

CASO RUSHDIE

**DIREITOS HUMANOS E
ISLAMISMO COMO
INSTRUMENTOS
DO CONFLITO**

LUANA HORDONES CHAVES

CASO RUSHDIE

CONSELHO EDITORIAL ACADÊMICO
Responsável pela publicação desta obra

Luís Antonio Francisco de Souza
Antônio Mendes da Costa Braga
Jair Pinheiro
Rosângela de Lima Vieira

LUANA HORDONES CHAVES

CASO RUSHDIE
DIREITOS HUMANOS E
ISLAMISMO COMO
INSTRUMENTOS DE CONFLITO

**CULTURA
ACADÊMICA** 
Editora

© 2013 Editora Unesp

Cultura Acadêmica

Praça da Sé, 108

01001-900 – São Paulo – SP

Tel.: (0xx11) 3242-7171

Fax: (0xx11) 3242-7172

www.culturaacademica.com.br

feu@editora.unesp.br

CIP – BRASIL. Catalogação na Fonte
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ

C439c

Chaves, Luana Hordones

Caso Rushdie [recurso eletrônico]: direitos humanos e islamismo
como instrumentos de conflito/Luana Hordones Chaves.

São Paulo: Cultura Acadêmica, 2013.

recurso digital

Formato: ePDF

Requisitos do sistema: Adobe Acrobat Reader

Modo de acesso: World Wide Web

ISBN 978-85-7983-484-4 (recurso eletrônico)

1. Islamismo e Estado – 2. Islamismo e economia. 3. Islamismo e
política. 4. Islamismo e direito. 5. Islamismo e justiça. 6. Livros eletrônicos.

I. Título.

14-08301

CDD: 320.5509176712

CDU: 322:297

Este livro é publicado pelo Programa de Publicações Digitais da Pró-Reitoria de
Pós-Graduação da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp)

Editora afiliada:



Asociación de Editoriales Universitarias
de América Latina y el Caribe



Associação Brasileira de
Editoras Universitárias

A meu pai e minha mãe.

AGRADECIMENTOS

Este livro resulta da minha dissertação de mestrado defendida na Faculdade de Filosofia e Ciências (FFC) da Universidade Estadual Paulista (Unesp), *campus* de Marília. Logo, agradeço à Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp) pelo apoio financeiro que possibilitou o desenvolvimento da pesquisa. Meus agradecimentos também a todos que, de alguma forma, contribuíram para realização deste trabalho e, especialmente, aos funcionários do *campus* de Marília.

Aos professores Luis Antônio Francisco de Souza, Célia Aparecida Ferreira Tolentino, Pedro Geraldo Tosi, Alexandre Antônio Cardoso e José Geraldo Alberto Bertoncini Poker agradeço a atenciosa disposição em ensinar – pelas contribuições, sugestões e reflexões propostas, obrigada!

Com carinho, agradeço às minhas amigas extraordinárias e unespianas, às marilienses e uberabenses, e aos companheiros das aulas da pós-graduação. De forma mais que especial, agradeço à Magda, à Jéssica e ao Gabriel que, literalmente, abriram a porta de sua casa e de suas vidas e se tornaram minha segunda família durante o mestrado.

À amiga Joyce Fattori e ao colega Gabriel Cunha Sallum, por suas generosas leituras. Ao amigo Matheus, por sua ajuda. Ao colega Andrew, pelo material disponibilizado.

Às amigas da dança, por todos os bons momentos. Ao grupo de teatro Tuia das Traia, pelo tempo compartilhado. Ao grupo de estudos e pesquisa em cinema e literatura Baleia na Rede, pelo instigante aprendizado. Enfim, àqueles que estiveram comigo no dia a dia, por vezes cansativo e angustiante, e que me ajudaram a lidar com as dificuldades desse processo.

À minha querida família mineira e às famílias marilienses que me acolheram. Em especial, meus agradecimentos à minha sogra e ao meu sogro por todo apoio e carinho.

À minha mãe e ao meu pai, que nunca mediram esforços para que eu estudasse, minha eterna gratidão! Ao meu irmão, meu companheiro de viagem, agradeço a compreensão. Ao meu padrinho, o exemplo. Às minhas meninas Lívia, Maria Luiza e Mariana, cada sorriso.

Ao meu amor e companheiro Thiago agradeço pelo carinho e pela compreensão de todos os dias. Por sua paciência, por sua cumplicidade e por cada abraço. Por sua maneira de me fazer feliz, obrigada!

A Deus, aos deuses e às formas de amor agradeço! A alegria de viver comemoro! *Assalamu aleikom!*

Não acomodar com o que incomoda [...]

O Teatro Mágico

SUMÁRIO

Introdução 13

- 1 Caso Rushdie: fundamentalismo mulçumano? 19
- 2 A construção da ofensa 41
- 3 A reconstrução da ofensa 115
- 4 A tradução da ofensa como conflito 185
- 5 A religião e a modernidade 209
- 6 O desafio dos Direitos Humanos 241

Considerações finais 259

Referências 263

Anexo 271

INTRODUÇÃO

O caso Rushdie, como ficou conhecido internacionalmente, atingiu repercussões para além da referência ao fundamentalismo muçulmano, dando vazão a uma série de fatores referentes ao “conflito cultural” entre o Ocidente e o Islã.

Publicado em 1988 na Inglaterra, o romance do autor indo-britânico Salman Rushdie intitulado *Os versos satânicos* foi, assim que lançado, alvo de muitas controvérsias nos países de maioria islâmica e mesmo fora deles. A obra trata com deboche de algumas crenças religiosas, especificamente do Islã: retrata o profeta Maomé como libertino e charlatão; nomeia as esposas do Profeta como as doze prostitutas de um bordel; chama a cidade de Meca de Jahilia – nome pelo qual os muçulmanos se referem ao seu passado pré-islâmico e que significa “ignorância”; refere-se ao Profeta por Mahound, que é a forma pejorativa que os cruzados usavam; e representa com ironia o episódio islâmico conhecido como “versos satânicos”, reconstruindo-o em um contexto fictício e dando-lhe indícios de alucinação.

As revoltas no mundo muçulmano contra o livro começaram logo após o seu lançamento, mas houve protesto na Inglaterra: o livro foi queimado em praça pública em protesto contra as leis inglesas, que até então só puniam a blasfêmia contra o Cristianismo – na ocasião, o arcebispo de Canterbury, Robert Runcie, pediu que as leis

fossem estendidas para proteger outras religiões. Na Turquia, na Índia e no Paquistão também houve manifestações contra o romance. Mas no Irã a reação popular foi maximizada por um componente decisivo: o aiatolá Khomeini, presidente e líder da revolução que instalara a República Islâmica do Irã, decretou sentença de morte ao escritor e a todos os que estavam envolvidos com o livro, sob acusação de blasfêmia.¹

Em um pronunciamento na rádio estatal iraniana no dia 14 de fevereiro de 1989, Khomeini – então maior líder religioso e político do país, reconhecido em todo o mundo muçulmano – clamou aos “muçulmanos zelosos” que matassem Rushdie e os demais responsáveis por seu romance por blasfemarem contra o Islã. O episódio tomou, assim, proporções gigantescas, embora Khomeini não tenha citado nenhum versículo do Alcorão ou algum dito do Profeta presente na Sunna – as duas fontes legais originárias da lei islâmica – a fim de legitimar tal sentença.

De fato, o decreto (*fatwa*) de Khomeini gerou ainda mais controvérsias do que o livro de Rushdie, tanto no mundo ocidental como nos países muçulmanos: a Inglaterra rompeu relações diplomáticas com o Irã, acusando o país de violar a sua soberania ao condenar à morte um cidadão indo-britânico residente em solo inglês; em março do mesmo ano da condenação, 44 dos 45 países participantes da Conferência Islâmica condenaram a *fatwa*, sob a argumentação de que a lei islâmica não permitia sentenciar um transgressor sem levá-lo a julgamento.² No entanto, mesmo com a falta de embasamento legal no direito islâmico e o desrespeito à ordem internacional no seu

1 É válido ressaltar que, por desconhecer a história do Islã e o Alcorão, a maioria dos leitores ocidentais não sabia “onde” se encontrava a condenável blasfêmia contida no romance.

2 Abdallah al-Mushid, chefe do Conselho de *Fatwas* da Universidade de al-Azhar, no Cairo – uma das mais antigas do mundo, com mais de mil anos de existência –, afirmou, na reunião da Conferência islâmica, em março de 1989, que a *fatwa* de Khomeini era ilegal “pois o réu tem o direito de se defender, e além disso o assassinato não é um instrumento legal em nenhuma parte do mundo”. Além disso, havia uma falha legal na parte que clamava também ao assassinato dos editores, pois a xaria estabelece que “divulgar a blasfêmia não é blasfêmia”.

princípio de soberania, a vida de Salman Rushdie foi posta em risco e o escritor viveu clandestinamente por toda a década seguinte – ainda hoje ele conta com um esquema de segurança.

Por um lado, a condenação de morte do autor de *Os versos satânicos* é tanto carregada de referências à lei islâmica, e particularmente ao caráter do governo xiita iraniano no pós-revolução de 1979, como se justifica nos valores e na concepção de vida próprios da religião. Por outro lado, as potências ocidentais condenaram a *fatwa* emitida por Khomeini em defesa do direito à vida e do direito de liberdade de expressão garantidos pelos Direitos Humanos. Tem-se, pois, um conflito entre os fundamentos ético-morais islâmicos (sobre os quais se constrói a ofensa de Rushdie) e os fundamentos ético-morais dos Direitos Humanos (a partir dos quais a ofensa é reconstruída por uma forma de compreensão própria da sociedade moderna ocidental). Nesse contexto, pretende-se tratar da universalidade dos Direitos Humanos posta em questão no desdobramento do referido caso.

Todavia, o choque que perpassa as relações entre religião e modernidade³ e entre as culturas⁴ ocidental e muçulmana exige ainda ponderações de ordem política. No contexto político iraniano no fim da década de 1980, encontram-se alguns indícios para crer que Khomeini teve motivação política e, sobretudo, estratégica em seu decreto. Suspeita-se de que o caso Rushdie tenha sido uma manobra não apenas para distrair a atenção dos iranianos após a longa e sangrenta

3 Tendo em vista que a “modernidade” só pode ser capturada a partir do ponto de vista de uma expressão teórica, será construído neste livro um tipo ideal a partir da reflexão de Weber. A metodologia weberiana é a ferramenta adequada por permitir mostrar em que medida se dá a posição relativa dessas duas sociedades em um processo de racionalização. Uma vez que a modernidade contempla determinadas características, mas não se completa nunca, ela é tomada aqui como um referencial a fim de se estabelecer comparações com outras realidades históricas.

4 Para tanto, este livro apoia-se essencialmente na análise de Max Weber, segundo a qual o conceito de “cultura” é valorativo. Para o autor, a análise de valores, como um projeto de interpretação do sentido, vem esclarecer as relações valorativas tanto no uso teórico (como intersecção dos problemas de pesquisa) quanto no uso prático (no contexto de formas de vida). A partir dessa perspectiva, um fato da vida cultural, um acontecimento cultural ou um objeto cultural são considerados um elemento de conexão causal histórica, um meio de conhecimento e também um objeto de valorização.

Guerra Irã-Iraque, que durou de 1980 a 1988 e matou centenas de milhares de pessoas, mas também para fortalecer o fervor revolucionário do povo depois da perda de entes queridos e das privações causadas pela guerra.

Nesse sentido, a condenação visaria recuperar o apoio à Revolução Islâmica do mundo muçulmano em geral – após dez anos de guerra contra um país sunita, esse apoio havia declinado consideravelmente. Além disso, diante de tal sentença, Khomeini posava como o grande defensor da fé islâmica, o que dava ao Irã o *status* de grande rival da Arábia Saudita na liderança do mundo islâmico. Outro fato que se faz importante lembrar é o combate entre soviéticos e guerrilheiros árabes no Afeganistão:⁵ com patrocínio norte-americano, as tropas soviéticas foram combatidas e retiradas do Afeganistão, e o que serviria como propaganda para o eleito grande inimigo do Irã (os Estados Unidos) acabou perdendo espaço nos noticiários para a repercussão da *fatwa* emitida por Khomeini.

A proteção à vida de Salman Rushdie por parte das potências ocidentais, por sua vez, não se fez isenta de motivações político-estratégicas: revestida do discurso pela defesa dos Direitos Humanos, a grande mobilização contra a ação do governo iraniano partiu principalmente da Inglaterra e dos Estados Unidos, os dois países mais afetados em termos econômicos com a crise do petróleo na década

5 Em 1978, após um violento golpe de Estado, o Conselho Revolucionário tomou o poder no Afeganistão, dando início a um programa socialista que provocou a ira de parte dos muçulmanos, a ponto de levá-los à resistência armada. Sem conseguir conter a rebelião, e já com tropas soviéticas no país, os guerrilheiros afegãos contaram com apoio financeiro e militar dos Estados Unidos. A invasão soviética no Afeganistão data de dezembro de 1979, coincidindo com o ano da Revolução Islâmica no Irã e, conseqüentemente, com o espírito revolucionário exacerbado no mundo muçulmano. Em um contexto de Guerra Fria, as tropas soviéticas que apoiavam a tomada do governo pela corrente marxista enfrentaram os guerrilheiros árabes, que, por sua vez, recebiam apoio norte-americano. Durante os nove anos de guerra no Afeganistão, a União Soviética perdeu cerca de 15 mil soldados. E, apesar de todos os esforços, no decorrer da década de 1980, as forças governamentais e os soldados soviéticos não conseguiram derrotar os rebeldes. O fracasso soviético levou analistas internacionais a descrever o conflito como o “Vietnã dos soviéticos”. Pressionada pela opinião pública internacional e fustigada pela guerrilha islâmica, em maio de 1988 a União Soviética começou a retirada de suas forças, completada em fevereiro de 1989.

de 1970 e com a nacionalização da exploração petrolífera no Irã após a queda do xá e a ascensão de Khomeini. É fato que a Inglaterra não poderia aceitar uma condenação de tal ordem a um de seus cidadãos ou permitir a interferência de um aiatolá nos assuntos internos do país – ainda mais depois de ter suas empresas expulsas do controle das reservas do petróleo iraniano.

Dessa maneira, a forma como o caso Rushdie se manifestou no cenário internacional e as tomadas de posição dos governos envolvidos exigem considerar um contexto político-econômico conturbado, assim como colocam em questão, por um lado, o direito ocidental de liberdade de expressão e, por outro, as ações políticas fundamentadas no Islã. Tendo isso em vista, este livro propõe-se a pensar tanto a relação entre Islamismo e Direitos Humanos como a relação entre “Ocidente” e “Oriente”,⁶ as quais perpassam, por sua vez, pela relação entre religião e modernidade. Por causa da urgência de se estabelecer relacionamentos pacíficos entre diferentes sociedades em um cenário de diversidade cultural, faz-se necessário tratar dessas relações a fim de descobrir em que aspectos as condutas recomendadas pelo Islã divergem dos princípios constitutivos do sistema de Direitos Humanos formulado no Ocidente.

Uma vez que certo conflito de concepções parece ter se evidenciado no caso Rushdie, a repercussão da publicação do romance *Os versos satânicos* e a condenação de seu autor pelo governo iraniano são aqui consideradas para fins de análise no campo das relações internacionais e no âmbito da sociologia. Além disso, tendo em vista os desdobramentos da condenação de morte de Salman Rushdie no cenário internacional, propõe-se não apenas verificar os termos do conflito, como também pensar a relação entre Ocidente e mundo muçulmano em determinado momento histórico. Assim, este livro trata de uma proposta de análise dos valores e dos interesses que estavam em jogo no caso da condenação de Rushdie, assim como

6 O fato de as palavras “Ocidente” e “Oriente” estarem entre aspas remete às construções e às formas de representação de dois cenários que se diferenciam culturalmente. Para tal discussão, no decorrer do livro, será feito uso da abordagem de Edward Said.

daqueles sobre os quais se constituem os Direitos Humanos, que tal condenação violou. Nesse sentido, por meio do estudo do caso Rushdie e de sua repercussão no cenário internacional, bem como do posicionamento do governo iraniano e dos organismos defensores dos Direitos Humanos, é possível perceber algumas das questões postas no contexto em que se deram as controvérsias em torno de *Os versos satânicos*.

Para tanto, este livro se organiza da seguinte forma: o Capítulo 1 busca análises acerca do fundamentalismo religioso contemporâneo, especificamente o fundamentalismo muçulmano. O Capítulo 2 trata da construção da ofensa ao Islã construída pelo governo iraniano, ao passo que o Capítulo 3 aborda a reconstrução ocidental dessa ofensa por meio da linguagem dos Direitos Humanos. Já os capítulos seguintes tem o intuito de observar, mesmo que brevemente, as relações em conflito – o Capítulo 4 levanta considerações acerca da tradução “Ocidente *versus* Oriente islâmico” dada ao caso Rushdie; o Capítulo 5 discorre a respeito da relação entre modernidade e religião como expressão do conflito; e o Capítulo 6 traz o debate sobre a universalidade dos Direitos Humanos, tendo em vista a interculturalidade.

Para a discussão proposta, são eleitos alguns pontos-chave na tentativa de delinear o conflito contextualmente e em seus fundamentos ético-morais, como o conceito weberiano de racionalidade e a relação entre religião e modernidade. Ademais, são propostas revisões teóricas e abordagens históricas específicas, a fim de esclarecer determinadas questões surgidas quando se depara com casos de choques de culturas dessa ordem.

1

CASO RUSHDIE: FUNDAMENTALISMO MUÇULMANO?

Este capítulo se propõe a delinear o objeto de estudo deste livro, já assinalando os pontos cruciais do conflito que se deu com a publicação de *Os versos satânicos*. Nesse primeiro momento, a análise se concentra no caráter fundamentalista do conflito, a fim de aclarar as questões iniciais que o caso Rushdie sugere. Para tanto, é feita uma breve revisão teórica do fundamentalismo religioso contemporâneo, especificamente do muçulmano.

De fato, quando se trata de diversidade cultural, são muitas as questões colocadas tanto no âmbito político dos Estados nacionais como no cenário internacional. Nesse contexto, os conflitos culturais se apresentam de diversas formas e tomam as mais diferenciadas proporções. O fundamentalismo religioso é uma dentre as várias problemáticas que não só ilustram muitos dos conflitos culturais de sociedades multiculturais, como também requerem dos Estados nacionais e das organizações internacionais ações políticas próprias.

Segundo Peter Demant, o êxito ou o fracasso coletivo em lidar com a dificuldade da coexistência de diferentes culturas determinará, em grande medida, o futuro da humanidade:

E poucas diversidades colocam-nos um desafio mais urgente do que o fundamentalismo muçulmano. Acredito que possamos evitar o enunciado “choque das civilizações” entre o Ocidente e o islã, uma guerra na qual todos nós sofreremos, desde que ambos os lados façam as concessões e os esforços necessários. A primeira tarefa, imprescindível, é exercitar a compreensão. Ao Ocidente, cabe entender como a riqueza histórica do mundo muçulmano se vincula à sua ira atual – e como o próprio mundo ocidental é cúmplice, de certa forma, da crise contemporânea do islã. Um entendimento da dinâmica interna do mundo muçulmano, assim como de sua interação com os povos vizinhos, constitui o primeiro passo para desenhar políticas mais efetivas, frente a ele (Demant, 2008, p.13).

Ainda de acordo com Demant (2008), atualmente o mundo muçulmano compreende, em média, 1,3 bilhão de pessoas (o que equivale a um quinto da humanidade), e é preciso repensar a convivência com elas. Geograficamente dispersos, da África Ocidental à Indonésia, no Oriente Médio e na Índia, os muçulmanos abrangem nações, histórias, etnias e línguas diversas. Contudo, eles compartilham um ponto, como assinala Demant (2008, p.14): “Em comum [...] todos os povos do mundo muçulmano tem um único e decisivo fator: o islã. Muito embora a própria religião seja para eles experimentada e praticada das mais diversas maneiras”.

Surgido há mais de 1.400 anos e presente em três continentes, o Islão possui especificidades relevantes em cada sociedade islâmica. Além disso, é importante entender o que ele realmente significa:

[...] faz-se necessário esclarecer a grande confusão terminológica que cerca nosso tema. Em primeiro lugar, o termo muçulmano refere-se a um fenômeno sociológico, enquanto islâmico diz respeito especificamente à religião. [...] *Islamismo e islamista, por sua vez, são utilizados para definir o movimento religioso radical do islã político, inspiração do que também se chama popularmente de fundamentalismo muçulmano.* É, portanto, confuso e incorreto usar o termo islamismo como sinônimo de islã, como acontece ocasionalmente em português (Demant, 2008, p.14 [grifo nosso]).

Demant (2008) trata ainda do mau uso do termo “Islã” como forma de se referir à Península Arábica ou ao Oriente Médio, esclarecendo que *árabe* diz respeito a um povo específico, *Oriente Médio* é uma região geográfica e *Islã* é a uma religião.¹ Ele explica:

Toda essa confusão tem origem no caráter total do islã, que é mais do que um simples corpo de crenças, mas algo que influencia e determina (ou pelo menos pretende determinar) toda a vida social e mesmo as esferas da economia, da política e das relações internacionais (Demant, 2008, p.14).

Em sua origem, os árabes, restritos à Península da Arábia, se tornaram quase todos muçulmanos, razão pela qual os termos “árabe” e “muçulmano” se coincidiram. Com a expansão dessa população para o Oriente Médio, tanto o idioma arábico como o Islã foram adotados pela maioria, fazendo que “Oriente Médio” e “mundo muçulmano” se tornassem termos coincidentes. No entanto, o Islã conquistou adeptos em diversas partes do mundo, de modo que o Oriente Médio ficou reduzido a uma dentre as várias regiões do mundo muçulmano. Por ter sido nessa região que o profeta Maomé se revelou e atuou, por ter partido dali as primeiras expansões e por ser o árabe a língua sagrada do Alcorão, o Oriente Médio ainda guarda um peso ideológico maior (Demant, 2008).

O mundo muçulmano se divide em quatro grandes blocos, geográfica e culturalmente distintos, que compreendem quase a totalidade dos muçulmanos do mundo: o bloco médio-oriental, o indiano, o malaio e o africano.² O Oriente Médio – onde se encontra cerca

1 “Ainda hoje há forte sobreposição dessas definições: afinal, raciocina-se, os árabes moram no Oriente Médio e são majoritariamente muçulmanos. Entretanto, existem no Oriente Médio importantes nações muçulmanas de povos não árabes, como os turcos e curdos, e mesmo nações não predominantemente muçulmanas, como Israel, cuja população é majoritariamente judaica.” (Demant, 2008, p.14).

2 “[...] a grande maioria dos muçulmanos vive no terceiro mundo. Em outras palavras, é pobre. Num passado glorioso, as sociedades muçulmanas foram ricas e poderosas. [...] sua decadência a um estado de impotência e exploração constitui parte integrante

de 30% de toda a população muçulmana do mundo e onde mais de 90% da população total é muçulmana – caracteriza-se desde o final do século XX como centro das tensões internacionais, uma vez que é a área de maior atuação de ativistas e pensadores fundamentalistas. Segundo Demant (2008, p.16 [grifo nosso]): “[...] a região cresceu em importância estratégica – afinal, muito do petróleo do mundo está lá – e tornou-se espaço privilegiado para as rivalidades com e entre as potências europeias”. Demant também assinala o seguinte:

A justaposição de tantos fatores – religiosos, estratégicos e econômicos – explica por que o Oriente Médio capta tanta atenção de políticos, jornalistas e da opinião pública internacional. Tais reivindicações desafiam os interesses vitais das potências ocidentais e, por extensão, de todos os países capitalistas desenvolvidos do primeiro mundo. *O resultado é que essa luta é o drama central das relações internacionais hoje. É uma luta que assume cada vez mais uma cor religiosa e é isso que ameaça transformar um mero confronto de interesses em um “choque de civilizações”* (Demant, 2008, p.16 [grifo nosso]).

Uma cadeia de derrotas militares, socioeconômicas e culturais do mundo árabe para o Ocidente não só retirou a legitimidade dos regimes e dos projetos associados à ocidentalização, como também abriu um vácuo ideológico que tem sido preenchido pelo fundamentalismo muçulmano. Como assinala Demant:

A rejeição do modelo ocidental pelos pensadores islamistas é abrangente, incluindo não apenas uma crítica da “injusta” atuação das potências cristãs, como também uma recusa de seus modos sociais “dissolutos” que “infectam” o mundo muçulmano (Demant, 2008, p.18).

da história da colonização: é a contrapartida da emergência do Ocidente. Com economias controladas por pequenas elites, regimes não representativos e autoritários, altas taxas de crescimento populacional e altos níveis de expectativas – frustradas –, várias dessas sociedades muçulmanas aprofundam sua crítica ao Ocidente, acusado de manter as estruturas da desigualdade” (Demant, 2008, p.15)..

O fundamentalismo muçulmano, baseando-se em uma leitura específica das fontes sagradas do Islã, diz lutar por uma sociedade igual àquela estabelecida por Maomé – um retorno que consagraria um mundo melhor para as sociedades islâmicas. Nesse sentido, esclarece Demant:

O que é, pois, este fundamentalismo muçulmano? *O islamismo é uma ideologia política antimoderna, antissecularista e antiocidental*, cujo projeto é converter o indivíduo para que se torne um muçulmano religioso observante, é transformar a sociedade formalmente muçulmana em uma comunidade religiosa voltada ao serviço a Deus e estabelecer o reino de Deus em toda a terra. A tendência fundamentalista é provavelmente a vertente predominante no islã atual. É, todavia, um fenômeno recente, cuja forma atual se desenvolveu só nas últimas décadas, em reação à modernização globalizante – no Oriente Médio em particular (Demant, 2008, p.201 [grifo nosso]).

Na contracorrente da típica sociedade moderna e de seu relativismo ético, o fundamentalismo religioso contemporâneo caracteriza-se pela pretensão de, por meio de movimentos coletivos, reconduzir à cena política as categorias teológicas. De fato, nos mais diversos contextos em que se manifestam, os movimentos fundamentalistas representam “uma espécie de retorno das teologias políticas” (Pace; Stefani, 2002, p.7). Tal retorno aos fundamentos sagrados da ação humana na sociedade política questiona os fundamentos mais recentes da comunidade política e do Estado, uma vez que a verdade de fé traduzida em política torna-se ideologia de Estado. Nesse sentido, o objeto de estudo a que se atém este livro permite uma dupla abordagem: (1) o fato de aparelhos do poder político tornarem-se instrumentos de domínio para imposição de uma concepção sagrada; (2) os desafios do sistema de Direitos Humanos em um contexto de fundamentalismo religioso.

Em sua análise sobre o cenário mundial após a queda do Muro de Berlim – período no qual se configura o conflito que será analisado aqui –, Antes (2003) trata de teorias difundidas por intelectuais da

segunda metade do século XX. Segundo o autor, acreditou-se que, com a dissolução do Pacto de Varsóvia e o fim da União Soviética, não haveria mais conflitos em escala mundial. Nessa perspectiva, ele cita o “fim da história”, proclamado pelo norte-americano Francis Fukuyama, e o modelo de “aldeia global”, concebido pelo canadense Marshall McLuhan. Ambas as teorias defendiam que a globalização se tornaria uma realidade e o *american way of life* representaria o melhor padrão da história da humanidade, assim como sua posição mais avançada.

Ainda de acordo com Antes (2003), a Guerra do Golfo, de 1991, comprovou o contrário: existiam no mundo outros perturbadores da ordem tão difíceis para as grandes potências europeias e para os Estados Unidos como o conflito Leste-Oeste. O perigo que Saddam Hussein representava e os focos de crises regionais, como no Sudão e na Chechênia, mostravam que, além de os problemas mundiais não estarem resolvidos, um fator deveria ser considerado:

De maneira cada vez mais intensa, a religião faz parte desses embates. O exemplo iugoslavo é duplamente significativo: de um lado, porque a divisão étnica é, na realidade, estreitamente ligada com a afiliação religiosa; e de outro, porque na percepção do público o fator religioso pesa muito entre os muçulmanos, de modo que o normal é referir-se aos adversários como sérvios, croatas e muçulmanos, confundindo-se os níveis religioso e étnico-político, em vez de se argumentar logicamente no nível étnico (sérvio, croatas e bósnios) ou no religioso (ortodoxos, católicos e muçulmanos). Esse é um exemplo entre muitos nos quais o Islã é associado com a luta, com a guerra e, no caso extremo, com o terrorismo. A visão de horror do fundamentalismo religioso e a luta entre culturas a ele associada tornam-se um desafio para a Europa – principalmente por meio do Islã – e levantam a questão sobre qual é a autoimagem islâmica nos dias de hoje (Antes, 2003, p.15-16).

Nesse contexto, o caso de Salman Rushdie marca as análises e os debates acerca do fundamentalismo muçulmano, tendo em vista a dimensão política em que um decreto religioso se firmou e, ainda, a repercussão que a condenação baseada em preceitos religiosos cau-

sou no cenário internacional. Esse caso não é único dentre as práticas fundamentalistas do governo de Khomeini³ – presidente do Irã por dez anos, a partir do fim da Revolução Islâmica liderada por ele em 1979 –, mas certamente é o mais conhecido e o mais emblemático quando se discute o Islã como desafio para o Ocidente.

Atualmente, o grande número de imigrantes muçulmanos nos estados europeus incluindo a Rússia, há mais de 20 milhões de muçulmanos na Europa – constitui um desafio tanto político como cultural para o mundo ocidental. Em contrapartida, o maior contato com a cultura ocidental faz que os próprios imigrantes questionem certas práticas de seus países e, com isso, levantem discussões sobre a ética islâmica, possibilitando que o debate em torno da defesa dos Direitos Humanos ganhe força em territórios islâmicos. De qualquer modo, Antes (2003) afirma que ainda há, principalmente na Europa e na América, uma falta de informação sobre o que o Islã, como realidade multifacetada, representa:

O Islã era frequentemente associado com repressão, desprezo pelos Direitos Humanos e direito criminal excessivamente rigoroso. A sentença de morte [...] emitida por Khomeini em 1989 contra o escritor Salman Rushdie, as violações dos Direitos Humanos em nome da religião islâmica no Irã e os ataques terroristas de extremistas islâmicos foram repetidamente citados como símbolos do perigo do Islã para o mundo de hoje e para a Europa em particular. [...] Nos meios de comunicação e no debate público, prevalece até hoje a impressão de que o Islã é agressivo, e de que os muçulmanos representam, em princípio, um perigo para o estado de direito europeu, de modo que qualquer caso de aumento real

3 “Desde algum tempo a palavra ‘fundamentalismo’ tornou-se de uso comum em todos os campos da vida social, política, cultural e religiosa. As mudanças dramáticas no Irã, através da revolução islâmica na década de 1980, chamaram a atenção da opinião pública mundial para o fenômeno chamado ‘fundamentalismo’. Este fenômeno, todavia, transcende os limites da religião islâmica. Hoje também se manifesta certo fundamentalismo religioso em grupos judaicos através da influência massiva de ultraortodoxos sobre a vida do Estado em Israel. No Cristianismo constituem-se forças que reivindicam a verdade exclusiva para uma interpretação literal da Bíblia, rejeitando como heresia qualquer tolerância no campo da fé em relação ao pluralismo religioso de nosso mundo” (Zilles, 2009).

ou percebido da influência islâmica na Europa reacende a discussão e frequentemente leva a reações polêmicas mais fortes contra o Islã (Antes, 2003, p.21).

Habermas (2001) chama a atenção para o caso Rushdie, ao tratar da coexistência de formas de vida com direitos iguais nas sociedades multiculturais. Na análise do autor, em um cenário de diversidade cultural, em que se busca o reconhecimento de todas as culturas e se pretende construir relações pacíficas entre diferentes sociedades, a tolerância religiosa faz-se um precursor do Estado constitucional democrático, assim como do sistema internacional de Direitos Humanos. Para ele, a desconexão entre política e autoridade divina é uma prerrogativa necessária para a adesão aos Direitos Humanos, uma vez que estes contam com um sistema de direito secularizado: “Sentimos como desafio [...] os conflitos culturais que se delineiam entre o Ocidente mais secularizado e, por outro lado, o mundo islâmico movimentado pelo fundamentalismo [...]” (Habermas, 2001, p.76).

Tendo em vista a coexistência de todas as culturas, os movimentos fundamentalistas devem ser analisados em sua profundidade, uma vez que se apresentam como “[...] uma solução que não só favorece a superação da crise como também pode complicar os conflitos e as tensões do tempo presente [...]” (Pace; Stefani, 2002, p.10). É preciso, pois, que a incompatibilidade com o Estado democrático constitucional e a exclusão dos Direitos Humanos desses movimentos sejam incorporadas ao processo de construção de uma sociedade multicultural, com vistas a novas perspectivas que não a violência e a intolerância.

Segundo Habermas (2000), o universalismo de um sistema de direito secularizado, para tratar com igualdade as diferenças entre indivíduos e comunidades, não deve ser mal interpretado como um nivelamento das distinções culturais. Pelo contrário, ele exige que as diferenças, tanto culturais como sociais, sejam vistas por meio de um sistema de direitos democraticamente atualizado em um Estado constitucional. Entretanto, pelo fato de o fundamentalismo contemporâneo ser constituído, justamente, pela conexão entre a política

e a sagrada escritura, o caminho para os Direitos Humanos não se configura como uma questão de adesão ou não, mas promete alguns desafios para a sociedade moderna. Veja o que dizem Pace e Stefani a respeito:

A ideia da defesa e da afirmação da verdade absoluta contida num livro sagrado alimenta a visão apocalíptica do combate final entre o bem e o mal, interpretando uma necessidade social emergente entre os indivíduos: o medo de perder as próprias raízes, de perder a identidade colectiva. O medo assume diferentes máscaras: o pluralismo religioso democrático, o secularismo, o comunismo, o ocidente capitalista, o Estado moderno neutral e por aí adiante (Pace; Stefani, 2002, p.22).

De acordo com Pace e Stefani (2002), o surgimento de movimentos fundamentalistas na conjuntura histórica das últimas décadas tem um significado importante. Os autores consideram dois aspectos: (1) o retorno à função política das religiões; (2) a relevância do tema da política, ou seja, da conquista do poder político. Assim, de acordo com eles:

O fundamentalismo é, portanto, o nome que nós damos a este complexo jogo que decorre entre a decadência moral da política e a tentativa dos grupos religiosos radicais de encontrar uma solução para a crise da política: a do retorno aos fundamentos últimos (sagrados, se necessário, e por isso, absolutos) da acção humana na sociedade política (Pace; Stefani, 2002, p.10).

