estão em plena debandada. Portugal voltou a ser português» (*Diário da Manhã*, 10 de Janeiro de 1935: 3).

<sup>19</sup> Kent (2002, 11-18) e Phayer (2007, cap. The First Cold War Warrior, 134-172). Pio XII opôs grandes reticências à ajuda aliada à União Soviética em 1941, objecções que Roosevelt conseguiu, por fim, demover.

<sup>20</sup> Por exemplo, D. Manuel Gonçalves Cerejeira, «A condição do cristão na construção histórica do mundo» (1958, 22-28). Este texto foi a «última lição» proferida na Universidade de Coimbra pelo antigo professor.

A resposta a estas questões tem certamente menos a ver com a lógica do que com o espírito com que, sobretudo nas primeiras décadas da guerra fria, a Igreja Católica encarava o comunismo, do qual tinha uma percepção de ameaça vital ou global, similar, na intensidade, da ancestral percepção ameaçadora do Islão guerreiro e conquistador. A reacção da Igreja perante a ameaçadora expansão comunista do pós-guerra obedecia a um padrão muito semelhante ao da demonização e esconjuração do Islão medieval. O atrás mencionado bispo auxiliar de Nova Iorque, Fulton Sheen, sintetizou bem, em 1952, esse espírito amalgamador das ameaças comunista e muçulmana ao apontar Fátima como o lugar «escolhido pela Virgem» não só para revelar a sua mensagem apocalíptica sobre o comunismo russo, mas também, na sua opinião, para deixar um sinal profético da futura conversão dos muçulmanos ao Cristianismo. A razão invocada era a relação do nome da localidade de Fátima com a filha de Maomé (Sheen 1952, cap. 17).

Por fim, é necessário precisar que quando em 1962 Cerejeira falava em comunismo russo, a realidade política correspondente era já havia uma década a do pós-estalininismo, um novo poder declaradamente partidário da coexistência pacífica, apostado na emulação económica com o mundo capitalista («alcançar e ultrapassar o capitalismo») e desejoso de ocidentalização dos padrões de consumo. Um império assente no poderio militar, mas com claros limites impostos pela dissuasão nuclear, como se provou durante a Crise dos Mísseis em Cuba, em 1962, durante as primeiras semanas do Concílio do Vaticano II. Quanto à alegada «luta contra Deus» comandada pelo comunismo russo, mudanças muito importantes estavam justamente a despontar nas relações da Igreja com o regime soviético naquele princípio de década de 60. Os primeiros passos tinham sido dados um ano antes do discurso de Cerejeira, em Setembro e Novembro de 1961, sob a forma de mensagens enviadas pelo líder comunista Khruchtchev ao papa João XXIII, positivamente assinaladas pela imprensa vaticana, e pela deslocação a Budapeste do arcebispo de Viena, cardinal König, enviado pelo papa. Esses primeiros passos tiveram frutos imediatos. Em 1962, os bispos católicos dos países comunistas e observadores da Igreja Ortodoxa russa participaram no Concílio. No mesmo ano, durante a grave crise cubana de Outubro, o papa interviria directamente a favor da paz junto dos líderes americano e soviético, acção mais tarde elogiada pelo dirigente soviético (Casaroli 2000, 15-23). Em 1963, a filha e o genro de Khruchtchev seriam as primeiras figuras do regime comunista a ser recebidas em audiência por um papa. Em 1964, em Budapeste, seria assinado por Agostino Casaroli – futuro secretário de Estado de João Paulo II – o primeiro de uma série de acordos inéditos com os países comunistas, menos significativos, talvez, pelas matérias acordadas do que pelas consequências do degelo diplomático subjacente. Com isso ficou lançada a chamada *Ostpolitik* de Paulo VI, iniciada e inspirada por João XXIII desde 1961. O espírito geral da nova política ficara

fixado, na Páscoa de 1963, na última encíclica de João XXIII, *Pacem in Terris*, dando meses depois lugar, ainda em sua vida, às primeiras viagens de Casaroli a Budapeste e a Praga, como enviado do papa (Casaroli 2000, 45-65).

Incompreendida por Cerejeira – que, plenamente sintonizado com o «anticomunismo obsessivo» de Pio XII,<sup>21</sup> definira Fátima, em 1953, como a *Anti-Rússia* – e detestada por Salazar e pelos católicos conservadores de todo o mundo, a *Ostpolitik* pode ter tido entre os seus numerosos frutos directos e indirectos, alguns deles certamente não planeados nem desejados por Moscovo, a própria eleição de um papa polaco no conclave de 1978, facto que iria por sua vez repercutir-se sobre a orientação da política vaticana relativamente aos países de Leste (Roccucci 2006, 247 e segs.). Em 1989, o último líder comunista russo, Gorbachev, seria recebido pelo papa em Roma. O cardeal Cerejeira, desaparecido em 1977, foi poupado a várias novas surpresas na evolução paralela do comunismo e do Islão, depois de, no decurso de uma longa vida, ter assistido à revolução bolchevique e à vitória dos Aliados em 1945 e de ter acompanhado com ansiedade a expansão do comunismo na Europa e na Ásia do pós-guerra.

