



CIDADANIA PARTICIPATIVA E COOPERATIVA NO ISLÃ: UMA PROPOSTA VIÁVEL?

COOPERATIVE AND PARTICIPATORY CITIZENSHIP IN ISLAM: A VIABLE PROPOSITION?

Danilo Porfírio de Castro Vieira

possui graduação em Direito pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2000) e mestrado em Direito pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (2003). Atualmente é professor titular da Universidade Paulista Campus Brasília e professor titular do Centro de Ensino de Brasília. Atuando principalmente nos seguintes temas: Contratos, Direito Natural, Etiologia jurídica. E-mail: dapocavi@gmail.com

Resumo

Tanto nos projetos universalistas de Direito, quanto na análise sobre as revoltas muçulmanas no norte da África e no Oriente Médio, os referenciais teóricos utilizados, de natureza lógico-procedimental, são limitados, pois estão vinculados a padrões materiais eurocêntrico-modernos de identidade plural, liberdade e democracia, gerando considerações míopes, que variam entre conclusões otimistas ingênuas de universalização da modernidade ou pessimistas ideológicas que reafirmam a marginalização do Islã. Diante desse problema, é pertinente reconhecer uma perspectiva antropológica de identidade, onde a natureza humana depende, completa-se e se desenvolve plenamente pela cultura. O diálogo não é, portanto, restrito aos sujeitos dialogantes in *abstracto*, mas repercute em suas comunidades (ligação *inter-group* e *intra-group*). Trata-se de reconhecimento de expressões cognitivas tradicionais sobre as coisas e moralidade, acolhendo, portanto, as retóricas culturais, em um novo paradigma de igualdade, que vá além da isonomia personalista, alcançando as comunidades e grupos culturais. Visando um diálogo leal e comutativo, que permita uma vivência intercivilizacional, buscase o estabelecimento de formas de reconhecimento, que identifiquem expressões tradicionais de valores político-jurídicos, ligados à participatividade e a cidadania republicana. Logo, o objeto de estudo é a investigação de instituições como *Ummah* (Comunidade), *Tawhid* (Unidade), *Shura* (Consulta) e o *Yurs* (Tolerância), admitindo limites sobre a tradução.

Palavras-chave: Islã. Modernidade. Primavera Árabe. Irmandade Muçulmana. Tradução. Democracia. Republicanismo.

Abstract

Both the universalist projects of law, as in the analysis of the Muslim uprisings in North Africa and the Middle East, the theoretical frameworks used, logical-procedural in nature, are limited because they are tied to Eurocentric standards-modern materials plural identity, freedom and democracy, generating myopic considerations, ranging from naive optimistic conclusions of universal modernity or pessimistic that reaffirm ideological marginalization of Islam. Faced with this problem, it is pertinent to recognize an anthropological perspective of identity, where human nature depends, is complete and fully developed culture. The dialogue is not therefore restricted to dialoguing subject in the abstract, but resonates in their communities (connecting inter-group and intra-group). It is recognition of traditional cognitive expressions about things and morality, hosting, therefore, the cultural rhetoric in a new paradigm of equality that goes beyond equality personalist, reaching communities and cultural groups. Targeting a commutative and honest dialogue, enabling an experience intercivilizational, seeks to establish ways of recognizing, identifying traditional expressions of political and legal values, linked to participatividade and republican citizenship. Therefore, the object of study is research institutions like Ummah (Community), Tawhid (Unity), Shura (Consultation) and Yurs (tolerance), admitting limits on translation.

Keywords: Islam. Modernity. Arab Spring. Muslim Brotherhood. Translation. Democracy. Republicanism.

1. INTRODUÇÃO

Desde o ano de 2009 o Oriente Médio passa por convulsões sociais significativas chamando a atenção do Ocidente.

Inicialmente, em 2009, o Irã sofreu um levante popular denominado de Revolução Verde em resposta a uma suposta fraude eleitoral no pleito presidencial, que teve como vencedor Mahmoud Ahmadnejad. Foi um levante de dimensões nacionais, com a participação maciça de universitários, mas que foi reprimido pela Guarda Revolucionária do Irã, tendo como mártir uma universitária.

Em 2010 os levantes ressurgiram no norte da África e em outros países de Oriente Médios. Tendo início na Tunísia e se espalhando de forma particular por países como Egito, Líbia, Síria, Jordânia, Bahrein e Iêmen, este grande levante foi denominado de Primavera Árabe. O grande artífice desta revolta, sem desmerecer outros movimentos político-religiosos, foi a Irmandade Muçulmana, um movimento de cunho assistencial-político-religioso, fundado na década de 1920, possuidor de grande capilaridade nas populações mais humildes locais. O ato simbólico marcante organizado pela Irmandade Muçulmana foi a mobilização na praça Tahrir, por meio de seu braço político, o partido da Liberdade e Justiça.

Em ambos os casos, as motivações essencialmente foram as mesmas: a insatisfação contra desigualdades sociais, a reivindicação de direitos políticos e a luta por um regime político aberto e participativo.

Porém, o que os ocidentais entendem como democracia e república, instituições que foram construídas em um processo histórico próprio, em dimensões continentais específicas (Europa e América), podem ser esperadas em terras islâmicas?

A opinião pública ocidental dividiu-se entre os otimistas utópicos, que viam “os

bons ares” da modernidade chegando aos “atrasados” países do norte da África e do Oriente Médio, e os cétricos míopes que ainda aguardam o alvorecer do fundamentalismo islâmico.

Os cétricos ultimamente acham que possuem razão no que defendem, ainda mais com os recentes acontecimentos ocorridos no Egito. Após a eleição do candidato do partido da Liberdade e Justiça, Mohamed Mursi, a suspensão da Câmara Legislativa Egípcia pela Corte Constitucional, em função de irregularidades nas eleições, e a elaboração de uma Carta Constitucional acusada de ter conteúdo vago, ressurgiu a pergunta: será que o Islã comporta uma democracia e valores republicanos?