Ainda de acordo com Pace e Stefani (2002), faz-se necessário assinalar o fato de o termo “fundamentalismo” ser utilizado como etiqueta para catalogar fenômenos e movimentos religiosos de natureza diferente, muitas vezes de forma indevida e imprecisa. Apresadamente, o termo é usado como sinônimo de fanatismo religioso ou é reduzido a uma regressão à sociedade pré-moderna. Ora, os movimentos fundamentalistas nascem no seio das grandes religiões mundiais e recorrem a formas de ação semelhantes às de outros movimentos sociais e políticos. Desse modo, deve-se tentar compreen-

dê-los na sua complexidade. Para evitar o uso incorreto do termo, é preciso considerar a especificidade de cada movimento – uma vez que há diferentes contextos culturais e religiosos, existem fundamentalismos diversos. Segundo Antes:

O fundamentalismo religioso é um conceito que, apoiando-se em uma autodesignação dos protestantes americanos datada do início do século passado, foi pela primeira vez empregado como designação externa aos grupos xiitas que derrubaram o xá do Irã sob a direção de Khomeini; depois o foi a outros grupos islâmicos radicais, como a Irmandade Muçulmana no Egito ou a Frente Islâmica do Salut (FIS) na Argélia e, finalmente, foi diagnosticado como um fenômeno de escala mundial em quase todas as religiões. [...] No caso da língua árabe, *fundamentalismo* foi traduzido literalmente para *usuliyya*, e com isso o sufixo -ismo ficou bem acentuado, tendo sido agregado ao termo *usul* (raízes, fundamentos). Essa morfologia teve, entretanto, um efeito colateral. Essa forma lembra espontaneamente no contexto religioso *usul al-din* (“Os fundamentos da Religião”), referindo-se assim, ao título clássico que muitos grandes teólogos islâmicos haviam dado aos seus trabalhos de teologia islâmica na Idade Média. O conceito é, por conseguinte, colocado de forma muito positiva [...], deve-se lembrar sempre é que o conceito sirva menos para análise, porque ele uniformiza onde há diferenciação. A consideração em um só conjunto de modelos de reforma política vindos de cima, como no Irã, reformas de bases vindas de baixo, como na FIS da Argélia, e o uso de lenços de cabeça pelas moças turcas ou norteafricanas na Europa Ocidental como sinais de “fundamentalismo” não ajuda muito na análise das diferentes tendências que existem hoje no interior do Islã e, portanto, isso não deve ocorrer (Antes, 2003, p.17-19).

Ao encontro da análise de Antes (2003), o teólogo Zilles (2009) discorre acerca do fundamentalismo muçulmano, alertando que seria equivocado generalizar tal fundamentalismo para o Islã como um todo. Segundo o autor, os teólogos islâmicos ocupam-se com as fontes e os fundamentos de sua religião – ou seja, com o Alcorão e a Sunna –, o que “[...] não os impede de ter abertura para outras reli-

giões, outras culturas e a evolução da tecnociência. Por isso não cabe identificar, simplesmente, todos os muçulmanos como pertencentes a grupos e partidos políticos radicais [...]” (Zilles, 2009).

Posto isso, cabe distinguir as três ondas do fundamentalismo muçulmano definidas por Demant (2008). A *primeira onda* se deu a partir dos anos 1950, quando a ideologia fundamentalista se cristalizou na vertente sunita, com o paquistanês Abu al-Ala Mawdudi e o egípcio Sayyid Qutb, e na vertente xiita, com o aiatolá iraniano Ruhollah Khomeini. Entre 1979 e 1980, tais vertentes, ainda em período de maturação, foram descobertas internacionalmente. A *segunda onda* foi marcada pela Revolução Iraniana, o assassinato de Sadat no Egito e a atuação do Hezbollah no Líbano na década de 1980. Nessa época, o fundamentalismo ainda se limitava ao Oriente Médio e, em geral, ao xiismo. A partir dos anos 1990, tem-se uma *terceira onda* – uma geração fundamentalista caracterizada pela internacionalização do movimento:

[...] o fundamentalismo se expandiu na esteira da Guerra do Golfo de 1991, e se tornou um problema de proporções globais com a guerra civil na Argélia, o Hamas nos territórios palestinos, a Guerra da Bósnia, a Guerra da Chechênia, os Talibãs no Afeganistão, o terrorismo internacional da al-Qaeda, a emergência de partidos islamistas no Paquistão, nos novos Estados centro-asiáticos emancipados da ex-URSS e na Índia etc., bem como a recente guerra do Iraque (Demant, 2008, p.201).

Demant (2008) assinala que sua análise trata mais das questões do mundo muçulmano do que propriamente do Islã, portanto ela possui uma abordagem mais antropológica, histórica e política do que teológica. Entretanto, ele argumenta: “Essa [...] é uma diferenciação artificial, didática, pois tanto as dificuldades quanto as possíveis opções para lidar com elas tem, pelo menos parcialmente, sua raiz na religião” (Demant, 2008, p.16).⁴ Segundo o autor, para

4 O autor segue em sua análise: “Para verificar isso, basta pensar nos acirrados debates sobre o papel das leis da religião (a chamada xaria) na vida pública e privada em países como Egito, Turquia ou Irã. Ou nos movimentos terroristas que, fundamentados

entender o mundo muçulmano, é imprescindível entender sua religião. E o inverso também é verdadeiro: para entender o fundamentalismo muçulmano como movimento religioso, é preciso entender a história e a política de países com maioria islâmica.

Por conta da especificidade do caso Rushdie, este livro se atém ao fundamentalismo iraniano da década de 1980. Nesse contexto, Zilles remete não só a questões religiosas, mas também a pontos políticos ligados à relação entre o Ocidente e o Oriente, mais especificamente à relação entre os Estados Unidos e o Irã, que marcou as décadas finais do século XX: o que caracteriza esse fundamentalismo é a politização da religião [...], com o objetivo de construir a cidade de Deus islâmica aqui na terra. Para isso, restabelece a ordem jurídica tradicional da sharia através de uma interpretação literal do Corão, que na maioria dos países árabes leva a uma rejeição radical de toda a influência ocidental, sobretudo dos Estados Unidos. O liberalismo ocidental passa, então, a ser visto como sinônimo de satanás (Zilles, 2009).

Ruhullah al-Musavi al-Khomeini, membro legítimo do clero xiita, foi a figura central da oposição ao regime do xá Mohammed Reza Pahlevi,⁵ que teve fim em 1979 com a Revolução Iraniana. O Irã passou, então, a se constituir como uma república islâmica sob um governo xiita que contava com a ajuda das novas gerações revolucionárias do Hezbollah (o “Partido de Deus”). Mas, como

na sua leitura do islã, estão violentamente desestabilizando regimes e Estados que consideram corruptos ou hostis, chegando a ameaças à própria convivência internacional. Ou ainda naqueles grupos e pensadores menos conhecidos que, do Marrocos à Malásia, inspiram-se na mesma religião para lutar em prol da democracia e do diálogo pacífico com outras civilizações. Em todos esses exemplos a religião é ponto de partida, ainda para que propostas e propósitos diferentes” (Demant, 2008, p.16).

5 Algumas vezes, nomes próprios e traduções do árabe são escritos de formas diferentes, como no caso da palavra “Pahlevi”, que, para alguns autores, é “Pahlavi”. Neste livro, reservou-se a forma preferida por cada autor quando se trata de citações diretas. Entretanto, no decorrer do texto, preferiu -se dar prioridade para as formas tomadas em português por Demant (2008). Outros exemplos desse tipo no texto são: o uso do termo “ulemás” no lugar de “ulama”, “xiismo” ao invés de “shiiismo”, “xaria” em vez de “Shariah” e “Maomé” como tradução de “Muhammad”.

atentam Pace e Stefani, Khomeini não se tornou guia da revolução pelo fato de ser aiatolá,⁶ mas sim por ser um líder carismático.⁷

[...] vencedor no terreno em nome da desforra do xiismo, cada vez mais considerada como a religião dos oprimidos e factor visível de identidade nacional, em oposição à modernidade híbrida e ocidentalizada imposta pelo Xá (Pace; Stefani, 2002, p.77).

Para muitos muçulmanos – inclusive de vertente sunita –, Khomeini surgiu como alternativa ao capitalismo e ao socialismo, apresentando uma possível “terceira via” integralmente islâmica. Ainda de acordo com Pace e Stefani:

O pensamento teológico transforma-se numa práxis imediata, numa hermenêutica viva do núcleo da fé religiosa, reduzindo as categorias teológicas a instrumentos flexíveis de análise dos conflitos sociais e aderindo à dinâmica da luta pelo poder (2002, p.8).

No caso específico do contexto iraniano pós-revolução de 1979, o discurso religioso é instrumentalizado não só para a conquista do poder, como também para a “satanização” do Ocidente, de sua cultura e de sua política, disponibilizando, assim, outros elementos para ações fundamentalistas. E é exatamente nesse ponto que reside a especificidade do caso a que este livro se refere. Vale assinalar que a forma como o caso Rushdie se manifestou no cenário internacional – de um lado, colocando em questão o direito ocidental de liberdade de expressão e, de outro, apresentando ações políticas fundamentadas no Islã – exige a consideração de um contexto político-econômico conturbado.

Tendo em vista isso, este livro se propõe a pensar tanto a relação entre Islamismo e Direitos Humanos como a relação entre Ocidente

6 Aiatolá significa “milagroso sinal de Deus”, e é usado para guia espiritual.

7 De acordo com Weber (1991, p.161): “O carisma é a grande força revolucionária nas épocas com forte vinculação à tradição”. O conceito de “líder carismático” será tratado mais adiante, nos capítulos 3 e 5.

e Oriente – relações estas que, por sua vez, perpassam a relação entre religião e modernidade. O conflito de concepções que se evidenciou com a repercussão da publicação do romance *Os versos satânicos*, seguida da condenação de seu autor pelo governo iraniano, será considerado, para fins de análise, tanto no campo das relações internacionais como no âmbito da sociologia.

Considerando a urgência de se estabelecer relações pacíficas entre diferentes sociedades, faz-se necessário tratar dessas relações a fim de esclarecer não apenas a maneira como se construíram os dois lados do confronto a partir da publicação do livro, mas também a forma como esse confronto se traduziu mundialmente. Nesse sentido, o caso Rushdie remete à perspectiva de um conflito entre Islã e Direitos Humanos – é a essa leitura a que este livro se refere.⁸ Salman Rushdie, autor do romance *Os versos satânicos*, publicado em 1989 e considerado uma blasfêmia contra o Islã, foi jurado de morte por meio de uma *fatwa* (edito religioso) impetrada pelo aiatolá Khomeini, então presidente do Irã. O romance traz um conteúdo polêmico e escrito de maneira abstrata, misturando fatos e ficções, ao mesmo tempo que levanta críticas ao Ocidente e ao Oriente. O autor coloca-se contra toda a religião oficial e, assumidamente anti-islâmico, acaba por se dedicar à crítica às nações islâmicas – ponto que lhe rendeu a condenação de morte em fevereiro de 1989. Nas palavras do aiatolá: “Informe o orgulhoso povo muçulmano do mundo que o

8 Vale ressaltar que livros como forma de tradução desse conflito ganham cada vez mais leitores no mundo ocidental. Tal literatura vem evidenciar o conflito cultural não só porque traduz o estranhamento moderno às culturas islâmicas, mas também porque constitui as armas modernas dessa luta. A obra *Os versos satânicos* ganhou proporções ainda maiores porque foi a geradora direta do conflito – do conflito real, e não apenas romancado e descritivo. O caso Rushdie evidencia, nesse aspecto, a construção de um antagonismo entre o Irã e a cultura ocidental, já em um contexto de aversão do Ocidente pela Revolução Islâmica de 1979. É válido ainda ressaltar que a cultura ocidental condecora obras e autores que trabalham em defesa dos direitos civis, em oposição aos governos conservadores de seus países. Podemos destacar, por exemplo, o Prêmio Nobel da Paz dado à iraniana Shirin Ebadi em 2003. Advogada, juíza, escritora e ativista, Ebadi, que é engajada na luta pela igualdade de direitos e pela democracia no Irã, denuncia o governo iraniano como uma ditadura que, a fim de proteger seus interesses, faz uso do islã como instrumento de opressão.

autor dos Versos Satânicos, livro que é contra o Islã, o Profeta e o Alcorão, e todos os que estão envolvidos na sua publicação e estavam conscientes do seu conteúdo, são condenados à morte” (Martinez, [200-]).

Rushdie passou, então, toda a década seguinte vivendo na clandestinidade, trocando constantemente de endereço e de identidade. Como, segundo as leis islâmicas, uma *fatwa* só pode ser anulada por quem a proferiu, com a morte do aiatolá Khomeini em junho de 1989, a condenação tornou-se eterna.

Em alguns países de população muçulmana, *Os versos satânicos* foi declarado uma das maiores blasfêmias já escritas e a reação islâmica foi fortíssima. Na Turquia, na Índia e no Paquistão, por exemplo, houve protestos e manifestações. Mas no Irã a reação foi ainda mais intensa: com o decreto religioso de Khomeini, representante mais forte e carismático do mundo muçulmano naquele período, houve uma grande mobilização da população.

Ataques e mortes marcaram os dias após o decreto: o editor chinês recebeu ameaças; o tradutor italiano sobreviveu a um ataque, e o editor norueguês, a quatro tiros; já o tradutor japonês foi morto a facadas. Livrarias foram saqueadas e incendiadas. Uma fundação iraniana conhecida como Khordad ofereceu a recompensa de US\$ 2,5 milhões a quem oferecesse provas de ter matado Rushdie. Além disso, mais de quinhentos iranianos ofereceram vender um dos seus rins voluntariamente para financiar a execução do autor (Martinez, [200-]).

A mídia internacional se pronunciou contra a condenação do autor e houve uma forte reação dos países ocidentais contra o governo da República Islâmica do Irã. Como represália, os países da Comunidade Europeia retiraram seus embaixadores do país. A Organização das Nações Unidas (ONU) em diversos momentos expressou preocupação com as ameaças de morte apoiadas pelo governo iraniano. Em suas comissões de Direitos Humanos, por muitas vezes, o caso de Salman Rushdie foi levantado, questionando a posição do governo do Irã.

Somente em 24 de setembro de 1998, depois de muita pressão internacional, o então presidente do Irã, Mohammad Khatami, anunciou o encerramento do caso de Salman Rushdie. O presidente afirmou que seu governo não agiria contra o escritor e a sentença foi, então, revogada. O governo iraniano fez uma abdicação formal na sede da ONU, o que fez o Reino Unido – país para o qual o autor pediu exílio – reatar relações diplomáticas com o Irã.

A análise de Pace (2005) enfatiza que a relação entre Islã e Direitos Humanos remete à relação entre o Islã e a democratização de países em que há umnexo entre religião e política, como é o caso do Irã. De acordo com a abordagem do autor, se os Direitos Humanos entram em choque com a lei corânica (*charia*), esta última deve prevalecer. Para ele, esse é o principal obstáculo a uma completa adesão do Islã à moderna cultura dos Direitos Humanos. Ao tratar da relação entre Islã e Direitos Humanos, o autor afirma que:

[...] a dificuldade maior que o Islã encontra na recepção cabal do paradigma dos direitos humanos, da maneira como se consolidaram no seio da ONU, é estrutural porque se refere ao problema não resolvido da falta do princípio de legitimação da autoridade. [...] Pode parecer paradoxal, mas no Islã, [...] a crença no fim do ciclo da profecia com Muhammad tem conseqüências inesperadas: nenhuma pessoa, depois do Profeta, tem o poder de interpretar a revelação originária (Pace, 2005, p.323-324).

Nesse sentido, o núcleo normativo origina-se de uma pluralidade de fontes: do Alcorão, dos ditos e atos do Profeta, das interpretações que interligam mensagens proféticas a preceitos reguladores da vida social. Como assinala Pace (2005, p.324): “Entre o Islã e a política se interpõe o direito no Islã [...]”.

Contudo, quando se fala de déficit estrutural de legitimação no Islã como desafio à adesão ao sistema de Direitos Humanos, refere-se às características originárias, particularmente à fusão entre as dimensões religiosa e política. Quanto às normas jurídicas, vale ressaltar que é a motivação ético-religiosa que as inspira, assim qualquer sistema

de lei acaba sendo um projeto submetido a contínuas tensões interpretativas.

Dada a junção das funções de liderança espiritual e política exercidas por Maomé durante sua vida, “[...] o Islã insiste na unidade de ambos pela fórmula *din-wa-dawla* (religião e Estado) e com isso recusa uma sociedade secular [...]” (Antes, 2003, p.123). De fato, desde a morte de Maomé, existem problemas muito específicos de secularização, por conta da forte inter-relação entre religião e política que se deu nos tempos em que viveu:

Em virtude do seu carisma espiritual, este acabou exercendo a dupla função de reformador religioso, sobretudo na primeira fase da sua pregação em Meca e, em seguida, de líder político, na cidade de Medina. A legitimidade no comando tinha sua fonte na autoridade carismática do Profeta. [...] religião e política não podiam ser separadas, porque o carisma é pessoal, a graça extraordinária recebida por Muhammad com a revelação era indivisível, por definição (Pace, 2005, p.325)..

O pretenso caráter absoluto da lei corânica é posto em discussão por movimentos e grupos de opinião ativos no mundo muçulmano. Entre a necessidade de democracia e a aspiração de restabelecer um modelo de Estado islâmico, o desafio dos Direitos Humanos passa tanto pelo campo político como pelo campo teológico.

Taylor (2000) concorda com a análise de Pace, chamando a atenção para o fato de que, nas sociedades islâmicas, em sua maioria, a política e a religião não se separam como acontece na sociedade liberal do Ocidente. Ele afirma, ainda, que o caso Rushdie ilustra bem a discussão da política do multiculturalismo, que visa à coexistência pacífica entre grupos étnico e culturalmente diferentes.

Além disso, Taylor (2000) fundamenta sua análise a favor do reconhecimento público partindo da exigência de duas formas de direito: (1) do respeito pelas identidades individuais únicas e (2) do respeito pelas identidades culturais de cada indivíduo ou grupo. Para ele, a democracia liberal falha ao tratar de uma política de igual dignidade em detrimento da política de diferença. Segundo o autor,

para o liberalismo que ignora a diferença, é possível que a política em questão proporcione um terreno neutro, o qual permita a coexistência de todas as culturas – o que advém, por sua vez, de distinções liberais entre o que é público e o que é privado ou, ainda, do que é política e do que é religião. E acrescenta: “[...] uma polêmica como a que envolve a obra de Salman Rushdie, *Versículos Satânicos*, revela até que ponto esta perspectiva está errada” (Taylor, 2000, p.82).

Para o Islã, adverte Taylor (2000), não se trata de distinguir política de religião como espera a sociedade liberal do Ocidente. De acordo com sua análise, quando se trata de multiculturalismo, faz-se relevante levantar algumas considerações acerca de questões como: práticas de intolerância e fundamentalismos religiosos.

Todas as sociedades estão a tornar-se cada vez mais multiculturais e, ao mesmo tempo, mais permeáveis. Na verdade, são duas tendências que se desenvolvem em conjunto. A permeabilidade significa que as sociedades estão mais receptivas à migração multinacional: são mais os membros cujo centro se situa noutra parte qualquer, que passam a conhecer uma vida de diáspora. Nestas circunstâncias, há qualquer coisa de estranho, quando se responde simplesmente que “é assim que fazemos as coisas aqui”. É uma resposta que deve ser dada em casos semelhantes ao da polêmica de Rushdie, em que a “maneira de fazer as coisas” cobre aspectos como o direito à vida e à liberdade de expressão. [...] O desafio consiste em lidar com o seu sentido de marginalização sem comprometer os nossos princípios políticos básicos (Taylor, 2000, p.83)..

Tem-se, portanto, como desafio à sociedade moderna movimentos que restituam à religião as funções de integração social e de orientação das ações dos indivíduos em todos os campos da sociedade. De encontro com o ideal moderno de uma esfera relativamente autônoma e separada das outras esferas sociais – como a política, o direito e a economia –, a religião é retomada sobre o vínculo ético que une integrantes de uma mesma sociedade, concebida por crenças que buscam a comum identidade de fé em todos os campos e esferas da ação social. Diante do pluralismo cultural e da fragmentação dos tempos modernos:

[...] a utopia fundamentalista imagina uma unidade de intenções na acção dos indivíduos, uma rede de convicções certas e comuns capazes de superar as opiniões individuais e as diferenças dos pontos de vista contingentes (Pace; Stefani, 2002, p.18).

De acordo com Pace e Stefani (2002), no fundamentalismo estão presentes, junto com a crença na verdade absoluta e atemporal do conteúdo do livro sagrado, alguns elementos como: o princípio da lei divina sobre a lei terrena e o primado do mito da fundação da identidade de um grupo. Segundo os autores:

[...] o fundamentalismo é uma “figura da modernidade”, um modo moderno de dar forma e conteúdo ao que Michel Foucault em 1979, nas suas reportagens do Irã em plena revolução, chamava espiritualidade da política. A utopia religiosa, deste modo, vem a ser conjugada com a vontade de *espiritualizar a política*, de lhe dar uma alma, num esforço de contraste contra o fracasso das utopias políticas modernas, desde o comunismo até ao liberalismo (Pace; Stefani, 2002, p.23 [grifo nosso]).

Diante de tais considerações, pode-se afirmar que, para se tratar de um caso de fundamentalismo como o que se deu com Salman Rushdie, é preciso saber qual o limite da soberania do Estado. Portanto, o caso Rushdie exige ponderações que se fazem relevantes para a análise tanto das relações interculturais como das relações entre os Estados envolvidos no conflito que este livro se propõe a apresentar.

Tendo em vista o contexto político mundial das décadas de 1970 e 1980, o caso Rushdie deve ser considerado também um instrumento de disputa de poder na arena internacional. Assim, o fundamentalismo muçulmano como ação de um governo islâmico estabelecido por uma revolução no Irã – que se queria legítimo em toda a extensão do mundo muçulmano – e a reação à condenação pelos países ocidentais correspondem não só a questões de concepções de mundo divergentes (modernidade ocidental *versus* tradição muçulmana), mas também a questões políticas e ideológicas de um cenário de interesses políticos, geoestratégicos e económicos.

Dessa maneira, a compreensão do conflito instaurado pelo caso Rushdie ultrapassa as “concepções de valores”, uma vez que toma forma nas ações de governos em um contexto de disputas políticas demarcadas. Pode-se afirmar a partir disso que o caso Rushdie, além de frequentemente traduzido como um conflito entre culturas distintas, apresenta-se como um pretexto para diferentes países levantarem suas bandeiras em um cenário de interesses político-estratégicos e econômicos. A questão da legitimidade de uma condenação de cunho religioso *versus* a legitimidade de princípios modernos vai, portanto, ao encontro de uma questão de dominação política que se configura, em linhas gerais, nas relações de poder entre o Ocidente e o Oriente islâmico.

Sendo assim, o caso Rushdie vai além de um fundamentalismo muçulmano, o que faz necessário uma análise do conflito evidenciado com a publicação de *Os versos satânicos*. É exatamente isso a que se propõe este livro, o qual trata dos termos desse conflito na perspectiva cultural, política e da racionalidade, segundo uma abordagem weberiana.

Cabe assinalar, nesse sentido, que a construção e a reconstrução da ofensa abordam algo mais amplo, servindo para a manutenção das duas ordens do poder, assim como para a persistência de certa dualidade entre Direitos Humanos e Islã ou, ainda, entre Ocidente e mundo muçulmano, em função de ações políticas.⁹

9 Pode-se observar a atualidade desse conflito com o caso Sakineh. Sakineh Mohammadi Ashtiani foi acusada em 2006 pelo governo iraniano de ter participado do homicídio de seu marido e de ter cometido adultério. Ela foi condenada por um tribunal do país à morte por enforcamento. Essa sentença foi depois substituída por dez anos de prisão. Contudo, no mesmo ano, outro tribunal confirmou a execução por apedrejamento como pena para a iraniana. Em 2010, sob forte pressão internacional, Teerã anunciou a suspensão de tal condenação para que o caso fosse reexaminado. No entanto, ocasionalmente, o caso volta à imprensa com declarações de oficiais iranianos, seguidas de condenações ocidentais ao governo islâmico iraniano por violações aos Direitos Humanos. É interessante notar que a questão “Direitos Humanos *versus* islamismo” tenha vindo à tona novamente com o caso Sakineh, a qual está em um fogo cruzado de interesses políticos e estratégicos. Vale perceber que, sempre que o regime iraniano precisa se reafirmar, as punições islâmicas (*hudud*) passam a ser mais aplicadas. Já o Ocidente, que se declara contrário ao enriquecimento de urânio e a um possível desenvolvimento de armas nucleares no Irã, acaba por usar do discurso

A religião islâmica é, então, evocada para efeito de construir a relação a partir da qual se tem o conflito. Todavia, tal conflito é de ordem política e necessita ser lido na forma de Estados, e não de culturas.¹⁰ Tendo isso em vista, faz-se preciso desnaturalizar a questão da religião no caso Rushdie, a fim de não cair na armadilha de certa incompatibilidade entre o paradigma dos Direitos Humanos e a tradição muçulmana.

dos Direitos Humanos para mostrar como o regime iraniano é cruel; o que poderia justificar uma eventual invasão norte-americana ou israelense ao Irã no futuro.

- 10 Em outros casos, percebe-se uma instrumentalização política de termos religiosos, principalmente no quesito “Islã como inimigo do Ocidente”. Nos Estados Unidos, esse conflito se evidencia na chamada “guerra ao terror”, que norteia a política interna e externa do país, assim como na grande oposição norte-americana de se construir uma mesquita no Marco Zero – local em que se encontravam as Torres Gêmeas, alvos de atentados em 2001. Já na Europa a lei francesa em vigor em 2011 que proíbe o uso do véu islâmico por mulheres em lugares públicos deixa claro que a política de imigração do país se fez valer de um discurso antimuçulmano ou, no mínimo, contrário à cultura muçulmana.

2

A CONSTRUÇÃO DA OFENSA

Para entender o caso Rushdie, é necessário abordar o contexto histórico em que ele se deu – ou seja, a Revolução Iraniana e seus antecedentes –, assim como alguns aspectos de *Os versos satânicos*, em especial o que ecoou como blasfêmia. Essa análise da construção da ofensa perpassa ainda pela concepção de Estado islâmico, o que torna preciso retomar a história do Islã e de seu profeta. Tomando como base esses três pontos, as seções a seguir se concentram na forma como a ofensa que rendeu a condenação de morte Salman Rushdie foi construída.

Contexto histórico: a Revolução Iraniana

Com 1,6 milhão de quilômetros quadrados no Sudoeste da Ásia e mais de 70 milhões de habitantes, o Irã conta com uma diversidade de grupos étnicos que, em sua maioria, compartilham da religião xiita e tem como língua oficial o farsi.

A história do país – que será abordada brevemente aqui – é marcada por frequentes invasões, mudanças de dinastias e regimes, alterações de propriedade da terra e saques de recursos naturais, o

que acabou dificultando a constituição de um Estado consolidado e centralizado. Na era moderna, as consequências dessas peculiaridades históricas tornaram-se fatores determinantes da natureza da Revolução de 1979.

O Irã é um dos mais antigos países do mundo se considerarmos a história da Pérsia: região em que hoje é o Irã, assim nomeado somente no século XX

Em 1500 a.C., duas importantes tribos arianas (os persas e os medos) habitavam o território que, então, foi chamado de Pérsia.¹ Dada a sua localização geográfica, a região esteve na encruzilhada de um conjunto de civilizações, impérios e rotas estratégicas que ligavam a Europa à Ásia. Assim, situada nos limites da Mesopotâmia, do Império Russo, da Ásia Central, da Turquia, da Península Arábica, do Golfo Pérsico, da Índia e do atual Paquistão, a Pérsia passou de um território muitas vezes cobiçado e invadido a um país disputado pelas grandes potências no século XIX.

Entre 641 e 651, os exércitos árabes conquistaram a região do domínio da dinastia Aquemênida e, apesar da sobrevivência de algumas religiões, a maioria da população foi convertida ao Islã – é válido lembrar a forte influência do profeta Maomé, que viveu no Oriente Médio de 570 a 632. A conquista da Pérsia pelos árabes levou a um intercâmbio entre a cultura desses dois povos, o que se manifestou na substituição da língua persa, na adoção do califado abássida e, também, na constituição do seu perfil islâmico: a forma xiíta heterodoxa do Islã, contra a maioria sunita árabe.

No século IX, o controle árabe do país enfraqueceu e pequenos reinos formaram-se com governantes persas. Entre os séculos XI e XIX, a história da Pérsia contou com invasões e saques de propriedades, cidades arruinadas e devastações bárbaras. Nesse período, o país foi governado por quinze dinastias, quase todas nômades. Dentre essas dinastias, destaca-se a Safávida, que foi consideravelmente

1 A região, que se expandiu a partir da cidade de Pars, abarcava todo o Mediterrâneo Oriental e foi nomeada Pérsia por Ciro II, o Grande. Ciro (?-529 a.C.) foi rei da Pérsia e criador do Império Aquemênida.

longa e estável (durou de 1501 até 1722) e contou com a divulgação do Islamismo xiíta como religião oficial – o que contribuiu para a unificação do Império Persa e, ao mesmo tempo, o levou a um conflito de dois séculos com o Império Otomano (Coggiola, 2008). Mas o que permitiu a emergência da dinastia Safávida? A queda de Bagdá em 1258 criou um vazio ideológico no mundo sunita, fazendo surgir o sufismo e o xiismo. Foi essa conjuntura que possibilitou a emergência dos Safávidas, consolidando na Pérsia o xiismo e o caráter nacional – o imperador xá Isma'íl, declarando-se descendente e reencarnação divina dos imãs ismailitas, tomou o poder na Pérsia e impôs o xiismo à população em 1501. Assim, data do século XVI a associação do país com o xiismo. Segundo Demant, isso foi, provavelmente, um cálculo político, para se diferenciar dos otomanos sunitas, no auge de seu dinamismo:

A experiência se provou um sucesso completo. Por causa do apelo nacional do xiismo enquanto ideologia de oposição contra a supremacia árabe, ou por causa da conotação com o dualismo e o racionalismo espiritual inerentes à tradição zoroastriana, os persas abraçaram a fé (na versão duodécima) e a dinastia fundou essencialmente a Pérsia como nação (Demant, 2008, p.224).

Com a luta contínua entre a Pérsia e o vizinho sunita turco (os otomanos conquistaram o Iraque e, por conseguinte, lugares santos xiítas), os xás safávidas se enfraqueceram e perderam o poder no século XVIII. Até que a dinastia Qajar se consolidasse, aumentou o poder dos *mullas* – pregadores religiosos que pertencem aos ulemás, ou seja, à camada especialista em questões religiosas e jurídicas. Os novos xás qajares, no entanto, não apoiaram a elite religiosa com a mesma intensidade que os safávidas e muitos *mullas* migraram para lugares santos, como a cidade de Qom.² Nesses lugares, eles

2 Os ulemás duodécimos – que, no Irã, se chamam *mullas* – foram levados do Líbano para o Irã durante a dinastia Safávida. De acordo com Demant (2008), os ulemás tinham no xiismo, em geral, e na Pérsia, em particular, um papel mais forte que no Império Otomano. Assim, no decorrer desses anos, os *mullas* cristalizaram uma ver-

cristalizaram uma carismática oposição ao poder político, tornando seminários e mesquitas núcleos de oposição e apoiando-se no princípio da *bast* – pressuposto ético-religioso que defende a inviolabilidade das mesquitas e dos lugares considerados sagrados pelo Islamismo.

Os *mullas* não só arraigavam o simbolismo xiita nas classes populares, como também detinham certo poder político-social, uma vez que contavam com autonomia econômica e estavam à frente de determinadas funções – eles eram, dentre outras coisas, juízes em litígios civis, cobradores de impostos religiosos, administradores de fundações religiosas e mantenedores de mesquitas e escolas (Demant, 2008).

O clero xiita, diferentemente do clero sunita, alcançou um nível elevado de organização eclesíástica e administrativa. Constituiu-se como um corpo social distinto, com autonomia financeira e institucional diante do Estado. Se atualmente no sunismo o clero é muito mais um corpo docente doutrinário, no xiismo duodecimano ele é parte do ativismo político integral (Gomes, 2007, p.45).

No século XIX, a história persa foi conturbada: em 1826 o país foi invadido pela Rússia; em 1857 a Inglaterra declarou guerra a ele, que teve que renunciar às suas pretensões sobre o Afeganistão; na década de 1860 diversos países europeus conseguiram obter concessões econômicas da Pérsia. Até que em 1872 o país foi praticamente vendido: o xá Nasir Al-Din concedeu a um inglês exclusividade na procura e exploração de petróleo da região. Com isso, no início do século XX, uma empresa britânica passou a comandar os campos petrolíferos do sudoeste do país (Coggiola, 2008).³

dadeira oposição ao poder político no Irã. Nos séculos XVIII e XIX, um debate sobre a interpretação da escritura sagrada concebeu autoridade ainda maior aos *mullas*, dando aos mais prestigiosos deles uma maior abrangência política. Disso se seguiu o fato de, no século XX, a maior autoridade xiita, a cujos ditames se devia submissão, passar a ser chamada de aiatolá (*ayatollah*, sinal de Deus).

- 3 “A penetração e crescente influência estrangeira, e as tentativas dos governos iranianos de construir um exército moderno, provocaram a desintegração das antigas dinastias tribais. O Irã entrou no caminho do capitalismo, mas, desde o início, o capi-

Segundo Demant (2008), nesse contexto de esferas de influência, cresceu entre os *mullas* e a camada mercantil tradicional e devota (os bazaris) uma aliança contra o xá e os estrangeiros infiéis. No fim do século XIX, intelectuais secularistas nacionalistas tentaram reforçar, junto ao bloco ulemás-mercantil, a oposição contra o xá. No entanto, no entendimento dos *mullas*, os projetos secularistas representavam um perigo ainda maior que do próprio imperador.

Seja como for, com crescente papel social e político, o clero desencadeou uma greve contra o monopólio do tabaco quando, em 1891, o xá vendeu à Inglaterra a nativa e artesanal indústria de tabaco iraniana. O boicote ao fumo foi aderido pelo país inteiro, em protesto à venda do patrimônio iraniano à Grã-Bretanha. Esse episódio ficou conhecido como Revolta do Tabaco e fez que o xá renunciasse. Em 1905, eclodiu na capital do país outra crise: a Revolução Constitucional. *Mullas* e artesãos se refugiaram na mesquita real de Teerã. Sob a pressão de greves e a ameaça dos umelás se exilarem no exterior, o xá concedeu alguns direitos, como uma limitada liberdade de expressão, associação e reunião. Aos comerciantes ele concedeu direitos limitados de representação no Parlamento e aos *mullas* deu, ainda, o poder de vetar quaisquer leis.

Com a Primeira Guerra Mundial, teve fim o projeto constitucionalista e a dinastia dos qajares. O país foi invadido por potências estrangeiras que não só o ocuparam, como também estimularam revoltas regionais que ameaçavam sua integridade. Isso se deu, principalmente, no Norte do país, que sofreu forte influência da Revolução Russa. Uma dessas revoltas – o Levante Comunista dos jangalis, em Gilan – foi reprimida pelo coronel Reza Khan, que mais tarde, como ministro da guerra, deu um golpe de Estado, instaurando uma ditadura e obrigando que o Parlamento o nomeasse “xá da Pérsia”. Fundou-

talismo do país foi atrasado e débil. O crescimento das forças produtivas capitalistas, durante o século XIX, foi lento, mas a população praticamente dobrou, intensificando-se o processo de urbanização. A agricultura também se expandiu. O número de artesãos cresceu e aumentaram as exportações. A partir da segunda metade do século, no entanto, o crescimento das importações de produtos manufaturados procedentes dos países ocidentais prejudicou a produção local.” (Coggiola, 2008, p.25).

