



## **ISLÃ POLÍTICO, DIREITOS HUMANOS E DEMOCRACIA: REARTICULAÇÕES E POSSIBILIDADES**

## **POLITICAL ISLAM, HUMAN RIGHTS AND DEMOCRACY: REARTICULATIONS AND POSSIBILITIES**

**FERNANDO LUZ BRANCOLI**

Doutorando em Relações Internacionais pelo Programa San Tiago Dantas

E-mail: fbrancoli@gmail.com

**RESUMO:** O presente artigo pretende discutir criticamente a relação entre Islã Político, os dispositivos de proteção aos Direitos Humanos e a democracia. O ensaio parte da premissa que o islamismo é composto por uma miríade de interpretações acerca da possibilidade de acomodação entre os dois conceitos e a religião, vistos como construções essencialmente Ocidentais. O ensaio apresenta um modelo explicativo que tenta compreender as principais considerações do mundo muçulmano sobre direitos inalienáveis, buscando a expansão dos estudos sobre o tema.

**PALAVRAS-CHAVE:** *Islã Político – Direitos Humanos – Democracia*

**ABSTRACT:** This article seeks to critically discuss the relationship between Political Islam, protection norms for human rights and democracy. The essay relies on the premise that Islam is composed of a myriad of interpretations, which differ on the possibility of accommodation between the two concepts, seen as essentially Western constructs. The paper presents an explanatory model that attempts to clarify the main partitions in the Muslim world about inalienable rights, seeking the expansion of studies on the subject.

**KEYWORDS:** *Political Islam – Human Rights – Democracy*



## **INTRODUÇÃO**

Os estudos relacionando o Islã com formas de organização ocidental se expandiram consideravelmente nas últimas décadas, especialmente desde os ataques terroristas de 11 de setembro de 2001 nos Estados Unidos. Partindo muitas vezes de premissas homogeneizantes e respostas consolidadas, que indicam a total incapacidade de interação, grande parte do material produzido acaba por reforçar uma visão estereotipada, em que o “choque de civilizações” (Huntington, 1997) se transforma no único resultado possível.

Essa linha argumentativa ganha força com notícias recorrentes em que muçulmanos são postos como violadores crônicos de direitos inalienáveis. Sequestros de crianças justificados por práticas religiosas, na Nigéria, pelo grupo extremista Boko Haran, ou assassinatos de civis a sangue frio pelo grupo Estado Islâmico do Iraque e do Levante (ISIS, na sigla em inglês), no Iraque, exemplificam bem essa construção.

Além disso, análises quantitativas apontam que países de maioria islâmica possuem problemas na constituição de ferramentas representativas de governo e seriam naturalmente não-democrática (Lewis, 2003). Apesar de controversos, índices ocidentais que buscam medir e classificar a democracia no mundo, por exemplo, costumam colocar países islâmicos com valores bastante baixos. Tanto o FreedomHouse, do governo Norte-americano, quanto o Democracy Index, da revista “The Economist”, apontam que apenas a Indonésia, de todos os países que incluem o Islã no código legal, seria democrática<sup>1</sup>. A relação direta entre religiosidade muçulmana e falta de democracia acaba se tornando pressuposto inicial em uma série de argumentos e análises.

Em contradição com essa linha argumentativa, o presente ensaio pretende desconstruir a interpretação de que o Islã é monolítico, indicando suas inúmeras vozes

---

<sup>1</sup> A Turquia, apesar de ter a maioria da sua população seguidora do Islã, não inclui formalmente questões religiosas em seu arcabouço jurídico. Apesar de a questão ser discutível, preferiu-se não incluí-la



FERNANDO LUZ BRANCOLI

e principalmente, apontando como algumas dessas visões podem ser rearticuladas com valores que são interpretados como democráticos e ligados às interpretações ocidentais de Direitos Humanos. Não se ignora as correntes que apontam para o universalismo dos Direitos Humanos (Donnelly, 2012; Hunt, 2008) e da Democracia (Sharasky & Demer, 2006), que seriam resultado de combinações de diferentes matizes filosóficas pelo mundo. Contudo, para esse artigo, o Islã Político é observado através das interpretações de atores locais, que, talvez em um dos poucos pontos de convergência, apontam que ambos seriam ferramentas ocidentais. Isso gera movimentações intelectuais interessantes, principalmente porque parte de um princípio que demandaria um *hibridismo* entre Islã Político e tais conceituações ou a impossibilidade de combinação.

Importante ressaltar que não é o objetivo dessa análise construir uma narrativa em que o Islã, ao poder ser enquadrado dentro de perspectivas Ocidentais, seria observável como "normalizado" ou "civilizado". Longe de tentar estabelecer uma prática "Orientalista", como descrita por Said (2012), nosso objetivo é justamente o oposto: ao demonstrar o grande número de possibilidades dentro do Islamismo, desejamos reforçar o quanto ele é fruto de variáveis humanas múltiplas. Colonialismo, questões geopolíticas e materiais influenciam na formatação do pensamento religioso e devem ser observadas para se compreender considerações maiores. Porém, qualquer hierarquização sobre essas múltiplas formas de se observar a religião seria problemática, ao nosso ver, e decorrente de um discurso de dominação.

