**POR QUE AINDA PRECISAMOS DE EDWARD SAID?**

O MECANISMO INTERPRETATIVO DO *IJTIHAD* NA JURISPRUDÊNCIA ISLÂMICA[[1]](#footnote-1).

**Autor:** Natalia Nahas Carneiro Maia Calfat

Trabalho preparado para apresentação no VII Seminário Discente da Pós-Graduação em Ciência Política da USP, de 8 a 12 de maio de 2017.

São Paulo

Abril 2017

**Resumo**: Através do resgate das contribuições do intelectual palestino Edward Said à teoria pós-colonial em Relações Internacionais, este trabalho pretende lançar luz sobre os mecanismos interpretativos da jurisprudência islâmica. Esta empreitada ainda se faz necessária tanto em virtude da pouca visibilidade destes estudos no campo teórico, quanto de sua ausência nas análises empíricas contemporâneas sobre o Oriente Médio e, sobretudo, Mundo Muçulmano. O seminal trabalho de Edward Said não somente propõe que a construção de Ocidente é forjada a partir de uma concepção de Oriente bárbaro, violento e déspota, como, sobretudo, estática e antagônica, associando práticas despóticas e anti-liberais a determinados locais culturais e geográficos. Neste sentido, é intuito deste trabalho explicitar de que modo a prerrogativa liberal, democrática ou de promoção dos Direitos Humanos não é exclusivamente ocidental ou, como costumeiramente propagado, não-islâmica. Através da análise de teólogos islâmicos como Abdulahi An’Naim e Tariq Ramadan explicitaremos como dentro da jurisprudência islâmica há amplo espaço para o mecanismo interpretativo do *ijtihad*, esforço de reflexão e releitura das escrituras tradicionais. Diferentemente do que é comumente conhecido sobre islamismo na academia e no espaço público ocidental, daremos visibilidade aqui às formulações de doutrinas de tolerância liberal e até de governo secular a partir das escrituras sagradas islâmicas - reflexos de uma reforma que tem sido, de fato, continuamente realizada na histórica islâmica há séculos.

**Palavras-chave**: pós-colonialismo, Edward Said, Ijtihad, jurisprudência islâmica, Islã liberal.

**Introdução**

Apesar da ampla audiência e produções que revolvem em torno do mundo muçulmano, há ainda um grande vácuo em termos de informação sobre esta que é a religião que mais cresce no globo. Questões relativas ao aspecto inerentemente violento do Islã e sua alegada incompatibilidade com a modernidade e a democracia refletem, nos termos de John Esposito (2011), uma espécie de predisposição para acreditar que haveria algo profundamente errado com o Islã e com os muçulmanos. Esta visão ignora que a sociedade islâmica contemporânea é composta de seculares e conservadores, fundamentalistas e reformistas. Dentro da chave argumentativa do Orientalismo de Edward Said, este imaginário institucionalizado constrói, mais ou menos intencionalmente, a percepção deste outro como inferior e ameaçador, rejeitando o encontro civilizacional frutífero. Neste sentido, ainda faz-se necessária a desconstrução do Oriente como rígido e monolítico, no sentido de que povos, civilizações e religiões não são entidades fechadas, lacradas e alheias a intercâmbios constantes, inter-relações e fertilizações mútuas.

Esta crença subjacente ao Islã que se pode categorizar como um excepcionalismo às avessas frequentemente resulta em uma aplicação inconsciente de um padrão duplo, abordando o Islã diferentemente do que se abordaria o Judaísmo ou o Cristianismo quando se discute como a religião se relaciona com o extremismo, militância, violência e terrorismo. Nos termos de John Esposito: “*Embora aceitemos o desenvolvimento histórico em nossas próprias crenças no que diz respeito ao pluralismo, aos direitos humanos, ao status das mulheres e à democratização, frequentemente há uma presunção de que a mudança é impossível no Islã*.” (Esposito, 2011, xiv-xv).

Dentro de uma enorme variedade de práticas e significações religiosas e seculares, vivências devotas e particularidades sócio geográficas, para muitos, ainda, o papel da religião no Oriente Médio e Mundo Muçulmano é crítico na preservação da identidade nacional e pessoal. A religião forneceria uma espécie de senso de continuidade entre a herança islâmica e a vida moderna, uma forma de apegar-se à autoridade e à segurança do passado ou como restauradora da vitalidade das sociedades muçulmanas (Esposito, 2011, p. 67). Mas não decorreria disto uma necessidade de escolha entre “Meca ou mecanização”, como proposto por Daniel Lerner em 1958. Não existe aqui nenhuma espécie de conflito irresoluto entre o que se entende como Ocidente moderno e secular e Oriente pio e avesso ao desenvolvimento tecnológico. Ao contrário, mesmo dentro do círculo composto por jurisconsultos e especialistas islâmicos, que trabalham dentro da chave religiosa, diversas doutrinas revisionistas têm sido elaboradas através do mecanismo interpretativo do *ijtihad*, que configura um esforço de reflexão e releitura das escrituras tradicionais islâmicas. Neste sentido, nossa proposição neste artigo é, através do resgate das importantes contribuições de Edward Said e do pós-colonialismo, dar luz incipiente a vasta e contínua formulação liberal tolerante a partir das escrituras sagradas islâmicas.

**Edward Said e Pós-Colonialismo em Relações Internacionais**

Os Estudos Pós-Coloniais das Relações Internacionais são formas de resistências práticas e normativas dos chamados povos colonizados ou dominados culturalmente sobre as formas de dominação do colonialismo intelectual, das narrativas e dos discursos criados no ocidente e que construíram um imaginário irreal sobre as culturas não ocidentais. O Orientalismo, obra seminal de Edward Said (1979), discorre sobre a representação do oriental – do árabe e/ou muçulmano especificamente – não como construção social, mas como exógena aos próprios sujeitos representados. Assim, não se trata de uma representação de um povo produto da intersubjetividade relacional entre povos, da interação e de práticas sociais compartilhadas, mas da construção e atribuição de um imaginário exógeno às práticas sociais locais. O Orientalismo é então fruto da construção autônoma e idealizada da percepção e definição (anterior) sobre o Outro. Assim, há um caráter exógeno e impositivo na construção orientalista, mas também homogeneizante e limitador.

A representação do Outro sistematizada pelo Orientalismo é feita como inferior, estereotipada e caricaturada, e mais que isto, associa práticas despóticas a determinados locais culturais e geográficos. O Orientalismo sistematiza uma ampla gama de estereótipos do homem árabe, oriental ou terceiro mundista como irracional, bárbaro, sensual, vicioso, violento e retrógrado, homogeneizando culturalmente o Oriente e estabelecendo a hegemonia dos valores ocidentais. O exotismo e a paranoia propagados pelo Orientalismo tratam de um lugar geograficamente desconhecido e de um povo culturalmente inexistente, já que não correspondem ao fruto da interação social real. O Oriente é uma geografia imaginativa, insegura e desconhecida, alheia à prática interativa. Apesar da visão do Outro ou do Oriente ser construída social e historicamente, é necessário frisar o caráter exterior e impositivo da construção Orientalista. O Orientalismo não é fruto da interação mútua e intersubjetiva – construída entre agentes sociais – mas da construção independente, autônoma e idealizada da percepção sobre o Outro – exógena, portanto. A relação entre Ocidente e Oriente estaria em oposição e não em complementariedade, e a legitimidade da auto representação do Outro é central na obra de Said. (Calfat, 2016)

O Orientalismo expressa o etnocentrismo europeu e nos remete constantemente ao debate entre civilização e barbárie. Isso não significa reduzir, como afirma Said, o Orientalismo a “uma simples coletânea de mentiras” ou a uma relação mecânica entre ideologia e a produção de conhecimento, mas sim reconhecer que a relação entre o Ocidente e o Oriente é uma relação de poder, de graus variáveis de uma hegemonia complexa. (Bassi, 2016, p. 6-7). Mas trata-se de uma prática difícil de ser localizada historicamente. A sistematização acadêmica da antiga e quase normalizada prática orientalista histórica foi responsável pela construção do imaginário sobre o Outro, mas também do próprio ocidental e de seu fardo positivo como civilizador dos indóceis infantilizados. (Calfat, 2016).

Contrário às teorias huntingtonianas, Said não somente demonstra que a construção de Ocidente é feita a partir de uma concepção de Oriente bárbaro, violento e déspota, como, sobretudo, estática. Neste sentido, a identidade oriental – e também ocidental construída nesta interação – é vista como natural e estável, por vezes forjada completamente. Como a criação da identidade implica estabelecer antagonismos, é através desta construção antagônica e hermética que o Ocidente cria seu Outro. O Oriente é, portanto, uma geografia imaginativa e desconhecida, um povo culturalmente inexistente. Através desta construção antagônica, o exercício orientalista é também uma estrutura de valores, pois projeta no Ocidente o modelo mais adequado de sociedade, governo e cultura: como imagem enantiomorfa do Oriente. O Islã seria, deste modo, transformado na “*epítome do estranho contra o qual foi fundada toda a civilização europeia, da Idade Média em diante*” (Said, 2007, p. 112). Como resultado, Said propõe modelos alternativos àqueles redutivamente simplificadores e restritivos baseados na hostilidade mútua. (Said, 2007, p. 20).