Talvez a pergunta possa ser respondida por outras indagações: Será que o Ocidente não está testemunhando a construção autodeterminada de um regime político participativo e de uma concepção de cidadania solidária com identidade própria? Será, que o Islã deve se utilizar de valores e instituições estrangeiros para alcançar uma abertura política e um senso de compromisso e responsabilidade sociais? Ou existem valores que se aproximam ou equivalem àquilo que ocidentalmente é conhecido como democracia e república?

Para isso é necessário um exercício de humildade, pela busca do reconhecimento da alteridade civilizacional, mediante o conhecimento e tradução da tradição Islâmica, viabilizando, assim, uma vivência compartilhada. A melhor forma de vencer o medo é conhecendo a ameaça, o desconhecido.

Portanto, a proposta deste artigo é, inicialmente, analisar os conceitos e fundamentos de democracia e república no ocidente, na perspectiva moderna, para, posteriormente, encontrar pontos comuns em instituições tradicionais como *Ummah*, *Tawhid*, *Shura* e *Khilapha* e qual o papel da Irmandade Muçulmana.

2. REFERÊNCIAS DE TRADUÇÃO: A CONSTRUÇÃO OCIDENTAL DE DEMOCRACIA E REPÚBLICA

Para se analisar a temática da cidadania participativa e solidária no Islã, recorrer-se-á aos recursos do reconhecimento e tradução, meios imprescindíveis a uma vivência interpessoal e intercivilizacional paritária e compartilhada.

O reconhecimento em questão é forma de reconhecer a pessoa não apenas como o resultado de sua autenticidade, mas como sujeito social, portador de herança cultural (TAYLOR, 1998, p.46-48), ou seja, os valores e sentidos que motivam suas decisões e ações tem sua matriz na tradição em que pertence (SANTOS, 1997, p.23). O reconhecer, portanto, é admitir discursos culturais, em sua autonomia e incompletude, visando a partilha, em condição de paridade.

O intuito, portanto, é a vivência, mas aquele que busca reconhecer deve ter plena ciência que ele também é fruto de um meio específico, de uma história coletiva, não podendo se despir do seu arcabouço cognitivo-valorativo. Logo, no processo de imersão cultural o outro se torna um espelho, e quem busca reconhecê-lo reportar-se aos seus próprios referências de conduta. Daí emerge o recurso da tradução.

Na tradução busca-se um entendimento possível de tradições, por meio da interpretação e partilha de padrões de conduta, almejando uma nova e comum língua (MACINTYRE, 2001, p.397-399). Na tradução há a domesticação daquilo que, até então, era estranho, não bastando, portanto, entender o “outro”, pois o tradutor também quer ser entendido.

Traduzir não se reduz, portanto, ao mero estabelecimento de parâmetros comuns entre linguagens, mas de mediação entre pessoas, reconhecendo as

diferenças e as limitações no processo entendimento. Logo, a tradução possui limites, pois o pressuposto utilizado é o da semelhança, sendo inviável a busca de equiparações entre culturas e linguagens distintas, além da impossibilidade de traduzir pela inexistência de meios conceituais (MACINTYRE, 2001, p.414).

Na posição de tradutor, o marcos referenciais de comparação e mediação são os conceitos ocidental de democracia e republicanismo.

2.1 DA DEMOCRACIA

Na tradição liberal, a democracia é definida como o governo do povo, pelo povo e para o povo. Nela, o poder do povo se expressa no voto direto, por meio do qual os cidadãos elegem os representantes dos Poderes para defender seus interesses. Trata-se de um regime de governo em que o poder de tomar importantes decisões políticas está com os cidadãos (povo), de forma direta ou usualmente indireta, por meio de representantes eleitos.

Os princípios básicos de uma democracia, onde os demais princípios e regras são em verdade desdobramentos de uma linguagem da cultura e dos valores de um povo em uma determinada época de sua história, têm-se que os basilares são a liberdade e a igualdade, colunas do viver em coletividade. A preservação da liberdade, entendida sobretudo como o poder de fazer tudo o que não incomoda o próximo e como o poder de dispor de sua pessoa e bens, sem qualquer interferência do Estado. A igualdade de direitos é entendida como a proibição de distinções no gozo de direitos, sobretudo por motivos econômicos ou de discriminação entre classes sociais. Estes princípios só podem ser aplicados, implementados e realizados pela supremacia da vontade popular, que colocou o problema da participação popular no governo, provocando muitas controvérsias e dando margem às mais diversas experiências, quer seja nas diversas formas de representatividade, quer seja no valor do voto nos muitos sistemas eleitorais e partidários.

Na concepção de Sieyès, na representação democrática o povo age por meio de seu representante. A vontade do representante é imputada ao povo, porém as suas ações não estão estritamente concretas dos representados.

No prisma da forma imperii Habermas defende uma emancipação definitiva da sociedade civil. A Soberania Popular pra Habermas é soberania dos cidadãos formadores e participantes da sociedade, partícipes no processo discursivo de constituição do Estado de Direito e responsáveis pela a gestão do espaço público (HABERMAS, 2003, p.99). O espaço público é o palco deliberativo, onde busca-se o consenso, o resultado do discurso racional (razão pública), institucionalizado normativamente

2.2 DO REPUBLICANISMO

Ao se analisar o republicanismo, sem desmerecer a tradição europeia pré-moderna, o objeto de exposição é a sua construção teórica iluminista. O cosmo pré-moderno autorregulado e harmonioso, caracterizado por uma concepção de cidadania de papéis, foi destituído por um modelo societário plural, estabelecido na autonomia da vontade, na isonomia e na segurança patrimonial, sustentada por uma racionalidade epistêmico-procedimental. Logo em um ambiente emancipacionista-atomicista, o republicanismo volta-se para efetivação da liberdade negativa (FERRY. 2012, p. 162-

163).