-se, então, uma nova dinastia: a Pahlevi. Demant (2008) afirma que o início de uma nova dinastia tinha a intenção de apaziguar os ulemás, que associavam o secularismo à república.

Com Reza Khan no poder central, instaurou-se um regime que reprimia a religião, estimulava o culto à personalidade de seu líder, aplicava castigos públicos e espalhava o terror exemplar. O xá também diminuiu a influência estrangeira e trabalhou para a modernização do país. Foi Ataturk – reformista que modernizou a Turquia – quem inspirou a tentativa de modernização de Reza Pahlevi: houve reforma educacional e jurídica, proibição da barba e do xador (a vestimenta negra que cobre todo o corpo das persas muçulmanas), e sedentarização das tribos. E, para se distinguir dos árabes semitas, o xá mudou o nome da Pérsia para Irã.

Percebendo, como Ataturk, um laço estreito entre o desenvolvimento nacional e a adoção de costumes europeus, particularmente no tocante a vestimentas e à posição da mulher [...], Reza Pahlavi acabou com os títulos nobiliárquicos, impôs o uso do terno e do chapéu aos homens e proibiu o véu às mulheres. Os religiosos precisavam de permissão para portar o turbante, que era dada após um exame de conhecimentos teológicos supervisionado pelo Estado. Apesar de uma relação mais branda com a herança islâmica do que a Turquia (o alfabeto árabe, o ensino do árabe nas escolas e um certo reconhecimento institucional da religião), os símbolos imperiais persas eram exaltados concomitantemente aos panegíricos feitos às glórias do progresso e da ciência europeias, enquanto que a “ignorância” e o “atraso” dos ulamas eram criticados. Após haver adotado como sobrenome Pahlavi, nome da língua persa antes da invasão dos árabes, em 1935 o xá muda o nome do país de Pérsia para Irã, o nome pelo qual era chamado o país pelos seus habitantes (Cherem, 2006, p.86).

Em 1939, no começo da Segunda Guerra Mundial, o Irã se declarava neutro. Mas em 1941, quando a Alemanha invadiu a União Soviética, tanto tropas britânicas como soviéticas invadiram o país na intenção de garantir o fornecimento de petróleo. Nesse ínterim, sob pressões da Inglaterra, que o acusava de ser pró-nazista, Reza

Pahlevi se exilou, abdicando do governo iraniano em favor de seu filho, Mohammed Reza Pahlevi. O novo xá, que estudara em Londres e sequer falava farsi, serviu sem resistência aos interesses europeus – inclusive na escolha dos primeiros-ministros, os reais governantes do regime iraniano. Ingleses e russos tiveram permissão para utilizar a estrada de ferro do país e para manter lá suas tropas até o fim da guerra. De acordo com Demant (2008, p.228): “A experiência da Segunda Guerra Mundial incentivou no Irã tanto o nacionalismo quanto a ação dos esquerdistas. Isso aconteceu, porém, num cenário onde se via o prestígio contínuo do clero”.

Seja como for, os tratados do pós-guerra compartilhavam o Irã entre a Grã-Bretanha e a União Soviética. Nesse momento, com a maior atuação do partido comunista iraniano (o Tudeh) ao Norte, havia aumentado ainda mais a influência soviética sobre a população. Essa influência soviética e o interesse britânico nos lucros petrolíferos de Abadan⁴ intensificaram os interesses internacionais sobre o Irã. A esse embate foi acrescida a política dos Estados Unidos que, a fim de ampliar sua influência no Oriente Médio, impetrou um golpe em 1953.

De fato, o Oriente Médio foi um dos pivôs do desencadeamento da Guerra Fria.⁵ A União Soviética aumentava sua presença e seus interesses estratégicos no Oriente Médio. A pressão crescente sobre a Turquia e o apoio soviético aos curdos turcos, iranianos e iraquianos foram alguns dos motivos para a intensificação da intervenção norte-americana na região. Como assinala Coggiola (2008, p.37-38): “Aplicando a chamada ‘Doutrina Truman’, de 12 de março de 1947,

4 Segundo Kinzer (2004), em Abadan, os ingleses construíram a maior refinaria de petróleo do mundo que, com grandioso rendimento, era apresentada como parceira do desenvolvimento econômico iraniano. A AIOC (Anglo-Iranian Oil Company) era responsável pelo abastecimento da frota militar da Grã-Bretanha e também uma das maiores fornecedoras de petróleo aos europeus e aos norte-americanos até meados da década de 1970.

5 “A Alemanha era influente na Turquia e, em maior medida ainda, no Irã. Turquia, Irã e Afeganistão construíram uma frente única contra a União Soviética. [...] A influência alemã na Pérsia foi um pretexto para a ocupação e o reparto da Pérsia em zonas de ocupação, levado adiante conjunto pela União Soviética e pela Inglaterra” (Coggiola, 2008, p.35).

os Estados Unidos se comprometeram a apoiar os povos livres que se opunham a se submeter a jugo de *minorias armadas* ou de *presões estranhas*”.

Em 1950, o nacionalista iraniano Muhammad Mossadeq ⁶ chegou ao poder com a ajuda de uma coalizão composta por profissionais liberais, lojistas, comunistas do Tudeh e ulemás, os quais, nessa época, estavam sob a liderança do aiatolá Abul Qasim Kashani.

Os projetos políticos de Mossadeq, contudo, chocaram-se com as prioridades do clero xiita: Kashani recomendava o velamento das mulheres e a introdução da xaria como pontos principais da base política. Assim, não surpreende o fato de os *mullas* terem se enfurecido quando Mossadeq planejou o direito de voto às mulheres. Segundo Demant (2008, p.228): “O único ponto em comum era o protecionismo: quando Mossadeq nacionalizou o petróleo, agradou a todos”.

Em um contexto em que a Guerra Fria tomava corpo, a vazão do movimento nacionalista e o temor anticomunista norte-americano foram motivos suficientes para o golpe ao governo de Mossadeq em 1953, apoiado pelos Estados Unidos e pela Grã-Bretanha. Esse golpe, que recolocou o xá Mohammed Reza Pahlevi no poder, contou com a ação da CIA⁷ e, de acordo com Demant, talvez não tivesse

6 “Pressionado pela opinião pública, o xá Reza Pahlevi designou para primeiro-ministro Muhammad Hedayat Mossadegh, um veterano político de 69 anos, que desde 1919 lançava violentos ataques contra os ocupantes ingleses. [...] Nada mais natural, portanto, que ao assumir, no dia 29 de abril de 1951, a chefia do Governo, Mossadegh fizesse vigorar a 1º de maio a lei de nacionalização, recém-votada pela Parlamento. Para substituir a Anglo-Iranian, criava-se a National Iranian Oil Company (NIOCC). Nos dois anos seguintes, a história de seu governo foi a história de um permanente conflito com as potências estrangeiras, a Inglaterra, numa primeira etapa, os Estados Unidos, numa segunda.” (Lima, 1979, p.42).

7 Sobre o golpe, discorre Traumann (2010, p.4): “Gangues de baderneiros foram contratadas para fazer arruaças no centro da cidade em nome de Mossadegh. A depreciação, o suborno de jornalistas para manipular a opinião pública, aliada ao embargo imposto ao país pela Grã-Bretanha, complicava a conjuntura econômica e social do país. Em 19 de agosto, arruaças pagas com dólares americanos e oficiais comprados com promessas de cargos marcharam rumo à casa de Mossadegh. O primeiro-ministro foge e o escolhido dos britânicos, general Zahedi, assume em seu lugar. O xá, que se encontrava refugiado em Roma desde o início das instabilidades, é chamado a retornar. O golpe, conhecido internamente como Operação Ájax, e que só se

tido êxito, se não fosse o apoio de Kashani: “É certo que, para o cle-
ro, preservar as prerrogativas culturais e sociais de uma sociedade
autoritária e patriarcal tinha maior peso do que direitos políticos ou
econômicos” (Demant, 2008, p.228).

A partir de então, Reza Pahlevi suprimiu as liberdades políticas
e, com as restrições impostas, a maioria dos *mullas* permaneceu fora
da política. Qom foi a única cidade onde se manteve uma oposição
radical ao regime, com forte liderança de Ruhollah Khomeini.

Daí em diante o xá Reza Pahlevi passou a governar como um ditador.
Não foi apenas um golpe, foi uma mudança de regime [...] Doravan-
te, o xá não somente reinaria, ele também governaria. O Irã deixava de
ser uma “monarquia constitucional” (ao menos formalmente) no estilo
inglês, com o xá nomeando o primeiro-ministro por indicação parla-
mentar, mas sem interferir no gabinete, e passava a ser uma ditadura
monárquica com cobertura parlamentar, de um parlamento esvazia-
do de conteúdo e poder. E assim seria pelo próximo quarto de século,
com consequências extraordinárias e contradições insolúveis, que a re-
volução de 1979 traria definitivamente ao centro do palco da história
(Coggiola, 2008, p.41-42).

Integrando, desde então, o campo ocidental, o Irã projetou-se
nas décadas seguintes como uma potência regional sob os interesses
norte-americanos. Nos anos 1960, o xá impôs um projeto de mo-
dernização nos moldes ocidentais, que ficou conhecido como Re-
volução Branca – a reforma agrária e a emancipação das mulheres
promoveriam a industrialização e a educação do país, inserindo-o
no mundo globalizado.

Tal processo, contudo, acabou beneficiando uma pequena ca-
mada de burgueses e enriquecendo donos de terras, o que forçou
milhões de camponeses a migrarem para as cidades, aumentando a
miséria urbana e superlotando as favelas. Além disso, o governo que

toritaria público décadas depois do fato consumado. À época, os jornais noticiaram
que uma grande manifestação popular havia derrubado Mossadegh, retratado como
intransigente e fanático”.

se esquecia dos projetos sociais, fazendo aumentar a distância entre a classe dominante e a maioria pobre da população, investia em tecnologia militar de ponta – ele se tornou o maior comprador mundial da produção bélica norte-americana.

Nesse contexto, crescia entre a população pobre, bem como entre a intelectualidade nacionalista e antiocidental, a oposição ao xá (Demant, 2008). Para completar, um projeto de lei considerado laico e pluralista acabou causando ainda mais insatisfação popular e somando-se, na década seguinte, aos fatores determinantes da revolução. Na verdade, algumas ações do xá levavam à construção de sua imagem como “inimigo do Islã”: a proibição do uso do véu pelas mulheres, a censura ao clero e um atentado contra uma escola religiosa. O xá também retirara da Constituição do país uma lei que obrigava todos os membros do Parlamento a serem seguidores do Islã. Nesse contexto, surgiram protestos contra o xá na cidade sagrada de Qom. O imã Khomeini manifestou-se publicamente não apenas contra a lei aprovada, mas também contra os atos de tortura da Savak,⁸ as prisões, o apoio ao governo de Israel e a submissão iraniana aos Estados Unidos, conferindo ao seu discurso religioso um tom político.

A Savak, segundo Cabral Filho (1979a), atuava como um importante suporte político do projeto de modernização do xá, uma vez que toda ação desse aparelho do Estado era consonante com o imperador no exercício do terror cotidiano. Ademais, o projeto de modernização revelou-se uma estratégia de consolidação da aliança entre o xá e o imperialismo ocidental, fundamentada na busca do “[...] aburguesamento do país através da exclusão da massa do povo dos benefícios obtidos com as riquezas e recursos do petróleo” (Cabral Filho, 1979a, p.98). Já no lado oposto à “revolução do xá” encontravam-se as forças de resistência. E foi nessa conjuntura que

8 A polícia política Savak contava com cerca de 65 mil homens. Embora tivesse sido oficialmente criada para ser um grupo de contraespionagem, sua principal função era manter a ordem interna com táticas como tortura e intimidação. Com a conivência de Israel e dos Estados Unidos, a Savak mantinha presos os opositores do regime de Pahlevi.

o movimento político-religioso islâmico-xiita ergueu-se: “Com uma tradição de ativa participação em todas as crises políticas desde a revolução constitucionalista de 1906, o xiismo guiado pela liderança de S.E. *ayatollah* Khomeini mobilizou numa amplitude inimaginável o povo iraniano” (Cabral Filho, 1979a, p.98).

Uma greve geral em Qom e o estado de emergência declarado em Teerã fizeram que o projeto de lei do governo fosse, então, anulado. Mas um grande ataque dos agentes do xá à população de Qom foi seguido de pronunciamentos de Khomeini. Com ênfase no nacionalismo iraniano, ele acusou o governo de Pahlevi de desvirtuar o caráter islâmico do país e posicionou-se contra a influência estrangeira.⁹ Apresentando-se como uma ameaça ao xá, Khomeini acabou preso e forçado a se exilar na Turquia em 1964, o que fez aumentar os protestos dos clérigos e, por conseguinte, a contenção violenta do xá – de acordo com os religiosos, nesse ano, foram milhares os manifestantes mortos pela Savak. A partir de então, a oposição ficou dividida, mas em pouco tempo quase a totalidade da população opunha-se ao regime do xá, e não tardaria muito para que a revolução eclodisse (Demant, 2008).

Com o exílio de Khomeini e o fim dos episódios políticos, o Irã manteve-se, de certo modo, estável. No entanto, o aumento da inflação e a não melhoria das condições de vida da população se somariam, na década seguinte, com os desencadeamentos externos. Além disso, a importância do petróleo no mercado internacional e a cria-

9 Coggiola (2008, p.47) cita o discurso de Khomeini quando, antes de ser enviado à Turquia, retomou a Qom: “Eles nos chamam de reacionários. Alguns jornais estrangeiros são subornados generosamente para dizerem que somos contra todas as reformas e tentamos conduzir o Irã à Idade Média. O *Ruhaniyat* (clero) opõe-se à adversidade sofrida aqui pelo povo. Não queremos que eles sejam servos humilhantes dos outros. Tanto nós quanto o Islã não nos opomos à civilização. Vocês violaram todas as leis, tanto humanas quanto divinas. Os programas de rádio e a televisão estão com as suas estruturas danificadas. A imprensa envenena as mentes dos jovens [...] Vocês possuem especialistas militares israelenses. Vocês enviam estudantes iranianos a Israel. Nós somos contra tudo isso. Não nos opomos à liberdade das mulheres, mas não as queremos como bonecas feitas para atender aos propósitos masculinos. Seu sistema educacional está a serviço dos estrangeiros”.

ção da Opep¹⁰ na década de 1960, em reação à política de cartel das “sete irmãs”, contextualizam os anos 1970 no mundo e, de forma definitiva, no Irã.

De fato, a Opep tornou-se uma ferramenta eficiente para a política econômica dos países-membros e, em 1971, já detinha dois terços das exportações mundiais de óleo bruto. Com o início do processo de nacionalização da Organização, veio “a crise do petróleo” em 1973 – quando os Estados Unidos já eram o maior importador mundial – e o decorrente pânico geral provocado pelo embargo. A partir daí, o óleo passou a ser usado como arma política pelos países árabes.

O início da década de 70 anunciava grandes mudanças na política nacional: o arquivamento da política de guerra fria substituída pela *deténte* entre as superpotências, o fim da intervenção americana na Indochina e a aproximação sino-americana e a guerra do petróleo comandada pelos países árabes reunidos na OPEP na sequência da última guerra entre os árabes e o Estado sionista. As consequências da quadruplicação dos preços do petróleo para o Irã acentuarão o fosso que se havia criado entre o Estado e a Nação. Embriagados pela avalanche de dólares, o Xá se lançou lepidamente como um candidato a gendarme da Ásia. Desde 1973 inicia compras maciças de armas aos países ocidentais, cujo montante chegará à astronômica quantia de 30 bilhões de dólares. Os protestos que esta política provocava no país e no exterior incomodavam pouco o monarca todo-poderoso apoiado numa aliança rendosa com a burguesia internacional e desastrosa para o povo. As manifestações que tiveram lugar em Qom no início de 1978 iriam desencadear uma série de violentas manifestações em Teerã e outras cidades, obrigando o Gover-

10 “No dia 14 de setembro de 1960, os cinco principais produtores de petróleo (Arábia Saudita, Irã, Iraque, Kuwait e Venezuela) fundaram, em Bagdá, a Organização dos Países Exportadores de Petróleo (Opep) [...] Em janeiro de 1961, a carta da Opep, adotada na conferência de Caracas, definiu os três objetivos da organização: aumentar a receita dos países membros para promover o desenvolvimento; assegurar aumento gradativo do controle sobre a produção de petróleo, ocupando o espaço das multinacionais, e unificar as políticas de produção. A Opep aumentou os royalties pagos pelas transnacionais, alterando a base de cálculo delas, e as onerou com um imposto.” (Coggiola, 2008, p. 49-50).

no a apelar para medidas de força, que o isolava cada vez mais, ou a concessões parciais que o debilitavam (Cabral Filho, 1979b, p.117-118).

Nesse contexto de crise, o Irã, apesar de um considerável crescimento da economia, viu aumentar ainda mais a inflação, o que deixou mais de um milhão de pessoas desempregadas, levou à falência comerciantes e afetou a classe média, mas enriqueceu a restrita classe dominante – sobretudo a autocracia governante. Acompanhado da inflação, da emigração agrária para as cidades, da escassez de moradia e infraestrutura, da especulação imobiliária e do abismo cada vez maior da desigualdade de rendas, veio o descontentamento com a corrupção, com o cenário faraônico em que vivia o governo e com a violenta repressão à população.

Nessa época, uma guerrilha dos *mujahedeen* começava a tomar corpo, com a explosão da central elétrica de Teerã, assaltos a bancos e a execução de um militar norte-americano e do chefe da polícia iraniana. Ela também se aproximava da guerrilha *fadayin*, de declarada inspiração marxista. Era a decadência do regime de Reza Pahlevi que, embora enfraquecido internamente dado o sistema de corrupção e privilégios, contava com um insólito apoio internacional da China, dos Estados Unidos e até mesmo da Rússia. Junto com a reação da classe operária, começou a se organizar nas mesquitas um movimento que, contra o governo, denunciava em sermões a maldade do Ocidente e dos valores ocidentais.

O xá continuava a investir demasiadamente em armamentos vindos dos Estados Unidos, mas não era só para defender o país de agressões externas: as armas compradas eram usadas para conter as reivindicações populares. As manifestações aumentaram no decorrer de 1977 e, no começo de 1978, tanto os estudantes como a classe trabalhadora demandavam direitos democráticos, bem como a partilha da riqueza do país.

Uma repressão do governo contra centenas de manifestantes em Qom fez estourar uma greve geral de mais de dois milhões de trabalhadores iranianos. Um incêndio criminoso em um cinema em Abadan, o massacre na praça Jaleh pelas forças do xá e o assassinato

de trabalhadores em Teerã foram o estopim para a revolução: começava a greve geral dos trabalhadores do petróleo, que paralisou toda a máquina estatal e, conseqüentemente, o país.

No economicamente “semidesenvolvido” Irã, com grande número de analfabetos e mais da metade das pessoas vivendo no campo, as palavras dos *mulás* tornaram-se poderosas fontes de atração para os camponeses, parte da classe média, e mesmo trabalhadores. [...] em 1962 o xá fora a Qom para atacar os chefes religiosos como “reacionários”, por terem estes criticado a reforma agrária e a elegibilidade das mulheres para cargos políticos. Daí em diante, os *mulás*, para preservar seu espaço na sociedade, dedicaram-se a rejeitar a acusação de reacionarismo, apresentando-se como mais revolucionários do que o xá e sua “revolução branca”. Seguindo os conselhos de Ali Chariati (*guia espiritual* de toda uma geração de iranianos, teórico do “islamismo revolucionário”), os líderes compreenderam que deviam se apoiar na juventude e fazer da religião a força mobilizadora [...] (Coggiola, 2008, p.69-70).

Do ponto de vista ideológico, Ali Shari’ati (ou Ali Chariati) é tido como o personagem-chave da revolução iraniana. Segundo Demant (2008), ele foi uma figura complexa e atraente, um pensador não sistemático que, para produzir uma “teologia da libertação” islamista, misturava elementos marxistas, terceiro-mundistas e xiitas místicos. Educado na França, recebeu influências de Marx, Sartre e Fanon e, atuando na oposição ao xá, foi preso no início da década de 1970.¹¹

11 “Shari’ati emprestou do teórico do anti-imperialismo Franz Fanon o conceito-chave da descolonização psicológica como pre-condição para o colonizado retomar sua autenticidade. [...] De Marx, rejeitou o ateísmo: os “condenados da terra” (mustazafin ou seja, “os miseráveis” na terminologia shariatiana derivada do Alcorão) precisam de seus valores não menos do que de recursos econômicos para resistir à invasão do imperialismo. Da mesma forma, se distanciou também do determinismo marxista: a humanidade tem sua fagulha de divindade e pela sua vontade pode construir uma nova sociedade justa. Na verdade, Shari’ati fez uma nova leitura do Alcorão e das fontes islâmicas, reinterpretando o profeta Maomé e os imãs como líderes revolucionários. [...] O islã constitui uma carta de direitos para abolir qualquer exploração do homem pelo homem. Para ele, só uma transformação islâmica poderia realizar a sociedade sem classes e a fraternidade humana e produzir o novo homem ‘teomórfico’.

Entretanto, as teorias de Shari'ati atraíam intelectuais, e não as massas. Além disso, indo de encontro com o clero tradicionalista, elas não agradavam aos *mullas*. De acordo com Demant (2008, p.230): “Em termos políticos [...] este islamismo dos intelectuais não podia competir com o xiismo popular manipulado por Khomeini”. Mesmo assim, uma guerrilha fomentada por um grupo islamista de esquerda inspirado nos pensamentos de Shari'ati teve um papel catalisador na Revolução de 1979.

Quanto aos protestos, o xá os reprimiu severamente. Com as notícias de torturas, desaparecimentos e execuções pela Savak, Jimmy Carter, então presidente dos Estados Unidos, pronunciou-se, condicionando o apoio norte-americano ao respeito aos Direitos Humanos. O xá, então, iniciou uma abertura cautelosa e, com a liberação de alguns presos, as reivindicações aumentaram e os protestos escaparam do controle do regime. Para Demant (2008, p.231): “A revolução iraniana de 1978-1979 é a única revolução islâmica dos tempos modernos que derrubou um regime secularista e estabeleceu um regime islamista, expressado pela vontade política da grande maioria do povo”. Ainda segundo o autor, essa foi uma das maiores revoluções da história, podendo ser comparada apenas à Revolução Francesa, à Russa ou à Chinesa. Nela, as oposições ao xá desenvolveram suas ideologias – inclusive marxistas –, mas a mais influente foi a teoria islâmica que Khomeini desenvolvera no exílio no Iraque entre 1966 e 1978. Essa teoria contava com três componentes essenciais:

Primeiro, Khomeini ativou o mito fundador xiita, Karbala. Os muçulmanos precisavam descartar sua passividade e, sob a liderança dos ulemás, imitar a resistência do imã Hussein contra a opressão: o xá seria um novo Yazid. Segundo, se os muçulmanos quisessem cumprir seus deveres religiosos, eles precisariam da estrutura de um Estado islâmico (e não meramente muçulmano). E terceiro, Khomeini desenhou a estrutura política do Estado religioso que ele prescrevia: o governo de um

Isso, porém, exigiria a volta ao islã autêntico, o ‘xiismo vermelho’ de Ali e das massas, mas não sua forma subvertida e corrupta, o ‘xiismo negro’ dos *mullas*” (Demant, 2008, p.230).

tal Estado islâmico teria que se basear no princípio da *vilayat-e faqih*, a vice-regência (esperando o imã) do *faqih*, ou seja, legista-mor do *fiqh*, que concentraria poderes em suas mãos, assegurando a concordância das leis com a xaria (Demant, 2008, p.229).¹²

Na verdade, muitos continuavam acreditando na reivindicação da dinastia de Ali (genro e primo do profeta Maomé), a qual estaria encarnada nos seus dois filhos: Hassam e Hussein; Yazid, por sua vez, era o protótipo do mal para os xiitas. De acordo com a história islâmica, o califa Mu'awiya substituiu Ali e, em vez de cumprir com a promessa de dar continuidade à dinastia de Ali, assassinou Hassan e deu a seu próprio filho Yazid o poder de sucessão. Hussein, recusando-se a prestar homenagem a Yazid, partiu para o Iraque a fim de enfrentar o exército do usurpador. Karbala é o lugar onde Hussein enfrentou o exército do governo com apenas 72 homens e foi sumariamente derrotado em 680. Contudo, “[...] o sacrifício voluntário de Hussein, por mais inútil que parecesse, salvou o xiismo, pois imbuuiu os simpatizantes da vergonha e da determinação de nunca mais trair a causa justa de Ali. Assim, Hussein ibn Ali se tornou o grande herói da xia [...]” (Demant, 2008, p.221).

Desse modo, referindo-se à determinação de Hussein de não se entregar ao governo corrupto, resistindo até o martírio na luta contra a injustiça e as ofensas ao Islã, Khomeini repetia como palavra de ordem da Revolução Islâmica: “Todo dia é Ashura, todo lugar é Karbala”. Considerando que Ashura é uma das mais importantes comemorações do calendário xiita e que Karbala é um local de bravura, em termos xiitas, tal lema se traduzia, segundo Demand (2008, p.229), na “exortação anti-imperialista dos anos 1960 e 1970 para criar um, dois... muitos Vietnãs”.¹³ Khomeini providenciava, assim, o projeto

12 Ainda de acordo com Demand (2008, p.391): “*Fiqh*: ‘entendimento’; jurisprudência ou sistema de interpretação da xaria; o especialista se chama *faqih* (pl. *fuqaha*); no Irã pós-revolucionário, o poder político se concentrava no *faqih* supremo”.

13 “A ideia do Irã como ‘outro Vietnã’ partiu de um estudo de Michel Klare, encarregado de militarismo e desarmamento no Instituto de Estudos Políticos, de Washington. Klare é autor de um livro, *A Guerra sem Fim*, que procura mostrar os Estados Unidos numa permanente ‘maquinação de Vietnãs’, sempre patrocinando ‘guerras’ em re-

da futura sociedade iraniana sob a retórica da simbologia islâmica, ao mesmo tempo que defendia com vigor seu programa político.

Para Demant (2008), a relevância de Khomeini em tal contexto é tríplice, uma vez que, idealizador e teórico da Revolução Iraniana, ele se mostrou um estrategista e um líder revolucionário e, ainda, governou o país nos anos seguintes, moldando de forma determinante a política pública do Irã. Para o autor, a Revolução Iraniana pode ser dividida em três fases: um primeiro período que vai de 1971 a 1978 e perpassa o exílio de Khomeini, ao mesmo tempo que há o re-crudescimento da Savak; um segundo momento, de 1979 a 1981, no qual se tem a volta de Khomeini ao Irã e sua tomada de poder até a consolidação do radicalismo; e, por fim, a década de 1980 até a morte do aiatolá, em 2 de junho de 1989.

Do exílio, Khomeini tornou-se mais que um líder da comunidade xiita: ele era considerado um modelo a ser imitado, por conta de sua posição política e religiosa. O aiatolá proclamava diretamente ao povo iraniano que rejeitasse o governo do xá e o derrubasse. Durante os catorze anos que esteve exilado, as mensagens de Khomeini percorriam todo o país. Suas conferências eram gravadas em fitas, introduzidas clandestinamente no Irã e, então, copiadas e distribuídas. Essas fitas se tornaram um importante meio de disseminação de suas ideias. De outubro de 1965 a outubro de 1978, Khomeini permaneceu em Najaf, no Iraque, e, ao ser expulso de lá, voou para Paris, onde em quatro meses concedeu mais de 120 entrevistas, fortalecendo a oposição ao xá:

Enquanto o poder satânico do xá prevalecer, não haverá possibilidade de que um único representante legítimo do povo seja eleito [...] Se o xá não for destruído, todos vocês se tornarão escravos pagãos. Os estrangeiros tomarão suas mulheres; eles saquearão todas as suas riquezas e

gões do mundo consideradas vitais aos interesses nacionais norte-americanos. Embora sem imagens de intervenção militar maciça, o Irã se ajusta ao quadro na medida em que o Vietnã, para os Estados Unidos, tornou-se sinônimo de alianças umbilicais com regimes tirânicos, repressivos, só apoiados na força e que terminam caindo de podre num cenário de 'grandeza bélica'" (Carlos, 1979b, p.77).

mergulharão a comunidade muçulmana na vergonha eterna (Khomeini apud Gordon, 1987, p.44-51).

A primeira fase da Revolução Iraniana começou com greves universitárias e protestos antigoverno na segunda metade de 1977. Em janeiro do ano seguinte, o movimento se ampliou com manifestações de bazaris, de ulemás e dos alunos da cidade santa de Qom. Por causa da ação repressora do governo do xá, muitos morreram e foram acolhidos como mártires pelos *mullas*. Houve cerimônias comemorativas quarenta dias após os enterros – ocasião em que se deu uma nova manifestação, que acabou causando mais vítimas. Quarenta dias depois se seguiram mais protestos e, com novos mártires, em fevereiro, as manifestações se expandiram de Tabriz para outras cidades, anulando o poder de resistência do regime. Um incêndio em um cinema de Abadan, atribuído à conspiração da Savak, causou um levante de protestos. O xá, pressionado, tentou negociar uma mudança de regime, mas Khomeini, da França, pedia a derrubada do governo, o que intensificava as greves e os protestos (Demant, 2008).

Em 7 de setembro de 1978, a oposição ao xá decretou uma greve geral, que foi amplamente obedecida em Teerã. As manifestações do dia seguinte foram combatidas com uma violência inusitada pelo Exército – mais de mil pessoas morreram, e a data ficou conhecida como “sexta-feira negra”. A partir de então, os protestos se tornaram cada vez maiores, atingindo o auge no mês de dezembro, quando milhões de pessoas foram para as ruas pedindo a abolição da monarquia e a instalação de Khomeini como líder.

O xá, forçado a abandonar o poder, fugiu do país em janeiro de 1979. Em 1º de fevereiro do mesmo ano, Khomeini voltou triunfante para o seu país – calculou-se a presença de dois milhões de pessoas para recebê-lo. Com o fim do regime imperial, Khomeini proclamou a República Islâmica do Irã e organizou o Conselho da Revolução Islâmica, que governaria provisoriamente.

Em seu primeiro discurso, o líder xiita chamou de ilegal o governo do primeiro-ministro Chapour Bakhtiar, convocando o povo a derrubá-lo. Ele também afirmou que a Constituição de 1906 fora

estabelecida contra a vontade iraniana e criticou os Estados Unidos, dizendo que os assessores militares norte-americanos seriam expulsos do país.¹⁴

Dos dias que se seguiram à chegada de Khomeini, os dias 10 e 11 de fevereiro foram marcos da revolução, quando os manifestantes ganharam as ruas da capital investindo, dentre outros postos ligados à monarquia, contra quartéis, delegacias de polícia, tanques do Exército, prédios públicos e até mesmo contra a maior prisão de Teerã, dando liberdade a mais de 11 mil presos. Enquanto isso, gritos de seguidores do aiatolá influíam sobre a multidão por meio de alto-falantes. “E a fúria do levante popular trazia a lembrança de um mundo surpreso, cenas que se acreditavam definitivamente arquivadas nos livros de história ou nos relatos do passado” (Coggiola, 2008, p.78).

Nas ruas de Teerã e nas principais cidades, homens e mulheres enchiam de terra sacos de estopa, levantavam barricadas com tijolos e madeira. E muitos entre eles traziam faixas de tecido branco na testa, símbolo muçulmano da disposição de morrer em combate. Envoltas em seus véus negros, os *tchadors*, mulheres de todas as idades ocupavam-se em uma frenética fabricação de coquetéis molotov. E pelas esquinas de Farahabad, bairro do setor leste de Teerã, jovens interrompiam os passantes para colocar-lhes nas mãos uma metralhadora, um fuzil – o convite para juntar-se à jihad, a guerra santa islâmica que começava a engolfar o Irã (Coggiola, 2008, p.77-78).

Segundo Demant (2008, p.234): “Os mais graves distúrbios na história iraniana do século XX foram sempre provocados por tentativas de emancipação da mulher. Milhões de iranianas parti-

14 Vale citar ainda Coggiola (2008, p.77): “Sobre o Exército iraniano e os Estados Unidos, dizia Khomeini: ‘Queremos um Exército livre, orgulhoso e sólido... Unam-se (os militares) à maioria do povo e deixem de assassinar os filhos do Irã. Queremos que vocês [os generais iranianos] sejam independentes dos assessores norte-americano’. Khomeini punha-se à cabeça da revolução exatamente para que ela preservasse aquela que tinha sido a base do regime agora em retirada: as Forças Armadas. Ou seja, para limitar decisivamente o alcance da revolução”.

ciparam, com xador, das manifestações que aboliram o regime do xá”. Isso não quer dizer que as iranianas não sejam ativas politicamente – no Irã, é intensa a participação feminina na vida pública e no mercado profissional; na política, elas podem exercer todas as funções, salvo a presidência da República. Vale ressaltar que o uso do véu, símbolo político de libertação na Revolução Islâmica, foi convertido em lei de caráter repressor pelo regime que essa mesma revolução instaurou. Assim, desde a década de 1980, o uso do véu islâmico é obrigatório no país.¹⁵ Desde o começo da revolução, instituições estatais e semiestatais foram criadas para instaurar a ordem e defender o regime. Para garantir a segurança por meio da repressão – repressão esta tão criticada pelo líder da revolução quando em benefício do xá –, foi criado, em maio de 1979, o Exército dos Guardiões da Revolução Islâmica. A ação de tal exército se justificava pela descentralização do movimento revolucionário. Isso porque, apesar do interesse comum em derrubar o xá e do compartilhamento de símbolos entre diversos atores revolucionários, por conta da junção de vários segmentos da sociedade, havia uma pluralidade de representações:

[...] o Irã se torna oficialmente República Islâmica, após um referendo onde 98% votaram a favor da mudança. Porém, podemos considerar o voto mais como um “não” ao regime imperial do que uma vontade de islamização da sociedade quase que total (Cherem, 2006, p.154).

15 Os iranianos que lutaram contra uma ditadura laica na década de 1970, décadas depois lutam contra uma ditadura de cunho religioso – visto os protestos em 2009 contra a reeleição do presidente Ahmadinejad. Denominados pela mídia internacional de “Revolta do Xador”, os protestos de iranianas contra a possível fraude nas eleições de junho daquele ano ganharam força com a morte da jovem estudante Neda Agha Soltan por um membro da milícia islâmica ligada a Mahmoud Ahmadinejad – o vídeo da morte se espalhou na internet e mobilizou a comunidade internacional. As manifestantes iranianas vestiram véus verdes, a cor da oposição ao presidente, e protestaram contra a opressão imposta pelos aiatolás. Com isso, a luta ganhou voz também em defesa da igualdade de direitos para as mulheres no país. O rosto da jovem morta virou ícone de uma luta contra o regime e a favor de mudanças políticas no Irã.

Sobre essa segunda fase da revolução, discorre Demant:

Na fase caótica de transição após a fuga do xá, um novo governo funcionou sob o muçulmano liberal Mehdi Bazargan. Em setembro de 1979, uma Assembleia Constituinte foi eleita por voto universal. Nessa assembleia, o Partido Islâmico Revolucionário, khomeinista, obteve a maioria, o que lhe permitiu moldar amplamente as instituições do país. [...] neste regime misto teocrático-democrático, mas com maior influência teocrática, os poderes legislativo e judiciário se concentravam no jurista supremo, o *faqih*. Não surpreende que tal jurista supremo tenha sido o próprio Khomeini (Demant, 2008, p.233).