Estas construções culturais, identitárias e civilizacionais são ilusórias, na medida em que as noções de Ocidente e Oriente são construídas artificialmente, e civilizações e religiões não podem ser referidas de forma generalista, hermética ou essencializante. O intercâmbio sempre existiu e esta tentativa de estabelecer uma separação rígida entre ‘nós’ e os ‘outros’ é artificial, além de ser frequentemente acompanhada de noções culturalistas. Se dermos sequência à análise fazendo uso dos ensinamentos de Edward Said, trata-se de uma construção ideológica nascida como parte de um esforço de dominação pelo Ocidente. Em outras palavras, trata-se da diferença profunda entre o conhecimento de outros povos resultado da compreensão, compaixão e do estudo cuidadoso (a vontade de entender para efeitos de coexistência e alargamento de horizontes); e o conhecimento como parte de uma campanha global de autoafirmação e da vontade de dominar para fins de controle (Said, 2003. p. 3). Naturalmente, as proposições de Said estão fortemente atreladas aos trabalhos do teórico crítico Robert Cox e do papel do poder como em Michel Foucault. Pensadores que operam fora do pedigree filosófico europeu são invariavelmente marginalizados, patronizados e subrepresentados, e esse debate intelectual reforça um regime colonial de conhecimento. (Shackle, 2015)

Para Said, “*todas as culturas são mutuamente imbricadas; nenhuma é pura e única, todas são híbridas, heterogêneas, extremamente diferenciadas, sem qualquer monolitismo*” (Bassi, 2016, p. 11). Na prática, a experiência sobreposta e a “interdependência de terrenos culturais” geram zonas de intercâmbio inevitável entre dominadores e dominados. De acordo com o autor, a tese do "Choque de Civilizações" é um truque como o foi "A Guerra dos Mundos" ese saiu “*melhor na tarefa de reforçar o orgulho próprio defensivo do que na de fomentar a compreensão crítica da atordoante interdependência de nossos tempos*” (Said, 2001, p.14).

Adicionalmente, as próprias elites locais no chamado ‘Oriente’ reproduzem internamente o Orientalismo sobre seus próprios subordinados social e economicamente, mimetizando o comportamento do ocidental – ainda que Said apresente ressalvas sobre esta também generalização – em relação ao Oriente. Este dinamismo e complexidade da teoria de Said, que adiciona camadas à análise, é uma das importantes características de sua obra. Estas formas de representação, que talvez pareçam datadas no neocolonialismo, estão ainda fortemente presentes no imaginário dos povos ocidentais. Trata-se de um debate lamentavelmente forte e amplamente reproduzido nas análises contemporâneas sobre o Oriente Médio e Mundo Muçulmano. Apesar da denúncia pós-colonial, a dominação cultural continua a ser efetiva e aceita como legítima, ainda que a crítica orientalista seja feita dentro de universidades ocidentais do chamado *mainstream*.

O Orientalismo do intelectual e ativista palestino não trata somente de discursos ou de formas teóricas de representação, mas de formas institucionalizadas de reprodução destas representações, associadas, por exemplo, às práticas autoritárias e alheias à democracia. O transbordamento de características culturais para formatos institucionais –como é o caso dos modelos de governo – ainda possui forte apelo atualmente. (Calfat, 2016). Nos termos de Esposito:

A crença em um conflito inerente entre Islã e modernização surge quando a modernização é equiparada à ocidentalização e à secularização da sociedade [...] sugerindo que a modernização necessariamente ameaça e corrói a fé. Essa atitude reflete a crença de que fé e razão, religião e ciência são, em última instância, incompatíveis. Assim, tornar-se moderno intelectualmente, politicamente e religiosamente significaria uma perda ou enfraquecimento da fé, da identidade e dos valores. Muçulmanos seculares e ativistas islâmicos existem lado a lado nas sociedades e profissões. Suas visões opostas a respeito da relação da crença religiosa com a sociedade e política dão sim origem a conflitos. Se alguns acreditam que um Estado-nação moderno viável exige uma separação entre religião e política, ou mesquita e Estado, outros defendem governos e sociedades mais informados pelos princípios e valores islâmicos. No entanto, como exemplos de todo o mundo muçulmano (Egito, Turquia, Malásia, Qatar e Indonésia) e outros países como o Japão ou a China têm demonstrado, a modernização não tem que significar a ocidentalização ou secularização indiscriminada da sociedade. (Esposito, 2011, p. 67-68, tradução nossa).

Ao falarem sobre o estado das Relações Internacionais nos países árabes, Tickner & Wæver (2009) afirmam a relevância de se interrogar quais tipos de pensamento formam a base da ação na região, que é tantas vezes construída em quadros mentais que, em última instância, lhes negam qualquer autonomia de agência. Atores árabes são construídos como tão fracos e vulneráveis que não realmente importam como agentes. E quando os atores locais fazem escolhas "boas" e significativas, estas são contadas como parte de uma narrativa de expansão ocidental, de modo que o sujeito está, em última instância, ainda no Ocidente (Rumelili, 2007 apud Tickner & Wæver, 2009). “*Os únicos quase-sujeitos na região levados a sério na maioria das coberturas jornalísticas e até mesmo em pesquisa política são grupos radicais, especialmente terroristas, e há forte pressão política no sentido de defini-los como irracionais*” defendem (Wæver 2006, apud Tickner & Wæver, 2009, pp. 172). Perde-se aqui a relevância na tentativa de compreender qualquer produtividade cognitiva na região e nega-se o direito à auto representação árabe e islâmica. (Calfat, 2016)

Ao resgatarem dois corpos teóricos particularmente relevantes para a dimensão geocultural das Relações Internacionais – teoria pós-colonial e a sociologia das Ciências Sociais – Tickner & Wæver (2009) exploram diferentes modos de pensar, refletir e problematizar o internacional localmente. Os autores buscam o que foi desenvolvido em outros campos e, fundamentalmente, questionar o que é “localmente internacional”. É o que Hamid Dabashi (2013) chama de pensar e agir em termos domésticos para sua geografia imediata e ao mesmo tempo global em suas consequências. Em outras palavras, o que é considerado internacional em diferentes locais, vez que estas questões, agendas e conceitos representando questões globais variam de lugar para lugar (Tickner & Wæver 2009). Esta abordagem explicita a própria elaboração do conhecimento em formas local e temporalmente diversas ao mesmo tempo em que questiona a universalidade do conhecimento produzido no Ocidente e nas Relações Internacionais tradicionais – como também presente em Ashley & Walker (1990).

**O não essencialismo**

A incapacidade de historicizar o Islã, como uma tradição, fomenta as chamadas por uma "reforma" da religião e resulta na incapacidade ocidental de enfrentar as causas subjacentes das recentes erupções de violência contemporânea, afirma Asad (2015). As tão frequentes sugestões para que muçulmanos promovam uma reforma da sua própria tradição religiosa para ajudar a evitar a violência extremista islâmica assume que os muçulmanos constituem um único sujeito político, totalmente autocontido, e que a reforma não tem, de fato, sido continuamente realizada na histórica islâmica (Asad, 2015, p. 5). Aqueles que insistem na reforma teológica para permitir a condenação efetiva do jihadismo devem primeiro investigar o caráter recente deste fenômeno: a tradição islâmica, em toda a sua diversidade, existe há séculos, e desde sempre autoridades muçulmanas do *mainstream* condenaram esse tipo de morte.

Conforme Asad, o conceito de tradição é útil para que “*nos concentremos em questões sobre autoridade e temporalidade, e sobre a linguagem usada em relação a ambas. A ideia de tradição nos ajuda a compreender as questões e argumentos considerados importantes dentro de uma tradição*” – tanto como um quadro teórico quanto como um fenômeno empírico. (Asad, 2015, p. 3). Este uso do conceito é feito examinando como tradições discursivas concorrentes dentro do Islã (Salafismo e Sufismo, ou o Islã e secularismo – sem mencionar as diferenças dentro de cada corrente ao longo do tempo) interagem mutuamente, remodelando uns aos outros, sem necessariamente alterarem suas lógicas nucleares. É preciso olhar, portanto, as complexidades internas do Islã como um grupo de tradições discursivas concorrentes, e tradição como uma tradição viva, com suas disputas e debates internos. (Asad, 2015).

Os muçulmanos no Ocidente e no Oriente não são um grupo único homogêneo, sociológica ou teologicamente. Sabine Dreher (2015), ao justamente analisar o Hizmet – movimento transnacional turco de promoção de serviços sociais, educacionais e de fomentação do diálogo inter-religioso – alerta sobre os perigos e prejuízos das abordagens essencialistas do islã[[2]](#footnote-2). Pautar-se na experiência concreta seria muito mais frutífero na medida em que não homogeneiza a religião entendida como um sistema unificado de crenças e práticas relativas ao sagrado. Fazendo coro aos aprendizados das escolas pós-estruturalistas: a realidade concreta é muito mais híbrida, sincrética e polivalente do que as categorias teóricas construídas para nosso entendimento de mundo. Há centenas ou talvez milhares de formas de ser muçulmano, e esta flexibilidade não altera a autenticidade da prática, que é vivenciada através da apropriação variada de ritos, símbolos e práticas religiosas[[3]](#footnote-3). Neste sentido, as diferenças intra-religiosas podem por vezes ser tão grandes quanto às diferenças inter-religiosas. O estudo religioso deve ser feito a partir das práticas específicas de cada grupo, dos movimentos sociais concretos em contextos locais aliados aos textos religiosos, ou seja, integrando a base societal e antropológica à análise puramente teológica.