Na concepção kantiana a ordem parte da própria liberdade, mas de uma liberdade esclarecida, autolimitadora cujo limiar das ações é o outro “eu”. Trata-se de um esforço pessoal para se libertar das tendências egoístas. O republicanismo moderno, portanto, se impõe sobre a forma de leis morais, imperativos de conduta, tendo como fim o homem por si mesmo. A boa vontade, portanto, não deve ser motivada por interesses pessoais, mesmo de natureza caritativa, devendo ser desinteressada (agir bem pelo próprio bem) e voltada ao bem comum, à humanidade (FERRY. 2012, p. 164-166). Logo, tratar sobre república é enfatizar o sentido res publica, da partilha, no acesso comum a bens necessários à dignificação de todos os cidadãos.

O republicanismo é o alicerce que sustenta a democracia, que exige do cidadão a preservação os direitos e liberdades individuais e o exercício cívico e esclarecido da vida pública. Para a manutenção do autogoverno, as liberdades negativas sustentam e são sustentadas por uma cidadania esclarecida e ativa.

O republicanismo, portanto, põe no centro das discussões a natureza e a importância do espaço público, dos valores cívicos, da ideia de dever, em contraponto ao solipsismo. Para Rousseau, por exemplo, a soberania popular não se reduzia à mera vontade dos indivíduos devendo estar pautada por leis cívicas. Logo, a pré-condição para o bom exercício da atividade pública é a razão pública, a constituição de um palco político acessível a todos os homens e mulheres, um espaço de diálogos com pautas racionais.

Um Estado republicano, pra Kant, deve ser estabelecido por um direito público, por meio de uma Constituição, que agregue e organize a sociedade de homens livres a uma vontade moral-racional, delegando direitos e deveres políticos (KANT, 2004, p. 127-130).

O modelo republicano kantiano mantém-se presente no pensamento contemporâneo, a exemplo da teoria da justiça de John Rawls e do patriotismo constitucional de Jürgen Habermas.

Rawls, em sua teoria da justiça, defende a constituição de uma sociedade política “equitativa de cooperação” entre cidadãos livres e iguais, organizada em torno de um valor compartilhado de bem e na harmonização de interesses (RAWLS, 2003, p. 57), priorizando o justo em detrimento do bom. Logo, os princípios de justiça assumiriam o papel de “base moral de uma sociedade democrática”, materializando-se em uma Constituição.

O patriotismo constitucional de Habermas volta-se para uma cidadania solidária, na edificação de uma cultura política comprometida com preceitos democráticos e o pluralismo, devidamente expressos da Carta Constitucional. No patriotismo constitucional cada cidadão deve-se sentir responsável pelo concidadão, devendo aprimorar sua consciência moral em favor da Humanidade (HABERMAS, 1999, p.93-94). Trata-se de um compromisso jurídico-moral fundado na liberdade, no consenso ideal (ideal role talking/ ideale Sprechssituatiton) e na dicotomia oportunidade-mérito (ROCHLITZ, 2005, p. 128). Compromisso com os princípios constitucionais e os direitos fundamentais, constituindo uma comunidade política democrática (ROCHLITZ, 2005, 131), baseada na relação entre vontade e esfera pública.

3. CONSIDERAÇÕES SOBRE A IRMANDADE MUÇULMANA

A Irmandade Muçulmana foi criada no Egito, no ano de 1928, por Hassan el

Banna, mas tendo como seu principal ideólogo Sayyid Qutb.

Tratou-se, inicialmente, de um movimento de resistência contra o colonialismo europeu e a ocidentalização da comunidade muçulmana, reafirmando os valores Islâmicos, mas, posteriormente, assumiu o papel de oposição contra os regimes autoritários (em especial o regime de Nasser) e o projeto pan-arábico.

Sua principal bandeira é a instauração de um regime político, jurídico e econômico, pautado em valores autenticamente islâmicos como a Ummah, o Khilafah amparado na Sharia (direito sagrado), aonde afirma em slogan que o “Corão é a nossa Constituição” (KEPEL, 2003, p. 54). Teoricamente, não se trata de um modelo retrógrado, pois a proposta é a constituição de um padrão islâmico de modernidade, com metas de inclusão política e econômica, porém o preceito básico do secularismo é rechaçado.

Para Sayyid Qutb, o Ocidente e a própria comunidade de muçulmanos vivem num estado de barbárie (jahiliyyah), cabendo a Irmandade conduzir a população à autêntica islamização (KEPEL, 2003, p.58). A Irmandade também sofreu influência ideológica do paquistanês Abul Mawdudi, que defendia a ruptura política com o modelo secular nacionalista.

No final da década de 1970 a Irmandade Muçulmana teve seu momento de radicalização por meio da sua união com o movimento terrorista Gama's al Islamyya.

Na década de 80, especificamente depois da morte de Anwar Sadat, a Irmandade muçulmana publicamente renunciou a violência, tornando-se mais moderada.

A organização mesmo na clandestinidade teve grande participação na Primavera Árabe, não somente no Egito, mas em vários países árabes, inclusive na Síria. Desde 30 de abril de 2011, a Irmandade Muçulmana organiza-se institucionalmente em torno do Partido da Liberdade e da Justiça. Atualmente um de seus líderes é o presidente do Egito, Mohamad Mursi, governando o país com base parlamentar majoritária.

