



**Instituto de Estudos Políticos**

João Paulo Marques Sabido Costa

**Os Direitos Humanos e o Islão no pensamento de Abdullahi**

**An-Na'im**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado em Ciência Política e Relações Internacionais: Segurança e Defesa, do Instituto de Estudos Políticos da Universidade Católica Portuguesa, como requisito para a obtenção do título de Mestre.

Orientador: Professor Doutor João Pereira Coutinho

*Lisboa*

*Novembro 2021*

## Agradecimentos

Ao Professor Doutor João Pereira Coutinho, por ter aceitado orientar a minha tese.

Ao Instituto de Estudos Políticos da Universidade Católica Portuguesa, por me possibilitar alargar os meus horizontes.

(...) é também necessário que se ouça, mais alto do que se tem ouvido até agora, a voz do Islamismo moderado (...)

Francisco Seixas da Costa, *Uma Segunda Opinião*

## Índice

<b>Resumo</b>	<b>8</b>
<b>Abstract</b>	<b>9</b>
<b>Introdução</b>	<b>10</b>

### CAPÍTULO I

<b>1. Democracia e Direitos Humanos</b>	<b>11</b>
<b>1.1. Democracia</b>	<b>11</b>
<b>1.2. Direitos Humanos</b>	<b>20</b>
<b>2. Os Direitos Humanos e o Islão</b>	<b>25</b>
<b>2.1 Otimistas e pessimistas no Ocidente</b>	<b>29</b>
<b>2.2 Otimistas e pessimistas no Islão</b>	<b>42</b>
<b>2.3 Conclusões</b>	<b>59</b>

### CAPÍTULO II

<b>1. Aspetos biográficos</b>	<b>61</b>
<b>2. Introdução à obra</b>	<b>64</b>
<b>3. Os Direitos Humanos segundo An-Na'im</b>	<b>67</b>
<b>3.1. Ambivalência em países maioritariamente Muçulmanos relativamente à     proteção dos Direitos Humanos</b>	<b>74</b>
<b>4. Proposta do autor de compatibilização</b>	<b>76</b>

4.1. Circunstancialismo histórico atual do processo de promoção universal de Direitos Humanos.	76
4.2. O ressurgimento da ideia do Estado Islâmico na contemporaneidade. A viabilidade da aplicação terrena da Lei religiosa	78
4.2.1. Singularidade do papel do Profeta	79
4.2.2. Utilização da <i>Shari'a</i> como forma orientadora do Estado e mobilizadora social dos fiéis	80
4.2.3. Impossibilidade de temporalizar preceitos divinos	84
4.2.4. Agência humana ( <i>human agency</i> ) e outras vias de Revelação. Essencialidade da Liberdade Religiosa para uma prática religiosa válida.	87
4.2.5. Conclusão sobre a viabilidade ou possibilidade de um alegado «Estado Islâmico»	88
4.3. Incompatibilidade de preceitos da <i>Shari'a</i> com o conceito prevalecente de Direitos Humanos	89
5. Dois conceitos fundamentais: definição do <i>Estado maioritariamente Islâmico</i> bem como a constatação da necessária evolução histórica de uma dada identidade cultural	95
5.1. Estado maioritariamente islâmica	95
5.2. Evolução necessária da identidade comunitária e individual humana no decurso das contingências sociais e históricas	95
6. O Estado secular	97
6.1. Estado constitucional/Constitucionalismo	98

6.2. Direitos Humanos no Estado secular	99
6.3. Cidadania	101
6.4. <i>Civic Reasoning</i>	103
6.4.1. Comparação feita pelo Autor com a <i>public reason</i> de John Rawls	105
6.5. Interdependência entre Religião, Secularismo e Direitos Humanos	106
7. Conclusões	107

### CAPÍTULO III

Pontos a levantar obra de An-Na'im	110
1. Os Direitos Humanos	110
1.1. Fundamentação dos Direitos Humanos	111
1.2. Debate de legitimação dos Direitos Humanos	113
1.3. A diferença do papel dos Direitos Humanos a nível nacional e internacional	114
1.4. Direitos (e deveres) de participação política	114
2. A questão da aplicabilidade temporal da <i>Shari'a</i>	116
2.1 Os dois poderes	123
3. Estado secular	128
3.1. Estado constitucional/Constitucionalismo	128
3.2. Cidadania	133
3.3. <i>Civic reason</i>	134
3.4.1 Fundamentação constitucional do recurso à <i>Civic Reason</i>	137
3.4.2. A ortodoxia do recurso à <i>Civic Reason</i>	139

<b>4. Conclusões</b>	<b>141</b>
<b>Conclusão</b>	<b>143</b>
<b>Bibliografia</b>	<b>142</b>

## Resumo

A presente tese visa analisar um problema latente, por enquanto, na cena internacional e interna de muitos países. Trata-se da viabilidade de uma convivência harmoniosa da prática da Fé islâmica com o conceito de um Estado moderno, a saber, democrático e liberal, assentado numa estrutura jurídica de Direitos Fundamentais de cariz universal.

Para esse efeito, foi seguido o pensamento de um académico americano-sudanês, Abdullahi An-Na'im sobre o tema, escolhendo-se a vertente por aquele abordada da compatibilidade do conteúdo ortodoxo da religião Islâmica, por ele professada, com o respeito pelos Direitos Humanos.

Com essa base, An-Na'im analisa, também, as características de um Estado moderno, bem como a viabilidade da autêntica vivência muçulmana no âmbito do mesmo, com base na secularidade daquele, do seu respeito por Direitos Humanos de dimensão universal e da igualdade entre cidadãos.

Embora com uma justificação religiosa ortodoxa, a argumentação de An-Na'im é, eminentemente, jurídica e política, desenvolvendo e articulando conceitos suscetíveis de proporcionar uma resposta positiva à questão inicialmente colocada.

Quantidade de palavras: cerca de 40 mil

Termos-chave: Direitos Humanos, Estado secular, *civic reasoning*, *human agency*

## *Abstract*

This thesis aims to analyze a latent problem in the international political scene. It concerns the viability of a harmonious coexistence of the practice of the Islamic Faith with the concept of a modern State, namely, democratic, and liberal, based on a legal framework of Fundamental Rights of a universal nature.

Therefore, it follows the thought of an American Sudanese Muslim, Abdullahi An-An'im regarding the compatibility of the orthodox content of the Islamic religion, with respect for Human rights.

On this basis, An-Na'im also analyzes the characteristics of a modern secular State, as well as the viability of authentic Muslim experience within its scope, the equality between citizens and its respect for Human Rights.

Although with an orthodox religious justification, An-Na'im's argument is, eminently, legal, and political, developing, and articulating concepts capable of providing a positive answer to the initially raised question.

Word count: About 40 thousand

Key words: Human Rights, Secular State, civic reasoning, human agency

## **Introdução**

A presente dissertação visa abordar, através do pensamento de um Autor escolhido para o efeito, uma questão bastante relevante nos dias de hoje, pelos seus efeitos políticos, sociais e culturais. O que se visa saber é se a identidade islâmica, manifestada ao longo da História, mesmo que de um modo nem sempre igual, será compatível com o *modo de vida político* ocidental. Trata-se de uma matéria que se tornou um fator determinante para orientação, não só da política internacional, como da organização das sociedades ocidentais, nas quais as comunidades islâmicas, não sendo maioritárias, possuem uma importância crescente.

Paradoxalmente, podemos referir tratar-se de uma questão ainda não satisfatoriamente respondida, tanto fora do Islão, como, igualmente, no Mundo Islâmico, onde o debate sobre o tema é, sem dúvida, distorcido por contingências políticas. Um seu esclarecimento positivo desvaneceria muitos preconceitos e juízos da opinião pública ocidental e criaria uma via de diálogo do Ocidente com o Islão, quando necessário.

Por identidade islâmica entende-se, neste caso, a forma temporal como aquela crença se mostra no mundo, tanto ao nível individual dos crentes, como ao nas suas comunidades, ou a forma como se organizam politicamente estados nacionais com uma população maioritariamente islâmica e como estes desenvolvem a sua política internacional. O conceito possui, assim, uma expressão individual, comunitária ou política, interna e externa, manifestada através de comportamentos sociais, expressões culturais, posicionamentos políticos, a todos os níveis, ou, mesmo, de cariz religioso e doutrinal.

Quanto ao *modo de vida* político ocidental, julgamos poder incluir nessa asserção dois conceitos representativos daquele: os de Democracia e Direitos Humanos. De entre os

dois, que se analisam em seguida, julga-se mais adequado para o tratamento da matéria o de Direitos Humanos – e explicar-se-á porquê. Como referido, na nossa tentativa de resposta optou-se pela análise do pensamento de um académico muçulmano, o sudanês-americano Abdullhai Ahmad An-Na'im e a relevância naquele do tema dos Direitos Humanos.

## **1. Democracia e Direitos Humanos**

### **1.1 Democracia**

Para se entender a diferença entre Democracia e Direitos Humanos, será útil começar pelo primeiro conceito. Numa perspetiva ocidental<sup>1</sup>, este, o de Democracia, teve uma evolução desde a sua criação na Grécia Antiga, embora se possa dizer que, nas várias abordagens que foi conhecendo no continente europeu, se foi definindo mais pela sua tipologia do que, propriamente, como um conceito genérico e rapidamente aplicável<sup>2</sup>. De todas as formas, parece poder dizer-se que o princípio democrático que evoluiu ao longo da História se fundamenta na consciência do direito de participação dos cidadãos, numa base equânime e o mais alargada possível, na construção da sociedade nas suas várias dimensões. Interessante é, por exemplo, a expressão de Stasavage<sup>3</sup>: «(...) a ideia de que um ou uma governante deve sempre buscar o consentimento dos seus súbditos (...)», porque abrange todas as áreas da questão (o – ou a - governante – porque legítimo - governa com o consentimento de todos dos governados).

---

<sup>1</sup> Ver, por exemplo David Stavage, *The Decline and Rise of Democracy* (Princeton University Press, Prince, Princeton & Oxford, 2020), sobre a manifestação histórica do fenómeno democrático fora da Europa.

<sup>2</sup> Jorge Miranda, - *Manual de Direito Constitucional* (Coimbra Editora 1985), 382 -, indica, como tipos de Democracia, a absoluta, burguesa, capitalista, constitucional, descentralizada, direta, dirigida, económica, de Leste, liberal, mediatizada, Ocidental, Parlamentar, participativa, pluralista, política, representativa, semidirecta social e socialista;

<sup>3</sup> (...) the idea that a ruler should seek consent from his or her subjects (...) - Stasavage, *The Decline*, 101

Segundo Heródoto<sup>4</sup>, a Democracia, na Antiguidade, seria o regime onde *comanda a maioria* (de uma dada comunidade), contraposto ao governo de apenas um (monarquia) ou de uma minoria (oligarquia).

A partir, porém, do final do século VI a.C., a cidade grega de Atenas alterou esse conceito democrático de maioria de modo ao mesmo implicar o princípio da Igualdade – indo-se esbatendo, gradualmente, a diferença entre habitantes e cidadãos.

De notar que, sendo o princípio da Igualdade de ordem jurídica, a sua verificação, em Atenas, não terá, necessariamente e logo de início, derivada de um critério de Justiça. Eventualmente, tal terá sido devido à contingência de assegurar uma boa governação e o equilíbrio eficaz da ordem política. Evidentemente, com o tempo veio a apresentar-se como um princípio jurídico fundamental.

Associado a esse desenvolvimento esteve o princípio da *isonomia*, isto é, a igualdade dos cidadãos perante a lei. Ainda no respeito aos direitos de participação política dos cidadãos, releva o princípio da *isegoria* que consiste no princípio de igualdade do direito de manifestação na *eclesia*, a assembleia dos cidadãos, onde se discutiam os assuntos da pólis.

No entanto, esses *direitos dos cidadãos* são, ainda, reduzidos à cidade de Atenas, sem lhes ser dada uma dimensão universal -. - Quer dizer, os direitos reconhecidos aos cidadãos de Atenas não seriam extensíveis a qualquer outro ser humano enquanto tal).

Do mesmo modo, é importante referir que, para certos autores, o que se entende por participação democrática dos cidadãos se diferencia do que possa ser adesão a uma política por mero interesse ou temor, por exemplo, devendo consistir, em vez disso, na

---

<sup>4</sup> Châtelet e outros, *História das Ideias Políticas* (Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990), 16;

vontade de participação consciente num debate de cariz político, mesmo que pela mera expressão do voto<sup>5</sup>. Essa atitude de julgar um comportamento como democrático ou não, sem ser com base em normas objetivas, foi apresentada por Aristóteles ao considerar a Demagogia como uma distorção da Democracia, isto é que a verdadeira Democracia não era compatível com um comportamento não consciente ou exaltado dos cidadãos.

Contudo, será impossível, com justiça, avaliar o comportamento político de um cidadão como acertado, razoável ou consciente – ou vítima de demagogia. Pois o controlo de uma atividade democrática, inclusive no sentido da manutenção da Justiça e da Ordem, basear-se-á, sempre, para se processar de forma justa, em instrumentos externos e objetivos, normalmente de ordem jurídica e não em juízos subjetivos<sup>6</sup>.

Aceitar-se essa possibilidade de um juízo subjetivo unilateral seria condescender em que alguém, sem ser com fundamentações definidas por leis, gerais e abstratas, tivesse o poder de classificar, segundo o seu juízo, o comportamento alheio, daí tirando consequências políticas. Pelo contrário, é com base nas normas que estabelece para o seu funcionamento – que se foram aperfeiçoando com o tempo – que a Democracia se define e estabelece vias de evitar abusos ou distorções.

Do mesmo modo, noutra perspetiva, também os direitos políticos devem ser atribuídos universalmente, dentro de uma sociedade, sendo inadmissíveis critérios de voto censitário, como existiram, ou baseados em género, etnia ou cultura. que alegadamente pretendam salvaguardar a qualidade ou *maturidade* do votante e a possibilidade da sua participação política. Critérios exclusivos conflituam com a ideia de Democracia, na qual

---

<sup>5</sup> Châtelet e outros, *História*, 14;

<sup>6</sup> Pois, mesmo nos dias de hoje, todos os políticos são, geralmente, considerados demagógicos pelos seus opositores, devendo, alegadamente, a sua mensagem ser desautorizada. Seria abrir uma caixa de Pandora se esses critérios subjetivos pudessem prosperar.

todos os seres humanos são iguais. Esse tipo de normas pressuporia um juízo negativo, não, já, da expressão legítima de uma opinião política, mas da capacidade e legitimidade de grupos de indivíduos atuarem validamente na cena política<sup>7</sup>.

Com as revoluções norte-americana e francesa (1776 e 1789), o conceito de Democracia passou a andar ligado ao constitucionalismo e à estrutura fundamental e jurídica do Estado. Colocaram-se, assim, formas de limitação do Poder, como o da separação de *poderes* (legislativo, executivo e judicial.

Contudo, parece que uma maior clareza do conceito de Democracia passou a existir como reação à possibilidade (ou efetividade) de um seu uso também totalitário, tanto podendo, assim, abranger, semanticamente sistemas derivados de ideologias distintas e opostas (se pensarmos nas democracias populares, de inspiração marxista, face às de pendor liberal<sup>8</sup>), como nem corresponder o seu enunciado à realidade<sup>9</sup>. Isso levou autores como Raymond Aron (1905-1983), a distinguir entre totalitarismo e (verdadeira) Democracia, aproximando-se esta da tradição liberal e da existência de regimes de partidos múltiplos, «(...) preocupados em conservar, respeitosos da legalidade, nos quais a sociedade continua a ser diferente do Estado, condição do pluralismo»<sup>10</sup>.

Também Sartori (1924 – 2017) anexa a Democracia ao liberalismo:

---

<sup>7</sup> Outra coisa será, por inevitável, o direito do Estado de estabelecer idades mínimas de voto, incapacidades cívicas, impedimentos, etc., sempre avaliáveis por critérios de Justiça, mas, naturalmente, também discutíveis e democraticamente debatíveis na sua definição. .

<sup>8</sup> Ver também, com outros exemplos, Bernard Lewis, «Islam and Liberal Democracy», in *Journal of Democracy* Vol. 7, Number 2 (1996), 1;

<sup>9</sup> Châtelet e outros, *História*, 349;

<sup>10</sup> *Ibidem*;

A democracia não é somente um modo de governo: é uma forma de governo, um sistema político. Governar “para” o povo é demofilia, não democracia<sup>11</sup>.

Isto é, a Democracia é algo mais sólido e permanente do que um modo de governo para agradar, pontualmente, ao povo. É, na realidade, uma *forma de governar*, alicerçada em princípios e valores estáveis.

Poder-se-á, porventura, esclarecer que nem a Democracia, ou o Constitucionalismo, iniciaram em termos absolutos, face ao passado que os antecedeu, a participação política efetiva do ser humano na sociedade a que pertence. Eventualmente, nunca nenhum poder soberano histórico se sustentou sem apoios sociais e concordância política entre governantes e governados – uma ditadura pura seria impossível, independentemente do poder de persuasão do soberano/tirano no poder<sup>12</sup>. O que acontecia era que essa participação não se processava em termos equitativos, sendo mais (ou muito mais) favorecidos e ouvidos grupos sociais com maior peso económico, guerreiro etc. Em casos extremos de injustiça ou tirania, podia-se chegar à revolta, ou à guerra civil; mas, isso, dependeria sempre, não da razão, mas do poder real dos oprimidos.

Julga-se incompleta, assim, a associação que Stasavage<sup>13</sup> faz entre a fraqueza estatal e a consolidação excecional da Democracia na Europa. O que está em causa, afinal, não será

---

<sup>11</sup> Châtelet e outros, *História*, 357;

<sup>12</sup> *Quando uma revolta ameaçou destronar Jerónimo Bonaparte, seu irmão Napoleão disse-lhe: «Use as suas baionetas». Jerónimo replicou: «Irmão, você pode fazer tudo o que quiser com as baionetas...exceto sentar-se em cima delas* - Robert F. Kennedy, *Luta por um Mundo melhor*, 2ª edição, tradução de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro: Editora Expressão e Cultura, 1968), 236. Ou, como diria Chesterton: *Vinte homens conseguiriam deter o mais forte dos fortes em qualquer sociedade, fosse antiga ou moderna* - C.K. Chesterton, *O Homem Eterno*, tradução de Maria José Figueiredo, revisão de José João Leiria, (Aletheia Editores, 2009), 85. Governante algum pode, assim, governar sem o apoio de, pelo menos, partes da sociedade;

<sup>13</sup> Stavage, *The Decline*, 244;

o maior ou menor poder do Estado, mas sim a igualdade entre as entidades ou grupos sociais que constriam esse poder. Como referido relativamente à Grécia, essa igualdade pode, mesmo, ter resultado de uma opção ou imposição de facto, sem se alicerçar, necessariamente, a princípio, num princípio valorativo sobre a igualdade dos seres humanos. Mas, mesmo que assim fosse, essa realidade veio transformar-se em princípio na História da Democracia.

A Democracia, e o Constitucionalismo visaram, assim, institucionalizar e garantir a possibilidade justa e igualitária da intervenção e defesa de todos perante o Estado, bem como obviar, o mais possível, o recurso a formas violentas de repressão ou de contestação. A própria estruturação do Estado hodierno, assegurando a fiscalização mútua entre os vários poderes soberanos, impedindo abusos, conscientes ou não, visa salvaguardar esses princípios e valores do indivíduo e da sociedade. Naturalmente, trata-se de uma definição referenciada a um ideal, implicando um processo, porventura, nunca concluído.

Pode-se, ainda, citar Claude Lefort, (1924—2010), segundo cujas ideias corresponderia a Democracia «à vontade de unificar a sociedade sem abolir suas divisões, à determinação de um espaço político no qual a divisão une»<sup>14</sup>.

Reconhece-se, desse modo, na Democracia um sistema legitimador da pluralidade social (*a divisão une*). «O poder é estabelecido de tal modo que não pode ser apropriado por aquele ou por aqueles que o exercem (...)»<sup>15</sup> nela (sociedade). O poder é, assim, representativo da população e não próprio de quem governe, ou de parte daquela.

Outro avanço da Democracia que parece inegável é o derivado da concepção de Estado-Gerente. Em primeiro lugar, *gerência* consolida a ideia da separação entre o Poder e a

---

<sup>14</sup> Châtelet e outros, *História* 393;

<sup>15</sup> *Ibidem*, 394;

sociedade civil. Por outro, é abandonada a ideia de uma passividade estatal (típica liberal) perante a sociedade, na qual passa a ter o dever de intervir, em benefício dos seus membros<sup>16</sup>. Nesse sentido, parece que o que se entende como Democracia não se pode doravante separar de um nível de bem-estar (programático) de cada um dos membros da sociedade, o que, no que respeita à questão dos Direitos Humanos se relacionará, como se vai ver, com a instituição de Direitos Económicos, Sociais e Culturais (para além dos Civis e Políticos).

Do mesmo modo, o humanismo que é um dos componentes do Estado-Gerente, relaciona-se com o termo *Estado de direito* que, para Claude Lefort<sup>17</sup> implica uma separação entre o Poder e a Lei, fundamentada na pessoa, segundo a qual o poder é limitado pela lei, instituída através da participação legítima de cada ser humano que integra essa comunidade política que assim assegura a sua margem de autonomia, tanto através da defesa dos seus direitos, como pela possibilidade do seu contributo político e social<sup>18</sup>.

O Estado de direito é, por outro lado, um elemento fundamental da confluência dos Direitos Humanos com a Democracia. Como refere Jorge Miranda<sup>19</sup>: « (...) hoje uma Democracia representativa não pode deixar de ser um Estado de direito – por imperativo de racionalidade ou funcionalidade jurídica e de respeito dos direitos das pessoas».

---

<sup>16</sup> Châtelet e outros, *História*, 159-193;

<sup>17</sup> *Ibidem*, 164;

<sup>18</sup> De referir que esse propósito de participação política alargada, nas sociedades de hoje, tem vindo a viabilizar-se, também, através da evolução paralela das relações laborais no contexto da organização económica. Como refere Alvin Toffler sobre o século que descreve- *A Terceira Vaga*, tradução de Fernanda Pinto Rodrigues (Lisboa: Edição «Livros do Brasil», 1984), 71: «Reivindicações de participação da gestão, de tomada de decisões compartilhada de controlo de trabalhadores, consumidores e cidadãos e de democracia preventiva aumentam numa nação após outra. Estão a surgir nas indústrias mais avançadas novos modos de organização segundo linhas menos hierárquicas e mais ad-hocráticas. As pressões para a descentralização do poder intensificam-se. E os gestores tornam-se cada vez mais dependentes de informações vindas de baixo».

<sup>19</sup> *Manual de Direito Constitucional*, Tomo IV (Coimbra Editora, 2000), 210;

Para o mesmo autor<sup>20</sup>, um Estado de direito deve conter as seguintes características:

- a) A definição rigorosa e a garantia efetiva, no mínimo, dos direitos à vida e à integridade pessoal, da liberdade física e da segurança individual, da liberdade de consciência e religião, bem como o da regra da igualdade jurídica entre as pessoas;
- b) A pluralidade de órgãos governativos, independentes ou interdependentes quanto à sua subsistência, e com funções distintas, competindo, nomeadamente, ao Parlamento o primado da função legislativa;
- c) A reserva da função jurisdicional aos tribunais, independentes e dotados de garantias de independência dos juízes;
- d) O princípio da constitucionalidade, com fiscalização, jurisdicional ou jurisdicionalizada, de conformidade com as leis com a constituição;
- e) O princípio da legalidade de Administração, com meios de impugnação contenciosa dos atos administrativos e dos regulamentos;
- f) A responsabilidade civil do estado pelos danos causados pelos seus órgãos e pelos seus agentes.

O conceito de Direitos Humanos torna-se, assim, parte integral do Estado de direito e, do mesmo modo, da Democracia. Isto, embora Jorge Miranda, por lapso ou por o julgar desnecessário, deixe de fora da sua descrição o fator fundamental do sufrágio universal. De qualquer maneira, pode considerar-se o conceito de Estado de direito como uma definição de Democracia em termos jurídicos.

Terá de se ver também que, face ao anteriormente referido, a noção de Estado de direito, por si, não esgota no que acima se considera ter-se transformado a Democracia, de acordo

---

<sup>20</sup>, *Manual*, Tomo IV 198;

com o conceito de Estado-Gerente, que reúne elementos doutrinários do liberalismo e do socialismo.

Jorge Miranda alude, assim, ao conceito de Estado social de direito<sup>21</sup>, eventualmente consagrado na Constituição alemã de 1919 e que vai ao encontro dessa especificidade:

Do que se trata é de articular direitos, liberdades e garantias (direitos cuja função imediata é a proteção da autonomia da pessoa) com direitos sociais (direitos cuja função imediata é o refazer das condições materiais e culturais em que vivem as pessoas); de articular igualdade jurídica (à partida) com igualdade social (à chegada) e segurança jurídica com segurança social; e ainda de estabelecer a recíproca implicação entre o liberalismo político (e não já económico) e democracia (sublinhado meu), retirando-se do princípio da soberania nacional todos os seus corolários.

Dever-se-á, contudo, reiterar que essa intervenção do Estado na sociedade pressupõe, sempre, um seu carácter representativo e a participação dos cidadãos na definição da política, bem como a proteção dos cidadãos através de um regime de Direitos Fundamentais inviolável.

Definido assim, pensa-se que de maneira consistente, o conceito de Democracia, passar-se-á ao de Direitos Humanos<sup>22</sup>, nomeadamente na ligação histórica e indivisível entre os dois conceitos.

---

<sup>21</sup> Miranda, Manual, 90;

<sup>22</sup> Já Nader Hashemi, - «Islam and Democracy» in *The Oxford Handbook of Islamic Politics*, ed. John Esposito and Emad El-Din Shahin (Oxford University Press, 2013), 70 - parece fazer coincidir o seu conceito de Democracia com o de Estado de direito, sem a componente social acrescentada à perspectiva liberal- Por outro lado do sistema democrático, implicaria, para ele, o respeito pelo conteúdo da Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948;

## 1.2 Direitos Humanos

Quando se referem Direitos Humanos, pensa-se num conceito evocativo, ou declarativo, daquilo que é considerado serem os aspetos fundamentais da esfera de autonomia, dignidade e privacidade da pessoa humana entendida de um modo universal, isto é, permissão normativa de aproveitamento de certos bens<sup>23</sup>.

O conceito de Direitos Humanos resulta, por um lado, da orientação tomada por uma maturação jurídica da noção de dignidade humana ao longo da História da Europa, bem como uma sua aplicação política, e não é desligável do de Democracia, nomeadamente Democracia Liberal<sup>24</sup>. Como diz Jorge Miranda<sup>25</sup>, no seu processo histórico,

as duas linhas de força mais próximas – não únicas, nem isoladas – dirigidas à formação e ao triunfo generalizado do conceito moderno de direitos fundamentais<sup>26</sup> são (...) a tradição inglesa de limitação do poder (...) e a conceção jus racionalista projetada nas Revoluções americana e francesa.

No entanto, o conceito Liberal de Democracia não chocará, ou foi ultrapassado pelo de Estado-Gerente ou Estado de Direito Social, já definidos. No primeiro caso, o termo *Gerência* designa tanto elementos doutrinários do liberalismo (na sua génese e desenvolvimentos), como elementos do socialismo não marxista. Não se renuncia ao individualismo<sup>27</sup>. , isto é, o intervencionismo estatal não supre o carácter fundamental da

---

<sup>23</sup> Ou, como para José Ascensão - *O Direito, Introdução e Teoria Geral*, 3ª edição, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, , 1984, 35 -, o gozo por um sujeito de uma certa posição favorável.;

<sup>24</sup> Michael Perry, *The Political Morality in Liberal Democracy, Human Rights and Religious Faith*, (Cambridge, University Press, 2009), 9/10;

<sup>25</sup> *Manual, Tomo IV*, 21;

<sup>26</sup> Jorge Miranda explica, na obra *Manual, Tomo IV*, 21, a sua preferência por Direitos Fundamentais. Não se afigura, contudo, suficientemente relevante a sua justificação para tal. Outra coisa será, já, o seu comentário sobre a insuficiência de equiparar Direitos Cívicos a Direitos Humanos (ou fundamentais) (Miranda, *Manual, Tomo IV*, 55). No entanto, nesta argumentação de preferências designativas, existe o risco de fazer parecer diferenciado o que substancialmente não é;

<sup>27</sup> Châtelet e outros, *História*, 159/160;

pessoa humana como elemento básico da sociedade, pondo-se de lado orientações coletivistas.

Confluem, assim, nos Direitos Humanos, dois aspetos: o do conteúdo desse processo de identificação de Direitos, manifestado ao longo da História (no qual se definiu um seu cerne fundamental), e a sua aspiração à universalidade – quer dizer, a sua validade para qualquer ser humano (desde que se verifiquem os pressupostos do seu gozo e exercício), o que, naturalmente, pressupõe a sua secularização e desprendimento de um credo religioso concreto.

No que respeita à existência gradualmente consolidada de um núcleo de Direitos Humanos, será de realçar o que diz Jorge Miranda quanto ao seu constante alargamento (quando verificado) ao longo da História<sup>28</sup>. Não se trata de

uma sucessão de categorias de direitos, umas substituindo-se às outras – (...) pelo contrário, o que se verifica em Estado social de direito é um enriquecimento crescente em resposta às novas exigências das pessoas e das sociedades (...) Nem se trata de um mero somatório, mas sim de uma interpenetração mútua, com a conseqüente necessidade de harmonia e concordância prática.

’

Não é, assim, um mero elenco avulso, nem um processo de tendências contraditórias ou opostas. A consolidação internacional da consciência dos Direitos Humanos é (ou pretende-se que seja), em vez, um processo de enriquecimento coletivo do ser humano, de consciencialização da sua essência e condição.

---

<sup>28</sup> Miranda, Manual, Tomo IV, 24;

No que respeita à aspiração universalista e secular de formalização desses direitos, para além do seu aspeto essencial, terá, historicamente, sido consciencializado, a nível europeu, pelo fenómeno das guerras religiosas, que pareciam confirmar a impossibilidade de uma coexistência pacífica entre várias crenças. Pelo contrário, o percurso de secularização dos direitos comuns, criando condições de convivência, teria partido da constatação de que o diálogo político não poderia basear-se no recurso a autoridades religiosas diferentes, opostas e em confronto<sup>29</sup>. Na realidade, só a universalidade, entendida secularmente, dos mesmos direitos permitiria à humanidade (qualquer que fosse a comunidade) viver em paz<sup>30</sup>.

Os Direitos Humanos pressupõem, necessariamente, um entendimento humanista da sociedade. Para o Mundo Ocidental, essa valorização do ser humano, consecutivamente expressa em termos jurídicos, nasceu com o cristianismo. A evocação de Direitos face ao Estado teve, também, vários exemplos precoces, como a Magna Carta inglesa de 1215 ou a Lei do Parlamento Imperial de Petrikau, de 1496, considerada *a Magna Carta da História Constitucional polaca*. Mais conhecidas, contudo, foram a Declaração de Direitos de Virgínia e a Declaração de Independência dos Estados Unidos, ambas de 1776, e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão de 1789.

Essas declarações, naturalmente, dependeriam, como se viu, da sua associação a textos constitucionais concretos, estabelecendo regimes de Democracia Liberal, para serem

---

<sup>29</sup> Miranda. *Manual*, Tomo IV, 20;

<sup>30</sup> Como diz o personagem Maquiavel da peça *Egmont*, de Goethe: «Quem dera que um espírito do bem levasse (o Rei) Filipe a aceitar que fica melhor a um monarca governar cidadãos de duas confissões do que mandar aniquilar uma parte dos súbditos pela outra parte» - «Egmont», tradução José M. Justo, in *Obras Escolhidas de Goethe, Obras Dramáticas*, Prefácio e notas de João Barrento, (Círculo de Leitores, 1993), 299;

válidas e eficazes<sup>31</sup>, embora o reconhecimento desses direitos possa anteceder essa Constituição. Na realidade, a concretização de determinados Direitos é completamente dependente da constituição jurídica e política de um país, podendo haver casos em que um processo formal de Declaração coexista, na prática, com um sistema totalitário ou desrespeitador dos mesmos Direitos que apregoa.

No entanto, ter-se-á de ver que, para realmente nisso consistirem, as Declarações ou evocações constitucionais de Direitos devem – se a Constituição associada o permitir – servir de arquétipo de interpretação supranacional, orientador político do Estado que servem.

Há, assim, uma inevitável e constante tensão entre os Direitos Humanos enunciados por um país e a sua política concreta e nacional. Exemplo mais claro da admissão, jurídica, desse fator temo-lo no Artº 16/2 da Constituição Portuguesa de 1976, ao mandar interpretar e integrar os seus preceitos de harmonia com a Declaração Universal dos Direitos Humanos<sup>32</sup>. Tal sujeita o processo constitucional português à dinâmica da discussão internacional e jurisprudencial permanente sobre os preceitos daquela Declaração.

Terá de se atender, também, à diferença entre Direitos Cívicos e Políticos, e Económicos, Sociais e Culturais. Na realidade, ambos são tipos de Direitos Humanos<sup>33</sup>, enquanto expressando interesses legítimos das pessoas e bens a cujo aproveitamento elas podem aspirar. Contudo, afigura-se que a principal distinção entre ambas as designações estará na possibilidade ou não da sua invocação com vista a uma exequibilidade imediata das

---

<sup>31</sup> No contexto dos sistemas jurídico-políticos de hoje, um documento internacional, emanado de uma entidade supranacional precisa de *autorização constitucional* (seja de que tipo for) para obter validade e eficácia num determinado país..

<sup>32</sup> Miranda, Manual, Tomo IV, 27;

<sup>33</sup> *Ibidem*, 10;

normas que os protegem, nomeadamente por via judicial. Nesse sentido, enquanto os Direitos Cíveis e Políticos podem ser defendidos em tribunal, os Direitos Sociais e Económicos constituem normas programáticas, orientadoras do Estado e da sociedade e dependente das condições concretas de viabilidade. Constituirão, assim, mais um objeto de referência, invocável no âmbito do debate político e social.

Não deixando de serem direitos, os Direitos Económicos, Sociais e Culturais poderão, no entanto, ser invocados judicialmente de forma exequível em certos casos (por exemplo, no caso da adoção de uma política estatal que claramente contradiga um Direito Social constitucionalmente consagrado). Mas estar-se-á a defender ainda, nesse caso preciso, um Direito programático, ou ter-se-á apresentado, no exemplo concreto, a necessidade de defender um Direito Cível, revelado por uma interpretação abrangente do sistema jurídico nacional? Poder-se-á, afinal, estar a confundir a designação atribuída a certos Direitos com o seu conteúdo e regime jurídico aplicável. Na realidade, Jorge Miranda não elabora sobre o assunto<sup>34</sup>, não obstante a sua ideia de Constituição material<sup>35</sup> poder servir para argumentar no sentido da hipótese acima aventada. Seria importante clarificar se a determinada estrutura e regime jurídico corresponde a noção de Direitos Económicos, Sociais e Culturais, ou se, em vez, a mesma designação pode corresponder a diversas estruturas e regimes aplicáveis. Percebe-se, ainda que, sendo a interpretação dos Direitos forçosamente sistemática, a mera existência de Direitos Sociais influencia a abordagem dos Cíveis e Políticos.

De todas as formas, o carácter eminentemente programático, não imediatamente exigível, dos Direitos Económicos, Sociais e Culturais levará a que, salvo casos muito excecionais, se dê prevalência, neste texto, aos Direitos Cíveis e Políticos.

---

<sup>34</sup> Miranda, Manual, Tomo IV, 114;

<sup>35</sup> *ibidem* 7-12;

De igual modo, perante essa dicotomia, embora associada e interdependente entre Democracia (entendida como Estado de Direito Social) e Direitos Humanos preferimos dar preferência aos Direitos Humanos para abordagem do tema da dissertação. De facto, não obstante, tratar-se, igualmente, de um conceito dinâmico, bem como possibilitando interpretações divergentes<sup>36</sup>, conhece um tipo de abordagem epistemológica mais unitário e verificável em termos de compatibilidade com legislação e posicionamentos políticos, socioculturais ou religiosos.