O Concílio Ecuménico transformou e desdramatizou a antiga percepção católica dos *hereses* protestantes, dos *deicidas* judeus e dos *infêis* muçulmanos, tal como a *Ostpolitik*, antes e depois da eleição de João Paulo II, iria implicar uma certa desdramatização na percepção católica do comunismo. Não foi coincidência fortuita que estes dois movimentos, o ecumenismo conciliar e a abertura dialogante em relação ao Leste, tivessem sido simultâneos e promovidos pelos mesmos papas, João XXIII e Paulo VI, abrindo a Igreja ao mundo e ao futuro. Em confronto com eles, o cardeal Cerejeira – profundamente convicto da «missão evangelizadora e civilizadora da Nação Portuguesa»<sup>22</sup> e de que na mensagem de Fátima estava «manifestado o sentido da história mundial que vivemos»<sup>23</sup> – personalizava o catolicismo do passado.

## Um singular sociólogo

A equiparação do comunismo ao «Islão do século XX» figura no discurso de Cerejeira como uma citação de alguém que não é nomeado. O perfil filosófico e político do autor da expressão era, como se verá, inadequado para ser recomendado pelo patriarca de Lisboa, que, normalmente, nomeava as suas fontes. O patriarca citá-lo-á mais vezes, noutros textos, sempre sem o nomear.

---

<sup>21</sup> À «obsessão anticomunista» de Pio XII dedica Phayer (2007, 252-268) o último capítulo da obra citada.

<sup>22</sup> «Nota pastoral sobre o Ultramar português» (Janeiro de 1961) (Gonçalves Cerejeira, 1964, 388).

<sup>23</sup> «Nota pastoral de confiança e exortação nacional» (Janeiro de 1962) (Gonçalves Cerejeira, 1964, 415).

A fórmula em causa provinha directamente de uma obra francesa publicada em 1949 com o título provocatório de *Sociologia do Comunismo*,<sup>24</sup> cuja primeira parte se intitulava «O 'Islão' do século XX» (Monnerot 1949). Seu autor foi Jules Monnerot, intelectual francês de origem antilhana nascido em 1909, filho do homónimo fundador da organização comunista da Martinica e, ele próprio, comunista na juventude. Até à morte, em 1995, Monnerot viu o seu livro – um dos muitos com que enfileirou na luta ideológica contra o marxismo e o comunismo – ser reeditado e traduzido em várias línguas. Adaptando-se aos tempos, o título da obra ganhou, trinta anos depois, em 1979, um complemento: *Échec d'une tentative religieuse au XX<sup>e</sup> siècle*. O comunismo passava, então, a ser descrito pelo autor como uma «tentativa religiosa mal sucedida do século XX» – embora isso parecesse colidir com a designação do comunismo como «Islão do século XX», mantida pela obra.

A queda do comunismo, no final dos anos 80, parecia relegar a obra de Monnerot, a que Simone de Beauvoir chamara um dia a «bíblia do anti-comunismo», para a prateleira da literatura da guerra fria. Em 2004, porém, foi lançada uma edição póstuma da *Sociologie du communisme*, repartida por três volumes, tendo o primeiro como título, precisamente: *L'«Islam» du XX<sup>e</sup> siècle* ([1949] 2004). O destaque concedido na capa do volume a esta fórmula de 1949 reflecte o interesse e a actualidade renovados que a equiparação do comunismo ao Islão – e vice-versa, a equiparação do Islão ao comunismo – conferiu à obra de Monnerot após o 11 de Setembro de 2001, especialmente para um público nacionalista ou xenófobo, próximo do Front National. Sem se pretender avaliar a obra de 1949 pelas companhias políticas posteriores do autor, é ilustrativo referir que Jules Monnerot, tendo iniciado a sua carreira como anticolonialista feroz e como marxista pró-soviético e belicista,<sup>25</sup> se passou, depois, para o anticomunismo e para o campo da «Algérie française»,<sup>26</sup> acabando os seus dias de intelectual no Front National de Le Pen, de cujo *bureau politique* foi membro e a cujo «conselho científico» presidiu.<sup>27</sup>

Monnerot foi personagem multifacetada, que deixou ainda jovem uma marca pessoal na cena cultural e política francesa. Foi poeta surrealista, panfletista político, jornalista e sociólogo. Robert Bréchon chamou-lhe «o sociólogo do surrealismo», noção um tanto difícil de apreender, não se tratando, obviamente, de um sociólogo que tivesse feito do surrealismo o seu objecto

---

<sup>24</sup> Há uma tradução portuguesa sob o título *Sociologia do Comunismo* (1978).