O artigo está dividido em quatro sessões: na primeira, irá se analisar brevemente o que é o Islã Político, ressaltando suas múltiplas interpretações. Em segunda, irá se apresentar o conceito de democracia islâmica, destacando como práticas religiosas não levam, necessariamente, a exclusão de questões de representatividade popular e democracia. O terceiro apresenta um modelo explicativo que tenta articular quatro grandes interpretações entre Islã Político e Direitos Humanos. Por fim, o ensaio apresenta uma breve conclusão que convida para novas pesquisas sobre o tema.

**RELIGIÃO POLÍTICA E POLÍTICA RELIGIOSA NO MUNDO ISLÂMICO**

Antes de qualquer análise, é necessário se buscar uma definição adequada de Islã Político – ou seja, da religião como uma ideologia política ao invés de uma filosofia teológica. O islã surgiu no século VII, na região da Península Arábica, estruturado através de premissas proféticas, quando o mercador Maomé – Mohammed – teria recebido mensagens divinas, que posteriormente teriam sido condensadas em um livro sagrado, o Corão. A conjunção dos códigos estabelecidos nesse momento<sup>2</sup> é denominada de *Sharia*, reunindo não só as leis postas no livro como jurisprudência baseada em ações de Maomé que foram documentadas (*hadiths*). A comunidade formada pelos seguidores desse aparato jurídico e filosófico seria conhecida como *umma*, representando o conglomerado político mais importante na lógica islâmica. É esse conjunto de normas que irá, muitas vezes, servir como arcabouço máximo da política de alguns países – até mesmo servindo como base constitucional.

Pinto (2010) aponta que Mohamed combinou elementos de liderança política, religiosa e militar. Antes mesmo de receber as mensagens divinas, o comerciante já era uma respeitada liderança política. Após sua consolidação como elemento profético muçulmano, essas características foram ainda mais galvanizadas. A constituição dessa “identidade tripla” é lembrada, muitas vezes, como parâmetro para que questões religiosas transbordem para o mundo das relações de poder.

O Islã Político, dentro dessa lógica, pode ser definido como “uma forma de instrumentalização desta religião por indivíduos, grupos e organizações que possuem objetivos políticos” (Graham, 2003: 45). De acordo com essa definição, o Islamismo “fornece respostas políticas para os desafios da sociedade contemporânea, baseados em fundamentos articulados e reapropriados da tradição islâmica” (Graham, 2003: 45). É interessante apontar que essa articulação se dá de forma comparativa com uma

---

<sup>2</sup> O Islã possui uma série de normas e regras – principalmente após a criação de grupos específicos. Contudo, os “Cinco Pilares” descrevem bem suas obrigações: (1) Só há um Deus e Maomé é seu profeta (2) Deve-se rezar cinco vezes por dia, voltado para Meca, a cidade sagrada (3) Uma vez por ano, deve-se fazer jejum durante o dia, durante o mês sagrado do Ramadã (4) Caso possível, deve-se visitar Meca, uma vez na vida (4) Doar parte do salário para caridade, anualmente.



FERNANDO LUZ BRANCOLI

fictícia e socialmente construída “época de ouro”, em que a religião recém fundada estaria livre de influências negativas. A apropriação do passado, através da “invenção de tradições”, é um dos principais aspectos desse modelo político (Denoeux, 2002), principalmente por tais tradições serem capazes de se apresentar como descoladas da história. Essa descontextualização do Islã permite, em teoria, que atores locais ignorem marcos histórico, social e políticos em que as sociedades muçulmanas operam. Esse discurso gera ferramentas ideológicas pouco cristalizadas, que podem ser escolhidas e moldadas para fins políticos específicos.

Esse cenário fica ainda mais complexo ao se argumentar que esse discurso de “retorno ao passado mítico” começou a ser mais fortemente empregado em um cenário de dominação europeia, com os países muçulmanos em um cenário de controle colonial. A atividade política em nome do Islã contemporânea é derivada desse encontro com forças ocidentais, a partir do século XVIII, com Estados europeus se estabelecendo como os agentes mais fortes da região. Esse cenário, na interpretação islâmica, representava a inversão de uma realidade divina, em que a comunidade muçulmana deveria estar na vanguarda das capacidades globais (Brown, 2000: 77).

Novamente, esse passado mítico, decorrente de interpretações politicamente escolhidas, servia como base justificativa para determinadas ações, que poderiam ser enquadradas de acordo com interesses específicos. Contudo, foi principalmente com a substituição de lideranças locais por agentes europeus que esse discurso iniciou seu crescimento na região (Cook, 2003). Enquanto os países eram governados por elites muçulmanas, as ferramentas discursivas relacionando estes com questões religiosas, principalmente o profeta Mohammed, poderiam ser empregadas. Contudo, a chegada de estrangeiros colocou a questão da legitimidade no centro das discussões no mundo muçulmano. Nesse sentido, o Islã Político se misturou com a questão colonial na medida em que iniciou a discussão fundamental de se os países muçulmanos dominados pertenciam ao *dar al-Islam*, a casa do Islã, a argumentação na qual as fronteiras religiosas – entre fieis e infiéis – compõe a única demarcação política válida. Segundo essa lógica, se o país estivesse *fora* do mundo islâmico, era obrigação de



todos os fiéis do mundo auxiliar no processo de restauração para a situação original. Caso o país ainda fosse considerado islâmico, seria ilegal, pela lei religiosa, ser governado por um infiel, fazendo com que todo muçulmano, individualmente ou coletivamente, fosse obrigado a lutar pela sua independência.