Qualquer sociedade é uma construção humana e, portanto, sujeita às múltiplas interpretações e influências. Adiciona-se à análise a noção de intensidade e de qualificação religiosa. Os muçulmanos, assim como os cristãos ou qualquer religião, existem em um espectro, do conservador ao secular. Desta forma, a religião não é reificada ou universalizada como feito pelas abordagens tradicionais essencializantes, mas examinada a partir das complexidades e particularidades das diversas formas em que o Islã é vivido. Não há uma estrutura ou identidade pré-fixada, uma entidade unificada ou Islã puro alheio ao processo de desenvolvimento histórico, no tempo e no espaço (Dreher, 2015, p. 824).

Mas como aponta acertadamente Fred Halliday, o elemento do particularismo, da unicidade e da impenetrabilidade tem sido fortemente superestimado nas análises do Oriente Médio (Halliday, 1993, p. 162). A região não é única em suas mazelas relativas à incidência de ditaduras, Estados fruto do colonialismo, influência da religião, estrutura estatal e dificuldades em estabelecer e manter a democracia. De modo que há dois riscos presentes, igualmente perigosos e improdutivos: primeiramente, o de essencializar e de generalizar “o Oriente”, e, em segundo lugar, o de incorrer no inverso particularismo ou singularidade excessiva – que rejeitam qualquer possibilidade de universalismo. Nas palavras de Halliday, “*neither westoxification nor eastoxification*”, mas ir além deste debate desnecessariamente polarizado e de certa forma metodologicamente empobrecido e continuar com o trabalho de estudar concretamente estas sociedades e suas realidades. O conhecimento do outro, diz Halliday, “*poderia ser o mote para o nosso necessariamente inacabado e inacabável empreendimento*”. (Halliday, 1993, p. 163).

 É preciso neste sentido concentrar-se nas próprias proposições pós-coloniais, segundo as quais as significações e simbologias produzidas mundialmente são igualmente legítimas e dotadas de autoridade soberana (Tickner, 2013). Sobretudo, a teoria pós-colonial torna possível a compreensão e o conhecimento de como o Oriente constrói sua visão de mundo, suas epistemologias e conceitos, as sociedades factuais e realidades políticas em si mesmas. Maior atenção deve ser dada às ideias, ideologias e produções intelectuais locais – lacuna epistemológica que esta abordagem visa sanar. Tickner & Wæver (2009), por exemplo, concedem este poder de produção às culturas locais. Ao introduzirem o conceito de epistemologias geo-culturais, demonstram que cada cultura é capaz de produzir sua própria epistemologia específica a partir de suas características locais – rejeitando, portanto, a noção de uma epistemologia universal. Apesar de reconhecerem que a teoria é extremamente dominada pelo *mainstream* ocidental, notadamente anglo-saxão e norte-americano, dão destaque a forte produção em locais que detêm epistemologias próprias e rejeitam a noção de uma epistemologia universalmente válida, com autoridade e legitimidade intelectual supostamente mais relevante que as demais. Nenhuma das comunidades epistêmicas é pura, vale alertar. As comunidades culturais são sempre híbridas e ambivalentes, característica que se reflete na própria produção acadêmica e na produção epistemológica local. Este poder reativo de sobrevivência e resistência do colonizado também está em Homi Bhabha (1994) - ainda que o hibridismo cultural e a ambivalência também sejam remanejados pelo Ocidente, que relê e resignifica suas identidades, símbolos e práticas como fruto desta interação. (Calfat, 2016).

O caráter europeu como sujeito exclusivo e proprietário da produção filosófica contemporânea foi igualmente condenado por Hamid Dabashi em seu “Can non Europeans Think?” (2015). Intelectuais árabes, muçulmanos, africanos e sul asiáticos seriam vistos como etnofilosofia reduzida a alvo de investigação antropológica curiosa de (dignos) filósofos norte-americanos e europeus ocidentais. Não se trata de desqualificar a produção de conhecimento eurocêntrica, mas de indicar a completa ausência de disposição e credulidade intelectual e epistemológica de pensadores não ocidentais (Dabashi, 2013). A questão é antes, argumenta, a maneira pela qual o pensamento não-europeu *“pode alcançar autoconsciência e universalidade evidente [...] com o propósito de oferecer visões alternativas (complementares ou contraditórias) de realidade mais enraizadas nas experiências vividas de pessoas na África, na Ásia, e na América Latina*” (Dabashi, 2013, s/p). Como todos os demais povos, escreve, os europeus têm perfeito direito ao seu próprio auto-centrismo. A superação do pós-colonialismo de Dabashi, neste sentido, seria no intuito de fugir do antagonismo às múltiplas e variadas formas de pensamento que se originaram na Europa, localizando-se, ao contrário, dentro de uma corrente cruzada da história[[4]](#footnote-4). (Shackle, 2015). Mas este empreendimento está mais perto do humanismo saidiano do que afirma Dabashi.

Ao falar em “domínios múltiplos de possibilidades epistêmicas”, “medidas emergentes de verdades” ou “múltiplas realidades dotadas de idiomaticidades próprias”, que precisam ser ouvidas e lidas a partir da própria gramática, corre-se o risco de um relativismo exagerado. Como escreve acertadamente Dabashi, o Bhagavad Gita não é um épico homérico em sânscrito, mas é preciso cautela com tal provincialismo excessivo. Existe acúmulo de conhecimento, sobretudo científico e tecnológico - ainda que sujeito a renovação e contradição. Em certa medida, como nos ensinam as escolas pós-estruturalistas, todo conhecimento é local e particular, e a universalização desta produção – como habitualmente feito pelo pensamento ocidental - é problemática. É preciso permitir - tanto politicamente quanto linguisticamente – a ‘heteroglossia epistêmica e filosófica’, como escreve Dabashi (Shackle, 2015), mas sem afastar tanto de nós qualquer povo, perdidos em seus hiper-relativismos, sob risco de não sairmos do próprio pós-colonialismo, como Dabashi pretende. É possível que haja alguma modalidade de conhecimento universal. Certamente não aquele unidirecional e limitado a certos centros, mas aquele verdadeiramente humano e inclusivo, que reconheça a relevância, potencial e validade epistemológica de todas as modalidades de produção de conhecimento. O que Dabashi chama de um “jogo epistemológico mais nivelado e democrático”, onde produções não ocidentais sejam, igualmente, agentes. O que aqui arrisca-se argumentar é que existe um caminhar comum em direção a um maior liberalismo político, Direitos Humanos, justiça e humanismo, prerrogativa não exclusiva de um povo, mas da civilização humana. É isto que pretende o *ijtihad* islâmico, apresentado a seguir a partir de alguns de seus proponentes modernos.

**O Mecanismo Interpretativo do *Ijtihad***

Conforme argumenta John Esposito, reformistas do Islã enfatizam a diferença entre as crenças, práticas e leis divinamente mandatadas e as interpretações humanas do passado, à medida que se envolvem em um audaz processo de reinterpretação e reforma que reaplica as diretrizes islâmicas aos problemas no mundo moderno. (Esposito, 2011, p. 66). Neste sentido, reformistas seculares e religiosos têm promovido mudanças que afetam a compreensão e educação religiosa, leis de família (casamento, divórcio e herança), oportunidades mais amplas de educação e emprego das mulheres, democratização, pluralismo e Direitos Humanos. Isto se dá, é verdade, apesar da existência de vozes mais conservadoras entre líderes religiosos, ativistas e organizações islâmicas ultraconservadoras, que muitas vezes tentam impor crenças, valores e atitudes rígidas, puritanas e intolerantes. E, igualmente, de muitos governos autoritários (seculares e religiosos) que fazem uso da religião para restringir a liberdade de pensamento e expressão[[5]](#footnote-5). (Esposito, 2011, p. 66).

John Rawls (2011), por exemplo, ilustra como exemplo perfeito de sua proposição de consenso sobreposto o trabalho do renomado estudioso do Islã e de Direitos Humanos, o sudanês Abdullahi Ahmed An Na’im, em sua reconsideração da interpretação tradicional da *Sharia*, de forma a sustentar e dar apoio à democracia constitucional. Este pode ser o caminho, argumenta, para a solução de dilemas contemporâneos envolvendo a reinterpretação e flexibilização do Direito Islâmico, para que se ‘adeque’ a princípios liberais e tolerantes. Exemplo não raro, como visto também nos trabalhos de Muhammad Abduh, Abdulahi An’Naim, Mahmoud Taha, Mustafa Akyol, Fethullah Güllen e Tariq Ramadan. Dentro da jurisprudência islâmica, sobretudo xiita, há amplo espaço para o *ijtihad*, esforço de reflexão e releitura das escrituras tradicionais. O desaparecimento gradual da extraordinária tradição do *ijtihad* islâmico ou da interpretação pessoal, diz Said (2003), tem sido um dos grandes desastres culturais de nosso tempo, com o resultado que o pensamento crítico e a luta individual com os problemas do mundo moderno praticamente desapareceram. (Calfat, 2016)

Mormente, a prerrogativa liberal, democrática ou de promoção dos Direitos Humanos não é exclusivamente ocidental ou, como costumeiramente propagado, não-islâmica. A humanista e cosmopolita Timbuktu, no Mali, por exemplo, foi lar da Carta de Manden[[6]](#footnote-6) um dos mais antigos documentos de Direitos Humanos do mundo, e do Império de Mansa Mussa, ou Kan Kan Mussa (1307-1337 DC) com longa tradição de tolerância e diversidade. Foi sob Musa que Timbuktu se tornou capital intelectual de encontro dos melhores poetas, estudiosos e artistas da África e do Oriente Médio. (Calfat, 2016).