A Irmandade não pode ser confundida ou vinculada ao salafismo. O termo salafista deriva da palavra salafi (سلفي), que significa "predecessores" ou "gerações primordiais". Trata-se de um movimento conservador sunita de resgate aos fundamentos do Islã, respondendo, semelhantemente à Irmandade Muçulmana, a ocidentalização da comunidade muçulmana. As principais figuras do movimento salafista foram Muhammad Abduh, Jamal al-Din al-Afghani e Rashid Rida.

O salafismo sofre uma forte influência do wahhabismo, uma corrente islâmica que prima pela austeridade, rigor e literalismo religiosos, por meio da estrita observância do Corão, dos costumes da comunidade e os ditos e feitos do Profeta (Ahl as Sunna; Ahl al Hadith).

Os salafistas, contrariamente à Irmandade Muçulmana, não possuem uma estrutura organizacional institucional, sendo um grupo disperso representado por movimentos sociais e partidos políticos. Os salafistas também preterem a ação política à moralidade individual, ou seja, entendem que a constituição de um Estado virtuoso e de uma comunidade crentes só é possível em função da conversão e vivência autêntica de cada muçulmano.

4. A BUSCA DE UM REFERENCIAL DE TRADUÇÃO COM ISLÃ: UMMAH, KHILAPHA E SHURA

Como observado anteriormente, os modelos ocidentais de república e

democracia são resultados de um processo histórico-cultural, uma resposta às contingências próprias do continente europeu, repercutindo diretamente em suas antigas possessões coloniais americanas. Por sinal, os valores republicanos e democráticos respondem as exigências do projeto filosófico da Modernidade, pautado no emancipacionismo, no secularismo e na racionalidade lógico-procedimental.

Isso não significa que as concepções de responsabilidade social e política participativa (ou deliberativa) sejam exclusivas do republicanismo e da democracia ocidentais, podendo ser encontradas similarmente em outras tradições fundadas, portanto, em noções distintas de identidade e racionalidade.

4.1 DO ESTADO ISLÂMICO

O modelo de Estado Islâmico tradicional (Dawla Islamiyya), organiza-se em torno do Khalifah, uma administração pública, regida pelo sucessor ou representante do Profeta (Mohammad), possuidor de atribuições políticas e espirituais. O khalifah, ou representante, deve ser escolhido de forma livre (ihtiyar) e consensual (ijmá) pela Ummah, ou Comunidade (LOPES, 2010, 193).

A escolha do khalifah torna-se definitiva institucionalmente por meio do al Baia'ah, o voto de fidelidade da comunidade ao governo. Este voto de fidelidade, legitimador da autoridade do governante, não é, porém, absoluto, nem irrevogável, pois está condicionado a obediência a Allah, por meio do cumprimento da Sharia (CORÃO 10:18), e ao bom serviço em favor da Ummah (ESPOSITO e VOLL, 2001, p.121).

O khalifah, assumindo a condição de representante do Profeta, toma para si o papel de guardião do sistema político-econômico-religioso Islâmico, devendo gerir os assuntos públicos dentro dos preceitos da Sharia (as fontes sagradas de Direito), cujas fontes fundamentais são o Corão e as Hadiths, os ensinamentos do Profeta registrados pelos seus discípulos (PEREIRA, 2012, p.79-81).

O Estado Islâmico, sob autoridade do khalifah, não é tratado entre os muçulmanos como uma entidade político-jurídica organizacionalmente rígida, personalizada, com território definido e acima da comunidade de muçulmanos, mas uma administração pública (al siyasa) mutável, que se adéqua às mudanças e necessidades sociais, estando comprometida com o interesse coletivo e resguardado, assim, a autonomia e autossuficiência da Ummah (ISBELLE, 2007, p.23).

Nesse sentido, a noção de Estado Islâmico aproxima-se da concepção contemporâneo-cosmopolita de Império (NUSSBAUM, 1999, p.17/ BECK, 2006, p.70), um espaço sem fronteiras fixas, com a capacidade ilimitada de expansão, voltada a estabilidade e ordem de seus cidadãos, com formas assimétricas de integração. No Islã, a integração ocorre entre muçulmanos e não muçulmanos que vivem na Ummah.

Em respeito ao princípio da Yurs (tolerância), os não muçulmanos, denominados de dhimmis, possuem estatuto jurídico próprio delegando direitos privados equivalentes aos muçulmanos, direitos políticos diferenciados, que visam estabelecer um equilíbrio entre a sua representatividade e a condição majoritária dos muçulmanos, outorgando certa autonomia comunitária (direito a abertura de escolas, associações e templos). A denominação dhimmis deriva da palavra Dhimah ou Contrato, status dado, em regra, aos cristãos e judeus (Ahl al Kitab). Porém, em países como Paquistão, Malásia, Bangladesh e Indonésia as minorias que não pertencem aos "Povos do Livro", a exemplo dos budistas e hinduístas, também possuem estatuto.

Sobre a territorialidade, é dever sagrado do Estado Islâmico estar a serviço dos integrantes da Ummah onde quer que eles estejam (MUSAUI, 2006, p.42).

Em síntese, são competências do Estado Islâmico resguardar a ordem social, a segurança contra ameaças estrangeiras, a gestão da educação, a saúde, a condução obras públicas e o funcionamento da jurisdição (KHAZRAJI, 2006, p.84).

Caso o governante aja contra os preceitos islâmicos e os interesses da Ummah, os muçulmanos não serão obrigados a reconhecer sua autoridade e obedecê-lo, levantando-se contra ele (direito de resistência). Em uma hadith, Mohammad afirmava que “minha comunidade não concordará com o erro”. Da mesma forma, seu sucessor Abu Bakr disse: “obedecei-me enquanto obedecer a Deus e ao Seu mensageiro, sê desobedecer, desobedecei-me” (RIADHUSSÁLIHIM).