Isso dever-se-á também, eventualmente, à formação jurídica de base do Autor refletido que acompanha todo o seu raciocínio.

De todas as formas, como diz Mário Pinto:

(...) os direitos humanos não foram historicamente declarados pelas constituições políticas da revolução liberal. Estas constituições limitaram-se a reconhecer os direitos fundamentais tal como já solenemente «declarados»; e depois a institucionalizar (como referido) a sua instrumental garantia<sup>37</sup>

## **2.Os Direitos Humanos e o Islão**

A enunciação de Direitos Humanos, isto é, de prerrogativas jurídicas subjetivas válidas para toda a Humanidade e devendo ser protegidas contra qualquer ação pública ou

---

<sup>36</sup> Pense-se, por exemplo, no Direito à Vida perante os debates sobre a sua compatibilidade com o aborto ou a eutanásia;

<sup>37</sup> «Eutanásia» in *Nova Cidadania*, Ano XXII, nº 71, julho/outubro, 2020, 45;

particular correspondem, como visto, a um processo iniciado na Europa, nomeadamente, com o advento do humanismo cristão e das teorias jus racionalistas e que se veio a consolidar, depois de algumas experiências, como a da Magna Carta inglesa, na Independência dos Estados Unidos da América e, principalmente, na Revolução Francesa.

Como o nome indica, pelo seu caráter *humano*, o fenómeno pretende-se de aceitação universal tendo-se, desde logo, expandido em paralelo com o sistema constitucional liberal que, com algumas exceções, foi adotado por muitos países do Mundo e de diversos continentes no fim do século XIX e início do XX (embora com alcance muito variável).

De todas as formas, e segundo pretendido pelos seus mentores, o conteúdo desses Direitos foi-se consolidando ao longo do tempo sem soluções de continuidade, mantendo um seu cerne fundamental daquilo que, para a Humanidade, devem constituir<sup>38</sup>.

A nível internacional, esse elenco (sistemático) de Direitos foi, principalmente, consagrado na Declaração dos Direitos Humanos, adotada pela Organização das Nações Unidas em 10 de dezembro de 1948 e assinada pela grande parte dos países então independentes e soberanos, tendo-lhe outros aderido, posteriormente.

Vários documentos internacionais posteriores abordam o tema de outras perspetivas e vertentes, sempre carecendo de uma interpretação sistemática. De todas as formas, verifica-se que, juridicamente ou de facto, os Direitos Humanos internacionalmente estabelecidos dependerão da facilitação de cada Estado para sua implementação a nível nacional<sup>39</sup>.

---

<sup>38</sup> Miranda, Manual, Tomo IV, 20;

<sup>39</sup> Como a aplicação interna dos Direitos Humanos depende, tanto do sistema constitucional concreto, como da própria política, verificam-se, como já dito, casos nos quais, apesar da enunciação daqueles a nível formal e constitucional, os mesmos não chegam a ser respeitados, ou não são plenamente;

Na extensa prática constitucional seguida pela grande maioria dos países e novos países a seguir à II Guerra Mundial e ao fim da Guerra Fria, verificam-se, assim, diferentes graduações de Democracia e respeito pelos Direitos Humanos, consoante os casos. Podem-se identificar, normalmente, por observadores ocidentais, grupos de países onde esse estatuto é considerado aceitável (na prática, Estados europeus ou de forte influência cultural europeia - os muitas vezes chamados *like minded countries*). Para além desse grupo, existem diversas hierarquias – mesmo que só de verificação empírica e intuitiva – de democraticidade e respeito pela dignidade humana de acordo com os critérios atuais de Direitos Humanos, principalmente se vistos da perspetiva desses *like minded*.

Da parte desse grupo de Estados subsiste, assim, uma permanente suspeita negativa quanto à forma de atuação de diversos países, menos ligados à cultura ocidental, nesse âmbito, conforme manifesto a nível bilateral e, normalmente, nas instâncias internacionais competentes.

Isso não significa, no entanto, que em países *like minded* também não se violem os Direitos Humanos. Estes países tendem a considerar, no entanto, possuírem eles mesmos recursos jurídicos e administrativos permitindo abordar e retificar essas falhas.

Entre aqueles países, por outro lado, *suspeitos*, destaca-se um grande grupo cujas populações são maioritariamente muçulmanas. Trata-se, talvez, de um conceito pouco preciso, por não indicar balizas quantitativas fixas e pelo facto de a dimensão de uma população ser constantemente dinâmica. Parece, contudo, constituir, neste momento, o mais adequado<sup>40</sup>.

Existem, também, países, poucos, cujas constituições assumem a designação de islâmicas, deixando presumir uma forte, ou inevitável, influência na sua direção política

---

<sup>40</sup> Ver-se-á, também, a sua utilização mais precisa por An-Na'im;

e vivência social dos preceitos dessa religião. Em concreto, existiria uma justificação *sobrenatural* para a orientação política que, nomeadamente, limitaria e impulsionaria o exercício da soberania política, democrática ou não.

De todas as formas, as apreensões do mundo Ocidental com a compatibilidade entre a prática religiosa islâmica e o atual conceito de Direitos Humanos foi desencadeada no século XX através de diversas reações por parte daqueles países de invocação de preceitos islâmicos, normalmente constantes do Corão, da *Sunna* do Profeta e da *Shari'a*<sup>41</sup>, no sentido de abrogar, teoricamente ou praticamente, o respeito pelos referidos Direitos.

Tal é percebido, tanto através de posicionamentos políticos internacionais ou internos desses países, manutenção de costumes francamente *bárbaros*, nomeadamente no que respeita aos Direitos das Mulheres, práticas penais cruéis e não salvaguardadas por critérios de justiça, ou posturas totalitárias e hegemónicas.

Para mais, crises internacionais, como o conflito israelo-árabe, o diferendo sobre Caxemira, a guerra no Afeganistão, bem como toda a plêiade de diferendos e tensões no Médio Oriente, Magreb, África subsaariana e, mesmo, nas Filipinas, Myanmar, ou China fizeram crescer uma militância terrorista de inspiração islâmica que esteve por detrás de acontecimentos de grande porte, como o 11 de setembro de 2001.

Dificuldades de integração e aparente confronto com os valores locais são também atribuídos às continuamente crescentes comunidades muçulmanas presentes nos países europeus e ocidentais, criando o receio (já confirmado, aliás) da existência de *quintas*

---

<sup>41</sup> Como refere Khaled Abou El-Fadl, ( «The Shari'ah» in *The Oxford Handbook of Islamic Politics*, ed. John Esposito and Emad El-Din Shahin ,Oxford University Press, 2013, 2013;11), *Shari'a* significa o *Caminho de Deus* e a via para o Bem. Trata-se de um conceito a ser definido mais adiante. Independentemente das várias formas que o próprio autor estudado emprega para redigir a palavra, manter-se-á sempre, a mesma: *Shari'a*, em casos de tradução para português feitas na tese; exceto quando uma redação diferente conste de um texto citado, bem como quando citando diretamente do português e não seja a grafia usada;

*colunas* islâmicas terroristas que progridem a coberto da cumplicidade e silêncio dos muçulmanos locais. Criam-se também, nos países de acolhimento dessas vastas comunidades muçulmanas, condições de arregimentação de nacionais e residentes locais para a causa terrorista prosseguida sob a bandeira islâmica.

O posicionamento político dos países ocidentais tende a deslocar-se, assim, de uma condenação de atos e práticas concretos, praticados por muçulmanos, para uma atitude geral de suspeita de ser a doutrina islâmica tendencialmente impulsionadora de atos violentos ou incompatíveis com a proteção dos Direitos Humanos. Subtilmente, mais ou menos inconscientemente, transitou-se para uma perceção do islamismo como fonte provável de atos terroristas.

É esse o ponto de situação hoje

## **2.1 . Otimistas e pessimistas no Ocidente**

A abordagem académica internacional do tema em apreço no Ocidente, mesmo quando por autores de origem muçulmana, mas que têm uma forma de análise não confessional, tem sido diversificada e amplamente motivada, como se viu, por preocupações políticas, de segurança, culturais e sociais. E o juízo resultante dessa abordagem, por outro lado, usa, geralmente, como conceito comparativo, tanto Democracia, como Direitos Humanos, como qualquer outra forma de valorizar e avaliar o tipo de vida ocidental.

Vale a pena, assim, assinalar que, nomeadamente no mundo ocidental, as linhas de abordagem se dividem, essencialmente, entre as daqueles que acreditam ser possível (embora com diversos matizes, condições e prazos de concretização) a acima referida

compatibilidade por parte do Islão com Democracia e Direitos Humanos e a daqueles que a julgam muito difícil, senão impossível<sup>42</sup>.

Nesse contexto, a compatibilidade que se pretende comprovar ou questionar é, por vezes, aferida através da utilização de dados empíricos estatísticos.

Como exemplo de tal, Nader Hashemi<sup>43</sup> cita dois diferentes estudos da ONG *Freedom House*. O primeiro, datado de 2001, intitula-se *Islamic World's Democracy Deficit*. De acordo com o mesmo, no início do século XXI, um país não maioritariamente muçulmano teria três vezes mais hipóteses de se mostrar democrático do que um outro, maioritariamente muçulmano. Do mesmo modo, estatísticas divulgadas pela mesma entidade em 2010 não mostram, nesse sentido, razoável alteração das anteriores conclusões.

Por outro lado, estudos mais atualizados da *Freedom House*<sup>44</sup>, mostram que mais de metade da população muçulmana a nível mundial (cerca de 800 milhões, à data do estudo efetuado) se localiza em países classificados por aquela como *livres* ou *parcialmente livres*, mesmo que de fresca data, como será o caso da Indonésia. Presume-se, assim que pelo menos uma larga parte desses muçulmanos concorde com o sistema onde vivem.

Igualmente uma pesquisa da *Gallup* publicado em 2007, levada a cabo durante seis anos e envolvendo, segundo referido, mais de 90% da população muçulmana mundial, não apenas reconheceu um alargado apoio à democracia, como que maiorias substanciais (incluindo 73% dos sauditas, 89% dos iranianos e 94% dos egípcios) creem que homens

---

<sup>42</sup> Hashemi, «Islam and Democracy», in *The Oxford Handbook of Islamic Politics*, Edited by John L. Esposito and Emad El-Din Shahin, 68-88, (Oxford University Press, 2013), 68/69. Também Daniel Philicott, *Religious Freedom in Islam: The Fate of a Universal Human Right in the Muslim World Today* (Oxford University Press) 2019), no que respeita à possibilidade de conjugar Liberdade religiosa com o Islão, divide as perspetivas entre as dos *Islamoskeptics* e a dos *Islamopluralist*;

<sup>43</sup> *Ibidem*, 69;

<sup>44</sup> Apud Hashemi, *Ibidem*, 69;

e mulheres deveriam ver reconhecidos iguais direitos. Maiorias relevantes em quase todos os países implicados defenderiam, igualmente, que uma constituição criada para um novo país deveria consagrar a igualdade de expressão<sup>45</sup>.

Um estudo mais atualizado, desta feita sobre a perspectiva dos muçulmanos, divididos por países, sobre a possibilidade de adoção da *Shari'ah* como lei civil foi divulgado, em 2013, pelo *Pew Research Center*<sup>46</sup>.

No entanto, embora úteis e necessários para uma verificação objetiva e contraintuitiva, os dados estatísticos existentes não permitirão, só por si, uma resolução inequívoca do problema. Aliás, como o próprio estudo da *Pew* citado menciona, as respostas obtidas não são esclarecedoras, por exemplo, das seguintes questões também relevantes: qual é o conteúdo da *Shari'a* (existem várias tradições e interpretações)? A aplicação da *Shari'a* seria imposta aos não-muçulmanos? A isto acresce uma pergunta final: os preceitos da *Shari'a* a aplicar seriam considerados como parte da lei divina, ou como lei civil, legitimada pela constituição política de cada um dos estados? Isso não implicaria, naqueles que fossem, realmente, Estados de direito, a exigência da compatibilidade desses preceitos com as normas de direitos humanos desse tipo de estados?

Diversos académicos seguem, nesse contexto, a via de enquadrar a questão naquela, mais geral, do relacionamento entre religião e democracia e da inevitável tensão existente entre ambas.

---

<sup>45</sup> John Esposito and Dalia Mogahead, *Who Speaks for Islam?* (New York Gallup Press, 2007), 47;

<sup>46</sup> «The World's Muslims: Religion, Politics and Society» in *Pew Research Center, religion and Public Life*, 30/4 (2013) DOI <https://www.pewforum.org/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-overview/> (consultado a 7/5/2021);

Na realidade, e como se verá na presente dissertação, o problema prende-se sempre com o dilema de onde reside verdadeiramente o poder político na sociedade: se no povo, numa aristocracia, num monarca, ou se será aquele de origem Divina?<sup>47</sup>.

Autores como Jean Bethke Elshtain<sup>48</sup> salientam que, por exemplo, desde o início da democracia americana, com a criação dos Estados Unidos, a religião terá, pelo menos, inspirado todos os movimentos sociais da História do país; o que não corresponde, claro, a uma soberania divina, mas, sim, a que a política americana foi sendo inspirada pela religião.

Outros, como Alfred Stepan<sup>49</sup>, relativamente à Europa, e Jonathan Fox de uma forma mais geral<sup>50</sup>, concluem que, de modo nenhum se prova que a democracia se oponha à religião no seu funcionamento ideal, desde logo quando respeitada a liberdade religiosa.. Também Daniel Philpott<sup>51</sup> aborda a questão da perspectiva da garantia ou não da Liberdade religiosa em países de maioria muçulmana. Nesse sentido, estabelece uma interessante via de análise que distingue, naqueles países que não reconhecem essa Liberdade, entre os que o argumento religioso é usado para reprimir a religião e aqueles onde essa repressão é feita por um Estado secular (casos da Turquia de Ataturk, do Iraque de Saddam Hussein, a Síria, Jordânia, Irão no tempo do Xá etc.).

Podem-se, também, identificar conceitos e significados na doutrina islâmica suscetíveis de indiciar uma possível abertura para um sistema político como a democracia atual ou respeito pelos Direitos Humanos. Tais poderão ser, por exemplo, o de consulta aos crentes, *shura*, consultas mútuas, *'aqd*, contrato civil constituindo a base da governança,

---

<sup>47</sup> Hashemi, «Islam and Democracy», 71;

<sup>48</sup> *Rational Approach to Islam* (Gyan Publishing House, 2009) 8;

<sup>49</sup> *Arguing Comparative Politics* (New York: Oxford University Press) 2001;

<sup>50</sup> «Do Democracies have separation of Religion and State? » In *Canadian Journal of Political Science*, 40 (2007), 1-25 e *A World Survey of Religion and State* (Cambridge, Cambridge University Press, 2008);

<sup>51</sup> *Religious Freedom*, 77-130;

*bay'a*, apoio ao governante por parte de membros destacados da sociedade, *ijma*, consenso e *ijtihad*, julgamento interpretativo independente<sup>52</sup>.

Já por outro lado, como aponta, criticamente, Christopher de Bellaigue:

A normalmente insatisfatória associação de duas ideias, Islão e Democracia, é observável na crescente religiosidade das constituições paquistanesas de 1956, 1962 e 1973, no Documento fundacional da República Islâmica do Irão, entrado em vigor após a Revolução de 1979, e na constituição de Muhammad Morsi de 2012 que durou apenas sete meses, até o primeiro Chefe de Estado egípcio da Irmandade fosse destituído num golpe militar<sup>53</sup>.

Pois a adoção formal por diversos países de formatos democráticos, nos dias de hoje, não significará, só por si, uma sua coerência com a real influência do Islão – ou preceitos Islâmicos - no exercício do poder e na sociedade.

Também numa linha crítica, verifica-se a existência de um grupo de pensadores de elite que se dedicam ao assunto, ligados a universidades de renome mundial e, inclusive, conselheiros de governantes norte-americanos. O seu ponto de vista (tendencialmente – por vezes, não de forma absoluta - negativo relativamente às perspetivas de evolução para a democracia das sociedades muçulmanas espalhadas pelo mundo) é, de resto, facilmente divulgado e disseminado através dos meios de comunicação social, presumindo-se uma sua importante influência na consciência das populações ocidentais.

---

<sup>52</sup> Hashemi, «Islam and Democracy», 72;

<sup>53</sup> The generally unsatisfactory coupling of two ideas, Islam and democracy, can be observed in the waxing religiosity of the Pakistan constitutions of 1956, 1962 and 1973, in the Foundation document of the Islamic Republic of Iran, which came into force after the 1979 revolution, and in Muhammad Morsi's constitution of 2012, which lasted just seven months before Egypt's first Brotherhood head of state was felled in a military coup - *The Islamic Enlightenment* (Penguin Random House, 2017) Nota 68 ao capítulo 2;

Os mais destacados membros desse grupo serão, por exemplo, Bernard Lewis, historiador de Princeton, ou o conhecido cientista político Samuel Huntington. No caso de Huntington que, aliás, influenciou Lewis, findo o período de Guerra Fria e de choque ideológico, a possibilidade de confronto internacional passaria a derivar da diferença entre identidades culturais, não necessariamente de cariz religioso. Foi uma tese que causou grande polémica no seu tempo e que, infelizmente, se mostrou realista em alguns dos seus aspetos.

Segundo aquela, a divisão ideológica do Mundo, a qual, não só era um fator de unidade entre cada uma das partes contentoras, como concentrava o foco das partes envolvidas no adversário ideológico. Naturalmente, finda essa divisão e a identificação clara de um inimigo comum, a cena internacional tornar-se-ia muito mais imprevisível, pela miríade de interesses e diferenças (nomeadamente culturais e civilizacionais, como a muçulmana) suscetíveis de, inesperadamente, chocarem<sup>54</sup>.

De certo modo, essa previsão constatava a inevitabilidade de se ter de lidar com as contingências de uma sociedade (internacional) plural e diversificada e sem um fator de ligação unitário, à qual faltaria, para além disso, a identificação de uma via para ultrapassar pacificamente diferendos por essa causa.

Outros autores haverá, como, por exemplo, John Esposito e John Voll<sup>55</sup>, que são favoráveis a essa possibilidade de harmonização do Islão com a sociedade contemporânea. Baseiam-se, nomeadamente, em pensadores muçulmanos atuais que

---

<sup>54</sup> Curiosamente, isso vai ao encontro da asserção de Maquiavel relativamente a Florença, no sentido de que uma fação política precisaria de um inimigo comum para se manter unida e operante, tendendo a dissolver-se quando aquele perde importância. Niccolò Machiavelli, *History of Florence and of the Affairs of Italy*, introdução de Felix Gilbert (New York: Harper Torchbooks), 310. Não, claro que se pretenda aqui identificar as partes na Guerra Fria com o sentido negativo que Maquiavel (na conceitualização que faz), e tradicionalmente, se dá ao termo fação. Releva, no entanto, essa constatação como exemplo do que Huntington terá pretendido dizer e prenunciar.

<sup>55</sup> John O. Voll and John L. Esposito, «Islam's Democratic Essence» in *Middle East Quarterly*, September (1994);

acentuam o papel de cada muçulmano na interpretação da vontade de Deus (implicando uma igualdade de estatuto entre crentes muçulmanos nesse âmbito que poderá evoluir para um sistema de soberania popular individual e livre<sup>56</sup>). Por outro lado, realçam que o conceito de Democracia é forçosamente dinâmico, buscando, desde logo, o seu aperfeiçoamento. Como nenhum ocidental pode reclamar um tipo estático de regime democrático (apenas formas dele, como o norte-americano que é dado como exemplo pelos autores citados) será difícil, desse modo, desdizer a autenticidade de uma *democracia islâmica* que parta dos princípios religiosos atrás referidos<sup>57</sup>, bem como afirmar que a mesma não possa contribuir para um debate alargado sobre o fator democrático.

. : Autores como Dale Eickelman e James Piscatori apoiam a sua perspectiva favorável face ao Islão considerando sobretudo a tendencial evolução que todas as coisas demonstram na Terra, tato religiões como sistemas políticos, incluindo a democracia. Como também diz Daniel Philpott, «(...) o facto de uma tradição religiosa ser menos liberal do que o resto do mundo num dado momento não significa que esteja fadada à falta de liberdade religiosa»<sup>58</sup>

Diversos académicos, favoráveis ou não à possibilidade de convergência entre o Islamismo e o sistema político democrático, baseiam-se, também, nas suas análises, em aspetos concretos da História recente (não já em características permanentes ou prolongadas da cultura e civilização islâmicas).

---

<sup>56</sup> Voll and Esposito, «*Islam's*», 8;

<sup>57</sup> Ibidem, 8 e segs;

<sup>58</sup> The fact that one religious tradition is less religiously free than the rest of the world at a given time does not mean that it is consigned to religious unfreedom (Philpott, *Religious Freedom*, 231);

Um desses aspetos são as tendências partidárias e movimentos de contestação muçulmanos surgidos, inclusive no Ocidente, nomeadamente no final do século XX. Para os críticos (Bassam Tibi<sup>59</sup>; Martin Kramer<sup>60</sup>; Bernard Lewis<sup>61</sup>; John Morrison Skelly<sup>62</sup>; Paul Berman<sup>63</sup>), essas evidências expressam um espírito autoritário, intransigente e hostil ao Ocidente. Já aqueles autores mais favoráveis ao Islamismo (Carrie Wickham<sup>64</sup>; John Esposito<sup>65</sup>; Graham Fuller<sup>66</sup>; Marc Lynch<sup>67</sup>), apontam para uma certa moderação em alguns desses grupos ativistas, ou para os ambientes específicos em que proliferam, retirando ao problema uma dimensão generalizada. Quer dizer, que os exemplos históricos, mesmo que realistas, não podem, só por si, refletir uma norma.

Já outros desenvolvimentos da História atual, desde logo, verificados no século XX, serão tidos como um fator essencial no despoletar, de forma alargada, da *questão* como ela se coloca hoje. Causas relevantes foram, por exemplo, o referido desmembramento do Império Otomano<sup>68</sup>, bem como a forma de repartição do subcontinente indiano. Para além disso, como já referido, todo o processo mundial de descolonização incentivou, como no caso da Indonésia, ou no do Norte de África a utilização de uma motivação religiosa como forma de unidade política e de legitimação de novas autoridades entretanto surgidas.

O processo europeu de colonização levou, na realidade, a que imediatamente antes da 1ª Guerra Mundial, todos os territórios e regiões à escala mundial estivessem sob o domínio de potências ocidentais, quer de uma forma direta, quer através de uma forte presença

---

<sup>59</sup> «Islamic Parties: Why They Can't Be Democratic» in *Journal of Democracy* 19 (2008), 43-48;

<sup>60</sup> «Arab Awakening» in New Brunswick, (NJ: Transaction Publishers, 1996), 265-278;

<sup>61</sup> *The Crisis of Islam* (New York, Random House, 2003), 109-112;

<sup>62</sup> *Political Islam* (Westport, CT: Praeger, 2009);

<sup>63</sup> *The Flights of the Intellectuals* (New York: Mellville House, 2010);

<sup>64</sup> *Mobilizing Islam* (New York: W.W. Norton. 2002);

<sup>65</sup> *Islam and politics* (Syracuse: Syracuse University Press, 1998);

<sup>66</sup> «Islam, a Force for Change» in *Le Monde Diplomatique*, September (2003);

<sup>67</sup> «Veiled Truths» in *Foreign Affairs* 89 (2010), 138-147;

<sup>68</sup> Bellaigue, *The Islamic Enlightenment*, 296 e segs,

económica (Turquia, Pérsia, partes da China)<sup>69</sup>. A reação das populações muçulmanas foi, geralmente, de repulsa de uma realidade que lhe era imposta de uma forma prejudicial e alheia, confundindo o Ocidente com o opressor.

Com a descolonização (na qual o Islão se tornou uma referência mobilizadora a nível mundial<sup>70</sup>) e o surgimento de novos países, nomeadamente após a Segunda Guerra Mundial, muitos estados islâmicos vieram a adotar, até, Constituições e sistemas políticos derivados do Ocidente.: Contudo, nunca deixou de ser colocar a questão da sua compatibilidade com as normas do Islão e com a necessidade de preservar a religião muçulmana e o seu modo de vida, a qual esteve na base da reação verificada no Irão em 1979, embora paradoxalmente, os revolucionários não tenham conseguido erradicar do País o sistema eleitoral democrático, apesar de um forte intervencionismo de cariz religioso a partir daí imposto.

Questões internacionais como a da Palestina ou de Caxemira foram, mais concretamente, causa de uma radicalização no mundo muçulmano. O fim da União Soviética, inclusivamente pelas suas consequências no Afeganistão, na linha do propugnado por Huntinton, desencadeou uma série de eventos e beligerâncias que expandiram a militância terrorista islâmica (vide o ataque às *Torres Gémeas*, em Nova Iorque), bem como o confronto intra islâmico conducente a intervenções militares ocidentais, nomeadamente no Iraque, mas, também, na Líbia e Síria. São matérias que, no mínimo, constituem um *irritante* constante para praticamente toda a população muçulmana à escala mundial, mesmo aquela mais pacífica e cordata.

---

<sup>69</sup> Pier Giovanni Donini, *O Mundo Islâmico, do século XVI à atualidade*, tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo (Lisboa: Editorial Presença, 2008), 181/182;

<sup>70</sup> *Ibidem*, 208;

No entanto, as mudanças ocorridas mais recentemente no relacionamento entre árabes e israelitas parece comprovar que uma mudança de circunstancialismo pode mudar uma orientação julgada rígida.

Mesmo assim, as tendências dos acadêmicos dividem-se, nessa área, entre as daqueles que entendem não dever ser atribuída relevância justificativa às situações históricas mencionadas (Adam Shatz<sup>71</sup>; Peter Waldman<sup>72</sup>), e os que, pelo contrário, acentuam a sua importância e a influência negativa, compreensível, que a mesma tenha tido nas sensibilidades muçulmanas (Mohammed Ayoob<sup>73</sup> e Vali Nasr<sup>74</sup>).

Ainda outro debate surge em redor da suficiência ou não de eleições livres num país para consolidar de forma sustentável instituições democráticas, maturidade ainda longe de estar alcançada, segundo alguns autores, (Patrick Clawson<sup>75</sup>; Fareed Zakaria<sup>76</sup>) em sociedades de maioria muçulmana. Os opositores dessa tese salientam que as opções políticas concretas dependem de cada sociedade, assim como que o percurso histórico ocidental para a democracia foi, também, demorado e penoso. Não pode ser válida, assim, uma comparação entre duas realidades tão distintas no plano do seu percurso temporal (Bhikhu Parekh<sup>77</sup>; Richard Bulliet<sup>78</sup>).

---

<sup>71</sup> «The Native Informant» in *The Nation*, April 1, (2003), 15-24;

<sup>72</sup> «A historian's Take» in *Wall Street Journal*, February 3 (2004);

<sup>73</sup> «The Muslim World's» in *Modernization Democracy and Islam*, ed. Shireen Hunter and Human Malik (Westport, CT: Praeger 2005), 186-202;

<sup>74</sup> «European Colonialism» in *The Oxford Dictionary of Islam*, ed. John Esposito (New York: Oxford University Press, 1999), 549-599;

<sup>75</sup> «Liberty's the Thing» in *Middle East Quarterly* 1 (1994), 12-13

<sup>76</sup> *The Future of Freedom*, (New York: W.W. Norton, 2007), 89-159;

<sup>77</sup> «The Cultural Particularity of Liberal Democracy» in *Prospects for Democracy; North, South, East West*, Ed. David Held (Stanford: Stanford University Press, 1993), 156-175;

<sup>78</sup> *Under Siege* (New York: The Middle East Institute, 1993):

Diversos acadêmicos acentuam, também, a ausência de um espírito secularista no Islão, isto é, uma possível divisão entre religião e Estado. Esse ponto de vista tem, igualmente, sido fundamentado em argumentos históricos, de história cultural e políticos (Bernard Lewis<sup>79</sup>; Ernest Gelner<sup>80</sup>1992; Samuel Huntington<sup>81</sup>).

Não saindo dessa linha, outros pensadores<sup>82</sup> vêm, porém, contrapor ser compreensível a atual suspeita dos muçulmanos face ao secularismo, atendendo ao que historicamente e há não muito sofreram sob regimes seculares, repressores da liberdade religiosa, como os acima referidos<sup>83</sup>).

Outros autores (Nader Hashemi<sup>84</sup>; Danny Postel<sup>85</sup>; Vali Nasr<sup>86</sup>; Asef Bayat<sup>87</sup>) têm já seguido com atenção tendências de surgimento de sistemas políticos de maioria muçulmana que manifestam uma tendência secular própria, combinando Islão com o gozo de Direitos Humanos.

Recordam, contudo, certos autores que, desde o século XIX, se verificou uma adoção pelos países maioritariamente muçulmanos dos sistemas jurídicos ocidentais, tanto por já ser prática, então, a emissão de decretos seculares nessas áreas por necessidades de razão criminal ou administrativa, como por razões de integração internacional, nomeadamente no campo comercial, como igualmente pelo próprio evidente avanço da ciência jurídica

---

<sup>79</sup> *The Crisis*, 103;

<sup>80</sup> *Post Modernism, Reason and Religion* (New York: Routledge, 1992), 5-22;

<sup>81</sup> *The Clash of Civilizations* (New York: Simon & Schuster, 1996). 69-71

<sup>82</sup> Vali Nasr, «Secularism» in *Daedalus* 132 (2003), 67-72 e *Forces of Fortune* (New York: Free Press, 2009), 85-115;

<sup>83</sup> Philpott, *Religious Freedom*, 77 e seg.;

<sup>84</sup> *Islam, Secularism and Liberal Democracy* (New York: Oxford University Press, 2009), 152-169;

<sup>85</sup> Nader Hashemi e Danny Postel, *The People Reloaded* (New York: Melville House, 2011);

<sup>86</sup> «The Rise of “Muslim Democracy”» in *Journal of Democracy* 16 (2005), 13-27;

<sup>87</sup> «What is post-Islamism» in *ISIM Review* 16,5 (2005) e *Making Islam democratic* (Stanford: Stanford University Press, 2007);

implicada. Assim se reduziria automaticamente, nesses Estados, a área social e económica orientada por preceitos de religião.

Como diz ainda Moorhead Kennedy sobre a influência refreadora dessa adoção legislativa na tentativa dos países árabes surgidos da dissolução do Império Otomano de institucionalizar a *Shari'a* como lei do país:

O sentimento nacionalista árabe do século XX veio criar pressões no sentido do restabelecimento da *Shari'a*. Mas a falta de desenvolvimento daquela e o seu conseqüente anacronismo impediram a adoção de algo mais do que códigos (jurídicos) ocidentais contendo algumas ideias retiradas da *Shari'a*. E isso não correspondia “à” *Shari'a* <sup>88</sup>

Outra questão, também estudada, é a de se uma aproximação do Islão à Democracia não dependerá de condições de desenvolvimento concreto das sociedades maioritariamente muçulmanas<sup>89</sup>. Na realidade, o estado mais favorecido em termos democráticos pelo desencadear da Primavera Árabe terá sido a Tunísia, o que autores como Philpott<sup>90</sup> consideram dever-se em grande parte à existência nesse país de um razoável sistema educacional, uma classe média alargada e um movimento laboral reforçado.

---

<sup>88</sup> Twentieth century Arab national feeling has created pressures for reestablishing the “shari’ah”. But its non-development, and consequent anachronisms have precluded the adoption of anything more than Western codes containing some «shari’ian» ideas. These are not “the” “shari’a” - «Islamic Law» in Collier’s Encyclopedia with Bibliography and Index, Lauren S. Bahr (Editorial Director), Bernard Johnston (Director in Chief), Vol 13 Maxwell Macmillan, 1992), 317;

<sup>89</sup> Asef, Bayat, *Making Islam democratic: Social Movements and the Post-Islamism Turn*, (Stanford: Stanford University Press, 2007) 197;

<sup>90</sup> *Religious Freedom*, 155-158;

Estas serão, no meio académico ocidental, as principais vias de análise do problema, as quais, na maioria das vezes, não saem do seu aspeto teórico, sem apontar vias de resolução para o mesmo.

Pode observar-se que, da parte dos académicos não-muçulmanos (ou de muçulmanos que sigam uma metodologia apenas centrada na Ciência Política, portanto, não confessional) a questão da referida compatibilidade entre a religião e o respeito pelos Direitos Humanos desvia-se, naturalmente, de um rumo teológico, focando-se, afinal, nos aspetos políticos, históricos, culturais e sociais suscetíveis de ditar a possibilidade ou viabilidade dessa confluência. A sua análise versa, desse modo, as formas concretas de manifestação do Islão a nível político e do Estado ao longo da História (o *Islão político*) e suas possibilidades de evolução, num ou noutro rumo.

Levantam, contudo, questões importantes que se reencontrarão mais adiante na dissertação, como a do papel da religião na sociedade<sup>91</sup>, a sua articulação com a soberania do Estado e de que forma a poderá influenciar de forma legítima<sup>92</sup>.

Há um aspeto, aliás que vale a pena salientar relativamente à utilização por cientistas políticos contemporâneos não-muçulmanos de forma confessional, de conceitos como Estado e soberania e a sua transposição para geografias históricas fora da Europa.

De facto, e como o Autor a ser estudado refere *en passant*, sem o desenvolver, Estados históricos islâmicos como o Império Otomano ou o Mogol diferiram, na sua estrutura ou organização, do conceito de Estado-nação, adotado a partir de um certo período europeu e caracterizado pela centralização do poder, também relacionado com a própria evolução do conceito de soberania, o que não era o caso no Islão<sup>93</sup>. Isso permitiu àqueles Impérios,

---

<sup>91</sup> Por exemplo, Jean Bethke Elshtain, «Religion and Democracy», *Journal of Democracy* 20: 15-17

<sup>92</sup> Roger Strauss, «The Relation of Religion to Democracy», *Public Opinion Quarterly* 2: 37-38, 1938;

<sup>93</sup> Donini, *O Mundo Islâmico*, 20

manterem-se durante séculos como regiões multirreligiosas sem criar tensões que pusessem em causa a existência desses diversos grupos religiosos. Na realidade, os judeus que fugiram da Europa no século XVI refugiaram-se, em parte, no Estado Otomano, onde puderam vingar intelectualmente – e, mesmo, politicamente, sem serem incomodados religiosamente.

Aparentemente, muitas tensões e repressões religiosas sistemáticas começaram, precisamente quando esses, ou outros, maioritariamente islâmicos adotaram o modelo de Estado nação e procederam à centralização do poder político, criando tensões que, eventualmente, se tinham verificado na Europa com as guerras religiosas e a divisão da Igreja. Tal não significa, naturalmente que os Estados islâmicos pré-modernos fossem *paraísos na terra* para as religiões neles minoritárias, apenas, que o seu modelo oferecia outras possibilidades de convivência inter-religiosa<sup>94</sup>.

## **2.2 Otimistas e pessimistas no Islão**

No que respeita a estudiosos confessionais muçulmanos, o seu pensamento baseia-se, geralmente, em argumentos teológicos ou ético-morais, não precisamente em soluções políticas concretas.

De todas as formas, isso implicará, sempre, uma tentativa de demonstração de se os fatores que opõem as sociedades maioritariamente muçulmanas e comunidades muçulmanas noutros países às suas congéneres ocidentais se devem a motivações religiosas genuínas, ou se a outras causas.

---

<sup>94</sup> Como cita Martin Tamcke, *Crestinii în Lumea Islamica, De la Mahomed pâna în prezent*, tradução do Alemão por Catalin-Stefan Popa, revisão de Vasile Adrian Caraba (Nemira, 2018) 147: «(...) a história de uma opressão e, ao mesmo tempo, de uma colaboração» («(...) istoria unei oprimari si, in acelasi timp, a una colaborari»).