<sup>25</sup> Foi um dos promotores, em 1932, da revista dos estudantes antilhanos parisienses *Légitime défense*, logo proibida por sediciosa. Nela, Monnerot defendia que os Martiniquenses deveriam deixar de cortar a cana-de-açúcar para começar a cortar as cabeças dos patrões [*sic*].

<sup>26</sup> Monnerot esteve ligado, tal como Jean-Marie Le Pen, ao Comité de Vincennes (próximo da organização terrorista OAS), criado em 1960 por Georges Bidault e ilegalizado no ano seguinte.

<sup>27</sup> Monnerot abandonou os órgãos do Front National por discordância com Le Pen acerca da guerra do Golfo de 1991.

de estudo, mas que dele fez a sua corrente estética. Com André Breton, René Crevel, René Char, Paul Éluard e Benjamin Péret, Monnerot assinou em 1932 um panfleto anti-imperialista dos «surrealistas vermelhos», a favor da revolução proletária, da Rússia e da mobilização para a guerra.<sup>28</sup> Colaborou em várias revistas desde os anos 30 (a *Acéphale*, a *Critique*, esta fundada por ele) e foi um dos promotores, com Roger Caillois, Georges Bataille e outros, do *Collège de Sociologie* (1937-1939). Como sociólogo, contestou a tradição durkheimiana dos estudos empíricos e recusou a objectivação dos factos sociais num famoso livro intitulado *Les faits sociaux ne sont pas des choses* (1946). Como pensador foi um crítico do racionalismo fascinado pelo simbólico, pelo mito e pelo sagrado. Agnóstico que, imitando Arnold Toynbee, se dizia «pós-cristão», Monnerot lamentava, todavia, a «dessacralização do Ocidente» e diagnosticava na sociedade do seu tempo uma «fome de sagrado». Depois de se ter afastado do comunismo e de ter participado na Resistência, Monnerot foi um dirigente nacional do partido gaullista. Nos anos 50, Konrad Adenauer consultou-o antes de decidir a interdição do Partido Comunista na Alemanha Federal. Em 1959, Monnerot rompeu com De Gaulle por desacordo com a política relativa à Argélia, passando a animar grupos de extrema-direita. Nos anos 60 tomou como alvo a intelectualidade de esquerda, sobretudo após os acontecimentos de Maio de 1968. Publicou então *Sociologie de la révolution* (1969), *Démarxiser l'université* (1970), *La France intellectuelle* (1970) e outras obras sempre convictas de servir de *désintox* à «França descerebrada» (Monnerot, 1987). No fim da vida, um biógrafo crítico assinalou na sua obra o sentido de uma sociologia fascizante (Heimonet 1993).

Curiosamente, toda a argumentação de Monnerot tendente a descrever o comunismo como um «Islão» se conjuga perfeitamente com as análises, obsessões e agenda política actuais do quadrante nacionalista e xenófobo francês, desde sempre preocupado com as «ameaças» à França, fossem elas o comunismo ou o Islão. Para além da «infidelidade» religiosa (do ponto de vista cristão tradicional) de comunistas ou muçulmanos, que só indirectamente constitui uma preocupação, o que esse quadrante vê e teme em ambos é a força internacionalista ameaçadora que alegadamente converge e se articula com o «inimigo interior» e explora as vulnerabilidades de um sistema democrático e liberal julgado permissivo e desprotegido, logo, votado à perdição nacional. A análise que Monnerot fez do comunismo é, com poucas diferenças, a que é aplicada hoje ao Islão pela direita nacionalista.

Embora a situação se tenha invertido desde a publicação, em 1949, de *Sociologie du communisme* – o comunismo fazendo agora parte do passado e o

---

<sup>28</sup> André Breton et al., *La Mobilisation contre la guerre n'est pas la paix. Les Raisons de notre adhésion au Congrès International contre la guerre*, Paris, 1933. Os surrealistas vermelhos não se importavam que uma nova guerra europeia fosse desencadeada pela Rússia, desde que conduzisse à «luta final» contra o imperialismo.