Com a Revolução de 1979, foram dissolvidos o Exército, a Savak e o Parlamento, que sustentavam o regime deposto. Também chegou ao fim o sistema político-militar iraniano, que desde 1953 era apoiado pelo imperialismo do Ocidente. O Irã se viu, assim, vitorioso diante do Ocidente, enquanto o sistema de Estados-clientes da Guerra Fria se viu fracassado. Com a vitória de Khomeini, a perda ocidental nas relações internacionais e na política mundial pesava, principalmente, na importância da economia petroleira e no interesse dos Estados Unidos no país como zona de estratégia. Vale assinalar que o governo do aiatolá rompeu com os acordos de compra de armas dos Estados Unidos e interrompeu o fornecimento de petróleo para eles. Mas o grande episódio contra os Estados Unidos veio depois: em razão do asilo norte-americano concedido ao xá Reza Pahlevi, que alegava problemas de saúde, a embaixada dos Estados Unidos em Teerã foi tomada por um grupo extremista denominado Alunos da Linha do Imã. Muitos funcionários foram mantidos reféns, “desencadeando uma seríssima crise diplomática com a potência ‘Grão-Satanás’” (Demant, 2008, p.235). Os iranianos não só temiam a repetição da Operação Ájax, como também pressionavam pela liberação de recursos congelados em contas nos Estados Unidos.

Ao todo, foram 444 dias de cativo, até que os reféns foram libertados depois de uma tentativa frustrada do presidente Jimmy Carter, que perdeu as eleições de 1980 para Ronald Reagan – fo-

ram levantadas suspeitas de negociações de Reagan com o Irã para o alongamento da crise até sua vitória.¹⁶ Sobre o episódio, Demant (2008, p.235) afirma: “Em ambos os lados do confronto, os radicais se beneficiaram. Nos EUA, Ronald Reagan derrotou Jimmy Carter. No Irã, todos aqueles que não abraçaram ‘a linha do Imã’ foram sacrificados”. Nesse contexto, Bani-Sadr – o primeiro presidente, um khomeinista moderado – foi demitido em favor do rigoroso e puritano ideológico Ali Khamenei. E assim, em junho de 1981, iniciava-se a República Islâmica, com a sobreposição da lei islâmica à lei secular. Ditou-se, então, uma constituição teocrática, na qual se adotava a xaria como lei do país. No fim, a presidência do Irã foi assumida pelo aiatolá Khamenei e a chefia do governo pelo aiatolá Mussavi. No poder, Khomeini pregava às sociedades muçulmanas a “revolução islâmica” universal como ideologia política de massas – o que causou forte impacto nos países do Oriente Médio, principalmente na Arábia Saudita e no Afeganistão.

[...] os *pasdaram*, ou guardiões revolucionários, foram usados para reprimir qualquer oposição. Após a demissão de Bani-Sadr em 1981 [...] Khomeini empenhou-se em destruir todas as oposições ainda existentes, inclusive a ala mais liberal entre os próprios ulemás. Demissões foram seguidas por expurgos, expulsões, perseguições e até o extermínio físico – tanto dos “ateístas” (os comunistas) quanto dos “hipócritas” (os *mu-jahaddin-e khalq*). Entre cinco e dez mil pessoas foram fuziladas em execuções que chegaram ao ápice entre 1981 e 1983. Poucos conseguiram sobreviver na clandestinidade. A ala teocrática suprimiu esquerdistas, liberais e islamistas concorrentes. Depois, nunca mais houve desafios ao monopólio do poder dos khomeinistas (Demant, 2008, p.236).

Economicamente, a revolução apresentou planos para nacionalizar as indústrias e os principais serviços – promessas que não se cum-

16 “Os recursos do Irã depositados em bancos ocidentais foram liberados, a vitória do Irã foi total. Os 23 bilhões de dólares, congelados em bancos norte-americanos, foram devolvidos. Os reféns voltaram aos Estados Unidos, Reagan marcou pontos na agenda internacional e o Irã recebeu uma compensação em forma de armamentos (vendidos clandestinamente pelos Estados Unidos) [...]” (Coggiola, 2008, p.85).

piraram. O sistema, que pretendia conduzir suas políticas pela xaria, manteve a política econômica uma incógnita. Em termos de direitos, foi concedido aos sunitas e aos povos do livro – cristãos armênios, cristãos assírios, zoroastras e judeus – o direito de representação na Assembleia e liberdade de expressão, desde que não agissem a fim de evangelizar a maioria xiita. A tolerância religiosa, no entanto, não foi estendida aos bahai, que até hoje são perseguidos no Irã. Quanto à política externa, o país declarou-se contrário ao Estado sionista, o que introduziu um fator de desequilíbrio no Oriente Médio.

A vida social, por sua vez, ficou totalmente comprometida: os guardiões revolucionários atuavam como “polícia moral” e controlavam não só o comportamento político, mas também o social. E era extensa a lista de proibições suscetíveis de punição: vestimentas e vídeos ocidentais, namoro entre adolescentes, bailes, contracepção, prostituição, homossexualidade, adultério e sexo fora do casamento. Toda a sociedade era obrigada a comparecer às orações de sexta-feira e aos estudos religiosos, a fim de manter um entusiasmo e uma mobilização física e moral permanentes. Critérios islamistas foram impostos para refazer os currículos escolares. Como aborda Demant (2008, p.235): “[...] o nível educacional declinou e a nova geração foi submetida a uma intensiva lavagem cerebral fundamentalista”.

Nesse entremeio, a invasão iraquiana no Irã, em 1980, fez que Khomeini, líder no discurso de caráter tanto islâmico quanto nacionalista,¹⁷ invocasse o conceito de pátria e sobrepusesse os interesses do Estado aos preceitos religiosos. A guerra entre Irã e Iraque se estendeu de 1980 a 1988, fazendo o Irã concentrar toda a sua

17 “O discurso atacando a elite iraniana corrupta, influenciada pelos estrangeiros, decadentes, parasitas, era recorrente em Khomeini. Os slogans principais de Khomeini, a república islâmica, a revolução, a independência, a auto suficiência econômica, eram os objetivos mais habituais do nacionalismo terceiro-mundista. O termo usado por Khomeini para o imperialismo, *istikbar-i jahani*, a arrogância do mundo, era imediatamente reconhecível no mundo inteiro e não era uma descrição ruim. A acusação aos oponentes como ‘liberais’ foi, segundo Halliday, ‘tomada dos comunistas’. Caberia supor que estes empréstimos eram subordinados a uma perspectiva teológica; porém, o que Khomeini disse e o que fez, uma vez que chegou ao poder, deixou patente a primazia da realpolitik na sua política interna e internacional.” (Coggiola, 2008, p.101-102).

força política nela, em prejuízo das reformas econômicas e sociais. Como comenta Coggiola (2008, p.103): “A justificativa do Iraque apoiava-se na velha disputa fronteiriça, mas o verdadeiro objetivo era debilitar o regime iraniano e dessa forma não permitir o avanço da Revolução Islâmica”.

O conflito entre o país governado por Saddam Hussein¹⁸ – sob um regime aliado aos Estados Unidos – e o país de Khomeini deixou um saldo de trezentos mil mortos e centenas de milhares de pessoas com sequelas de guerra. O discurso do governo apoiava-se no conceito de guerra santa (*jihad*):

[...] Khomeini usou a guerra para promover seu universalismo islamista, combinado com apelos ao patriotismo iraniano. Incitando a população com os símbolos do martírio, o Irã estancou os avanços iraquianos com milhares de “ondas humanas” de *basij*, adolescentes e crianças que se jogavam vivos sobre as minas iraquianas. Os ulemás explicavam aos pais desolados que o conceito da juventude enquanto estágio de proteção era uma importação ocidental, e que cada criança desde os nove anos (para meninas) ou dezesseis anos (para meninos) era adulta para se sacrificar no *jihad*. Não é um exagero dizer que, com o enterro de milhares de pequenos corpinhos mutilados, o país mergulhou num culto à morte. Um apoio financeiro foi dado às famílias dos “mártires” pelas “fundações dos mustazafin e dos mártires”, verdadeiro império econômico que gerenciava os bens expropriados do regime do xá (Demant, 2008, p.236).

Segundo Coggiola, a Guerra Irã-Iraque foi o mais sangrento e longo conflito bélico do pós-guerra no mundo e seus milhares de mortos não podem ser atribuídos somente à agressividade do governo de

18 “Saddam Hussein estava sendo patrocinado e financiado pelas potências ocidentais e também por alguns países árabes da região: encontrou apoio na Arábia Saudita e na Jordânia – países que temiam a exportação da revolução iraniana para todo o Golfo Pérsico –, além de receber auxílio dos Estados Unidos, da União Soviética, da Grã-Bretanha e da França. A Síria e a Líbia posicionaram-se a favor do Irã. Mais tarde, o Egito prestou substancial ajuda ao Iraque sob forma de armamentos” (Coggiola, 2008, p.103).

Khomeini e dos xiitas, mas também ao apoio político-diplomático ocidental e ao fornecimento de armas do Ocidente a Saddam Hussein:

Por uma ironia sangrenta (que refletia o próprio caos da política imperialista), o Irã, defendendo-se com armas americanas, antigo legado do exército do xá, opunha-se às armas soviéticas de Saddam Hussein, que a partir do ataque de 1980 estava a serviço dos interesses estratégicos norte-americanos. [...] ao mesmo tempo que a Revolução Islâmica desfraldava suas características reacionárias, a guerra iraniana contra o Iraque assumia as formas de uma verdadeira guerra popular, “jacobina”, com ampla mobilização de toda a população, armamento geral, milícias de combate, engajamento militar de adolescentes e até de crianças. O culto aos mortos na guerra [...] criou um veio de heroísmo civil que, até de certo ponto, limitou o avanço do totalitarismo clerical sobre a idade. E a guerra deu papel político, também decisivo até hoje, aos Guardiães Revolucionários, o que contrabalança o poder da hierarquia religiosa xiita, no próprio Estado iraniano (Coggiola, 2008, p.104-105).

Na década de 1980, no pós-entusiasmo revolucionário, por causa tanto das perdas econômicas e militares oriundas da guerra que se estendia como dos processos de institucionalização da revolução, o teor ideológico foi perdendo terreno na sociedade iraniana, a qual apresentava sintomas de saturação dos sermões religiosos. Como possíveis causas disso tem-se que as prometidas reformas agrárias e econômicas não se concretizaram e, apesar de algumas mudanças no quadro de funcionários, a exploração impetrada pelos mais ricos continuou. E assim: “Na privacidade de seus lares, os abastados voltaram a ser livres para gozar dos frutos proibidos não islâmicos fora do alcance da polícia moral” (Demant, 2008, p.238).

Em junho de 1989, com a morte de Khomeini, o aiatolá Ali Khamenei foi designado líder supremo religioso do Irã. No ano anterior, o fim da Guerra Irã-Iraque que, embora tenha destruído os dois países, conteve a expansão revolucionária iraniana – o que era de interesse daqueles que apoiaram o Iraque. Em 1993, foi eleito presidente do Irã Rafsanjani, que procurou reaproximar a política iraniana da política europeia e estadunidense. Em 1997, seu sucessor Khatami,

que também era considerado moderado, reprimiu severamente as manifestações de estudantes e intelectuais que lutavam contra o regime instalado por Khomeini.

É importante destacar que a revolução causou grande impacto internacional, encontrando eco bastante positivo no mundo árabe e até mesmo entre intelectuais ocidentais de esquerda. No mundo árabe, especificamente, a revolução foi saudada, em um primeiro momento, como um evento antiocidental. De início, o caráter islamista se destacou menos do que a sensação encorajadora de que uma profunda mudança era possível. Acerca da projeção internacional da revolução, Demant assinala:

Do ponto de vista iraniano, o compromisso com a exportação da revolução fazia parte integrante da ideologia. Para Khomeini [...] o islã constituía um projeto de alcance universal. A própria constituição iraniana proclama o objetivo de um Estado pan-islamista e compromete a República Islâmica a apoiar todas as “lutas justas”. O Irã apoiou ativamente causas islamistas onde pôde – por exemplo, mandando centenas de *pas-daran* ao sul do Líbano para ajudar os xiitas na sua luta contra Israel. O Irã revolucionário concorreu com a Arábia Saudita conservadora como fonte da legitimidade islâmica, e as tensões entre gigantes regionais logo alcançaram proporções perigosas (Demant, 2008, p.237).

Seja como for, na análise de Demant (2008), mesmo com traços fundamentalistas fortes, a República Islâmica fundada por Khomeini não se configura como uma ditadura clerical. Há certa emergência da sociedade civil, apesar das liberdades constitucionais não serem sempre respeitadas. Para o autor, a luta atual é por uma ampliação de espaço, a fim de emancipar do controle do “Estado-Igreja” a sociedade civil, mas isso não tem nada a ver com repulsa à religiosidade. Vale assinalar que desde 1990 tem ocorrido no Irã manifestações em prol de reformas econômicas, culturais e políticas, as quais, necessariamente, questionam a legitimidade do regime islamista:

[...] os fundamentalistas controlam todos os mecanismos do poder: a lei e os juízes, a polícia e os guardiões revolucionários, o exército e os serviços secretos – além do dinheiro e das mídias oficiais –, bem como dispõem do apoio tácito das classes menos instruídas e mais tradicionalistas (Demant, 2008, p.240).

Os versos satânicos: a obra condenada

Para abordar a repercussão de *Os versos satânicos*, antes de qualquer coisa, é necessário considerar a obra na perspectiva de uma narração dentro de seu contexto. Em outras palavras, é preciso considerá-la uma narrativa que mantém diálogo com seu tempo e seu espaço, ao mesmo tempo que age sobre eles.

Como observa Jameson (1985), elementos do processo narrativo podem dar pistas importantes para uma análise sociológica e histórica. Dessa maneira, o escritor-narrador, como homem de seu tempo, integra-se aos motivos da ação do drama, apresentando, na articulação do processo, elementos de apreensão do real. Nesse sentido, não só a literatura vem a ser uma conexão com a vida, como não há composição sem concepção de mundo: “A concepção do mundo própria do escritor não é, no fundo, outra coisa que não a síntese elevada a certo grau de abstração da soma de suas experiências concretas” (Jameson, 1985, p.85).

De acordo com essa análise, a forma é a elaboração do conteúdo no domínio da superestrutura. Assim, em última instância, os juízos sobre uma obra são de caráter social e histórico. Ora, sendo a forma a articulação final da lógica mais profunda do conteúdo, para Jameson (1985) a lógica do conteúdo da arte opera por meio dele mesmo – o conteúdo procura, assim, sua expressão mais adequada na forma. Segundo o autor, uma crítica dialética deve incluir, como parte de sua própria estrutura operacional, um comentário sobre seus instrumentos intelectuais, uma vez que o movimento fundamental de toda a crítica dialética é:

[...] reconciliar o interior e o exterior, o intrínseco e o extrínseco, o existencial e o histórico, permitindo-nos sentir nossa posição dentro de uma única forma determinada ou momento da história, ao mesmo tempo nos situando fora dele, julgando-o, transcendendo a posição estéril e estática entre o formalismo e uma utilização sociológica ou histórica da literatura, alternativas que tantas vezes fomos instados a escolher (Jameson, 1985, p.253).

Tendo em vista que, como observa Jameson (1985), a arte oferece pistas sociológicas, é possível dizer que a arte e a política se imbricam para além do aspecto literário. Nesse caso, vale atentar para a questão-chave da obra de Salman Rushdie, a qual se torna essencial para a releitura da relação entre Ocidente e Oriente incorporada ao romance: a experiência da colonização e, por conseguinte, os traços da identidade híbrida e a tentativa da migração. A necessidade de tal releitura é incitada pela narrativa a que se refere este livro: “A fim de uma excursão pelo magnífico porto natural de Cochim, onde Vasco da Gama havia aportado em busca de especiarias, dando assim início a toda a **ambígua história oriente-ocidente**” (Rushdie, 2008, p.89-90 [grifo nosso]).

Os versos satânicos, publicado em 1988, é o último romance da trilogia de Salman Rushdie, a qual é composta também por *Os filhos da meia-noite* (1980) e *Vergonha* (1983). Os livros tem como tema central a migração do povo indiano e o processo de fusão da cultura deles com a anglicana. As obras apresentam conotações geográficas específicas e enfatizam o conflito cultural entre a Índia e a Inglaterra, a partir do qual os olhares de mundo se dividem, dadas as distintas geografias, histórias e seitas religiosas. Em sua análise sobre a obra de 1983, Carreira trata do conteúdo comum na trilogia de Rushdie:

A assim chamada literatura pós-colonial tem revelado exemplos característicos da transculturação, cujo resultado é um indivíduo híbrido, ou “traduzido”, segundo Salman Rushdie. Um exame detalhado da obra de Rushdie revela a tensão gerada por uma identidade que está fundamentada em duas culturas diferentes, e que se manifesta sob uma forma de negociação com a nova cultura, ao mesmo tempo em que se dá

um desenraizamento parcial em relação à cultura de origem. Esse novo olhar sobre a diversidade corresponde ao conceito derridiano de *différance*, ou seja, à substituição de binarismos por localizações posicionais e relacionais, que subvertem os modelos culturais tradicionais orientados para a nação (Carreira, 2004, p.1).

O termo “pós-colonialismo” reflete a dominação colonial em todos os níveis, uma vez que é concebido a partir das bases discursivas e ideológicas do colonialismo. Ele pode ser entendido, ainda, como a formulação dos discursos antiocidentais na forma de um desafio ao Ocidente. Seja como for, o termo “pós-colonial” é usado para definir autores como Rushdie e suas narrativas, indicando uma situação de autonomia das culturas cujas narrativas não só trazem um contra-discurso, como também atuam como uma maneira de preservar os costumes. Segundo Omran:

É o caso dos autores que vivem no entre lugar das culturas, esses buscam preservar ou reafirmar sua identidade por meio de suas obras literárias. Dessa forma, os textos pós-coloniais tem uma ligação íntima com essa resistência, assim é que a narrativa de Salman Rushdie leva o leitor a compreender a resistência e a conhecer as estruturas do poder impostas e/ou engendradas pelo Ocidente (Omran, 2006, p.55).

Rushdie pertence a uma família abastada de Bombaim que foi dividida por consequência da criação do Estado do Paquistão, em 1971. Ainda jovem, ele se mudou para a Inglaterra, onde estudou e continuou morando. *Os versos satânicos* foi publicado na Inglaterra em 1988 e, vencedor do prêmio Whitebread, não só foi sua obra mais polêmica,¹⁹ como também foi a responsável por sua maior exposição na mídia.

Para escrever o romance, Rushdie inspirou-se nas histórias da tradição islâmica oral e na explosão de uma aeronave da Air India

19 A partir de então, as obras de Salman Rushdie ficaram conhecidas no Ocidente e o autor venceu os mais importantes prêmios literários norte-americanos, ingleses e franceses.

que foi atacada por terroristas em 1985, causando a morte de mais de trezentas pessoas. O romance, que trata de identidades, de hibridação e do lugar do imigrante indiano na antiga metrópole, foi mal compreendido pelos religiosos islâmicos e abolido da Índia, da África do Sul, do Irã e, por conta das controvérsias que gerou, do mundo muçulmano como um todo (Omran, 2006).

Na construção da narrativa de *Os versos satânicos*, Rushdie tece história e ficção tanto para discutir as relações de poder cultural, político e econômico entre o colonizado e o colonizador como para revelar as angústias causadas pela busca de uma identidade entre eles. De fato, na trilogia de Rushdie, é marcante a preocupação do autor em decifrar a identidade indiana no período pós-independência. Nesse sentido, a fragmentação cultural é a característica mais forte de sua escrita: as relações entre o “eu” e o “outro” tomam corpo nas mais diversas formas e com as mais diferentes cisões – as diversidades, as línguas, as referências: tudo é construído a partir do movimento, da troca, do conflito, da releitura, da transfiguração.

De acordo com Omran (2006), nas três obras, os narradores observam as tramas se desenvolverem – ora na antiga metrópole, ora na ex-colônia – com uma postura de revisão, de reinterpretção, de reconstrução do espaço intermediário dessas identidades. Em um espaço fragmentado, “Esses narradores ora recontam a História da Índia pós-independência, ora questionam a formação do local sem negar o global, ora discutem as mazelas da colonização e da globalização e suas consequências na sua sociedade” (Omran, 2006, p.25).

Omran (2006) observa ainda que a narrativa em terceira pessoa de *Os versos satânicos* introduz um narrador que atua como um agente infiltrado, o qual, movimentando-se pela trama, unindo e desunindo os conflitos, relatando o que não se tem linearidade e tentando apresentar a amplitude de uma só textualização, obriga o leitor a estabelecer seus próprios elos a partir dos fragmentos do texto.

Nesse contexto, pode-se afirmar que a fragmentação é a chave da obra, uma vez que está presente tanto no conteúdo quanto na forma da narrativa. Como analisa Jameson (1985), a forma é, em última instância, de natureza social e histórica. Assim, uma abordagem sobre *Os*

versos satânicos faz-se a partir da leitura de seu conteúdo concreto, na medida em que é essencialmente uma experiência social e histórica, e de sua lógica interna, que é a fragmentação. O fragmento vem a ser, portanto, resultado de uma imbricação entre o Ocidente e o Oriente.

Vale assinalar que, em *Os filhos da meia-noite*, *Vergonha* e *Os versos satânicos*, Rushdie explora as relações dialógicas entre narrador, leitor e personagens. Essas relações, por sua vez, exploram a pluralidade das proposições e posições de um autor indo-britânico. Segundo Omran (2006), a obra rushdiniana é feita de plurais que se cruzam: fragmentos, formação, individuação, imaginário e polifonia constroem juntos as narrativas.

Tendo em vista que narrar é uma maneira de apreender o mundo e que a forma é a expressão do conteúdo profundo, como aborda Jameson (1985), *Os versos satânicos* tem, a partir do que foi analisado até aqui, muito mais a dizer do que certa profanação do Islã. Posto isso, vale citar um trecho do romance em que se discute a construção de uma identidade para aquele que migra, considerando a pluralidade, a formação:

Um homem que se propõe construir a si mesmo está assumindo o papel do Criador, segundo uma determinada maneira de ver as coisas; ele é antinatural, blasfemador, abominação das abominações. Sob outro ângulo, pode-se ver carisma nele, heroísmo em sua luta, em sua disposição de arriscar: nem todos os mutantes sobrevivem. Ou se pode considerá-lo sociopoliticamente: a maioria dos migrantes aprende, e pode se transformar em disfarces. *Nossas próprias descrições falsas para contrapor às falsidades inventadas sobre nós, escondendo, por questão de segurança, os nossos eus secretos* (Rushdie, 2008, p.60 [grifo nosso]).

Segundo Carreira (2004), ao afirmar que indivíduos como ele são homens traduzidos, Rushdie aborda a experiência da migração com uma significação de negociação cultural, na qual a identidade individual não deve ser totalmente assimilada pelas novas culturas, mas deve, por sua vez, selecionar e recriar o que lhe é transmitido pelo intercâmbio cultural. Como resultado de um contínuo processo

de transculturação, o hibridismo é um marco da literatura de Rushdie já antes de 1988 e fortemente presente em *Os versos satânicos*.

De fato, a identidade híbrida nas obras do autor é um elemento questionador das relações entre Oriente e Ocidente. Mas, com focos específicos, Rushdie aborda, sobretudo, o processo colonizador. Nesse contexto, a construção da imagem do “outro” (colonizado e colonizador) dá-se a partir das relações de poder estabelecidas, e isso marcou a experiência indiana:

A identidade e a diferença são criaturas da linguagem; são o resultado de um processo de produção simbólica e discursiva, que definem relações sociais sujeitas a vetores de força. A dinâmica do colonialismo institui relações assimétricas de poder que dividiram o mundo entre “centro” e “periferia”, criando uma fronteira de exclusão. A identidade hegemônica alimentava-se da imagem do Outro, para o qual se apresentava como modelo. A atitude etnocêntrica definia o colonizado de dois modos distintos: projetando nele seus valores, tornando-os idênticos a si mesmos, ou considerando-os como inferiores, justificando a sua subordinação por meio da diferença (Carreira, 2004, p.1).

Dessa forma, a grande problemática que envolve a obra do escritor indo-britânico é a influência de uma cultura ocidental (a britânica) sobre a milenar cultura indiana. Daí a constituição de personagens culturalmente híbridos ser um dos marcos de sua literatura – a qual, não por acaso, é construída e constituída por fragmentos. A presença de um diálogo entre a estrutura narrativa, o contexto cultural e a pluralidade de significações e referências, de acordo com Omran (2006, p.33), “possibilita o desnudamento do discurso dominante e autoritário tanto da antiga metrópole quanto da atual sociedade em que vive”.

É importante lembrar que Rushdie é um exilado, e esse distanciamento permite uma releitura de todo poder autoritário – seja o da opressão da metrópole, seja o da tradição da colônia. Talvez por isso, por questionar toda e qualquer imposição, o autor canonizado no Ocidente tenha acabado condenado em sua terra natal:

Seus textos não deixam de retratar o embate entre o “eu” e as tradições milenares, confinadas, e o “outro”, os valores ocidentais, o opressor que impõe regras desagregadoras da sociedade indiana, já em si dividida em castas, religiões e etnias. Esse “outro” assume ainda uma postura de libertador, pois, ao entrar em contato com essa cultura distinta, pretende emancipá-la das forças opressoras internas da sociedade indiana (Omran, 2006, p.33).

A narrativa de Rushdie é marcada por personagens que se sentem, ao mesmo tempo, incluídos e excluídos de sua cultura de origem, que veem de longe a fragmentação de seu país e denunciam as divergências presentes nas duas sociedades: “Na condição de intelectual exilado realiza o julgamento de sua cultura positiva ou negativamente dentro dos padrões ocidentais em que vive” (Omran, 2006, p.34).

Assim como discute a presença/ausência de identidade em um contexto de colonização, a obra de Rushdie rejeita totalitarismos políticos, sociais e religiosos: “[...] por meio de uma literatura que, por diversos caminhos, nega ou colide com algumas censuras impostas em nome da Palavra – do Corão, das Sunnas ou coletâneas de Tradições (*hadiths*) de Maomé” (Omran, 2006, p.41). Na voz do narrador de *Os versos satânicos*:

Pergunta: O que é o oposto da fé? Não é a descrença. Definitiva demais, exata, fechada. Ela própria uma espécie de crença. É a dúvida. A condição humana, mas e a condição angélica? A meio caminho entre *Alá*deus e o homosap, terão os anjos jamais duvidado? Duvidaram: desafiando a vontade de Deus, um dia eles se esconderam murmurando atrás do Trono, ousando perguntar coisas proibidas: antiquês-tões. Isso mesmo. Não podiam ser questionadas. Liberdade, a velha antiquês-tão. Ele os acalmou, naturalmente, usando suas habilidades gerenciais à la deus. Elogiou-os: serão os instrumentos de minha vontade na terra, da salvação/danação do homem, e todos os et cetera de sempre. E pronto, fim do protesto, auréolas a postos, de volta ao trabalho. Anjos são fáceis de pacificar; transforme-os em instrumentos e eles tocam sua harpia melodia. Seres humanos são mais difíceis, podem duvidar de qualquer coisa, até do que está diante de seus próprios

olhos. Do que está detrás de seus próprios olhos. Daquilo que, quando mergulham com as pálpebras pesadas, transpira detrás dos olhos fechados... anjos, eles não são muito dotados de vontade. Ter vontade é discordar; não se submeter; divergir (Rushdie, 2008, p.105-106).

A saber, Islamismo significa “submissão” – ato que a narrativa, como visto, critica. Ademais, a imposição religiosa *versus* a liberdade de pensamento é dura e ironicamente questionada pelo narrador. Dessa forma e em diversos outros momentos do texto, o narrador rechaça as imposições pautadas na religião – o discurso mais forte da sociedade muçulmana. Omran ressalta que a escolha pela língua inglesa cria uma tensão com a língua materna, carregando a narrativa de significados ideológicos e, por que não dizer, dando aos aiatolás mais um motivo de condenação para fins políticos:

No caso de *Os versos satânicos*, o autor se inspira na tradição islâmica para construir sua narrativa. Seu “erro”, de acordo com os fundamentalistas, foi, além de reescrever a biografia do profeta, utilizar o idioma inglês, representando o “inimigo iraniano”, os Estados Unidos. Ao fazê-lo, Rushdie recria um universo no qual a construção da identidade articula-se à tomada da palavra por uma comunidade crítica (Omran, 2006, p.36).

Tem-se, pois, que o discurso rushdininiano é marcado pela experiência colonizado/colonizador, na medida em que ocorre rejeição, questionamento e miscigenações, o que implica a presença de dualismos como realidade/ficção, eu/outro, literatura/crítica.

Na narrativa descontínua e fragmentada, fica aparente a pluralidade. Em *Os versos satânicos*, o rompimento da sequência lógica se dá pela coexistência do sonho e da realidade, a começar pelos sonhos de menino e, mais tarde, com os delírios de Gibreel Faristha, que ora assume o papel do anjo Gabriel, ora se vê confundido com o próprio Mahound, em um tom de contestação da ordem posta pela tradição religiosa.

Por outro lado, a tensão cultural Inglaterra/Índia é encarnada no personagem Saladim Chamcha, que tenta negar sua origem e as-

similar a cultura da ex-colônia, mas não consegue se distanciar por completo dos hábitos e valores indianos e vive o choque entre ser ou não ocidental/oriental. Chamcha é “[...] um homem para quem algumas coisas são importantes: rigor, autodisciplina, racionalismo, a busca do que é nobre sem recorrer àquela velha muleta, Deus” (Rushdie, 2008, p.151). Mas, de encontro a esse distanciamento, Chamcha mantinha o truque que aprendera ainda criança com o pai:

Quando o voo para Londres decolou, graças ao truque mágico de cruzar dois pares de dedos de cada mão e rolar os polegares, [...] relaxando os dedos, Chamcha esperava, um tanto embaraçado, que a última superstição que ainda cultivava tivesse passado despercebida pelos outros passageiros, fechou os olhos e se pôs a recordar com um delicado estremelecimento de horror (Rushdie, 2008, p.43).

Dessa forma, o choque de culturas está representado na família de Chamcha: ele, filho de Changez, um nacionalista indiano, parte para a Inglaterra a fim de estudar e, quando volta à Índia, já supostamente portador de uma identidade britânica, rejeita o discurso autoritário de seu pai:

“Diga para seu filho”, Changez fuzilou para Nasreen, “que ele foi para o estrangeiro para aprender a desprezar sua própria gente, sua própria gente só pode se sentir desprezada por ele. O que ele é? Um pequeno lorde, um grande panjandrum? É isso que eu ganho: perco um filho e ganho um monstro?” “Tudo o que eu sou, meu caro pai.” Saladin disse ao homem mais velho, “devo exclusivamente ao senhor” (Rushdie, 2008, p.56).

Na análise de Omran, Rushdie transforma a carnavalização no elemento de equilíbrio entre o que é interno e o que é externo, impedindo-o de ceder sem restrições a um ou de deixar se perder completamente no outro: “Dessa forma, na perspectiva carnalizadora bakhtiniana, Rushdie destrona o sério para dar lugar ao profano, o que transfigura uma cultura secular. Mistura o sublime e o grotesco, o sério e o cômico” (Omran, 2006, p.129). Por exemplo, o narrador

discorre, assim, sobre a metamorfose de Saladin Chamcha:

Suas coxas tinham ficado excepcionalmente grossas e fortes, além de peludas. Abaixo dos joelhos, os pelos desapareceriam, e as pernas afinavam em panturrilhas duras, ossudas, quase sem carne, terminando num par de cascos fendidos antes, como os que se encontra em qualquer bode. Saladin ficou chocado ao ver o próprio falo, muito aumentado e embaraçosamente ereto, um órgão que teve a maior dificuldade de reconhecer como seu (Rushdie, 2008, p.174-175).

De fato, por meio de uma linguagem dessacralizante e calcado no grotesco, o autor constrói afirmações em tom tanto rebaixador quanto irônico. Para Omran:

Constata-se, então, que o romance apresenta diversas categorias carnavalescas. Nessa obra os rebaixamentos e as inversões paródicas levam ao grotesco, ao riso. A comunhão com o riso é capaz de unir tudo aquilo que a hierarquia separa. Nesse caso, a pluralidade da instância narrativa está a serviço de uma releitura da História, à margem do discurso oficial. O grotesco da obra, representado simbolicamente pela presença de personagens da tradição islâmica – na explosão do avião, na metamorfose de Chamcha, na chegada de Gibreel a Londres – manifesta o trajeto tortuoso dos imigrantes, cheios de desvios e solavancos, repleto de conflitos culturais. Percebe-se nesse jogo do grotesco a luta entre a vida e a morte (Omran, 2006, p.133).

Levando em conta o hibridismo cultural como ponto norteador da leitura da obra, dado o contexto de colonização e migração experimentado pelo autor e por sujeitos de seu tempo, é válido considerar aspectos próprios da narrativa de *Os versos satânicos*.

Como dito, Rushdie faz uso de estratégias narrativas – trabalha com jogos de palavras, citações, o fantástico, o sonho. Ele também apresenta anjo e demônio como duas faces do mesmo personagem (Gibreel Farishta e Saladin Chamcha) que reencarnam separadamente após a queda de um avião. De fato, o autor utiliza como

personagens principais uma caricatura do anjo Gabriel (Gibreel é a tradução árabe para Gabriel e, tanto para o Islamismo como para o Cristianismo, seria o anjo anunciador) e uma do próprio Maomé (usando o termo pejorativo “Mahound”), além de parodiar a escrita do Alcorão, um texto sagrado.

Ao reescrever a biografia do Profeta, Rushdie desmistifica a palavra divina “islâmica” e debocha da história da “revelação” de Deus ao profeta. Ao fazer uso de referências históricas, ele constrói uma narrativa de personagens que remetem às figuras do Islã, a saber:

Gibreel é o nome do arcanjo Gabriel; Mahound, uma corruptela de Mahmoud, como era chamado o profeta Maomé pelos ocidentais no século XII; Salman, o persa, figura presente nos “*hadiths*” e nas tradições islâmicas; o primeiro muazin [aquele que convoca os muçulmanos para as orações] do Islã, Bilal, escravo liberto pelo profeta; Abu Sufyan opositor do profeta, convertido ao Islã ao perceber a invencibilidade de Maomé; Khadija, primeira esposa de Maomé e mãe de todos os seus filhos que sobreviveram. Temos ainda o nome Aisha, esposa do profeta e filha do seu melhor amigo, Abu Bakar; Salahuddin, o Saladin, Salah ad-Din (Saladino) foi o general curdo que se tornou sultão, responsável pela expulsão dos cruzados de Jerusalém (Omran, 2006, p.125).