A autoridade do governante assenta-se, portanto, na obediência aos preceitos jurídicos revelados por Allah e no compromisso com os interesses da Ummah.

4.2 UMMAH: O SENTIDO DO ESTADO

O princípio da Ummah estabelece que os cidadãos muçulmanos (balegh) devem comprometer-se a uma vivência cooperativo-solidária em prol da ordem, da segurança e do bem comum dos outros integrantes da comunidade.

O termo Ummah deriva da palavra Umm, que significa mãe. Consiste no espaço de convivência dos muçulmanos, em princípio, e de não muçulmanos (dhimmis), que aceitam se submeter às regras gerais da Comunidade de Fiéis, em troca de proteção jurídica e de liberdade religiosa. A Ummah é universal, pois, na concepção Islâmica, não é restrita a etnias, grupos ou fronteiras territoriais, tendo seus elos estabelecidos nos laços de fé em um único Deus. Logo, onde há um muçulmano, a Ummah estará presente e unida (VIEIRA, 2011, p.195).

No princípio da Ummah ou Comunidade entende-se que a convivência, a vontade de agregação são inerentes à natureza humana (união natural). Fundamento para a agregação encontra-se na cooperação e solidariedade entre os integrantes da comunidade, tendo como objetivo a satisfação das necessidades materiais, sentimentais e espirituais dos homens. Há a consciência de que a sobrevivência não pode ser exercida solitariamente. A agregação comunitária tem sua origem e alicerce no núcleo familiar tradicional, onde pai, mãe e filhos possuem direitos e deveres (AL-MUSALI, 2006, p.33).

A Ummah, na perspectiva mítico-racional islâmica, é um espaço onde os desígnios de Deus manifestam-se, cabendo à comunidade organizar-se em torno dos preceitos islâmicos. Dentro da comunidade, portanto, o muçulmano busca a afirmação da sua fé e o aprimoramento de suas virtudes. A Ummah é o ambiente sem dimensões territoriais definidas e, conseqüentemente universal, servindo como campo de aperfeiçoamento moral e de aproximação com a noção de Justiça Divina (Adallah).

A Ummah é regida pelos preceitos do Islã, devidamente expressos no Corão e na tradição profética (hadiths e sunnas). O objeto da Comunidade é resguardar os mandamentos de Allah e defender a dignidade (honra) de cada cidadão (balegh). Entre os integrantes da Comunidade de fiéis, nutre-se um sentimento de irmandade divina (AL-MUSALI, 2006, p.37-38). No Corão existem citações sobre a ideia de irmandade sagrada: “Os fiéis e as fiéis são protetores uns dos outros; recomendam o bem, proíbem o ilícito” (CORÃO 9:71); “Sabe que os fiéis são irmãos uns dos outros; reconciliai, pois os vossos irmãos, e temeí a Deus, para vos mostrar misericórdia” (CORÃO 49:10)

Mohammad proferiu que “o muçulmano é o irmão do Muçulmano, não deve enganá-lo ou traí-lo, nem falar dele o que não quer ou não gosta que seja falado entre pessoas, e nem deve tirar nada dentre suas propriedades, somente com sua

permissão. E seu sangue lhe é sagrado” (RIADHUSSÁLIHIM).

Em outra hadith, o Profeta conclama pela organicidade da Comunidade, afirmando que “o exemplo dos fiéis em seus sentimentos de clemência e amor, é o exemplo do corpo, se um órgão adoce, todos os outros órgãos vão sentir e vão colaborar para dar de volta a saúde ao primeiro” (RIADHUSSÁLIHIM)

Na Ummah, deve-se constituir imperiosamente um senso comunitário, pautado no compromisso alterizante, onde cada muçulmano tem o dever de zelar pela integridade pessoal, seja ela material ou espiritual, do seu semelhante (AL-MUSALI, 2006, p.37-38).

A cooperação na Comunidade Islâmica repercute na vida doméstica, nos assuntos políticos e econômicos: “auxiliai-vos na virtude e na piedade. Não vos auxiliareis mutuamente no pecado e na hostilidade e temei a Deus, porque Deus é severíssimo no castigo” (CORÃO 5:2).

Cada cidadão, portanto, assume a responsabilidade de gerir e reformar a sociedade, preocupando-se com questões coletivas (AL-MUSALI, 2006, p.43), a exemplo de um ensinamento do Profeta: “Quem não se preocupar com os assuntos dos muçulmanos, não é muçulmano” (RIADHUSSÁLIHIM).

A identidade coletiva universal no Islã está fundada em um valor sagrado, em uma profissão de fé (Kalima). Este valor sagrado é o da Tawhid, ou Unicidade.

A Tawhid é a crença em um único Deus (La Ilaha Il Allah) e em seus ensinamentos. Estes ensinamentos foram transmitidos por Mohammad, o último profeta escolhido por Deus dentro de uma cadeia revelatória, que tem seu início em Noé (Noa), passando por Abraão (Ibraim), Moisés (Musa) e Jesus (Issa). A comunidade está unida na fé em um só Deus e os seus desígnios incidem na Comunidade.

O muçulmano, em nome da ordem, da dignidade e virtude devem seguir os preceitos divinos (MAUDUDI, 1993, p. 89-90). A adoração a Allah não se restringe às palavras, ao conhecimento puro e às orações, mas, acima de tudo, às ações virtuosas na Comunidade (TANTAWI, 1992, p.64). A Unicidade, portanto, confere “dignidade ao homem e salva-o do medo e do desespero, do pecado e da confusão” (ABDALATI, 1993, p.33).