Islão tendo (re)emergido, para a direita nacionalista, como a grande ameaça à França, à Europa e ao «mundo ocidental» –, as teses de Monnerot continuaram muito populares nesse quadrante, que as encara como proféticas relativamente à «ameaça» islâmica actual. No entanto, aquilo para que Monnerot realmente alertava em 1949 era o comunismo, não o Islão. O já citado André Malraux, em meados dos anos 50 (insuspeito de simpatias comunistas), via a situação por um prisma muito diferente, se não oposto, numa análise que hoje também alguns julgam profética e visionária. Para Malraux, em 1956, o perigo, a ameaça, o «grande fenómeno da nossa época» de que temia «consequências imprevisíveis» era não o comunismo, mas o despertar do Islão, em cuja «ascensão violenta» ele via, curiosamente, uma analogia com os «começos do comunismo do tempo de Lenine» (Miribel 2001).<sup>29</sup> Por detrás desta visão de Malraux, simétrica da de Monnerot, adivinha-se o impacto coevo do início da rebelião argelina contra a França (1954) e da política do líder egípcio Nasser (também um apoiante da insurreição argelina), que iria proceder à nacionalização do canal do Suez em Julho de 1956, conduzindo à guerra, em fins de Outubro do mesmo ano. Pela mesma altura em que o primeiro-ministro inglês, Anthony Eden, tentando mobilizar o seu país para a guerra contra o Egipto, comparava a política de Nasser ao nacionalismo de Mussolini e de Hitler, Malraux, num registo diferente, mas também hostil, prognosticava o estabelecimento futuro de «várias formas de ditadura muçulmana por todo o mundo árabe», ditaduras que descreveu como «estruturas temporais decorrentes da doutrina de Maomé» (Miribel 2001). Qualquer semelhança das teses de Malraux com as de Monnerot é acidental, resultando apenas da percepção de ameaça que ambos os fenómenos, a revolução comunista de Lenine e o despertar do Islão, provocaram no Ocidente. Na substância, Malraux divergia claramente de Monnerot, ao não considerar o comunismo como a grande ameaça do seu tempo, vivendo-se então no auge da guerra fria. A prová-lo, esta outra tese de Malraux, enunciada quase vinte anos depois (1974), sobre as perspectivas de unidade europeia: «Politicamente, a unidade da Europa é uma utopia. Seria necessário um inimigo comum para fazer a unidade política da Europa, mas o único inimigo comum que poderia existir seria o Islão» (Conan 2006).<sup>30</sup>

Monnerot traçou entre o Islão e o comunismo um paralelo superficial, pouco rigoroso, contraditório. Para Monnerot, como, antes dele, para Raymond Aron e vários outros sociólogos e pensadores, o comunismo era uma *religião secular*, uma religião sem Deus, sem espiritualidade, sem sobrenatural. Monnerot considera o comunismo uma religião secular por ter alegadamente subs-

<sup>29</sup> Transcrição de uma conversa com Malraux em 3 de Junho de 1956.

<sup>30</sup> Neste ponto, note-se, também aparece hoje quem rotule a análise de Malraux como profética.

tituído nas massas o vazio deixado pela religião; por ter, supostamente, uma escatologia e um profetismo; por constituir e promover um sectarismo; por ter os seus crentes, os seus dogmas, os seus rituais, os seus concílios, as suas bulas papais. Tudo metáforas de referência religiosa – aliás, predominantemente *cristã* – que, em si mesmas, nada provavam e que, ainda que provassem, deixariam intacto o problema da identificação do comunismo como um «Islão». Um regime político que entroniza uma doutrina materialista que nega e combate frontalmente a ideia de Deus poderá ser equiparado aos sistemas teocráticos do Islão? Parece absurdo falar do comunismo sucessivamente como religião secular e como «Islão», como Monnerot fez. É igualmente pertinente perguntar se uma religião pode ser secular sem deixar de ser religião. A essa pergunta, Hannah Arendt respondeu negativamente, precisamente numa polémica pública com Monnerot.<sup>31</sup> Sobre o alegado carácter religioso do comunismo existe há muito um debate, centrado sobre os conceitos de *religião política* ou *religião secular* – utilizados para englobar, além do comunismo, o fascismo e o nazismo –, mas não se pode falar de consenso a tal respeito.<sup>32</sup> Por outro lado, se a descrição do comunismo como um movimento religioso fosse apropriada e consensual, não seria talvez menos apropriado ou legítimo comparar o comunismo do pós-guerra com o cristianismo triunfante, o cristianismo da reconquista e das cruzadas ou até, por outras razões, com o catolicismo inquisitorial. O historiador Arnold Toynbee, que continuava a ver a face da Santa Rússia sob o fervor do proselitismo soviético, considerava no pós-guerra o comunismo como uma «heresia cristã», e não foi o primeiro a sustentá-lo.