Abdelwahab El-Affendi distingue, no século XX, três tipos de posturas por parte de muçulmanos face ao liberalismo democrático: aquela que defende incondicionalmente a sua compatibilidade com o Islão, a que a nega e a que, constituindo, talvez, a mais alargada, admite essa compatibilidade, mas com limites derivados das leis religiosas islâmicas<sup>95</sup>.

Para aqueles que se preocupam com a questão, esta última é talvez a mais perigosa posição, por parecer conceder o que não concede e ser suscetível de desvirtuar os princípios da própria democracia, admitindo «(...) a não identificação das concepções islâmicas (nesta matéria) com as concepções ocidentais (...)»<sup>96</sup>. Indo ao encontro dessa linha divisiva, autores como, por exemplo, Sherman A. Jackson<sup>97</sup> consideram que, em vez de uma secularização, os estados maioritariamente muçulmanos ganhariam com uma *desomogeneização*, isto é, por optarem por uma divisão da sociedade por comunidades, cada uma com normas legislativas próprias com base em características religiosas das mesmas.

Contudo, parece inadmissível essa possibilidade, por a mesma significar o reconhecimento da impossibilidade de uma unidade humana de valores, bem como abrindo a porta a todo o tipo de conflitos. Quando muito, aceita-se a visão de José de Oliveira Ascensão<sup>98</sup>, desta feita a propósito do Direito Natural, admitindo, por prudência e

---

<sup>95</sup> Já segundo H. A. R. Gibb - apud Muhammad Aslam Chaudhry, *An Introduction to Islamic Culture* (Lahore: Publishers Emporium, 1999). 276-279 -, a distinção pode ser feita entre *Progressives*, *Orthodox or Conservative* e *Liberal*. Segundo essa classificação, os *Progressives* não serão necessariamente e completamente pró-democratas, mas têm uma postura religiosa aberta liberal enquanto os *Liberal* partilham doutrinas de progresso e reforma social, mas não as relacionam necessariamente com aspetos religiosos, não advertindo eventuais *choques*;

<sup>96</sup> Miranda, *Manual*, Tomo IV, 36;

<sup>97</sup> «Islamic Reform» in *The Oxford Handbook of Islamic Politics*, ed. John Esposito and Emad El-Din Shahin (Oxford University Press, 2013), 50-52;

<sup>98</sup> *O Direito*, 180;

razoabilidade, uma sua adaptação gradual a certo tipo de sociedades, evitando os riscos de instabilidade resultantes de uma imposição abrupta dos seus preceitos.

Na verdade, o pensamento islâmico conheceu uma nova força a partir do século XIX. Entre os diversos académicos que então se destacaram, alguns houve que, para além de visarem purificar o Islão e recuperar as suas origens (como Ibn-i-Saud), acrescentam a necessidade de uma *abertura ao mundo moderno* (renovação não apenas *interna*, mas em função dos tempos). Tal é o caso, por exemplo, de Jamaluddin Afghani (1838-1897) que pregou o princípio do liberalismo, exortando os muçulmanos a não rejeitarem as correntes de pensamento modernas<sup>99</sup>, Mufti Abduhu (1849 - 1905), defendendo o carácter dinâmico dos valores islâmicos<sup>100</sup>, Syed Ahmed Khan (1817-1898), pioneiro da educação secular e precursor de ideias progressistas no subcontinente indiano<sup>101</sup>, Syed Mahdi Ali, defendendo a não essencialidade religiosa de alegados preceitos que se oponham ao progresso, na medida em que o Islão é baseado numa interpretação não estática das suas verdades religiosas<sup>102</sup>, Kurshid Ahmad, salientando a liberdade do crente muçulmano de aplicar os preceitos divinos de acordo com o espírito e condições do seu tempo<sup>103</sup> e Ali Abd al-Razik (1888-1966) que será aprofundado em capítulos posteriores. Parte destes – Jamaluddin Afghani, Muhammad Abduhu<sup>104</sup>, ou o seu discípulo Rashid Rida<sup>105</sup> (1865 - 1935) - podem ser considerados integrantes fundamentais do movimento *Modernist-*

---

<sup>99</sup> Chaudhry, *An Introduction*, 274; Bellaigue, *The Islamic Enlightenment*, 203-210, 212, 216-220, 221, 223-230,, 259, 280, 352;

<sup>100</sup> Chaudhry, *An Introduction*, 274-276;

<sup>101</sup> *ibidem*, 282/283;

<sup>102</sup> «(...) for Islam is based on an evolutionary view of religious truths» (Chaudhry, *An Introduction*, 283-264);

<sup>103</sup> Voll and Esposito, *Islam's*, 11;

<sup>104</sup> Bellaigue, *The Islamic Enlightenment*, xxii, 206, 207, 208-209, 212, 214, 218, 219, 280, 281-289, 293, 294, 318, 326, 352:

<sup>105</sup> *Ibidem*, 284;

*Salafism*<sup>106</sup> o movimento renovador do Islão que procurou ir ao encontro dos desafios modernos, abandonando uma mentalidade de imitação do passado na área religiosa<sup>107</sup>.

Por outro lado, o sentimento de universalidade dos valores do Islão corresponde a um dos fundamentos dessa expressão religioso-intelectual que, no plano político, lamenta, também, as divisões nacionalistas entre muçulmanos, conducentes a outras divisões e oposições doutrinárias e, mesmo, axiológicas. Trata-se, assim, como para Jamaluddin Afghani, de tentar formar um único Estado islâmico<sup>108</sup>, ou mesmo, como para Allama Iqbal, a fraternidade de toda a raça humana («Toda a raça humana deve ser considerada uma (...) irmandade»)<sup>109</sup>. Na realidade, Direitos que valessem só para alguns criariam ocasiões de injustiça e opressão.

Entende-se, também que neste *revisionismo* islâmico o que, muitas vezes, esteja em causa seja a recuperação do fator religioso como dinamizador das sociedades muçulmanas, centrando-se, tanto numa reflexão sobre o potencial espiritual do Islão nesse sentido, como no objetivo de que as comunidades e nações islâmicas possam recuperar o seu antigo fulgor. Mas isso não implica, necessariamente, nem em todos os casos, o sentimento da necessidade de procurar um encontro da prática religiosa muçulmana com conceitos políticos atuais, como a Democracia e o respeito pelos Direitos Humanos.

O movimento de reforma islâmica iniciado no século XIX motivou, também, linhas de pensamento e ação abertas ao mundo, mas outras, igualmente, utilizando o Islão, não

---

<sup>106</sup> Abdullah Saeed, «Salafiya, Modernism and Revival» in *The Oxford Handbook of Islamic Politics*, ed. John Esposito and Emad El-Din Shahin (Oxford University Press, 2013). 27-38;

<sup>107</sup> Saeed, «Salafiya», 27;

<sup>108</sup> Chaudhry, *An Introduction*, 274;

<sup>109</sup> *ibidem*, 317;

como força socialmente integradora, mas como elemento de cisão com a realidade, nacional e internacional, não muçulmana.

Com diversas gradações, estão neste caso autores como Hasan al-Banna (1906-1949), Sayyid Qutb (1906-1966), ou Mawlana Mawdudi (1903-1979). Naturalmente, estes serão casos extremos, alguns deles símbolos do apelo à violência, ao recurso à força para repelir e impor uma identidade muçulmana no mundo, a única *verdadeira* (embora, ao terem rompido com a tradição, no seu ímpeto de reforma, tenham tornado difícil identificar qual é essa *verdade*, no Islão).

Na realidade, não obstante as diferenças intelectuais entre aqueles e outros teóricos muçulmanos da atualidade, há sempre um fator que comprova – e por eles alegadamente legítima – a sua não convergência com o mundo moderno: a aceitação, ou imposição da *autoridade divina* como legitimadora, parcial ou total, do governo humano.

Hasan al-Banna<sup>110</sup>, nascido em 1906, cresceu num Egito dominado por forças coloniais, lamentando ver como o império daquelas fazia medrar a vitalidade social dos muçulmanos, também ameaçada por divisões em si mesma e propostas secularistas. Nesse sentido, funda, em 1928 a *Irmandade Muçulmana*, manifestação nacional do desejo de independência egípcia através do «fortalecimento» a nível político do «verdadeiro» Islão. Na realidade, este não teria, segundo o espírito do Movimento, de ficar, necessariamente, ligado ao passado. Pelo contrário, al-Bana apelava a uma atualização do Islão segundo os progressos da modernidade e os requisitos – eminentemente materiais – da sociedade atual. Contudo, segundo ele, todo o desenvolvimento político e social deveria ser comprovadamente conforme à *legislação islâmica*.

---

<sup>110</sup> Bellaigue, *The Islamic Enlightenment*, 306-316;

Hasan al-Bana veio, em 1949, a ser assassinado pelo Governo egípcio.

Outro autor egípcio foi Sayyid Qutb<sup>111</sup>, nascido no mesmo ano que al-Bana e também perseguido pelas autoridades egípcias, que aderiu à Irmandade Islâmica. Defendendo um Estado baseado nos ensinamentos do Islão, Qutb apresenta uma *nuance* importante: por um lado, citando o Corão, advoga a liberdade imprescindível da crença e prática religiosas; por outro, admite a possibilidade de serem forçadas as condições dessa possibilidade<sup>112</sup>. Nesse sentido, como noutros casos, diversos autores apontam-lhe contradições no seu pensamento, nomeadamente quanto à forma de estabelecer o *verdadeiro* pensamento islâmico (e por quem?) e na compatibilidade da alegada autonomia humana dos crentes com a onnipresença do *Islão* como fator de controlo social (Deus como soberano e governante<sup>113</sup>).

Mawlana Mawdudi nasceu em 1903 no Decão, tendo-se acolhido no Paquistão depois da *partition*. Do mesmo modo, o seu pensamento foi marcado pela situação desvantajosa dos muçulmanos no subcontinente indiano, após a dissolução do Império Mogol, a intervenção britânica e a supremacia Hindu no território da atual Índia<sup>114</sup>. O pensamento de Mawdudi alicerça-se numa série de tópicos que, na realidade, assinalam parte dos problemas da convergência do Islão com sistemas políticos modernos: o entendimento da religião como uma ideologia totalizadora abarcando todos os aspetos da vida; a admissibilidade de um sistema político consultivo, mas não impedindo o estabelecimento de uma *Teo democracia*; a preconização, no seguimento do conceito anterior, de um governo *pelos justos*, como forma de reprimir o mal e o vício na sociedade – indiciando

---

<sup>111</sup>Bellaigue, *The Islamic Enlightenment*, 316-329;

<sup>112</sup> Shahrough Akhavi, «*Sayyid Qutb*», in *The Oxford Handbook of Islamic Politics*, ed. John Esposito and Emad El-Din Shahin (Oxford University Press, 2013), 160;

<sup>113</sup> Akhavi, «*Qutb*», p.164;

<sup>114</sup> Joshua T. White e Niloufer Siddiqui, «*Mawlana Mawdudi*» » in *The Oxford Handbook of Islamic Politics*, ed. John Esposito and Emad El-Din Shahin (Oxford University Press, 2013),144;

uma ausência de controlo constitucional do exercício do poder: isto é, um regime «virtuoso» não precisaria de ser controlado.<sup>115</sup>

Naturalmente, desta enumeração não pode ser excluído o dirigente iraniano Ayatollah Khomeini (1900-1989), opositor do regime do Shah e criador da República Islâmica do Irão, em 1979<sup>116</sup>. Como seria de esperar, a crença religiosa, de inspiração xiíta, teve grande importância na movimentação da população iraniana contra o Shah. Do mesmo modo, para Khomeini, a solução do novo Estado estaria na recuperação e imposição do espírito islâmico à sociedade. No fim, tratava-se de não deixar o governo ter uma *mão livre* na sociedade, obrigando-o a respeitar os preceitos do Islão: a aceitação constitucional de um *poder espiritual não eleito pelo povo com a capacidade de interferir em todos os aspetos da governação*<sup>117</sup>. E, embora se possa ponderar sobre as características constitucionais do Estado, ou o carácter, eletivo ou não, dos titulares dos diversos órgãos, a verdade é que o que continua a estar em causa é a possibilidade de invocação de uma legitimidade divina e espiritual como fundamento de decisão política secular.

Já entre os atuais defensores da possível convergência entre o Islão e os Direitos Humanos, encontram-se Abdulaziz Sachedina, Kaled Abou El-Fadl, Abdelwahab El-Affendi (já citado), ou Abdullahi Ahmed An-Na'im. Podem-se destacar também, entre muçulmanos que escrevem ou foram publicados em línguas europeias, Abdolkarim Soroush e Asghar Ali Engineer.—Não se deverá esquecer ainda a obra do marroquino

---

<sup>115</sup> White e Siddiquim, «*Mawdud*», págs. 145-148.

<sup>116</sup> John J. Donohue e John L. Esposito (editores), *Islam in Transition, Muslim Perspectives* (New York Oxford, Oxford University Press, 1982), 314;

<sup>117</sup> William O. Beeman, «Iran's Islamic Republic» » in *The Oxford Handbook of Islamic Politics*, ed. John Esposito and Emad El-Din Shahin (Oxford University Press, 2013), 401;

Mohammed Abed al-Jabri, cuja importância para o tema se pode avaliar pelo livro *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*<sup>118</sup>.

Neste contexto de *abertura* ao exterior da espiritualidade islâmica um dos pensadores mais expressivos será o já citado Allama Iqbal (1873-1938), originário do subcontinente indiano, com uma longa permanência acadêmica na Europa. Principalmente através da obra *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*<sup>119</sup>, que recolhe uma série de palestras suas sobre o tema, Iqbal tenta reconciliar o Islão com a Filosofia moderna, adotando uma forma atual de exposição<sup>120</sup>. Salienta na espiritualidade humana a relevância do Ego (*Self, a finite centre of experience*) e da Vontade<sup>121</sup>, considerando, por outro lado (como William James) o Mundo como um produto não acabado, onde se prolonga a Revelação Divina, captável e compreendida pela interioridade do Ego humano livre. A individualidade humana permite, assim, desenvolver e concretizar a partir da realidade, arredando a *resistência* do ambiente e as forças disruptivas no seu íntimo. Como refere Chaudhry: Ele enfaticamente salientou que o ritualismo dos conservadores (muçulmanos) e a sua inativa justeza são, não só desprovidos de significado, mas positivamente maus e danosos»<sup>122</sup>

Importante, também, o que do pensamento de Iqbal diz ainda Chaudhry, sobre a sua ideia de tolerância:

---

<sup>118</sup> (I.B. Tauris, 2015);

<sup>119</sup> (Lahore, Pakistan: Peace Publications, Manzoor Manzil 42 Urdu Bazar, 2015);

<sup>120</sup> Chaudhry, *An Introduction*, 284-320;

<sup>121</sup> Lembrando a perspectiva já mencionada do pensamento islâmico apontada por John O. Voll e John L. Esposito (*Islam's*; 8).

<sup>122</sup> He emphatically asserted that the static ritualism of the conservatives (Muslims) and their inactive righteousness are not only meaningless, but positively evil and harmful (*An Introduction*; 305).

Um homem corajoso deve também tolerar e respeitar os pontos de vista de outros, as suas crenças, pensamentos e comportamentos. Ninguém deve obcecar-se com a ideia de que tem o monopólio do conhecimento e da verdade. Deverá também tentar elevar-se acima de um sectarismo estreito e desenvolver o respeito pelas verdades patentes nos outros»<sup>123</sup>.

Não que Iqbal – como outros pensadores citados - fosse um defensor claro do sistema democrático ocidental conforme ele se manifestava no seu tempo de vida. Inclusive era um crítico do que considerava a *decadência moral* do Ocidente. Contudo, com esse espírito de flexibilidade, dinamismo e abertura ao Mundo, estaria, assim, estabelecida a via para uma atualização do Islão com base na liberdade humana, da racionalidade e, mais ainda, na consciência individual e no bom-senso.

Nesse sentido, o primeiro-ministro do Paquistão Imran Khan recorre, num livro seu escrito em 2011, a Iqbal para defender a mesma doutrina de atualização dos valores da religião islâmica:

Ele (Iqbal) acreditava que “o destino final de um povo não depende tanto da sua organização, mas do valor e do poder do homem individual (...)”. Ele afirmou que o poder que neutraliza as forças da decadência é o da liberdade de pensamento, o impulso "interno" do Islão, e "que a única alternativa que nos é dada é arrancar do Islão a crosta dura que imobilizou uma perspectiva essencialmente dinâmica na vida e redescobrir as verdades originais de liberdade, igualdade e solidariedade,

---

<sup>123</sup> A courageous man should also tolerate and respect the views of others, their beliefs, thoughts and behaviours. Nobody should be obsessed with the idea that he has got the monopoly of knowledge and truth. He should also try to rise above narrow sectarianism and develop respect for truths found in others (An Introduction; 314).

com vista a construir os nossos ideais morais, sociais e políticos a partir da sua original simplicidade e universalidade»<sup>124</sup>

Desse modo, Imran Khan realça o contributo dos verdadeiros valores da religião Islâmica para o debate sobre Direitos Humanos no Mundo.

O que se procura é uma renovação do Islão através de uma recuperação dos seus princípios e normas fundamentais. Não consistirá, desse modo, em provar que a Religião Islâmica não está em contradição com os princípios humanísticos propagados pelo Ocidente, mas sim que estes, quando genuínos, não contradizem a essência do Islão. Como diz Mohammed Abed al-Jabri, «(...) o nosso trabalho assemelha-se à compilação de um dicionário de pensamento passado, sobre o homem e os seus direitos, que atuaria como um espelho refletor do pensamento atual sobre o mesmo assunto, sem exagero ou distorção»<sup>125</sup>.

Segundo o mesmo al-Jabri, a partir do Alcorão e dos *hadith* poderão ser desenvolvidos, pelo menos, o direito à vida, o direito à crença religiosa, o direito ao conhecimento, o direito a discordar e a obrigação de consulta pelos detentores do poder, para além dos direitos dos que sejam oprimidos.

---

<sup>124</sup> He (Iqbal) believed that the “ultimate fate of a people does not depend so much on organization as on the worth and power of individual man (...). He maintained that the only power that counteracts the forces of decay was freedom of thought, the inner impulse of Islam, and the only alternative given to us is to tear off from Islam the hard crust that has immobilized an essentially dynamic outlook on life and to re-discover the original verities of freedom, equality and solidarity with a view to build our moral, social and political ideals out of their original simplicity and universality” - Imran Khan, *Pakistan, a Personal History* (London, Toronto, Sydney, Auckland, Johannesburg: Bantam Press,, 2011), 156;

<sup>125</sup> (...) our work is like compiling a dictionary of the thought in the past, about man and his rights, which could act as a mirror that reflects today’s thought on the same subject, without exaggeration or distortion (*Democracy*, 210);

No plano jurídico, tal exigirá a opção por certos métodos de interpretação mais eficazes e inovadores, recuperando princípios tradicionais como o do entendimento do contexto histórico da lei<sup>126</sup>, a intenção prosseguida pela norma, a necessidade de abrogação de certos preceitos<sup>127</sup> e a busca do bem comum. Isso implicaria, novamente, a recuperação da atividade de *ijtihad*, pensamento racional islâmico conforme adiante será descrita.

Indo mais longe, autores como Abdullahi Ahmad An-Na'im reconhecem mesmo que o realismo face ao progresso humano deverá levar a aceitar a *realidade – histórica - pós-colonial* como base incontornável de qualquer forma de desenvolvimento social, sancionando a convergência entre sociedades maioritariamente muçulmanas e o sistema ocidental vigente<sup>128</sup>. Tal recorda o pensamento de Alexis de Tocqueville, no século XIX, reconhecendo a Democracia, a Igualdade e a Liberdade como realidades impossíveis de

---

<sup>126</sup> Despegar o sentido da norma do circunstancialismo da sua revelação. Como escreve Nikhat Sattarem «The Furkan» in *Dawn*, 10/8/2018: «Um dos maiores académicos dos nossos tempos, Fazlur Rahman, sugere que o Corão é a resposta às questões sociais, morais e religiosas presentes *na sociedade onde foi revelado*, sendo necessário estudar as suas respostas específicas, destilar o seu significado genérico, estudar o presente contexto sociomoral e, então, aplicar as suas orientações genéricas».

(One of the major scholars of our times, Fazlur Rahman, suggests that the Quran is a response to the social, moral, religious issues present in the society where it was revealed and it would be necessary to study its specific responses, distil its general meaning, study the present social-moral context and then apply its general guidance);

<sup>127</sup> Como é indicado por Mohammed Abed al-Jabri(- *Democracy*;. 101-103, nota 1.-, a possibilidade de abrogação tem, desde logo, um exemplo óbvio: a mudança da orientação da oração de Jerusalém para Meca.

<sup>128</sup> Abdullahi Ahmad An-Na'im, *Islam and the Secular State, Negotiating the Future of Shari'a*, , first paperback Edition, Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press 2009 31/32;

fazer retroceder na História<sup>129</sup>. Naturalmente, como se imagina, tal não poderá não ser uma tese muito consensual nalgumas partes mundo muçulmano<sup>130</sup>.

Certos autores muçulmanos apontam, também, a quase *estagnação* do pensamento islâmico entre os séculos XIV e XIX, como causa da falta de evolução do debate interno sobre organização social e política nas comunidades muçulmanas e sua conseqüente evolução. No século XIX, essa atividade intelectual e filosófica foi já sentida como necessidade, mas, também, como via para encurtar a diferença económica e de poderio político que então se verificava entre o Islão e o mundo ocidental.

Ter-se-ia, assim, criado, para os que defendem essa tese, não uma divergência do Ocidente, mas uma ausência de evolução do pensamento intelectual e filosófico muçulmano, para além do sufismo – linha de contemplação mística que autores como Iqbal<sup>131</sup> acusam de responsabilidade pela perda do elemento racional no Islão. Como afirma Muhammad Aslam Chaudhry,

As razões (para o fenómeno (da «estagnação»)) não serão provavelmente difíceis de encontrar (...) Em vez de fazer da religião um Código ativo de vida, os muçulmanos em geral tornaram-no uma conformidade cega com certas

---

<sup>129</sup> Interessante é, por exemplo, comparar o que diz Tocqueville sobre a evidência histórica da Democracia como prova da revelação divina face ao Mundo («Não é preciso que o próprio Deus fale para que possamos descobrir sinais evidentes da Sua vontade: basta examinar qual é a evolução habitual da natureza e a tendência contínua dos acontecimentos (...)» - Alexis de Tocqueville, *Da Democracia na América*, tradução de Carlos Correia Monteiro de Oliveira, revisão científica de Livia Franco, revisão literária de Maria João Favila Vieira Carmona S. João do Estoril: Príncipe 2001), 43 - com o que diz Alama Iqbal sobre a História e a Natureza como fontes da Revelação (*Reconstruction*; 88-89). Também como refere Iqbal (*Reconstruction*; 89): «A única via para nós aberta é a abordagem do pensamento moderno com uma postura respeitosa, mas independente, apreciando os ensinamentos do Islão à sua luz, mesmo que sejamos levados a diferir daqueles que nos antecederam».

(*The only course open to us is to approach modern knowledge with a respectful but independent attitude and to appreciate the teachings of Islam in the light of that knowledge, even though we may be led to differ from those who have gone before us*).

<sup>130</sup> Jackson, «Islamic Reform», 51;

<sup>131</sup> *The Reconstruction* 7, 12-14;

instituições e uma observância mecânica de rituais fixados, em total desleixo do espírito do Islão e sua ideologia<sup>132</sup>.

Esta razão servirá, embora discutida entre os muçulmanos no que respeita a ser desprovida de exceções<sup>133</sup>, porventura, quer como causa, quer como consequência da *paragem* intelectual do mundo muçulmano.

Ainda como já referido, a alegação da necessidade religiosa do enquadramento do Estado por mandamentos divinos islâmicos relaciona-se, normalmente, com o conjunto de preceitos da *Shari'a*.

*Shari'a*, como refere Khaled Abou El-Fadl, significa o Caminho de Deus e a via para o Bem. Contudo, como acrescenta o mesmo autor, «(...) o objetivo da *Shari'a* não é necessariamente o cumprimento de mandamentos de Deus por eles mesmos. Essa observância é um meio para um fim – o bem-estar físico e espiritual das pessoas»<sup>134</sup>.

Tal significa que o seu conteúdo não pode ser literalmente interpretado, na medida em que os juristas muçulmanos reconhecem que a sabedoria de Deus (também) se manifesta através da razão e racionalidade (*'aq e ra'y*), intuições (*fitrah*), e costumes e práticas humanas (*'urf* and *'adah*).

No mesmo sentido, e como afirma Muhammad Iqbal,

---

<sup>132</sup> The reasons probably are not far to seek (...) Instead of making religion an active code of life, Muslims in general made it a matter of blind conformity to certain institutions and mechanical observance of fixed rituals to the utter neglect of the spirit of Islam and its ideology (An Introduction; 270);

<sup>133</sup> Refere, por exemplo, Abdullah Saeed («Salafiya»; 28) que, na verdade, a renovação e a reforma sempre acompanharam a História do Islão. Não obstante, também, o objeto desses movimentos foi, naturalmente, muito variado no seu escopo;

<sup>134</sup>(...) the objective of shariah is not necessarily the compliance with the commands of God for their own sake. Such compliance is a means to an end – the serving of the physical and spiritual welfare and well-being of the people («*The Shari'ah*», 11);

A base espiritual última de toda a vida, como concebida pelo Islão, é eterna e revela-se na variedade e mudança (...) Princípios eternos que sejam entendidos como excluindo todas as possibilidades de mudança, as quais segundo o Corão, são um dos maiores «sinais» de Deus, tendem a imobilizar o que, pela sua essência, é móvel<sup>135</sup>.

Na realidade, essa (por alguns, alegada) plasticidade da *Shari'ah* que implica uma sua interpretação sempre atual e *sistémica* por precisar de ter em atenção outros sinais da Revelação, será um dos obstáculos à possibilidade de uma sua imposição no plano temporal. Ainda segundo Iqbal:

O muçulmano adequou sempre a sua perspectiva religiosa a elementos de culturas por ele assimiladas dos povos circundantes. De 800 a 1100, como diz Horten<sup>136</sup>, surgiram no Islão não menos de uma centena de sistemas teológicos, facto que testemunha amplamente a elasticidade do pensamento islâmico, bem como a incessante atividade dos seus primeiros pensadores<sup>137</sup>.

Tal seria um sinal contra uma rigidez literal de normas religiosas transportas para o quotidiano.

---

<sup>135</sup> *The ultimate spiritual basis of all life, as conceived by Islam, is eternal and reveals itself in variety and change (...) Eternal principles when they are understood to exclude all possibilities of change which, according to the Qur'an, is one of the greatest "sign" of God, tend to immobilize what is essential mobile in its nature (The Reconstruction; 130);*

<sup>136</sup> Maximilian Joseph Heinrich Horten (1874-1945). Académico e Orientalista alemão;

<sup>137</sup> *The Muslim has always adjusted his religious outlook to the elements of culture which he assimilated from the people that surrounded him. From 800 to 1100, says Horten, not less than one hundred systems of theology appeared in Islam, a fact which bears ample testimony to the elasticity of Islamic thought as well as to ceaseless activity of our early thinkers» (The Reconstruction 144).*

Terá, no entanto, de se constatar que o facto de a *Shari'ah*, ou outros preceitos divinos islâmicos não deverem ser impostos temporalmente não exclui de forma absoluta a possibilidade de uma soberania estatal *islâmica* que não aceite teses nela não baseadas (isto é, rejeite o pluralismo religioso, ou outro não islâmico como influenciador da política estatal).

Por exemplo, para o já referido Ayatollah Khomeini, no Irão, o papel visado para um verdadeiro político muçulmano dar-lhe-ia a possibilidade de abrogar ou não aplicar a *Shari'a*, gozando de toda a capacidade política<sup>138</sup>. Ele teria, assim, um *droit de regard* sobre a verdadeira «Vontade de Deus», independentemente da própria tradição Islâmica.

No entanto, mesmo nos países onde se mantiveram a maioria e a tradição islâmicas, será difícil impor, já, uma submissão completa do governo e da lei ao Islão – entendido como fundamento de autoridade. Por exemplo, a atrás referida *importação* de legislação ocidental sentida como necessária pelos países muçulmanos a partir de certa altura já traz, só por si, os valores inerentes à mesma, os quais se refletem na interpretação das leis, libertando-as de uma dimensão não secular. Acresce a isso que a formação profissional dos juristas ativos nesses países, a partir de certa altura, não tinha a ver, geralmente, com a jurisprudência islâmica<sup>139</sup>.

Pensa-se, assim que a principal diferença que se pode estabelecer entre os citados *pessimistas* e *otimistas* quanto à viabilidade de uma convergência entre o Islão e os Direitos Humanos, mais do que o reconhecimento da mudança de circunstâncias e da necessidade de mudar, é que enquanto isso é entendido pelos *pessimistas* como um apelo a uma *reação* (eventualmente, também, evolutiva, mas defensiva), pelos *otimistas* o

---

<sup>138</sup> Mojtaba Mahdawi, «Ayatollah Khomeini» in *The Oxford Handbook of Islamic Politics*, ed. John Esposito and Emad El-Din Shahin (Oxford University Press, 2013). 193.

<sup>139</sup> El-Fadl, «The Shari'ah», 22

espírito é, em vez, de verdadeira abertura e de diálogo, pressupondo a crença numa possibilidade de conciliação.

Por fim, um dos aspetos que pode ser considerado um *tira teimas* contra uma imposição autoritária de princípios do Islão é a do movimento de dignificação da mulher que tem nascido no seu seio<sup>140</sup>, não obstante o processo de islamização em países de maioria muçulmana. Contudo, essa tendência repressiva chocou com o crescente papel e presença que as mulheres estavam a ter na cena muçulmana, inclusive, pela sua importância para a militância islâmica, inclusive armada. Desse modo,

(na) segunda metade dos anos 80 (do século XX) e especialmente nos 90, o crescente grupo de mulheres – que então, em muitas sociedades muçulmanas, tinham tido acesso aos níveis mais altos de educação, incluindo religiosa – começaram a elaborar um discurso de igualdade de género e justiça social baseado no Corão e outros textos religiosos (...). Feministas, usando linguagem islâmica – que consideraram coerente com a linguagem de Direitos Humanos universais e democracias constitucionais – demonstraram o elo necessário entre igualdade humana e justiça social<sup>141</sup>.

Consoante o tipo de sociedade, a mulher começa a desempenhar uma função social não subordinável à tradição patriarcal. Verdade seja dita que muitas vezes, mulheres muçulmanas que ascendem na escala pública – por exemplo, Benazir Bhutto, Primeira-

---

<sup>140</sup> Margot Badran, «Political Islam and Gender», » in *The Oxford Handbook of Islamic Politics*, ed. John Esposito and Emad El-Din Shahin (Oxford University Press, 2013), 112-123;

<sup>141</sup> (in) the second half of the 1980s and especially in the 1990s, the growing numbers of women – who by then in many Muslim societies had gained access to the highest levels of education, including religious education – began to articulate a discourse of gender equality and social justice grounded in the Qur’na and other religious texts (...), Feminists, using Islamic language – which they found congruent with the languages of universal human rights and constitutional democracies – demonstrate the necessary link between human equality and social justice (Badran, « *Political Islam* ». 117);

ministra do Paquistão – não se tornam imediatamente advogadas intransigentes da causa feminina. Mas, mesmo em sociedades e meios tradicionais, a opressão por parte do marido começa a ser sentida como inaceitável – foi, assim, um *best-seller*, também no Paquistão, o romance autobiográfico de Tehmina Durrani<sup>142</sup>, depois casada com o político e irmão do anterior Primeiro-ministro Nawaz Sharif, Shahbaz Sharif -, sobre o seu infeliz matrimónio com o grande terratenente e também destacado político Mustafa Khar<sup>143</sup>. Já exemplos como os de Malala Yousafzai, vítima da violência extremista por não renunciar ao seu direito à educação, mesmo numa região isolada do Paquistão, são ainda olhados com desconfiança, por alegadas acusações de manipulação ocidental da sua imagem, bem como pressão de setores mais radicais da sociedade.

Também do Paquistão (em cooperação com os Estados Unidos) saiu o documentário de Sharmeen Obaid-Chinoy *A Girl in the River: the Price of Forgiveness*, de 2015, sobre a bárbara prática dos crimes de honra ainda vigente em zonas do país, com o qual a realizadora ganhou o Oscar de melhor documentário de curta-metragem em 2016. Embora não tendo sido exibido nas salas de cinema do país de origem da realizadora – onde a censura ainda persiste -, foi apresentado em sessão privada pelo então PM paquistanês Nawaz Sharif (da *Pakistan Muslim League-Nawaz*), para a qual foram convidados diplomatas estrangeiros, nomeadamente do sexo feminino, como a Embaixadora do Canadá<sup>144</sup>. A realizadora já ganhara o mesmo prémio, em 2012, com «*Saving Face*», sobre ataques com ácido contra mulheres no Paquistão, inspirado na vida da vítima, Fakhra Younus, que se suicidou em 2012.

---

<sup>142</sup> *My feudal Lord, a devastating indictment of women's role in Muslim society*, (Corgi Books, 1995);

<sup>143</sup> O próprio título completo do livro é bastante expressivo.;

<sup>144</sup> Pessoalmente, pude assistir ao documentário, também em Islamabad, numa sessão organizada pelo *Rotary Club* local, a qual foi seguida de debate;

Na realidade, convivendo-se com a sociedade muçulmana, compreende-se que certas tradições que ainda perduram têm de ser alteradas. Não se entende que uma mulher muçulmana, mesmo quando tendo frequentado meios universitários europeus ou norte-americanos, seja, em princípio, obrigada a casar com um muçulmano; ou que outras renunciem ao casamento, para não se sujeitarem a uma prisão matrimonial que julgariam intolerável. Efetivamente, mesmo quando ainda aceites por gerações mais novas, é natural que costumes como os dos casamentos arranjados pelas famílias tendam a perder importância, pelo juízo próprio dos implicados.

É o que revelam as crescentes tendências de *emancipação* (não só femininas) dentro do Islão.

### **3 Conclusões**

Toda esta digressão pelas tendências atuais dos estudos académicos sobre a compatibilidade entre o Islão, Democracia e Direitos Humanos mostra como as perspectivas e os percursos podem divergir, principalmente pela divisão verificada entre *otimistas* e *pessimistas* e a dificuldade de discernir, na manifestação de sociedades e comunidades islâmicas à escala mundial, quais práticas e opções têm realmente um fundamento religioso, ou quais derivam (mesmo que indiretamente) de circunstancialismos históricos, políticos, económicos e sociais. Assim, mais do que *ler* nas entrelinhas da cultura islâmica, talvez importe antes uma abordagem partindo dos seus fundamentos e essência religiosa, com vista a aferir a sua compatibilidade com os Direitos Humanos.

Nesse sentido, tal deverá basear-se num juízo próprio de cada muçulmano, transmissível aos outros de forma convincente.

Coloca-se, assim, de lado, a necessidade de a Civilização Islâmica ter de percorrer (atrasada) os passos dados pelo Ocidente no desenvolvimento da forma de pensar. Esse estugar do passo pelo Islão poderia ser desenvolvido queimando etapas que o mundo ocidental demorou a percorrer.

O facto de o movimento intelectual e político conducente à afirmação dos Direitos Humanos ter tido lugar, historicamente, na Europa, não invalidará que os mesmos não possam ter uma expressão universal. Isto, desde logo, por o mesmo movimento europeu representar uma forma de crítica e libertação do mundo cultural em que nasceu<sup>145</sup>. Nesse sentido, a mesma expressão da dignidade do ser humano poderá ser encontrada no Islão, o qual, por sua vez, também constituiu uma *revolução* no contexto histórico árabe em que surgiu.