A experiência colonial resultou ainda no emprego dos conceitos islâmicos de *jihad*<sup>3</sup> por liberdade e independência contra Estados Imperialistas. O Islã político, dessa forma, forneceu o motivo e a justificativa para inúmeras disputas anti-coloniais – como, por exemplo, na Líbia e no Egito. Conseqüentemente, a defesa do país e a obrigação religiosa em manter o *dar al-Islam* se misturaram inexoravelmente no imaginário islâmico (Enayat, 1982: 192). A resistência contra dominação estrangeira seja ela a ocupação direta ou contra um sistema internacional que seria necessariamente ocidental, se dá dentro de um *aspecto duplo* em que a ação política e a justificativa religiosa se combinam em uma só ação social. Esse movimento de emancipação, contudo, não representou necessariamente uma ruptura com modelos ocidentais de organização – apesar de alguns momentos uma espécie de discurso de *jogo de soma zero* tenha acontecido.

Uma boa forma de compreender a multiplicidade de interpretações sobre possibilidades de hibridismo entre o Islã e ferramentas organizacionais ocidentais é a de se fazer uma breve análise sobre dois distintos intelectuais do fim do século XVIII e início do XIX, enquadrados nesse momento de dominação colonial. Ambos tentavam articular conceitos religiosos com uma realidade em que a intrusão física e conceitual dos europeus era cada vez maior – e, por conseguinte, valores tradicionais estavam perdendo espaço. Não se pretende explicar de forma exaustiva o pensamento de ambos – mas apenas exemplificar as distintas e opostas forma de se interpretar o contato entre Ocidente e Islã.

O primeiro é Muhammad ibnAbdal-Wahhab(1703-1792) que atuou essencialmente na península arábica, no período de formação da Arábia Saudita. Ligado a interpretações mais radicais no Islã sunita, Wahhab se posicionou desde

---

<sup>3</sup> Jihad é comumente traduzida como “guerra santa”, apesar da melhor tradução ser algo entre “empenho” e “esforço”. Denota qualquer movimentação ativa em busca de se alcançar a fé perfeita.



FERNANDO LUZ BRANCOLI

jovem com uma linha de raciocínio que apontava para uma total incompatibilidade entre o que ele interpretava como conceituações ocidentais. O cálculo feito por Wahhab era simples: o sucesso da comunidade islâmica estaria atrelado com a repetição absoluta das ações determinadas pelo Corão. Dentro dessa premissa e de uma interpretação bastante própria do livro sagrado, o intelectual apontava que a adoção de práticas ocidentais, dentre elas “a industrialização exacerbada e demasiada pulverização de escolhas” (Al-Uthaymin, 2009:67) afastava o verdadeiro crente de Deus. A solução seria abandonar qualquer tipo de ferramenta ocidental e se voltar para práticas religiosas originais, que teriam sido deixadas por Mohhamed. Não há, nas palavras de Wahhab, “espaço para idolatrar os que estão fora do dar-Islam, não há espaço para sermos como eles”. Wahhab é o fundador do chamado “wahhabismo”, doutrina sunita oficial da Arábia Saudita contemporânea.

O segundo pensador, Jamalal-Din al-Afghani (1838-1897), tem uma experiência um pouco menos localizada. Apesar de nascer no Afeganistão, viajou por toda a vida pelo norte da África e Europa. Estabelecendo indagações parecidas com Wahhab, sobre a razão do declínio dos países muçulmanos, Afghani chega a conclusões opostas. Para ele, o enfraquecimento se deu pela falta de capacidade dos seguidores do Islã de se adaptarem aos novos tempos. Para o pensador, esse novo momento estava definido principalmente pela adoção de um modelo em que maior parte da população tivesse acesso ao processo decisório político. Assim “quanto mais irmãos muçulmanos puderem ajudar a decidir sobre o futuro da *umma*, mais fortes estaremos”. A adoção de modelos ocidentais galvanizaria, ainda, características próprias do Islã, dentre elas a centralidade decisória da comunidade religiosa. Relatando uma passagem corânica, Afghani aponta assim que “o profeta sempre quis que os crentes pudessem escolher, pudessem opinar – seguir os princípios [ocidentais] é uma forma de retomar a essas questões”. A adoção e combinação com princípios ocidentais, assim, seria uma forma de interpretar as determinações corânicas pela luz dos novos tempos.

É interessante demonstrar que as interpretações específicas sobre “democracia”, nesse momento, divergem bastante das articulações contemporâneas - já que não há, por exemplo, inclusão de setores essenciais da sociedade, como as



FERNANDO LUZ BRANCOLI

mulheres, no processo consultivo. Contudo, ficam claras as distintas interpretações possíveis de serem feitas sobre as articulações do Islã. No caso de Afghani e Wahhab, é interessante que ambos usaram a mesma passagem corânica, a Sura número 21, para defender seus argumentos. Nela, Mohamed diz que “minha comunidade [umma] nunca concordaria com o erro”. Para Afghani, essa passagem indica que o profeta tenderia para que os processos decisórios fossem coletivos, o que se encaixaria, na visão do pensador, com valorizações ocidentais. Wahhab, por sua vez, afirma que a passagem aponta que todos aqueles que erram, dentro de sua interpretação específica sobre o Islã, estariam automaticamente excluídos da comunidade islâmica e, por conseguinte, passíveis de serem tratados como forasteiros.