Aparentemente, para Monnerot, certos aspectos funcionais e colaterais das crenças – como a dogmática, a intolerância, o afã proselitista e conquistador, o sectarismo, a arregimentação mais ou menos forçada dos crentes, o açambarcamento da individualidade e da liberdade de consciência dos fiéis pelos seus dirigentes – e, por outro lado, a existência de uma visão do mundo unificadora, globalizante e exclusivista, bem como a indistinção entre religião e política – são os traços basilares daquilo que ele sociologicamente identifica como o carácter religioso do comunismo. É discutível que se possa definir religião com base em tais critérios. O problema com a tese sociológica funcionalista de Monnerot é o do relativismo extremo que introduz no conceito de religião. Como escreveu Hannah Arendt na citada polémica com Monnerot, não é por substituir uma religião que o comunismo se torna numa, como não é por se utilizar o tacão de um sapato para pregar um prego na parede que um sapato se confunde com um martelo (Arendt 2003, 50). Arendt não via

---

<sup>31</sup> V. a carta de Hannah Arendt (2003, 48-50) ao editor da revista *Confluence*, então dirigida por Henry Kissinger.

<sup>32</sup> Para uma síntese crítica dos conceitos de religião política, religião secular e *ersatz-religion* ou religião substitutiva, v. Maier (2007, 5-16).

qualquer razão para abandonar os conceitos de *ideologia* e *ideologia totalitária* em benefício de *religião secular* ou *religião política*.

Do termo *religião secular* diz-se ter sido introduzido nas ciências sociais em 1944, por Raymond Aron, que o usou num artigo para definir doutrinas que prometiam «a salvação da humanidade neste mundo» (Aron 1946, citado por Gentile 2006, 1-2). Anteriormente, Erich Voegelin tinha utilizado o termo *religião política* no título de um livro publicado em Viena no ano do *Anschluss* (Voegelin 1938). O historiador Emilio Gentile regista, contudo, o uso de ambos os termos anteriormente aos dois autores, tanto no século XX como antes (Gentile 2006, 1-2). Aron e Voegelin aplicaram os seus conceitos à caracterização do nazismo e do comunismo, mas também, por dever de coerência, ao nacionalismo pagão e ao socialismo em geral. Na realidade, porém, aqueles conceitos ficaram principalmente conotados com duas ideologias totalitárias do século XX, o nazismo e o comunismo. A expressão equivalente *ersatz-religion* (religião de substituição) foi cunhada pelo escritor austríaco Franz Werfel em 1932, aplicada ao nazismo. O papa João Paulo II falou em 1989 de religiões substitutivas (*religioni sostitutive*) para se referir às ideologias totalitárias, literalmente, ao «paganismo nazi» e ao «dogma marxista». <sup>33</sup>

Embora Monnerot falhe, na *Sociologie du communisme*, no seu propósito de definir e caracterizar o comunismo como uma religião e uma Igreja ou «comunidade religiosa», tudo o que ele encontrou de idêntico entre o Islão e o comunismo poderia igualmente tê-lo apontado no Cristianismo em diferentes épocas, incluindo a magna prova que ele fornece da analogia Islão-comunismo: a confusão do espiritual e do temporal, a indistinção dos domínios religioso e político. Aparentemente, a utilização do Islão como termo definidor ou qualificador do comunismo surgiu a Monnerot como solução para evitar que a sua argumentação – claramente influenciada por uma visão pessoal agnóstica da realidade social – fosse conotada com a irreligião ou com o neopaganismo. O livro do conservador agnóstico Monnerot visava paradoxalmente um público leitor conservador, tendencialmente religioso e, dentro deste, predominantemente católico – não sendo nada fortuito que o cardeal Cerejeira o tenha lido e repetidamente citado. Deste modo, foi o Islão que foi investido com as feições negativas do fenómeno religioso, numa época em que os muçulmanos pouco contavam na Europa ou fora dela como público a respeitar e a tratar com correcção política. Aquilo que Monnerot intimamente via como um fenómeno religioso do século XX apareceu a público como o «Islão» do século XX. Contudo, o autor não foi coerente com a sua própria hipótese e, diversas vezes, cedendo a um anticristianismo estrutural, o termo de comparação e identificação do comunismo deixa de ser o Islão para passar

---

<sup>33</sup> João Paulo II, *Lettera Apostolica in occasione del 50.º Anniversario dell'Inizio della II Guerra Mondiale* (1989).

a ser o Cristianismo. Isso acontece quando Monnerot afirma que Karl Marx reunia numa só pessoa São Tomás de Aquino, Santo Inácio de Loyola e São Paulo: o primeiro, pela sua «vontade de fixar a ortodoxia»; o segundo, pela «vontade de a fazer prevalecer»; o terceiro «pelo furor do proselitismo» (Monnerot 1949, 45); ou quando afirma que o marxismo «devia muito a tudo o que o havia precedido no Ocidente, nomeadamente ao Cristianismo», e que os Russos lhe acrescentaram «uma imensa possibilidade de obediência» e «potencialidade de fé» (Monnerot 1949, 131). Insistindo nessa linha, Monnerot talvez pudesse ter chegado à definição paradoxal do comunismo como um cristianismo sem Deus ou um *cristianismo secular*, algo que parece em todo o caso bem distinto e distante de qualquer noção de «Islão».