Esse *reencontrar* e renovar do Islão não significará, de modo nenhum, como referido, uma atitude contempozadora ou que possa ser considerada menos ortodoxa, mas, sim, que o Corão e os princípios e normas islâmicos deverão ser interpretadas de uma forma hábil e aut~entica, com vista a ultrapassar leituras estagnadas no tempo ou consistindo numa mera imitação do passado (ou numa visão eventualmente falseada deste).

De todas as formas, a presente dissertação será dedicada à obra de Abdullahi Ahmad An-Na'im e ao seu contributo, enquanto muçulmano e professor universitário, para a questão em apreço.

Pensa-se que, através desse autor, e seguindo o método apontado, se consiga alcançar um equilíbrio entre a *divisão* entre *otimistas* e *pessimistas* e uma possível convergência entre

---

<sup>145</sup> al-Jabri, *Democracy*, 166-167;

a prática da religião islâmica e os Direitos Humanos. Ao ser otimista quanto à possibilidade teológica dessa conjunção (embora não a chegue a comprovar na sua obra, para além da definição dos Direitos Humanos como pressuposto político essencial da possibilidade de um exercício religioso válido pelos muçulmanos), An-Na'im tem de ser forçosamente crítico de muitas manifestações históricas do Islão, tanto a nível intelectual, como político, aproximando-se, assim, de muitos autores ocidentais. Nessa abrangência reside, em grande parte, o seu interesse.

De todas as formas, esse autor traz a vantagem de, para além da abordagem da questão em termos teóricos, procurar apontar uma via racional para a sua solução.

## CAPÍTULO II

### 1 Aspetos biográficos

Abdullahi Ahmed An-Na'im nasceu no Sudão em 1946, tendo alcançado, em 1973, o grau de *Bachelor of Laws (LL.B, Honours)* na Universidade de Khartoum.

Em Inglaterra, gradua-se, em 1973, *Bachelor of Laws, LL.B (Honours)* e Criminologia (*Diploma in Criminology*) por Cambridge, tendo alcançado, três anos mais tarde o *Ph. D in Law* pela Universidade de Edimburgo, Escócia.

De regresso ao Sudão, a sua vida foi profundamente marcada pela relação com o Ustadh Mahmoud Taha, engenheiro e ativista social, fundador da *Republican Brotherhood*<sup>146</sup> que promovia a necessidade de rever a Lei Islâmica, principalmente a *Shari'a*, como forma de a compaginar com as necessidades atuais da sociedade, desde logo no que respeita ao princípio fundamental da igualdade dos cidadãos perante a lei e a combater a justificação do exercício da repressão por motivos religiosos<sup>147</sup>. Após a execução deste, em 1985, pelo governo sudanês, por alegados crimes temporais, mas, também, contra o Islão, An-Na'im autoexila-se<sup>148</sup> do seu país.

Desde 1995, Abdullahi An-Na'im é Professor de Direito na Universidade de Emory, em Atlanta, nos Estados Unidos, detendo o título de *Charles Howard Candler Professor of Law* naquela instituição, lecionando Direito Internacional numa perspetiva transcultural, Direito Comparado e Direito Islâmico, desenvolvendo, principalmente, pesquisa sobre o Constitucionalismo em países islâmicos e africanos e relacionamento entre o Islão e a política<sup>149</sup>

A obra de An-Na'im foi e é profundamente inspirada pela sua experiência no Sudão, pela morte e figura do seu Mestre Taha e pelo choque (também na sua consciência) entre os

---

<sup>146</sup> John Voll, «Foreword», in Abdullahi An-Na'im *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, And International Law, Foreword by John Voll*, (Syracuse University Press, First Paperback Edition, 1996), X.;

Sobre a «Republican Brotherhood» ver <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/republican-brotherhood> (consultado em 10/2/2021;)

<sup>147</sup> *Brief Biography of Ustadh Mahmoud Taha* DOI [https://www.alfikra.org/page\\_view\\_e.php?page\\_id=2](https://www.alfikra.org/page_view_e.php?page_id=2) (consultado em 8/11/2021) ;

<sup>148</sup> George Packer, «The Moderate Martyr, A radically peaceful vision of Islam», in *The New Yorker*, DOI <https://www.newyorker.com/magazine/2006/09/11/the-moderate-martyr> ; «A Conversation with Abdullahi Ahmed An-Na'im, Charles Howard Candler Professor of Law, 10/03/10», *Conversations with History, Series Host by Harry Kreisler, Institute for International Studies. University of California at Berkley*, DOI <https://www.youtube.com/watch?v=Yg3hLdJLrOY>;

<sup>149</sup> O *curriculum* e a ficha universitária de An-Na'im constam, respetivamente, dos sítios eletrónicos [https://law.emory.edu/\\_includes/documents/sections/faculty-and-scholarship/faculty-cvs/An-Naim-CV-August-2018.pdf](https://law.emory.edu/_includes/documents/sections/faculty-and-scholarship/faculty-cvs/An-Naim-CV-August-2018.pdf) e <https://law.emory.edu/faculty/faculty-profiles/annaim-profile.html> (consultados a 19/12/2020);

preceitos islâmicos, a tentativa da sua imposição temporal e os atuais conceitos de Direitos Humanos.

A sua vida, não só académica – esteve, também, ligado à *Human Rights Watch/Africa*, para além, claro, da sua ligação à *Republican Brotherhood*, no Sudão - foi marcada pela tentativa de, na linha de Taha, fundamentar a necessidade de compaginar a crença e prática islâmicas a nível global e o conceito e princípios de Direitos Humanos.

Desse modo, embora não exclusivamente dirigida a um público muçulmano – mas escrevendo em inglês, também por considerar ser a língua mais difundida entre aquele – procura levar os muçulmanos a refletir sobre o sentido atual da sua Fé num mundo que se pretende estável e pacífico e onde a dignidade e aspirações de todos os humanos sejam salvaguardados e promovidos. Como refere o autor,

(... ) na medida em que o Islão e a Lei Islâmica são universais, a análise e conclusões (por mim) elaboradas deverão ser relevantes e aplicáveis a qualquer país Muçulmano do Mundo<sup>150</sup>

Para além das suas inúmeras intervenções em universidades de diversos países e continentes, nomeadamente norte-americanas e europeias, os seus próprios escritos mostram uma tentativa constante de persuasão, repetindo conceitos, relacionando-os, bem como analisando a dinâmica política e situações de relevo internacional em países como o Irão, a Turquia, a Indonésia e, naturalmente, o Sudão.

O seu pensamento conhece, ao longo da sua obra, uma estruturação precoce no respeitante às conclusões alcançadas.

---

<sup>150</sup> To the extent that Islam and Islamic Law are universal, the analysis and conclusions drawn (...) should be relevant and applicable to any Muslim country in the world - , Abdullahi An-Na'im, *Toward*, XIV.

Devido a isso, considera-se que, para um estudo e análise da estrutura da obra, desde logo no que respeita ao tema magno dos Direitos Humanos e o Islão, se pode partir, não de uma forma exclusiva, de três livros, um deles coligindo artigos e ensaios seus publicados entre 1986 e 2006.

São eles:

- a) *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, And International Law*, com prefácio de John Voll, 1996;
- b) *Islam and Human Rights: Colected Essays of Abdullahi An-Na'im*, organizado por Mashood A. Boderin, 2006;
- c) *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a*, 2009<sup>151</sup>.

## **2.Introdução à obra**

A abordagem de An-Na'im da relação entre os Direitos Humanos e o Islão tem como pano de fundo, por um lado, o processo de descolonização, geralmente não pacífica, que sobreveio à 2ª Guerra Mundial e a formação e surgimento de inúmeros Estados-Nação segundo o modelo europeu e ocidental, realidade considerada incontornável e irreversível<sup>152</sup>. Como afirma o autor:

---

<sup>151</sup> Este sendo considerado pelo autor o culminar da obra da sua vida – Abdullahi An-Na'im, *Islam and the Secular State*, IV;

<sup>152</sup> An-Na'im, *Toward*,. 111;

Não obstante a histórica ambivalência Muçulmana relativamente ao conceito de um Estado Nação, a instituição está agora firme e irrevogavelmente estabelecida por todo o mundo Muçulmano<sup>153</sup>.

No mesmo sentido,

(...) os povos Muçulmanos estão agora organizados em Estados Nação e prevê-se que fiquem assim num futuro próximo<sup>154</sup>

O autor aborda a relação do mundo Islâmico com essa realidade no contexto do que ele considera um marco internacional fundamental, a criação das Nações Unidas, a publicação da sua Carta e o espírito da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

Porém, esse tipo de evolução internacional veio expor diversas comunidades islâmicas tradicionais espalhadas pelo mundo a um modelo até aí desconhecido de institucionalização da autoridade e a um tipo de Estado diferente, mas, principalmente, ao cumprimento aparentemente obrigatório de padrões existenciais alheios e modelos de desenvolvimento eventualmente conflitantes com normas e tradições de vida e, mesmo, com os preceitos religiosos do Islão. Do mesmo modo, tais padrões extrínsecos a essas comunidades aparecem como impostos, não apenas por autoridades nacionais, mas, inclusive, por imposição estrangeira.

O *choque* daí derivado entre tais padrões e a mentalidade prevalecente em diversas comunidades islâmicas teve vários graus de expressão e de intensidade ao redor do

---

<sup>153</sup> Notwithstanding the historical Muslim ambivalence toward the concept of a nation-state, the institution is now firmly and irrevocably established throughout the Muslim world, An-Na'im, *Ibidem*, 72;

<sup>154</sup>(...) the Muslim peoples are now organized in nation states and are likely to remain for the foreseeable future, An-Na'im, *ibidem*,. 7;

Mundo. Como diz W.C. Smith<sup>155</sup>, durante o período moderno, quase todo o movimento Islâmico praticamente em toda a parte do mundo muçulmano foi, de certo modo, uma variação dos temas do protesto contra a deterioração interna e a intromissão vinda do exterior.

O fenómeno envolveu, também, questões políticas e económicas com que se debatiam os novos estados, as quais, no fundo, não teriam, realmente, a ver com problemas de identidade cultural, multiculturalidade, e laços inter-religiosos. Mas estes foram, muitas vezes, invocados com propósitos políticos, para justificar situações de exceção e, mesmo, posições mais radicais, ou, mesmo violentas.

Nesse contexto, a obra de An-Na'im analisa a questão da consciência dos fiéis muçulmanos – como ele – perante as exigências da sua Fé (sem aprofundar o conteúdo dessa Fé), os preceitos universalizantes dos Direitos Humanos e a sua concretização num Estado nacional, seja ele qual for.

Por outro lado, a originalidade do seu pensamento leva a conclusões muito interessantes e importantes, as quais, na prática, pelo menos no seu aspeto teórico, permitem desmontar toda a problemática do eventual confronto do Islão com o Mundo moderno.

Pode-se acrescentar, ainda, a necessidade de uma reatualização da interpretação da *Shari'a*, embora se trate de um tema eminentemente religioso e, de certo modo, lateral ao tema que nos ocupa.

---

<sup>155</sup> Apud An-Na'im, *Toward*, pág. 4:

### 3 - Os Direitos Humanos segundo An'Naim

A convicção de An-Na'im na validade do processo de Direitos Humanos parte de um posicionamento subjetivo que não chega, afinal, a fundamentar.

Como ele próprio refere, o seu *encontro* com a importância do conceito universal dos Direitos Humanos adveio de uma sua experiência pessoal:

Enquanto eu lutava com minha própria fé conflitante no Islã e a oposição à xaria, nos anos 1960, tive a sorte de encontrar o *ustadh* [professor reverenciado] Mahmoud Mohamed Taha. **Foi sua interpretação inovadora do Islã que me ajudou a conciliar minha fé no Islã e o compromisso com a defesa dos direitos humanos.**<sup>156</sup>.

De vários documentos bibliográficos, deduz-se que a influência de Taha no autor foi mais carismática do que acadêmica e científica. Taha era um engenheiro, embora também fosse um humanista culto. Da entrevista dada à Universidade da Califórnia, em 2010<sup>157</sup>, transparece que, para An-Na'im, Taha teve duas influências que se refletiram na sua obra acadêmica: a ilegitimidade de um alegado *Estado Islâmico* ou de uma *Constituição Islâmica*, por a prática religiosa nada ter a ver com *poder*; e a possível compatibilidade

---

<sup>156</sup> «Abdullahi Ahmed An-Na'im: sobre direitos humanos, o Estado secular e a xaria atualmente» [2019-1 Correio da Unesco Entrevista por Shiraz Sidhva](https://pt.unesco.org/courier/2019-1/abdullahi-ahmed-naim-direitos-humanos-o-estado-secular-e-xaria-atualmente) DOI <https://pt.unesco.org/courier/2019-1/abdullahi-ahmed-naim-direitos-humanos-o-estado-secular-e-xaria-atualmente> (consultado em 15/8/2021);

<sup>157</sup> «A Conversation with Abdullahi Ahmed An-Na'im, Charles Howard Candler Professor of Law», 10/03/10»;

das aparentes severidade e rigidez de normas tradicionais islâmicas com a interpretação da consciência do muçulmano perante o Mundo atual.

Quanto ao primeiro exemplo apresentado, isso constituiu, realmente, um dado essencial de partida para a reflexão intelectual de An-Na'im, pois, caso a soberania estatal não pudesse ser fundamentada religiosamente, então, teria de se lhe buscar outro tipo de legitimidade: no caso específico, o respeito pela dignidade de todos os seres humanos e pelo seu direito a contribuírem para a construção da sociedade, com base numa estrutura jurídica fundamentada em valores universais consagrados e protegidos através de Direitos.

No que respeita ao seu reconhecimento da fundamentabilidade do processo de Direitos Humanos, percebe-se tratar-se de uma convicção não estabelecida de um modo isolado, mas com base num sentimento comunitário, sentido como partilhado por muitos em redor do mundo, eventualmente correspondendo ao que diz Gabriel Marcel (a respeito da Arte): uma «(...) subjetividade (que) tende a transformar-se numa intersubjetividade (...) (ultrapassando) alargadamente os limites da consciência individual reduzida a si própria»<sup>158</sup>.

Para An-Na'im, os Direitos Humanos são pretensões jurídicas que visam defender valores comuns a todos os seres humanos. Seriam um entendimento (ou sentimento) que a Humanidade teria, num dado plano histórico, da natureza humana comum.

E não deixa de, ao longo dos seus escritos, mencionar alguns parâmetros dessa realidade jurídica e moral. Considera, desse modo, o quadro dos Direitos Humanos :

---

<sup>158</sup> Gabriel Marcel, *Para uma Sabedoria Trágica*, Tradução de José Paulo F. Nunes (União Gráfica, Lisboa, sem data), págs 33/34;

- como visão secular universal do que significa ser humano e precisa de proteção<sup>159</sup>;

- conjunto universalmente aceite de direitos de grupo ou individuais<sup>160</sup>;

- padrões gerais formulados através de instrumentos internacionais<sup>161</sup>

– estes últimos promovendo, por sua vez, o consenso substantivo sobre o conceito, alcance e conteúdo dos Direitos Humanos<sup>162</sup>, bem como alertando para a necessidade de serem tidos em atenção e criando padrões de juízo sobre a prática estatal nesse âmbito.

Elenca, a título exemplificativo, o princípio da igualdade e não discriminação com base no género, religião ou raça<sup>163</sup>, o direito de participação e opinião políticas, ou o estatuto constitucional e legal de grupos minoritários<sup>164</sup>.

Indica princípios que entende como de *jus cogens* internacional vinculantes de todos os Estados, como a proibição da escravatura e do genocídio<sup>165</sup>. Grande consenso reuniriam, também, os já mencionados direito à não-discriminação e perseguição religiosa, bem como a igualdade de género<sup>166</sup>.

Faz um apelo à consciência dos muçulmanos, encarados numa escala universal, para que ponderem não ficar excluídos de um debate tão relevante para o futuro da Humanidade pelo que implica de possibilidade de convívio harmonioso entre os humanos.

---

<sup>159</sup> Abdullahi An-Na'im, *Islam and Human Rights, Selected Essays of...*, edited by Mashood A. Boderin (Routledge Taylor & Francis Group, London and New York, 2006), 212;

<sup>160</sup> *Ibidem*, , 247;

<sup>161</sup> *ibidem*, 248;

<sup>162</sup> *Ibidem*,, 2;

<sup>163</sup> Uma vez que, como se sabe, a interpretação da igualdade não é pacífica em termos jurídicos, quando conjugado com o conceito de Justiça que justifica, em certos casos, a distinção;

<sup>164</sup> An-Na'im, *Islam and Human Rights*, 108;

<sup>165</sup> An-Na'im, *Toward*, 162;

<sup>166</sup> *Ibidem*, 166;

Pretende também, implicitamente, obstar a um *cisma*, no mundo muçulmano, entre aqueles que aderem a uma certa mundividência moderna e aqueles que a rejeitam, por vezes de modo violento.

Sob uma lei pública secular, as mulheres muçulmanas têm vindo a disfrutar de uma significativa melhoria no seu estatuto e direitos, pelo maior acesso à vida pública e oportunidades de níveis mais altos de educação e emprego (...). Mesmo os homens muçulmanos se arriscam a perder alguns dos seus direitos constitucionais fundamentais (...)<sup>167</sup>

Existe, desse modo uma relação muito clara entre a prática da religião e o conteúdo essencial dos Direitos Humanos, nomeadamente no que respeita à liberdade religiosa:

Acredito que será facilmente aceite por todos os Muçulmanos dos tempos de hoje que a qualidade da Fé alcançada pacificamente através de uma conversão completamente voluntária é, de longe, superior àquela obtida através do emprego ou ameaça do uso da força<sup>168</sup>

.Como argumento em prol dos Direitos Humanos dá também destaque à regra da reciprocidade (a Regra Dourada, como lhe chama<sup>169</sup>), marcante no Islão, pela qual só se

---

<sup>167</sup> Under secular public law, Muslim women have enjoyed a significant improvement in their status and rights with increased access to public life and opportunities for higher education and employment (...) Even Muslim men stand to lose some of their fundamental rights . An-Na'im, *Toward*,. 8;

<sup>168</sup> I believe that it would be easily appreciated by all Muslims today that the quality of faith in Islam achieved through peaceful and completely voluntary conversion is far superior to that achieved to the use of threat or use of force , An-Na'im, *Toward*, 159

<sup>169</sup> *ibidem*. 111;

poderá exigir dos outros aquilo que estejam dispostos a conceder-lhes. Como escreve o autor:

Torna-se necessário falar do direito legítimo de um indivíduo ou grupo para indicar a sua limitação pelo direito legítimo de outros indivíduos e grupos<sup>170</sup>

Daí se poderá extrair o princípio da igualdade de estatuto entre todos seres humanos, crentes ou não crentes.

Desmistifica, também, o por vezes invocado argumento da supremacia do interesse coletivo sobre o individual atribuído a algumas culturas para justificar o menor respeito pelos Direitos individuais. Alega, desse modo que, em nenhuma circunstância, o princípio da solidariedade justificará um abuso de poder do Estado face ao indivíduo.

Invoca, nesse contexto, o seu Mestre Taha quando este afirma como indispensável que cada pessoa seja socialmente vista como um fim em si mesma e nunca como um meio para qualquer fim<sup>171</sup>.

Como arquétipo referencial dos Direitos Humanos, An-Na'im considera, por exemplo, a Carta das Nações Unidas, a Declaração Universal de 1948, as Convenções Internacionais, respetivamente, sobre Direitos Cíveis e Políticos, e Económicos, Sociais e Culturais que entraram em vigor em 1976 (trilogia a que chama *Bill of Rights*) - e os sucessivos instrumentos de Direitos Humanos a partir daí adotados, embora não necessariamente

---

<sup>170</sup> It is necessary to speak of the legitimate right of an individual or group to indicate its limitation by the legitimate right of other individuals and group , *Ibidem*, pág. 1;

<sup>171</sup> An-Na'im, *Toward*, pág. 97;

aceites por todos os países e atores internacionais. Aliás, para além desta referência a documentos jurídicos concretos, verifica-se que An-Na'im não se detém, na sua obra, a elencar quais os Direitos Humanos consagrados que considera mais relevantes ou, mesmo, quais os Direitos a serem elencados como humanos. Na realidade, An-Na'im encara os Direitos Humanos como um processo histórico de implicações universais, em cuja discussão todos devem participar e que vêm sendo a ser consolidados em sucessivos documentos fundamentais.

A comprovação da validade do seu conteúdo e a condenação de ações que se lhes opõem vai-se fazendo gradualmente, de acordo com os desenvolvimentos da História – por exemplo, no século XX, rejeitando propostas autoritárias e totalitárias, nacionalistas ou coletivistas.

Um fator convincente da legitimidade da sucessiva e alargada institucionalização dos Direitos Humanos é a aparência de continuidade e consistência do fenómeno, principalmente – malgrado algumas tentativas, já referidas, da sua divisão<sup>172</sup> – a noção da sua universalidade, não dependente de uma crença religiosa específica.

Por outro lado, como se viu, o fenómeno objetivo dos Direitos Humanos não se reduziria à sua positivação e institucionalização. Apresenta-se, também, através dos inúmeros consensos humanos, mais ou menos pontuais, mais ou menos alargados que à sua volta se foram criando à escala mundial. Seria uma realidade *palpável* e de referência no âmbito do necessário diálogo humano intercultural - e sucessivamente mais alargado - sobre a sua condição no Mundo. Como refere:

Tenho defendido, desde os anos 1980, que se cultive a cultura dos direitos humanos para cada comunidade, como a base para o aprofundamento e a expansão

---

<sup>172</sup> Miranda, *Manual, Tomo IV*,. 35-39;

do consenso internacional dentro das culturas, bem como pelo diálogo entre diferentes culturas<sup>173</sup>

O ser humano seria, assim, o autor da sua própria condição no mundo, participando, dentro do possível e legítimo, num processo de discussão, persuasão, esclarecimento e fundamentação convincentes, desde logo na identificação do conteúdo dos Direitos Humanos

(...) devemos admitir que é um trabalho em desenvolvimento, em vez de já implementado como política pública na prática<sup>174</sup>

Não é, pois, um processo concluído, embora mostrando, para o autor, uma evolução consistente e coerente. Esse aspeto levará An-Na'im a não considerar necessário elencá-los, para além de referências ocasionais, quando necessárias à exposição.

A própria ideia de direitos constitucionais materiais, não formalizados pelo legislador, mas presumivelmente invocáveis poria em causa a possibilidade de uma sua positivação absoluta e definitiva<sup>175</sup>.

Aliás, quando se fala em normas, internacionais ou não dever-se-á ter em atenção, igualmente, os fenómenos da sua interpretação e aplicação sistemáticas, refletindo um processo dinâmico e contínuo<sup>176</sup>.

An-Na'im dá, também, ênfase aos Direitos Económicos, Sociais e Culturais, considerando não deverem ser subalternizados aos Direitos Civis e Políticos –

---

<sup>173</sup> «Sobre Direitos Humanos», 2019;

<sup>174</sup> *ibidem*;

<sup>175</sup> Miranda, *Manual, Tomo IV*,. 9-12;

<sup>176</sup> No fim, tal dinamismo normativo corresponderá a uma necessidade de interpretação e aplicação reconhecida por Modugno – apud Nuno J. Espinosa Gomes da Silva, *História do Direito Português, Fontes de Direito, 2ª edição* (Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991) pág. 417: «O ordenamento jurídico que, de um ponto de vista estático, é precisamente assumido como não completo, é, todavia, de um ponto de vista dinâmico, completável, por meio dos instrumentos da chamada auto-integração»;

Eventualmente, este tipo de direitos, apesar das suas características, integrar-se-á naquilo que considera o equilíbrio a ser buscado entre liberdade e justiça social<sup>177</sup>.

### **3.1 Ambivalência em países maioritariamente Muçulmanos relativamente à proteção dos Direitos Humanos**

Referindo-se, nomeadamente aos países maioritariamente islâmicos<sup>178</sup>, entende não se verificar neles, geralmente e ao contrário do que se pensa, um repúdio explícito dos padrões de Direitos Humanos<sup>179</sup>. Isso seria comprovado pelas diversas adesões aos instrumentos internacionais que os consagram (de que dá exemplos), independentemente da real aplicação interna do seu conteúdo.

A grande maioria dos países Muçulmanos apoiou a Declaração Universal (de Direitos Humanos), tanto na ocasião da sua adoção, em 1948, como através de subsequentes resoluções e declarações das Nações Unidas. Ainda mais, muitos países Muçulmanos são partes da Convenção sobre Direitos Cívicos e Políticos de 1966 e estão-lhe vinculados enquanto tratado internacional<sup>180</sup>

A adesão por esses países a tais padrões, inclusive consagrando-os nas próprias constituições nacionais, seria, pois, uma tentativa de legitimação internacional (e nacional) dos respetivos governos, mostrando, pelo menos, o reconhecimento da existência incontornável daqueles<sup>181</sup>. Aliás, segundo ele, a maioria dos muçulmanos, num

---

<sup>177</sup> An-Na'im, Toward, pág. 72;

<sup>178</sup> Ver-se-á, depois, como define este conceito;

<sup>179</sup> Como diz Eduardo Lourenço, *Heterodoxia I, 1ª Edição*, (Lisboa: Gradiva, 2005), 27: (...) nenhuma tirania foi jamais suficientemente honesta ou forte, para confessar em público aos seus súbditos que eles não são livres;

<sup>180</sup> The vast majority of Muslim countries have supported the Universal Declaration (of Human Rights), either when it was adopted in 1948 or in subsequent United Nations resolutions and declarations. Moreover, many Muslim countries are parties of the Civil and Political Rights Covenant of 1966 and are bound by it as an international treaty, An-Na'im, Toward, 102;

<sup>181</sup> Ao referir uma sua ida às Maurícias e a forte reação negativa face à sua mensagem sobre a necessidade de atualizar o Islão, An-Na'im relaciona aquela, não só com a mostra de um *reacionarismo* religioso, como

Mundo globalizado como o de hoje, sentirá, de facto, algum incómodo com a alegação da violação dos Direitos Humanos a título da prática da sua religião (mesmo que não deixando de defender, por vezes, critérios religiosos que contradizem aqueles). Quer dizer, os Direitos Humanos podem ser violados no plano prático, mas, muitas vezes, não contraditos, na sua validade, a nível teórico.

Nesse sentido, mesmo que se considerasse a adesão, pública ou privada, de alguns muçulmanos a padrões universais de Direitos Humanos como essencialmente *cosmética*, afigura-se existir a percepção, por aqueles, de uma *linha* que não convém ultrapassar. Podemos chamar-lhe ambivalência, fenómeno que An-Na'im, como se verá, considera inútil, perturbador das consciências e perigoso, pela hipocrisia que pode gerar; mas, trata-se de um aspeto que revela, senão uma adesão moral, pelo menos, uma atenção à autoridade jurídica desses padrões internacionalmente institucionalizados e divulgados.

Para o autor, e segundo se verifica nos dias de hoje, existem dois fatores que impedem, ou dificultam, essa adesão muçulmana geral ao conceito de universalidade dos Direitos Humanos.

A primeira, é aquela já referida na presente dissertação, a de que, na mentalidade de muitos países em desenvolvimento ou que não integram a cultura ocidental, o conceito de Direitos Humanos e a sua verificação internacional, mesmo que pacífica e dialogal, é, ainda, muitas vezes encarada como expressão de um neocolonialismo, de um desejo de domínio por parte de uma cultura que se tenta apresentar como civilizadora.

Outro aspeto será decorrente de um processo de afirmação de uma identidade islâmica nos dias de hoje que conduz a aspirações de retorno a um *Estado Islâmico* que, em última

---

com o receio de uma nação moderna de ver exposto internacionalmente um eventual menor respeito pelos Direitos Humanos;

instância, terá como referência a comunidade de Medina, enquanto governada, política e espiritualmente, pelo Profeta Maomé. Tal Estado idílico reuniria as dimensões terrenas e espirituais da existência, mas, preconizando uma imposição – eventualmente, não pacífica - das práticas muçulmanas ao Mundo e, pelo menos, a subalternização dos não crentes a nível social onde esses preceitos se aplicassem. Esse espírito encontra-se, ainda, na origem do terrorismo de inspiração islâmica e de regimes que, pelo mundo, tentam encontrar a sua legitimação em preceitos islâmicos.

A ambos esses aspetos subjaz, do mesmo modo, a perceção, mais ou menos consciente, consoante os casos, de que as imposições da religião Islâmica colidem com o respeito que seria devido a Direitos Humanos de expressão universal.

Veremos como Abdullahi An-Na'im responde a estas objeções.

#### **4 - Proposta do autor de compatibilização**

##### **4.1 Circunstancialismo histórico do processo de promoção universal de Direitos Humanos.**

Embora reconheça que esse circunstancialismo existe e permanece, fruto de preconceitos políticos e culturais herdados do passado e, muitas vezes, também da sua utilização com outros objetivos, An-Na'im considera indispensável, em prol da defesa dos Direitos Humanos, que a abordagem destes seja – ou tente ser – separada de todo esse tipo de raciocínios.

Trata-se de um fator que o autor considera como a necessidade de *descolonizar* os Direitos Humanos<sup>182</sup>, sem o qual o diálogo internacional se pode tornar muito difícil na matéria. Essa noção relaciona-se, essencialmente, neste caso, com a avaliação feita da «herança colonial», do que restou (ou, segundo o mundo ocidental) deverá restar nos países tornados independentes<sup>183</sup>.

Na realidade, como argumenta An-Na'im, a abordagem internacional do tema tem de ser comum e partilhada entre antigos colonizadores e colonizados, entre imperialistas e explorados, o que implica, por um lado, uma necessária aceitação de factuais – mesmo que históricas – com vista ao recíproco reconhecimento dos méritos (também existentes) do passado.

Relativamente ao Ocidente, ele é especialmente duro com aquilo que considera a manutenção de um duplo padrão, em teoria defendendo os Direitos Humanos, mas na prática apenas quando isso lhe convém.

Toca, especificamente, os Estados Unidos que, no Iraque ou em Granada<sup>184</sup>, terão dado um pobre exemplo do que significa o respeito por preceitos internacionais que visam impor a outros. Pior ainda, esas contradições terão sido devidamente discutidas em instâncias internacionais. Segundo ele, a normatização do recurso à força tem de ser universal e não «seletiva»<sup>185</sup> na sua aplicação.

---

<sup>182</sup> Abdullahi An-Na'im, «Decolonizing Human Rights: An Urgent Plea for Rebuttal», 20/7/2017, Oxford University, UK, DOI <https://scholarblogs.emory.edu/aannaim/2017/11/11/decolonizing-human-rights-an-urgent-plea-for-rebuttal-video/> (consultado a 24/05/2021);

<sup>183</sup> Trata-se de uma questão analisada, por exemplo, entre nós, por Gabriel Mithá Ribeiro relativamente a África, embora, pareça, de uma forma que não a esgota - Gabriel Mithá Ribeiro, *O Ensino da História*, revisão de texto de Anabela Prates Carvalho (Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos, 2012), 48-57;

<sup>184</sup> An-Na'im, *Toward*, 159;

<sup>185</sup> *Ibidem*,. 149

Acrescenta ainda que, para além dessa percepção cultural, se torna inegável que esse diálogo sobre a adoção de certos padrões de Direitos Humanos se processa num contexto de relações de poder internacional efetivo que desequilibram as forças entre os vários Estados, cabendo, assim, aos atores internacionais mais influentes procurar anular eventuais formas de pressão daí resultantes, para o processo poder decorrer em *equal footing*.

Por outro lado, para ganharem credibilidade nesse debate, os muçulmanos têm de mostrar disposição para uma reforma interna, reconhecendo os atuais desenvolvimentos económicos e pressupostos políticos e sociais.

O processo de diálogo sobre Direitos Humanos tem, assim, de ser prosseguido num sentido normalmente descrito como *Norte-Sul*, mas, também, *Sul-Norte* e *Sul-Sul*.

De todas as formas, para An-Na'im, a origem histórica ou geográfica dos Direitos Humanos não pode ser um obstáculo ao reconhecimento e proteção daqueles. O exemplo, mesmo que teórico, não diminui aqueles que o seguem<sup>186</sup> quando reconheçam e se identifiquem com a sua razoabilidade e vantagem. Um tratamento objetivo desta questão faz esmorecer, sem dúvida, ideias sobre a oportunidade de recuperar, no mundo de hoje, de uma forma acrítica, a Lei islâmica.

#### **4.2 O ressurgimento da ideia do Estado Islâmico na contemporaneidade. A viabilidade da aplicação terrena da Lei religiosa**

Como já referido, a relação difícil de muitas comunidades islâmicas com a sociedade atual, bem como o sentimento de decadência face ao aparente sucesso – político,

---

<sup>186</sup> Como refere Eduardo Lourenço (*Heterodoxia I*, 68), embora a outro propósito: «Basta que haja um só homem que transcenda a classe para que todos os homens sejam suscetíveis de a transcender também». O exemplo histórico apontado permite motivar, inclusive, a superação do exemplificado, não subalterniza ou diminui quem o siga;

económico, militar - das sociedades ocidentais têm levado muitos muçulmanos a atribuir o seu fracasso ao abandono da ortodoxia da sua religião.

Este sentimento, aliás, despertou, já, pelo menos no século XIX e, como vimos, deu lugar a dois movimentos de ideias: um, de *introspeção*, de recolhimento dos muçulmanos em si mesmos e, o outro reconhecendo a necessidade de uma *adaptação ao presente*, de que o autor estudado poderá ser um exemplo.

Para analisar a questão em causa, o autor recorre a argumentos baseados em factos históricos, e a uma série deles, teóricos.

#### **4.2.1 Singularidade do papel do Profeta**

Em primeiro lugar, um Estado islâmico *puro*, a ter existido, teria sido na fase em que Maomé dirigira a comunidade de Medina, entre 622 e 630. Aí, o seu carácter de Profeta da Revelação Divina justificaria que as suas deliberações tivessem um carácter «divino», infalível.

Maomé não poderia ser interpelado nas suas decisões e afirmações, pois isso poria em causa a sacralidade da Revelação<sup>187</sup>. Já o mesmo não aconteceu a partir daí:

Portanto, o que se seguiu no que respeita ao estabelecimento de um Estado Islâmico desde Abu Bakr, o primeiro Califa, foi uma forma diferente e puramente política de liderança e autoridade<sup>188</sup>

---

<sup>187</sup> Não obstante, An-Na'im, ao admitir que o papel principal do Profeta não seria o de legislador (An-Na'im, *Toward*, 196, Nota 31) parece considerar que nem toda a ação humana de Maomé no mundo refletiria, necessariamente, uma expressão divina, apenas nalgumas circunstâncias atuando como mensageiro de Deus – ver, também, Khalid Abou El Fadl, «The Shari'ah»,. 10;

<sup>188</sup> «Therefore, what followed in the establishment of the Islamic state since Abu Bakr, the first caliph, was a different and purely political form of leadership and authority» - An-Na'im, *Toward*,. 43. De todas, as formas, noutros pontos da sua obra (por exemplo, An-Na'im, *Toward*, 149), o próprio autor parece não estar completamente consciente do carácter absoluto desta asserção e suas implicações, ou, pelo menos, não consegue expô-lo de um modo claro, como se verá;

Isto é, por um lado a autoridade religiosa passava a estar separada da secular (mesmo que as duas residissem num mesmo titular). Por outro, a autoridade religiosa, não se extinguindo, deixava de ser *profética*, infalível.

Desse modo, os Califas que sucederam a Maomé, em Medina, não obstante o que deles pensasse a maioria dos fiéis, poderiam ser inspirados (como qualquer crente) por Deus, mas não eram transmissores de Revelação, encontrando-se os seus atos sujeitos à sua contingência humana.

Deixou, assim, de existir uma fundamentação *divina* legítima nas decisões dos dirigentes muçulmanos.

#### **4.2.2 Utilização da *Shari'a* como forma orientadora do Estado e mobilizadora social dos fiéis**

Contudo, a sociedade muçulmana careceu desde o início de uma orientação política que a estruturasse e guiasse. Logicamente, recorreu aos preceitos do Corão e, gradualmente, às tradições do comportamento e atos do Profeta.