Independente da interpretação, uma constância se mostra na análise: a permanência da anexação entre Islã e Política dentro da comunidade. Apesar de matizes distintas, os pensadores concordam que não há razão – ou mesmo capacidade – de separação das articulações entre a religião muçulmana e as ferramentas de organização política.

No entanto, apesar de nesse momento, entre os séculos XVIII e XIX, e mesmo atualmente, ser difícil para um muçulmano comum separar as dimensões políticas e religiosas da resistência à dominação estrangeira, existia – e ainda existe – diferenças sobre o qual seria a melhor estratégia. Demonstrando a pluralidade de visões islâmicas, as ações vão desde apenas expulsar o ator estrangeiro a criar um Estado baseado em um modelo imaginário baseado em uma época dourada do Islã. O primeiro seria apenas um passo para a execução do último, mais importante. Esse ponto é importante, uma vez que grande parte da literatura acadêmica (Cook, 2003) frequentemente assume que não há separação entre as esferas religiosas e políticas no Islã. Apesar dessa combinação estar muito presente, ela não é automática e não deve ser tomada, nas análises, como um pressuposto. Esse mito foi construído com a ajuda de parte do discurso islâmico, com suas constantes menções às leis religiosas e ao “Estado Islâmico”. Dessa forma, se formou uma imagem não só do caráter indissociável da religião e do Estado – mas também da filosofia religiosa ser o principal





FERNANDO LUZ BRANCOLI

mecanismo da trajetória política da sociedade muçulmana, o que a separaria inerentemente da democracia, por exemplo.

Não há como, dentro dessa premissa, estabelecer metanarrativas homogêneas sobre a aplicabilidade do Islã como ferramenta de organização política. A forma escolhida, considerada mais apropriada, é a de se estabelecer uma análise das microestruturas, do fenômeno local, estabelecido dentro de um contexto histórico específico. É nessa lógica, assim, que irá se tentar compreender as articulações entre religião, Direitos Humanos e democracia dentro do mundo muçulmano.

### **GOVERNAMENTALIDADE OCIDENTAL E COMPATIBILIDADE COM INTERPRETAÇÕES DO ISLÃ**

Formas democráticas de governança – basicamente impostas do Ocidente dentro de uma lógica colonial – se enquadram como modelos novos dentro da realidade muçulmana. Na maior parte da sua existência histórica, países islâmicos passaram tradicionalmente por formas de governo que privilegiavam a manutenção da ordem da comunidade, *umma*, não entrando em discussões maiores sobre participação ou representatividade. Apesar de algumas discussões sobre justiça – *adl* – serem implementadas, elas não se configuravam em algo parecido com governos com participação popular.

Um ponto paradoxal é que, ao mesmo tempo em que o Islã passava por articulações intelectuais para justificar o enfrentamento de forças Ocidentais, pensadores locais entravam em contato, no século XIX, com conceitos democráticos e discussões de cunho liberal. Contudo, apenas no século XX que se pode argumentar que efetivamente um número considerável de países muçulmanos iniciou experimentos com instituições representativas. A maior parte dessas tentativas falhou, ou foram abortadas, principalmente por razões que Ayoob (2012:124) afirma serem pouco relacionadas com o Islã, mas principalmente “com o legado colonial, estruturas sociais, características dos regimes e o ambiente de segurança regional”.



É importante ressaltar que a própria estrutura democrática liberal, como se reconhece hoje no Ocidente, também não possui um longo histórico. Charles Tilly (1965) argumenta que os Estados na Europa e na América do Norte só foram estabelecidas efetivamente no século XX, resultado de um longo processo de formação iniciado séculos antes. Tilly reforça ainda o passado violento de tais Estados, incluindo guerras internas e externas – muitas resultantes em genocídios e embates nas colônias. Outro ponto relevante é a desconstrução de que o Estado-nação moderno, condição *sine qua non* para a democracia liberal, seria o resultado do triunfo do secularismo sobre a religião, melhor representado pelo mito da criação do Tratado de Vestfália. Asad (1985: 77) argumenta que

a religião teve um papel central na formação de uma série de identidades europeias: Irlanda, Grécia, Polônia, dentre outros. No novo mundo, o Protestantismo teve um papel vital na construção da nação norte-americana, e a religião continua tendo um papel importante apesar da separação constitucional entre Igreja e Estado (...). Não se pode afirmar que a nação da Inglaterra foi influenciada pela religião: a Igreja anglicana que foi, na verdade, uma condição necessária para o estabelecimento da primeira.