É importante ter em mente que, em *Os versos satânicos*, Rushdie narra a história de dois personagens que tentam integrar-se ao Ocidente: Gibreel Farishta e Saladin Chamcha. Gibreel é um astro do cinema indiano que alcança o sucesso fazendo filmes conhecidos como “teológicos”, nos quais atua como as mais diferentes divindades. Em um dado momento da narrativa, o personagem participa da gravação de uma película que retrata a vida de Maomé: “Com a sua velha fraqueza de aceitar papéis demais: sim, sim, ele não está fazendo só o arcanjo, mas também o outro, o negociante, o Mensageiro, Mahound, subindo a montanha quando ele surge” (Rushdie, 2008, p.123). O Profeta, apresentado como negociante, é descrito como

impostor pelo narrador:

Seu nome: um nome de sonho, mudado pela visão. Pronunciado corretamente, significa aquele por quem se deve agradecer, mas não responderá por esse nome aqui; não, embora saiba muito bem como é chamado, por seu apelido, em Jahilia, lá embaixo – aquele-que-sobe-e-desce-o-velho-Coney. Aqui não é nem Mahomet, nem MoeHammered; mas adotou, ao contrário, o rótulo demoníaco que os *farangis* dependuraram em seu pescoço. Para transformar insultos em força, whigs, tories, negros, todos escolhem usar com orgulho os nomes que receberam por desprezo; da mesma forma, nosso solitário escalador, motivado pela profecia, será o terror dos bebês medievais, o sinônimo do Diabo: Mahound (Rushdie, 2008, p.106).

Gibreel começa, então, a ter delírios nos quais se vê ora como o anjo Gabriel, ora como o próprio Profeta – o que possivelmente tenha causado grande incômodo aos conservadores islâmicos, dada a presunção difamadora do autor.

Mas, depois de descansar, ele entra num tipo de sono diferente, uma espécie de não sono, estado que chama de escuta, e sente uma dor retorcendo-lhe as entranhas, como algo que tenta nascer, e então Gibreel, que estivera pairando no alto, observando, sente uma confusão, quem sou eu, nesses momentos começa a parecer que o arcanjo está realmente *dentro do Profeta*, sou eu a cólica nas entranhas, eu o anjo sendo expelido pelo umbigo do adormecido, eu emergindo, Gibreel Farishta, enquanto meu outro eu, Mahound, está em escuta, em transe, fico ligado a ele, umbigo com umbigo, por um cordão brilhante de luz, impossível dizer qual de nós dois está sonhando o outro. Fluímos em ambas direções pelo cordão umbilical (Rushdie, 2008, p.124-125).

Segundo a história islâmica, Khadija – a primeira esposa de Maomé – era uma mulher mais velha, viúva de um rico mercador. Ela teria sido a primeira a se converter à verdade do Deus único anunciada por Maomé. O Profeta, de acordo com os *hadiths*, manteve-se fiel a ela e só após a sua morte obteve mais esposas. De encon-

tro a isso, nos delírios de Gibreel, o romance sugere uma traição do Profeta com Hind, a mulher de Abu Simbel:

O Profeta desperta entre lençóis de seda, com uma tremenda dor de cabeça, num quarto que nunca viu. Fora da janela, o sol está próximo do seu selvagem zênite, e, silhuetada contra o branco, há uma alta figura numa capa negra com capuz, cantando suavemente em voz forte, grave. É uma canção que as mulheres de Jahilia entoam em coro quando animam seus homens para a guerra. [...] Ele reconhece a voz de Hind, senta-se e descobre que está nu sob o lençol cremoso (Rushdie, 2008, p.134-135).

Ao fazer menção à Jahilia, o narrador faz novamente uso das tradições religiosas. No romance, a palavra remete à cidade onde o Profeta anuncia a existência do Deus único, em uma disputa com os diversos deuses que eram idolatrados. Na sua origem, o termo é usado para descrever o período da Arábia pré-islâmica, ou seja, refere-se à era da ignorância – época em que a palavra divina não era conhecida. De acordo com Omran (2006), atualmente os fundamentalistas muçulmanos fazem uso de tal termo para se referir a qualquer sociedade “traidora”.

Por recomendações de Abu Simbel, os governantes de Jahilia juntaram a suas práticas religiosas os tentadores temperos da profanidade. A cidade ficou famosa por sua licenciosidade, como um antro de jogo, um prostíbulo, um lugar de cantos vulgares e de música louca e ruidosa. [...] É esse o mundo para o qual Mahound trouxe a sua mensagem: um um. Em meio a tal multiplicidade, soa como uma palavra perigosa (Rushdie, 2008, p.117-118).

Nesse sentido, segundo a análise de Barbas ([1989?]), a essência do mundo de acordo com a visão xiita, segundo a qual política, religião e arte são indissociáveis, foi ameaçada. No caso Rushdie, a leitura islâmica do romance e a condenação de seu autor por blasfêmia tornaram indissociável, também, ficção e realidade, como discorre Rajagopalan.

O romance *Versículos Satânicos* de Salman Rushdie começa com um

estrondo. Isso, na verdade, num sentido muito literal. A choradeira se faz presente, não tanto no fim do livro – embora, por seu completo contraste com o cataclisma da abertura, o final do romance também se possa descrever dessa maneira. O verdadeiro anticlímax aparece ao cabo de uma série de acontecimentos da vida real: a proibição do livro pelo governo indiano, o protesto de Bradford, a declaração do *fatwa* pelo aiatolá Khomeini do Irã, a gritaria e condenação da sentença de morte por parte da mídia ocidental, o abrupto desaparecimento de Rushdie em seu esconderijo, a patética tentativa do escritor, nascido na Índia, de retratar tudo e redefinir-se como um piedoso e devoto muçulmano... Pois bem, até este momento, o drama ainda se arrasta. Mas nisso tudo há uma coisa que parece bastante indiscutível: ao longo de todo o episódio, fatos e ficção envolvendo Salman Rushdie e sua malfadada obra maior estão irrecuperavelmente misturados (Rajagopalan, 1996, p.115).

Para Barbas, *Os versos satânicos* exige uma dupla crítica – uma ocidental e uma oriental –, assim como a consideração da repercussão da obra para além do conteúdo literário. A autora comenta as diversas publicações que se seguiram ao romance de Rushdie, afirmando que todas, independentemente de defenderem ou atacarem o autor:

[...] tem em comum a tônica na perspectiva política, na liberdade religiosa e de expressão, na hipocrisia da reacção ocidental à condenação à morte decretada pelo falecido Khomeini. Independentemente do grau de qualidade atribuído ao romance, todas as abordagens críticas relegam para segundo plano a perspectiva literária (Barbas, [1989?]).

Quanto ao aspecto literário, as análises da obra são convergentes: Gibreel Farishta, o personagem central de *Os versos satânicos*, remete à característica híbrida da maioria dos homens de seu tempo, inclusive do próprio Rushdie. Chamcha, por sua vez, representando o migrante, vive os conflitos entre “eus” e “outros”.²⁰

20 Em *Os versos satânicos*, Saladin Chamcha, detido como imigrante ilegal, é levado a um camburão da polícia. O personagem já havia sofrido metamorfose e seu corpo

Nesse sentido, de acordo com Rajagopalan (1996), o romance possui certa esquizofrenia cultural, dada a constituição principal do par Índia/Inglaterra que remonta à questão da relação com o Outro – da colônia com o império, do Ocidente com o Oriente. A narrativa, portanto, vai ao encontro daqueles que dividem com o autor a condição de migrante, de desenraizamento, de hibridação, de metamorfose, de mesclagem e de um tempo pós-colonial. Sendo assim, muito do que está presente na obra só tem significação para leitores que compartilham do etos específico do qual parte a narração – exemplo disso é a referência ao voo 420 da Air India, que remete ao campeão da indústria cinematográfica da Índia: Sri 420.

Rajagopalan (1996) ressalta ainda o fato de o romance de Rushdie apresentar todos os acessórios de um filme popular indiano que, lançado no mercado pela grande indústria cinematográfica de Bombaim, é garantia de sucesso. Para o autor, o segredo de um filme indiano bem-sucedido é sua capacidade de faturar em cima de todas as novidades em evidência, mantendo-se fiel à forma do cinema mudo – uma espécie de combinação que permite inúmeras reproduções. Segundo ele, como possível fórmula de sucesso, a correlação das narrativas literária e cinematográfica é uma referência clara no romance de Rushdie, assim como o é seu contexto de diversidade cultural.

O gesto um tanto surrealista de Gibreel Farishta de cantarolar uma canção de um filme popular falado em Hindi – enquanto é arremessado em direção ao solo depois que o *Boeing da Air India* no qual está viajando na improvável companhia de Saladin Chamcha explode em chamas em consequência de uma bomba plantada por terroristas, minutos antes de sua programada aterrissagem no aeroporto Heathrow de Londres – não é de forma alguma apenas a fantástica cena de abertura de um romance bizarro. Sua letra, que soa bastante simplista, capta todo o etos de uma nação na encruzilhada da história. A referência aos sapatos japoneses sinaliza a necessidade desesperada de a Índia recém-independente in-

tomava forma de um bode. Nesse momento, Saladin é humilhado pelos oficiais ingleses, que o veem como um ser inferior em relação aos habitantes brancos de Londres. Em última instância, tem-se no discurso do narrador uma denúncia contra o preconceito e a xenofobia.

vocar uma nação não ocidental como modelo de comportamento depois da traumática experiência colonial, enquanto o chapéu russo vermelho aponta para o transe de uma nação jovem, inexperiente nas negociações diplomáticas de capa e espada da era da Guerra Fria e, ao mesmo tempo, forçada a tomar posição pelas mais diversas razões, dentre as quais, a não menos importante, o fato de seu arqui-inimigo, o Paquistão, se apressar a juntar-se à Organização do Tratado do Sudeste Asiático (Rajagopalan, 1996, p.116).

Ainda para Rajagopalan (1996), o estilo irônico da narrativa de Rushdie é o ponto fundamental para se compreender tanto os efeitos de linguagem como as consequências da obra. Tal ironia é marcada, essencialmente, porque em *Os versos satânicos* a linha entre ficção e realidade é, de algum modo, difícil de ser traçada.

Nesse aspecto, vale considerar que a leitura ocidental moderna traz a separação entre fato e ficção, ao mesmo tempo que apresenta a noção de que toda obra é uma ficção por si mesma e não deve ser confundida com a realidade, por mais que haja uma crítica sobre esta com referências claras – o que remete diretamente ao direito de liberdade de expressão afirmado nos Direitos Humanos.

Todavia, direito, poder e arte não são dissociados dos fundamentos ético-morais da religião, de acordo com a visão de mundo do Islã. Então, a leitura islâmica exige da obra de ficção certa correspondência à concepção de vida e sua ordem real, pressupondo uma vinculação que não tem equivalência para a cultura ocidental.

Dessa maneira, a falta de validade ocidental para tal relação de interdependência pode ser geradora de um conflito cultural, como aconteceu no caso Rushdie. Sendo entendidas as citações do romance como uma afronta ao mundo islâmico, aos seus valores e às suas crenças, a obra foi condenada de acordo com as leis vigentes em seu contexto.

O ponto crucial do verdadeiro, excruciante dilema de Rushdie é o seguinte: ou seu romance é uma questão séria e, neste caso, a acusação de difamar uma das religiões mais importantes do mundo tem alguma

base factual e a sentença de morte decretada contra ele não é totalmente infundada, embora se possa argumentar que é exageradamente severa; ou, então, é um mero trabalho de ficção despropositada e perversa, produto de uma mente afrita, totalmente confusa [...] (Rajagopalan, 1996, p.121).

Para Rajagopalan (1996), a ironia da literatura de Rushdie ultrapassa o mundo ficcional e acaba por invadir a vida privada e pública do autor, que “falha” em manejar o conflito posto na forma de “leitura” de seus dois mundos. Ainda de acordo com Rajagopalan (1996, p.8): “Na realidade, nunca se sabe quando o tiro vai sair pela culatra. O caso de Rushdie é um exemplo ímpar de ironia que atacou às cegas, de humor que azedou cedo demais”.

Nesse contexto, assim como a ironia, o risco fez-se inerente à obra, dada a forma pela qual Rushdie se referiu ao texto do Alcorão e à história do profeta Maomé. Os trocadilhos do romance e as menções ao contexto de fé islâmica fazem parte da constituição da obra, que se quer propositalmente crítica, a começar pela designação do personagem principal:

Da mesma forma, somente alguém que adquiriu algo mais do que um conhecimento superficial acerca do ambiente socio cultural do qual Rushdie retira os ingredientes de seu pretenso mundo de ficcionalidade factual pode ser levado a ver a *lógica* de Gibreel Farishta (o sobrenome deste protagonista em hindi/urdu quer dizer *anjo*, exatamente como o prenome denomina um membro famoso da espécie) repentinamente desenvolver uma auréola depois de aterrissar são e salvo em solo inglês – existe ainda mais uma famosa canção de cinema que ele não teve tempo de cantarolar durante sua queda livre, mas que certamente deve ter estado em sua cabeça o tempo todo; a canção diz *Farishtôn hi nagari me maae, aa gaya hu me maae* (À terra dos anjos, acabo de chegar). Não se deve estranhar se a *angélica* cidade de Londres exerce o efeito exatamente oposto sobre Saladin Chamcha (cujo sobrenome, a propósito, significa *bajulador*), que se metamorfoseia num sátiro, meio homem, meio bode, com chifres, hálito fétido, pés fendidos e um falo de proporções monstruosas (Rajagopalan, 1996, p. 117-118).

Nas palavras de Rajagopalan (1996, p.122): “Daí decorre a alegada justificativa de toda a ação retaliatória mobilizada contra Rushdie, seu romance bem como sua pessoa: a difamação não aconteceu por acidente ou inadvertência; havia um claro intuito de difamar e profanar a Fé Sagrada”.

O próprio título da obra já apresenta uma conotação carregada de referências islâmicas, fazendo-se inevitável uma suposta condenação *a priori* do romance no mundo muçulmano. De fato, os “versos satânicos” referem-se a um evento da vida de Maomé – evento este que é documentado pelas fontes originais islâmicas e aceito como autêntico pelos estudiosos antigos. Green (2006), que baseia sua análise nesses estudiosos, afirma que o evento dos versos satânicos é um dos exemplos da doutrina islâmica de ab-rogação, em que um verso do Alcorão pode ser modificado ou apagado posteriormente. Conforme esclarece antes:

[...] podia acontecer que, diante de uma situação concreta, uma instrução fosse dada diferentemente em idêntico caso posterior. Se o Alcorão contém as duas instruções, a cronologicamente mais recente nega a anterior [...] Isso significa que ab-rogações de instruções corânicas foram possíveis na época de Mohamed e, na verdade, aconteceram (Antes, 2003, p.43).

A história conta que Maomé buscava o reconhecimento de seus ensinamentos em Meca quando encontrou relutância de um dos povos: os quraysh. Eles não só não aceitavam sua religião, como criavam dificuldades para o Profeta e seus seguidores. Então Maomé, tempo depois de um sermão monoteísta, teria recitado versos que permitiam a prática politeísta desse povo, legitimando a intercessão de seus deuses locais. Feito isso, os quraysh, satisfeitos, teriam acolhido Maomé como profeta e orado com ele, o que fez que muitos dos que tinham abandonado a cidade retornassem para Meca.

Segundo Pace (2005), além da sura 53 intitulada “A estrela”, que

é a mais mencionada, outras passagens do Alcorão – mais especificamente a sura VI, versículos 56; a XVII, versículos 75-76; e a XXII, versículo 51 – podem ser interpretadas como um confronto no qual Maomé teria reconhecido as divindades tradicionais al-Lat, al'Uzza e al-Manat em uma tentativa de acordo com os poderosos clãs de Meca. Tempos depois, contudo, o Profeta teria negado tal afirmação. As outras passagens a que Pace se refere são: Dize: “Foi-me proibido adorar os que adorais em vez de Deus”. Dize: “Não seguirei vossas paixões, e não me desencaminharei convosco” (Alcorão, 6: 56).

Então, far-te-íamos provar o duplo da vida e o duplo da morte. E não terias encontrado um aliado contra Nós. E pouco faltou também para que te fizessem abandonar tua terra. Porém eles não permaneceriam lá por muito tempo depois de ti. (Alcorão, 17: 75-76). Mas os que procuram desacreditar Nossos sinais, esses serão os herdeiros da Geena (O Alcorão, 22: 51).

A explicação islâmica para a afirmação de outros deuses e a aceitação da prática politeísta por Maomé foi justamente de que Satanás tinha feito uso das palavras do profeta. Sendo assim, o que se entende por versos satânicos na história do Islã e de seu profeta são as palavras de Satanás recitadas naquele momento por Maomé.

A história do Islã conta que o anjo Gabriel relatou ao Profeta o que tinha acontecido. Maomé, então, anunciou a aparição de Gabriel e modificou os versos da sura 53. De acordo com Green (2006), o que antes chamava a atenção dos quraysh, aprovando a intercessão de seus três deuses, foi reformulado, ao mesmo tempo que o mono-teísmo foi reafirmado pela forma final do verso que está presente no moderno Alcorão, a saber:

Vistes vós Lat e Izza, os ídolos, E Manat, o terceiro entre eles? Serão vossos os machos e d'Ele as fêmeas? Que partilha iníqua seria! Divindades que são meros nomes que vós e vossos pais inventastes sem que Deus lhe tivesse outorgado autoridade alguma. Os descrentes seguem meras conjeturas e o que seus desejos lhes inspiram, embora tenham recebido a orientação de seu Senhor (O Alcorão, 53: 19-23).

A negação do que havia sido proclamado anteriormente pelo Profeta exigiu uma explicação aos seguidores do Islã. A justificativa está em outra parte do Alcorão, que remete à adulteração de outros profetas por Satanás, ressaltando que Alá era misericordioso e havia corrigido a situação, cancelando as palavras induzidas por Satanás a Maomé:

Jamais enviamos, antes de ti, Mensageiro ou Profeta algum sem que o demônio procurasse misturar-lhe os desejos com algum desejo seu. Mas Deus anula o que o demônio planeja e confirma Suas próprias revelações. Deus é conhecedor e sábio (O Alcorão, 22: 52).

O interessante nessas passagens, segundo análise de Pace (2005), é o fato de elas representarem, “sem nenhuma hipocrisia” (nas palavras do autor), o conflito sociorreligioso que Maomé viveu ao procurar se afirmar como profeta em um contexto desfavorável – contexto este no qual Maomé buscou, em diversos momentos, atenuar conflitos ao propor negociações que absorvessem as diferentes posições que emergiam no campo religioso e as reordenassem em uma síntese unitária. Segundo o autor:

A tentação, porém, de mediar deve ter parecido a Muhammad a certa altura impraticável, por causa das solenes afirmações que fizera sobre a unicidade de Deus e, portanto, da absoluta recusa de outras figuras divinas fora de Deus (segundo a fórmula da profissão de fé canônica do Islã: Não há deus senão Deus) (Pace, 2005, p.37).

No romance, um delírio de Gibreel, no qual se incita uma revelação, antecede a descrição do evento dos versos satânicos. Mahound, acompanhado de alguns discípulos, chega a uma feira de poetas em Jahilia e afirma que, apesar de não ser poeta, ali estava porque era o “mensageiro”:

“A estrela”, proclama Mahound, e os escribas começam a escrever.

“Em nome de Alá, o Compassivo, o Misericordioso!

“Pelas Plêiades quando se põem: Seu companheiro não está em erro;

nem perdido do caminho.

“Nem fala ele de seus próprios desejos. É uma revelação que foi revelada: um que é grande em poder o ensinou.

“Ele pisou o alto horizonte: o senhor da força. Depois, chegou mais perto, mais perto que o tamanho de dois arcos, e revelou a seu servo aquilo que está revelado. [...]”

“Pensais também em Lat e Uzza, e em Manat, a terceira, a outra?” – Depois do primeiro verso, Hind se põe de pé; o Grande de Jahilia já está de pé, muito ereto. E Mahound, de olhos silenciados, recita: “Elas são os pássaros exaltados, e sua intercessão é de fato desejada” (Rushdie, 2008, p.129).

Na narrativa, o Grande chama Mahound a um desafio (“três contra um”) e o mensageiro o responde com essa revelação. O que se passa é o seguinte: Jahilia é uma cidade politeísta com forte culto às deusas Lat, Uzza e Manat. A fim de fazer da sua anunciação verdadeira, Mahound primeiramente nega a existência de quaisquer outros deuses – ainda mais um deus “feminino”, como ressalta o narrador. No entanto, como fica difícil obter fiéis na terra das três deusas, a narrativa traz aos delírios de Gibreel a possibilidade de as deusas serem anjos, causando angústia a Mahound. A seguir, Mahound é visto como profeta: “[...] toda a multidão, tanto dentro quanto fora da tenda, está ajoelhada com o traseiro para o ar diante do Profeta de olhos fechados que acabou de reconhecer as divindades patronas da cidade” (Rushdie, 2008, p.130).

Tempos depois, a narrativa descreve uma luta entre o arcanjo Gibreel e o profeta Mahound, que por fim cai em sono profundo no alto deserto até se colocar de pé por conta da urgência da notícia, em uma mistura de delírio de Gibreel e gravação do filme em que ele atua:

“Era o Diabo”, diz, em voz alta, para o vazio, transformando aquilo em verdade ao lhe dar voz. “A última vez, era Shaitan.” Foi isso que ouviu em sua escuta, que foi enganado, que o Diabo veio a ele em forma de arcanjo, e portanto os versos que memorizara, os versos que recitara na tenda da poesia, não eram verdadeiros, mas o seu oposto diabólico,

não divinos, mas satânicos. Ele volta à cidade o mais depressa que pode, para expurgar os versos infames que fedem a sulfúrio e enxofre, para apagá-los para todo o sempre, de forma que sobreviverão em apenas uma ou duas coleções pouco confiáveis de velhas tradições e os intérpretes ortodoxos tentarão desmentir sua história, mas Gibreel, pairando-observando com sua câmera no ângulo mais alto, tem conhecimento de um pequeno detalhe, uma coisinha que é certo problema aqui, ou seja, que fui eu as duas vezes, baba, eu a primeira e a segunda também eu. De minha boca, tanto a declaração quanto o repúdio, versos e conversos, universos e reversos, a coisa toda, e nós todos sabemos como é que minha boca funcionou. “Primeiro foi o Diabo”, Mahound murmura, correndo para Jahilia. “Mas dessa vez foi o anjo, sem dúvida. Ele lutou comigo e atirou-me ao chão” (Rushdie, 2008, p.139).

Na narrativa, após tais palavras, Mahound se dirige à Jahilia, indo direto para a sagrada Casa da Pedra Negra – que na realidade remeteria à Caaba em Meca:

Coloca-se diante das estátuas das Três e anuncia a anulação dos versos que Shaitan sussurrou em seu ouvido. Esses versos estão banidos da verdadeira recitação, al-qur’am. Novos versos entram trovejando em seu lugar.

“Deve Ele ter filhas e vós filhos?”, Mahound recita. “Bela divisão seria!” “Esses são meros nomes que sonhastes, vós e vossos pais. Alá não investe neles qualquer autoridade.” E deixa a Casa perplexa antes que ocorra a qualquer um deles pegar ou atirar a primeira pedra. Depois do repúdio dos versos satânicos, o Profeta Mahound volta para casa e encontra uma espécie de castigo à sua espera [Khadija, sua esposa, estava morta] (Rushdie, 2008, p.140).

Tem-se, portanto, que a menção a tal evento da história do profeta islâmico por Rushdie já no título da obra possibilitou que ela fosse previamente tida como uma ofensa ou, pelo menos, como uma referência de mau gosto ao mundo muçulmano. Nesse sentido, Rajgopalan comenta:

No dia 22 de janeiro de 1989, o suplemento literário do *The Times* trazia interessante nota de apoio de um certo Fadia A. Faquir, romancista jordaniano usuário da língua inglesa, que se havia, ele próprio, metido em encrenca devido a alguns de seus escritos sobre o Islã e levava uma vida de exílio auto imposto na Grã-Bretanha. “O conflito entre a literatura e o Islã”, escrevia ele, “... começou quando o Arcanjo Gabriel ditou a Maomé o seguinte versículo do *Corão*: ‘Quanto aos poetas, o errar os acompanha. Não viste como vagueiam por todos os vales? E como dizem aquilo que não é...’. O autor prosseguia argumentando que à medida em que o *Corão* era visto como tendo sido apresentado como o texto supremo e final, a escrita desde então sempre havia sido objeto de desrespeito e muitas vezes de desprezo por ser um ato de subversão (Rajagopalan, 1996, p.122).

Segundo Rajagopalan (1996), a afirmação de Faquir foi corroborada por uma observação de Syed Shahabuddin, parlamentar indiano que tinha começado uma campanha para a abolição de *Os versos satânicos* em seu país. Shahabuddin declarou em uma carta ao *The Times of India*, em 1988, que havia condenado Rushdie e pedido o banimento de seu livro sem ter lido a obra, argumentando que não era preciso lê-la para saber que se tratava de algo repudiável:

Parece que o caso de Rushdie estava completamente perdido já desde o princípio. Havia uma interpretação definitiva, inegociavelmente final, sempre já disponível e sempre pronta para ser imposta a qualquer temerária incursão contra o único *texto final e supremo*. E, como as palavras do parlamentar indiano tornam perfeitamente claro, não havia como o autor, em tais circunstâncias, pudesse escapar às duras consequências de sua imprudência, pois a interpretação definitiva que ele está condenado a carregar também se identifica – como convém a todas as interpretações putativas definitivas – com a intenção autoral. Sejam absolutamente claros neste ponto: o que o episódio Rushdie coloca diante de nós não é um caso de interpretação em que a intenção comunicativa do autor foi deliberadamente posta de lado, a fim de abrir espaço para outra que seus sanguinários caluniadores quisessem lhe atribuir. Ao invés disso, o que temos é um caso no qual a própria necessidade de

investigar o texto à procura de intenção comunicativa do autor foi totalmente dispensada, não porque se acreditasse que não haveria intenção alguma, assim esperando para ser desenterrada, mas porque seus caluniadores agiram convencidos de que, para eles, a intenção em questão sempre esteve já disponível [...] (Rajagopalan, 1996, p.122).

Nesse caso, se arte e política se imbricaram para além do aspecto literário, antes do texto, o conflito explodiu politicamente. Ainda para Rajagopalan (1996), o caso Rushdie revela uma complexa questão da política da ironia. Isso porque o episódio pode ser visto como um exemplo de que toda obra está inserida em seu contexto e, ao mesmo tempo, que apreende as forças produtivas e sociais do seu tempo, dialoga com a realidade. Em suas palavras: “Ele [Rushdie] sabia muito bem que, irônicos ou não, todos os romances trazem consigo uma dimensão política inevitável” (Rajagopalan, 1996, p.123). E ressalta:

Por outro lado, é igualmente óbvio que Rushdie só poderia evadir-se da ira de Khomeini invocando uma separação *não política* de ironia e política, e foi precisamente isso que fez quando apelou para a *ficcionalidade da ficção*. Mas aí, depois que tudo foi dito e feito, não se pode deixar de perguntar se essa presumível separação *não política* de ironia e política não é *ela mesma* irônica, se não for, o que seria talvez ainda mais chocante, um lance motivado por uma conveniência *política*! (Rajagopalan, 1996, p.123).

A reação do Ocidente à condenação de Rushdie tomou forma política nos discursos de Direitos Humanos e se fez presente por diversas vezes nas reuniões da Organização das Nações Unidas (ONU), tanto no Conselho de Direitos Humanos como em Assembleias Gerais da Organização Internacional.²¹ Em defesa do direito de liberdade de expressão e do direito à vida, a ONU pronunciou-se várias vezes contra o edito religioso de Khomeini e, como forma de

21 No anexo deste livro, estão discriminados os documentos referentes às reuniões da Organização das Nações Unidas em que o caso Rushdie foi mencionado.

pressionar o governo do Irã, ocorreram embargos políticos, diplomáticos e econômicos de algumas das nações ocidentais.

Já AbdelAzeem ([199-?]) aborda o caso Rushdie com a seguinte perspectiva: a liberdade de expressão como um critério duplo no Ocidente. Ressaltando que seu artigo traz a visão de um muçulmano, o autor condena a reação de muitos intelectuais alemães que se pronunciaram, em 1995, contra a indicação da professora Annemarie Schimmel para o famoso prêmio Book Peace. De acordo com AbdelAzeem, Schimmel é um dos grandes nomes no estudo do Islã no Ocidente, além de uma grande conhecedora da língua árabe, e a relutância à entrega do prêmio a ela fazia-se motivo de indignação. Na análise do autor:

O crime da Dra. Schimmel foi o fato de ela ter dito que o livro de Salman Rushdie, “*Os Versos Satânicos*”, era um insulto aos sentimentos de milhões de muçulmanos. Só isto. Seu erro grave e intolerável foi o de defender o direito de centenas de milhões de muçulmanos de expressarem sua cólera para com as palavras que Salman Rushdie escreveu em seu livro. Os intelectuais alemães, em sua petição contra a Dra. Schimmel, escreveram que ela deu apoio moral aos fundamentalistas muçulmanos com a sua crítica à Rushdie. Além disso, a concessão do prêmio a ela era “um tapa no rosto” daqueles que estão em campanha contra o terrorismo inspirado pela religião (Abdelazeem, [199-?]).

Embora não justifique as reações mais fanáticas e as ações mais violentas que envolveram o caso, AbdelAzeem ([199-?]) chama a atenção para a grande mobilização ocidental em torno da questão do direito à liberdade de expressão – direito este que, segundo ele, não é totalmente garantido nem no Ocidente (apesar de o Ocidente ser o lugar em que mais se usufrui dele). O autor cita alguns episódios em que tal direito foi violado por países ocidentais e conclui que, no caso Rushdie, o que estava em jogo era, antes de qualquer coisa, o olhar de estranhamento e condenação ocidental ao Islã,²² como uma

22 Segundo AbdelAzeem ([199-?]): “De acordo com uma pesquisa de âmbito nacional, realizada pelo Conselho Muçulmano Americano, 67% dos americanos tinham

forma de dominação já estabelecida nas relações entre Ocidente e Oriente. Para ele:

[...] todo o caso Rushdie, e suas conseqüências posteriores, nunca foi uma mera questão de liberdade de expressão [...] O apoio que Rushdie recebeu no Ocidente, e a pressão a que foi submetida a Dra. Schimmel na Alemanha, tem muito mais a ver com uma “**Islamfobia**” ocidental do que com a liberdade de expressão absoluta. A indiferença em relação aos sentimentos dos muçulmanos é devida a uma enorme incompreensão, suspeita e medo dos muçulmanos e do Islam. Se o Ocidente realmente acreditasse e praticasse a liberdade de expressão absoluta, então os muçulmanos estariam errados em pedir a proibição dos Versos Satânicos, uma vez que teria sido uma violação à uma tradição ocidental estabelecida. Mas, o Ocidente nunca praticou esta imaginária liberdade de expressão absoluta e provavelmente jamais o fará. Não é inédito que algumas editoras (por medo de multas ou por receio da reação do público) deixem de publicar um livro. Por outro lado, ao incomodarem os muçulmanos, os editores dos Versos Satânicos entenderam que assim podiam torná-lo um livro mais vendável. Os editores perceberam o simples fato de que os muçulmanos no Ocidente não são poderosos nem respeitáveis, e que, perturbando-os, atrairiam a atenção de muito mais leitores que, de outra maneira, jamais teriam prestado atenção ao livro. Os muçulmanos no Ocidente são o grupo minoritário menos estudado, menos compreendido, menos acreditado e o menos respeitado (Abdelazeem, [199-?]).

Em meio a tantas interpretações, condenações e contraposições nesse jogo complexo de defesas culturais, questões ideológicas e interesses políticos, resta considerar que, como observa a maioria dos críticos e concordando com Jameson (1985), a arte é política e, nesse caso, a ironia é política. No entanto, sem fazer justiça ao seu valor

opiniões favoráveis a respeito do catolicismo, 52% do judaísmo, 39% do fundamentalismo cristão e somente 23% tinham uma opinião favorável a respeito do Islam. Os muçulmanos no Ocidente, principalmente em alguns países europeus, tais como Alemanha, França e Inglaterra, vivem sob condições que podem ser descritas como de tolerância desdenhosa”.

literário, toda a repercussão em torno do romance foi traduzida na perspectiva política, e não na da arte. E, sem dúvida, a relação entre arte e sociedade está contemplada em *Os versos satânicos*.

O Estado e o Islã

O jornal brasileiro *Folha de São Paulo* noticiou a condenação de Khomeini a Salman Rushdie, seguida da resposta do autor:

[...] Ele pediu que os “bravos muçulmanos” matassem o escritor e todos os envolvidos na publicação do livro. Disse que qualquer muçulmano que tenha acesso ao escritor, mas que perca a oportunidade de assassiná-lo será punido. Se um muçulmano for morto na tentativa de matar Rushdie será, segundo Khomeini, considerado um mártir. “A ameaça do aiatolá Khomeini é a última etapa de uma campanha, que começou com calúnias, difamações e deturpações do livro que tomaram a forma de toda sorte de violências, e, francamente, gostaria de ter escrito um livro mais crítico do islamismo”, disse Salman Rushdie, 41, o autor anglo-indiano, em tom desafiador, ontem, em Londres. Reagindo à sentença de morte decretada pelo líder religioso iraniano contra ele e todas as pessoas envolvidas na publicação de seu best-seller “*The Satanic Verses*”, Rushdie disse que “líderes de uma religião que pensam que estão acima de quaisquer sussurros críticos merecem um pouco mais de verdadeiras críticas agora” [...] O livro de Rushdie, vencedor do “Whitbread Literary Award” de 1988, um dos principais prêmios literários da Grã-Bretanha, foi qualificado de “uma blasfêmia contra a fé muçulmana” em todos os estados islâmicos do mundo (*Folha de S. Paulo*, “Caderno Mundo”, 15 fev. 1989 apud Omran, 2006, p.111-112).

O caso Rushdie exige ponderações que são relevantes para a análise tanto das relações sociais com das relações entre os Estados envolvidos no conflito. Tendo em vista o contexto político mundial das décadas de 1970 e 1980, o caso deve ser considerado também um instrumento de disputa de poder na arena internacional. Em outras palavras, o fundamentalismo muçulmano como ação de

um governo islâmico estabelecido por uma revolução no Irã – que se queria legítimo em toda a extensão do mundo muçulmano – e a reação à condenação pelos países ocidentais correspondem não só a questões de concepções de mundo divergentes (modernidade ocidental *versus* tradição religiosa islâmica), mas também a questões políticas em um cenário de interesses geoestratégicos e econômicos.

Nesse sentido, quando o fundamentalismo islâmico chocou o mundo ocidental no final da década de 1980 ao ordenar a morte de Salman Rushdie e de quem mais tivesse envolvimento com a publicação de *Os versos satânicos*, acusando-os de blasfêmia contra Deus, para Zilles (2009): “Naquele momento o governo do Irã tentava recuperar sua posição de liderança no mundo árabe para superar a derrota militar sofrida contra o Iraque”.

Nessa perspectiva, o caso Rushdie pode ser interpretado como uma manobra de Khomeini para concentrar a atenção dos iranianos após a longa e sangrenta Guerra Irã-Iraque, bem como para fazer reviver o fervor revolucionário da população após as perdas de entes queridos e as privações causadas pela guerra. Assim, a condenação visaria recuperar o apoio do mundo muçulmano em geral à Revolução Islâmica, uma vez que, após dez anos de guerra contra um país sunita, esse apoio havia declinado consideravelmente.