## **Nova metáfora, nova profecia: o comunismo do século XXI**

Quarenta e dois anos depois do cardeal Cerejeira, o arcebispo de Sydney, cardeal George Pell, traçou de novo, em Fevereiro de 2004, uma analogia entre comunismo e Islão, desta vez com os termos invertidos, ao salientar o perigo de o Islão poder vir a tornar-se no comunismo do século XXI (2004).<sup>34</sup> O alvo directo das suas considerações não seria primeiramente o Islão, nem o islamismo, mas sim a «democracia secular» do Ocidente, democracia sem referência religiosa, «sem transcendência», que Pell julga espiritualmente desarmada para lidar com o «recrudescimento da intolerância religiosa», uma alusão pouco velada ao surto de radicalismo islâmico das últimas décadas. As teses de Pell representam a reflexão de um elemento destacado da Igreja Católica que se declara despertado pelo 11 de Setembro de 2001 para o problema do Islão e preocupado com o rápido crescimento da população muçulmana não só na Austrália, mas também em França e na Espanha. Essa preocupação demográfica, comum a todas as confissões cristãs, é associada em Pell à percepção paranóide de uma aliança entre a religião muçulmana e a irreligião dos países ocidentais (2006).<sup>35</sup> A profecia do cardeal Pell foi recebida com inquietação e protestos sobretudo por parte dos cerca de 400 000 muçulmanos da Austrália, que têm naturalmente uma percepção aguda da mensagem em que eles e a sua religião figuram como fazendo parte do «comunismo do século XXI», isto é, da

---

<sup>34</sup> O trecho referido é este: «O Islão pode proporcionar no século XXI o foco de atracção que o comunismo proporcionou no século XX, tanto para as vítimas da alienação e os amargurados, como para aqueles que buscam a justiça ou a ordem.»

<sup>35</sup> Nesta conferência, Pell declarou julgar saber que, na Europa, «certos anticristãos, como os socialistas espanhóis, terão visto nos imigrantes muçulmanos um útil contrapeso ao catolicismo, um factor de desprestígio da religião».

nova ameaça global (demográfica, religiosa, política, etc.) ao mundo ocidental ou cristão. Embora não tenham paralelo rigoroso em posições públicas de Roma, estas e outras teses não podem considerar-se nem isoladas nem sequer pouco representativas no mundo católico ou cristão de hoje.

Tentou aqui mostrar-se como a analogia da «ameaça comunista» com o Islão ou, mais recentemente, em sentido inverso, da «ameaça islâmica» com o comunismo não procedeu de uma análise objectiva e fundada de hipotéticas afinidades entre o comunismo e o Islão, mas sim, essencialmente, do propósito de demonização do Outro, isto é, daquele com quem o diálogo não é desejado nem julgado possível, ou ainda, visto de uma perspectiva mais global, do «outro em oposição ao qual o Ocidente necessita de se definir» – anteriormente o comunismo, agora o Islão (Titus 1995, 543). Processo equivalente, se não idêntico, à demonização *stricto sensu* que consistiu em lançar o epíteto de «Grande Satã» sobre os Estados Unidos – prática introduzida pelo dirigente iraniano Khomeini, em 1979, e desde então continuada por Osama bin Laden.

A analogia comunismo-Islão é apenas uma entre muitas imagens hostis ou estereótipos negativos comumente utilizados no século passado como no presente com idêntico fim de demonização ou estigmatização religiosa e política. Que ambos os termos dessa analogia tenham sucessivamente servido de metáfora estigmatizante do outro termo, é talvez novidade, mas também sintoma de falácia e intolerância. Em 1939, o eminente teólogo protestante suíço Karl Barth – que sustentava que os ensinamentos e o monoteísmo do profeta Maomé não diferiam do paganismo – vira, no nazismo, um novo Islão, no «mito de Hitler», um novo Alá e, em Hitler, um novo profeta de Alá (Barth 1939, 43). Para chegar a esta formulação, Barth poderá ter-se inspirado numa tese contemporânea sobre o «maometanismo de Hitler», da responsabilidade do escritor católico alemão Edgar Alexander Emmerich, autor em 1937, na Suíça, do livro *Der Mythos Hitler*, que traçava semelhanças entre o nazismo e o Islão – não na essência, mas nas formas de organização externa, nos «efeitos de psicologia de massas» e no «fanatismo militante» (citado por Lacqueur 2006). O mero facto de ter sido possível que Karl Barth, um dos maiores teólogos cristãos do século XX e um resistente a Hitler, tivesse cedido à tentação de estigmatizar o nazismo através do ferrete do Islão é indiciador de como a intolerância religiosa ou o preconceito etnocêntrico se podem misturar até a uma posição nobre e corajosa contra a intolerância política.