Logo nas palavras de Maududi:

“Nos ensinamentos de Mohammad a fé em Deus é o princípio mais importante e fundamental. É o pilar do Islamismo e a mola principal do seu poder. Todas as outras convicções, ordens e leis do Islamismo, permanecem firmadas neste fundamento. Todas elas recebem energia desta fonte e depois da sua retirada, nada restaria do Islamismo” (MAUDUDI, 1993, p. 106)

O muçulmano, portanto, justifica no elo unitário e indivisível com Deus a sua responsabilidade com a Ummah, as ações do homem não devem ficar confinados a grupos, mas devem repercutir universalmente, na totalidade (MAUDUDI, 1993, p. 100-101). O sentido existencial do homem muçulmano é viver em Allah, pela Ummah: “Ele não difere de ti e tu não diferes d'Ele; se por ignorância julgas que és distinto d'Ele, que dizer que tens uma mente não educada” (IBNARABI, 19??, p.50).

Exemplo da responsabilidade social do balegh é o exercício do zecat, contribuição anual onde o muçulmano reserva 1/40 de seus ganhos, destinando a Casa de Beneficência (Bait-ul-Mal), instituição administrada pela própria Comunidade, ou pelo juiz local (al cadi), que financiará a assistência às famílias necessitadas (CORÃO 2:43,83; 4:77).

Outro ponto a ser considerado é a Jihad sugra ou Jihad al-asghar, que por tradução pode ser denominado como esforço menor (porém conhecido no ocidente como guerra santa menor). O esforço menor seria a guerra de defesa, que somente deve ser conclamada caso a Ummah, em qualquer parte do mundo, esteja sob ameaça. No Corão essa condição está clara na determinação: “Combatei, pela causa de Deus, aqueles que vos combatem, porém, não pratiqueis agressão, pois Deus não estima os agressores”(CORÃO 2:190).

Não se deve desconsiderar também o esforço maior, o Jihad kubrah ou Jihad al-akbar, que nada mais é que um imperativo ético islâmico. Consiste na máxima virtude (ihsan) de ser esforçar por causas dignas, pelo bem estar coletivo (JALAL. 2009, p. 19-21). O sentido de viver pelo bem comum, tem seu início no aprimoramento individual. A guerra santa maior é uma luta subjetiva, aonde o indivíduo busca a autodisciplina (CORÃO 4:84; 29:06).

Exemplo de guerra menor foi a ação conjunta de países como o Irã (xiita) e a Arábia Saudita no apoio a resistência da população muçulmana bósnia, vítima de massacres promovidos pelos sérvios, e da formação de brigadas muçulmanas internacionais, oriundas de mobilizações civis em diversos países muçulmanos (egípcios, paquistaneses, sírios, iraquianos) na Guerra da Iugoslávia, na década de 90 do século passado.¹

Outro dever social do muçulmano é o de participação nas decisões políticas na Ummah, ou seja, o cidadão muçulmano é chamado à responsabilidade social também nas deliberações sobre o destino da comunidade e de seus integrantes. Esse dever (não é tratado apenas como uma garantia) é conhecido como Shura, o elo entre a Ummah e o Khilafah.

4.3 A SHURA: O INSTRUMENTO DELIBERATIVO COLETIVO

A Shura, ou consulta mútua, consiste em um procedimento voltado ao consenso coletivo. Pela shura, o khalifah é eleito, e por ela o governante recorre na tomada de decisões. No Corão determina-se que: “atendem ao seu Senhor, observam a oração, resolvem os seus assuntos em consulta e fazem caridade daquilo com que agradecemos (CORÃO 42:38).

Pela Shura busca-se apreciar questões e problemas enfrentados pela Ummah, tendo como objetivo a busca de respostas, soluções de forma consensual e majoritária (ijmá). O khalifah, como qualquer gestor público, antes de tomar decisões deve consultar os representantes da comunidade e de especialista sobre o assunto (ISBELLE, 2007, p.15-16).

No Khilafah há, portanto, um Conselho de Consulta organizado em Ahl Al Aqd, representantes do povo, e Ahl Al Ijtihad, conselho de juristas. As atribuições do Conselho de Consulta não são limitadas a escolha e assessoramento do governante, mas a fiscalização dos seus atos e a elaboração de leis.

Receoso que as decisões não sejam superficiais, sofismáticas e atentatórias contra os princípios do islã, o Corão determina que os representantes do povo devam possuir qualidades como: ser muçulmano, reputação ilibada, possuir conhecimento

¹ <http://www.tvi24.iol.pt/internacional/tvi24-genocidio-servios-bosnios-massacre-muculmanos-prisao-perpetua/1168958-4073.html>; http://www.jn.pt/PaginaInicial/Mundo/Interior.aspx?content_id=1013686, acesso 19 out 2012.

sobre o direito islâmico (CORÃO 4:59;6:116; 35:28;39:9). Logo, os consensos oriundos da consulta não são válidos se forem contrárias aos preceitos jurídicos-religiosos do Islã.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após a determinação dos marcos teóricos modernos referentes à democracia e república e a análise de valores próprios da tradição islâmica, chega-se a conclusão que é possível que os povos muçulmanos encontrem caminhos institucionais próprios de participatividade política e cidadania cooperativa.

Ao se analisar instituições como khilapha, shura, al baia'ah e Ummah, o tradutor poderá encontrar elementos equivalentes ou próximos dos fundamentos da democracia a exemplo da legitimidade representativa, pois o governante deve ser eleito e receber o voto de fidelidade da comunidade.

Outro ponto é o entendimento que o Estado está para servir e não se sobrepor à comunidade (al siyasa). Os atos de Estado devem passar pela consulta e fiscalização da comunidade de forma direta (shura) ou indireta, por meio do conselho de representantes (Conselho da Shura). O Estado que não representa sua comunidade e não segue a Sharia é, portanto, ilegítimo, podendo ser destituído, conforme prevê o direito de resistência. Logo, é presente no Islã a soberania da comunidade (Ummah).