(...) em Medina, o Corão e a Sunna tiveram de ir ao encontro das necessidades de uma comunidade estabelecida<sup>189</sup>

Essa necessidade foi alargada com o crescimento exponencial da população e do território muçulmanos, exigindo, para além de uma organização política, um instrumento de motivação comunitário.

---

<sup>189</sup> (...) In Medina the Qur'an and Sunna had to respond to the concrete social and political needs of an established community - An-Na'im, *Toward*,. 12;

Como diz Bernard Lewis <sup>190</sup>, para os Muçulmanos, a religião constituiu, tradicionalmente, a base essencial e o foco de identidade e lealdade. Tal coincidiu com a elaboração da *Shari'a*.

O que é conhecido por *Shari'*» corresponde a uma interpretação feita pelos primeiros juristas islâmicos entre os séculos VII e IX do conteúdo do Corão e da *Sunna* (tradição do Profeta) para orientação dos muçulmanos, permanecendo até aos nossos dias.

As quatro fontes da *Shari'a* são, por outro lado o Corão, a *Sunna* do Profeta, *ijma* (consenso), *qiyas* (analogia) e, inicialmente, *ijtihad* (elaboração jurídica independente)<sup>191</sup>.

Como escreve An-Na'im:

Para os Muçulmanos, *Shari'a* é o “Dever completo da Humanidade”, teologia moral e pastoral e ética, altas aspirações espirituais; abrange (idealmente) todos aspetos do Direito Público e Privado (...) <sup>192</sup>.

Contudo, na prática, a *Shari'a* nunca foi, exatamente, um instrumento de Direito Público, antes uma orientação para os crentes que continha alguns aspetos relativos à vida pública.

:

De facto, o Direito Público foi, tradicionalmente, o aspeto menos desenvolvido da *Shari'a*<sup>193</sup>

---

<sup>190</sup> Apud An-Na'im, *Toward*,. 3;

<sup>191</sup> *ibidem*, 19;

<sup>192</sup>To Muslims, *Shari'a* is the “Whole Duty of Mankind”, moral and pastoral theology and ethics, high spiritual aspiration; it encompasses all aspects of public and private law (...), An-Na'im, *Toward*,. 11;

<sup>193</sup> In fact, public law has traditionally been the least developed aspect of *Shari'a*. – An-Na'im, *Toward*, pág 5;

Não seria, por outro lado, para o Autor, uma normatividade divina, mas *histórica*<sup>194</sup>, ou uma *suposição* interpelável<sup>195</sup>.

De qualquer forma, ele reconhece que a *Shari'a*, embora tendencialmente gerando várias interpretações<sup>196</sup>, serviu, tentativamente, de instrumento político no mundo muçulmano, tal não podendo ser negado.

Isso, consoante os casos, processar-se-ia, em princípio, através da tentativa de adaptação jurídica dos preceitos da *Shari'a* às necessidades políticas; ou, em vez, servindo a *Shari'a* de limite à possibilidade de ação livre do poder político.

Este último aspeto tornou-se mais evidente a partir do momento em que Estados de confissão islâmica começaram, mais recentemente, a adotar legislação ocidental<sup>197</sup>; embora não repudiando a *Shari'a*.

Por outro lado, ao longo da História, já durante os séculos XI e XII, no final da dinastia Abássida, os governantes estariam mais interessados em manter a unidade e segurança dos Muçulmanos do que em aplicar a *Shari'a*<sup>198</sup>.

Verificou-se, assim que, com intenção ou por impossibilidade prática, a aplicação temporal total da *Shari'a*, quer como fundamentadora, quer como delimitadora da política

---

<sup>194</sup> Embora tal asserção não se pareça compaginar com outros argumentos do autor sobre a *Shari'a*: se não for Lei Divina, a sua aplicação não pode ser abordada da maneira como também, por vezes, o faz. Mas, isso, talvez, porque reconheça que a aceitação da não-divindade da *Shari'a* será, provavelmente, a melhor forma de muitos Muçulmanos concordarem com a possibilidade da sua reforma - An-Na'im, *Toward*, pág. 11; De qualquer modo, de acordo com o pensamento de An-Na'im, essa questão não é relevante, pois o que está em causa é a questão da legitimidade de uma autoridade terrena dar uma interpretação divina, de modo coercivo, geral e abstrato a essas normas, independentemente de serem promulgadas por Deus ou pelos homens.

<sup>195</sup>, Abdullahi An-Na'im, «Human Rights and Shari'a». *Reset DOC Dialogues on Civilization, 2012* DOI <https://www.youtube.com/watch?v=fvzatz5vMyk> (consultado em 31/12/2020);

<sup>196</sup> An-Na'im, *Islam and the Secular State*, 3;

<sup>197</sup> An-Na'im, *Toward*,. 33; *Islam and the Secular State*, 286;

<sup>198</sup> An-Na'im, *Toward*,. 5.

seguida pelos governantes muçulmanos, nunca se verificou completamente no mundo político islâmico. Pelo contrário,

(...) fases da História Muçulmana refletem contínuas flutuações entre uma maior e menor observância prática da *Shari'a*<sup>199</sup>.

Aliás, a inevitabilidade desse facto levou, em certo ponto, as autoridades religiosas a contentarem-se no campo político, com uma aceitação teórica dessa lei, independentemente da sua aplicação efetiva no âmbito público.

A lógica psicológica por detrás da remoção da *Shari'a* parece ter sido a de que os muçulmanos preferiram manter a *Shari'a* intacta e inviolável em teoria mesmo que isso não fosse possível na prática<sup>200</sup>

Segundo An-Na'im, só agora, mais recentemente, o próprio desconhecimento do conteúdo completo da *Shari'a*<sup>201</sup> levará a um almejado *regresso*, atual, da mesma, para ocupar um lugar constitucional que, afinal, ela só teve imperfeitamente, mesmo na sua letra, ao longo da História, com muitas omissões, exceções e, mesmo, contradições por parte dos governantes muçulmanos. Pois, como refere o autor:

Os acontecimentos históricos recentes e as atuais manifestações do que é normalmente indicado como ressurgimento Islâmico são a força por detrás do

---

<sup>199</sup> (...) stages of Muslim history reflected continuous fluctuation between greater and lesser observance of *Shari'a* in practice - An-Na'im, *Toward*,. 32

<sup>200</sup> The psychological rationale behind the displacement of *Shari'a* seems to have been that Muslims preferred to keep *Shari'a* intact and inviolable in theory even if that was not possible in practice, An-Na'im, *Ibidem*, 6

<sup>201</sup> *Ibidem*, pág.185

movimento para a aplicação da Shari'a como Direito Público de tantos países muçulmanos de hoje <sup>202</sup>

Existiram, assim, duas possíveis concepções da *Shari'a*: uma, de orientação religiosa dos crentes; outra, como forma de organização política e da vida coletiva. E o facto da sua aceitação como caminho de orientação espiritual não implicaria, necessariamente, a legitimidade da sua temporalização como norma secular e coercível de conduta.

E enquanto ninguém põe em causa (pelo menos, na sua validade genérica) a importância dessas normas para os crentes muçulmanos individualmente considerados, as mesmas – inclusive por não versarem bastantes aspetos da vida pública coletiva - nunca terão tido, como visto, uma importância completamente determinante na organização e funcionamento políticos de Estados de inspiração islâmica.

Nesse sentido, perde relevância, no contexto em análise, a questão de se tratar de normas de inspiração realmente divina, ou uma interpretação humana e gradual da vontade divina.

#### **4.2.4 Impossibilidade de temporalizar preceitos divinos**

Com base na atrás citada cessação, com Maomé, do carácter profético, religiosamente autêntico, de qualquer autoridade religiosa, An-Na'im apresenta o argumento principal da sua tese: o de que qualquer secularização de alegados preceitos divinos será, sempre, contingente e política, filtrada pela humanidade dos governantes e, nunca, de carácter autenticamente divino.

Pois, por a Divindade Islâmica, após Maomé, só poder ser interpretada através da contingência e natureza humanas, seria impossível uma temporalização, de um modo

---

<sup>202</sup> The recent historical background and current manifestations of what is commonly known as Islamic resurgence is the impetus behind the movement toward the application of Shari'a as the public law of the many Muslim countries today, An-Na'im, *Toward*; 2.

legalista, de preceitos divinos<sup>203</sup> sem o risco – intencional ou não – da sua distorção na prática, submetendo-os à oportunidade política<sup>204</sup>, ou criando, através deles, constrangimentos que passariam a afetar a deliberação política em si e a consciência dos crentes.

Como exemplifica com a História do seu país, o Sudão:

Mohammad Ahmed “al-Mahdi”, o guiado por Deus, lançou a sua revolução religioso-política cerca de 1881 com o objetivo declarado de derrubar o “não-Islâmico» domínio turco-egípcio. Consequentemente, al-Mahdi e o seu sucessor al-Khalifa (Califa) Abdullahi supostamente deram início a um período de aplicação estrita da Shari’a (...Mas), embora fosse suposto ser um período de estrita aplicação da Shari’a, o Estado mahdista aplicou (afinal) a sua própria versão de Shari’a (...) Portanto, a experiência mahdista não oferece um guia seguro de uma aplicação moderna da Shari’a (...) <sup>205</sup>.

Na mesma linha, o autor é muito enfático nesse ponto:

(...) Os princípios da *Shari’a* não podem ser decretados e aplicados pelo estado como lei pública e política pública somente com base no fato de que eles são considerados parte da *Shari’a*. Se tal promulgação e aplicação fossem tentadas, o

---

<sup>203</sup> Sem um debate político concreto e independente da sua legitimidade religiosa.

<sup>204</sup> An-Na’im, *Islam and the Secular State*, pág. 292

<sup>205</sup> «Muhammad Ahmed “al-Mahdi”, the divinely guided one, launched his religio-political revolution around 1881 with the declared objective of overthrowing the “un-Islamic” Turco-Egyptian rule. Consequently, al-Mahdi, and his successor al-Khalifa (caliph) Abdullahi purported to enforce a strict application of Shari’a (...But), although it was supposed to be a period of strict application of Shari’a, the Mahdist state applied (after all) its own version of Shari’a (...) Therefore, the Mahdist experience cannot offer a reliable guide for the modern application of Shari’a (...)» - An-Na’im, *Toward*, 125. Trata-se, alias, de um episódio histórico que foi criticado, também; na altura, no seu conteúdo e consequências, por Winston Churchill – Daniel Johnson, «Churchill em África», tradução de Miguel Paim in *Nova Cidadania*, Ano XXIII, Número 74, Quadrimestral, mai/ago 2021, 69.

resultado será necessariamente a vontade política do estado e não a lei religiosa do Islão<sup>206</sup>

Há, assim, um caráter diversificado no argumento da impossibilidade (não validade) de aplicar normas religiosas num plano temporal, no âmbito da explicação do qual An-Na'im cita, desde logo Abd al-Razik e Rashid Ridha.

Por um lado, trata-se da impossibilidade de uma interpretação e aplicação *autênticas*<sup>207</sup> desses preceitos.

Este argumento, o da impossibilidade da aplicação legítima de normas divinas implica, desde logo, a impossibilidade de garantir que, as normas da *Shari'a*, divinas ou não, possam ser impostas a comunidades humanas, mesmo que apenas de crentes. Adiantando ao que se dirá mais tarde, podemos dizer que, transportando a questão para um plano constitucional, atual, este não procura, por impossível<sup>208</sup>, garantir a perfeição da ação política, mas, através da garantia dos Direitos Humanos, proteger os cidadãos de possíveis erros e injustiças do poder.

Isto é, na impossibilidade de assegurar a retidão, humana e divina, da ação política (um verdadeiro *governo dos justos*), a solução estaria em oferecer garantias institucionais que precavessem ou reparassem eventuais desvios ao exercício justo do poder.

---

<sup>206</sup> (...) Shari'a principles cannot be enacted and enforced by the state as public law and public policy solely on the grounds that they are believed to be part of Shari'a. If such enactment and enforcement is attempted, the outcome will necessarily be the political will of the state and not the religious law of Islam, An-Na'im, *Islam and the Secular State*, 1

<sup>207</sup> Num seu sentido jurídico, interpretação autêntica ocorre quando o próprio órgão responsável pela emissão da norma – ou com competência equivalente ou superior - emite outra, com função meramente interpretativa. Mais detalhadamente, no que se refere às *leis interpretativas*, pode-se consultar Ascensão, *O Direito*, 398/399; naturalmente, uma norma *divina* exigiria uma interpretação *divina*;

<sup>208</sup> Ou indesejável, por bloquear a liberdade humana.

#### **4.2.5 Agência humana (*human agency*) e outras vias de Revelação. Essencialidade da Liberdade Religiosa para uma prática religiosa válida.**

Como contraponto dessa impossibilidade de institucionalização autêntica de preceitos divinos, An-Na'im salienta que Deus também comunica através do ambiente social e físico e não apenas do Corão e da *Sunna*<sup>209</sup>. Aí deve destacar-se a *agência* humana, o entendimento e ação individual do crente na potencialização das suas capacidades e tendo em atenção o circunstancialismo histórico – por exemplo, aquele derivado da propagação de uma educação secular e da interação transcultural<sup>210</sup>. Também a *Shari'a*, mesmo que vivida individualmente, não esgotará as possibilidades do conhecimento livre e experiência vivida do Islão. «Há mais no Islão do que a *Shari'a*»<sup>211</sup>.

A ação humana terá sido, de resto, sempre necessária ao longo da História do Islão como via de resposta a preocupações seculares concretas<sup>212</sup>, em termos, mesmo do processo de Revelação, e prática religiosa<sup>213</sup>, implicando o que An-Na'im denomina *inquirição independente*<sup>214</sup>.

Tal debate e evolução, para ser legítimo, teria, naturalmente de decorrer num contexto de liberdade de religião e de expressão.

Referindo várias citações do Corão, o Autor dá, também, como exemplo o *quarto Califa*, Ali, início da linha islâmica Xiita: Ali, o quarto califa, é citado como tendo proferido a

---

<sup>209</sup> Trata-se, naturalmente, de uma Revelação que não conseguirá ser interpretada publicamente de forma dogmática, mas de acordo com a consciência, autenticidade e humanidade dos crentes;.

<sup>210</sup> An-Na'im, *Islam and Human Rights*. 88;

<sup>211</sup> *There is more to Islam than Shari'a* - An-Na'im, *Islam and the Secular State*. 10;

<sup>212</sup> An-Na'im, *Islam and Human Rights*, pág. 216;

<sup>213</sup> *ibidem*, pág. 214;

<sup>214</sup> An-Na'im, *Islam and the Secular State*, pág. 3;

frase de senso comum segundo a qual não é o Corão que fala, mas homens (e mulheres) que falam pelo Islão<sup>215</sup>.

A *Shari'a* dirige-se, assim, às consciências dos crentes, sendo estas violentadas no caso de uma sua imposição pelo Estado. A própria tradição Sunita, não distinguindo entre a autoridade religiosa de clérigos ou leigos no Islão, vem acentuar esse ponto<sup>216</sup>.

An-Na'im considera, assim que sem liberdade religiosa, ou, inclusive, de expressão, não será possível uma adesão genuína a uma crença religiosa – não é crível uma fé secularmente *imposta*<sup>217</sup>.

#### **4.2.6. Conclusão sobre a viabilidade ou possibilidade de um alegado *Estado Islâmico***

Abdullahi An-Na'im considera, no contexto de toda esta argumentação que, sem dúvida, o *Estado Islâmico*, encarnador dos preceitos da Religião foi um mito que acompanhou toda a história dos muçulmanos. Contudo, a experiência histórica – ou mesmo a dos dias de hoje – mostram, cada vez mais, tratar-se, realmente de um mito<sup>218</sup>, descrendo os próprios muçulmanos, gradualmente, da viabilidade da sua execução<sup>219</sup>.

Por outro lado, essa secularização religiosa forçada motiva uma possível pressão sobre as consciências dos fiéis, usando argumentos sobrenaturais para impor uma interpretação

---

<sup>215</sup> Ali, the fourth caliph is reported to have stated the common-sense proposition that the Qur'an does not speak but that men (and women) speak for the Qur'an, An-Na'im, *Toward*. 48;

<sup>216</sup> An-Na'im, *Toward*, 61;

<sup>217</sup> Esta problemática recorda, por exemplo, no que respeita à Antiguidade grega, aquela exposta na pela Antígona, de Sófocles – H.D.F. Kitto, *A Tragédia Grega*, volume 1, tradução do Inglês e Prefácio de José Manuel Coutinho e Castro (Coimbra: Arménio Amado – Editora, 1990), 231-242;

<sup>218</sup> Como sobre o caso iraniano, diz Christophe de Ponfily, *O Clandestino na Guerra dos Resistentes Afegãos*, tradução de Maria Isabel ST, Aubyn (Lisboa: Editorial Inquérito Limitada, 1985), 130: «Neste país, o Irão, revolvido pelo *bulldozer* do modernismo, a destruição dos laços tradicionais dá lugar às reconstruções mais utópicas. Não há identidade porque nem sequer há recordações de outra sociedade. Os intelectuais estão todos muito intelectualizados e busca de um regresso a um mundo que já não existe».

<sup>219</sup> Seria como uma espécie de *sociedade sem classes* marxista que alimentasse uma luta constante e, afinal, efémera;

desviada do que se alega ser a *vontade Divina*, o que, desde logo, poria em causa a própria tradição Muçulmana. Como refere:

O defeito fundamental da ideia do estado islâmico é que a lógica da invocação da autoridade religiosa ou moral pode ser facilmente invertida, de modo que, em vez de regular o poder político pela autoridade religiosa, a própria religião fica subordinada ao poder (...)<sup>220</sup>

Tal não significa, no entanto, para ele, que o conteúdo de preceitos religiosos não possa tornar-se legislação. Isso acontece, contudo, não devido à sua imposição Divina, mas pelo consenso alcançado num Estado organizado e através de instituições próprias, bem como sujeito às contingências humanas da sua interpretação e aplicação. Como refere:

Quando observada voluntariamente, a Shari'a desempenha um papel fundamental na modelação e desenvolvimento de normas e valores éticos suscetíveis de serem refletidos na legislação geral e política pública através de procedimentos políticos democráticos <sup>221</sup>

### **4.3. Incompatibilidade de preceitos da *Shari'a* com o conceito prevalecente de Direitos Humanos**

O Autor reconhece, contudo que alguns preceitos comumente aceites como propostos pela *Shari'a* contradizem abertamente aspetos da vida moderna protegidos pelos Direitos Humanos, o que obstará à sua observação. Tais aspetos relacionam-se, desde logo e de

---

<sup>220</sup> The fundamental defect of the idea of the Islamic state is that the logic of the invocation of religious or moral authority can very easily be inverted, so that instead of regulating political power by religious authority, religion itself becomes subordinated to power (...) - An-Na'im, *Islam and the Secular State*,. 292;

<sup>221</sup> When observed voluntarily, Shari'a plays a fundamental role in shaping and developing ethical norms and values that can be reflected in general legislation and public policy through the democratic political process - An-Na'im, *Islam and the Secular State*,. 1;

forma inequívoca, com o estatuto subalterno de mulheres e não crentes, a condenação da blasfêmia e da heresia, ou a incitação à guerra contra os não-crentes.

Por outro lado, algumas disposições penais da *Sharia* significam uma grave afronta aos não-muçulmanos, atribuindo-lhes um caráter moral inferior (*lesser moral character*)<sup>222</sup>.

E,

(...) dadas as realidades concretas o Estado Nação moderno e a presente ordem internacional (...esses) aspetos de Direito Público constantes da *Shari'a* já não são politicamente sustentáveis<sup>223</sup>

Principalmente numa fase da sua obra<sup>224</sup>, o autor foca-se, ainda, na necessidade de rever o que se entende por *Shari'a* e o respetivo conteúdo que, de todas as formas, continua, em muitos casos, a ser considerada vinculante das consciências dos crentes, a nível pessoal, mesmo que não político. Quer dizer: mesmo que se admita a impossibilidade e ilegitimidade de um Estado Islâmico que impusesse soberanamente normas religiosas, estas mesmas normas não deixarão de vincular, caso consideradas imperativas, a consciência dos cidadãos muçulmanos.

---

<sup>222</sup> An-Na'im, *Toward*, 130;

<sup>223</sup> (...) given the concrete realities of the modern nation-state and present international order (...those) aspects of the of Shari'a are no longer politically tenable - An-Na'im, *Toward*, pág. 59;

<sup>224</sup> Tratar-se-á de uma a evolução do seu pensamento entre 1996 e 2009, parecendo existir, na primeira data, ainda a convicção da possibilidade da aplicação temporal da *Shari'a* - revista - pelos crentes muçulmanos, defendendo a legitimação do Estado Nação em termos islâmicos, assim como a sua conciliação com os princípios da lei Islâmica enquanto tais (An-Na'im, *Toward*,. 8) – mesmo que reformada. Mais tarde, como se percebe, o propósito de reforma religiosa torna-se-lhe secundário, transferindo-o da área política para a meramente religiosa, onde teria a sua sede própria .

Admite ele, nessa circunstância, ser a eliminação daquela mesma contradição imprescindível para aliviar a consciência, obstar a dúvidas e obviar potenciais inconsistências das exigências de um Estado de direito moderno face a preceitos tidos como morais pelos crentes muçulmanos.<sup>225</sup> Tal será, assim, talvez, só para parte dos crentes, mas não deixa de levantar um problema.

Assim, reconhece como inegável o sentido fundamental que a *Shari'a* tem para os muçulmanos, como interpretação da Religião revelada, quer através do Corão, quer pela *Sunna* do Profeta:

Atribuir inadequação a qualquer parte da *Shari'a* é encarado como heresia pela maioria dos muçulmanos que acreditam na Divindade da totalidade da *Shari'a*<sup>226</sup>

E porque

Os defensores da *Shari'a* referem agora que não é preciso fazer mais (...) concessões às pressões e exigências da vida moderna»<sup>227</sup>

E, embora também reconhecendo, afinal, a necessidade da *human agency* para aplicação desses preceitos<sup>228</sup> refere que:

---

<sup>225</sup> Do mesmo modo, e como já visto, verifica-se que nalguns casos, as normas de autoridade em países maioritariamente muçulmanos, mesmo quando invocando o Islão, chegam a violar a própria *Shari'a*, mostrando uma tentativa de legitimação religiosa apenas formal (An-Na'im, *Toward*, pág. 19).

<sup>226</sup>To attribute inadequacy to any part of *Shari'a* is regarded as heresy by the majority of Muslims, who believe that the whole of *Shari'a* is divine - An-Na'im, *Toward*. 11;

<sup>227</sup> (...) the proponents of *Shari'a* are now claiming that it is no longer necessary to make (...) concession to the pressures and demands of modern life - An-Na'im, *Toward*,. 7;

<sup>228</sup> Ibidem,. 32;

A (...) *Shari'a* interpela a consciência do muçulmano, quer numa sua capacidade privada ou pública, mais do que as instituições e as entidades coletivas da comunidade e do Estado<sup>229</sup>

Admite, pois que :

A (verificação da) validade islâmica é, assim, essencial para a viabilidade política das reformas propostas<sup>230</sup>

Como forma de resolver o problema da aparente inconsistência de preceitos da *Shari'a* com formas políticas da vida moderna, ele, parte da constatação de que, não só a *Shari'a*, mas diversas normas atribuídas à Revelação foram expressas para responder a um circunstancialismo histórico e geográfico, tal entendido como as *necessidades de uma dada época*. As mesmas deixariam de se impor com essa letra quando essas circunstâncias mudassem. Teria, assim, de se ter em conta o enquadramento dessas normas, a sua razão teológica e a sua substanciação histórica<sup>231</sup>. Como refere:

(...) a *Shari'a* não reflete a totalidade do Islão, mas, em vez, é uma interpretação das suas fontes fundamentais como entendidas num contexto histórico concreto<sup>232</sup>

Para An-Na'im, um processo de reforma usaria, assim, como método:

---

<sup>229</sup> (...) *Shari'a* addresses the conscience of the individual Muslim, whether in private or public capacity, rather than the institutions and corporate entities of the community and the state - An-Na'im, *Toward*,. 32;

<sup>230</sup> Islamic validity is thus seen as essential for the political viability of the proposed reforms - *Ibidem*,. XV;

<sup>231</sup> An-Na'im, *Islam and Human Rights*, 100;

<sup>232</sup> (...) *Shari'a* is not the whole Islam but instead is an interpretation of its fundamental sources as understood in a particular historical context - An-Na'im, *Toward*,. XIV;

(...) avaliar o Direito Público expresso na Shari'a e a experiência histórica muçulmana pelos padrões prevalecentes na altura em que a Shari'a foi desenvolvida e aplicada, procurando-se desenvolver preceitos islâmicos alternativos de Direito Público tendo em vista uma sua aplicabilidade moderna<sup>233</sup>

Este é o princípio geral do seu raciocínio neste tema, embora An-Na'im reflita e analise diversas outras possibilidades e perspectivas já expressas por outros autores para essa mudança. Por exemplo, ao que alguns autores atuais advogam, o recurso aos conceitos de *ijtihad* (raciocínio independente) e de *shura* (consulta comunitária) como instrumentos possíveis de reforma espiritual e enquadramento político da religião, contrapõe que ambos os conceitos careceriam de ser alargados no seu âmbito para poderem ser usados com essa finalidade. Na realidade, como atrás dito, o recurso à *ijtihad*<sup>234</sup> só é religiosamente admitido em casos de lacuna evidente de uma sua regulação pelos textos sagrados e a *shura* não terá efeitos vinculativos.

Repara-se que, nessa avaliação, An-Na'im começa (1996) por dar grande destaque à proposta vinda do seu malogrado Mestre Taha. Segundo esta, e em termos gerais, a Revelação, como expressa no Corão, ter-se-ia processado em duas fases: uma, ainda em Meca, em termos intemporais e perenes e, a segunda, já em Medina, procurando responder às necessidades dos tempos. Eventualmente, a segunda fase teria levado, desde logo, à abrogação de preceitos da primeira, abdogação que, ultrapassado o

---

<sup>233</sup> (...) to judge the public law of Shari'a and the historical experience of Muslims by the standards prevailing at the time Shari'a was being developed and implemented and to seek the development of alternative Islamic principles of public law for modern application - An-Na'im, *Toward*,.44;

<sup>234</sup> Ibidem, pág. 51;

circunstancialismo histórico justificador, poderia, por sua vez, ser anulada, dando uma perspectiva muito mais alargada do humanismo latente no Islão.

É uma proposta suscetível de ser avaliada apenas entre muçulmanos e à qual, o próprio An-Na'im parece ir dando menos ênfase em fases posteriores<sup>235</sup>

Já por outro lado,

(...) uma nova metodologia interpretativa ou novos princípios não integrarão a Shari'a, a menos que sejam aceites pela maioria dos Muçulmanos ao longo do tempo (...) O desafio é assegurar a liberdade de propor e debater com vista a que esse consenso possa evoluir livremente entre Muçulmanos, tanto no sentido de apoiar, como de contrariar o que esteja a ser proposto<sup>236</sup>

Isto é, qualquer alteração, na linha do proposto, implica a validação da ortodoxia islâmica de alterações à vivência da *Shari'a* – embora nunca a curto prazo e sempre num percurso de liberdade (secular).

De todas as formas, percebe-se que o autor reconhece que a aceitação e respeito, , pelos Direitos Humanos por parte dos muçulmanos não pode nem deve esperar por esse *aggiornamento* imprescindível de aspetos doutrinários, sendo, pelo contrário, um seu pressuposto.

---

<sup>235</sup> An-Na'im, *Islam and the Secular State*, . 2;

<sup>236</sup> (,,,) *a new interpretive methodology or new substantive principles will not become part of Shari'a unless they are accepted by most Muslims over time. (...) The challenge is to ensure the «(...) freedom to propose and debate so that consensus can freely evolve among Muslims, either in support of or against whatever is being proposed* - An-Na'im, *Islam and the Secular State*, . 13;

## **5.- Dois conceitos fundamentais: definição do *Estado maioritariamente Islâmico*, bem como a constatação da necessária evolução histórica de uma dada identidade cultural**

Para melhor compreensão do pensamento de An-Na'im a partir desta fase de exposição, afigura-se útil definir dois aspetos, para aquele, essenciais:

### **5.1 Estado maioritariamente islâmico**

Como definição do que seja um Estado maioritariamente islâmico, indispensável para a compreensão do tema e a análise a que procede, An-Na'im indica aquele onde, pelo menos, 80% da população se considere muçulmana<sup>237</sup> – embora admita ser uma referência numérica questionável quando, no fim, o que estará em causa é a influência religiosa na vida pública e política do país. Aliás, noutros casos<sup>238</sup> cita, antes, a percentagem de apenas 70% como medida dessa classificação, referindo que, afinal, tudo dependeria do propósito a atingir.

### **5.2. Evolução necessária da identidade comunitária e individual humana no decurso das contingências sociais e históricas.**

Segundo An-Na'im, é inquestionável a caracterização diferenciada de grupos sociais, mesmo que numa mesma sociedade. Trata-se de uma criação comunitária consolidada historicamente representando uma reação necessária a um determinado ambiente, a nível, inclusive, de defesa e sobrevivência. Do mesmo modo, constitui um estágio essencial para o desenvolvimento da personalidade e sentido de identidade dos elementos dessa comunidade.

---

<sup>237</sup> An-Na'im, *Islam and Human Rights*,. 106, Nota 3

<sup>238</sup>ibidem.84

Para o Autor<sup>239</sup>, a determinação de uma identidade<sup>240</sup> no cômputo de uma sociedade corresponde a um dado momento, contexto e propósito, implicando um envolvimento de todos os atores, bem como dependendo do tipo de comportamento e normativismo padrão associado a essa identidade.

Também o fenômeno de afirmação cultural se desenvolve num contexto de reciprocidade, relevando, tanto o tipo de identidade aspirada pelos seus integrantes, como o modo como os outros vislumbram essa identidade. Precisamente por constituírem formas de afirmação perante ambientes externos, a sua sobrevivência depende da sua adaptabilidade e capacidade de aprender com os outros, idealmente, sem perder, na essência, os valores que as constituem<sup>241</sup>. Como diz o autor, a sobrevivência de qualquer tipo cultural implica a sua adaptabilidade e aceitação da possibilidade de mudança, desde que considerada legítima pelos seus membros<sup>242</sup>. Por outro lado, esse tipo de mudança carece de ser *legítima, coerente e sustentável*<sup>243</sup>.

Afinal, haverá, ao longo da História, diversas formas de interpretar a mesma cultura, não pondo em causa o correspondente sentimento de pertença por parte dos seus membros.

Algumas comunidades Islâmicas do subcontinente indiano podem ter mais a ver com comunidades Hindus ou Sikhs da mesma região (...) do que com comunidades Islâmicas da África subsaariana (...)<sup>244</sup>

---

<sup>239</sup> . An-Na'im, *Islam and Human Rights* 173;

<sup>240</sup> Que ele considera indispensável e, se necessário, implicando um certo grau de exclusão que entende como para defesa de valores e tradições próprias no contexto dialogal mencionado;

<sup>241</sup> *Brücken in die Zukunft, Ein Manifest für den Dialog der Kulturen von...*, Eine Initiative von Kofi Annan, Mit einem Geleitwort von Joschka Fischer, Aus dem Englischen von Klaus Kochman un Hartmut Schickert, (Stiftung Entwicklung und Frieden, 2001, S. Fischer Verlag, Hamburg), pág. 208;

<sup>242</sup> An-Na'im, *Islam and Human Rights*, 99;

<sup>243</sup> An-Na'im, *Islam and the Secular State*, 21;

<sup>244</sup> Some Islamic communities in the Indian subcontinent may have more in common with Hindu or Sikh communities of the same region (...) than with Islamic communities of sub-Saharan Africa (...), *Ibidem*, 22;

Do mesmo modo:

(...) o Estado Nação deve prover todos os recursos legais, ou outros no sentido do desenvolvimento contínuo e realização da identidade coletiva e individual<sup>245</sup>

## 6 - O Estado secular

Com vista a encontrar uma solução – geral e universal – para o papel da religião (não apenas Islâmica) no âmbito do Estado, num contexto de liberdade e respeito mútuo, An-Na'im descreve a necessidade ideal de um Estado secular.

Procuremos ver em que o mesmo consiste, para o autor.

Ele começa por desmistificar uma alegada incompatibilidade entre o Islão e o secularismo político, salientando tal implicar uma confusão a nível de definição, terminologia e substância, reduzindo-se, por vezes, a *secularidade* a certos modelos ocidentais – e não só, como visto - que não a esgotam e que ele afasta;

Por exemplo, na obra citada publicada em 1996 deixa claro que enquanto «(...) aceitando completamente que muitos preceitos da Shari'a são insustentáveis e inoperáveis atualmente, não acredito que o recurso ao secularismo seja a resposta»<sup>246</sup>.

Na realidade, o que definirá, para ele, finalmente, secular será um género de relação entre a religião e o Estado e a sua evolução necessariamente *orgânica* (e não por imposição legal – da religião) numa sociedade. Secularismo, como o esboça, é a possibilidade da

---

<sup>245</sup> (...) the nation-state must provide all the legal and other resources necessary for the continuous development and fulfillment of individual and collective identity - An-Na'im, *Toward*. 7;

<sup>246</sup> «(...) fully accepting that many aspects of Shari'a are untenable and unworkable today, I do not believe that secularism is the answer».- An-Na'im, *Toward*,. 48. De todas as formas, embora não defina o que aqui entende como *secularismo*, percebe-se que a ideia de *Estado secular* tenha nascido mais tarde no seu pensamento. Isto, embora não se possa dizer ir contra o que anteriormente escrevera, parecendo ser, antes, um seu corolário, principalmente tendo em atenção o seu entendimento de *Constitutionalism* como fator essencial do Estado moderno, assim como o de *civic reason*. .

liberdade religiosa de todos os cidadãos. Poderá, assim, ser um conceito nunca concretizado, até aqui, numa sociedade maioritariamente muçulmana, mas que se apresenta hoje como praticável e viável, para ele, embora pressupondo a existência a nível nacional de um constitucionalismo estável e de um regime democrático.

Assim, o que define como Estado secular pode-se dividir em dois aspetos. Em primeiro lugar, um *Estado constitucional* (ou um regime *constitucionalista*), assegurado dos Direitos Humanos e organizado nesse sentido, permitindo defender as pretensões subjetivas legítimas de todos. Em segundo lugar, a viabilização, nesse contexto, de um debate interno no qual participem, em pé de igualdade, todos os grupos de interesses, denominações religiosas, comunidades específicas, etc. Também:

O paradoxo da separação da religião e do Estado, apesar da ligação entre a religião e a política, só pode ser mediada através do seu exercício no tempo, em vez de completamente resolvida por análise teórica ou estipulação<sup>247</sup>

Como características desse conceito de Estado, An-Na'im indica o Constitucionalismo, os Direitos Humanos e a Cidadania, embora, na realidade, o primeiro conceito englobe os outros dois, como se verá.

### **6.1. Estado constitucional/Constitucionalismo**

Como se verá no próximo capítulo, os critérios de An-Na'im correspondem a um conceito moderno de Democracia e Estado de direito, implicando, nomeadamente, regras de garantia do seu funcionamento que vão do direito a votar, a ser eleito, a ver os seus direitos

---

<sup>247</sup>The paradox of separation of religion and state despite the connection of religion and politics can only be mediated through practice over time, rather than completely resolved by theoretical analysis or stipulation - An-Na'im, *Islam and the Secular State*,. 28;

fundamentais protegidos, bem como a poder participar, a vários níveis, na definição da política do país.

## 6.2. Direitos Humanos no Estado secular

Como o respeito pelos Direitos Humanos da população seria um critério de legitimação internacional (e interna) da soberania do Estado, também no plano nacional o respeito por aqueles medirá o limite do exercício das liberdades, não apenas garantidas face ao Estado, mas relativamente a cada um dos cidadãos.