O compromisso com a exportação da revolução era parte integrante da ideologia revolucionária de Khomeini, para quem o Islã constituía um projeto de alcance universal. A própria Constituição iraniana proclama o objetivo de um Estado pan-islamista e compromete a República Islâmica a apoiar todas as “lutas justas”. No capítulo décimo, intitulado “A política externa” fica claro o caráter do governo nesse aspecto:

Artigo 152º: A política externa da República Islâmica do Irã baseia-se na negação de todas as formas de dominação ou submissão a esta, na preservação da independência em todos os aspectos e na integridade territorial do país, defendendo os direitos de todos os muçulmanos, o não alinhamento com as potências dominantes e relações mútuas de paz com os Estados não hostis.

[...]

Artigo 154º: [...] Consequentemente, ao mesmo tempo que se abstém de qualquer interferência nos assuntos internos de outras nações, a República Islâmica apoiará qualquer luta justa dos povos oprimidos contra as classes opressoras em qualquer parte da face da terra (Constituição da República Islâmica do Irã, 1986, p. 91-92).

A *fatwa* condenando Salman Rushdie à morte por blasfêmia foi um dos últimos atos de Khomeini. E, de fato, o Irã adotou uma das causas dos fundamentalistas muçulmanos europeus: apesar de Rushdie ser cidadão britânico e estar fora da jurisdição do Estado iraniano, “Khomeini avaliou que a xaria tinha alcance universal para todos os muçulmanos onde quer que estivessem, e que as fronteiras nacionais (inclusive as iranianas) tinham apenas valor relativo” (Demant, 2008, p.238)²³. Nesse ponto, a liberdade de expressão defendida pelo sistema de Direitos Humanos encontrou limitações no Islã, aprofundando a crise entre o Irã e o Ocidente. Nas palavras de um estudioso da jurisprudência islâmica:

23 Sobre certa legitimidade de internacionalização do Estado islâmico, Zaidan (1990, p.27-28) discorre, justificando: “O governo islâmico é um governo ideológico. Reputa sobre os fundamentos da fé islâmica e todas as suas leis e sistema de regulamentação dela derivado. Nesse sentido, ele não é um estado regional, restringido por fronteiras geográficas, nem é um estado étnico limitado pelas fronteiras de nações, raças ou etnias. É um estado ideológico cujos limites são o alcance de sua fé, não tendo por isso lugar no sistema para privilégios baseados na cor, raça ou região. Esta natureza do estado islâmico faz possível ser ele um estado internacional, que integra diferentes raças e nações, pois todo ser humano está apto a aceitar a crença desse estado, o Islam, para tornar-se seu súdito e professar essa crença e seu sistema. E se alguém se recusa a aceitar o Islam, ainda assim, pode viver sob a proteção do seu sistema legal, ser seu súdito e possuir sua nacionalidade, conservando sua própria religião sem qualquer repressão do estado. Os objetivos desse estado derivam de sua natureza. Enquanto um estado ideológico baseado no Islam, seus objetivos são, naturalmente, os objetivos do próprio Islam. Esses objetivos não se limitam a promover suficiente paz e estabilidade para os indivíduos, nem tão somente proteger suas vidas e repelir agressões estrangeiras, mas se estendem à implantação do Islam em todas as atividades do governo e à expansão do chamado do Islam ao mundo inteiro. É dever do estado tornar possível aos indivíduos obedecerem Deus de acordo com a crença islâmica e a viverem conforme a maneira proposta pelo Islam, removendo os obstáculos que possam afastá-los desses objetivos e remover tudo que possa contradizer o pensamento do Islam, sua organização social e econômica”.

Em respeito aos princípios e à fé islâmicos, não é possível a um indivíduo usar a liberdade de opinião como pretexto para ridicularizar o Islam, seus Profetas ou seu credo. Tal atitude pode transformar um muçulmano em apóstata, merecedor de castigo. Sua liberdade de expressão não o salvará (Zaidan, 1990, p.105).

Seja como for, a Grã-Bretanha não poderia aceitar uma condenação dessa ordem a um de seus cidadãos, nem permitir a interferência de um aiatolá nos assuntos internos do país, ainda mais depois de ter suas empresas expulsas do controle das reservas do petróleo iraniano (a nacionalização da exploração petrolífera no Irã havia comprometido a economia de muitos países ocidentais, mas principalmente da Inglaterra e dos Estados Unidos).

O fato é que, de acordo com Zilles (2009), movimentos islâmicos assumiram a causa khomeinista. E, uma vez que pouco antes de sua morte o aiatolá instigou grupos islâmicos nos países europeus, convocando-os à violência, o terrorismo passou a ser associado ao fundamentalismo. O caso Rushdie representa, pois, um caso típico de fundamentalismo islâmico:

Como os ocidentais rejeitaram a condenação de Rushdie à morte, são acusados de ignorarem o Islã e ofendê-lo por tomarem a defesa de alguém que blasfemou contra Deus. No fundo manifesta-se uma rejeição do Ocidente pelo Islamismo, além de interesses políticos em jogo. Entretanto, no caso Rushdie, também se trata de uma discussão da religião islâmica sobre seus fundamentos. O Islamismo sente-se atacado em seus próprios fundamentos. E isso sobretudo quando o escritor, em seus *Versos satânicos*, ataca a origem do Corão, sua Sagrada Escritura e a pessoa do profeta Maomé. Ora, no Islamismo identifica-se Religião e Estado (Zilles, 2009).

Como já observado, a essência do mundo de acordo com a visão xiita remete à indissolubilidade entre política, religião e arte, e isso se viu ameaçado com a publicação do romance. Vale destacar, no entanto, que membros da intelectualidade muçulmana se pronunciaram contra a condenação ao autor e a favor da liberdade de expressão:

“Matar é crime e se instigar ao assassinato como fez o aiatolá Khomeini também. Ele deve ser severamente punido por isso. Sua exortação é ofensiva ao Islã e aos muçulmanos.” Foi assim que o egípcio Nagib Mahfouz, prêmio Nobel de literatura de 1988, reagiu ao saber que o líder da revolução iraniana pretende recompensar com U\$D 3 milhões a quem matar o escritor indiano Salman Rushdie, descendente de família muçulmana e radicado na Inglaterra. [...] Ontem, a União Nacional de Editores Franceses propôs uma ação comum com a União Internacional dos Editores e as editoras vinculadas à Comunidade Econômica Europeia em defesa da liberdade de expressão e em desagravo às ameaças a Rushdie, consideradas em documento oficial, “uma retomada ao barbarismo” (*Jornal do Brasil*, “Caderno B”, 18 fev. 1989 apud Omran, 2006, p.46).

A discussão acerca da identificação entre religião e Estado no Islamismo exige que se recorra a uma longa análise. Por conta do escopo deste livro, ele abrangerá brevemente tal ponto, a fim apenas de aclarar o conflito a que se refere a abordagem proposta.

Posto isso, é válido observar algumas afirmações que Zaidan²⁴ tece em sua obra *O indivíduo e o Estado no Islam*, publicada em 1990. Tal obra, lançada pelo Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, assinala que tem como objetivo tratar do aspecto político da jurisprudência islâmica, justificando que até mesmo muçulmanos tem ignorado o tema. Sob a afirmativa de que no Islã a política é parte integrante da jurisprudência islâmica (a xaria), a obra tem início da seguinte maneira: “O Islam não reconhece nenhum direito a César sobre os seus súditos pois, tanto César e seus súditos devem obediência e submissão à vontade de Deus em todos os aspectos de suas vidas” (Zaidan, 1990, p.6). A esse respeito, discorre Antes:

A imagem ideal do tempo de Mohamed, que teólogos islâmicos de diferentes linhas constroem, apresenta o Islã como uma unidade de língua, costume, religião, história e herança tradicional; em poucas palavras:

24 Nascido no Iraque, Abdul Karim Zaidan, no momento da referida publicação, era professor doutor da faculdade de jurisprudência islâmica de Bagdá.

como uma unidade clássica, ou seja, ao mesmo tempo como religião e sistema social político-estadual. Não é imaginável para os muçulmanos, nem no futuro, uma separação dessas duas esferas. Para eles, não existe uma dicotomia como há de acordo com o princípio bíblico: “Dai, pois, a César o que é de César e a Deus o que é de Deus” (Mateus 22, 21). [...] Essa declaração parece tão simples quanto é problemática em sua implicação na modernidade, uma vez que aqui – seguindo o exemplo europeu de secularização – a separação entre religião, por um lado, e política, direito, economia etc., por outro, foi reclamada como princípio. Todavia, também a respeito do próprio tempo de Mohamed, as coisas não são tão simples, como teólogos islâmicos querem-nos deixar acreditar (Antes, 2003, p.31-32).

A referida obra de Zaidan pretende legitimar a relação interdependente entre religião e Estado islâmico, uma vez que a lei islâmica tem ampla abrangência, não havendo, assim, de acordo com o autor, nada na vida que não seja regulado por ela. Dessa forma, as possíveis “lutas justas” que estão na Constituição iraniana pós-revolução de 1979 estão sujeitas a interpretações variadas, visto que estão postas paralelamente a outras regulamentações que compõem a lei islâmica. Desse modo:

Na lei islâmica, regulamentos como os relacionados com o código penal, as obrigações de dispensar justiça entre o povo de acordo com a revelação divina, *a luta pela causa de Deus e outros tais*, por sua natureza, são implantados somente pelo estado, usando a força da autoridade que este tem sobre os indivíduos (Zaidan, 1990, p.13 [grifo nosso]).

Mais do que a legitimidade dessa interdependência em uma sociedade edificada no Islã, o que o autor tenta justificar é a legitimidade de uma subordinação da religião diante do Estado islâmico, sob a argumentação de uma subordinação do Estado diante da lei islâmica: “O poder que protege a sociedade da subversão e do desvio é o poder e a autoridade do estado. Tanto é verdade, que se diz que ‘Deus contém pela autoridade (do estado) aquilo que não é coibido pelo Alcorão’” (Zaidan, 1990, p.18). É nesse sentido que este livro

propõe se pensar a ação de Khomeini ao condenar Rushdie: uma ação política legitimada por um discurso religioso, o qual supostamente constitui o Estado que, por sua vez, garante para si o poder de interpretação.

Assim, o que Zaidan tenta justificar é uma sociedade edificada sobre alicerces islâmicos: “Não se pode fundar uma sociedade de linhas islâmicas somente com sermões e discursos; isto só é possível através da criação de um estado que use sua autoridade e poder para dirigir a sociedade na direção desejada [...]” (Zaidan, 1990, p.17). Dessa maneira, o estudioso iraquiano justifica a autoridade do Estado como o único poder capaz de proteger a sociedade da subversão e do “desvio”.

Vale assinalar que toda essa discussão é pautada no fato de que o Profeta teria fundado em Medina o primeiro Estado islâmico, e tal junção de papéis – de líder religioso, jurista e de chefe de Estado – marcaria para sempre a fórmula correta de um território islâmico:

Ao se estabelecer o estado islâmico em Madina, todos os papéis se viram concentrados na pessoa do Profeta: o papel de Profeta e propagador de Deus; o papel de chefe do estado; o papel de juiz para dispensar a justiça entre as pessoas. Dessa forma os poderes executivo e judiciário se viram combinados nele junto com o seu papel de Mensageiro de Deus e portador dos regulamentos de Deus para o povo (Zaidan, 1990, p.25).

Todavia, desde a morte de Maomé, existem divergências na junção desses poderes – o que fica claro com as questões de jurisprudência que provocaram a divisão entre sunitas e xiitas. Os pontos que permearam a sucessão do Profeta marcaram de forma determinante as duas linhas islâmicas, principalmente nas suas concepções jurídicas e, por conseguinte, nas suas organizações políticas. Faz-se, por isso, necessário voltar-se um pouco à história do Islã, no sentido que:

[...] o Islã se torna um objeto sociologicamente relevante no momento em que ele é assumido como um mapa cognitivo que orienta o comportamento social de indivíduos de carne e osso, um mapa que interage

– passiva ou ativamente, conforme as fases históricas e as situações reais de domínio político – com o modo como “pensam” (funcionam, se organizam e se legitimam) as principais instituições nascidas no terreno muçulmano. Isto significa interrogar-se sobre as dimensões da religiosidade (experiência, prática, sistema de crenças, sentimento de pertença e formas de participação militante) bem como sobre as relações complexas entre visão religiosa, atitudes éticas e práxis de vida cotidiana e, ainda, sobre as relações entre esfera religiosa e outras esferas da vida social (da economia à política) (Pace, 2005, p.12-13).

Seja como for, de acordo com Pace (2005), o Islã não faz distinção entre religião e política. Para ele, a equação religião e política (ou religião e Estado) vem a ser mais uma construção social – uma imposição feita em certas fases da história por grupos dominantes – do que essencialmente uma prática de regulação das relações entre as duas esferas. Tendo em vista que, como assinala Pace (2005, p.13), “[...] estudar o fenômeno religioso no Islã significa necessariamente manter também sob controle, e contextualmente, a dimensão política”, o inverso também se torna verdadeiro. Isso significa que compreender certa legitimidade de uma ação de Estado justificada por um discurso religioso (como se deu no caso Rushdie) envolve compreender os efeitos políticos de um complexo sistema de crenças. Nesse sentido, o autor analisa a construção do mito no que se refere a Islã e Estado:

O modelo do califado – desde o modelo dos califas bem guiados dos primeiros séculos do Islã – é na verdade mais um ideal utópico do que uma efetiva realização da harmonia entre religião e política. Para sermos claros, o fator religião foi muitas vezes na caminhada histórica dos impérios e das dinastias de inspiração muçulmana um sistema de controle social cujas alavancas eram autoritariamente manobradas pelos que detinham o poder e tinham, portanto, todo o interesse em que o primado da política fosse legitimado também do ponto de vista das ciências da religião. Por isso, menos ainda que um ideal, a coaxialidade entre religião e política é em parte o produto da máquina organizacional do poder constituído. Um poder que em determinadas fases históricas chegou até o ponto de impor uma certa linha interpretativa do Texto Sagrado.

O estereótipo relativo à impossibilidade de distinguir entre religião e política, como traço característico do Islã, encobre uma realidade mais complexa: o acúmulo na história dos povos islâmicos do princípio de obediência ao Príncipe, princípio legitimado em bases religiosas (Pace, 2005, p.13-14).

A verdade é que muitos teólogos islâmicos, não sem interesse ou pressão, legitimam o poder político arraigado aos princípios da religião. E, quando ser membro de um alto clã religioso garante capacidades indiscutíveis para a tomada do poder – como é o caso no governo iraniano –, tal legitimidade não é posta à prova senão por uma possível oposição. Nesse contexto, o fato de o profeta Maomé ter fundado, em Medina, o primeiro Estado islâmico é sempre lembrado como justificativa para tal critério. Como assinala o filósofo Frithjof Schuon, ao definir o Profeta como um homem no qual a realidade espiritual é coberta por véus humanos em razão de sua função de “legislador para este mundo”: “[...] a política apresenta aqui uma significação sagrada em conexão com o estabelecimento na terra de um reflexo da ‘Cidade de Deus’” (Shuon, 2006, p.137).

A teologia islâmica defende a doutrina da revelação a partir da qual se deu a redação do Alcorão, de modo que grande parte da concepção islâmica já se encontra no livro sagrado. A história do Islã conta que Deus revelou ao profeta Maomé – o último profeta da longa corrente que se iniciou com Adão – o que queria do homem em sua condição terrena. Maomé teria selado a série de profetas e, por isso, os erros de tradição cometidos anteriormente teriam sido corrigidos por ele.

Além disso, para os muçulmanos, o grande erro presente no Novo Testamento cristão é apresentar Jesus como o Messias, transformá-lo em Cristo. O Profeta, por sua vez, é o Mensageiro, e não o Salvador. Desse modo, o texto proclamado ao longo de sua vida seria de autoria do próprio Deus:

As origens do Islã se acham intimamente ligadas à figura do profeta Muhammad (Maomé). Por este motivo, o islã constitui uma religião

da Palavra revelada, segundo o ponto de vista de um homem de fé, por Deus a um homem, escolhido pelo próprio Deus como seu enviado. A profissão de fé para os muçulmanos contém esses dois elementos: a existência de um único Deus e a relação especialíssima que esse Deus resolveu estabelecer com um ser humano elevando-o a mensageiro seu (*rasul Allah*) (Pace, 2005, p.25).

A mensagem deixada por Maomé foi compilada pouco depois de sua morte no Alcorão – livro dividido em 114 suras (capítulos) organizadas por um critério apenas formal, sendo as primeiras mais longas e as últimas mais curtas. Acerca do Alcorão e da unidade clássica entre religião e sistema social político-estadual, defendida por muitos teólogos, Antes discorre:

A argumentação dos teólogos funda-se na versão do Alcorão que eles consideram única, revelada por Deus a Mohamed e, a partir de então, pregada por ele. Eles mal levam em consideração que o Alcorão ainda não contém nenhum sistema teológico ou jurídico, mas somente elementos básicos para tal sistema. O início da história da religião do Islã mostra de forma muito clara que a partir de um mesmo Alcorão seria possível desenvolverem-se diferentes escolas teológicas e jurídicas, como de fato aconteceu (Antes, 2003, p.32).

De acordo com Pace (2005), é fundamental reconstruir a história do Profeta do Islã para compreender os conflitos sociais e culturais por meio dos quais ele foi se impondo como líder de uma nova comunidade de crentes.

Nascido em Meca, membro de um clã dos quraysh, Maomé ficou órfão de mãe e de pai ainda criança e, sob a tutoria de um tio, tornou-se mercador – uma atividade comum aos homens de sua época, a qual o permitiu entrar em contato com povos de diferentes etnias e culturas, inclusive com tribos judaicas e cristãs. O mercador casou-se com Khadija, uma viúva que havia herdado uma empresa de comércio com a Síria. Ele se manteve fiel a Khadija até a sua morte e com ela teve muitos filhos – Maomé não teve filho com nenhuma outra esposa –, mas apenas as filhas sobreviveram.

Nessa época, Meca era uma florescente cidade-Estado, por conta da posição estratégica que ocupava (ficava no cruzamento de grandes rotas de caravanas) e da existência de um santuário (a Caaba, que recebia visitantes de diversas tribos da Península Arábica). A tribo quraysh controlava a cidade com “enorme habilidade para lidar com dinheiro e coisas sagradas e para construir o seu próprio sistema de poder”. (Pace, 2005, p. 28).

Nesse contexto, politeísmo e animismo se entrelaçavam e as deusas citadas no episódio dos versos satânicos compunham um universo sagrado hierárquico:

Os habitantes da península adoravam muitos deuses. Entre estes, em particular, eram veneradas três divindades: Manat (o Destino), adorado no tempo de Qudayd nas proximidades da cidade de Yathrib; al-'Uzza (a Poderosa), cujo santuário ficava afastado ao sul de Meca, em Nakhala, e al-Lat (a Deusa), a grande Senhora, que assumia forma em um enorme maciço branco no fundo sul da península, na localidade de Ta'if. Todas essas três eram divindades femininas, e por isso recebiam também o nome de “filhas de Deus” (Pace, 2005, p.28).

Cada tribo mantinha com sua divindade preferida uma troca simbólica, e próximos a essa veneração estavam presentes o Judaísmo e o Cristianismo. Foi, então, nesse ambiente sociorreligioso plural, que se desenvolveu a pregação inicial de Maomé. Nesse sentido:

Não é casual que na terminologia religiosa do Alcorão ao conhecimento se contrapunha a ignorância (*jahilyya*): quem não conhece a Deus e permanece na crença ou no politeísmo, é um ignorante que não trilha o caminho do conhecimento revelado a Muhammad pelo próprio Deus (Pace, 2005, p.33).

Entretanto, é preciso considerar, também, outro lado:

O fato de que Muhammad tenha evocado na sua pregação as figuras de Abraão, Moisés e Jesus como modelos exemplares não é casual. Ele, com efeito, se reportava expressamente a essas figuras para dar uma explica-

ção (provavelmente em primeira instância a si mesmo) do modo como ele pretendia definir a própria função religiosa e social aos olhos daqueles que acreditavam nos deuses e nos preceitos da religião dos seus antepassados e que por outro lado se mostravam estupefatos diante de um indivíduo, como Muhammad, que repentinamente se apresentava diante deles como um subversivo reformador religioso (Pace, 2005, p.34).

Foram nessas condições particulares e já em idade adulta – depois de experiências de meditação no deserto – que Maomé tomou, gradualmente, consciência de sua condição de profeta. A análise de Pace (2005) ressalta que, após a primeira experiência extática e mística do profeta, ele procurou um caminho ascético para a religiosidade islâmica, que o permitisse entrar em contato com Deus. No Alcorão, encontra-se o reflexo dessas duas fases: as suras de Meca, que foram proclamadas pelo Profeta em sua cidade natal entre os anos de 610 e 622, e as suras de Medina, que foram proclamadas depois da emigração para Yathrib²⁵ entre 622 e 632:

Examinando-se mais detalhadamente as suras, no aspecto linguístico e no de seu conteúdo, evidencia-se que as suras de Meca diferenciam-se claramente das medinenses. As primeiras são vigorosas, enquanto as últimas vêm, muitas vezes, no estilo de instruções específicas. Quanto ao conteúdo: em Meca “problemas teológicos” estiveram em primeiro plano. Trata-se, além de regras éticas gerais no sentido dos dez mandamentos, sobretudo do credo em um único Deus e da questão da ressurreição. Em Medina, regras concretas de conduta foram acrescentadas a essas afirmações (Antes, 2003, p.37).

Assim, a migração de Maomé para Medina corresponde a uma virada significativa na vida do Profeta e no destino do Islã, tanto que em 622 teve início a contagem do tempo sagrado, com o primeiro

25 A emigração para Yathrib representa o marco do início da era islâmica. Como assinala Pace (2005, p.53), é “[...] a emigração (em árabe: *higra*) de Meca para Yathrib, que se tornará em breve a cidade do Profeta por antonomásia (em árabe: *al-medina*, que significa literalmente ‘a cidade’; daí a existência em toda cidade histórica do mundo árabe-muçulmano de um coração antigo que tem o nome de Medina)”.

ano do calendário religioso islâmico.²⁶ Em Medina, Maomé passou a desempenhar, além do papel de líder carismático e portador de uma mensagem profética de reforma religiosa e ética, os papéis de líder político, legislador e chefe militar.

Segundo Pace (2005, p.53): “As circunstâncias históricas o forçam a exercer uma soma de poderes que inextricavelmente se fundem com o dom extraordinário recebido de Deus enquanto Enviado seu”. De fato, a sobreposição de papéis na figura do profeta resultou de um motivo histórico concreto. Nas palavras de Antes (2003, p.42): “O Islã não pôde mais restringir-se a proclamações gerais, como as do Sermão da Montanha: foi empurrado para o realismo de soluções praticáveis”. Dessa forma, nesse momento específico da história islâmica, a dimensão religiosa e a política se fundiram, e uma sobreposição se deu pela força da autoridade do carisma do Profeta:

Em Yathrib, com efeito, a força das circunstâncias obriga Muhammad a declinar da revelação religiosa os princípios constitucionais de uma ordem social e política que espelhe a Lei de Deus. Quando se diz que no Islã religião e política tendem a se unir, afirma-se uma coisa exata, quando se observa a experiência sob muitos aspectos e por definição ir-repetível realizada por Muhammad em Yathrib. Irrepetível ainda por cima por estar ligada ao carisma pessoal do Profeta e, por conseguinte, destinada a não poder ser reproduzida no tempo e no espaço depois que ele deixasse o palco da história mundial (Pace, 2005, p.53).

Para Pace (2005), o acontecimento de 622 tem relevância socior-religiosa em mais de um sentido. Primeiramente, tem-se a proposta de uma visão ética universal contra o princípio de identificação particularista. Em segundo lugar, há uma necessidade de se construir, a partir de uma reforma religiosa, uma cidade fundada sobre a lei de Deus. Um terceiro ponto é a legitimação religiosa de uma ética mi-

26 “Calendário que, sendo regulado pelas fases lunares e não pelo sol como o nosso, apresenta uma sistemática defasagem com relação ao tempo tradicionalmente disciplinado pela sequência das festas e dos santos do cristianismo. O ano islâmico, com efeito, é formado por doze meses lunares de 29 ou 30 dias para um total de 354 dias” (Pace, 2005, p.52).

litar. Em quarto lugar, tem-se a elaboração da ideia da comunidade dos crentes. E, por fim, há uma concepção contratualista do poder temporal aplicada ao governo da cidade-comunidade dos crentes: a *umma*, onde se prevalece o vínculo de fidelidade a Deus pela mesma fé, e não pelos laços de sangue:

A umma é, portanto, como diversas vezes foi ressaltado pelos especialistas no Islã, um modelo ideal de sociedade política e religiosa que as concretas formações histórico-sociais devem ter sempre diante dos olhos: para o Islã, a gestão do poder político na “cidade” é um serviço espiritual além do material, prestado em vista do bem de toda a comunidade dos crentes (Pace, 2005, p.63).

A partir disso, faz-se necessário interpretar corretamente essa regra:

Ela, com efeito, significa que quem é o detentor do poder não é *legibus solutus*, desvinculado do respeito pela Lei de Deus: portanto não é pensável, ao menos nos termos da cultura política islâmica, nem a teocracia tal como a conhecemos no Ocidente cristão nem muito menos a ditadura ou a tirania (sem freios e sem leis superiores). O fato de que o princípio geral da política no Islã seja calcado tal qual sobre o preceito religioso “obedecer a Deus e ao seu Profeta” não significa automaticamente adotar um modelo teocrático. Antes se deve dizer que a obediência como virtude religiosa transferida da mesma forma para a política se tornou, mais tarde, nas mãos dos califas e dos imperadores muçulmanos, um poderoso fator de coerção e de controle social que tinha por objetivo manter um consenso em formas autoritárias e autocráticas (Pace, 2005, p.63-64).

A concepção de *umma* é uma ampliação de um conceito pré-islâmico que indicava o pacto de confederação estabelecido por diversas tribos. Sendo assim, por meio da figura de Maomé, foi possível que a lei divina tomasse o lugar do antigo direito consuetudinário tribal.

Um ponto importante: de acordo com Pace (2005), a sociedade de Medina não deve ser vista como um protótipo a que se deve tender.

Mas, assim idealizada, a *umma* continua sendo vista por movimentos de reforma e por radicais como uma alternativa aos Estados nacionais independentes. É válido lembrar que, em um curto período de tempo após a morte do profeta, Medina deixou de ser o centro vital da nova religião, que se expandira para dimensões territoriais macroimperiais. Nesses locais, a formação política exigia práticas legislativas e judiciárias diferentes das aplicadas à pequena comunidade medinense:

Isso significa dizer que na matriz originária a *umma* constitui efetivamente um modelo de integração social fundado sobre o princípio de solidariedade carismática que praticamente não suporta diferenciações funcionais próprias de uma solidariedade orgânica que se irá impondo em épocas posteriores à de Medina (Pace, 2005, p.69).

De forma sintetizada, o modelo societário que Maomé estabeleceu – e que logo depois foi se desfigurando – consistia em uma comunidade que, fundada sobre a lei de origem divina, apresentava o direito como meio de comunicação entre a esfera religiosa e a esfera política. “Tudo isso significou desde os primeiros passos da caminhada do Islã a relevância social de que se revestem as estruturas jurídicas que estabelecem a ordem na comunidade dos crentes” (Pace, 2005, p.59). Como a comunidade fundada sobre os princípios da Lei de Deus (a xaria) não necessitava de sacerdotes mediadores entre os crentes e Deus, após a morte do Profeta, os peritos da religião e da política tornaram-se responsáveis também pela interpretação da lei – atividade esta que se tornou fonte de controvérsias, de acordo com análise de Pace (2005). De fato, tendo em vista que o Alcorão traz princípios reguladores da vida social e política da comunidade então estabelecida – “princípios, e não análises de casuística de ordem jurídica” (Pace, 2005, p.65) –, a interpretação da lei islâmica, que também leva em conta a coleção dos fatos e ditos atribuídos ao Profeta, produziu (e ainda hoje produz) uma considerável diversidade de opiniões.

Como assinala Antes (2003, p.83): “O desenvolvimento político, social e religioso da *umma* logo confrontou os muçulmanos com problemas que não tinham sido solucionados nem mencionados no

Alcorão”. De acordo o autor, foi daí que surgiu o interesse também pelo comportamento de Maomé (a chamada Sunna do Profeta) e pelas palavras que ele dizia quando não proclamava o Alcorão (essas afirmações são conhecidas como *hadith*). Dessa forma, a Sunna e o *hadith*, que se sobrepõem, se impuseram como fontes adicionais do direito islâmico ao lado do Alcorão.

Dentre as correntes islâmicas desenvolvidas após a morte do Profeta, tem-se duas principais: a sunita e a xiita. De maneira simplificada, pode-se afirmar que os sunitas são aqueles que, para a constituição de um sistema jurídico, tem como referência o Alcorão e a Sunna (por isso, “sunitas”). Os sunitas constituem a grande maioria muçulmana. O surgimento dos xiitas, por sua vez, remete à sucessão do califado após a morte do Profeta: durante o terceiro califado, os seguidores de Ali, primo e genro de Maomé, fundaram o “partido de Ali” (em árabe: *shi’at Ali*, por isso “xiitas”) e tentaram passar o poder a seu líder (chamado imã, o qual deve ser descendente direto da família do Profeta). Segundo Pace:

[...] por trás da reivindicação do critério de família, para a seleção do guia da comunidade, se esconde na realidade o temor, provavelmente fundado, de uma parcela dos seguidores de Muhammad de assistir a uma espécie de recuperação de poder por parte da mais influente tribo de Meca, que havia lutado justamente contra um membro seu. Estamos aludindo à tribo dos Quraysh (curaichitas) à qual pertencia o Profeta. O apelo à “família do Profeta”, feito pelo partido de Ali, pode ser interpretado, então, também como uma implícita afirmação segundo a qual apenas quem procede “dessa família” pode garantir a continuidade da missão religiosa universal de Muhammad sem que esta seja reinventada como instrumento de supremacia de uma tribo à qual fora subtraído o poder tradicional, como se viu, por um “filho degenerado”. É como se o capital simbólico acumulado por Muhammad voltasse a promover interesses que iriam beneficiar a velha oligarquia mequense. E isto provavelmente é o que vê ocorrer diante de seus olhos ‘Ali ibn Abu Talib (600-661), primo e genro de Muhammad (visto que era casado com sua filha Fátima), convertido da primeira hora, e que veio a ser depois, entre 656 e 661, o quarto califa, o futuro líder do “partido” xiita (Pace, 2005, p.80).

De acordo com a história do Islã, logo após a morte do Profeta, o cargo de guia da comunidade pertenceu a um fiel seguidor vinculado à família e à tribo de Maomé: Abu Bakr, pai de Aisha, que se tornou esposa do Profeta após a morte de Khadija. Como assinala Pace (2005, p.82): “Abu Bakr, portanto, é um simples vigário – alguém que faz as vezes – do Profeta. A palavra árabe que exprime esse conceito é justamente *khalifa*. Ele dá o primeiro rosto à instituição recém-criada do califado”. É importante ter em mente que, segundo o autor, o califa deve garantir a continuidade do que foi pregado pelo profeta, assegurando o respeito às normas religiosas estabelecidas e à unidade da comunidade.

O sucessor de Abu Bakr foi ‘Umar ibn al-Khatabb, também genro do Profeta, que decidiu fixar as palavras de Maomé em uma escritura sagrada. A proposta que teve início com ‘Umar foi finalizada com o terceiro califa: ‘Uthman ibn Affan. Acerca desse processo de constituição do Alcorão, discorre Pace:

Sem entrar nas questões teológicas, a decisão de um Texto escrito que conservasse a fluidez da oralidade da mensagem profética constitui um fato muito relevante para se captar a estrutura de fundo da comunidade islâmica nas origens. Noutras palavras: a função de garantia da memória religiosa assumida pela instituição do califado se desdobra, sob ‘Umar, como vontade política de fixar de modo correto as fronteiras da crença: deste modo o exercício do poder temporal iria inevitavelmente coincidir com uma atividade de hermenêutica religiosa. As influências da primeira dimensão – a política – sobre a segunda foram certamente consideráveis. Basta considerar o fato de que, à medida que o islã ia conquistando novos territórios, a exigência de fornecer um quadro unitário de crença religiosa ganhava maior urgência. A Sagrada Escritura viria então configurar-se, além de um texto de oração e meditação, como um grande código coletivo, fonte de identidade e de normas, uma espécie de constituição escrita por Deus para todos os povos e todos os indivíduos que se convertessem ao Islã. A sagrada Escritura se tornava, desse modo, a Sagrada Constituição do novo Estado (Pace, 2005, p.83).

A grande discórdia que desencadeou a divisão entre xiitas e sunitas deu-se a partir da eliminação de ‘Uthman. Ao tratar da forma como o terceiro califa exerceu o poder, Pace (2005) o caracteriza como um nepotista exagerado e imprudente, propagador de uma política de potência, com grandes gastos para a expansão militar e grandes resultados (visto a conquista do Egito).

Nesse contexto, desenvolveu-se um movimento de oposição sob a liderança de Ali ibn Abi Talib, que acusava o califado de ter traído a inspiração religiosa originária. Uma insurreição armada foi, então, organizada para forçar o califa a renunciar. Mas, como ‘Uthman não renunciou, as tropas de Ali invadiram o palácio e o assassinaram. Assim, Ali foi proclamado o quarto califa em 656, dando início à grande discórdia.

O desenrolar desse conflito ocasionou a morte de Ali quatro anos depois, em um confronto entre o “partido de Ali” e o bloco político em torno de Mu’awya, governador da Síria e primo do califa assassinado. Nesse mesmo confronto, que durou cerca de duas décadas, morreu também Husayn, filho de Ali. Husayn foi morto na batalha de Karbala, cidade do Iraque que, desde então, é considerada sagrada pelos xiitas.²⁷

E, mais uma vez na história do Islã, há uma combinação de aspectos religiosos e políticos:

Daí vão decorrer profundas consequências no que se refere à diferente concepção sociorreligiosa que ao longo do tempo irá marcar as diferenças entre sunitas e xiitas. Estes se veem em pouco tempo privados de seus chefes (primeiro Ali e, mais tarde, seu filho Husayn) e obrigados a fugirem e se dispersarem, para evitarem a repressão do regime que dali a pouco se vai instaurar, o dos Omíadas (661-750). A teologia desenvolvida pelos xiitas tenderá, por isso, a exaltar dois conceitos fundamentais: por um lado, o martírio dos seus chefes, mortos em defesa da verdadeira fé e da memória autêntica do Profeta Muhammad e,

27 A morte de Husayn é lembrada pelos xiitas no mês de luta (*muharram*). Ela é comemorada com procissões e festividades de aspectos revolucionários e de sacrifício, principalmente nas ruas das principais cidades iranianas.

pelo outro, o papel espiritual do *iman*, do próprio líder da comunidade. (Pace, 2005, p.97).