A comunidade de fiéis é o fim no Islã. Como na crença judaica, que crê que o espírito de Deus (Shekhinah) está presente na Comunidade (Ouma; Leon/ Knesset), a Ummah, composta por crentes virtuosos, é a morada de Allah. A comunidade virtuosa, seguidora dos preceitos da Sharia (única exigência de Deus é ser um homem de virtudes), está unida a Deus (tawhid).

Logo, quando o Estado volta-se contra a Comunidade, atenta contra a Razão ou Justiça Divina (Adallah). Deve-se lembrar de que a ideia de consenso (ijmá) demonstra claramente que a vontade coletiva, quando virtuosa e pautada em uma racionalidade prática (phronesis), é a própria materialização dos desígnios de Deus. O processo de revelação divina não se encerra na Sharia, mas, contrariamente aos conservadores wahabistas, ele se perpetua na interpretação, na prudente adequação das fontes à dinâmica social.

Existe a razão pública no espaço comunitário, mas uma racionalidade híbrida, que apresenta elementos da phronesis aristotélica, mas envolta por uma racionalidade mítico-religiosa, de natureza sacralizadora. A legitimidade não se reduz apenas ao acordo, ou a decisão humana prudente, racionalmente constituída (o que é imprescindível), mas a comunidade entende que Deus também foi partícipe na deliberação, ou seja, a boa resolução da comunidade é, também, uma decisão de Deus.

Há também elementos equivalentes aos valores republicanos. A comunidade de crentes deve inicialmente ser obediente a Sharia, às leis de Deus, que regulam o bom viver da comunidade. A Sharia não é um conjunto de normas fundamentais outorgadas por um Deus egoísta e narcísico, mas uma lei que determina preceitos religiosos e, acima de tudo, exige conduta virtuosa crente (esforço maior), seja em vida privada ou em comunidade, e direitos aos crentes e não crentes que optaram em viver na Ummah.

A tawhid repercute no Direito. A Sharia deriva do palavra árabe shara'a, que significa fonte. Só existe um único conjunto de fontes do Direito, que devem ser respeitados: o Corão, o Livro revelado a Mohammad por Allah; as Hadiths, os ditos e feitos do Profeta Mohammad; as Sunnas, os usos e costumes da Comunidade de Fiéis;

a ljmá, o consenso dos juristas sobre os fundamentos das fontes primárias.

Não existem, portanto, várias “Sharias”, mas um único fundamento de conduta. O que há são várias vertentes de interpretação, que determinam, em escala mais abrangente ou restrita (dependendo da escola jurídica predominante na localidade), o sistema de direito (fiqh), sem fugir dos fundamentos do Islã.

A repercussão do processo interpretativo não é determinada em função do conceito de nação, que por sinal é um conceito ocidental ideologicamente alinhado á formação do Estado Nação². A interpretação nasce dentro das cidades, das pequenas comunidades da Ummah, em interação com a comunidade jurídica (uma exigência), podendo repercutir além dos territórios “nacionais”.

A virtude maior em coletividade é a alteridade, a consciência de responsabilidade social, de assistência mútua entre os crentes, onde quer que eles estejam. Não se dorme tranquilo se o concidadão passa por necessidade. É nesse imperativo que se assentam o dever de zocat e o esforço menor.

Enquanto se observa na história ocidental perseguições de pessoas e grupos motivadas por etnia, convicções e fé, seja da Inquisição Católica até o holocausto judeu e as perseguições atroz de Ku-Klux-Klan, no Islã há o preceito intocável do Yurs, a tolerância, o direito de bem viver, inclusive com direitos políticos, e autonomia das minorias (dhimmis) que optaram em viver na Ummah.

O que se quer demonstrar é que o Islã não se reduz aos rincões setentrionais do Paquistão, ao tribalismo do Afeganistão, ao extremo sul esquecido do Egito, ao Sudão ou Somália, países deixados a sua própria sorte, ou a confederação beduína líbia, que durante muito tempo foi submetido ao culto personalista stalinista-maoísta do ditador Muamar Khadafi. Por sinal, pergunta-se se nesses lugares o Islã realmente se consolidou. A mesma análise simplista seria dizer que modernidade é o que se mostra na “América do Norte profunda”, nos vilarejos Alentejanos e ou no sertão nordestino brasileiro. O Islã é maior do que tudo isso, mais amplo e que reconhece e exige o conhecimento, o esclarecimento. Que se busque o conhecimento até o fim do mundo, era o que dizia o Profeta.

Para isso, os pesquisadores ocidentais devem romper com os ranços do orientalismo, desprendendo-se do Islã imaginário, distorcido e esteriotipado, que legitima a “necessidade” de universalização da modernidade (uma constructio civilizacional), e voltar-se ao Islã dos muçulmanos, o Islã real, vivo e presente na Ummah.

O novo paradigma é reconhecimento, o diatopismo, e para isso o caminho é humilde exercício da tradução, entregar-se ao outro, mesmo que isto seja para alguns o sinônimo de traição. Tradução não como solução, fim em si, mas um instrumento limitado, que não dará resposta a tudo, mas que corroborará a vivência, a partilha, que para os muçulmanos é chamado de sa'ah (troca).

Por fim é necessário tecer algumas considerações sobre o Egito. A Irmandade Muçulmana ascendeu ao poder em 2012, com a eleição e posse do presidente Mohamed Mursi. Porém, as estruturas burocráticas constituídas pelo antigo regime, iniciado por Gamal Abdel Nasser e finalizado com a Primavera Árabe, com renúncia de Hosni Mubarak, permaneceram, inclusive na composição da Alta Corte Constitucional

² Podemos por acaso afirmar que exista uma nação iraquiana, uma nação síria, libanesa kwuatiana? Por sinal não podemos deixar de lembrar das artimanhas de Wiston Churchill na construção geopolítica do oriente médio (KILZER. 1995)

do Egito.