E, no que tange a conciliação entre “Oriente” e “Ocidente” ou entre o mundo secular e o islâmico[[7]](#footnote-7), Tariq Ramadan (2003) através de sua ética islâmica demonstra como muçulmanos europeus podem continuar a serem fiéis à sua fé e leais às sociedades seculares em que vivem. Ramadan faz uso de argumentos religiosos e baseados nas escrituras islâmicas para formular uma doutrina de tolerância religiosa e de governo secular. Ou seja, uma sociedade composta de muçulmanos totalmente favoráveis a uma ordem política liberal, uma vez que, por exemplo, a concepção de justiça em Ramadan não faz distinção entre os interesses dos muçulmanos e dos não-muçulmanos. Adicionalmente, fundamentado pela tradição jurídica islâmica, argumenta pelo caráter vinculativo da Constituição ou das leis do país em que se vive, reconhecendo sua validade e autoridade. (March, 2007, p. 410-411). Não é em virtude de uma moderação do Islã ou de indivíduos “não tão religiosos” que se defende que a *Sharia* não substitui a lei local. Sim, estes existem, mas teologicamente o próprio conceito de *Sharia* não sobrepõe outras leis, afirma Ramadan. Complementarmente, Ramadan invoca o conceito de interesse público [*maslaha*]e a teoria dos propósitos da *sharia* como orientação,que prescreve que a lei islâmica pode ser derivada não só da interpretação textual, mas também de conjecturas e da relação da norma com a realidade contextual e moderna. Os propósitos da *Sharia* debatem em torno de quais objetivos e interesses básicos Deus pretende proteger através do Direito - agindo em favor da solidariedade humana e do universalismo. (March, 2007, p. 407). Isto é radicalmente diferente do que se conhece sobre a *Sharia* no Ocidente, que desconhece em absoluto o mecanismo interpretativo do *ijtihad*. (Calfat, 2016).

Kareem Elbayar (2012) afirma, diferentemente, que embora exista uma necessidade de reforma no mundo muçulmano, ela não pode ser alcançada através da secularização. Deve-se, ao contrário, apoiar os esforços locais para reformar e revitalizar a lei islâmica como tradição de produção intelectual. A *Sharia* pode, de fato, ser interpretada de uma maneira moderna, progressiva e racional. Em primeiro lugar, argumenta, a *Sharia* não legitima uma abordagem autoritária da governança. Embora o Corão não especifique qual forma de governança deva ser usada em um Estado islâmico, ele alude a vários conceitos que são básicos para a democracia, e propõe que os assuntos e governança da nação se baseiem na *shura* [consulta]. Em segundo lugar, no que diz respeito aos direitos femininos, o Corão insiste na igualdade entre os sexos e as primeiras muçulmanas estavam ativamente envolvidas em todos os aspectos da vida da sociedade muçulmana nascente, sendo frequentemente empresárias, poetas, juristas, líderes religiosas e até guerreiras. Nas palavras de Elbayar, a aplicação dos instrumentos tradicionais da sharia, seja de uma perspectiva moderna ou tradicional, leva de forma conclusiva à exigência de igualdade entre homens e mulheres. A realidade é que “*grande parte do lamentável tratamento das mulheres nos países islâmicos hoje tem suas origens não no próprio Islã, mas sim na jurisprudência medieval que deformou a lei islâmica para justificar o retorno às velhas normas da cultura árabe pré-islâmica*” (Elbayar, 2012, p.7).

Por fim, no que diz respeito à liberdade de religião, argumenta, nenhum dos muitos versos descrevendo a apostasia menciona qualquer punição ou sanção. O princípio do *tawhid* [unicidade] aplica-se claramente neste caso, visto que a punição é reservada para Deus, não cabendo aos seres humanos decidir como a "incredulidade" deva ser remediada. O Islã não deve, portanto, ser visto como superior ao Judaísmo ou ao Cristianismo, mas sim como um caminho entre vários possíveis. Conforme explica Elbayar, a noção de que a apostasia é punível com a morte tem suas origens na jurisprudência gerada quando o califado islâmico estava se desintegrando. A apostasia foi considerada neste contexto um ato de traição contra o próprio Estado, pois ameaçava os fundamentos da política islâmica numa época em que esta já estava sob ataque. E conclui: “*Entre as claras exigências legislativas de liberdade religiosa encontradas no Corão e o desaparecimento prático das circunstâncias históricas que uniam apostasia e traição, simplesmente não há fundamentos justificáveis na sharia para o castigo por apostasia*" (Elbayar, 2012, p. 8).

Mais que um mero código penal, escreve Ramadan (2006), a *Sharia* é um caminho global, uma metodologia, uma filosofia de vida baseada no Corão e na Sunna que moldam uma forma de vida, da oração diária à luta por justiça social, da busca do conhecimento ao respeito à natureza. A *Sharia* é entendida como o verdadeiro e correto caminho de Deus a ser seguido: a *Ash-shari'a*. Conhecimento, educação e autocontrole são os meios para a resistência [*jihad*] às paixões, instintos e ignorâncias humanas. (Ramadan, 2013a). A *Sharia*, continua Ramadan (2006), é o caminho revelado e imutável, enquanto o *fiqh* é o produto do conhecimento humano e de sua consequente elaboração. O *fiqh* é o “*estado da reflexão jurídica alcançado por um especialista muçulmano em um determinado tempo e em determinado contexto sob a luz de seu estudo da Sharia*”; e como tal, continua o autor, enquanto o *fiqh* “*permanece fiel à função e propósito da Sharia, ele precisa ser dinâmico e em constante elaboração desde a evolução do caráter definidor de nosso mundo*” (Ramadan, 2006a, p. 3).

A fé seria então demandante de um esforço intelectual constante de fornecimento de soluções relevantes à realidade política e social, tratando-se mesmo de uma conexão entre princípios universais e realidades sociais que mudam com a passagem do tempo e das culturas. Nos termos de Ramadan, “*um grau significativo de liberdade ou declinação para a proposição de novas leituras”* das escrituras e fontes sagradas, “*encontrando novas respostas ou pensando em modelos inovadores de organização social e até mesmo econômica*”. (Ramadan, 2006a, p. 4). Estas ferramentas permitem a dupla tarefa de leitura das fontes e interpretação do mundo, mas não se trata de melhor compreensão do mundo para que se adapte a ele, mas, de forma mais profunda, é através do contato com as realidades do mundo em mudança (científicas, sociais, políticas e econômicas) que se promove uma releitura das próprias escrituras com novos olhos, como a própria evolução do pensamento humano e do corpus da *Sharia* como construção humana, argumenta o autor. O aspecto temporal e da renovação é crucial:

Esta renovação não é uma modificação das fontes, mas uma transformação da mente e dos olhos que as leem, que são de fato naturalmente influenciados pelo novo ambiente social, político e científico no qual vivem. Um novo contexto altera o horizonte do texto, renova-o e por vezes concede um teor original, fornecendo respostas nunca antes imaginadas. (Ramadan, 2006a, p. 4)

No que diz respeito à *maslaha* ou bem comum em Ramadan, foi o teólogo islâmico, jurista e filósofo Abu Hamid al-Ghazali, no século XI, que teria fornecido uma contribuição vasta e central para sua compreensão. Em seu significado essencial, argumenta Ramadan, *al-maslaha* é um termo que significa a busca de algo benéfico [*manfaa*] ou prevenção de algo prejudicial [*madarra*]. Mas este não é o sentido buscado pelo teólogo, já que “*estes são os objetivos [maqasid] pretendidos pela própria criação, e o bem [salaah] na criação da humanidade consiste em alcançar estes objetivos*”. O que al-Ghazali quer dizer com *maslaha*, afirma, “*é a preservação do objetivo [maqsud] da Lei [shar’] que consiste em cinco fundamentos: a proteção da religião, da vida, do intelecto (ou da razão), da linhagem e da propriedade*”. O que quer que envolva a proteção destes cinco princípios [*usl*] ou valores fundamentais é *maslaha*; o que for contra sua proteção é corrupto e *mafsada*, e para evitá-lo ou repeli-lo é *maslaha*. (Ramadan, 2006a, p. 5 ; Emon, 2004, p. 367-368). O bem comum possui elementos constitutivos de seus objetivos como Lei, aspectos necessários ou complementares, e para aprimoramento e perfeição da prática religiosa.