An-Na'im refere, assim, nesse contexto, o *paradigma dos Direitos Humanos*<sup>248</sup>, implicando a aplicação das mesmas normas a todos os seres humanos, validada por um juízo moral transcultural interno e aberto ao exterior. Esse paradigma possibilita, assim, o sucesso e sustentabilidade da discussão pública de questões de identidade e cidadania, face ao poder do Estado, independentemente das características estruturais de uma dada sociedade<sup>249</sup>.

No contexto do que atrás foi dito, os Direitos Humanos constituem, assim, quando garantidos, uma linha de *checks and balances* (freios e contrapesos) fundamental, a que se juntam muitas outras normas que, desde logo, respeitando aquela, reforçam garantias no que respeita à justiça e verdade na interpretação e aplicação desses Direitos (pois a letra da lei, expressa em Códigos e Convenções, não esgota a sua essência).

Do mesmo modo, Convenções são, necessariamente, expressão da vinculação (não necessariamente jurídica, como se verá) do Estado à lei internacional.

---

<sup>248</sup> An-Na'im, *Islam and Human Rights*, 167;

<sup>249</sup> Não concordamos, assim que o autor indique esse tipo de Estado como *amoral* (An-Na'im, *Islam and the Secular State*; 292), pois a aplicação das normas de Direitos Humanos não é de forma mecanicista, implicando critérios e juízos de valor, mesmo que sem uma referência religiosa;

Ainda mais, enquanto o processo pelo qual os ditames da razão e objetos do bem público são mudados, ao longo do tempo é essencialmente interno—àquela sociedade, esse processo é influenciado pela experiência e resultados de outras sociedades<sup>250</sup>.

Igualmente, os

(...) padrões constitucionais e internacionais (aplicáveis) são aqueles derivados do que eu chamaria consenso da comunidade internacional, como refletido em constituições nacionais e instrumentos internacionais de alta autoridade e peso políticos e morais (se não legais), tais a Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948 e a Convenção Internacional sobre Direitos Civis e Políticos de 1966<sup>251</sup>

É minha convicção que não apenas é possível alcançar o cumprimento de preceitos internacionais essenciais, como de que tal se mostra imperativo no interesse da Justiça e da Paz no Mundo<sup>252</sup>

No próximo capítulo, analisar-se-á, contudo, a viabilidade desse imperativo.

---

<sup>250</sup>Moreover, whereas the process by which the dictates of reason and objects of public good are modified and adjusted over time is essentially internal to the society in question, this process is influenced by the experience and achievements of other societies - An-Na'im, *Toward*. 71;

<sup>251</sup> The (...applicable) constitutional and international standards are derived from what I would call the consensus of the international community, as reflected in national constitutions and international instruments of high political and moral (if not legal) authority and weight such as the Universal Declaration of Human Rights of 1948 and International Covenant on Civil and Political Rights of 1966 - An-Na'im, *Toward*, . 102;

<sup>252</sup> It is my submission that it is not only possible to achieve compliance with essential international law but imperative to do so in the interest of justice and peace in the world - An-Na'im, *Toward*, 137;

### 6.3. Cidadania

O direito à cidadania será, também uma aspiração legítima dos habitantes de um país, permitindo-lhes, pelo menos, participar ativamente na proteção dos seus interesses e na definição de um futuro comum.

An-Na'im manifestará, de resto, essa preocupação, pelo facto da atrás aludida disposição da *Shari'a* de discriminar, em certos aspetos, mulheres e não-muçulmanos. Contudo, move-o, também, o reconhecimento do risco de, em países ocidentais, a cidadania ser definida em termos muito próximos daquilo a que chama *nacionalidade*, isto é revelação de um certo grau de integração cultural no *mainstream* social como condição para ser considerado cidadão de pleno direito. Como expressa de um modo crítico:

Penso que a proteção dos direitos em qualquer lugar acontece no âmbito dos direitos civis, não no âmbito dos direitos humanos – em outras palavras, a proteção é concedida pelos Estados aos cidadãos e aos assim denominados “residentes legais”, nunca aos seres humanos como tal.

É por essa razão que os refugiados e os trabalhadores migrantes, por exemplo, não desfrutam da proteção de seus direitos humanos como proclamados pela Declaração Universal dos Direitos Humanos. Mesmo os direitos dos cidadãos e dos residentes legais são determinados pelo Estado a cada etapa do caminho. São sempre os Estados que decidem negociar tratados com outros Estados, ratificam ou ignoram tratados internacionais relevantes, e determinam a forma e o escopo da proteção dos direitos de qualquer pessoa sujeita à sua jurisdição<sup>253</sup>

(...) se o Estado Nação tem de cumprir os padrões do Constitucionalismo, como penso que tem, deve garantir iguais direitos de cidadania a toda a sua população,

---

<sup>253</sup> «Sobre Direitos Humanos», 2019;

assim como igualdade perante a lei e igual participação no governo do seu próprio país<sup>254</sup>.

Do mesmo modo: (...) a comunidade cujo consentimento legitima a ordem constitucional é hoje a totalidade da população e não um seu segmento específico<sup>255</sup>

Fundamenta, inclusive, esse direito à cidadania em preceitos de Direito Internacional, nomeadamente nos princípios expressos no Preâmbulo da Declaração Universal de Direitos Humanos de 1948<sup>256</sup>.

O argumento a favor de uma cidadania alargada prende-se, como já referido, com a necessidade de uma real participação cívica num processo que se queira democrático - o que Robert Dahl considera *inclusão dos adultos (na Democracia)*<sup>257</sup>. Por um lado, um sistema pode proteger direitos básicos dos habitantes de um país, mas, como diz An-Na'im: «(...) princípios e instituições não podem ser (realmente) bem sucedidos sem uma ativa e determinada participação de todos os cidadãos (,,,)»<sup>258</sup>

No caso de comunidades muçulmanas inseridas noutra tipo de culturas, a respetiva participação pública e social tem, nomeadamente, de ser encorajada, com vista a precaver

---

<sup>254</sup>(...) if the nation-state is to conform to the standards of constitutionalism, as I believe it should, it must guarantee equal rights of citizenship for its entire population, such as equality before the law and equal participation in the government of their own country - An-Na'im, *Toward*, . 7;

<sup>255</sup> (...) the community whose consent legitimizes the constitutional order is now the totality of the population and not a specific segment thereof - An-Na'im, *Toward*, 71;

<sup>256</sup>An-Na'im, *Islam and the Secular State*, 33;

<sup>257</sup> Robert Dahl, «*What is Democracy*» in *On Democracy* (New Haven & London, Yale University, 1998),. 37/38;

<sup>258</sup> (...) principles and institutions cannot (really) succeed without active and determined participation of all citizens (...) - An-Na'im, *Islam and the Secular State*, . 6;

uma passividade ou uma atitude prevalecente de *free riding* possibilitadora de súbitos sobressaltos sociais e perda confiança nas instituições do Estado.

Mais uma vez, também o conceito de Cidadania se pode considerar como integrando o conceito de *checks and balances*.

A estabilidade e autonomia do Estado são proporcionais ao grau em que aquele se encontra enraizado nos diversos segmentos da sociedade, tornando mais difícil a um grupo ou conjunto de grupos assumir o controlo<sup>259</sup>

#### **6.4. Civic reasoning**

O diálogo político processar-se-ia, nesse tipo de Estado, de uma forma que An-Na'im classifica como *civic reasoning*, baseado em argumentos de racionalidade e, nunca, trazendo a autoridade religiosa para a linha de debate.

Por “civic reason” eu entendo a fundamentação e o propósito da política ou legislação baseada num tipo de raciocínio que a maioria dos cidadãos podem aceitar ou rejeitar. Os cidadãos devem ter a possibilidade de apresentar contrapropostas através do debate público sem estarem expostos a acusações do género religioso. *Civic reason and reasoning*, e não crenças e motivações pessoais são necessários tanto quando os Muçulmanos constituam a maioria, como quando a minoria da população do Estado. Mesmo se os Muçulmanos forem a maioria,

---

<sup>259</sup> The stability and autonomy of the state are relative to the degree to which it is rooted in the diverse segments of society, as that makes it more difficult for a particular group or set of groups to take control - An-Na'im, *Islam and the Secular State*; 90;

então acordarão em qual política e legislação derivará das suas crenças religiosas<sup>260</sup>

Esse debate será, assim, *secular*, não obstante o inegável contributo de grupos religiosos, exprimindo-se através dos respetivos crentes. Como define o autor, a religião teria uma ligação com a política, mas não com o Estado. Os seus valores estão presentes, mas não se impõem, enquanto valores religiosos, a todos os cidadãos – não obstante serem compatíveis com um papel central da religião na vida dos crentes<sup>261</sup>.

Como exemplo, refere uma eventual tentativa de impor legislação criminal de inspiração islâmica num tipo de Estado definido como secular:

A menos que os Muçulmanos (de um dado Estado) convencessem todos os grupos sociais da necessidade de penalizar certa conduta e da adequabilidade do tipo e grau de pena a ser imposta, a imposição de penas criminais (pelos Muçulmanos) seria equivalente à perversão e manipulação do processo legislativo formal no sentido de legitimar o domínio muçulmano dos outros membros da sociedade<sup>262</sup>.

---

<sup>260</sup> By civic reason, I mean that the rationale and the purpose of public policy or legislation must be based on the sort of reasoning that most citizens can accept or reject. Citizens must be able to make counterproposals through public debate without being open to charges about their religious piety. Civic reason and reasoning, and not personal beliefs and motivations are necessary whether Muslims constitute the majority or the minority of the population of the state. Even if Muslims are the majority, they will necessarily agree on what policy and legislation should follow from their Islamic beliefs - - *An-Na'im*,. *Islam and the Secular State*, 7/8;

<sup>261</sup> *An-Na'im*, *Islam and Human Rights*, 132;

<sup>262</sup> Unless Muslims can convince all segments of the population of the need to penalize certain conduct and of the appropriateness of the particular type and degree of punishment to be imposed, the imposition of penal punishment would be tantamount to perversion and the manipulation of the formal legislative process to legitimize Muslim domination of the other segments of the population. – *An-Na'im*, *Toward*, 120;

(...) os princípios de Direito Penal constantes da Shari'a terão de ser justificados perante („, todos os) segmentos da população em termos aceitáveis para eles<sup>263</sup>

Isso significaria, pois, o recurso a uma argumentação desprovida de argumentos de autoridade religiosa.

Caberia, por outro lado, ao Estado equilibrar perspectivas e interesses (não unicamente religiosos) em competição<sup>264</sup>.

#### **6.4.1. Comparação com a *public reason* de John Rawls**

O Autor analisa, também, a *public reason* de John Rawls<sup>265</sup>.

O referido conceito de John Rawls (*public reason*) tem como domínio de atuação o *public political forum*, abrangendo decisões judiciais, legislativas, administrativas, bem como o discurso de candidatos políticos. Por outro lado, o que Rawls entende como *comprehensive doctrines* (religião, moral ou filosofia) deveriam ser mantidas fora da área da *public reason* no que respeita à sua fundamentação específica, quando não partilhável racionalmente por toda a sociedade (por exemplo, uma argumentação invocando crenças religiosas).

Esse limite, no entanto, para Rawls, poderia ser excepcionado, quando contribua para reforçar o próprio conceito de *public reason*<sup>266</sup>. Tal teria acontecido, por exemplo, nos Estados Unidos, no debate sobre a abolição da escravatura, ou, no século XX, no

---

<sup>263</sup> (...) Shari'a criminal law will have to be justified to („,all) segments of the population in terms acceptable to them - Ibidem, 134;

<sup>264</sup> O que implica, naturalmente, uma panorâmica constitucional centrada nos valores fundamentais, desvinculando-se de opções circunstanciais que ponham em causa a pluralidade e dinâmica constante de uma sociedade aberta ( João Carlos Espada, «Cidadania: monista ou pluralista?» in *Nova Cidadania, Ano XXII, Nº 72, Quadrimestral, nov. 2020/fev. 2021, 13/14* DOI <https://iep.lisboa.ucp.pt/asset/8081/file> (consultado a 30/12/2020);

<sup>265</sup> An-Na'im, *Islam and the Secular State*, 97-101;

<sup>266</sup> ibidem, 99;

movimento contra a discriminação racial encabeçado por Martin Luther King, ele mesmo um pastor protestante. Nesses casos, a Fé cristã foi invocada como argumento de debate, embora, segundo John Rawls, excepcionalmente e contribuindo para reforçar, afinal, o conceito de debate apontado.

Para An-Na'im, seria, contudo, arriscada a possibilidade de permitir tal exceção numa sociedade maioritariamente muçulmana, pois viabilizaria, afinal, precisamente, o que se pretende evitar, isto é, a aceitação de uma autoridade religiosa como fonte de justificação política.

Como visto, a *civic reason* permitiria enquadrar a negociação dinâmica de uma identidade por parte de todos os grupos num plano racional, não confessional, implicando, por outro lado, um real envolvimento de todos os representantes de interesses e defensores de uma identidade própria.

### **6.5. Interdependência entre Religião, Secularismo e Direitos Humanos**

Como corolário do conceito de Estado secular, o autor refere a interdependência (equilíbrio) contante e visado entre o papel público da religião, o secularismo estatal e a garantia dos Direitos Humanos. Nesse sentido, a ação religiosa ou assim fundamentada terá os seus limites no regime de Direitos Humanos. Por outro lado, pelo seu caráter secular, o Estado terá em atenção o papel e contributo da religião para a política, não pela sua autoridade própria, mas pela capacidade de convencimento dos outros pelos crentes enquanto cidadãos, devendo ser, constantemente, procurado um equilíbrio entre diversos participantes nesse diálogo.

Os Direitos Humanos funcionarão, assim, como um fator corretor do equilíbrio entre a liberdade dos crentes e critérios de Justiça adotados pelo Estado, confirmando a sua centralidade em todo o pensamento de An-Na'im.

## 7 Conclusões

Do que antecede, julgo poder-se sistematizar o pensamento de An-Na'im nos seguintes aspetos que ele mesmo sintetiza com mestria:

Estou convencido de que as ideias de direitos humanos e cidadania são mais consistentes em relação aos princípios islâmicos do que quanto às alegações de um suposto Estado islâmico para aplicar a xaria (...Eu) apresento argumentos islâmicos para a separação do Islã e o Estado, ao mesmo tempo em que se regula a relação entre o Islã e a política. Defendo que a aplicação coercitiva da xaria pelo Estado trai a insistência do Alcorão pela aceitação voluntária do Islã. A devoção individual pode ser conciliada com a identidade religiosa coletiva – para ser um muçulmano por convicção e livre escolha, que é a única forma de alguém ser muçulmano, eu preciso de um Estado secular, que seja neutro em relação à doutrina religiosa e que promova uma verdadeira observância religiosa<sup>267</sup>.

Para o autor, o *choque* entre o Islão, Democracia e Direitos Humanos processou-se, mais, devido aos aspetos formais destes do que aos valores que estariam em causa. Efetivamente, o processo de afirmação de Direitos Humanos resultou de um desenvolvimento jurídico na Europa, criando uma estrutura normativa de interpretação, aplicação e imposição que só mais tarde chegou a outras partes do Mundo. Isso aliado a circunstâncias e conflitos coloniais e pós-coloniais, disputas de poder, etc. Em muitos casos, a forma jurídica e política de apresentação desses Direitos não foi acompanhada de um diálogo empenhado e participado sobre o seu conteúdo axiológico, motivando uma rejeição muitas vezes liminar – e injustificada.

---

<sup>267</sup> «Sobre Direitos Humanos», 2019

An-Na'im teve o seu primeiro encontro com o necessário papel dos Direitos Humanos devido às contradições da sua experiência política e humana no Sudão. Também, de acordo com ensinamentos do seu Mestre Taha sobre, por um lado, a ilegitimidade de um Estado se afirmar como *Islâmico*, e por outro de uma religião não dever ser fundamento de alegado poder, *libertou a sua* consciência das amarras espirituais de normas demasiado rígidas.

Isso permitir-lhe-ia encarar o fenómeno internacional e histórico dos Direitos Humanos como fundamento, não só, de um projeto de Estado socialmente justo, mas, também, como pressuposto de uma real e autêntica prática religiosa. O reconhecimento universal de Direitos Humanos seria, desde logo, um travão à opressão dos crentes.

Nesse sentido, desenvolveu o estudo da História do Islão e da sua relação com o poder político, chegando à conclusão de que normas espirituais como a *Shari'a* e outras extraídas da Revelação nunca teriam tido uma aplicação completa e imediata num Estado, mesmo que maioritariamente muçulmano.

Do mesmo modo, aprofundou o papel da *human agency* na interpretação da Revelação e normas divinas, as quais nunca poderiam impor-se, simplesmente e apenas, no seu sentido literal e exclusivo

Por outro lado, desistiu de resolver, por lateral à questão que o ocupava, o problema de eventuais colisões entre *consciências* muçulmanas e o tipo de Estado, democrático e livre.

Não ignorando o problema, remete-o para a necessidade de uma discussão, empenhada e alargada entre Muçulmanos sobre a tradição Islâmica e o seu papel no Mundo moderno.

Com base em pontos essenciais do pensamento político atual e ocidental elabora um conceito de Estado constitucionalista caracterizado pela secularidade, respeito pelos Direitos Humanos e um direito alargado à cidadania. Nesse sentido, a secularidade do

Estado não deve ser interpretada como uma desvalorização, ignorância ou oposição ao papel da religião na sociedade. Esta deve expressar-se, em vez, através de argumentos racionais, aceitáveis independentemente da crença religiosa dos interlocutores, fenómeno que classifica como *civic reasoning*. Importante, para ele, seria que argumentação de cariz religioso não possa ser usada como forma de autoridade civil.

Relativamente à cidadania, considera que uma sua atribuição exclusiva ou discriminatória por parte do Estado implica privar parte da população dos seus direitos de participação política e do seu contributo para a sociedade.

Como corolário desse tipo de Estado, alicerça-o, assim, em três fundamentos que se equilibram e mutuamente limitam: a secularidade (definida do modo referido), os Direitos Humanos (inseridos num sistema jurídico internacional, mesmo que não legalmente coativo para os Estados, atendendo às características próprias do Direito Internacional Público) e o exercício da religião pelos crentes, mas manifestada através de um raciocínio cívico secular no plano político (que daria conteúdo e fundamento humano ao funcionamento do Estado).

Este é a estrutura do pensamento de An-Na'im, para quem sem dúvida, os Direitos Humanos, o seu respeito e garantia, constituem uma referência e orientação.

### Capítulo III

#### **Pontos a levantar na obra de An-Na'im**

Após uma tentativa de descrição do pensamento do Autor, principalmente aquele concentrado nas três obras referidas, passar-se-á à análise dos aspetos principais da mesma, isto é, aquilo que de enriquecedor poderá trazer para o problema que o ocupa, o da possibilidade da prática da religião Islâmica no Mundo de hoje, no contexto da proteção e promoção dos Direitos Humanos.

#### **1 - Os Direitos Humanos**

Como se viu, a experiência negativa de An-Na'im com a imposição autoritária do islamismo no Sudão que o levou a abandonar o país salientou-lhe, enquanto crente muçulmano, a necessidade de encontrar uma via para a prática religiosa livre no Estado moderno.

O fenómeno idealmente universal da defesa dos Direitos Humanos, ao mesmo tempo adaptável ao Estado e adotável pelo Estado, ofereceu-lhe um modelo comparativo daquilo que pode ser exigido por cada um e exigível a cada um, em termos jurídicos, simultaneamente na sociedade nacional e internacional.

Naturalmente, os *Direitos Humanos* são um processo, e não um elenco fixo de pretensões jurídicas. Contudo, trata-se de um processo pressupondo uma sua institucionalização jurídica recorrente, a nível internacional, através da sua consolidação em acordos e convenções e, no plano nacional, pela sua consagração nas Leis Fundamentais dos países, as Constituições, servindo de base para toda a organização legislativa e administrativa daqueles.

Mesmo a nível nacional, trata-se de um sistema aberto, não exclusivamente formal no seu aspeto normativo, admitindo-se, por exemplo, a identificação de outros direitos *materiais*, ou estando a sua interpretação sujeita a um debate pelos órgãos do Estado e da sociedade civil, validado pela sua liberdade e efetividade pelo seu âmbito o mais alargado possível e, se possível, enquadrado por um debate internacional.

Os Direitos Humanos, enquanto ordem jurídica universal, internacional e nacional não deverão ser, assim, uma imposição externa à vontade dos cidadãos, mas, sim fruto da discussão livre pelos cidadãos.

### **1.1. Fundamentação dos Direitos Humanos**

Embora não chegue a explicitar uma fundamentação universal comum para a definição gradual histórica dos Direitos Humanos, An-Na'im apoia a sua justificação no princípio, que o Islão consagra da reciprocidade devida no comportamento entre os humanos. Segundo este último princípio, tudo o que queiramos para nós mesmos, temos de aceitá-los para os outros<sup>268</sup>. Assim, a própria definição do conteúdo dos Direitos Humanos se faz de uma maneira replicativa e discursiva, pois cada um, ao definir a sua própria área de atuação, está a delinear a de todos os outros, o que, à partida, já estabelece limites ao seu próprio atuar. Corolário deste princípio é, desse modo, a igualdade de todos face aos mesmos direitos e obrigações fundamentais. No caso dos muçulmanos, para An-Na'im, esa igualdade face aos mesmos direitos e obrigações terá como objeto toda a Humanidade, crente ou não, professando, ou não, a Fé Islâmica.

---

<sup>268</sup> Diz Chesterton: *A moralidade não começou por um homem dizer a outro "eu não te baterei, se tu não me bateres" (...) Há, porém, vestígios de dois homens terem dito "não devemos bater um no outro em lugar sagrado"* - Gilbert Keith Chesterton, *Ortodoxia, tradução do Professor Eduardo Pinheiro, 5ª edição*, (Livraria Tavares Martins, 1974) 116;

Liberdade, igualdade e reciprocidade serão, assim, as bases de qualquer sistema de Direitos.

Por outro lado, noutra plano, ele constata que o exercício autêntico e válido de qualquer religião pressupõe, necessariamente, a liberdade de pensamento e de expressão, nos dias de hoje, assegurados pelo Estado (soberano).

Desse modo, sem um regime constitucional baseado nos Direitos Humanos, mesmo que apenas naqueles três acima indicados, será impossível a um crente (no caso, muçulmano) viver verdadeiramente a sua Fé. É um argumento teórico-prático que secundariza, afinal, o problema do conteúdo da própria Fé (nomeadamente, a *Shari'a*) que parecia preocupar, inicialmente, An-Na'im enquanto eventualmente incompatível com os mesmos Direitos Humanos.

Em sentido contrário, na eventualidade teórica de um Estado *teocrático* muçulmano, o crente será negada ao crente qualquer possibilidade de discordância, devido ao alegado caráter «divino», portanto, indiscutível, dos preceitos que o fundamentam.

A prática e crença religiosas passam a ser *obrigatórias*, mesmo que, em certas circunstâncias, o crente se possa sentir não-vinculado por opção sua.

Já num Estado soberano secular, o muçulmano vê os seus direitos reconhecidos e defendidos e, ao mesmo tempo, tem a possibilidade/dever de participar, como crente, na construção e aperfeiçoamento dessa mesma sociedade, através de regras de debate e funcionamento aceites por todos e aplicadas pelo Estado. Como diz Habermas<sup>269</sup>:

---

<sup>269</sup> Jürgen Habermas, *Faktizität und Geltung, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*, (Frankfurt am Main: Suhrkamp., 1994), 135;

*A substância dos direitos humanos reside então nas condições formais para a institucionalização legal desse tipo de formação discursiva da opinião e da vontade em que a soberania do povo assume forma jurídica*<sup>270</sup>

## **1.2. Debate de legitimação dos Direitos Humanos**

A validade dos Direitos Humanos será, por outro lado, dependente da maior amplitude possível, excedendo o nível nacional, daqueles que sobre a questão se possam pronunciar.

Vai, assim, ao encontro de Habermas<sup>271</sup> que vê no debate a possibilidade de legitimação da soberania e do exercício do poder no Estado moderno:

*Por outro lado, o processo legislativo democrático deve confrontar os seus participantes com as expectativas normativas da orientação para o bem comum, pois só pode haurir o seu poder legitimador do processo de acordo entre os cidadãos sobre as regras de convivência. Mesmo nas sociedades modernas, o direito só pode cumprir a função de estabilizar as expectativas se mantiver uma conexão interna com o poder socialmente integrador da ação comunicativa*<sup>272</sup>

---

<sup>270</sup> Die Substanz der Menschenrechte steckt dann in den formalen Bedingungen für die rechtliche Institutionalisierung jener Art diskursiver Meinungs – und Willensbildung, in der die Souveränität des Volkes rechtliche gestalt annimmt

<sup>271</sup> *Faktizität*,. 111;

<sup>272</sup> Auf der anderen Seite muss das demokratische Gesetzgebungsverfahren seine teilnehmer mit den normativen Erwartungen der Gemeinwohlorientierung Konfrontieren, weil es selber seine legitimierende Kraft allein aus dem Prozess einer Verständigung der Staatsbürger über Regeln ihres Zusammenlebens ziehen kann. Das recht kann auch in modernen Gesellschaften die Funktion der Erwartungsstabilisierung nur erfüllen, wenn es einen internen Zusammenhang mit der sozialintegrativen Kraft kommunikativen Handelns bewahrt

Tal, indo ao encontro da igualdade entre todos os humanos e da legitimidade que todos têm de participar em debates sobre temas que os afetem. Afinal, se os Direitos Humanos são universais, a definição do conteúdo dos mesmos será de interesse universal.

Nesse sentido, a validade do debate sobre Direitos Humanos num país será mais bem assegurada se for enquadrada no correspondente debate internacional e intercomunitário, naquilo que An-Na'im, na entrevista ao *UNESCO Courier*, em 2019, chama a *expansão do consenso internacional dentro das culturas, bem como pelo diálogo entre diferentes culturas*<sup>273</sup>.

### **1.3. A diferença do papel dos Direitos Humanos a nível nacional e internacional**

A nível nacional, a existência de uma soberania reconhecida do Estado permite a institucionalização contínua dos frutos desse processo, legitimada pelo seu enquadramento nas normas de organização e funcionamento de cada país.

Mas, como se sabe, por regra, o Direito Internacional não é passível de uma imposição *coerciva*, dependendo, sempre, da vontade dos Estados de o cumprir, mesmo nos casos em que a ele se tenham formalmente vinculado.

Exceções serão, porventura, nos dias de hoje, certas Resoluções do Conselho de Segurança das Nações Unidas, contudo, difíceis, como se sabe, de alcançar e, mesmo assim, eventualmente contestáveis pela falta de uma alegada real representatividade daquele órgão.

Assim, na ausência de uma verdadeira soberania universal que se sobreponha validamente à dos Estados soberanos, não parece conseguir-se fundamentar que os Direitos Humanos

---

<sup>273</sup> « *Sobre direitos humanos* »;

possam ser impostos, por a sua institucionalização não ser universalmente vinculante, pelo menos, através da aplicação forçada (a cada Estado) dos seus preceitos.

Numa tentativa de fundamentar a vinculação jurídica do Estado a padrões internacionais de Direitos Humanos, o Autor cita, por exemplo, as disposições da *Declaration on Principles of International Law Concerning Friendly Relations and Cooperation*<sup>274</sup>, adotada pela Assembleia Geral da ONU em 24/10/1970, segundo a qual o direito à autonomia dos povos só será reconhecido pelas Nações Unidas caso a nova comunidade politicamente organizada proteja os Direitos Humanos dos cidadãos.

No entanto, esse critério poderá deixar de fora países anteriores a esse instrumento internacional, para além, é claro, de deixar em branco a identificação de um elenco, pelo menos, essencial, de Direitos Humanos. Aliás, como também refere<sup>275</sup>, verifica-se um alargado debate sobre a natureza legal daquela Declaração.

A esse propósito, An-Na'im consegue, assim, apenas, demonstrar a validade da causa dos Direitos Humanos, acentuando a intensidade com que os seus defensores internacionais a afirmam - face à aparente ambivalência daqueles que, sem se lhes oporem explicitamente, não os apoiam, como será o caso de diversos países de maioria islâmica por ele mencionados.

#### **1.4. Direitos (e deveres) de participação política**

Por outro lado, para ele, é fundamental que o ser humano não se abstenha da participação política social no Estado que integra, a qual, pelo menos, contribuirá para melhor definir e assegurar a aceitação e compreensão pelos outros dos seus direitos e interesses.

---

<sup>274</sup> An-Na'im *Toward*,. 168;

<sup>275</sup> *Ibidem*,. 168, Nota 28;

Na realidade, a participação dos cidadãos (neste caso, muçulmanos) no processo político-social não se esgota, apenas, no exercício do voto, mas, afinal, em todos os passos da sua existência, individual e comunitária, num Estado hodierno, tendencialmente assegurada por uma teia de preceitos normativos que visam equilibrar a liberdade individual com critérios de Justiça.

## 2 - A questão da aplicabilidade temporal da *Shari'a*

Outro importante aspeto do trabalho de An-Na'im é a reflexão que faz sobre a aspiração manifestada por certos setores muçulmanos da aplicação terrena da *Shari'a*, enquanto manifestação da vontade Divina, assim contribuindo para completar o que designam como um *Estado Muçulmano* (que, segundo o Autor, na prática e em teoria, impediria o gozo de Direitos Humanos pelos respetivos cidadãos).

Trata-se de um fenómeno que, em termos gerais, Jürgen Habermas<sup>276</sup> descreve da seguinte forma:

Sendo a lei sagrada um recurso do Direito a partir do qual o poder pode legitimar-se, o estatuto deste juiz-rei ganha autoridade normativa: a lei sagrada pré-estatal, que se confunde com o costume e a moral, autoriza a posição do intérprete designado. O poder de fato que inicialmente qualificou o detentor do “status” para essa posição é, portanto, transformado em poder legitimado. No entanto, essa transformação de poder social em poder político não pode ocorrer sem uma mudança simultânea na forma da lei sagrada. Nas mãos de tal governante legitimado, a prática de solução de controvérsias é convertida em normas que, além de uma mera obrigação moral, ganham a validade afirmativa de uma lei que foi efetivamente aplicada (...) o poder pré-estatal afirma e transforma a lei

---

<sup>276</sup> *Faktizität*,. 177;

convencional que vive apenas da autoridade sagrada, e torna-a uma lei sancionada pelo governante e, portanto, vinculativa<sup>277</sup>

O pensamento de An-Na'im, conheceu, como se viu, neste âmbito alguma evolução desde 1996, altura em que parecia admitir a possibilidade de se realizar uma temporalização da *Shari'a*, *enquanto tal*, como estrutura normativa da sociedade, pressupondo, no entanto, uma reinterpretação do conteúdo histórico da mesma.

Mais tarde, An-Na'im é muito claro no repúdio dessa aplicação, como o demonstram frases como as seguintes:

Mas eu defenderei que princípios da Shari'a não podem ser promulgados e aplicados pelo Estado como Direito e política públicas unicamente pela convicção de serem parte da Shari'a<sup>278</sup>

Eu repudio a perigosa ilusão de um Estado islâmico que reclama o direito de aplicar princípios da Shari'a através do seu poder coercivo<sup>279</sup>

---

<sup>277</sup> Da das sakrale recht eine Gerechtigkeitsressource darstellt, aus der sich Macht legitimieren kann, wächst dem Status dieses Richterkönigs normative Autorität zu: das vorstaatliche, mit Sitte und Moral verschränkte sakrale Recht autorisiert die Stellung seines berufenen Interpreten. Die faktische Macht, die den Statusinhaber zu dieser Stellung zunächst qualifiziert hatte, verwandelt sich dadurch in legitimierte Macht. Diese Umformung von sozialer Macht in politische kann sich allerdings nicht ohne einen gleichzeitigen Formwandel des sakralen Rechts vollziehen. Die Praxis der Streitschlichtung wird nämlich in der Hand eines derart autorisierten Machthabers auf Normen umgestellt, die über eine bloss moralische Verbindlichkeit hinaus die affirmative Geltung eines faktisch durchgesetzten Rechts gewinnen (...) die vorstaatliche Macht affirmiert das herkömmliche, aus sakraler Autorität allein lebende Recht und transformiert es in ein vom Herrscher sanktioniertes und damit bindendes Recht

<sup>278</sup> *But I will argue (...) that Shari'a principles cannot be enacted and enforced by the state as public law and public policy solely on the grounds that they are believed to be part of Shari'a - An-Na'im, Islam and the Secular State, 1.;*

<sup>279</sup> *I challenge the dangerous illusion of an Islamic state that claims the right to enforce Shari'a principles through its own coercive power - An-Na'im, Islam and the Secular State, 6;*

An-Na'im recorre a argumentos, tanto, históricos, como axiológicos, embora, como se verá, sem chegar, por vezes, a fundamentar claramente algumas das suas convicções.

No plano histórico, de facto, ele procura demonstrar nunca ter existido um Estado *Islâmico*, em que a autoridade temporal viesse de Deus após a morte de Maomé. Desde aí, nunca e em nenhum lugar a soberania, mesmo que professando oficialmente o Islão, se confundiu com a Verdade religiosa, mesmo que a invocasse, por conveniência de legitimação pública.

Por outro lado, num plano antropológico, psicológico e doutrinal, ele defende que, na impossibilidade de qualquer homem interpretar *autenticamente* uma norma divina, essa tentativa corresponderia – e correspondeu, nalguns casos – a uma inevitável distorção de tais preceitos, independentemente da boa vontade dos governantes.

Trata-se de uma perspetiva que, segundo ele, é partilhada, atualmente, por vários autores muçulmanos, como Abdolkarim Soroush<sup>280</sup>, Khaled Abou El Fadl<sup>281</sup>, ou Bahtiar Effendi<sup>282</sup>.

É uma constatação que, de resto, é comum com a Igreja Católica<sup>283</sup> ou no cristianismo protestante<sup>284</sup>

---

<sup>280</sup> Behrooz Ghamari-Tabrizi, «*Abdolkarim Soroush*», in *The Oxford Handbook of Islamic Politics*, 7-26, Edited by John L. Esposito and Emad El-Din Shahin», (Oxford University Press, 2013), 250-257;

<sup>281</sup> Abou El-Fadl, «*The Shari'ah*», 17;

<sup>282</sup> An-Na'im, *Islam and the Secular State*,. 252, 259;

<sup>283</sup> Franziskus Stratman, *Cristo e o Estado*, Tradução de F. Lopes de Oliveira, (Lisboa: Editorial Aster, Coimbra: Casa do Castelo-Editora, 1956),. 32;

<sup>284</sup> Donald B Meyer., *The Protestant Search for Political Realism 1919-1941*, (University of California Press, 1960),.245 ;

No Mundo cristão, isso foi apontado, por exemplo, por Santo Agostinho. Pode-se citar, assim, o conceito agostiniano da dualidade entre uma Cidade de Deus e a Cidade dos Homens (e terceira Cidade, a histórica e empírica, mesmo que aspirando à perfeição, apenas no rumo para a alcançar<sup>285</sup>). Como refere Larry Siedentop:

Ele (Santo Agostinho) insistiu que a Cidade de Deus não poderia ser identificada com nenhuma instituição, nem mesmo com a Igreja<sup>286</sup>

Seria, assim, impossível acreditar que qualquer instituição humana fosse capaz de aplicar leis divinas sem as distorcer.