Segundo o autor, enquanto no sunismo a função institucional e provisória do califa é consolidada, no xiismo a concepção do imã, do legítimo sucessor de Ali como guia religioso e espiritual, é fortalecida. Para os sunitas, imã é apenas aquele que dirige a prece comunitária. Para distinguir sunitas e xiitas, esse elemento é o bastante. Mas há ainda outro elemento a ser considerado quando se trata da corrente xiita: a doutrina do imã escondido, a saber:

Segundo a seita xiita, seita porque viverá marginalizada e na clandestinidade por muito tempo, depois que os dois primeiros imanes (Ali e Husayn) tiveram por sucessores outros *imanes* – sempre através do mecanismo hereditário do carisma – até o dia em que um deles (o duodécimo para uma parte majoritária dos xiitas; o sétimo, para certos grupos minoritários) “desapareceu”, entrando em uma fase de ocultamento (não é mais visível aos olhos dos seres humanos) da qual por fim vai sair para retornar como o Salvador-Juiz da humanidade inteira (o *Mahdi*) (Pace, 2005, p.98).

A subdivisão entre “xiitas dos sete” e “xiitas dos doze” refere-se, mais uma vez, a questões de sucessão legítima. Os “xiitas dos sete” são chamados ismaelitas e os “xiitas dos doze” são conhecidos como imamitas. Sem adentrar nos pormenores dessa doutrina, faz-se importante ressaltar o papel dos aiatolás nesse contexto:

O mapa cognitivo que eles esboçam tem certamente motivação religiosa, mas é substancialmente coerente com a ideia segundo a qual na organização da vida social à espera do *iman*, que um dia fatídico voltará a aparecer, existem dois níveis funcionais: o primeiro, o “escondido”, legítima a existência de um corpo de especialistas capazes de interpretar os sinais dos tempos escatológicos (que preparam o advento do Salvador): são os ayatolláhs, donos de um saber religioso que nem todos possuem e não podem contentar-se com o segundo nível, o “manifesto-visível”, da realidade, reservado à massa dos simples fiéis (Pace, 2005, p.98-99).

A hierarquia espiritual entre os aiatolás e o povo acabou por fundar, de acordo Pace (2005), uma hierarquia social e política na comunidade xiita, o que implica consequências tanto no plano doutrinário como no plano sociopolítico. O fato de eles acreditarem que o ciclo da profecia não se findou com o Profeta, uma vez que o imã pode explorar o conteúdo escondido da revelação, torna o Alcorão objeto de um trabalho contínuo de interpretação pelos aiatolás que, nas palavras de Pace (2005, p.99), “não se limita apenas a comentar aquilo que está escrito no Texto, mas acrescenta sentido, acumula novas leituras possíveis do sentido manifesto”. Dessa maneira, tem-se a legitimação política do líder religioso xiita.

Segundo Antes (2003), os xiitas viviam clandestinamente e temiam a morte não só porque contestavam o poder estabelecido pelo califado sunita, mas também porque eram minoria: “[...] eles eram como os atuais ‘simpatizantes’ do terror político, e para eles deve ter sido uma libertação quando membros da ordem de Safi ganharam o poder na Pérsia e o xá Ismã’il (1502-1525) oficializou o ‘xiismo do doze’ como religião de Estado” (Antes, 2003, p.98).

Como visto anteriormente, a dinastia Safávida, que foi consideravelmente longa e estável, contou com a divulgação do Islamismo xiita como religião oficial, o que contribuiu para a unificação do Império. Ainda de acordo com Antes, a implantação do xiismo na Pérsia ocorreu de forma gradual e, em comparação com o atual Estado do Irã, atingiu somente a região central da língua persa, a saber:

Qom, Esfahan, Tabriz e Teerã tornaram-se baluartes da teologia imamita que não tinha que lutar para seu reconhecimento governamental, diferentemente da situação dos centros em Najaf e Kerbala no país vizinho (hoje Iraque), com soberania sunita, onde os teólogos nem tinham garantia de serem reconhecidos pelas instâncias oficiais Estaduais. Dessa maneira, o Irã é o único país até hoje em que o “xiismo do doze” é a religião oficial da maioria da população. [...] Nesse contexto, o número de adeptos desempenha uma papel importante. Alguém daquele círculo de “iguais” [aiatolás] sempre conseguiu ser aceito como “o primeiro entre eles” (primus inter pares), ou seja, como Aiatolá dirigente (Antes, 2003, p.99).

A idealização do imã, junto com a esperança da volta do décimo segundo imã oculto, não é só uma particularidade da teologia imamita. Ela é também uma justificativa para a busca de um mundo “digno de receber o imã escondido” – vale, novamente, ressaltar o poder de interpretação dos aiatolás para as ações que subsequentemente agradariam ao imã escondido e a Deus. Nesse sentido, Antes cita Khomeini:

Como se sabe, em tempos mais recentes, o Aiatolá Ruhollah Khomeini cumpriu essa função até sua morte (1989). Seu mérito teológico é ter plausivelmente provado que durante a “grande ausência” do décimo segundo imã os imamitas não são condenados à mera passividade e à atividade de resistência, mas tem absolutamente o direito, e sob certas circunstâncias até mesmo o dever, de tornarem-se politicamente ativos em nome da religião (Antes, 2003, p.99).

Na Constituição da República Islâmica do Irã, a qual em seu primeiro capítulo afirma ser “baseada na sua crença eterna num governo de verdade e justiça do Alcorão”, lê-se, no Artigo 12º: “A religião oficial do Irã é o Islã e de doutrina Já’afaria crente nos 12 Imams. Este artigo é perpetuamente inalterável”.

Tem-se, assim, o delineamento do cenário em que se deu o caso Rushdie. A ideia por trás da abordagem dos principais pontos para a compreensão do caso analisado era tornar claro o que estava envolvido na construção da ofensa ao Islã, com base na qual Khomeini condenou o autor de *Os versos satânicos*.

Ainda lembrado como um evento emblemático do fundamentalismo muçulmano, o caso Rushdie carrega, como visto, dimensões para além do sempre referido conflito cultural entre o Ocidente e o Islã – ele traz consigo, também, a necessidade de considerações contextuais e políticas, bem como a necessidade de conhecer os fundamentos da religião islâmica e, não menos importante, de analisar o romance condenado.

3

A RECONSTRUÇÃO DA OFENSA

Este capítulo propõe-se a esboçar as principais questões a partir das quais a ofensa aos Direitos Humanos foi construída pelo Ocidente, como resposta à condenação de morte imposta por Khomeini a Salman Rushdie. Assim como no capítulo anterior, neste também há um esforço para esclarecer os princípios valorativos com os quais se formulou o que estamos denominando “reconstrução da ofensa”. Tendo em vista o objetivo de abordar os termos do conflito cultural ao qual esta obra se refere, são consideradas teorias que ajudam a tratar dos fundamentos ético-morais dos Direitos Humanos, a partir dos quais a ofensa foi reconstruída por meio de uma compreensão própria da sociedade moderna ocidental. Nesse sentido, é válido considerar de antemão que:

A história do pensamento ocidental é em múltiplos aspectos marcada justamente pelo conflito entre fé e ciência: é uma história de progressiva subtração de áreas de influência da fé pelos avanços da ciência. No fundo, é isto que se compreende por secularização ou por racionalização (Pace, 2005, p.8).

Racionalidade moderna ocidental segundo Max Weber

Uma abordagem da ética islâmica em relação aos fundamentos ético-morais dos Direitos Humanos exige algumas considerações acerca da crítica à racionalidade moderna ocidental. Segundo Max Weber (2002), a característica fundamental da modernidade ocidental é a racionalização, cuja base é religiosa. O autor, que se dedicou ao estudo da gênese da racionalização ocidental, parte da análise histórica das grandes religiões mundiais em perspectiva comparada, tratando da evolução das imagens religiosas de mundo, em cujo cerne está o processo de desencantamento do mundo.

De acordo com Kramer (2000), a racionalização weberiana é o processo-chave para a compreensão da constituição, da estrutura e do destino da sociedade moderna. Nas palavras de Araújo (1996, p.111): “Max Weber é um autor indispensável em qualquer análise da relação entre religião e modernidade. Sua teoria aponta para a importância da racionalização das visões de mundo na emergência e constituição das sociedades modernas”.

Sendo uma ciência que busca a compreensão interpretativa da ação social, são fundamentais para a metodologia de base weberiana tanto o âmbito da subjetividade da ação como a relação de causalidade estabelecida pelos conceitos tratados – sendo que a causalidade social passa pela elucidação do sentido da ação. A compreensão do sentido que motiva as ações sociais, junto com a interpretação das significações dessas ações, viabiliza uma análise sociológica que explica o agir de indivíduos tipicamente diferenciados. Nesse sentido, os tipos ideais são ferramentas de cunho metodológico, usados para entender conceitos a ser analisados por uma sociologia interpretativa. Assim, pode-se dizer que o autor trata de conceitos na forma de tipos ideais como um recurso que procura dar conta das peculiaridades das realidades estudadas, sem, todavia, ter intenção de esgotá-las.

A teoria da causalidade de Weber concebe as relações de causa da sociologia de modo parcial e provável. Assim, a construção de

conceitos a fim de servirem como tipos ideais é uma expressão do esforço científico para tornar inteligível a ação social e para identificar sua racionalidade interna. O tipo ideal está vinculado com a ideia de compreensão e com o que é característico da ciência moderna: o processo de racionalização. Assim, ele se relaciona com a concepção analítica e parcial da causalidade e permite que se compreendam indivíduos e conjuntos históricos (Aron, 1980).

Tal ferramenta metodológica implica uma relação com os valores para a compreensão da conduta humana. Para Freund (1987), a relação com os valores constitui a base da realidade, uma vez que a variação dos valores com os quais se relaciona a realidade é a condição da variação dos pontos de vista sob os quais essa realidade pode ser analisada. Sendo assim, a sociologia procura, pelo método da interpretação, tornar evidentes as significações:

Donde se segue que toda ciência humana procede necessariamente por interpretação. Esta consiste no método destinado a nos fazer compreender o sentido de uma atividade ou de um fenômeno e a significação dos diversos elementos uns em relação aos outros, como sugerem os dois termos alemães *deuten* (interpretar) e *bedeuten* (significar). Sendo o devir em si mesmo estranho a qualquer sentido, e portanto, humanamente indiferente, é a interpretação fundamentada na relação com os valores que lhe confere uma significação, por se colocarem em evidência ao mesmo tempo os motivos e o fim de uma atividade (Freund, 1987, p.47).

Criada para dar aos conceitos utilizados pelo método histórico ou individualizante um rigor científico, a noção do tipo ideal orienta o trabalho do sociólogo. Assim, sua função é ser um fator de inteligibilidade da pesquisa e da exposição. Nesse sentido, faz-se importante tratar de alguns conceitos para abordar, em seguida, a racionalidade ocidental. O primeiro conceito abordado será o de “ação social”.

Segundo Araújo (1996), a teoria da ação assume um caráter central na teoria weberiana da modernidade, uma vez que Weber se interessa pelas bases culturais e motivacionais de um estilo metódico e racional de vida e, no âmbito da teoria da ação, procura identificar

por quais vias as estruturas modernas de consciência atingem uma materialização institucional. De acordo com Weber, a ação:

[...] designará toda a conduta humana, cujos sujeitos vinculem a esta ação um sentido subjetivo. [...] O termo “ação social” será reservado à ação cuja intenção fomentada pelos indivíduos envolvidos se refere à conduta de outros, orientando-se de acordo com ela (Weber, 2002, p.11).

A fim de oferecer à conceitualização sociológica maior precisão, Weber (2002) distingue quatro tipos de ação social, conforme o sentido visado pelo agente. Uma vez que a sociologia projeta tipos ideais de formas correspondentes à ação humana, envolvendo nesses tipos o maior grau possível de interpretação lógica dada a adequação de sentido, a construção de tipos ideais com essa adequação faz-se a base para a análise teórica:

Primeira: Pode ser classificada racional em relação a fins. Neste caso a classificação se baseia na expectativa de que os objetos em condição exterior ou outros indivíduos humanos comportar-se-ão de uma dada maneira e pelo uso de tais expectativas como “condições” ou “meios” para atingir com sucesso os fins racionalmente escolhidos pelo indivíduo. Em tal caso, será denominada ação em relação a fins. Segunda: A ação social pode ser determinada pela crença consciente no valor absoluto da ação como tal, independente de quaisquer motivos posteriores e medida por algum padrão tal como a ética, estética ou religião. Em tal caso de orientação racional para um valor absoluto será denominada ação em relação a valores. Terceira: A ação social pode ser determinada pela afetividade, especialmente de modo emocional, como resultado de uma configuração especial de sentimentos e emoções por parte do indivíduo. Quarta: A ação social pode ser determinada tradicionalmente, tornando-se costume devido a uma longa prática (Weber, 2002, p.41).

A sociologia weberiana constitui, essencialmente, uma tipologia da ação social e de seus significados. Tem-se que o grau de racionalização da ação social é medido em conformidade com o paradigma da racionalidade instrumental, a qual considera a relação entre meios e

fins: “A construção de uma ação rigorosamente racional, de acordo a afins, por causa da sua clara inteligibilidade e falta de ambiguidade racional, serve à sociologia como um ‘tipo ideal’” (Weber, 2002, p.14).

No pensamento weberiano, a teoria da racionalidade e a da ação são, portanto, solidárias. Para o autor, na medida em que se incorpora a racionalidade nas estruturas de personalidade, nas interpretações culturais e nas instituições sociais, ela se torna um traço definitivo da ação, e a racionalização é o processo pelo qual se dá essa incorporação. Desse modo, a teoria da racionalização de Weber (2002) faz-se o fio condutor da sua concepção da modernidade ocidental.

Weber (2002) distingue no racionalismo ocidental três processos de racionalização que, se tomados em conjunto, constituem a sociedade moderna: a *racionalização da sociedade* (vista como uma especificação da economia capitalista, do direito formal moderno e do Estado moderno), a *racionalização da cultura* (vista como uma progressiva emancipação das esferas culturais de valor – ciência, moral e arte) e a *racionalização do sistema de personalidade* (vista pelos fundamentos motivacionais da conduta metódica de vida).

Segundo Araújo (1996), a racionalização da sociedade sucede à incorporação da racionalização da cultura nas motivações pessoais. E, de acordo com a análise weberiana, o caso ocidental típico é a ética ascética do protestantismo como materialização de uma conduta racional e metódica de vida: “A configuração histórica mais próxima do tipo ideal de conduta metódico-racional ou ainda de racionalidade prática é, para Weber, o protestantismo ascético” (Araújo, 1996, p.122).

Na análise weberiana, a racionalização da sociedade moderna ocidental procede da racionalização das imagens religiosas de mundo. O tema da racionalização e, por conseguinte, da modernidade são estudados por Weber (1982) de um ponto de vista comparativo, levando em conta o processo de racionalização cultural das religiões universais – o autor considera cinco sistemas religiosos e atenta-se aos aspectos éticos de suas mensagens. Segundo Weber:

Entendemos pela expressão “religiões mundiais” as cinco religiões ou sistemas, determinados religiosamente, de regulamentação de vida que conseguiram reunir à sua volta multidões de crentes. A expressão é usada, aqui, sem qualquer conotação de valor. A ética religiosa confuciana, hinduísta, budista, cristã e islamita pertencem todas à categoria das religiões mundiais. Uma sexta religião, o judaísmo, também será examinada aqui, porque contém as condições históricas preliminares decisivas para o entendimento do cristianismo e do islamismo e pela sua significação histórica e autônoma para a evolução da moderna ética econômica do Ocidente – significação, em parte real e em parte suposta, que foi muito discutida recentemente (Weber, 1982, p.154).

A sociologia da religião de Weber (1982) – que se entrelaça com sua sociologia da dominação – ocupa uma posição predominante na compreensão da modernidade, uma vez que o autor elabora o tema da racionalidade ocidental relacionando os processos de racionalização, de desencantamento e de secularização.

Entender como se dá a relação entre os tipos ideais da magia, da religião e da profecia é fazer a trajetória pela qual passou a racionalização. A magia é o momento anterior à religião, no qual a humanidade está sujeita às ações de espíritos que povoam o universo e podem interferir na vida dos homens, os quais nada podem fazer senão tentar controlar as forças mágicas por meio de fórmulas rituais – aqui, é destacada como intermediário das forças a figura do feiticeiro.

Contrária à visão mágica de mundo, em que os espíritos são capazes de influenciar favorável ou prejudicialmente as vidas humanas sem serem necessariamente bons ou maus, a *religião* concebe o mundo de forma dual. Na visão de mundo que ela fornece, as divindades, tanto as boas como as más, transcendem a realidade humana e, ao contrário do que ocorre na magia, as divindades religiosas não são manipuláveis, restando aos homens prestar-lhes preces, cultos e reverências. A religião caracteriza-se, ainda, por sua doutrina que, elaborada teoricamente, de modo sistemático e fixo, representa um elemento de racionalização.

Assim, a doutrina religiosa implica, necessariamente, uma racionalização teórica que carrega consigo a intenção de controle da vida cotidiana dos leigos, buscando uma constância e uma fidelidade em detrimento das características mágicas. De acordo com Weber (1946), a transição da magia para a religião se dá, portanto, pelo princípio da racionalização, uma vez que a religião exige uma racionalidade distinta da magia. O autor denomina tal racionalização das imagens de mundo de “desencantamento”, ou seja, dissolução do pensamento mágico.

Quanto à *profecia*, na análise de seus tipos, encontra-se um maior nível de racionalização. Weber (1946) distingue dois tipos de profecia: a *profecia exemplar* e a *profecia emissária*, sendo a primeira um modelo de vida em que a contemplação leva à salvação e a segunda (contrária à ação apático-extática da primeira) uma imposição aos homens de ação no mundo, implicando uma orientação sistemática de conduta de vida.

A diferença ética entre as profecias se dá pela ideia de divindade fornecida pela religião: a profecia exemplar apresenta uma concepção de Deus acessível por meio da contemplação, cabendo ao devoto ser um receptáculo do divino; já a concepção de Deus da profecia emissária é de um ser criador, transcendente, amoroso, mas também juiz, que leva o devoto a se portar como instrumento da divindade – aqui se faz referência a normas para a orientação da vida. Assim, tem-se na sociologia da religião weberiana duas direções fundamentais da busca de salvação: o ascetismo (prioridade da ação para domínio do mundo) e o misticismo (privilégio à contemplação, caracterizando uma fuga do mundo).

Weber (1946) examina a racionalização das imagens de mundo de acordo com dois critérios específicos: o desencantamento do mundo e a via de salvação. A racionalização extrema desses dois critérios é representada pelas igrejas e seitas do protestantismo ascético ocidental. Em sua análise, Weber (1946) prioriza tanto a racionalização ética das visões de mundo como as implicações desse processo racionalizador na conduta de vida dos indivíduos. Em função do conteúdo sociológico de suas pesquisas sobre a ética econômica

das religiões universais, a racionalização do domínio ético tem papel preponderante na explicação do surgimento da sociedade moderna:

nenhum outro movimento religioso, no entender de Weber, foi mais longe na realização do desencantamento do mundo e da unidade sistemática da relação entre “Deus e o mundo” e, em consequência, da relação “propriamente ética com o mundo”, do que o ascetismo racional intramundano da ética protestante (Araújo, 1996, p.134-135).

Segundo Araújo (1996), uma vez que a racionalidade das orientações de ação é o elemento central na análise weberiana, a ética protestante ocupa uma posição estratégica no processo de racionalização da sociedade ocidental. De fato, Weber (2004) trata da lógica da racionalização das visões de mundo construindo um modelo estrutural de racionalização social – daí a importância da ética ascética do protestantismo na conversão da racionalização cultural em racionalização social.

Em sua interpretação do papel da religião na emergência da modernidade, Weber (2004) afirma que, mais do que qualquer grupo religioso, os protestantes souberam traduzir, na prática mundana, as exigências éticas da racionalização religiosa. A leitura weberiana do processo de modernização capitalista é demonstrada, portanto, a partir da relação entre a ética puritana da vocação e o espírito do capitalismo – uma afinidade encontrada na concepção da salvação pelo trabalho.

Para Weber (2004), a forma religiosa de interpretação de mundo própria do protestantismo impulsiona a racionalização do direito e da moral. Segundo ele, a separação desses dois sistemas (do direito e da moral) é decisiva na emergência da sociedade moderna, uma vez que são separados não apenas entre si, mas também do contexto sacral. Nesse sentido, no histórico conflito entre religião e ciência, dado o processo de racionalização da cultura, cada acréscimo de racionalidade científica é acompanhado de um deslocamento da religião do domínio racional para o irracional.

De acordo com Araújo (1996), a análise weberiana sobre as religiões universais permite conhecer traços distintos do racionalismo

ocidental e, embora se refira ao protestantismo, transcende seu contexto, uma vez que a modernidade ocidental como processo de desencantamento das imagens de mundo é a questão fundamental da obra de Weber:

A questão central é, portanto, a emergência da sociedade moderna ocidental. E esta emergência é explicada em termos de um processo de racionalização, no qual as religiões universais, em particular o cristianismo, tiveram um papel preponderante (Araújo, 1996, p.117).

Tem-se, assim, na análise de Weber (1982), que o processo de desencantamento de mundo se deu, em um primeiro momento, quando a religião, afastando-se do universo da magia, racionalizou e moralizou o comportamento do homem. No segundo momento, ele se deu quando a secularização, o atributo da racionalidade que já pertencera à religião, passou a ser propriedade da modernidade. Desde então, no contexto ocidental, a religião é remetida ao campo da irracionalidade. Por meio de seu estudo comparado das religiões universais, buscando compreender a peculiaridade do racionalismo ocidental do qual o capitalismo é a maior expressão, Weber (1982) afirma que um tratamento racional, sistemático e especializado da ciência por especialistas só se deu no Ocidente.

Desse modo, os processos de racionalização ocorridos no Oriente, se comparados aos processos que aconteceram no Ocidente, carecem de sistematização e racionalidade prática. E, tendo em vista as distintas racionalizações, tanto a concepção de modernidade como o seu contraponto tido como “irracionalidade” marcam a forma pela qual o Ocidente constrói a ideia de Oriente. Há, portanto, nessa idealização ocidental – a qual Said (1990) chama de “orientalismo” – uma incompreensão ou até mesmo um desconhecimento da autenticidade do Oriente.

Nesse contexto, vale ressaltar que a análise weberiana do Ocidente moderno tem como foco as potências racionalizadoras da cultura, que se consolidam apresentando significado e validade

universais.¹ Proporcionando às formações racionais um traço de universalidade, a crença na razão e a possibilidade concreta de uso dos recursos racionais não só envolvem uma questão de autorrepresentação da sociedade moderna, como também oferecem validade às experiências conscientes de domínio racional do mundo. Desse modo, tomando o aspecto universalizante da cultura moderna decorrente tanto da significação autônoma dos processos que a estruturam como da impessoalidade efetiva contida nesses processos, tem-se a questão da racionalidade como norteadora da compreensão sociológica da modernidade (Nobre, 2005).

De acordo com Nobre (2005, p.19): “Weber foi um pensador da cultura, voltado, prioritariamente, para a compreensão dos processos que singularizam e demarcam seu tempo histórico [...]”. O autor destaca ainda que a aliança entre pensador e historicidade reflete-se nos níveis metodológico, analítico e ético de Weber, cujo domínio histórico crescente sobre as ideias e as práticas culturais encontra-se na premissa da ação consciente, no racionalismo metodológico e na concepção de responsabilidade ética. Destaca também que os estudos culturais weberianos projetam-se na imagem de um mundo moderno racionalizado, ou seja, em um contexto de agentes que atuam orientados por sentidos dos quais tem (ou podem ter) consciência. Considerando isso, Weber pensou o espírito e a história a partir da cultura do Ocidente moderno:

O “sentido histórico”, conferido ao pensamento de Weber, só pode ser compreendido tendo por base a consideração do racionalismo desencantado como marca distintiva de uma cultura que se compreende como “destino”, porque entregue, definitivamente, à lei de um auto-aperfeiçoamento, conforme cursos de ações racionais dotados de significado e de valida-

1 De acordo com Weber (1946), a tradição é contrária à racionalidade, no que remete à capacidade e à disposição dos homens para adotar certos tipos de conduta racional. Para o autor, pode haver racionalizações em todas as culturas e em seus diversos setores, no entanto, advindas de fins e valores próprios, essas racionalizações são diversas. Assim, Weber (1946) adverte que é preciso reconhecer as peculiaridades da racionalidade ocidental considerando sua origem, que combina fatores responsáveis pela atribuição universal de seus valores e significados.

de universais. Em termos mais panorâmicos, o desencantamento na cultura ocidental significa um longo processo de desconstrução de práticas e significados de vida, alicerçados no uso de referências predominantemente não racionais ou racionalmente muito impuras. O primeiro alvo da desconstrução foram as práticas mágicas e presas ao ciclo orgânico da vida, para, então, estender-se às práticas tradicionais, o que se fez pela edificação de sentidos racionais, de início de base religiosa e, depois, de base fortemente mundana (Nobre, 2005, p.39).

Weber experimentou, em seu tempo, o fato histórico de que, na modernidade capitalista do início do século XX, tanto a religião como a religiosidade mostravam-se com menos valor cultural do que tiveram no passado. As transformações objetivas que tinham afetado a religião e seu estatuto cultural – e, conseqüentemente, os processos de racionalização das diferentes esferas culturais de valor e de modos de levar a vida – tornaram-se objetos de análise weberiana. E o autor trata da interface entre a racionalização religiosa e a racionalização legal:

A racionalização religiosa, que desencadeia, desdobra e acompanha no Ocidente o desencantamento do mundo, implica ou supõe, mas não se identifica com a racionalização jurídica, que de seu lado perfaz o desencantamento da lei, a dessacralização do direito, e põe de pé o moderno Estado laico como *domínio da lei* (Pierucci, 2000, p.119).

Pierucci (2000) aborda o processo de “desencantamento do mundo”, ressaltando que esse termo tem muito mais sentido na sociologia de Weber do que o vocábulo “secularização”. Desencantamento designa o processo de racionalização religiosa pelo qual passou a religiosidade ocidental, dada a hegemonia cultural alcançada pela forma ética do Judaísmo e do Cristianismo. Sendo um processo religioso em que há a eliminação da magia por meio da salvação, o desencantamento só pode ocorrer em sociedades nas quais as religiões éticas tem, necessariamente, uma duração histórica maior do que a secularização, que implica abandono e emancipação em relação à religião:

Enquanto o desencantamento do mundo fala da ancestral luta da religião contra a magia, sendo uma de suas manifestações mais recorrentes e eficazes a perseguição aos feiticeiros e bruxas, levada a cabo por profetas e hierocratas, [...] a secularização por sua vez, nos remete à luta da modernidade cultural contra a religião, tendo como manifestação empírica no mundo moderno o declínio da religião como potência *in temporalibus*, seu *disestablishment* (vale dizer, sua separação do Estado), a depressão do seu valor cultural e sua demissão/liberação da função de integração social. Encavalando-se ambos os processos no processo de modernização, o efeito deste sobre a religião não pode ser senão negativo, já que consolida e faz avançar o desencantamento do mundo mediante uma crescente racionalização da dominação política que é [...] irresistivelmente laicizadora (Pierucci, 2000, p.122).

Além disso, Pierucci (2000) refuta a visão por muitos defendida de que a religião tem resistido à modernidade, identificando a pós-modernidade com uma pós-secularização – o que levaria a uma sociologia pós-weberiana, por entender que o processo de secularização, e não o de desencantamento, está ligado à modernização. De fato, erroneamente, o “despertar religioso” ou ainda um certo “retorno do sagrado” são interpretados como fatos sociais contemporâneos contrários à modernidade, sendo que na sociologia weberiana eles estão imersos nela. A secularização como parte do processo societário das esferas culturais e institucionais, assim como o valor da ciência e da técnica, assinala o processo de racionalização moderna sem, contudo, abrir mão de outras racionalidades próprias desse mundo. Nesse sentido, a sociedade moderna é caracterizada pela mudança estrutural das sociedades tradicionais – a partir da decomposição dos sistemas sociais dessas sociedades, a primeira se estrutura tendo por base a racionalidade instrumental e a burocracia, e não mais as relações de hierarquia costumeiras e valores tradicionais e/ou religiosos.

Ao tratar da teoria weberiana do desencantamento na sociedade moderna, Kramer (2000) afirma que, para Weber, a manifestação máxima do processo desencadeado pelo ascetismo protestante, que

acabou por aprisionar o mundo na “jaula de ferro” da racionalização instrumental, foi a burocratização da sociedade moderna – segundo Weber (1991), a maior adequação de meios a fins é própria da burocratização da sociedade e do Estado moderno. A burocracia vem a ser, portanto, instrumento de administração racional e aparelho de dominação política, caracterizando-se, dentre outras coisas, pela autoridade circunscrita por leis e regulamentos, pela divisão de trabalho segundo esferas de competência nitidamente demarcadas e pela universalidade e impessoalidade de procedimentos que marcam as relações dos burocratas entre si e com o público geral.

Para Domingues (2000), dentre os prospectos mais estáveis da modernidade estão o que Weber chamou de “jaula de ferro” da racionalidade instrumental e a dominação racional-legal, a qual tem como base justamente a burocratização. O desencantamento do mundo, a racionalização, o individualismo econômico e a forte presença da burocracia nas relações sociais acarretariam certa desagregação da comunidade humana, visto que não restariam significados comuns: esse era o impasse que Weber acreditava viver a sociedade ocidental, para o qual a ciência não teria soluções.

Assim como a ciência é um aspecto do processo de racionalização característico das sociedades ocidentais modernas, a economia e o direito modernos, bem como a gestão estatal burocrática, também o são:

Semelhante ao sucedido historicamente com a economia e com o direito, também a política teve o aprimoramento de sua racionalidade interna limitado por ingerências mágicas e tradicionais [...] os quais, a despeito do papel relevante na constituição do Estado Moderno, revelaram-se um empecilho à racionalização administrativa [...] (Nobre, 2005, p.28).

O elemento político em Weber (1991) é uma questão de dominação que tem referência direta com a tipologia das relações sociais, ou seja, procede da teoria da ação – visto que as relações sociais são construídas a partir de ações, ao capturar o sentido emprestado a cada ação social, o pesquisador identifica o tipo de dominação. Nes-

se contexto, Weber (1991) assinala três tipos puros de dominação legítima: a *dominação de caráter carismático*, a *dominação de caráter tradicional* e a *dominação de caráter racional*.

Advinda da racionalidade instrumental – portanto, da ação racional com relação a fins –, a dominação de caráter nacional caracteriza a modernidade ocidental, apresentando-se como tipo ideal do processo de racionalização de que trata o autor. Vale ressaltar que tal progressividade entre o líder carismaticamente qualificado, o representante da autoridade vinculada à tradição e a legitimidade baseada em ordens estatuídas e do direito serve, metodologicamente, à compreensão sociológica.

Os processos de racionalização característicos do moderno Ocidente contam, na interpretação de Weber (1991), com uma progressividade que se aplica a um ponto de partida construído de modo ideal (a autonomia das esferas), e não com um princípio de progressão na forma de sucessão de etapas historicamente verificáveis. A sequência temporal e lógica não se refere a uma sequência histórico-causal do domínio da magia, da tradição e do formalismo, mas sim a uma construção metodológica, uma vez que há nos fenômenos históricos múltiplidades e rupturas motivacionais que precisam ser consideradas.

A fórmula da progressividade weberiana, que conta com um grau superlativo de racionalização (designado tipo ideal) como parâmetro, tem como objetivo a compreensão e a comparação dos fenômenos históricos. Desse modo, a cultura moderna representa o maior alcance dos domínios de um tipo hegemônico de racionalidade, que é aquele que se refere a fins, tido como ponto de chegada do processo de transformações históricas:

[...] a racionalização é, antes de tudo, uma lógica interna de constituição de cada esfera; as racionalizações hegemônicas no Ocidente perfazem os tipos “mais racionais”, a ponto de se constituírem como esferas autônomas, que explicitam seus fins últimos; e, tendo-se esses tipos como “referência de valor”, avaliam-se as formas “menos racionais” (tradicionais) ou mesmo “não racionais” (mágicas) de fenômenos históricos (Nobre, 2005, p.24).

De acordo com a abordagem de Nobre (2005), quando Weber trata da autonomização da esfera política, ele se refere à constituição do Estado moderno como estrutura de dominação. A racionalização da política, na forma ideal do Estado moderno, está subordinada à burocracia e ao direito para o funcionamento de acordo com as normas administrativas e com os princípios da dominação racional-legal, inclusive quanto ao uso legítimo da violência. Sendo assim, o Estado moderno – que envolveu também processos de significação, como a legitimação dos valores democráticos – passa a ser o ponto de partida da esfera política atomizada.

Ao encontro do que tem sido abordado, é importante ainda ressaltar que:

[...] ele [Weber] não pensava em autonomia com contornos reais bem definidos. Mais do que isso, não há “a” esfera inerente ao histórico, existente desde o princípio, potencial ou primariamente, que foi-se racionalizando progressivamente; o que há são tipos característicos de racionalizações culturais que, ao se mostrarem mais definidos, em grau e sentido, servem de parâmetro para a reconstrução (abstrata) de um desenvolvimento lógico. Os processos históricos não são necessários e, nem sempre, os únicos possíveis, mas podem-se revelar definitivos, ideia que se aplica, de modo especial, à historicidade moderna (Nobre, 2005, p.31).

Segundo Domingues (2000), se por um lado tem-se na análise weberiana a racionalidade instrumental, por outro tem-se uma forma de racionalização no plano da moral e das instituições legais que permite o surgimento tanto do direito burguês da igualdade civil e política como da mentalidade universalista perante os indivíduos – há, portanto, o desenvolvimento do direito universal e de formas de universalismo moral.

Dessa maneira, os estudos weberianos no campo do direito apresentam também um desdobramento técnico, que culmina sua forma racional mais apurada no moderno Ocidente. Weber trata das

etapas de formas de direito² como trata das etapas de forma de dominação, correspondendo à última etapa o direito moderno, que se constitui como esfera autônoma. A autonomia do direito se dá pela sua formalização, com o estabelecimento de regras internas a serem cumpridas por juristas especializados – seus legítimos portadores –, assim como pela afirmação de meios impessoais, já que o poder das leis e das instituições se faz maior que os interesses dos próprios juízes (Nobre, 2005).

Weber (1982) aborda o direito e sua relação com a burocracia moderna, afirmando que, também de forma burocratizada, o direito romano é marcado pela divisão do trabalho normativamente regulamentado e pela presença de peritos racionalmente treinados. Para o autor, as diferenças no desenvolvimento do direito advêm da evolução das respectivas estruturas de dominação, daí o caráter burocrático racional-legal do direito romano: “A interpretação racional da lei, à base de conceitos rigorosamente formais, opõe-se ao tipo de adjudicação ligado primordialmente às tradições sagradas” (Weber, 1982, p.251). E continua:

Os fatores técnicos do processo de julgamento tiveram, assim, seu papel no desenvolvimento da lei racional, fatores que apenas indiretamente resultaram da estrutura do Estado. A racionalização do Direito Romano, transformando-se num sistema fechado de conceitos a serem tratados cientificamente, foi levada à perfeição apenas durante o período em que a própria estrutura política sofreu uma burocratização. Essa qualidade racional e sistemática distingue o Direito Romano nitidamente de todo o Direito produzido pelo Oriente ou pela Grécia helênica (Weber, 1982, p.254)

2 “[...] o próprio Weber nos oferece um quadro sintético da racionalização das práticas e conceitos jurídicos no Ocidente. Esboça em grossas pinceladas um resumo em quatro etapas da racionalização do direito, que é, sob muitos aspectos, análoga à racionalização religiosa, a qual opera no Ocidente a eliminação da magia como meio de salvação, a sistematização teológico-racional da doutrina revelada e a sublimação ética, que por assim dizer estica a duração dos estados sagrados, em geral efêmeros” (Pierucci, 2000, p.126).