Em grande parte das vezes, o compartilhamento de crenças religiosas serviu como ferramenta para o estabelecimento de lealdades nacionais. A construção do “outro”, facilitada pela inclusão deste como um “seguidor de religiões distintas” serviu para a afirmação de uma realidade aglutinadora e, assim, facilitadora da constituição do Estado. Anthony Marx (2001) aponta que “o Estado absolutista francês foi constituído através da exclusão de determinadas religiões”. A Inglaterra, por sua vez, usou diversas vezes a exclusão de católicos para unificar protestantes e consolidar o poderio estatal.

A separação, pelo menos discursiva, entre religião e Estado se deu apenas após um longo período histórico, quando as nações estavam melhor consolidadas, com as elites transformando tal modelo organizacional em uma dinâmica inclusiva. Apesar de tais movimentações, a religião não deixou de ter um forte papel nos Estados ocidentais. Resende (2012), por exemplo, argumenta que o puritanismo é uma das



FERNANDO LUZ BRANCOLI

mais importantes variáveis para se compreender a Política Externa norte-americana, sendo os discursos modernos fortemente influenciados por essa formação religiosa.

Esse argumento é importante, pois, ao se observar a história do Estado-nação Ocidental, condição para o surgimento de modelos democráticos, se é capaz de perceber que a religião teve um papel central na sua formação. Nessa lógica, a dinâmica apresentada por Estados islâmicos não soa tão diferente ou excepcional. Se a religião serviu como elemento de constituição no Ocidente – não é muito distinto nos países islâmicos.

A grande diferenciação dos Estados pós-coloniais, onde se pode inserir a maior parte dos países islâmicos, está na ausência de elasticidade histórica, tempo de constituição estrutural, para construir um Estado moderno. A constituição de fronteiras artificiais, na maior parte das vezes desenhadas por potências europeias, também estabeleceu complicações importantes na constituição da nação e de elementos democráticos. Uma vez que a artificialidade do Estado se mostra um elemento dado, a interação entre religião e política nos países muçulmanos, com o emprego do Islã como elemento de aglutinação, acaba por se tornar na ferramenta mais fácil para se constituir algum grau de legitimidade interna. A presença da religião, de forma explícita, acaba sendo uma condição *sine qua non* para qualquer discussão mais sofisticada na implementação de normas, por exemplo. Partindo dessa premissa, a criação de dispositivos jurídicos que garantam dignidade humana necessariamente teria também que ser enquadrados, de alguma maneira, com valores religiosos.

### **DIREITOS HUMANOS OCIDENTAIS E PRÁTICAS ISLÂMICAS**

Neste debate sobre Islã e anexação de padrões ocidentais, as considerações sobre a compatibilidade dos princípios religiosos nos Direitos Humanos também se mostram um elemento central. Novamente, parte-se do princípio, por expressivo número de intelectuais islâmicos, de que os Direitos Humanos são produtos de



experiências históricas ocidentais, constituídos em espaços de debates essencialmente ocidentais, como a Organização das Nações Unidas (Mayer, 2012). Assim, a lógica que permeia tais interpretações parte sempre na constituição de que tal arcabouço normativo é essencialmente alienígena e que deve ser articulado, de alguma forma, com valores internos originais.

Apesar de tentativas para enquadrar valores ocidentais dentro das considerações islâmicas terem longa data, como mostrado anteriormente, as estruturas normativas relacionadas a Direitos Humanos começaram a ser discutidas de forma mais específica no Oriente Médio e no Norte da África a partir da década de 1970. Pela primeira vez, além disso, essas articulações tinham um foco bastante específico: A Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDHU). Ressalta-se, assim, que partimos do pressuposto que Direitos Humanos, para o argumento aqui apresentado, trata-se de uma série de dispositivos legais vinculantes ou não, que conferem direitos inalienáveis para o indivíduo, pautado pela própria ontologia do agente. Sendo assim, tais dispositivos seriam um movimento *a priori*, pelo menos discursivamente, a qualquer tratamento a seres humanos. Dentro dessa lógica, o conceito de direitos humanos muitas vezes se dá de forma absoluta, apesar da sua concepção poder se modificar através do tempo (Dalacoura, 2011). A questão, então, é se o conceito compreendido como ocidental, nesse momento, é passível de compatibilidade com os ideais propostos pelo Islã.

Para melhor dividir tais interpretações, estabelecemos um modelo com quatro grandes segmentos interpretativos sobre a compatibilidade dos dois campos. Ele é baseado em uma combinação dos trabalhos de Bielefeldt (2000) e Dalacoura (2012), que não teriam sido aglomerados ainda na literatura sobre o tema. Esse quadro explicativo, que tem principalmente caráter didático, estaria dividido em (i) a "Islamização" dos Direitos Humanos, (ii) pragmatismo humanitário, (iii) reconceitualização crítica da lei islâmica, e (iv) secularismo político do Islã. Não se afirma aqui que todos os grupos políticos ligados ao Islã possam ser enquadrados dentro dessa divisão, mas sim que uma divisão, mesmo que artificial, auxilia na compreensão holística dos discursos empregados. Não surpreenderia, assim, que



FERNANDO LUZ BRANCOLI

determinado grupo pudesse ser encaixado em mais de uma divisão, dependendo do momento histórico e dos objetivos políticos específicos. Mantemos os nomes das divisões apresentadas nos textos originais,

A primeira posição, que chamamos aqui de "Islamização dos Direitos Humanos", não estabelece relações críticas com o regime de Direitos Humanos, afirmando que as definições islâmicas são autossuficientes para todo o globo. Nesse sentido, não há necessidade de um debate crítico, uma vez que "os Direitos Humanos sempre estiveram reconhecidos na sharia, que provêm um marco absoluto para qualquer programa de DH (Idem, 103-14). Um bom exemplo dessa visão está no intelectual saudita Abdul al-Amoudi, que aponta que o Islã deveria ser a base para qualquer norma humanitária, já que seria o dispositivo mais abrangente criado.