Além da supremacia do Corão e da Sunna acima de qualquer instrumento interpretativo, para Abu Ishaq al-Shatibi, jurista sunita andaluz do século XIV, a noção de bem comum deve ser geral [*kulliyya*] e benéfica à população e sociedade como um todo, não somente a um grupo, classe ou individuo, e em harmonia “com o bem da humanidade” nos termos de Yusuf Al-Qaradawi (Ramadan, 2006a, p.8). Ibn Qayyim al-Jawziyya, teólogo e jurisconsulto islâmico medieval do século XVI, afirma que os princípios e fundamentos da Sharia com respeito as injunções e o bem da humanidade nesta e na próxima vida são todos baseados na justiça, misericórdia, no bem do homem e na sabedoria: “*Qualquer situação na qual a justiça sucumba a tirania, a misericórdia a crueldade, a benevolência a corrupção, a sabedoria a tolice, não há nada em comum com a Sharia*” (Ramadan, 2006a, p. 8)

Hashim Kamali, intelectual e jurista afegão contemporâneo afirma que o *ijtihad* também é definido como o esforço despendido pelo jurista para deduzir [*istinbat*], com um bom grau de probabilidade [*zann*], as regras da *Sharia* com base na orientação detalhada encontrada nas fontes – sem a inclusão da extração de uma regra de um texto explícito. (Ramadan, 2006a, p. 10 ; Ramadan, 2006b p. 78). Conforme explica Ramadan, não pode haver *ijtihad* na presença de um texto explícito nas fontes. Caso haja um verso Corânico explícito cujo significado é óbvio e não deixa nenhum espaço para qualquer hipótese ou interpretação, nenhum *ijtihad* é possível, explica. Mas estes versos são minoritários. A maioria daqueles contendo discernimentos legais [*ayat al-ahkam*], de fato, estão abertos a análise, comentário e interpretação [*zanni al dalala*], também o caso das *ahadith* (Ramadan, 2006a, p. 10.) A *ijtihad* como fonte e instrumento legal, esforço pessoal e elaboração racional humana das leis formuladas à luz do Corão e da Sunna, é considerada por muitos ulemás além de Hashim Kamali, al-Ghazali, al-Shatibi e Ibn Qayyim al-Jawziyya como a terceira principal fonte da *Sharia* (Ramadan, 2006a, p. 11). Como resultado, o consenso [*ijma*] é produto da discussão racional humana coletiva – ainda que sujeito a posteriores revisões, ab-rogações e formulações de novos consensos.

Há um grande número de qualidades esperadas em um *mujtahid*, especialista que pratica um autêntico e confiável *ijtihad*. Além dos cinco princípios essenciais e uma compreensão dos objetivos profundos da *Sharia*, é preciso que ele possua competências de caráter pessoal e intelectual, conhecimentos das metodologias e conteúdos interpretativos dos textos, além de conhecimento do contexto histórico, político e social dos povos vivendo ao seu redor, tradições, costumes e estado de coisas. A maioria dos ulemás acredita que desde o século IX, período extremamente fértil em relação à *ijtihad,* a prática foi parcialmente abandonada por razões históricas que pressionaram ou líderes políticos ou ulemás para declararem que esta prática já não era mais necessária. Neste sentido, afirma Ramadan, as portas do *ijtihad* nunca teriam sido efetivamente fechadas, já que em sua própria natureza este teria sido um movimento contra o Islã. Segundo o autor, “*o ijtihad, como terceira fonte da lei islâmica e jurisprudência, é fard kifaya, uma responsabilidade coletiva*”. (Ramadan, 2006a, p. 14). Neste sentido, ainda que as condições para o *ijtihad* sejam demandantes, estas qualificações nunca estiveram fora do alcance dos ulemás, quer seja no passado quer seja no presente. A *ijtihad* permanece, então, “*o mais importante instrumento que o ulemá possui a sua disposição para cumprir a vocação universal do Islã, através da constante dinâmica de adaptação em resposta ao tempo e ao contexto*”. (Ramadan, 2006a, p. 15).[[8]](#footnote-8) Este movimento e esforço reforça o caráter consensual, coletivo e racional desta responsabilidade humana.

Mahmoud Muhammad Taha, pensador religioso sudanês do século XX, afirmava que a constituição do país precisava ser reformada a fim de conciliar "*a necessidade individual de liberdade absoluta com a necessidade comunitária por justiça social total*". E que esse ideal político poderia ser melhor alcançado não por meio do marxismo ou do liberalismo, mas através do islamismo na sua forma original e não corrompida, na qual era concedido o mesmo status legal a mulheres e pessoas de outras religiões. (Packer, 2006, s/p). Enforcado pela ditadura em 1985 por apostasia e insubordinação (mais por razões política que teológicas), Taha foi capaz de, conforme argumenta George Packer, resolver a aparente contradição entre versos do Corão que permitem a violência e aqueles que pregam a paz e os Direitos Humanos. Ao invés de contextualizá-los ou minimizá-los, Taha promoveu uma leitura revisionista que propunha a separação entre duas mensagens no Islã.

O Alcorão foi revelado a Muhammad em duas fases - primeiro em Meca, onde por treze anos ele e seus seguidores foram uma minoria sitiada, e depois em Medina, onde o Profeta estabeleceu o governo islâmico. Os versos de Meca são dirigidos, através de Muhammad, à humanidade em geral, e são permeados com um espírito de liberdade e igualdade. De acordo com Taha, eles apresentam o Islã em sua forma perfeita, como o Profeta viveu, por exortação, em vez de ameaça. Em sua obra "*A Segunda Mensagem do Islã*" (1967) escreve que a vida dos "primeiros muçulmanos" em Meca "foram a expressão suprema de sua religião, consistia de culto sincero, bondade e coexistência pacífica com todas as outras pessoas”. (Packer, 2006, s/p). Abdullahi An'Naim, seguidor e responsável pela tradução do volume, escreve que “*o Islã, sendo a religião final e universal de acordo com a crença muçulmana, foi oferecido primeiro em termos tolerantes e igualitários em Meca, onde o Profeta pregava igualdade e responsabilidade individual entre todos os homens e mulheres, sem distinção de raça, sexo ou origem social”.* Contudo, explica An'Naim, como essa mensagem *“foi rejeitada na prática, e o Profeta e seus poucos seguidores foram perseguidos e forçados a migrar para Medina, alguns aspectos da mensagem mudaram”* (Packer, 2006, s/p).

De acordo com Taha, enquanto durante o período de Meca Muhammad propagou "versos de persuasão pacífica", em Medina "prevaleceram os versos da compulsão pela espada". Neste sentido, os versos de Medina que estão repletos de regras, coerção e ameaças, incluindo as ordens para o *jihad*, eram para Taha “*uma adaptação histórica à realidade da vida numa cidade-estado islâmica do sétimo século, na qual não havia lei senão a espada*". (Packer, 2006, s/p). Os versos de Medina representavam então o que Taha chamou de “primeira mensagem do Islã”. Conforme escreve Packer, na leitura revisionista de Taha, a elevação dos versos de Medina era apenas um adiamento histórico: “*os versos de Meca, representando a religião ideal, seriam revividos quando a humanidade tivesse alcançado um estágio de desenvolvimento capaz de aceitá-los, inaugurando um islamismo renovado baseado na liberdade e igualdade*”. (Packer, 2006, s/p). De modo que a "segunda mensagem do Islã" é maior e melhor do que a primeira, entregue por um mensageiro que num certo sentido partia do futuro. Nas palavras de Packer, através dos mecanismos de renovação e reforma [*tajdid* e *islah*]: “*Taha ofereceu uma saída hermenêutica para a crise moderna do Islã, permitindo que os muçulmanos afirmassem sua fé sem ter que viver de acordo com um código desumano*”. (Packer, 2006, s/p).

O salto intelectual proposto por Taha, em meio de uma profusão de extremistas islâmicos em seu país, articulou uma mensagem de reforma liberal rigorosa, coerente e corajosa, argumenta. Nas palavras de Packer, a visão de Taha era em favor de uma metodologia “*radical e exigente que libertasse os muçulmanos dos fardos da jurisprudência tradicional*”. A lei islâmica, com seus duros castigos e sua repressão ao livre-pensamento, era, segundo Taha, “*uma interpretação humana dos versos de Medina e das palavras e ações registradas do Profeta em Medina, desenvolvida nos primeiros séculos após Muhammad”.* E quando Taha falou de *Sharia*, *“ele quis dizer a mensagem iluminada dos versos de Meca, que é universal e eterna*”. (Packer, 2006, s/p).

Em ‘Islã e o Estado Secular: Negociando o Futuro da *Sharia*’ (2009) An' Naim, pupilo de Taha, prevê um papel positivo e sustentável para a *Sharia*, com base em um profundo repensar da relação entre religião e Estado secular em todas as sociedades. A lei islâmica sempre esteve sujeita a mudanças, argumenta o estudioso muçulmano e ativista de Direitos Humanos, e seu futuro é o Estado secular. O mundo árabe, em particular, e seus estudiosos islâmicos estão constantemente buscando alternativas às tradicionais interpretações do Islã. (Say, 2006). E a *Sharia*, “*na sua forma original, que remonta ao século VII, é simplesmente incompatível com as realidades da vida no século XXI*”. An’Naim apoia o secularismo no qual um Estado neutro faz as leis para todos os cidadãos, deixando espaço suficiente para que eles levem suas vidas de acordo com as regras de sua própria religião, como a não cobrança de juros por um empresário muçulmano, por exemplo, ao conduzir seus negócios. An’Naim (2013) afirma que quando as normas da *Sharia* são aplicadas como leis de Estado, elas se tornam vontade política estatal e não lei religiosa do Islã. O autor afirma: “*os princípios da Sharia como tais não podem ser leis do Estado, ainda que possam influenciar o conteúdo da lei estatal secular através da razão cívica no processo democrático e sujeito às salvaguardas constitucionais*”. (An’Naim, 2013, p. 405).