No século XX, encontramos, por exemplo, em Oakeshott, referindo-se à História europeia, um repúdio da possibilidade de legitimação de uma *teocracia*, ou estado confessional que impusesse uma norma por motivos de autoridade espiritual<sup>287</sup>:

(...) Se algo é inconfundivelmente estranho aos modos de pensar medievais (para não falar de ser muito superior ao poder disponível em qualquer lugar da Idade Média) é a noção de governo, laico ou eclesiástico, que impõe um único padrão de atividade que se acredita ser justo sobre o assunto. Na verdade, esse padrão só aparece na Europa quando as maneiras tradicionais de comportamento e as diversidades tradicionais de vocação e atividade são negligenciadas, ou colocadas de lado, em favor de um modelo de conduta que se acredita ter sido encontrado na Bíblia. É claro que há ensinamentos medievais sobre como os *homens deveriam*

---

<sup>285</sup> Francisco Manfredo Tomás Ramos, *A Ideia de Estado na Doutrina Ético-Política de S. Agostinho, Um Estudo do Epistolário comparado com o «De Civita Dei»*, (São Paulo: PUG-Edições Loyola, 1984),. 309;

<sup>286</sup> He (Saint Augustin) insisted that the City of God could not be identified with any institution, not even with the Church - Harry Siedentop, *Inventing the Individual, The Origins of Western Liberalism*, (Allen Lane, an imprint of Penguin Books, 2014),. 89.

<sup>287</sup> Michael Oakeshott, *The Politics of Faith and the Politics of Skepticism*, Ed. Timothy Fuller, (New Haven, London: Yale University Press), 1996,,. 58/59;

comportar-se em todos os tipos de circunstâncias, mas não havia um único modelo abrangente de conduta justa que se pensasse que o governo deveria aplicar, e as aberrações do modelo aceite foram punidas, até mesmo pela Igreja, não como erros detestáveis, mas como dissidência perigosa para o tecido social<sup>288</sup>

Quer dizer, de acordo com o verdadeiro espírito da Idade Média, não existia uma noção de comportamento secular *perfeito* e singular, mas, quando muito uma necessidade de ordem pública que, nessa base, condenaria certas práticas.

A mesma pretensão de *divinizar o secular* descreve Chesterton, mais ironicamente, *como (tentar) meter o Céu na cabeça*<sup>289</sup>

Na realidade, ninguém pode falar em nome de Deus, ou seria Deus, ou um seu Enviado.

No entanto, mesmo na Europa, essa ideia não foi, ao longo da História, definida e aceite de forma completamente clara, resultado de um erro com várias origens, inclusive no Direito Romano já cristão, baseado num entendimento defeituoso do pensamento de Santo Agostinho, do que ele entendia por lei natural e lei eterna, da Verdade, confundindo-a com a Lei Divinal<sup>290</sup>.

---

<sup>288</sup> (...) if anything is unmistakably foreign to medieval ways of thinking (to say nothing of being vastly in excess of the power available anywhere in the Middle Ages) it is the notion of government, lay or ecclesiastical, imposing a single pattern of activity which is believed to be righteous upon the subject. Indeed, such a pattern appears in Europe only when traditional manners of behaviour and traditional diversities of calling and activity are neglected, or are put on one side, in favour of a model of conduct believed to have been found in the Bible. Of course there is medieval teaching about how men should behave in all sorts of circumstances, but there was no single comprehensive model of righteous conduct which it was thought government should enforce, and aberrations from the accepted model were punished, even by the Church, not as detestable errors but as dissidence dangerous to order

<sup>289</sup> Chesterton, *Ortodoxia*,pág.39;

<sup>290</sup> Siches apud *Direito Romano, Apontamentos das lições do Sr. Prof. Raúl Ventura* ao 1º ano do Curso Jurídico de 1949-50. Parte I O Direito Objetivo, suas fontes e divisões. Reedição da Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa, 1958,.146;

Nesse sentido, pode-se concordar com Karl Sharro<sup>291</sup> quando ele diz:

(...) a instrumentalização da religião para fins políticos não é um fenômeno exclusivamente islâmico ou do Oriente Médio, nem deve ser vista como uma questão de inevitabilidade histórica<sup>292</sup>

Por se tratar de um autor muçulmano que An-Na'im especialmente menciona<sup>293</sup> a esse propósito, valerá, talvez a pena citar Ali Abd al-Razik<sup>294</sup>:

Esse (a pretensa Teocracia do Estado) é o crime cometido pelos déspotas e essas são as consequências do seu governo. Em nome da religião, eles enganaram os muçulmanos, velaram os caminhos da verdade aos seus olhos e bloquearam a luz do conhecimento. Em nome da religião, eles usurparam a propriedade dos muçulmanos. Eles rebaixaram-nos e proibiram-nos de refletir sobre questões relacionadas com política. Eles enganaram-nos em nome da religião e criaram obstáculos, de todos os tipos, à atividade intelectual. Fizeram tudo isso a ponto de privá-los de qualquer quadro de referência fora da religião, mesmo em questões puramente políticas e em questões estritamente governamentais. Esses déspotas também frustraram a compreensão da religião e aprisionaram os muçulmanos dentro dos limites mentais por eles estabelecidos. Eles proibiram todo pensamento

---

<sup>291</sup> Karl Sharro, «*The Retreat from Universalism in the Middle East and World*», in *Citizenship and its Discontent, The Struggle for Rights, Pluralism and Inclusion in the Middle East*, Editors Thanassis Cambani, Michael Washid Hanna, (New York: The Century Foundation Press, 2019), 52;

<sup>292</sup> (...) the instrumentalization of religion for political purposes is not an exclusively Islamic or Middle Eastern phenomenon, nor should it be seen as a matter of historic inevitability

<sup>293</sup> An-Na'im, *Islam and the Secular State*, 1/2;

<sup>294</sup> Ali Abdel Razek. *Islam and the Foundations of Political Power*, translated by Maryam Loufti, edited by Abdou Filali-Ansary, (Edinburgh University Press in association with The Aga Khan University, 2013), pág. 117 DOI

<file:///C:/Users/gscos/AppData/Local/Microsoft/Windows/INetCache/IE/54TURW9H/47264148.pdf> (consultado a 12/3/2021) . Bellaigue, *The Islamic Enlightenment*. 296;

científico suscetível de invadir o domínio reservado ao califado. O efeito final de tudo isso foi matar os impulsos vitais da investigação intelectual entre os muçulmanos. O impulso para a reflexão política e investigação dos califas, bem como a instituição do califado, foi efetivamente paralisado<sup>295</sup>

Dessa linha de raciocínio crítico de um pretenso estado religioso, An-Na'im destaca um argumento, igualmente poderoso:

Tal não significa, como já dito que normas sobrenaturalmente reveladas não possam ser aplicadas, na sua letra, temporalmente. Mas a sua validade basear-se-á na legitimidade da soberania do Estado terreno e não na Autoridade divina; e serão normas humanas e não divinas.

Concretamente, An-Na'im<sup>296</sup> dá o exemplo da grave crise política, social e religiosa desencadeada pelo Califa abássida al-Mamun no século IX ao pretender obrigar alguns *ulama* a aderirem à perspectiva *mutazilita* sobre a questão da criação do Corão:

Ele tentou impor um tipo de teologia ao público e isso provavelmente contribuiu para a total e final perda da autoridade islâmica do Califado, em vez de a salientar<sup>297</sup>

---

<sup>295</sup> Such is the crime committed by despots and such are the consequences of their rule. In the name of religion they have misled the Muslims, veiled the roads to truth from their eyes and blocked the light of knowledge. In the name of religion they have usurped ownership over the Muslims. They have demeaned them and forbidden them to reflect on questions to do with politics. They have fooled them in the name of religion and set up obstacles, of all sorts, to intellectual activity. They have done all this to the point of depriving them of any frame of reference outside religion, even in purely political affairs, and in matters to do strictly with government. These despots have likewise thwarted an understanding of religion and imprisoned Muslims within the mental boundaries set by them. They have prohibited all scientific thought liable to encroach on the domain reserved for the caliphate. The sum effect of all this has been to kill the vital impulses of intellectual inquiry among Muslims. The impulse towards political reflection and investigation of caliphs as well as the institution of the caliphate has been effectively paralysed

<sup>296</sup> An-Na'im, *Islam and the Secular State*, . 62-66;.

<sup>297</sup> He attempted to impose a brand of theology on the public, and this probably contributed to the total and final loss of the caliphate's Islamic authority, instead of enhancing it

Outra consequência negativa acentua, igualmente, Oakeshott<sup>298</sup>, na pseudo-legitimidade de um conceito governativo alegadamente perfeito (porque *divino*):

(...) O entendimento comum de governar como atividade de imposição de uma condição mundana das coisas designadas como “perfeição”<sup>299</sup>.

Neste mesmo sentido, outra citação que poderá ser feita, esta já muçulmana, poderá ser a do já académico clássico muçulmano Avicena ( Ibn Sīnā, 980-1037)

Relativamente a Deus (o Mal) é uma coisa não existente, mas, relativamente ao Mundo é uma necessidade fundamental da vida finita. Se o Mal não existisse no Mundo (...o) Mundo não poderia ser melhor ou mais belo do que é<sup>300</sup>

Quer dizer, a classificação de um sistema político como sobrenaturalmente perfeito. impediria, naturalmente, qualquer possibilidade de um seu aperfeiçoamento.

## 2.1 - Os dois poderes

Mas há um aspeto, contudo, a respeito do qual An-Na'im não é claro na sua argumentação, embora o seja relativamente às conclusões que retira.

Ao contrariar a possibilidade da aplicação da Lei Divina, válida como tal, por uma autoridade civil, o Autor não deixa de reconhecer que, após a morte de Maomé, subsistiu

---

<sup>298</sup> Oakeshott, *The Politics of Faith*,. 61;

<sup>299</sup> (...) the common understanding of governing as the activity of imposing a mundane condition of things designated as “perfection”

<sup>300</sup> . In relation to God (evil) is a non-existing thing, but in relation with the world it is a fundamental necessity of finite life. If evil did not exist in the world (... the) world could not be better or more beautiful than it is - Chaudhry, *An Introduction*, 208.

uma autoridade religiosa, mais ou menos unificada e centralizada, consoante os casos, como, de resto, acontece com qualquer religião.

Nesse aspeto, ele admite, por um lado que a autoridade religiosa de Maomé (o último Profeta para o Islão) foi única e definitiva. Posteriores dirigentes religiosos, como os Califas de Medina, por exemplo, não tiveram a mesma posição, embora, na verdade, se mantivessem reconhecidos como autoridade no que respeita a religião.

An-Na'im analisa, assim, o caso do primeiro Califa, Abu Bakr<sup>301</sup>, tentando identificar exemplos de um seu exercício de autoridade no plano civil, mesmo quando eventualmente pensando falar como líder religioso.

Contudo, em diversas partes da sua obra, mas, principalmente, no seu mais recente livro citado, ele parece manter a confusão, primeiro, entre uma autoridade religiosa transmissora da Revelação (Maomé) e outras (também religiosas, mas de grau diferente) que acompanharam a evolução do Islão, inclusive, nas diversas modalidades em que se dividiu. Isto é, tanto no Islão, como noutras confissões, a prática organizada da Fé exigiu, desde sempre, uma estrutura hierarquizada não dispensando dirigentes e pastores religiosos – mas isso não implicava, em nenhum caso, a sua infalibilidade doutrinal que, no Islão, se esgotou em Maomé.

Do mesmo modo, o Autor, ao definir a unidade (ou não) das autoridades civis e religiosas não esclareceu bem o poder que cada uma delas pode legitimamente exercer. Isto é, o tipo de poder que cada uma delas exercerá, independentemente de quem delas seja titular.

Isto é, de algum modo, estranho, pois foi uma questão que ocupou um dos principais autores muçulmanos por ele citados nesse âmbito, o já referido Abd al-Razik. Na sua

---

<sup>301</sup> An-Na'im, *Islam and the Secular State*, 54/55;

obra, al-Razik (grafia usada por An-Na'im, em vez de Ali Abdel Razek) procura, precisamente, identificar o conteúdo da autoridade religiosa face ao poder civil, chegando a dizer que, sendo líder religioso, Maomé nunca fora um estadista – isto é, nunca exercera funções realmente políticas (que não é a tese de An-Na'im que, embora com as exceções citadas no capítulo anterior, reúne numa só a ação política e religiosa do Profeta)<sup>302</sup>:

Essa união dos árabes, alcançada durante o tempo do Profeta, não era - de qualquer ponto de vista que se olhasse - uma união política. Não tinha nenhuma das características de um estado ou governo. Não passava de uma comunidade religiosa desprovida de qualquer traço de política. Foi uma união de fé, de doutrina religiosa, não uma união política respondendo às exigências do poder temporal (...) Como vimos, a unidade do Estado árabe nada mais era do que a unidade da fé islâmica. Não era uma união política. A liderança do Profeta era de caráter espiritual e religioso, e não temporal. A submissão a ele pelos povos árabes foi um ato de fé. Resultava de uma convicção religiosa, não de lealdade política ou reconhecimento do tipo de autoridade típico de um governo. Os árabes reuniram-se em torno dele como um ato de amor a Deus, um ato que lhes rendeu o favor da revelação divina, a abertura dos céus e os mandamentos e prescrições do Senhor<sup>303</sup>

---

<sup>302</sup> Ali Abdel Razek. *Islam and the Foundations of Political*, . 101-103;

<sup>303</sup> This union of the Arabs, achieved during the time of the Prophet, was not – from whichever point of view one looks at it – a political union. It had none of the characteristics of a state or a government. It was nothing but a religious community devoid of any traces of politics. It was a union of faith, of religious doctrine, not a political union answering to the requirements of temporal power (...) As we have seen, the unity of the Arab state was none other than the unity of the Islamic faith. It was not a political union. The leadership of the Prophet was of a spiritual and religious character rather than a temporal one. The submission to him by the Arab peoples was an act of faith. It stemmed from a religious conviction, not a political allegiance or recognition of the kind of authority typical of a government. The Arabs gathered themselves around him as an act of love for God, an act that earned them the favour of the divine revelation, the opening of the heavens and the commandments and prescriptions of the Lord

Do mesmo modo, al-Razik não hesita a definir a soberania terrena dos Muçulmanos como prosseguindo objetivos seculares e não de cariz religioso<sup>304</sup>:

O estado árabe foi de facto fundado com base numa pregação religiosa. Sem dúvida, esse estado previa a preservação e direção dessa pregação. Além disso, esse estado recém-fundado provavelmente teve um grande impacto no curso seguido por essa religião. Certamente, o estado árabe teve um grande impacto na evolução e na transformação do Islão a partir dessa época. Mantém-se, no entanto, um estado árabe, promovendo o poder dos árabes, servindo os seus interesses, permitindo-lhes subjugar outros países da terra, que colonizaram e exploraram no sentido mais amplo das palavras. Eles não eram diferentes neste aspeto de outros poderes que se mostram capazes de conquistar e colonizar.<sup>305</sup>

Segundo entendemos o que pretende afirmar An-Na'im, sem o chegar a fazer claramente, corresponderá ao que definiu, no seu tempo, Santo Agostinho, quando diferenciou *autorictas* religiosa e *potestas* temporal<sup>306</sup>. Sem pretender interpretar Santo Agostinho, o que aqui não caberia<sup>307</sup>, recorre-se apenas às suas definições para melhor compreender e

---

<sup>304</sup> Ali Abdel Razek. *Islam and the Foundations of Political*, . 109;

<sup>305</sup> The Arab state was in fact founded on the basis of a religious predication. No doubt, this state provided for the preservation and direction of this preaching. Moreover, this newly founded state most likely had a major impact on the course taken by this religion. Certainly, the Arab state had a major impact on the evolution and the transformation of Islam from this time onwards. The fact remains, nonetheless, that it was an Arab state, promoting the power of the Arabs, serving their interests, enabling them to subjugate other countries on earth, which they colonized and exploited in the fullest sense of these words. They were no different in this regard from other powers that are able to conquer and colonize

<sup>306</sup> Châtelet e outros, *História*. 31/32,;

<sup>307</sup> Vale, no entanto, a pena citar o episódio da vida do Santo em que este recorre ao braço secular imperial romano para pôr fim às violências praticadas pelos hereges Donatistas contra os cristãos. Por um lado, Agostinho afirma que a «arma» da Igreja (contra os que desviaram da Fé) deve ser a admoestação, não a força, mesmo defensiva. Por outro, ao recorrer à Justiça secular, o que foi punido seriam crimes de delito comum, não «ideias» religiosas – Henri Irénée Marrou, avec la collaboration de A-M Bonnardière, *St Augustine et l'augustinisme*, (Maitres Spirituels, Éditions du Seuil, 1995), págs. 136 e segs. No entanto, a mesma citação do Santo pode deixar algumas dúvidas, nomeadamente, sobre se ele realmente consideraria que o objeto da pena secular seriam crimes seculares, ou se não deveriam ser abrangidos, também, *desvios spirituais*, enquanto tais. Por isso mesmo se usam os conceitos como acima

explicar o pensamento de An-Na'im, eventualmente melhor do que ele mesmo o faz. Se o poder do soberano (ou do Estado, atualmente democrático) sobre os seus súbditos é imperativo<sup>308</sup>, a autoridade religiosa já pode apenas apelar às consciências dos fiéis, não os vinculando fisicamente (poder que pertence ao Estado)<sup>309</sup>.

Tal não significa que, ao longo da História, outras autoridades religiosas, dentro e fora do Islão, não tenham exercido poderes civis, desde logo, antes da consolidação do conceito de Estado nação, plenamente soberano sobre o seu território.

No entanto, relativamente a elas, e seguindo a linha de raciocínio que An-Na'im aplica ao Islão, os dois poderes seriam, conceitualmente e essencialmente separados, mesmo que erroneamente, ou dolosamente, pudessem ser misturados e confundidos. Isto é, as autoridades religiosas exerciam a sua autoridade secular quando impunham a sua soberania política de carácter secular e vinculativa, podendo legitimamente ser imposta pela força<sup>310</sup>.

---

interpretados como meramente explicativos das conclusões a que se pretende chegar, sem se entrar mais fundo no pensamento do Santo.

<sup>308</sup> Châtelet e outros, *História*, 35;

<sup>309</sup> À margem da obra de An-Na'im, dirigida apenas à crença muçulmana, poder-se-ia acrescentar que, atualmente, nos termos do Direito Internacional, apenas duas entidades religiosas são consideradas, também, temporalmente «soberanas»: a Santa Sé e a Ordem de Malta. Nesse sentido, segundo o mesmo entendimento ambas exercem os dois poderes: ambas têm um campo de atuação religioso, mas, simultaneamente, civil, na organização das entidades que delas dependam dentro do estrito âmbito da sua soberania secular – isto é, as instruções do Papa como soberano temporal só vincularão fisicamente (e sem aceitação dos Estados em que se visem aplicar) dentro do Vaticano e as da Ordem de Malta no âmbito definido da sua soberania física, ou mediante a aceitação dos Estados soberanos fora dessa jurisdição. Mas, realmente, para além dos dois exemplos citados, a autonomia secular das autoridades religiosas é regulada – ou permitida - pelos Estados onde se situam, tanto com base em legislações de origem nacional, como de convenções internacionais que se tornem lei interna (como as Concordatas);

<sup>310</sup> No Direito Comercial, por exemplo, existe um debate sobre se é o comerciante, por o ser que define a natureza dos atos que pratica, ou se, em vez, é a natureza dos atos praticados que definem a identidade do comerciante. No segundo caso, tal corresponderá, no Direito Comercial, a *atos de comércio objetivos*, excluindo-se a possibilidade de atos *subjetivos* - J. Pires Cardoso, *Compêndio de Noções de Direito Comercial*, (Coimbra: Atlântida Editora, sd) 26/27. Aparentemente, na tese defendida e no que respeita à soberania terrena e à autoridade religiosa, são o tipo de atos praticados que identificam quem os pratica, no momento da sua prática;

E, enquanto os atos soberanos seculares são obrigatórios para os cidadãos, a pregação e orientação religiosa não o é, para respeitar a liberdade dos crentes.<sup>311</sup>

Este esclarecimento, julga-se, é necessário para se compreender completamente o pensamento de An-Na'im, naquilo que ele traz de inovador para definição do papel do Islão na sociedade de hoje.

É, afinal, um argumento teórico, válido para todas as épocas, independente do seu reconhecimento ou aceitação em diversas circunstâncias históricas.

Contrariá-lo, significaria, afinal, atribuir aos governantes civis uma autoridade divina que, afinal, nem as autoridades religiosas detêm (também não são Deus).

### **3 - Estado secular – constitucionalismo, Direitos Humanos e cidadania**

#### **3.1. Estado constitucional/Constitucionalismo**

Para não nos embrenharmos e perdermos nas dissertações do Autor sobre o seu conceito de Constitucionalismo, talvez seja melhor colher citações suas que, melhor que tudo exprimem uma ideia aberta de Estado democrático, baseado numa soberania popular, mas limitado por um sistema de *checks and balances* que igualmente vincularia a sociedade. Tratava-se de encontrar um sistema equilibrador das liberdades humanas com a noção de justiça social:

---

<sup>311</sup> É uma diferença importante, nos dias de hoje, e muitas vezes mal-entendida, mesmo no cristianismo. O facto de o crente ser livre enquanto tal, não o exime de uma obediência a um poder social justo e legítimo de que dependa. Isto é: o crente pode, inclusive, tornar-se um revolucionário contra o que considere temporalmente injusto, mas não poderá ser um *anarquista*, pondo em causa, por princípio, qualquer autoridade terrena sobre a sociedade em que se integre;

O que é importante, aqui, é o princípio da proteção dos direitos de quem esteja sujeito ou ameaçado com opressão ou discriminação, quer se trate de uma maioria, de uma minoria, ou de uma só pessoa <sup>312</sup>.

Tal corresponderá ao que diz Baptista Machado:

(...) uma democracia (...) que apenas confira relevância (...) ao vetor de democraticidade centrípeta assente na maioria política nacional, tenderá necessariamente para um regime centralizado e autoritário<sup>313</sup>.

Do mesmo modo, constitucionalismo significa, para An-Na'im:

(...) que cada um daqueles sujeitos ao Estado deve ter uma maneira de influenciar significativamente os processos determinantes da política e legislação. Para ser capaz de influenciar significativamente estes processos vitais, cada pessoa tem de ter uma oportunidade efetiva de se tornar, ou escolher aqueles que se podem tornar criadores e aplicantes da política e da lei<sup>314</sup>.

O que corresponde ao que Robert Dahl<sup>315</sup> define como *elegibilidade para um cargo público e direito a votar*.

Igualmente, para Na-Na'im embora

---

<sup>312</sup> What is important here is the principle of protecting the rights of whoever is subjected to or threatened with oppression or discrimination, be it a majority, a minority, or a single person - An-Na'im, *Toward*, 72;

<sup>313</sup> J. Baptista Machado, *Participação e Descentralização, Democratização e Neutralidade na Constituição de 76*, (Coimbra: Livraria Almedina, 1982),. 31

<sup>314</sup> «(...) that each and every subject of the state must have a way of significantly influencing the processes of determination of policy and legislation of laws. To be able significantly to influence these vital processes, each and every person must have an equal and unimpaired opportunity to become, or choose those who may become, makers and enforcers of policy and law» - An-Na'im, *Toward*, 82

<sup>315</sup> Robert Dahl, «Democratization and Public Opposition», in *Poliarchy, Participation and Opposition*, (New Haven & London: Yale University Press, 1979),.3

(...) meios judiciais contra o abuso e excesso de poderes sejam de primeira importância para o Constitucionalismo, nem são suficientes no seu âmbito de aplicação, nem apropriados para qualquer violação possível do Constitucionalismo. Meios judiciais precisam de ser complementados por uma variedade de dispositivos estruturais e institucionais apoiados por uma opinião pública elucidada e ativa que expresse uma cultura política conducente ao Constitucionalismo. O fator do juízo e discricionariedade humanos no governo é, não só, inevitável, mas desejável<sup>316</sup>

O que corresponderá às considerações de Baptista Machado, segundo as quais:

(...) a participação tem uma função prestimosa no domínio do controlo dos abusos do poder (da Administração) ao mesmo tempo que também se presta para abalar a insensibilidade e soffrear a agressividade da máquina burocrática, bem como para tornar a Administração mais sensível às necessidades e aspirações concretas dos administrados <sup>317</sup>.

E pensa-se encontrar remédio para esta situação convocando os cidadãos a uma participação nas decisões da Administração pública a uma escala mais ao seu alcance, a uma participação na resolução de problemas que mais diretamente os afetem<sup>318</sup>.

---

<sup>316</sup>(...) judicial remedies against the abuse and excess of powers are of primarily importance for constitutionalism, they are neither sufficient where they do apply nor appropriate to every conceivable violation of constitutionalism. Judicial remedies need to be supplemented by a variety of structural and institutional devices and to be supported by an enlightened and active public opinion expressing a political culture that is conducive to constitutionalism. The human factor of individual judgement and discretion in government is not only unavoidable but desirable - An-Na'im, *Toward*,. 91/92;

<sup>317</sup> Machado, *Participação*.38;

<sup>318</sup> *Ibidem*,. 3;

Isso vai, também, ao encontro do que Robert Dahl considera como dois critérios para um processo democrático, a saber, uma participação efetiva e uma compreensão esclarecida do debate político em causa <sup>319</sup>.

Tal pressupõe, naturalmente, para An-Na'im que a soberania do Estado (...) *apenas pode ser justa e expeditamente baseada no consentimento do todo da população assim governada* <sup>320</sup>.

O que Dahl exprime como garantia da *igualdade de voto e controlo da agenda*, tal correspondendo a *igualdade política* de todos<sup>321</sup>.

Do mesmo modo, An-Na'im considera que:

Para facilitar o exercício adequado do juízo e poder discricionário em ambas as áreas dos processos de governo, a Constituição tem de prover uma clara estrutura de poderes, assim como canais e mecanismos de comunicação e limitação recíproca entre agentes do Estado abertos e acessíveis (...) O objetivo a alcançar é a estruturação e limitação dos poderes de governo nos termos da sua fundamentação e justificação legítimas <sup>322</sup>.

---

<sup>319</sup> Robert Dahl, «What is democracy»;

<sup>320</sup> (...) can only be justly and expeditently based on the consent of the whole of the population purported to be so governed - An-Na'im, *Toward*, 82;

<sup>321</sup> Dahl, «*What is Democracy*», 37/38;

<sup>322</sup> To facilitate the proper exercise of judgement and discretion at both levels of the processes of government, the constitution must provide for a clear structure of powers as well as for open and accessible channels and mechanisms of communication and mutual limitation among officials (...) What needs to be achieved is the fundamental objective of structuring and limiting the powers of government in terms of their legitimate rationale and justification - An-Na'im, *Toward*, 92/93;

O que corresponde ao critério da separação de poderes do Estado, patente de início na Constituição Americana, mas também, a todo o sistema de possibilidades de proteção legítima e participação pública institucionalizada dos cidadãos.

Para além disso:

Constitucionalismo abrange não apenas limitações aos poderes de governo, mas também a imposição de obrigações positivas ao governo no sentido de manter e promover a vida, liberdade e dignidade dos cidadãos<sup>323</sup>

O que tem a ver, em última instância, com a já referida importância de promoção de Direitos programáticos, nomeadamente Económicos, Sociais e Culturais.

(...) através do Estado como organização-cúpula, criar as condições reais para o exercício do poder e da liberdade de todo o povo de cidadãos<sup>324</sup>

Por último:

Fins e meios do Constitucionalismo, sugiro eu, deverão conduzir à realização do equilíbrio adequado entre a completa liberdade individual e a total justiça social<sup>325</sup>

Tratar-se-ia, assim, de um *work in progress* cujo sistema de equilíbrio incluiria um regime de proteção de Direitos Humanos e a afirmação do princípio da cidadania participativa.

---

<sup>323</sup>Constitutionalism encompasses (...) not only limitations on the powers of government, but also the imposition of positive obligations on the government to maintain and enhance the life, liberty, and dignity of its citizenry. – An-Na'im, *Toward*,. 98;

<sup>324</sup> Machado, *Participação*,. 75, Nota 35

<sup>325</sup>Both ends and means of constitutionalism, I suggest, should be conducive to the realization of the proper balance between complete individual liberty and total social justice - An-Na'im, *Toward*,. 71;

### 3.2. Cidadania

Esse princípio da legitimação formal da participação na sociedade implica, também, como An-Na'im diz, que a cidadania seja atribuída de forma justa aos habitantes do país, mesmo aos que nada tenham a ver, em princípio, com a cultura, etnia e História dessas nações.

Isto é, a legitimidade de participação social (implicando direitos e deveres) é um valor em si mesmo, independentemente de outro tipo de vínculos, inclusive sentimentais, ao país de que se é cidadão.

Claro que, como tudo o resto, nunca uma lei da nacionalidade, pelos critérios que impõe, será completamente abrangente, existindo critérios múltiplos e contingências diversas na identificação de quem deve ser considerado cidadão. Mas existe, assim, se aceite, um princípio que olha mais a critérios jurídicos do que a outro tipo de fatores. Diz Habermas<sup>326</sup>:

Se, no entanto, os discursos (e, como veremos, negociações, cujos procedimentos são discursivamente justificados) formam o lugar onde uma vontade razoável pode desenvolver-se, a legitimidade da norma é, em última análise, baseada num arranjo comunicativo: como participantes num discurso racional, os parceiros jurídicos devem ser capazes de verificar se uma norma controversa obtém ou poderia obter a aprovação de todos aqueles que podem ser afetados.<sup>327</sup>

---

<sup>326</sup> *Faktizität*,. 134;;

<sup>327</sup> Wenn aber Diskurse (und, wie wir sehen werden, Verhandlungen, deren Verfahren diskursiv begründet sind) den Ort bilden, an dem sich ein vernünftiger Wille bilden kann, stützt sich die Legitimität des Rechts letztlich auf ein kommunikatives Arrangement: als Teilnehmer an rationale Diskursen müssen die Rechtgenossen prüfen können, ob eine strittige Norm die Zustimmung aller möglicherweise Betroffenen findet oder finden könnte;.

E julga-se que, citando, igualmente, Yassin Al-Haj Saleh<sup>328</sup> se reproduz bem o pensamento de An-Na'im:«(...) uma mudança completa no cenário político no sentido de um em que direitos e privilégios não estejam ligados à identidade, mas sim à cidadania»<sup>329</sup>

E ainda<sup>330</sup>:

Abrir o sistema político a muitos - ao " povo " - é o primeiro passo para superar os problemas das minorias (,,) sem um sistema aberto, os horizontes não podem ser desbloqueados<sup>331</sup>

### **3.3. - Civic reason**

Para se compreender devidamente este conceito usado por An-Na'im, valerá a pena recorrer à já citada noção de John Rawls sobre doutrinas abrangentes suscetíveis de coincidirem numa mesma sociedade<sup>332</sup>

(...) o liberalismo político supõe que existem muitas doutrinas abrangentes razoáveis conflitantes com as suas concepções do bem, cada uma compatível com a plena racionalidade das pessoas humanas, na medida em que pode ser averiguada com os recursos de uma concepção política de justiça<sup>333</sup>

---

<sup>328</sup> Yassin Al-Haj Saleh, «The Dark Path of Minority Politics», in «Citizenship and its Discontent, *The Struggle for Rights, Pluraism and Inclusion in the Middle East*, Editors Thanassis Cambani, Michael Washid Hanna ,(New York:The Century Foundation Press, 2019,. 28);

<sup>329</sup> (...) a complete shift in the political landscape to one in which rights and privileges are not linked to identity but rather to citizenship;

<sup>330</sup> Saleh, *The Dark Path*,. 35;

<sup>331</sup> Opening up the political system to large numbers - to "the people" - is the first step in overcoming the problems of minorities (,,) without an opened system, horizons cannot be unblocked;

<sup>332</sup> John Rawls, *Political Liberalism, with a new introduction and the "Reply to Habermas"*, (New York: Columbia University Press, New York, 1996),. 135;

<sup>333</sup>(...) *political liberalism supposes that there are many conflicting reasonable comprehensive doctrines with their conceptions of the good, each compatible with the full rationality of human persons, so far as that can be ascertained with the resources of a political conception of justice;*

Pode-se, por exemplo, recorrer ao Papa Bento XVI para melhor compreender em que consistem tais doutrinas (como o cristianismo):

O reto estado das coisas humanas, o bem-estar moral do mundo não pode jamais ser garantido simplesmente mediante as estruturas, por mais válidas que estas sejam. Tais estruturas são não só importantes, mas necessárias; todavia, não podem nem devem impedir a liberdade do homem. Inclusive, as melhores estruturas só funcionam se numa comunidade em que subsistem convicções que sejam capazes de motivar os homens para uma livre adesão ao ordenamento comunitário<sup>334</sup>

Pois, como diria a personagem de Roger Martin du Gard sobre o estado de França nessa época na primeira metade do século XX: «(...) quando perdeu as crenças tradicionais, a maior parte da gente perdeu ao mesmo tempo a sua medida de apreciação, os elementos mais necessários ao seu equilíbrio»<sup>335</sup>.

Doutrinas abrangentes (ou *comprehensive doctrines*), serão, como define John Rawls, e do que não discordará An-Na'im, aquelas diversas convicções, religiosas, culturais, filosóficas existentes numa sociedade pluralista e que fundamentam e dão conteúdo à troca de opiniões, também políticas, nessa mesma sociedade.

De salientar, contudo, não existir uma coincidência exata entre o que se entenda por *doutrina abrangente* e o conceito comunitário (baseado numa identidade, mesmo que evolutiva) de An-Na'im (Cap. II, 5.2). Expressará, no entanto, sem dúvida, o resultante teórico e prático do desenvolvimento social, cultural e histórico de uma dada comunidade.

---

<sup>334</sup> Bento XVI, *Spe Salvi*. (Passos-Cadernos, 2007),. 27;

<sup>335</sup> Roger Martin du Gard, *O Drama de João Barois*, 4ª edição, tradução de Lobo Vilela (Lisboa: Editora "Inquérito" Lda, sd). 323;

Para An-Na'im, a questão de *civic reason*, muito próxima de John Rawls, parte, então, da constatação de que o diálogo numa sociedade pluralista, pressupondo interlocutores provindos de diferentes *doutrinas abrangentes*, não pode basear-se em argumentos *exclusivistas*, isto é, que não são partilhados como razoáveis por toda a sociedade.

Nesse sentido, a *civic reason* de An-Na'im visa, exatamente, tornar transparentes motivos de comportamento e, nomeadamente, fazer aceites como razoáveis as consequências públicas dessas motivações. Sem isso, não poderiam adquirir, numa sociedade democrática, validade política.

Por outro lado, para os que exercem a autoridade, a identificação de uma razoabilidade comumente aceitável mostra-se necessária para a angariação de apoios políticos para as ideias defendidas (como mostra John Rawls).

A propósito, vale a pena recordar – embora An-Na'im não o cite - o que Alexis de Tocqueville escreveu sobre o tema em *Da Democracia na América*<sup>336</sup>:

Os padres católicos da América dividiram o mundo intelectual em duas partes: numa, puseram os dogmas revelados, a que se submetem sem discussão; na outra, colocaram a verdade política e pensam que Deus a abandonou às livres indagações dos homens. Deste modo, os católicos dos Estados Unidos são, ao mesmo tempo, os fiéis mais submissos e os cidadãos mais independentes. Podemos dizer que, neste país, não há uma única doutrina religiosa que se mostre hostil às instituições democráticas e republicanas. Todos os membros dos diferentes cleros utilizam a mesma

---

<sup>336</sup> Tocqueville, *Da Democracia na América*, 340;

linguagem; as suas opiniões são concordantes com as leis e, por assim dizer, apenas reina uma única corrente no espírito humano.

Do mesmo modo, a noção–da autonomia temporal e política do crente apresentada, aproxima-se daquela definida para o cidadão católico no contexto do Concílio Vaticano II, assinalando a sua *responsabilidade pessoal* e *necessária autonomia* no que não deixa de ser uma parte da *missão total da Igreja*<sup>337</sup>. Pois «(...) o cristianismo não é um programa de ação temporal, e menos ainda uma ideologia ou uma doutrina política»<sup>338</sup>.