## Referências bibliográficas

- Arendt, Hannah. 2003. Carta ao editor da revista *Confluence* vol. 2, n.º 3, Setembro de 1953. Reproduzida In *Le communisme peut-il être pensé dans le registre de la religion?*, (s. a.). *Revue du MAUSS* 22: 44-50.
- Arnold, Anthony. 1993. *The Fateful Pebble: Afghanistan's role in the fall of the Soviet empire*. Novato: Presidio Press.
- Aron, Raymond. 1946. L'avenir des religions séculières. In *L'âge des empires et l'avenir de la France*. Paris: Editions Défense de la France.
- Atwan, Abdel Bari. 2006. *The Secret History of al-Qa'ida*. Londres: SAQI.
- Barreto, José. 2003. *Religião e sociedade. Dois ensaios*. Lisboa: ICS.
- Barreto, José. 2007. Rússia e Fátima. In *Enciclopédia de Fátima*, org. Carlos Moreira Azevedo. 500-503. Estoril: Principia.
- Barrett, David B., e Todd M. Johnson. 1999. Annual Statistical Table on Global Mission: 1999. International Bulletin of Missionary Research.
- Barth, Karl. 1939. *Church and the political problem of our day*. Londres: Hodder and Stoughton.
- Basil, John. 2005. Church-state relations in Russia: Orthodoxy and federation law, 1990-2004. *Religion, State & Society* 33 (2 de Junho): 151-163.
- Besançon, Alain. 2004. What Kind of Religion is Islam? *Commentary* 117 (5): 42-48.
- Breton, André, et al. 1933. *La Mobilisation contre la guerre n'est pas la paix. Les Raisons de notre adhésion au Congrès International contre la guerre*. Paris: s. e.
- Bush, George W. 2002. State of the Union Address, de 29 de Janeiro. <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2002/01/20020129-11.html> (último acesso a 20 de Maio de 2008).
- Casaroli, Agostino. 2000. *O martírio da paciência. O Vaticano e os países comunistas 1963-1989: Os anos que mudaram o mundo*. Apelação: Paulus Editora.
- Clévenot, Michel, org. 1987. *L'État des religions dans le monde*. Paris: La Découverte/Le Cerf.
- Conan, Eric, e Christian Makarian. 2006. Enquête sur la montée de l'islam en Europe. *L'Express*, 26 de Janeiro.
- Esposito, John. 1992. *The Islamic threat: Myth or reality*. Nova Iorque: Oxford Univ. Press.
- Filatov, Sergei, e Roman Lunkin. 2006. Statistics on religion in Russia: The reality behind the figures. *Religion, State & Society* 34 (1 de Março): 33-49.
- Gentile, Emilio. 2006. *Politics as religion*. Princeton e Oxford: Princeton Univ. Press.
- Gonçalves Cerejeira, D. Manuel. 1958. *A condição do cristão na construção histórica do mundo*. Lisboa: s. e.
- Gonçalves Cerejeira, D. Manuel. 1962. *Discurso à juventude portuguesa. A opção materialismo-cristianismo*. Lisboa: s. e.
- Gonçalves Cerejeira, D. Manuel. 1964. *Obras pastorais*. Tomo 6. Lisboa: União Gráfica.
- Heimonet, Jean-Michel. 1993. *Jules Monmerot ou la démission critique: 1932-1990. Trajet d'un intellectuel vers le fascisme*. Paris: Kimé.
- Huntington, Samuel. 1998. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. Nova Iorque: Simon and Schuster.
- João Paulo II, Papa. 1989. *Lettera Apostolica in occasione del 50° Anniversario dell'Inizio della II Guerra Mondiale*, de 27 de Agosto. Vaticano.
- Kent, Peter C. 2002. *The lonely cold war of Pope Pius XII*. Monreal e Kingston: McGill-Queen's Univ. Press.
- Küng, Hans, Josef Van Ess, Heinrich Von Stietencron, e Heinz Bechert. 1987. *Christianity and the world religions: Paths to dialogue with Islam, Hinduism, and Buddhism*. Londres: Collins.
- Küng, Hans. 2007. *Islam: Past, present and future*. Oxford: Oneworld.
- Laqueur, Walter. 2006. *The origins of fascism: Islamic fascism, islamophobia, antisemitism*. Oxford Univ. Press Blog, 25 de Outubro. [http://blog.oup.com/2006/10/the\\_origins\\_of\\_2/](http://blog.oup.com/2006/10/the_origins_of_2/) (ultimo acesso a 20 de Maio de 2008)