A *Sharia* vinculativa aos muçulmanos como obrigação religiosa enfatiza a necessidade de neutralidade do Estado em relação a todas as religiões. Isso é necessário do próprio ponto de vista islâmico, argumenta. (An’Naim, 2013, p. 405). O paradoxo da auto-regulação pelo Estado espera que qualquer Estado adote normas de Direitos Humanos (globalmente acordadas mesmo por culturas radicalmente diferentes) para limitar seus próprios poderes e então efetivamente impor essas limitações contra os funcionários deste mesmo Estado. (An’Naim, 2013, p. 401). Adicionalmente, a legitimidade religiosa das normas de Direitos Humanos fora das instituições estatais pode ser melhorada ou ampliada através de um discurso interno no qual os atores sociais podem contestar qualquer discriminação. Tais contestações, escreve, “*são facilitadas pelo processo interpessoal e aberto de reinterpretação de Sharia e seu desenvolvimento histórico. Os defensores da mudança também podem se basear em estratégias hermenêuticas islâmicas, como a abordagem sugerida por Taha*” (An’Naim, 2013, p. 405). Tal reinterpretação pode ser aceitável para os muçulmanos porque se baseia no mesmo modelo de consenso inter-geracional que estabeleceu todo e qualquer princípio da *Sharia* em primeiro lugar. Finalmente, o processo de participação no discurso público sobre a *Sharia* e suas implicações para os Direitos Humanos é auto-empoderador e transformador. (An’Naim, 2013, p. 405).

Longe de estar sozinho, argumenta que sua voz é a voz da maioria e considera-se parte da comunidade internacional de intelectuais islâmicos atualmente debruçados sobre questões como Direitos Humanos, democracia e secularismo. Ele vê a necessidade de participar e de buscar o caminho correto como dever do muçulmano praticante que é. (Say, 2006). Assim, An'Naim argumenta que a aplicação coercitiva da *Sharia* pelo Estado é incompatível com insistência do Corão na aceitação voluntária do Islã. Assim como o Estado deve estar seguro contra o uso indevido da autoridade religiosa, a *Sharia* deve ser libertada do controle do Estado. As políticas ou legislações estatais devem basear-se em razões cívicas acessíveis aos cidadãos de todas as religiões. Adicionalmente, ideias de Direitos Humanos e cidadania são consistentes com os princípios islâmicos, já que a própria concepção de um "Estado islâmico" baseia-se em ideias europeias de Estado e de Direito. (Say, 2006).

Taha, diferentemente, se opunha ao secularismo, e não podia conceber direitos fora da estrutura do Islã e do Corão. Ao defender os não-crentes do status de segunda classe consagrado na lei islâmica, ele estendia seus direitos iguais através de uma Sharia melhor e superior. (Packer, 2006, s/p). E, neste sentido, Taha não é menos liberal ou humanista por não adotar o secularismo. Já a proposição de An’Naim equivale a uma espécie de secularismo: sugere não uma rígida separação da política e da religião, mas sim “*um esquema no qual o Islã informa a vida política, mas não pode ser introduzido no direito por um apelo a qualquer autoridade religiosa*”. Caso contrário, os muçulmanos não seriam livres. "*Eu preciso de um Estado secular para ser um muçulmano*", afirma An’Naim. "*Se eu não tenho a liberdade para descrer, eu não posso crer*" (Packer, 2006, s/p).

É por esta razão que Abdullahi An’Naim defende a abordagem de Taha, afirmando ser uma ilusão pensar que se pode sustentar o constitucionalismo e a democratização sem abordar sua fundação islâmica, vez que o que une os muçulmanos é o Islã como ideia. (Packer, 2006, s/p). Sempre que os intelectuais seculares em países muçulmanos tentam contornar a questão da *Sharia*, argumenta An’Naim, "*deixam o alto fundamento moral aos fundamentalistas e perdem*". Nos termos de George Packer, “*invocar o Islã como autoridade suprema para os direitos universais não era simplesmente uma questão de crença; significava que Taha e seu movimento poderiam permanecer no jogo*”. (Packer, 2006, s/p).

Como podemos ver, o mecanismo interpretativo do *ijtihad* está disponível como ferramenta legítima e com ampla margem de uso aos jurisconsultos islâmicos. Há uma ciência que acumula seus conhecimentos desde a fundação desta religião e é dotada de inúmeras particularidades e tecnicalidades. Ainda que não tenha sido nosso intuito aqui analisar esta ciência de forma pormenorizada – nem iniciamos a análise das diferenças do mecanismo entre as diferentes escolas sunitas, cujas quatro principais são Hanafi, Shafi'i, Maliki and Hanbali e xiitas – se torna evidente a amplitude de conhecimento sendo produzido e seu alcance em direção a uma sociedade que cumpra os preceitos islâmicos. Neste sentido, a proteção da vida, da religião, do intelecto, da família e da propriedade, compreendidos como bem comum ou objetivo último da criação, aliados a prescrição e constante impulso para revisitar as fontes sagradas e resignificar a verdade – sempre localizada geográfica e historicamente – nos parecem dialogar com facilidade com as produções epistemológicas locais supracitadas. Adicionalmente, esta compreensão de *Sharia* e a explicitação do *ijtihad*, argumentamos, estão bastante distantes do que se conhece no Ocidente sobre o mundo muçulmano.

**Considerações Finais**

O Sudão de Mahmoud Muhammad Taha e de Abdullahi An'Naim, lamentavelmente, é atualmente uma das sociedades onde, nos termos de Said, “*as ideias seculares sobre a história e o desenvolvimento humano foram sobrepujadas pelo fracasso e frustração, bem como por um islamismo que obliterou formas competitivas de conhecimento secular*”. (Said, 2003. p. 8). O revivamento religioso radical nas últimas décadas está relacionado a questões sociais contemporâneas e com o fracasso de discursos anteriores para a região como o americanismo, o nacionalismo pan-árabe e a alternativa socialista posterior. O radicalismo islâmico contemporâneo, no Ocidente e no Oriente, é um fenômeno tanto social, econômico e político - relacionado à marginalização econômica, ao colonialismo e ao fracasso de projetos políticos - quanto vivido internamente, como através do fenômeno do super muçulmano de Fethi Benslama (2014). Reflete crises identitárias e morais de imigrantes de segunda e terceira geração no Ocidente, assim com é fruto de choques de universalismos após o processo de descolonização a partir dos anos 1960 e 1970. Oliver Roy (2017) também alerta para o fenômeno da islamização do radicalismo. O radicalismo islâmico violento possui várias causas e racionalidades (Carneiro Maia, 2013 ; Calfat, 2017) e não foi nosso objetivo discorrer aqui sobre elas. Os estudos críticos do terrorismo tem se debruçado sobre este tema de forma significativa. O que argumentamos, a título de esclarecimento final, é que a erupção deste fenômeno nas últimas década possui razões e origens complexas e multifacetadas, longe de serem fruto de uma teologia engessada, retrógrada e anti-moderna (feitas aqui as devidas ressalvas pós-estruturalistas como as de Bruno Latour). Foi visando conceder espaço aos mecanismos interpretativos da jurisprudência islâmica, em constante renovação e em nada anti-modernos, que nos debruçamos sobre este ensaio.

Não se tratou aqui de afirmar que o fenômeno do terrorismo islâmico seja irrelevante ou até que todo Islã é reformista e progressista. Estamos cientes da ameaça representada pelo radicalismo islâmico em sua vertente violenta e até mesmo dos retrocessos em termos de práticas liberais representados por alguns ramos do salafismo não violento. Ainda assim, nosso objetivo foi tão somente explicitar algumas vertentes progressistas dentro do Islã, presentes nessa religião da mesma forma que nas demais. De outro modo, isto também não significa que não haja secularismo e movimentos puramente secularistas dentro do Islã – ou fora dele, já que tratamos aqui de mundo árabe e de Oriente Médio expandido – mas nosso diálogo é travado com o que se entende por islamismo ou islã radical e com a concepção de que este nicho é incompatível com movimentos por revisões. Ou, em outro sentido, que aquele Islã que se auto-reforma e se auto-resignifica só o faz em resposta a uma demanda Ocidental para tanto, arrancada a fórceps, resultado da urgência adaptativa ao Ocidente liberal e progressista.

Nossos esforços neste ensaio têm a ver não com empoderar interpretações liberais do Islã, estimular autores no ostracismo, perseguidos e que seriam pouco ouvidos em seus países de origem ou pela diáspora na Europa e alhures. Nosso empreendimento aqui é no sentido de tão somente explicitar e trazer à tona somente alguns dos tantos trabalhos já sendo produzidos localmente e também por intelectuais islâmicos no Ocidente que não parecem ter espaço ou ressonância aos ouvidos ocidentais desconectados de tais debates.