Um exemplo desse arranjo, narrado por Brown (2010:98), pode ser encontrado na Reunião entre Alemanha e Irã sobre Direitos Humanos, realizado em 1990. Nela, uma grande autoridade xiita islâmica, o aiatolá Taskhiri, afirmou que a plena concepção do que seria Direitos Humanos só poderia existir na mente de um muçulmano. Isso se daria por uma distinção entre a "potencial" e "atual" dignidade humana: uma vez que o chamado de Deus está presente para todos, aqueles que efetivamente "responderam" a convocação divina estariam melhor aptos para determinar os valores nos quais a sociedade deveria se basear. O aiatolá termina sua fala apontando que "há quatorze séculos, o Islã deu para a humanidade o código ideal de Direitos Humanos".

O melhor exemplo, contudo, talvez esteja na chamada Declaração do Cairo (MacQueen & Akbarzadeh. 2012), proferida pela Organização das Conferências Islâmicas. A declaração, também de 1990, afirma que a "única forma de se garantir a integridade e dignidade humana [...] é a subordinação a Alá". Assim, a fraternidade inerente da *umma* que garantiria que as normas fossem obedecidas. Apesar de possuir algumas semelhanças com a DUDHU, esse documento possui diferenças significativas, que demonstram a incompatibilidade em alguns pontos com padrões ocidentais de DH. O artigo 6, por exemplo, indica que homens e mulheres são iguais,



FERNANDO LUZ BRANCOLI

mas cabe *exclusivamente* ao primeiro “arcar com a subsistência da família”. A principal, contudo, é a afirmação de que todo o documento “está sujeito a sharia islâmica e apenas ela deve servir de fonte para qualquer esclarecimento desta Declaração (OIC, 1990: Artigo 24). Em caso de dúvidas, o retorno às leis sagradas seria a forma de se esclarecer qualquer dúvida.

O documento, assim, estabelece que não haveria necessidade de diálogo com qualquer outro dispositivo legal, sendo o Islã a fonte para qualquer dispositivo de proteção, negligenciando qualquer arcabouço jurídico interpretado como alienígena.

O segundo grupo seria o que Bielefeldt descreve como “tradição do humanitarismo pragmático”. Nela, as diferenças entre as considerações teóricas sobre a sharia e sua implementação prática estão no centro da discussão. Nesse sentido, as leis apontadas nos textos sagrados poderiam ser relativizadas, dependendo do contexto em que estão inseridas. Em alguns casos, podem até mesmo ser ignoradas. É interessante notar que essa consideração não está centralizada necessariamente em um grupo intelectual - mas principalmente com Estados (Mayer, 2012).

Nesse segmento, o Islã seria interpretado mais como um modelo geral utópico que deve ser enquadrado no ambiente em que está sendo alocado. A implementação integral da sharia só poderia acontecer dentro de um modelo ideal de *umma*, o que só aconteceria no Juízo Final. De forma prática, esse modelo é aquele que consegue estabelecer maiores conexões com valores ocidentais, mesmo que as divisões nunca sejam totalmente superadas.

Um tema bastante citado para demonstrar certo barbarismo do Islã, as amputações por crimes de roubo, conseguem ser realocadas dentro desse movimento de ressignificação. Um número expressivo de Estados contemporâneos, que tem a sharia como uma das fontes domésticas legais, dentre eles a Líbia, argumentam que estariam suspensas as amputações, mesmo que citados nos textos sagrados. Uma das formas de suspensão estaria em declarações de antigas lideranças: por exemplo, o segundo califa Omar, no século VI, argumentava que não poderiam ocorrer amputações em períodos de fome ou crise social. A fala da liderança já teria criado,



FERNANDO LUZ BRANCOLI

dentro dessa lógica, jurisprudência para a suspensão de sua aplicabilidade, uma vez que as leis só poderiam ser estabelecidas de forma total em um ambiente impossível de ser recriado. Nesse caso, mesmo muçulmanos que seriam a favor das punições, concordam em não aplicá-la, uma vez que o ambiente propício não foi alcançado.

A terceira divisão, “reconceitualização crítica”, seria uma versão mais radical da última. Enquadram-se nesse grupo intelectuais que almejam estabelecer um debate “crítico e corajoso” da sharia (Dalacoura, 2006:23). Mais do que tentar encontrar adaptações motivadas pelo ambiente social em que está inserido, esse grupo acreditaria que certos elementos apontados no texto sagrado estão ultrapassados e devem ser abandonados. A lógica proposta é que o sentido divino das palavras estaria marcado pelo momento em que elas foram escritas, o que exigiria que pensadores reinterpretassem ou mesmo recriassem, novas considerações baseadas no momento histórico específico em que a *umma* se encontra.