O «Islão do século XX» e o «comunismo do século XXI»

- Lewis, Bernard. 1988. Islamic Revolution. *The New York Review of Books* 34 (21-22) <http://www.nybooks.com/articles/4557> (último acesso a 20 de Maio de 2008).
- Maier, Hans. 2007. Political religion: A concept and its limitations. *Totalitarian Movements and Political Religions* 8 (1 de Março): 5-16.
- Mamede, Suleiman Valy. 1971. Capitalismo ou Socialismo? *O Islão* 12 (Maio): 18.
- Miribel, Elisabeth de. 2001. Conversation sur l'islam avec André Malraux. Transcrição de uma conversa com Malraux em 3 de Junho de 1956. *Valeurs actuelles* 3395, de 21 de Dezembro.
- Monnerot, Jules. 1949. *Sociologie du communisme*. Paris: Gallimard.
- Monnerot, Jules. [1949] 2004. *L'«Islam» du XX<sup>e</sup> siècle*. Vol. 1 de *Sociologie du communisme*. Paris: Éditions du Trident.
- Monnerot, Jules. 1978. *Sociologia do comunismo*. Lisboa: Afrodite.
- Monnerot, Jules. 1987. *Désintox – Au secours de la France décrébrée*. Paris: Albatros.
- Oliveira Salazar, António de. 1967. *Entrevistas*. Coimbra: Coimbra Editora.
- Pace, Enzo. 1997. *The Catholic Church and Islam*. Comunicação apresentada na Conferência Political Islam and the West, Outubro, Nicósia, Center for World Dialogue. <http://www.worlddialogue.org/pdf/speech10.pdf> (último acesso a 20 de Maio de 2008)
- Pell, Cardeal George. 2004. Is there only secular democracy? Imagining other possibilities for the third millennium. Alocução, 12 de Outubro, no Acton Institute, Grand Rapids, Michigan. [http://www.sydney.catholic.org.au/Archbishop/Addresses/20041012\\_1658.shtml](http://www.sydney.catholic.org.au/Archbishop/Addresses/20041012_1658.shtml) (último acesso a 20 de Maio de 2008).
- Pell, Cardeal George. 2006. Islam and Western Democracies. Alocução, 4 de Fevereiro, no Legatus Summit, Naples, Florida (4 de Fevereiro). [http://www.sydney.catholic.org.au/Archbishop/Addresses/200627\\_681.shtml](http://www.sydney.catholic.org.au/Archbishop/Addresses/200627_681.shtml) (último acesso a 20 de Maio de 2008).
- Petrova, A. 2004. *Believers and non-believers. The Public Opinion Foundation*, 19 de Abril. <http://bd.english.fom.ru/> (último acesso a 20 de Maio de 2008).
- Phayer, Michael. 2007. *Pius XII, the Holocaust, and the Cold War*. Bloomington e Indianapolis: Indiana Univ. Press.
- Reis, Bruno Cardoso. 2006. *Salazar e o Vaticano*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- Reuveny, Rafael, e Aseem Prakash. 1999. The Afghanistan war and the breakdown of the Soviet Union. *Review of International Studies* 25: 693-708.
- Robinson, Neal. 1991. Massignon, Vatican II and Islam as an abrahamic religion. *Islam and Christian-Muslim Relations* 2 (2 – Dezembro): 182-205.
- Roccucci, Adriano. 2006. Il Concilio Vaticano II e l'elezione di Giovanni Paolo II: Mosca di fronte a due svolte dell'Ostpolitik vaticana. In *Il filo sottile: l'Ostpolitik vaticana di Agostino Casaroli*. A. Melloni, 247. Bologna: Il Mulino.
- Rodinson, Maxime. 2003. *La fascination de l'Islam*. Paris: La Découverte/Poche.
- Sheen, Fulton J. 1952. *The world's first love*. Nova Iorque: McGraw Hill.
- Shmerlina, Irina. 2007. *The Russian orthodox church*. The Public Opinion Foundation, 31 de Maio. <http://english.fom.ru/> (ultimo acesso a 20 de Maio de 2008).
- Titus, Paul. 1995. Islam and the evil demon. *American Anthropologist* 97 (3 de Setembro): 543-548.
- Wardenburg, Jacques. 1996. L'approche dialogique de Louis Massignon. In *Louis Massignon et le dialogue des cultures*, Actas do colóquio organizado por ocasião das comemorações do 30.º aniversário da morte de Louis Massignon. 17 e 18 de Dezembro. Paris: Cerf.
- Whine, Michael. 2001. Islamism and totalitarianism: Similarities and differences. *Totalitarian Movements and Political Religions* 2 (2): 54-72.
- Voegelin, Erich. 1938. *Die Politischen Religionen*. Viena: Bermann-Fischer.