Tampouco foi nosso intuito aqui provocar algum tipo de Ocidentalismo, desenvolver inadequadamente um Orientalismo às avessas, sugerindo de forma hiper-relativista que nenhum ocidental é capaz de intelectualmente alcançar produções árabes, islâmicas e locais, visto que sempre carregados de seus pressupostos e preconceitos. Como afirma o próprio antiessencialista Said, não há nenhuma realidade estável, a realidade humana é algo sendo constantemente feito e desfeito. (Bassi, 2016, p. 21). A relevância e permanência do Orientalismo de Said repousam justamente na crítica a este processo de homogeneização contínuo, que somente consegue ser contestado a partir das perspectivas das escolas pós-coloniais. Não se trata mais de diferenças ou de choques implacáveis e irremediáveis, de desacordos e incompatibilidades relativas à própria natureza dos dois mundos. Mas de um senso humanista de comunidade intersocietal, dependência mútua, da coexistência e consciência de que nada que se passa no nosso mundo é ou foi qualquer dia isolado e puro de qualquer influência exterior. Assim como o Islã já não é, e provavelmente nunca tenha sido, exclusividade do chamado mundo árabe.

Neste sentido, não se tratou de uma mera proposta pós-moderna ou pós-estruturalista de desconstrução de dogmas e normas ou da possibilidade de elaboração de qualquer pensamento universal. Trata-se da percepção de que a realidade é e sempre foi muito mais ambígua e polivalente do que se pretende, e que os encontros, correntes e embates civilizacionais sempre permearam a história humana. É o próprio desvelamento saidiano do sentido da densidade e interdependência da vida humana que não deixa espaço ou oportunidade genuína para o isolamento. (Calfat, 2016). De modo que não é preciso perder-se em uma imensa pluralidade de geoepistemologias relativistas; a construção do conhecimento universal é mais um processo multidirecional cumulativo que unilinear.

O que argumentamos é que se não se está aberto às perspectivas pós-coloniais, ou não se fala a partir de um ‘ocidente subalterno’, certamente o empreendimento de compreensão de produções locais como agentes históricos ficará comprometido. Não se trata de argumentar que o ocidental – o quer que seja que isto signifique – é inábil para produzir quaisquer análises sobre conjunturas ou filosofias orientais – o que quer que seja que isto signifique. Foi nosso intuito tão somente afirmar que temos um problema quando, nos termos de Hamid Dabashi (2013), a filosofia ocidental Michel Foucault é tratada como filosofia ao passo que as produções de Abdullahi An’Naim sejam etnofilosofia. E, sobretudo, que falar sobre Islã liberal - e, repito, não argumento aqui que todo (mundo) muçulmano é crente, pio, trabalhando em um registro totalmente diferente do dito ocidental secular - não é um esforço de ocidentalizar o Islã, de abrandá-lo ou ainda de domá-lo. Trabalhou-se aqui muito mais para conceder espaço para produções autóctones, aos sujeitos produtores de uma epistemologia de tão alta relevância para o conhecimento local e universal como a epistemologia dita Ocidental. E que isto é feito dentro de registros liberais e progressistas, em nada inéditos ou representantes de uma interpretação jamais vista antes na história regional e islâmica. Não se afirma que são modernos e, portanto, como “nós”, razão pela qual merecem destaque; mas que mesmo os juristas islâmicos, vistos com desconfiança pelo Ocidente, estão inseridos no mesmo campo de produção filosófica universal caminhando em direção a um maior humanismo, justiça social, auto aprimoramento e Direitos Humanos.

**Referências**

AMIR, Ahmad N.; SHURIYE, Abdi O. & ISMAIL, Ahmad F. Muhammad Abduh’s Contributions to Modernity. **Asian Journal of Management Sciences & Education (AJMSE)**, v. 1, n. 1, p. 63-75, 2012.

AN‐NA'IM, Abdullahi Ahmed. Human Rights, Universality and Sovereignty: The Irrelevance and Relevance of Sharia. **Global Policy**, v. 4, n. 4, p. 401-408, 2013.

# \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari`a. Harvard College. 2009

ASAD, Talal. **Do Muslims Belong in the West?** An Interview with Talal Asad, by Hasan Azad. Jadaliyya. 03 feb 2015. Disponível em: <http://www.jadaliyya.com/pages/index/20768/do-muslims-belong-in-the-west-an-interview-with-ta>. Acesso em: 23 set. 2016

ASHLEY, Richard K. & WALKER, R. B. J. Speaking the Language of Exile: Dissident Thought in International Studies. **International Studies Quarterly**, v. 34, n. 3, set. Special Issue: Speaking the Language of Exile, p. 259-268. 1990.

BENSLAMA, Fethi. **La guerre des subjectivités en Islam**. Lignes, 2014.

BASSI, Danilo Guiral. Edward Said: Um Perfil Intelectual. São Paulo: **Revista Malala**, v. 4, n. 6, jul. 2016.

BHABHA, Homi K. **The Location of Culture**. Routledge. 1994.

CALFAT, Natalia Nahas Carneiro Maia. As Contribuições de Edward Said à Teoria Pós-Colonial. Trabalho apresentado no **3º Seminário de Relações Internacionais ABRI**. Universidade Federal de Santa Catarina, 2016. Disponível em: <http://www.seminario2016.abri.org.br/resources/anais/23/1474756983_ARQUIVO_3SeminariodeRelacoesInternacionais_ABRI2016NataliaNahasCalfat.pdf>. Acesso em: 22 abr. 2017.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. Atores não estatais ilícitos e a governança global: o lugar do terrorismo dentro do debate normativo das Relações Internacionais. **Brazilian Journal of International Relations**, v. 5, n. 3, p. 643-669, 2017. Disponível em: <http://200.145.171.5/revistas/index.php/bjir/article/view/5324/4322>

CARNEIRO-MAIA, Natália Nahas. Um Novo Olhar Sobre o Hezbollah: O Terrorismo Frente ao Reformismo Socioeconômico do Partido e à Teoria da Sociedade de Resistência. **Revista Malala**, São Paulo, n. 1, p. 67-93, ago. 2013. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/malala/article/view/97377/96386>

COX, Robert. Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory. **Millennium - Journal of International Studies***,* v. 10, n. 2, jan. 1981.

DABASHI, Hamid. **Can non-Europeans think?** Zed Books Ltd., 2015.

# \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. Can non-Europeans think? What happens with thinkers who operate outside the European philosophical 'pedigree'? Al Jazeera. 15 jan. 2013. Disponível em: <http://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2013/01/2013114142638797542.html>. Acesso em: 20 abr. 2017.

DEMANT, Peter. Why be jihadist? Public intellectuals’ blind spot for Islamist terrorism. **Revista** **Malala**, São Paulo, v. 4, n. 6, p. 23-42, jul. 2016. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/malala/article/view/122156>. Acesso em: 24 abr. 2017.

DREHER, Sabine. Islamic Capitalism? The Turkish Hizmet Business Community Network in a Global Economy. **Journal of Business Ethics**, v. 129, n. 4, p. 823-832, 2015.

ELBAYAR, Kareem. Reclaiming Tradition: Islamic Law in a Modern World. **International Affairs Review, v. XXI**, n. 1, 2012.Disponível em: <http://www.iar-gwu.org/node/23>. Acesso em: 13 set. 2016.

EMON, Anver M. Natural Law and Natural Rights in Islamic Law. **Journal of Law and Religion,** v. 20, n. 2, 2004, p. 351–395. Disponível em: [www.jstor.org/stable/4144668](http://www.jstor.org/stable/4144668). Acesso em: 23 abr. 2017.

ESPOSITO, John L. **What everyone needs to know about Islam**. Oxford University Press, 2011.

HALLIDAY, Fred. ‘Orientalism’ and its critics. **British Journal of Middle Eastern Studies**, v. 20, n. 2, p. 145-163, 1993.

HUNTINGTON, Samuel P. The Clash of Civilizations? **Foreign Affairs**.Summer vol. 72, nº. 3, p. 22-49. 1993.

LATOUR, Bruno. **Jamais fomos modernos**. Editora 34, 1994.

LERNER, Daniel. **The passing of traditional society**: Modernizing the Middle East. 1958.

LEWIS, Bernard. The Roots of Muslim Rage. **The Atlantic Monthly**, v. 266, n. 3, p. 47-60. 1990. Disponível em: <https://infotomb.com/9xuo9.pdf>. Acesso em: 27 jul. 2015.

MANDEN Charter, Proclaimed in Kurukan Fuga. **UNESCO** - United Nations Educational Scientific and Cultural Organization. Paris. 2009. Disponível em: <http://www.unesco.org/culture/ich/RL/00290>. Acesso em: 05 out. 2015.

MARCH, Andrew F. Reading Tariq Ramadan: Political Liberalism, Islam, and “Overlapping Consensus”. **Ethics & International Affairs**, v. 21, n. 4, p. 399-413, 2007.

PACKER, George. **The Moderate Martyr**: A radically peaceful vision of Islam. 11 set. 2006 issue. New Yorker Magazine. Disponível em: <http://www.newyorker.com/magazine/2006/09/11/the-moderate-martyr>. Acesso em: 20 abr. 2017.

PUCHALA, Donald. Third World Thinking and Contemporary International Relations. In:  **International Relations Theory and the Third World**. NEUMAN, Stephanie (Ed.). Nova Iorque: St. Martin's Press, cap. 6, p. 133-158, 1998.