Mohammed Ashmawi, um teólogo e juiz egípcio, afirma, por exemplo, que as determinações apontadas no Corão e nas *hadiths* não devem ser vistas como leis, no sentido vinculante da palavra, mas como “indicações morais e éticas, que devem passar por filtros sobre onde e quando estão sendo aplicadas” (1978:67). Intelectuais que partem dessas premissas argumentam que os princípios ocidentais identificados como democráticos e humanitários podem ser relacionados com a sharia, partindo do princípio que o ambiente histórico em que estão incluídas tais comunidades tende para tal. Também há interpretações baseadas nesse segmento que tentam apontar pela maior participação feminina na política e pelo fim de políticas discriminatórias. Em um fascinante argumento feminista, a filósofa egípcia Heffez Hassam aponta que o *hadith* que afirma que o “marido é o caminho para a esposa chegar ao paraíso” beira a blasfêmia, uma vez que os pilares do Islã proíbem intermediários entre Deus e o crente. A igualdade de gênero, assim, seria um pré-requisito para não ir contra o Islã.

A acusação de heresia, contudo, normalmente recai para tais pensadores. Por apontarem movimentações que podem ser consideradas radicais por muçulmanos conservadores, a legitimidade interna de tais interpretações acaba sendo esvaziada.



FERNANDO LUZ BRANCOLI

Pode-se argumentar que o partido tunisiano Nahda, em 2013, tentou, em um primeiro momento, articular o Islã dentro de tais considerações. Após perceber que perderia apoio popular, abandonou tais premissas, apesar de seu plano de governo, lançado no início de 2014, ainda possuir passagens nesse sentido. Em sua parte final, o documento aponta que “o profeta nos repassou guias gerais, o que faremos com eles depende muito do ano, do século, em que estamos vivendo”.

A última interpretação dentro dessa estrutura divisória denomina-se secularismo político no Islã. O argumento central, como já diz o nome, é de que deveria haver uma completa divisão entre práticas religiosas e a organização do sistema político, assim como das leis derivadas deste. A maior complicação, ao se tentar aplicar tal modelo, está em tentar diferenciar secularismo como premissa de liberdade religiosa para um arcabouço que exclui completamente elementos religiosos da vida social. A maior parte das organizações políticas que tentam se enquadrar nesses elementos se encaixa na primeira vertente – tendo, como bom exemplo, a Frente de Libertação Síria (FLS). O grupo, que fazia frente ao governo de Bashar Al-Assad desde o início da guerra civil neste país, em 2012, buscou separar-se do Islã, em um primeiro momento, como estratégia para se aproximar do Ocidente e garantir apoio de sírios não muçulmanos. Declarações recorrentes apontavam para a necessidade da “religião não influenciar escolhas nacionais que irão moldar a vida de todos”.

A estratégia argumentativa se dá em uma tentativa de separar o Mohamed líder religioso daquele que efetivamente exercia papel político na *umma*. Essa combinação só teria acontecido, no advento do islamismo, como forma do profeta estabelecer a religião, não sendo necessário, após esse momento, tal correlação. Isso se comprovaria pela ausência, no Corão, de qualquer menção sobre organização política, como já apontado anteriormente. Ali Abdarraziq (1981: 34) indica que a mistura entre religião e política seria destrutiva para ambas, uma vez que rebaixa a religião como ferramenta de dominação e as articulações políticas se protegem de qualquer crítica ao se colocar como elemento sagrado. Além disso, a existência de lideranças político-religiosas, com os Califas, muitas vezes denominados "a sombra de





FERNANDO LUZ BRANCOLI

Deus", beirariam a idolatria, pecado maior para o Islã.

O FLS é novamente um bom exemplo para se compreender as repercussões desse tipo de argumento. O grupo praticamente deixou de ser um ator político relevante na Síria justamente por perder apoio interno. O abandono de articulações entre o islamismo e a política acabou por findar qualquer chance de presença maior no país. A abdicação de uma variável importante para grande parte da população, assim, decretou qualquer maior relevância do grupo.

### **CONSIDERAÇÕES FINAIS**

O Oriente Médio está no centro das discussões contemporâneas sobre modificações políticas e reconstrução de Estados. A guerra dos Estados Unidos e aliados no Afeganistão e Iraque, a Primavera Árabe e a guerra civil na Síria são exemplos de que instabilidades políticas irão permanecer tema recorrente na região. É inevitável que variáveis não-materiais, como o islamismo, tenham um papel importante em qualquer discussão que busque encontrar ferramentas sofisticadas para a criação de modelos que auxiliem no desenvolvimento e tragam paz para tais países. Sendo assim, discussões sobre a forma com que discursos religiosos se articulam com conceitos que são interpretados como Ocidentais, como os Direitos Humanos e a democracia, são necessários e desejáveis.

Apesar de uma série de construções que apontam para um barbarismo inerente ao mundo muçulmano, apresentou-se aqui que não se trata de uma religião monolítica, mas uma miríade de interpretações e considerações filosóficas. Partindo desse princípio, não há como afirmar categoricamente que as considerações feitas no Corão e nas *hadiths* seriam necessariamente contra o que se convencionou chamar de Direitos Humanos. Apenas uma análise focada em micro-práticas, relacionando de forma empírica atores específicos consegue efetivamente indicar se é possível ou não tais correlações. Rearticulando uma já clássica frase das Relações Internacionais, o Islã



é aquilo que se faz dele.