Com o impasse da invalidação das eleições parlamentares no Egito pela junta militar, ratificada pela Alta Corte e a posterior convocação, por parte do presidente Mursi, da Câmara Legislativa para a elaboração da nova Constituição, o que levou a mesma Alta Corte entrar de greve, evidenciou-se uma queda de braço entre o governo eleito e a remanescente ala pró-Mubarak (que agregou em suas fileiras os grupos “liberais”, entre eles Mohamed El Baradei).

Mesmo com medidas desastrosas do atual governo, não se pode afirmar que o Egito caminha para uma ditadura ou um regime fundamentalista.

Primeiramente, a anulação das eleições legislativas, cujo principal vencedor foi partido da Liberdade e Justiça foi justificada pela Alta Corte sobre o argumento normativo do regime anterior (ditatorial), em que os congressistas não podiam concorrer representando partidos políticos, o que deveria gerar estranheza ao ocidente (mas não aconteceu).

O segundo ponto pertinente é que o projeto de Constituição desenvolvida pelo polêmico Legislativo mantém os direitos civis conciliando-os com as leis islâmicas. Não há nenhuma vedação a questões sobre direito das minorias e os direitos das mulheres, como foi denunciado pela oposição. Sem contar que, mesmo com a aprovação do projeto de Constituição por um pouco mais de sessenta por cento da população (63,8%), os debates políticos sobre a Carta Magna e as manifestações ainda acontecem e a liberdade de imprensa não foi cerceada.

Logo, o que se vê é um processo turbulento, mas, dentro das circunstâncias, comum de transição. A Ummah local foi chamada à consulta, a Câmara Alta Legislativa (Conselho da Shura) reassumiu suas funções depois da promulgação da Constituição e eleições estão marcadas para Câmara Baixa. Que os egípcios encontrem seu próprio modelo de democracia e república e que possam se tornar um exemplo para a grande nação do Islã.

6. BIBLIOGRAFIA

ABDALAT, Hammudah. Islã em foco. São Bernardo do Campo: CDIAL, 1998

BECK, Ulrich; GRANDE, Edgar. La Europa cosmopolita. Barcelona: Paidós, 2006

CORÃO. Makka: Liga Islâmica Mundial, 2006

ESPOSITO, John; VOLL, John. Makers of contemporary Islam. Oxford: Oxford Press, 2001.

FERRY, Luc. La révolution de l'amour. Trad. A revolução do amor: por uma espiritualidade laica. Rio de Janeiro: Ed. Objetiva, 2012

HABERMAS, Jürgen. Zeit der Übergänge. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag, 2001. Trad. Era das transições. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2003

_____. Direito e moral. Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1999

IBNARABI. Traité de l'unité. trad. Tratado da unidade. Brasília: Thot, 19??

ISBELLE, Sami Arned. O Estado Islâmico e sua organização. Rio de Janeiro: Qualitymark, 2007

JALAL, Ayesha. Partisans of Allah. Cambridge: Harvard University Press, 2008. Trad. Combatentes de Alá. São Paulo: Larousse do Brasil, 2009.

KANT, Immanuel. Die metaphysik der sitten. Erster theil: metaphysische anfansgründe der

-
- rechtslehre. 1797. Trad. Metafísica dos costumes: princípio da doutrina do direito. Lisboa: Edições 70, 2004
- KEPEL, Gilles. Jihad. Paris: Gallimard, 2003. Trad. Jihad. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2003.
- KHAZRAJI, Sheikh Taleb Hussein. O que é islam. 2 ed. São Paulo: Fundação Al Balagh/CIB, 2006
- KILZER, Louis C. Churchill's Deception. New York: Simon & Schuster, 1994. Trad. A farsa de Churchill. Rio de Janeiro: Revan, 1995.
- LOPES, Margarida Santos. Novo dicionário do Islão. Alfragide: Casa das Letras, 2010
- MACINTYRE, Alasdair. Whose justice? Which rationality? New York: Scott Meredith Agency, 1988. Trad. Justiça de quem? Qual racionalidade? 2 ed. São Paulo: Ed. Loyola, 1991
- MAUDUDI, Abul A'la. Para entender o islamismo. Riyadh: International Islamic Federation of Student Organization, 19??
- MUSAUI, Sayyed Hashem Al. O sistema social no Islam. São Paulo: CIB, 2006
- NUSSBAUM, Martha. For Love of country. Boston: BraconPress. Trad. Los limites de patriotismo. Barcelona: Paidós, 1999
- PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. Avernois: a arte de governar. São Paulo: Perspectiva, 2012
- RAWLS, John. Justice as fairness: a restatement. Harvard University, 2002. Trad. Justiça como equidade: uma reformulação. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2003
- RIADHUSSÁLIHIN: JARDIM DOS VIRTUOSOS. São Paulo: Ellus
- ROCHLITZ, Rainer (coord). Habermas: l'usage public de la raison. Paris: Universitaires de France, 2002. Trad. Habermas: o uso público da razão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2005
- SANTOS, Boaventura de Souza. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. in Revista Crítica de Ciências Sociais. n. 48, Junho, 1997
- TANTAWI, Ali Al. Introdução geral da religião do Islã. 1992.
- TAYLOR, Charles. Multiculturalism. Princeton University Press, 1994. Trad. Multiculturalismo. Lisboa: Instituto Piaget, 1998
- VIEIRA, Danilo Porfírio de Castro. A primavera do Islã e a ilusão pretensiosa de universalização da modernidade. Revista Universitas Relações Internacionais. Vol. 9. N. 2. Jul/Dez 2011

Recebido em 03/04/2013
Aprovado em 03/05/2013