### **3.4.1. Fundamentação constitucional do recurso à *civic reason***

Como se viu na parte anterior da dissertação, uma sociedade constitucionalista conforme a apresentada por An-Na'im assenta na vontade, consciência e participação dos cidadãos – isto, para obstar à imposição de uma autoridade ideológica, ou religiosa. Mas, como pode o Estado, se tiver poder de facto para isso, garantir a não ideologização da sociedade sem o acordo dos cidadãos?

Seria de presumir que na sua argumentação contra a possibilidade de implementação de um Estado islâmico, An-Na'im visasse fugir à crítica, por exemplo, dirigida a Isaiah Berlin<sup>339</sup> de recorrer a uma ideologia (o liberalismo) para impedir a imposição de uma ideologia na sociedade. Afinal, para o Autor, as convicções, religiosas ou morais impõem-se politicamente, não pelo seu conteúdo, mas pela vontade expressa e efetiva dos cidadãos, através da qual transparece a sua consciência própria e as suas convicções. Não

---

<sup>337</sup> Alvaro del Portillo, *Fiéis e Leigos na Igreja, Tradução de Osvaldo Aguiar* (Lisboa: Aster,, 1971),. 158/159;

<sup>338</sup> Ibidem, 162;

<sup>339</sup> João Carlos Espada, *The Anglo-American Tradition of Liberty, A View From Europe*, ( London and New York Routledge, Taylor & Francis Group, 2018), pág.72;

se abdica, assim, da ideologia, mas essa ideologia será testada a cada momento pelos cidadãos organizados constitucionalmente de uma forma por eles decidida ou aceite.

No entanto, ele mesmo parece não compreender essa falta de lógica e fragilidade racional do discurso ao afirmar<sup>340</sup>:

O domínio da razão cívica deve ser assegurado como uma questão de política de Estado, de modo que a sua própria estrutura torne difícil a qualquer governo ou regime particular derrubá-lo facilmente ou a qualquer grupo social controlá-lo<sup>341</sup>

O que se passará então quando, mesmo com essa limitação artificial, um grupo social maioritário não abdicar do recurso a valores religiosos ou ideológicos como *autoridade* política? Eventualmente, os membros de minorias sociais ou os dirigentes políticos só conseguem fazer prevalecer uma sociedade baseada na liberdade se tiverem a concordância (sincera, indiferente, resignada, ou baseada em cálculos de interesses) da maioria – isto é, a maioria entendida, em termos de número ou como detentora de efetiva capacidade de influência tem de estar disposta a autolimitar-se.

Como se viu, também, com An-Na'im, o interesse de cada um numa sociedade livre passa pela convicção de que o desrespeito, hoje, pela Liberdade e possibilidade de participação de todos os cidadãos de uma forma construtiva na sociedade pode, amanhã, virar-se contra nós.

Mas essa convicção implica uma experiência social e política não tão evidente em sociedades (que An-Na'im bem conhece) onde a aceitação do pluralismo não é tão evidente.

---

<sup>340</sup> An-Na'im, *Islam and the Secular State*, . 93;

<sup>341</sup> The domain of civic reason must be secured as a matter of state policy so that its very structure makes it difficult for any particular government or regime to overturn it easily or any social group to control it

Como diz Rawls:

(...) Pois não há instituição humana - política ou social, judicial ou eclesiástica - que possa garantir que as leis legítimas (ou justas) sejam sempre promulgadas e direitos justos sempre respeitados<sup>342</sup>

*As leis aprovadas por sólidas maiorias são consideradas legítimas, embora muitos protestem e as julguem, corretamente, injustas ou erradas*<sup>343</sup>.

### 3.4.2. A ortodoxia do recurso à *Civic Reason*

Outro aspeto que, como se viu, preocupará An-Na'im, embora, aparentemente, esse tenha sido atenuado em fases posteriores da sua obra relaciona-se com a crítica (que não se comentará, para além da citação) feita por John Rawls ao género de sociedade que poderia ser corolário do pensamento de Jürgen Habermas:

(...) Muitas vezes as pessoas pensam que a sua forma básica de fazer as coisas (...) necessita de um alicerce para além de si mesma (...) ou então que está enraizada num substrato metafísico (...) Mas Habermas afirma que: “Na vertigem desta liberdade não há mais qualquer ponto fixo fora do próprio procedimento democrático (...)”<sup>344</sup>

---

<sup>342</sup> (...) for there is no human institution – political or social, judicial or ecclesiastical – that can guarantee that legitimate (or just) laws are always enacted and just rights always respected - John Rawls, *Political Liberalism*, 416;

<sup>343</sup> Laws passed by solid majorities are counted legitimate, even though many protest and correctly judge them unjust or otherwise wrong - John Rawls, *Ibidem*. 427;

<sup>344</sup> (...) people often think that their basic way of doing things (...) needs a foundation beyond itself (...) or else is rooted in metaphysical substances (...) But Habermas holds that: “In the vertigo of this freedom there is no longer any fixed point outside the democratic procedure itself (...) - John Rawls, *Political Liberalism*, 379;

(... Habermas) parece dizer que todas as doutrinas superiores ou mais profundas carecem de qualquer força lógica por si mesmas<sup>345</sup>

E ainda:

A sua ideia principal (de Habermas), suponho, é que uma vez que a forma e a estrutura dos pressupostos do pensamento, da razão e da ação (...) sejam devidamente estabelecidas e analisadas pela teoria da ação comunicativa, então todos os alegados elementos substanciais dessas doutrinas religiosas e metafísicas e as tradições das comunidades foram absorvidas (ou sublimadas) na forma e estrutura dessas pressuposições<sup>346</sup>

Segundo Rawls entende o pensamento de Habermas, o debate institucionalizado que legitima as decisões públicas pode chegar a pôr em causa a substância das *comprehensive doctrines* religiosas, ou outras que integram o pluralismo social.

Quer dizer, até que ponto a *negociação* de respostas racionais conjuntas será compatível com a *ortodoxia* das crenças religiosas, neste caso, dos cidadãos?

Na verdade, numa argumentação do tipo da propugnada pela *civic reason*, chega-se a um conteúdo transmissível formalmente independente da crença religiosa que lhe subjaz.. Como diz João de Fernandes Teixeira<sup>347</sup>, a «(...) *informação acerca de uma situação original (neste caso, comprehensive doctrine) adquire independência desta última e passa a poder ser transmitida*»

---

<sup>345</sup> (...Habermas) appear(s) to say that all higher or deeper doctrines lack any logical force on their own - John Rawls, *Political Liberalism*, 378;

<sup>346</sup> His main (Habermas's) idea, I surmise, is that once the form and structure of the presuppositions of thought, reason and action (...) are properly laid out and analyzed by his theory of communicative action, then all the alleged substantial elements of those religious and metaphysical doctrines and the traditions of communities have been absorbed (or sublimated) into the form and structure of those presuppositions - John Rawls, *Political Liberalism*, 432;

<sup>347</sup> João de Fernandes Teixeira, «Cognitivismo e Teorias da Consciência», in *A Filosofia Analítica no Brasil*, Maria Cecília M. de Carvalho (org), (Papirus 1995), 200;

O risco que se corre, entretanto, é o de não conseguir manter a suficiente ligação entre a informação transmitida e usada em debate, com vista a uma sua aceitação por critérios meramente cívicos e a sua fonte vivificadora que possibilita uma constante aferição de ortodoxia.

Para An-Na'im, até que ponto pode a *Shari'a* ser negociada sem deixar de corresponder à Verdade da Revelação?

### **3 Conclusões**

An-Na'im baseia o seu raciocínio na impossibilidade de uma rejeição dos Direitos Humanos no relacionamento internacional e intranacional dos dias de hoje. Nesse contexto, defende que o exercício autêntico e legítimo de uma religião como a Islâmica pressupõe o respeito por esses Direitos de todos, crentes ou não.

A defesa por An-Na'im da validade dos Direitos Humanos, processa-se, assim, por um lado, de acordo com a sua consciência individual, comunitária e religiosa, na intensidade das suas convicções face a certos valores e sua forma de representação jurídica; mas, também, pela indispensabilidade que atribui àqueles Direitos, protegidos pelo Estado e, dentro do possível, definidos pelas Comunidades nacionais e Internacional, enquanto modo de viabilização da prática de qualquer religião de forma autêntica, a saber, a Islâmica.

Essa base dará consistência e justificará a existência de um Estado secular, onde a religião não possa validamente ser invocada como politicamente legitimadora, reprimindo o exercício dos Direitos. A relação da Religião com o Estado e no âmbito político da sociedade desenvolver-se-á através de um debate cívico, racionalmente aceitável por todos sem o recurso a argumentos religiosos de autoridade.

Relativamente a este importante aspeto do pensamento de An-Na'im, pensa-se terem sido identificados, também, dois dos seus principais problemas: o da necessidade de um sustento democrático maioritário do tipo de Estado pretendido; e o risco da distorção da própria ortodoxia das *comprehensive doctrines* em causa sob a pressão de encontrar um acordo entre grupos sociais envolvendo, pelo menos uma identidade religiosa subjacente. Contudo, ambas as questões permitem reforçar a tese defendida pelo Autor, de que o futuro da vida das sociedades está nas mãos dos próprios seres humanos, na universalidade da sua natureza, os quais assim devem ver garantida a sua liberdade e tratamento igual e digno, com vista a poderem trabalhar comunitariamente para uma sociedade justa.

Por outro lado, referindo-se a eventuais aspirações de crentes muçulmanos da atualidade de instituir a lei divina como estrutura jurídica do Estado, An-Na'im replica com a impossibilidade de se reduzir o absoluto divino a uma circunstância histórica, política e de oportunidade jurídica.

Isso implicaria por um lado, a distorção, voluntária ou não, dessas normas divinas, mas, igualmente, como se viu pelos exemplos dados, divisões e dissensões entre os praticantes da religião, bem como a discriminação social daqueles que, nessa sociedade, não fossem crentes.

Iria, desde logo, contra o princípio da liberdade – de crença, de opinião -, modelando a prática (externa) religiosa de um modo vinculativo, cerceando a sua espontaneidade.

Do mesmo modo, extrai-se do seu pensamento que a autoridade (não a soberania que é de Deus) dos dirigentes religiosos se dirige às consciências humanas, não sendo exercida de forma vinculativa.

Pois a presença de Deus na sociedade manifesta-se através da consciência dos fiéis (*human agency*), por fatores humanos que apenas podem refletir aquela.

Eventualmente, no plano humano e político, normas de inspiração divina poderão ser adotadas como leis. Contudo, isso acontecerá sempre por vontade dos homens, legitimada pelas normas de organização e funcionamento da sociedade política concreta (não pressupõem uma sua interpretação e aplicação *autênticas* pelas quais o governante, ou a sociedade politicamente organizada, se tornaria *Deus*).

## Conclusão

Não é necessariamente a realidade a ser surpreendente: simplesmente pode ser olhada desde um novo ponto de vista, que a torna assim

Luis Miguel Hernandez, *Elogio do Espanto*, Prefácio a G.K. Chesterton, *O Homem Eterno*

Terminada a dissertação na sua parte substancial, na qual se tentou responder, através de Abdullahi An-Na'im, à questão da compatibilidade entre o respeito pelos Direitos Humanos e a prática da religião Islâmica – por sua vez enquadrada na pergunta mais ampla da possibilidade de compaginar o Islão com o modo de vida e a sociedade modernas – poder-se-á salientar que a originalidade do Autor se prende com o tipo de abordagem que faz, distinto do tipo usual de análise, nomeadamente do levado a cabo por académicos ocidentais.

Na realidade, ele não procura julgar essa compatibilidade partindo da observação, teórica, sociológica, cultural, ou histórica da manifestação do Islão no Mundo para avaliar a sua adequação à observância dos Direitos Humanos.

Para ele, pelas conclusões a que chega, são os próprios Direitos Humanos que garantem e são pressuposto de uma prática autêntica da religião Islâmica.

Tal baseia-se, por um lado, na convicção retirada da sua experiência pessoal, na qual viu a possibilidade de uma vivência verdadeiramente religiosa ser questionada por um regime político desrespeitador e opressor daqueles Direitos.

Isso condu-lo, por outro lado, a reavaliar a experiência histórica do Islão e as suas manifestações políticas, concluindo que, aparentemente, após a morte do Profeta Maomé, nunca existiu um Estado verdadeiramente *Islâmico*, isto é uma Teocracia.

Deriva isso da contingência humana, das suas limitações e da impossibilidade de uma interpretação e aplicação *autênticas* de normas divinas, isto é, da ilegitimidade de uma invocação da autoridade divina para aplicação terrena de preceitos normativos.

Se isso fosse possível, a cidade terrena tornar-se-ia uma *Cidade de Deus*, sem capacidade de se aperfeiçoar ou evoluir, por já ter alcançado a perfeição.

Nesse sentido, defende que um Estado *confessional*, porque divisor, não só de diferentes religiões, mas dos próprios crentes de uma mesma religião, não será legítimo; em vez, o Estado terá de ser *secular*, conforme ele o entende: não suprimindo ou limitando a prática religiosa, mas não devendo invocá-la (sempre numa interpretação dela) como fundamento de soberania.

O debate político legitimador, mesmo entre grupos confessionais, deverá, assim, ser de caráter *laico*, baseado em critérios de razoabilidade aceitáveis por todos os interlocutores.

Tal permitiu-lhe utilizar um conceito equivalente ao de *doutrina abrangente* de John Rawls, ou semelhante ao de *razão pública* (*razão cívica*, para An-Na'im) do mesmo autor, ligando o pensamento Islâmico a esse tipo de abordagem política e constitucional do Estado e, portanto, abrindo uma via ampla e comum de diálogo com o mundo não islâmico, dito ocidental.

Embora raramente os cite em profundidade, pode considerar-se que a linha de pensamento de An-Na'im encontrará paralelo noutros autores contemporâneos, muçulmanos de confissão. De todas as formas, foi, sem dúvida antecedida por académicos que, como referido, desde o século XIX, tentam renovar, numa perspetiva confessional, o pensamento Islâmico, despegando-o da mera observação da letra da lei divina, nomeadamente da *Sharia*. Autores como Alama Iqbal (1877-1938), desenvolveram, assim, a noção de que Deus se revela continuamente no Mundo, interpretado pela consciência religiosa – nunca perfeita - dos crentes, o que corresponderia à atual noção de *human agency* de An-Na'im.

Outro aspeto importante da obra deste Autor é, embora, talvez, de forma não completamente explícita o da distinção entre o exercício do poder secular soberano e o da autoridade religiosa. Partindo da definição de cada poder em si, e não da identificação de quem o exerça, obtém uma visão esclarecida que obste à ideia da possibilidade de misturar ambos, fazendo crer na legitimação de uma imposição secular da religião.

Desse modo, enquanto o exercício vinculativo de poder secular é legitimado pelo cumprimento da constituição do Estado, a autoridade religiosa nunca será vinculativa, ou não respeitaria a liberdade dos crentes.

Repare-se que, para o Autor, trata-se de uma proposta de pensamento e ação dirigida à Comunidade muçulmana mundial a qual visa, também, evitar um cisma entre crentes,

entre os que vivem normalmente no tipo de sociedade atual e aqueles que reagirão negativamente às imposições daquela.

Em termos concretos, é uma linha de pensamento propugnada por um confesso muçulmano que, na realidade, visa resolver uma questão para muitos, até agora, considerada insolúvel de forma satisfatória.

Só por isso, valerá a pena prestar atenção à obra do Professor An-Na'im.

-

## **Bibliografia**

«A Conversation with Abdullahi Ahmed An-Na'im», Charles Howard Chandler Professor of Law», 10/03/10, *Conversations with History, Series Host by Harry Kreisler, Institute for International Studies. University of California at Berkley*, DOI <https://www.youtube.com/watch?v=Yg3hLdJLrOY>

(consultado a 28/12/2020);

Ajami, Fouad, *The Foreign's Gift: The Americans, the Arabs and the Iraqis in Iraq*, New York: Free Press, 2006;

Akhavi, Shahrough, «*Sayyid Qutb*», in *The Oxford Handbook of Islamic Politics*, ed. John Esposito and Emad El-Din Shahin, 159-168, Oxford University Press, 2013;

Al-Jabri (2015), Mohammed Abed, *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*, I.B. Tauris 2015.

An-Na'im, Abdullahi, *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, And International Law*, Foreword by John Voll, Syracuse University Press, First Paperback Edition, 1996;

An-Na'im, Abdullahi, *Islam and Human Rights, Selected Essays of...*, edited by Mashood A. Boderin, London and New York: Routledge Taylor & Francis Group, 2006;

An-Na'im, Abdullahi, *Islam and the Secular State, Negotiating the Future of Shari'a*, first paperback Edition, Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press 2009;

An-Na'im, Abdullahi, «Human Rights and Shari'a». *Reset DOC Dialogues on Civilization*, 2012, DOI <https://www.youtube.com/watch?v=fbvzat5vMyk> (consultado em 31/12/2020);

An-Na'im (2017), Abdullahi, «*Decolonizing Human Rights: An Urgent Plea for Rebuttal*», 20/7/2017, Oxford University, UK, DOI <https://scholarblogs.emory.edu/aannaim/2017/11/11/decolonizing-human-rights-an-urgent-plea-for-rebuttal-video/> (consultado a 28/12/2020);

Abdullahi Ahmed An-Na'im: sobre direitos humanos, o Estado secular e a xaria atualmente», Entrevista por Shiraz Sidhva, 2019-1 *Correio da Unesco* DOI

<https://pt.unesco.org/courier/2019-1/abdullahi-ahmed-naim-direitos-humanos-o-estado-secular-e-xaria-atualmente>»,

Ascensão, José de Oliveira, *O Direito, Introdução e Teoria Geral*, 3ª edição, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, , 1984.

Ayoob, Mohammed, «The Muslim World's Poor Record of Modernization and Democratization: The Interplay of External e Internal Factors», in *Modernization Democracy and Islam*, ed. Shireen Hunter and Human Malik, 186-202, Westport, CT: Praeger, 2005;

Ayoob, Mohammed, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 2008;

Badran, Margot, «Political Islam and Gender»», in *The Oxford Handbook of Islamic Politics*, Edited by John L. Esposito and Emad El-Din Shahin, 112-123, Oxford University Press, 2013.

Bayat, Asef, «What is Post-Islamism? », ISIM Review 16,5, 2005;

Bayat, Asef, *Making Islam democratic: Social Movements and the Post-Islamism Turn*, Stanford: Stanford University Press, 2007;

Bellaigue, Christopher de, *The Islamic Enlightenment, The Modern Struggle Between Faith and Reason*, UK; Penguin Random House, 2017;

Berman, Paul, *The Flights of the Intellectuals*, New York: Mellville House, 2010;

*Brief Biography of Ustadh Mahmoud Taha* DOI [https://www.alfikra.org/page\\_view\\_e.php?page\\_id=2](https://www.alfikra.org/page_view_e.php?page_id=2) (consultado em 8/11/2021);

*Brücken in die Zukunft, Ein Manifest für den Dialog der Kulturen von...*, Eine Initiative von Kofi Annan, Mit einem Geleitwort von Joschka Fischer, Aus dem Englischen von Klaus Kochman und Hartmut Schickert, Stiftung Entwicklung und Frieden, Hamburg, S. Fischer Verlag, 2001;

Bulliet (1993), Richard, *Under Siege: Islam and Democracy, Rethoric, Discourse, and the Future of Hope*, Proceedings of a conference at Columbia University, June 18.19, 1993, New York: the Middle East Institute;

Cardoso, J. Pires Cardoso, *Compêndio de Noções de Direito Comercial*, Coimbra: Atlântida Editora, sd;

Châtelet, François, Olivier Duhamel, Evelyne Pisier-Kouchner, *História das Ideias Políticas*, Tradução de Carlos Nelson Coutinho, segunda edição, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990;

Chaudhry, Muhammad Aslam, *An Introduction to Islamic Culture and Philosophy*, Lahore, Pakistan: Publishers Emporium, 1999;

Chesterton, Gilbert Keith, *Ortodoxia*, tradução do Professor Eduardo Pinheiro, 5ª edição, Livraria Tavares Martins, 1974,

. Chesterton, Gilbert Keith, *O Homem Eterno*, tradução de Maria José Figueiredo, revisão de José João Leiria, Aletheia Editores, 2009,

Clawson, Patrick, «Liberty's the Thing. Not Democracy», in *Middle East Quaterly* 1: 12-13, 1994;

Costa, Francisco Seixas da, «Os Argumentos do Terrorismo», in Francisco Seixas da Costa, *Uma Segunda Opinião*, Prefácio de Jorge Sampaio, 185-187, Lisboa: Dom Quixote, 2006;.

Dahl (1979), Robert, “Democratization and Public Opposition”, in *Poliarchy, Participation and Opposition*, New Haven & London, Yale University Press, 1979:

Dahl, Robert “What is democracy”, in *On Democracy*, 35-43, New Haven & London, Yale University, 1998;

*Direito Romano, Apontamentos das lições do Sr. Prof. Raúl Ventura ao 1º ano do Curso Jurídico de 1949-50. Parte I O Direito Objetivo, suas fontes e divisões. Reedição da Associação Académica da Faculdade de Direito de Lisboa*, 1958, pág.146;

Donini Pier Giovanni, *O Mundo Islâmico, Do Século XVI à Atualidade*, Tradução de Maria Jorge Vilar de Figueiredo, Lisboa: Editorial Presença, 2008;.

Donohue, John J. e John L. Esposito (editores), *Islam in Transition, Muslim Perspectives*, New York Oxford: Oxford University Press, 1982;

Durrani, Tehmina, com William e Marilyn Hoffer, *My Feudal Lord, a devastating indictment of women's role in Muslim society*, UK: Corgi Books, 1995;

El-Affendi, Abdelwahab, «On the State, Democracy and Pluralism», in *Islamic Thought in the Twentieth Century*, ed. Suha Taji-Farouki and Basher Nafi, 180-203,, New York: I.B. Tauris, 2004;

El-Fadl., Kalid Abou, *Islam and the Challenge of Democracy*, Princeton University Press, 2004;.

El-Fadl, Khalid Abou, «The Shari'ah», in *The Oxford Handbook of Islamic Politics*, 7-26, Edited by John L. Esposito and Emad El-Din Shahin, 7-26, Oxford University Press, 2013;

El-Fadl, Kalid Abou, *Reasoning with God: Reclaiming Shari'ah in the Modern Age*, Lanham, Md: Rowman and Littlefield, 2014;.

Elshtain, Jean Bethke,, *Rational Approach to Islam*, Gyan Publishing House, 2009;

Elshtain, Jean Bethke, «Religion and Democracy», in *Journal of Democracy* 20; 5-17, 2009;

Espada, João Carlos Espada, *The Anglo-American Tradition of Liberty, A View From Europe*, Routledge, Taylor & Francis Group, London and New York, 2018;

Espada, João Carlos, «Cidadania: monista ou pluralista?» in *Nova Cidadania*, Ano XXII, Nº 72, Quadrimestral, nov. 2020/fev. 13/14, 2021, DOI <https://iep.lisboa.ucp.pt/asset/8081/file> (consultado a 30/12/2020).

Esposito (1998), John, *Islam and Politics*, 4<sup>th</sup> edition, Syracuse: Syracuse University Press, 1998;

Esposito, John e Dalia Mogahed, *Who Speaks for Islam? What a Billion Muslims Really Think?*, New York. Gallup Press, 2007;

Fox, Jonathan, «Do Democracies have separation of Religion and State? », in *Canadian Journal of Political Science*, 40 (2007), 1-25;

Fox, Jonathan A *World Survey of Religion and State*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008;

Fuller, Graham, «Islam, a Force for Change», in *Le Monde Diplomatique*, September, 2003, digital edition. DOI <https://mondediplo.com/1999/09/16islam> (consultado em 8/9/20);

Gard, Roger Martin du, *O Drama de João Barois*, 4ª edição, tradução de Lobo Vilela, Lisboa: Editora "Inquérito" Lda, sd;

Gellner, Ernest, *Postmodernism, Reason and Religion*, New York: Routledge, 1992;

Ghamari-Tabrizi, Behrooz, «Abdolkarim Soroush», in *The Oxford Handbook of Islamic Politics*, Edited by John L. Esposito and Emad El-Din Shahin, Oxford, 7-26, University Press, 2013;

Goethe, Johann Wolfgang von, «Egmont», tradução José M. Justo, in *Obras Escolhidas de Goethe, Obras Dramáticas*, Prefácio e notas de João Barrento, 283-418, Círculo de Leitores, 1993;

Habermas, Jürgen, *Faktizität und Geltung, Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats.*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994,

Hashemi, Nader, *Islam, Secularism, and Liberal Democracy: Toward a Democratic Theory fo, 5-13r Muslim Societies*, New York: Oxford University Press, 2009;

Hashemi, Nader, «Islam and Democracy», in *The Oxford Handbook of Islamic Politics*,., Edited by John L. Esposito and Emad El-Din Shahin, 68-88, Oxford University Press, 2013;

Hashemi, Nader e Danny Postel, *The People Reloaded: The Rise of the Green Movement and the Struggle for Iran's future*, New York: Melville House, 2011;

Hernandez, Luis Miguel, «Elogio do Espanto», Prefácio a G.K. Chesterton, *O Homem Eterno*, tradução de Maria José Figueiredo, revisão de José João Leiria 5-13., Aletheia Editores, 2009;

Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations and the Remaking of the Modern World*, New York: Simon & Schuster, 1996;

Iqbal, Dr. Allama Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Lahore, Pakistan: Peace Publication, Manzoor Manzil 42 Urdu Bazar, 2015;

Jackson, Sherman A., «Islamic Reform Between Islamic Law and the Nation-State», in *The Oxford Handbook of Islamic Politics*, Edited by John L. Esposito and Emad El-Din Shahin, 42-55 , Oxford University Press, 2013.

Johnson, Daniel, «Churchill em África», tradução de Miguel Paim in *Nova Cidadania*, Ano XXIII, Número 74, Quadrimestral, mai/ago 2021, 69-71;

Kahn, Imran, *Pakistan, a Personal History*, , London, Toronto, Sydney, Auckland, Johannesburg: Bantam Press, 2011

Keane , John, *The Life and Death of Democracy*, London. Simon and Schuster, 1992;

Kennedy (1992), C. Moorhead, «Islamic Law» ,in *Collier's Encyclopedia with Bibliography and Index*, Lauren S. Bahr, «Editorial Director», Bernard Johnston, «Director in Chief», «Maxwell MacMillan», Vol. 13, 1992, 315-318;

Kennedy, Robert F., *Luta por um Mundo melhor*, 2ª edição, tradução de Álvaro Cabral, Rio de Janeiro , Editora Expressão e Cultura, 1968L

Kitto, H.D.F., *A Tragédia Grega*, volume 1, tradução do Inglês e Prefácio de José Manuel Coutinho e Castro (Coimbra: Arménio Amado – Editora, 1990,

Kramer (1996), Martin, *Arab Awakening and Islamic Revival: The Politics of Ideas in the Middle East*, New Brunswick, NJ: Transaction Publishers, 1996;

Lewis, Bernard, «Islam and Liberal Democracy, A Historical Overview, in *Journal of Democracy*, Volume 7, Number 2, April 1996, 52-63, John Hopkins Press DOI <https://muse.jhu.edu/article/16744> (consultado em 2/10/20) ;

Lewis, Bernard, *The Crisis of Islam: Holy War and Unholy Terror*, New York: Random House;, 2003;

Lourenço, Eduardo, *Heterodoxia I*, 1ª Edição, Lisboa: Gradiva,, 2005;

Lynch, Marc, «Veiled Truths: The Rise of Political Islam in the West», in *Foreign Affairs* 89, 2010: 138-147;

Machado, J. Baptista, *Participação e Descentralização, Democratização e Neutralidade na Constituição de 76*, Coimbra: Livraria Almedina,, 1982;

Mahdavi, Mojtaba, «Ayatollah Khomeini», in *The Oxford Handbook of Islamic Politics*, , Edited by John L. Esposito and Emad El-Din Shahin, 7-26, Oxford University Press. 2013;

Machiavelli, Niccolo, *History of Florence and of the Affairs of Italy*, introdução de Felix Gilbert, New York: Harper Torchbooks;

Marrou, Henri Iréné,, avec la collaboration de A-M Bonnardière, *St Augustine et l'augustinisme*, Maitres Spirituels, Éditions du Seuil, 1995,

Meyer, Donald B, *The Protestant Search for Political Realism 1919-1941*, University of California Press, 1960;

Miranda, Jorge, *Manual de Direito Constitucional, Tomo I, Preliminares, A Experiência Constitucional*, 3ª edição, revista, Coimbra Editora, Limitada, 1988;

Miranda (2000), Jorge, *Manual de Direito Constitucional, Tomo IV, Direitos Fundamentais*, 3ª edição, Coimbra Editora, 2000;.

Nasr, Vali, «European Colonialism and the Emergence of Modern Muslim States», in *The Oxford Dictionary of Islam*, ed. John Esposito, 549-599, New York: Oxford University Press, 1999;

Nasr, Vali, «Secularism: Lessons from the Muslim World», *Daedalus* 132, 2003: 67-72;;

Nasr, Vali, «The Rise of “Muslim Democracy”», in *Journal of Democracy* 16., 2005, 13-27;

Nasr, Vali, *Forces of Fortune: The Rise of the New Muslim Middle Class and What it Will Mean for our World*, New York: Free Press, 2009;

Oakeshott, Michael, *The Politics of Faith and the Politics of Skepticism*, Ed. Timothy Fuller, New Haven, London, Yale University Press, 1996;

Packer, George, «The Moderate Martyr, A radically peaceful vision of Islam», DOI <https://www.newyorker.com/magazine/2006/09/11/the-moderate-martyr> (consultado a 19/12/2020);

Papa Bento XVI, *Spe Salvi*. Passos-Cadernos, 2007

Parekh, Bhikhu, «The Cultural Particularity of Liberal Democracy», in *Prospects for Democracy: North, South, East, West*, ed. David Held, 156-175, Stanford: Stanford University Press, 1993;

Perry, Michael, *The Political Morality in Liberal Democracy, Human Rights and Religious Faith*, Cambridge, University Press, 2009;

Philicott, Daniel, *Religious Freedom in Islam: The Fate of a Universal Human Right in the Muslim World Today*, Oxford University Press, 201;

Pinto, Mário, «Eutanásia, Os Direitos humanos são invioláveis ou irrenunciáveis; ou não são humanos», in *Nova Cidadania, Liberdade e Responsabilidade Social*, Ano XXII, nº 71, quadrimestral, julho/outubro 2020, 44-49, (artigo originariamente publicado no jornal Observador de 18 de fevereiro de 2020);

Ponfilly, Christophe de, *O Clandestino na Guerra dos Resistentes Afegãos*, tradução de Maria Isabel ST, Aubyn, Lisboa: Editorial Inquérito Limitada, 1985;

Portillo (1971), Alvaro del, , *Fiéis e Leigos na Igreja*, Tradução de Osvaldo Aguiar, Lisboa, Aster, Lisboa, 1971

Ramos, Francisco Manfredo Tomás, *A Ideia de Estado na Doutrina Ético-Política de S. Agostinho, Um Estudo do Epistolário comparado com o «De Civita Dei»*, (PUG-Edições Loyola, São Paulo, 1984;

Rawls, John, *Political Liberalism, with a new introduction and the “Reply to Habermas”*, New York: Columbia University Press, 1996;

Razek Ali Abdel., *Islam and the Foundations of Political Power*, translated by Maryam Loufti, edited by Abdou Filali-Ansary, Edinburgh University Press in association with The Aga Khan University, 2013 DOI <file:///C:/Users/gscos/AppData/Local/Microsoft/Windows/INetCache/IE/54TURW9H/47264148.pdf> (consultado a 12/3/2021)

«Republican Brotherhood» DOI <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/republican-brotherhood> (consultado em 10/2/2021)

Ribeiro, Gabriel Mithá, *O Ensino da História*, revisão de texto de Anabela Prates Carvalho, Lisboa, Fundação Francisco Manuel dos Santos, Lisboa, 2012;

Saeed, Abdullah, «Salafiya, Modernism, and Revival», in *The Oxford Handbook of Islamic Politics*, Edited by John L. Esposito and Emad El-Din Shahin, 27-41, Oxford University Press, 2013.

Saleh, <sup>1</sup> Yassin Al-Haj, «The Dark Path of Minority Politics», in *Citizenship and its Discontent, The Struggle for Rights, Pluralism and Inclusion in the Middle East*, Editors Thanassis Cambani, Michael Washid Hanna, 5-37, ,New York: The Century Foundation Press, 2019,

Sattar, Nikhat, «The *Furqan*», *Dawn*, 10 de agosto 2018, DOI (<https://www.dawn.com/news/1426132/the-furqan>) (consultado em 15/09/20);

Shatz, Adam, «The Native Informant», in *The Nation*, April 1, 2003,: 15-24;

Siedentop, Harry, *Inventing the Individual, The Origins of Western Liberalism*, Allen Lane, an imprint of Penguin Books, 2014:

Silva, Nuno J. Espinosa Gomes da , *História do Direito Português, Fontes de Direito*, 2<sup>a</sup> edição Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1991;

Skelly, John Morrison, *Political Islam from Muhammad to Ahmainejad: Defenders, detractors and Definitions*, Westport, CT: Praeger, 2009;

Stasavage David, *The Decline and Rise of Democracy*, (Princeton University Press, Prince, Princeton & Oxford, 2020,

Stepan, Alfred, *Arguing Comparative Politics*, New York, Oxford University Press, 2001;

Stratman, Franziskus *Cristo e o Estado*, Tradução de F. Lopes de Oliveira, Lisboa: Editorial Aster, Coimbra: Casa do Castelo-Editora, Coimbra, 1956;

Strauss, Roger. «The Relation of Religion to Democracy», *Public opinion Quaterly* 2: 37-38, 1938;

Tamcke, Martim, *Crestinii în Lumea Islamica, De la Mahomed pâna In prezent*, tradução do Alemão por Catalin-Stefan Popa, revisão de Vasile Adrian Caraba, Nemira, 2018;

Teixeira, João de Fernandes, «Cognitivismo e Teorias da Consciência», in *A Filosofia Analítica no Brasil*, Maria Cecília M. de Carvalho (org), 183-206, Papirus 1995;

Tibi, Bassam, «Islamist Parties: Why They Can't Be Democratic», *Journal of Democracy* 19: 43-48, 2008;

«The World's Muslims: Religion, Politics and Society» in *Pew Research Center, religion and Public Life*, 30/4 (2013) DOI <https://www.pewforum.org/2013/04/30/the-worlds-muslims-religion-politics-society-overview/> (consultado a 7/5/2021)

Tocqueville (2001), Alexis de, *Da Democracia na América*, tradução de Carlos Correia Monteiro de Oliveira, revisão científica de Livia Franco, revisão literária de Maria João Favila Vieira Carmona , São João do Estoril: Princípia, 2001;

Toffler, Alvin. *A Terceira Vaga*, tradução de Fernanda Pinto Rodrigues, Lisboa: Edição «Livros do Brasil», 1984,,

Voll, John, «Foreword», in An-Na'im, Abdullahi *Toward an Islamic Reformation, Civil Liberties, Human Rights, And International Law, Foreword by John Voll*, IX-XII, Syracuse University Press, First Paperback Edition. 1996,

Voll, John O. e John L. Esposito, «Islam's Democratic Essence», in *Middle East Quarterly*. September 1994, DOI <https://www.meforum.org/151/islams-democratic-essence> (consultado em 2/10/20);

Waldman, Peter, «A Historian's Take on Islam Steers U.S. in Terrorism Fight», in *Wall Street Journal*, February 3, 2004;;

White, Joshua T. e Niloufer Siddiqui, «Mawlana Mawdudi» » in *The Oxford Handbook of Islamic Politics*, ed. John Esposito and Emad El-Din Shahin, 144-158, (Oxford University Press, 2013,

Whickam, Carrie, *Mobilizing Islam: Religion, Activism and Political Change in Egypt*, New York: Columbia University Press, 2002;

Zakaria, Fareed, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*, New York: W.W. Norton, 2007;