Não ignoramos a capacidade estruturante do pensamento religioso, sendo necessário apontar que não observamos o Islã como mero receptáculo para qualquer tipo de interpretação. As múltiplas variações devem ser, obviamente, negociadas e articulados dentro de modelos específicos que, apesar de variarem, possuem um caráter simbólico de atemporalidade. Assim, essas micropráticas devem ser analisadas dentro de um contexto mais amplo, compreendendo como são articuladas e estabelecidas.

Importante ressaltar, contudo, que a capacidade ou não de aglutinação com modelos Ocidentais não é um pré-requisito para que países do Ocidente estabeleçam relações políticas profundas com determinados agentes, como os exemplos contemporâneos na Guerra civil da Síria nos demonstram. A existência ou não da religião em discursos políticos nunca foi uma condição para acordos.

No caso específico das articulações com a Democracia, a presente análise estabelece uma reflexão mais crítica daquelas que apontam para uma correlação automática entre alto grau de autoritarismo e países muçulmanos, afastando narrativas automáticas. O Corão, fonte máxima das leis muçulmanas, pouco diz sobre a forma de governo dos fiéis, menos ainda sobre democracia ou formas de participação popular. Não existiriam, assim, leis religiosas que proibiriam a implementação de um modelo representativo, assim como não existem modelos que impediriam a existência de governos autoritários. A falta de democracia entre países islâmicos é melhor explicada pelo contexto em que esses Estados foram formados, pela estratégia adotada por suas elites e, ainda, pelas políticas adotadas pelas grandes potências na região. A intromissão de países mais poderosos em assuntos internos antes ou depois da Guerra Fria, também provocou constrangimentos que acabaram por prejudicar o estabelecimento de democracias na região.

É ainda interessante observar as modificações ocorridas na região desde a chamada Primavera Árabe. Apesar de em alguns países, inicialmente, as manifestações terem sido organizadas por grupo seculares, como no Egito, tal configuração se



**FERNANDO LUZ BRANCOLI**

modificou. Os países que derrubaram os antigos ditadores, como a Tunísia e Egito, observaram a chegada ao poder de grupos islâmicos, Nahda e a Irmandade Muçulmana, respectivamente. Os distintos discursos, que geraram diferentes graus de sucesso e legitimidade interna e externa, indicam para a importância de compreender as dinâmicas religiosas na política.

Outro ponto importante se dá na interpretação, como apontada aqui, de que a maioria dos intelectuais islâmicos acredita que os Direitos Humanos e a Democracia seriam conceitos essencialmente Ocidentais. Tais ferramentas seriam empregadas, ainda, para articular novas formas de dominação Norte-Sul. Não há respostas claras para tal dilema – mas uma das maneiras de trazer luz a tais argumentos seria no estabelecimento de pesquisas sofisticadas que busquem esclarecer a complexidade das articulações entre religião e política, distanciadas de discursos homogeneizantes. A pulverização de atores estabelecendo tais pesquisas, inclusive no Brasil, favoreceria tal dinâmica e é com esse princípio em mente que esse ensaio foi produzido.



FERNANDO LUZ BRANCOLI

## **REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS**

AL- UTAHAYMIN, Abd Allah Salih. (2010). **Muhammad Ibn 'Abd al-Wahhab: The Man and his Works**. 2a ed. I. B. Washington: Tauris.

BROWN, L.Carl. (2000). **Religion and State: The Muslim Approach to Politics**. 3.ed. Nova York: Columbia University Press.

COOK, Michael. (2000). **Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought**. Nova York: Cambridge University Press.

DENOEUX, Guilian. (2002). **The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam**. Nova York: Middle East Policy

DONNELLY, Jack. (2012). **Universal Human Rights in Theory and Practice**. 3.ed. Nova York: Cornell University Press.

ENAYAT, Hamid. (1982). **Modern Islamic Political Thought**. 3.ed. Austin. University of Texas Press.

HUNT, Lynn. (2008). **Inventing Human Rights: A History**. Nova York: W. W. Norton & Company.

HUNTINGTON, S. (1997). **Choque de civilizações e a reconstrução da ordem mundial**. 4.ed. Rio de Janeiro: Objetiva.

MITCHELL, Richard P. (1993). **The Society of the Muslim Brothers**. 2.ed. Nova York: Oxford University Press.

PINTO, Paulo G. H. R. (2010). **Islã: Religião e Civilização, Uma Abordagem Antropológica**. Aparecida: Santuário.

RESENDE, E. S. A. (2012). **Americanidade, puritanismo e política externa: a (re)produção da ideologia puritana e a construção da identidade nacional nas práticas discursivas da política externa norte-americana**. Rio de Janeiro: Contracapa.

SHARANSKY, Natan; DERMER, Ron. (2006). **The Case For Democracy: The Power Of Freedom to Overcome Tyranny And Terror**. Nova York: PublicAffairs.

**Recebido em 07 de agosto de 2014.**

**Aceito em 16 de dezembro de 2014.**