RAMADAN, Tariq. Ijtihad and Maslaha: The Foundations of Governance. In: KHAN, MA Muqtedar (Org). **Islamic Democratic Discourse: Theory, Debates, and Philosophical Perspectives**. Lexington books, p. 3-20, 2006.a

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. **Paths to Peace**. 19 fev. 2013. Tariq Ramadan. Disponível em: <http://tariqramadan.com/arabic/2013/02/19/paths-to-peace/>. Acesso em: 04 nov. 2016.a

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. **The Call to Jihad**. Tariq Ramadan. 28 de Setembro de 2004. Disponível em: <http://tariqramadan.com/english/2004/09/28/the-call-to-jihad>/. Acesso em: 02 out. 2015.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. The way (Al-Sharia) of Islam. In: KAMRAVA, Mehran (Org.). **New Voices of Islam: Reforming Politics and Modernity-A Reader**. IB Tauris, p. 68-83, 2006.b

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. **To Be a European Muslim**. Kube Publishing, The Islamic Foundation, 2013b.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. **Western Muslims and the future of Islam**. Oxford University Press, 2003.

RAWLS, John. **O Liberalismo Político: Edição ampliada**. WMF Martins Fontes, 2011.

### RODINSON, Maxime. Europe and the Mystique of Islam. IB Tauris & Co, 2006.

ROY, Olivier. **Who are the new jihadis?** The Guardian*.* 13 Abril 2017. Disponível em:<https://www.theguardian.com/news/2017/apr/13/who-are-the-new-jihadis>. Acesso em: 22 abr. 2017.

SAID, Edward Wadie. **Fora do lugar: memórias**. Companhia das Letras, 2004.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. **Orientalism.** 25th Anniversary Edition. Vintage Books, 1979.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. **Preface To Orientalism**: The terrible conflicts that herd people under falsely unifying rubrics like 'America', 'The West' or 'Islam' must be opposed. Al-Ahram Weekly, ago. 2003.

\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_. **The Clash of Ignorance.** The Nation. Nova Iorque: out., v. 273, n. 12, p. 11-14. 2001. Disponível em: <http://www.thenation.com/article/clash-ignorance/>. Acesso em: 27 jul. 2015.

## SAY, Cem. The Future of Sharia is the Secular State. Interview with Abdullahi Ahmed An-Naim. Qantara. 04 ago. 2006. Disponível em: <https://en.qantara.de/content/abdullahi-ahmed-an-naim-the-future-of-sharia-is-the-secular-state>. Acesso em: 24 abr. 2017.

SHACKLE, Samira. **Can non-Europeans think?** An interview with Hamid Dabashi. New Humanist. 29 jul 2015. Disponível em: <https://newhumanist.org.uk/articles/4912/can-non-europeans-think-an-interview-with-hamid-dabashi>. Acesso em: 22 abr. 2017.

TAHA, Mahmoud Mohamed. **The second message of Islam**. NY: Syracuse University Press, 1987.

TICKNER, Arlene B. “Core, periphery and (neo) imperialist International Relations”. **European Journal of International Relations**, v. 19, n. 3, p. 627-646. 2013.

TICKNER, Arlene B. & WÆVER, Ole (Ed.). **International Relations Scholarship Around the World.** Routledge, Introduction, p. 1-31, 2009.

1. Este texto é um trabalho em andamento, pedimos a gentileza de não citar sem autorização do autor. [↑](#footnote-ref-1)
2. Há inúmeras formas de islamismo político, desde as versões salafistas e wahabitas totalitárias - perpassando pelo Islã violento que responde a processos de mudanças sócio-políticas no mundo muçulmano (desde aqueles que carregam prerrogativas de resistência ou aqueles terroristas não integrados em suas respectivas sociedades) - até a tradição de resposta à modernização através da adaptação, interpretação e ajuste ou de transformação da realidade moderna pela religião, como é o caso do Hizmet e do seu altruísmo devoto idealista. Múltiplas experiências são possíveis. Puchala (1998), por exemplo, apesar de acenar às perspectivas terceiro-mundistas não radicais, moderadas, modernistas e globalistas, concentra sua análise nos pensamentos radicais não ocidentais – sobretudo os chamados fundamentalistas islâmicos – sem questionar suficientemente sua real representatividade no terceiro mundo. Neste sentido, sua análise termina por generalizar a produção de conhecimento não ocidental reafirmando preconcepções orientalistas como o radicalismo, a irracionalidade e a incapacidade de diálogo, reforçando igualmente o choque civilizacional de Bernard Lewis (1990) e huntingtoniano (1993). [↑](#footnote-ref-2)
3. É preciso fazer uma ressalva. Não se trata aqui, como comumente afirmado pela crítica positivista, de defender que toda realidade é fruto da construção social intersubjetiva ou que na ausência da unidade religiosa do islamismo todos são muçulmanos. O Islã possui uma história unificadora e muçulmanos em todo o mundo reconhecem similaridades de práticas e crenças, mas o Islã é também diferente em cada lugar. Igualmente errônea é a tendência de afirmar que todos os muçulmanos estão reduzidos somente às suas religiões e que isto lhes identifica como seres humanos – ou cidadãos, como no caso da política sectária libanesa. É preciso incorporar à análise complexidades históricas, econômicas, sociológicas, linguísticas etc. A explicação do comportamento humano não é dada exclusivamente em termos religiosos e ser de uma religião não é necessariamente o elemento mais relevante de um agrupamento de pessoas. Então por qual razão todos os comportamentos de cidadãos em países majoritariamente muçulmanos deveria ser explicado pelo islamismo? Teologocentrismo é como Rodinson classifica as escolas de pensamento que afirmam que quase todos os fenômenos observáveis podem ser explicados em referência ao Islã em países onde muçulmanos são maioria ou a religião oficial. (Rodinson, 2006, p. 104). Engessar percepções do outro, homogeneizar religiões e essencializar um mundo diverso de 1,6 bilhões de fiéis é, no mínimo, uma tarefa inviável. E, se não feita por má fé, é um desserviço para qualquer exercício multicultural ou antropológico. [↑](#footnote-ref-3)
4. Em Dabashi o ‘mover-se além do pós-colonialismo’ é necessário em virtude da saída de um modo particular de dominação fruto do colonialismo europeu e sublinhado pelo período e movimento homônimo. Precisamos estar atentos, argumenta, “*à organicidade da relação de poder e dominação e não fetichizar qualquer período, episódio ou sua codificação particular*” já que agora se vive sob um império amorfo (Shackle, 2015, s/p) [↑](#footnote-ref-4)
5. Conforme John Esposito (2011), contemporaneamente o termo ‘fundamentalismo’ é aplicado a um amplo espectro de movimentos e atores islâmicos, que inclui tanto aqueles que simplesmente querem reintroduzir ou restaurar sua visão puritana de um passado romantizado (o termo é originário do movimento fundamentalista cristão norte-americano) quanto os que advogam reformas modernas enraizadas nos princípios e valores islâmicos. As fileiras dos fundamentalistas islâmicos incluem desde aqueles que proveem serviços de bem-estar social e educação e também partidos políticos bem integrados na sociedade e processo eleitoral até extremistas que fazem uso militante da violência e do terrorismo. Dentro da miríade do pensamento e sociedade(s) islâmica (s), faz-se necessário, portanto, distinguir Islã político e islamismo [*islamiyya* ou islamismo fundamentalista] (Esposito, 2011, p. 63) que designa uma ideologia minoritária fruto de determinada leitura política da religião muçulmana (cf. Demant, 2016, p.23) – e que pode carregar o componente violento ou não. [↑](#footnote-ref-5)
6. A Carta de Kurukan Fuga ou Carta de Manden (1222) foi proclamada pelo Império Mandingo (Império do Mali ca. 1235-1546) e é considerada uma das constituições mais antigas do mundo. Embora principalmente de forma oral, contém um preâmbulo de sete capítulos que defende a paz social na diversidade, a inviolabilidade do ser humano, a educação, a integridade da pátria, a segurança alimentar, a abolição da escravatura por *razzia* (ou ataque), e a liberdade de expressão e de comércio. (Manden..., 2009). [↑](#footnote-ref-6)
7. A narrativa do choque de civilizações não é exclusivamente ocidental, é preciso alertar. Ulemás, clérigos muçulmanos e pregadores ainda dividem o mundo entre o *dar al-Islam* e o *dar al-harb* - a "casa do Islã" e a "casa da guerra" - entre os países sob domínio islâmico e aqueles aguardando que tal regra seja imposta pela espada. Esse tipo de visão de mundo, nas palavras de Ramadan "*leva a uma visão simplista, binária de 'nós e eles', a um choque de dois universos de referência, e bolsões de muçulmanos que vivem em uma realidade auto-segregada*". Cf. <http://tariqramadan.com/english/a-radical-idea-how-muslims-can-be-european-too/>. [↑](#footnote-ref-7)
8. Naturalmente, será possível o caso no qual haverá uma diversidade de opiniões legais sobre questões precisas (formuladas sobre o mesmo contexto, num mesmo tempo e para mesma comunidade ou indivíduo). Disto não resulta que há diversas verdades e que todas estas opiniões tenham o mesmo valor e correção. Somente existe uma verdade, conforme explica Ramadan (2006a), que o ulemá deverá descobrir e cujo esforço será recompensado. Cabe a comunidade, após séria consideração e análise, seguir a opinião daquele cujas evidências e valor parecem os mais claros e mais convincentes. Contudo, é preciso humildade e calma para avaliação da inevitável pluralidade de opiniões e para reconsideração de seu próprio argumento por parte dos ulemás, que devem constante e incansavelmente tentar alcançar o julgamento correto, ou o que for mais próximo ao que é correto e verdadeiro. (Ramadan, 2006a, p. 17). [↑](#footnote-ref-8)