Essa é, pois, uma das chaves para a compreensão do conflito entre Ocidente e Oriente abordado neste livro. Uma vez que os Direitos Humanos são historicamente formulados pelo Ocidente e construídos mediante a racionalidade ocidental, tal sistema de direitos consiste na construção racional da norma, que, alicerçada na racionalidade moderna, é própria do desenvolvimento de uma cultura. Portanto, o choque entre as normas de direito se dá, muitas vezes, por suas distintas estruturas, advindas de racionalizações diferentes.

Uma sociedade constituída sob uma ética religiosa, na qual o direito toma formas da tradição – como ocorre em regimes teocráticos –, certamente apresenta propriedades diversas daquelas presentes no tipo ideal moderno. Cabe ressaltar que, segundo a análise weberiana, as relações sociais, as relações de dominação e as esferas da vida (dentre elas, o direito) surgem dos processos de racionalização ligados à teoria da ação, ou seja, do sentido emprestado às ações sociais que se relacionam diretamente com a concepção de mundo do sujeito. Sendo assim, os fundamentos ético-morais dos Direitos Humanos tem valor universal somente pela lógica de sua concepção moderna, uma vez que a universalidade é uma característica da racionalidade ocidental. Mas a validade universal dos Direitos Humanos passa pelos âmbitos da política internacional e das relações interculturais.

Assim, o direito moderno assume o desencantado formalismo lógico-racional no fim de um processo de autonomização crescente em relação à irracionalidade do direito relevado religiosamente: “[...] é fato que no Ocidente, e só no Ocidente, ocorreu um desenvolvimento da racionalidade jurídica que veio dar no conceito (moderno) de ordem jurídico-legal formalmente legítima e legitimamente revisável” (Pierucci, 2000, p.125).

O pensamento jurídico avança no Ocidente de forma que o grau de racionalidade formal próprio desse sistema reflete no processo de destradicionalização, implicando níveis de racionalidade instrumental às relações sociais. Nesse contexto, o destino das formas de dominação e de sua fundamentação tem sido traçado pela racionalização do direito, seguindo os passos da racionalização re-

ligiosa, a qual: “[...] acabou repatriando a religião para o reino do irracional, ao devolver a nós, pobres mortais, o acesso sem véus à gramática ‘deste mundo’ sem sentido; e o nosso destino ‘neste mundo’, é claro, também depende disto” (Pierucci, 2000, p.141).

Assim, o desencantamento do mundo, os processos de racionalização, a diferenciação entre as esferas da vida social, a individualização e a atomização caracterizam a sociedade moderna ocidental. E nesse contexto a ética tornou-se um domínio relativamente autônomo, dotando-se de uma lógica própria e, tomando como referência o indivíduo, constituindo-se de valores universalistas e igualitários. Para Teixeira (2000), a fragmentação das esferas de valor engendrou certo paradoxo, uma vez que, apesar de atomizada, a ética teve que se especializar em cada esfera da vida, que, sendo de domínio autônomo, segue suas próprias leis – como é o caso da política.

Para a autora, a esfera da política e a da ética não se recobrem, visto que as exigências que a política impõe a quem nela se insere são fortemente marcadas por “indicações de conteúdo” para avaliação da ação. Tais exigências referem-se a valores culturais e, sendo assim, não podem encontrar soluções absolutas ou de caráter obrigatório em premissas éticas. Nesse sentido, Teixeira comenta a questão política dos Direitos Humanos: “[...] os imperativos éticos quando atualizados na ação política geram impasses que não podem ser resolvidos nos limites da própria ética – um bom exemplo pode ser verificado na investigação dos limites e possibilidades dos chamados ‘direitos humanos’”(Teixeira, 2000, p.360).

De acordo com Pierucci (2000), diante do processo de racionalização na sociedade ocidental moderna, tem-se uma progressiva secularização do Estado, da lei e da normatividade jurídica geral. Tendo em vista as sociedades multiculturais e religiosamente plurais, o processo de secularização das instituições públicas não deve ser confundido com a secularidade em si. Esse é um processo jurídico-político com reflexos culturais historicamente verificáveis, daí a exceção feita aos casos de repúblicas islâmicas e teocracias asiáticas e africanas.

As formalizações racionais a jurídica, a científica, a burocrática, a econômica –, que se caracterizam pela objetividade e pela impes-

soalidade, desenvolveram-se como modalidades independentes de domínio técnico da vida somente no Ocidente. O formalismo racional, baseando-se em orientações tipificadas como “atos racionais com respeito a fins”, define seu traço instrumental. Como assinala Nobre (2005, p.31): “Se toda tecnificação operada no âmbito das ações apresenta uma ponderação sobre os meios, apenas no plano das ações formalmente orientadas essa ponderação apresenta-se de modo ‘racional’ típico [...]”. Nesse sentido, os fins estão subordinados à ideia de consequência, e o regime dos meios se aplica aos fins cultivados com objetividade e impessoalidade, ou seja, desencantados.

De acordo com Nobre (2005), nas formalizações racionais que caracterizam as principais esferas culturais do Ocidente, tem-se o alheamento das condições subjetivas. As questões de valores, restritas ao foro íntimo das subjetividades, uma vez expulsas da arena pública, perdem sua superioridade sacral e tradicional na formalização dos pensamentos e das ações modernos. Portanto, não cabe ao “racionalismo de domínio de mundo”, que tem como base o desenvolvimento das técnicas formais com suas institucionalizações societárias, as referências a valores abstratos – cabe a ele somente referências a critérios racionais próprios, a regras acordadas e a meios adequados.

É a conformação dos fins aos meios que dá ao racionalismo de domínio de mundo a tônica da impessoalidade e da universalidade definida pelos procedimentos da racionalidade técnica. Tal impessoalidade e universalidade, no entanto, devem ser relativizadas quando os meios são subordinados a fins valorativos – como no caso de religiões de salvação e seus ideais de fraternidade universal:

Os meios só realizam seu potencial de forte intersubjetividade quando se desvinculam da substantividade dos fins e ganham primazia, como que “fins em si mesmos”, necessários e desprovidos de significação substantiva direta; vale dizer, quando eles se tornam plenamente racionais, lógicos, compreensíveis (Nobre, 2005, p.33).

Nobre (2005) assinala que o universalismo das técnicas racionais se dá pela ausência de alternativas das tecnificações que

implicam a observância de procedimentos (externos e objetivos) coerentes, e não a coerência interna ou subjetiva de um posicionamento. Tal ausência de alternativas não corresponde a uma estagnação. Pelo contrário, os procedimentos técnicos supõem mudanças lógicas conforme o princípio de aperfeiçoamento – o que não ocorre com os valores, cujas mudanças são eminentemente subjetivas, uma vez que são os condutores e significadores últimos da vida cultural.

Sendo assim, tendo em vista a normatividade e o caráter desencantado do “racionalismo de domínio do mundo”, a combinação entre racionalidade formal e racionalidade instrumental supera a racionalidade valorativa das religiões de salvação: “De modo mais amplo, a ausência de um direito formalmente constituído, por conta da forte ingerência do pensamento teológico, constituiu um dos principais obstáculos à modernização do Oriente” (Nobre, 2005, p.37).

Ainda segundo Nobre (2005), Weber não trata de uma única racionalidade, mas aborda o fato de que racionalizações ocorrem em direções e graus diferenciados, ressaltando, assim, a existência de formas de racionalização em culturas tradicionais e no Oriente. Aqui, o que se faz importante destacar é a tônica da universalidade do racionalismo do Ocidente moderno – esta dada como ordem de significação e validade e como extensão da impessoalidade. Nesse contexto, as técnicas de vida modernas, que se desencadeiam do processo de desencantamento do mundo, contam com modelos éticos de orientação de vida e com racionalidade instrumental que não prescrevem valores ou ordenamentos morais.³

3 Em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, ao analisar o racionalismo do Ocidente moderno, no qual está inserido, Weber (2004) trata do puritanismo. O autor observa nessa obra que a ética puritana é tipicamente individualista e desencantada, uma vez que os valores absolutos e as doutrinas sagradas perderam validade. Portanto, a dessacralização do mundo levada a referências seculares e técnicas marca os modelos de condução da vida, antes com referências a valores religiosos. Diante dessa questão, assinala Nobre (2005, p.40): “O puritanismo já realiza um princípio de deseticização, quando condena o mundo à indignidade da criatura, gerando uma ética religiosa sem efeitos morais, daí sua melhor adequação à impessoalidade das rotinas modernas”.

Quanto à formação de uma imagem racionalizada da modernidade cultural e social, pode-se concluir que ela é fruto do somatório dos processos de racionalização com suas legalidades próprias, das relações de reforço entre essas distintas significações e, em especial, da presença de formalismos de variante instrumental no interior de cada uma delas (Nobre, 2005, p. 38).

Tem-se, pois, que, antes de tudo, a metodologia de Weber leva a considerar as racionalidades das ações e das crenças a serem compreendidas. Dessa maneira, o método interpretativo supõe interesse nas ações sociais, de modo que os intérpretes possam lidar com formulações de padrões típicos e com sequências globais de comportamento dentro de uma dinâmica de causalidades possíveis (Ringer, 2004).

Nesse ponto, faz-se necessária uma ressalva. Segundo Ringer (2004, p.102): “Weber não tinha a menor dúvida de que a racionalidade por ele atribuída aos agentes e às crenças a serem investigados era a ‘nossa’ racionalidade, a racionalidade do investigador”. Para se referir ao que os intérpretes consideram o raciocínio correto – a racionalidade do moderno Ocidente, uma vez que, como já visto, ela trata de um pensador de seu tempo –, o autor usa o termo “racionalidade correta”, tomando-o como ponto de partida para a investigação científica. Essa atribuição hipotética da racionalidade correta não significa juízos ou escalas de valores: ela vem a ser um subsídio para a compreensão interpretativa.

Visto que uma pesquisa dessa natureza apresenta limitações em termos metodológicos, a relação entre a cultura ocidental e a cultura muçulmana – pela qual perpassa o conflito aqui abordado – precisa ser considerada uma forma de interpretação que tenta ponderar racionalidades distintas, a fim de identificar as questões apresentadas pelos dois lados. O conflito de valores que marca o caso Rushdie exige, assim, compreensões que vão além das relações de Estado e poder em voga no cenário internacional da época. Tal tema cabe, ainda, à análise sociológica.

Segundo Schluchter (2000), o conflito de valores – metaforicamente chamado de “luta dos deuses” – é não apenas assunto, mas

também pressuposto das ciências sociais e culturais. Para ele, tomando-se valor por uma imaginação de uma validade que se torna motivo de uma ação, Weber é o próprio protagonista do conflito de valores. Uma vez que tem a ver com reivindicações valorativas que apontam para normas de validade ou para pretensões de validade, os valores são fundamento da teoria da ação sob a qual, como já visto, a sociologia weberiana estabelece, para fins de análise, regras gerais dos acontecimentos.

Assim sendo, para Weber, o conceito de “cultura” é um conceito valorativo – daí a análise de valores servir como orientação para a interpretação causal da história. Como um projeto de interpretação do sentido, a análise de valores esclarece as relações valorativas tanto no uso teórico (colocadas como intersecção dos problemas de pesquisa) como no uso prático (no contexto de formas de vida). Dessa maneira, um fato da vida cultural, um acontecimento cultural ou um objeto cultural devem ser considerados elementos de conexão causal histórica, meios de conhecimento e também objetos de valorização. Um conflito cultural pode, portanto, ser pensado a partir de então.

A discussão sobre valores, sem dúvida não garante nem a verdade, nem a retidão (*Richtigkeit*). Mas ela exige que as perguntas teóricas e as perguntas práticas sejam colocadas numa conexão intrínseca que tem que ser mediada por argumentos. Ainda mais, ela liga as escolhas existenciais com um processo de crítica, e assim acaba, pelo menos, com um decisionismo desenfreado, pois ela contribui para a objetivação das escolhas existenciais, reconhecendo a importância do sujeito. No lugar da racionalidade material temos a racionalidade formal, e no lugar da racionalidade formal de uma teoria objetiva de valores vem a racionalidade formal de um procedimento. Em todos os casos, este é um dos caminhos para controlar o decisionismo desenfreado ligado à teoria da relação valorativa. E este é um caminho que não fica na superfície da obra weberiana. Mas este caminho não leva a um novo monoteísmo, posto no lugar do politeísmo e da colisão de valores, para acabar com a crença em deuses variados a favor da “coisa única que é precisa”, pois a discussão valorativa não resolve conflitos entre valores. Ela

não é uma instância da reconciliação. Mas ela torna possível que a luta dos deuses se realize num quadro racional (Schluchter, 2000, p.44).

A análise apresentada neste livro apoia-se na compreensão da modernidade a partir do ponto de vista de uma expressão teórica. E, para tanto, a metodologia weberiana disponibiliza a ferramenta adequada: tomada como “tipo ideal”, ela torna possível demonstrar em que medida uma sociedade moderna, em seus processos de racionalização, diferencia-se de uma sociedade com forte tradição religiosa.

Por contemplar determinadas características, a modernidade é um referencial teórico que permite estabelecer comparações com outras realidades históricas. Nesse sentido, a partir das reflexões de Weber, pode-se levantar considerações acerca do conceito de Estado moderno e da concepção ocidental de Direitos Humanos.

O Estado moderno e a legitimidade dos Direitos Humanos

Pretende-se, primeiramente, fazer uma pequena revisão do pensamento de Max Weber sobre o Estado Moderno, a fim de tratar, em seguida, da análise feita por Jurgen Habermas acerca da legitimação com base nos Direitos Humanos, tendo em vista a constituição dessa ordem política.

Visto que o processo geral de racionalização desencadeou o desenvolvimento de instituições sociais, econômicas e culturais próprias das sociedades ocidentais modernas, o núcleo organizativo do Estado moderno caracteriza-se, dentre outros aspectos, pela introdução de um sistema tributário centralizado e contínuo, por um comando militar também centralizado, pelo monopólio da violência e por uma administração burocrática.

O Estado moderno ocidental é identificado por Weber (1991) como Estado racional, uma vez que se distingue de outras formas políticas, como o Estado de base patriarcal e o Estado patrimonial.

Segundo o autor, é sob o amparo do Estado racional, pautado no direito racional e na burocracia, que se dá o desenvolvimento do capitalismo. Tendo em vista que Weber dedicou-se a estudar a sociedade burguesa ocidental a partir de uma retomada histórica dos diversos fatores que influenciaram seu desenvolvimento, o capitalismo tornou-se um tema fundamental, seja por uma perspectiva histórica, seja por uma perspectiva organizacional. Nesse sentido, a análise weberiana sobre o Estado moderno perpassa considerações tanto econômicas como históricas e políticas.

Acerca das várias dimensões da estrutura social presentes na análise de Weber, afirma-se que existe “um nexo de dependência causal”. Segundo Arguello, o capitalismo racional moderno depende “de uma ética religiosa racionalizada, da organização administrativa fundada no cálculo racional, do direito racional-formal, do Estado Moderno” (Arguello, 1997, p.83 apud Maliska, 2006, p.19).

Um fator importante na constituição do Estado moderno é a coação física – o Estado define-se como a estrutura ou o agrupamento político que reivindica o monopólio do constrangimento físico legítimo. À força militar se somam outras características fundamentais para a constituição do Estado moderno: as já citadas racionalização do direito e administração racional baseada em regulamentos. Da primeira característica, tem-se como consequência a especialização dos poderes legislativos e judiciários, junto com a instituição de uma polícia encarregada da segurança dos indivíduos e da manutenção da ordem pública. Da segunda, tem-se, a partir de regulamentos explícitos, a permissão para intervir nos campos da educação, da saúde, da economia e da cultura (Maliska, 2006). Em suas reflexões sobre os tipos de dominação, Weber (1991) trata do Estado racional. Nesse sentido, faz-se importante citar:

[...] chamamos “dominação” a probabilidade de encontrar obediência para ordens específicas (ou todas) dentro de determinado grupo de pessoas. Não significa, portanto, toda espécie de possibilidade de exercer “poder” ou “influência” sobre outras pessoas. Em cada caso individual, a dominação (“autoridade”) assim definida pode basear-se nos mais di-

versos motivos de submissão: desde o hábito inconsciente até considerações puramente racionais, referente a fins. Certo mínimo de *vontade* de obedecer, isto é, de *interesse* (externo ou interno) na obediência, faz parte de toda relação autêntica de dominação (Weber, 1991, p.139).

Discorrendo sobre a diversidade de motivos que determinam o tipo de dominação, o autor destaca que nem toda dominação se serve de meios econômicos ou tem fins econômicos. Segundo Weber, é preciso considerar que toda dominação de uma pluralidade de pessoas requer um quadro administrativo, ou seja: “a probabilidade confiável de que haja uma ação dirigida especialmente à execução de disposições gerais e ordens concretas, por parte de pessoas identificáveis com cuja obediência se pode contar” (Weber, 1991, p.139).

Tal quadro administrativo pode estar vinculado, de acordo com sua análise, à obediência ao senhor por costume, por afetividade, por interesses materiais ou, ainda, por motivos ideais referentes a valores. Entretanto:

No cotidiano, essas e outras relações são dominadas pelo costume e, além disso, por *interesses materiais e racionais referentes a fins*. Mas nem o costume ou a situação de interesses, nem os motivos puramente afetivos ou racionais referentes a valores da vinculação poderiam construir fundamentos de uma dominação. Normalmente, junta-se a esses fatores outro elemento: “a crença na *legitimidade*” (Weber, 1991, p.139).

Weber assinala:

Conforme ensina a experiência, nenhuma dominação contenta-se voluntariamente com motivos puramente materiais ou afetivos ou racionais referentes a valores, como possibilidades de sua persistência. Todas procuram despertar e cultivar a crença em sua “legitimidade”. Dependendo da natureza da legitimidade pretendida diferem o tipo da obediência e do quadro administrativo destinado a garanti-la, bem como o caráter do exercício da dominação. E também, com isso, seus efeitos (Weber, 1991, p.139).

Ao tratar de tipos ideais, Weber (1991) destaca três tipos de dominação legítima. A vigência da legitimidade dessas dominações pode ser, originalmente, de caráter tradicional, de caráter carismático e caráter racional, gerando, respectivamente, a dominação tradicional, a dominação carismática e a dominação racional-legal:

No caso da dominação baseada em estatutos, obedece-se à *ordem pessoal*, objetiva e legalmente estatuída e aos *superiores* por ela determinados, em virtude da legalidade formal de suas disposições e dentro do âmbito de vigência destas. No caso da dominação tradicional, obedece-se à pessoa do *senhor* nomeada pela tradição e vinculada a esta (dentro do âmbito de vigência dela), em virtude de devoção aos hábitos costumeiros. No caso da dominação carismática, obedece-se ao *líder* carismaticamente qualificado como tal, em virtude de confiança pessoal em revelação, heroísmo ou exemplaridade dentro do âmbito da crença nesse seu carisma (Weber, 1991, p. 141).

De maneira breve, pode-se afirmar que a forma de *domínio tradicional* tem por base a crença na santidade das tradições vigentes e na legitimidade daqueles que são detentores do poder em virtude do costume – como o filho primogênito. A autoridade remete, pois, a um título pessoal e se torna um ato de piedade: dado o privilégio do soberano, os governados obedecem a ordens legitimadas por aquele que detém o poder. Como tipos de dominação tradicional tem-se o patriarcalismo primário, o patrimonialismo e o sultanismo.

O *domínio carismático*, por sua vez, baseia-se na figura de um líder que se distingue por uma qualidade considerada extracotidiana: o carisma. Weber (1991) denomina “carisma” a qualidade insólita de uma pessoa que parece dar provas de um poder sobrenatural, sobre-humano ou pelo menos anormal, de sorte que ela aparece como um ser providencial, exemplar ou fora do comum e, por essa razão, agrupa em torno de si discípulos ou partidários. O poder carismático não é próprio da atividade política, podendo ser aplicado a outras esferas, como a arte e a religião. Mas é no campo político que esse domínio toma diversas formas, como a da demagogia, da dita-

dura, do heroísmo militar e da revolução. Tendo em vista o contexto revolucionário iraniano discutido no Capítulo 2, vale citar:

O carisma é a grande força revolucionária nas épocas com forte vinculação à tradição. Diferentemente da força também revolucionária da *ratio*, que atua de fora para dentro – pela modificação das circunstâncias e problemas da vida e assim, indiretamente, das respectivas atitudes –, ou então por intelectualização, o carisma pode ser uma transformação com ponto de partida íntimo, a qual, nascida de miséria ou entusiasmo, significa uma modificação da direção da consciência e das ações, com orientação totalmente nova de todas as atitudes diante de todas as formas de vida e diante do “mundo”, em geral. Nas épocas pré-racionalistas, a tradição e o carisma dividem entre si a quase totalidade das direções de orientação das ações (Weber, 1991, p.161).

Já a *dominação racional legal* é, segundo Weber (1991), a forma de administração especificamente moderna. Para o autor, o típico Estado moderno tem por fundamento a crença na validade dos regulamentos estabelecidos racionalmente e na administração burocrática, assim como na legitimidade dos chefes designados nos termos da lei. Em suma, para Weber (1991), a dominação racional legal baseia-se na vigência de ideias que se entrelaçam da maneira como segue.

O direito, mediante pacto ou imposição, pode ser estatuído de modo racional – referente a fins ou a valores –, com a pretensão de ser respeitado pelos membros da associação, assim como dentro do âmbito de poder dessa associação. Sendo assim, todo direito é válido em virtude de um procedimento racional. O conjunto de regras (as normas de direito) constitui um mundo abstrato de prescrições técnicas, no qual a aplicação das regras gerais aos casos particulares cabe à Justiça, ao mesmo tempo que a proteção dos interesses nos limites da lei cabe aos órgãos administrativos instituídos para fins específicos. Nesse contexto, tanto o chefe legal como as instâncias superiores do poder devem obediência à ordem impessoal desse mundo abstrato constituído pelo direito, uma vez que todos são membros da associação. Disso tem-se que os membros da associação, ao obedecerem

ao chefe de governo (ao “senhor legal”, nas palavras do autor), não o fazem à sua pessoa com menção a um poder pessoal, mas sim com referência a ordens impessoais que tem validade objetiva – ou seja, que, por um lado, são atribuídas objetivamente e, por outro, têm racionalmente limitada.

Nesse sentido, o domínio racional legal consiste em um exercício contínuo de funções públicas instituídas por leis e distribuídas em competências diferenciadas. A aplicação desses inúmeros regulamentos exige uma equipe de funcionários qualificados, que não são donos de seus cargos, tampouco dos meios da administração, mas que são protegidos, no exercício de suas funções, por meio de um estatuto validado. A qualificação profissional na aplicação das regras técnicas e das normas é necessária para se atingir a racionalidade plena, assim como o é o princípio da separação absoluta entre o quadro administrativo e os meios de administração e produção.

Tem-se, assim, o “funcionalismo” – ou seja, a “burocracia” – como o tipo ideal da estrutura de dominação mais pura dentro do quadro administrativo. Como assinala Weber (1991, p.144): “[...] o tipo mais puro de dominação legal é aquele que se exerce por meio de um quadro administrativo burocrático”.

Como o meio pelo qual se expressa a lei e sob o qual age o Estado racional moderno, a burocracia é um produto histórico peculiar e inevitável do desenvolvimento da racionalidade formal no Estado moderno:

O objetivo da burocracia é o de gerir o poder. Esta gestão, por sua vez, pode ser mais racional, quando mediada pelo tipo de administração burocrática pura (administração burocrático-monocrático), que ressalta os aspectos da precisão, disciplina, continuidade, calculabilidade, aperfeiçoamento técnico, enfim, de eficácia. Em termos históricos concretos, essa instrumentalidade do agir racional com relação aos fins diz respeito à função da força política do Estado moderno desenvolvido no Ocidente (Arguello, 1997, p.82-83 apud Maliska, 2006, p.25).

A fim de discorrer acerca da legitimação com base nos Direitos Humanos no Estado moderno, Habermas (2001), assim como Weber, retoma primeiramente o conceito de legitimidade. Para tanto, o autor trata da legitimação da ordem política própria do Estado constitucional. Segundo sua análise, a necessidade da legitimação de ordens caracterizadas pela organização do poder estatal pode ser explicada a partir do conceito de potência política estatal, a qual se constitui sob a forma do direito. Sendo assim, as ordens políticas sustentam-se da reivindicação do direito. Tendo em vista que o direito reivindica “ser digno de ser reconhecido” – o que significa exigir mais do que aceitação e cumprimento de fato –, todas as instituições públicas e organismos que servem de base a tal reivindicação pertencem à legitimação de uma ordem estatal constituída na forma do direito. Nesse sentido, tem-se que os Estados modernos caracterizam-se pela constituição de uma potência política sob a forma do direito positivo, isto é, pelo direito regulamentado e que tem poder de coação, que exige reconhecimento.

Considerando que tudo é permitido desde que não seja proibido, ao tratar do direito moderno, Habermas (2001) discute a introdução de liberdades subjetivas nesse conceito, ou seja, comenta a separação entre direito e moral. Tendo em vista que as ordens jurídicas modernas são construídas sobre os direitos subjetivos, os quais concedem à pessoa jurídica individual âmbitos legais para uma ação guiada pelas suas preferências, o direito moderno, com a introdução de liberdades subjetivas, diferencia-se das ordens jurídicas tradicionais pelo fato de separar direito de moral, a saber:

Assim, eles [direitos subjetivos] desligam de modo claro a pessoa legítima dos mandamentos morais ou das prescrições de outro gênero. Em todo caso, dentro das fronteiras do permitido pela lei, ninguém é juridicamente obrigado a uma justificação pública de seus atos. [...] Enquanto os direitos morais são derivados de obrigações recíprocas, as obrigações jurídicas o são da delimitação legal das liberdades subjetivas (Habermas, 2001, p.144-145).

Tal privilégio de princípio de direitos em detrimento das obrigações explica-se, de acordo com o autor, a partir dos conceitos modernos de pessoa jurídica individual e de comunidade jurídica. Enquanto em um universo moral todas as pessoas podem ser “abarçadas” no complexo de valores que não encontram fronteiras no espaço e no tempo, em uma comunidade jurídica apenas aqueles que aceitam ser portadores de direitos subjetivos são considerados membros daquela sociedade, a qual, por sua vez, não transpõe fronteiras por terem bem determinados seu tempo e seu espaço. Tal estrutura reflete-se no modo característico da validade jurídica que, com a legitimidade de uma positividade jurídica, limita a faticidade da execução judicial estatal. Nesse sentido, Habermas afirma que as normas jurídicas devem ser feitas de modo que possam ser vistas como leis tanto coativas como da liberdade:

Deve ser no mínimo possível seguir normas jurídicas não porque elas coagem, mas sim porque são legítimas. A validade [*Gültigkeit*] de uma norma jurídica afirma que o poder estatal garante ao mesmo tempo positividade jurídica legítima e execução judicial fática. O Estado deve garantir ambos, por um lado, a legalidade do comportamento no sentido de um seguimento satisfatório da lei, caso necessário, forçado com base em sanções, e, por outro, uma legitimidade das regras que torna a todo momento possível o cumprimento de uma norma por “respeito diante da lei” (Habermas, 2001, p.145-146).

Assim, o direito moderno comporta as leis de liberdades subjetivas e as leis coativas, ao passo que o Estado garante a legalidade do comportamento humano e a legitimidade das regras e de seu cumprimento. É importante considerar ainda que, para a legitimidade da ordem jurídica, tem-se a positividade do direito positivado, ou seja, modificável:

Na medida em que se pôde lançar mão do direito natural fundamentado na religião ou metafisicamente, o turbilhão da temporalidade – no qual o direito positivo penetrou – foi barrado pela moral. Também o direito positivo temporalizado [*verzeitlichte*] teve de se manter ini-

cialmente *subordinado* – no sentido de uma hierarquia das *leges* – ao direito moral (eternamente válido) e recebeu as suas orientações duradouras deste. Mas nas sociedades plurais desfizeram-se tais imagens de mundo integrativas e éticas obrigatórias para a coletividade (Habermas, 2001, p.146).

A teoria política acrescentou à questão da legitimação a relação entre os princípios de soberania popular e de Direitos Humanos como resposta a essa discussão. De fato, tendo em vista que o direito positivado deve se legitimar como meio de proteção igualitária das autonomias individuais, esses dois pontos de vista normativos (soberania popular e Direitos Humanos) devem ser orientadores legítimos. Assim, ao princípio de soberania popular – que se expressa nos direitos à comunicação e à participação, as quais asseguram a autonomia pública do cidadão – é acrescentada a fundamentação legítima advinda dos Direitos Humanos, os quais, por sua vez, garantem aos cidadãos âmbitos de ação para planos de vida e liberdade privada. Enquanto a soberania popular fixa um procedimento que fundamenta a expectativa de resultados legítimos com base nas suas qualidades democráticas, os Direitos Humanos fundamentam uma soberania das leis legítima a partir de si mesma (Habermas, 2001).

Seguindo a argumentação de Habermas (2001), o autor comenta a incapacidade da teoria política em equacionar a tensão entre a liberdade dos antigos e a liberdade dos modernos – naquela mesma linha de discussão que aborda a questão da tradição e da modernidade. Em resposta aos unilateralismos complementares das vertentes republicanas e liberais,⁴ Habermas (2001) defende a ideia de que os Direitos Humanos nem se impõem simplesmente ao legislador soberano como um limite externo, nem devem ser instrumentalizados

4 Segundo o autor, o republicanismo – vertente defendida por Aristóteles e pelo humanismo político do Renascimento – concede preferência à autonomia pública dos cidadãos em detrimento das liberdades não políticas. Já o liberalismo, com referência a Locke, denuncia no século XIX o perigo representado pelas maiorias tirânicas, o que requer a precedência dos Direitos Humanos com relação à vontade do povo (Habermas, 2001).

como um requisito funcional para os seus objetivos. Assim sendo, os cidadãos livres e iguais devem se conceder, de forma recíproca, direitos fundamentais, a fim de regulamentarem a vida em comum por meio do direito positivo: “[...] a ideia de uma tal práxis, que fornece ao mesmo tempo a Constituição, liga o exercício da soberania popular à criação de um sistema de direitos” (Habermas, 2001, p.147).

Segundo a análise do autor, deve-se almejar a legitimidade daquelas regulamentações com as quais todos os possivelmente atingidos por elas concordariam como participantes das “negociações” que visam equacionar os diferentes interesses. Para tanto, ele parte do princípio dos “discursos racionais”:

Com a teoria do discurso, novamente entra em cena outra noção: procedimento e pressupostos comunicacionais da formação democrática da opinião e da vontade funcionam como importantes escoadouros da racionalização discursiva das decisões de um governo e administração vinculados ao direito e à lei (Habermas, 2001, p.290).

Dessa forma, a soberania popular está ligada aos Direitos Humanos, uma vez que ela parte do princípio de que estes últimos devem almejar a legitimidade das regulamentações com as quais os antigos podem concordar desde que participem dos discursos racionais. Nos discursos racionais, afirma Habermas (2001), os participantes tentam convencer uns aos outros visando atingir visões comuns, o que leva à construção de um diálogo aberto às diferentes concepções e aos diversos povos, desde que pautado nos princípios modernos, ou seja, em uma linguagem racionalizada: o código jurídico.

Se, então, tais discussões (e negociações) constituem o local em que uma vontade política racional pode se formar, a suposição de resultados legítimos, que deve fundamentar o procedimento democrático, tem de se apoiar, em última instância, em um arranjo comunicativo: as formas de comunicação necessárias para uma formação racional da vontade – e, portanto, garantidora de legitimidade – do legislador político devem ser, por sua vez, institucionalizadas juridicamente (Habermas, 2001, p.148).

É nesse sentido que o autor afirma: “[...] o nexó interno, procurado entre os direitos humanos e a soberania popular, consiste, portanto, no fato de que os direitos humanos institucionalizam as condições de comunicação para a formação da vontade política racional” (Habermas, 2001, p.148). Dessa forma, os direitos que viabilizam o exercício da soberania popular não podem receber limitações “de fora”. Isso porque os direitos clássicos à liberdade garantem a autonomia privada dos cidadãos que, como sujeitos do direito, tem autonomia política. Segundo sua análise, os discursos racionais devem utilizar o código jurídico como linguagem, a saber:

Não podemos perder de vista que a escolha do meio com o qual os cidadãos exercitam a sua autonomia política não se encontra mais livre para eles. Eles participam na legislação apenas como sujeitos do direito [*Rechtssubjekte*]; não podem mais decidir qual língua querem usar. Portanto, o código jurídico já deve encontrar-se como tal à disposição antes de que os pressupostos comunicativos para uma formação da vontade discursiva possam ser institucionalizados na figura dos direitos civis. No entanto, para o estabelecimento desse código jurídico é necessário, por sua vez, produzir o status das pessoas jurídicas individuais, que pertencem voluntariamente – como portadoras de direitos subjetivos – a uma associação de companheiros jurídicos [*Rechtsgenossen*] e, em determinados casos, devem poder efetivamente reclamar os seus direitos à justiça (Habermas, 2001, p.148-149).

Nesse sentido, o autor afirma que a existência do direito é condicionada à existência da autonomia privada das pessoas jurídicas individuais:

Portanto, sem os direitos clássicos à liberdade, particularmente sem o direito fundamental às liberdades de ação subjetivas iguais, também não haveria um meio para a institucionalização jurídica daquelas condições sob as quais os cidadãos podem participar na prática da autodeterminação (Habermas, 2001, p.149).

Desse modo, a autonomia privada e a autonomia pública pressupõem-se reciprocamente. E disso se tem o nexó entre a democracia e o Estado de direito, vista a indivisibilidade dos direitos fundamentais liberais e políticos. Para Habermas:

O nexó interno da democracia com o Estado de direito consiste no fato de que, por um lado, os cidadãos só poderão utilizar condizentemente a sua autonomia pública se forem suficientemente independentes graças a uma autonomia privada assegurada de modo igualitário. Por outro lado, só poderão usufruir de modo igualitário da autonomia privada se eles, como cidadãos, fizerem um uso adequado da sua autonomia política. Por isso os direitos fundamentais liberais e políticos são indivisíveis. [...] Para o tipo de legitimação ocidental é essencial a mesma origem dos direitos à liberdade e civis (Habermas, 2001, p.149).

Os Direitos Humanos, sendo jurídicos em sua forma e morais em seu conteúdo, relacionam-se duplamente, como assinala o autor: “[...] como normas morais com tudo ‘que porta o rosto humano’, mas como normas jurídicas protegem as pessoas individualmente apenas à medida que elas pertencem a uma comunidade jurídica – via de regra, são cidadãos de um Estado nacional” (Habermas, 2001, p.150).

Nesse contexto, a tensão entre o sentido universal dos Direitos Humanos e as diversas condições locais de efetivação desses direitos acaba por gerar uma série de discussões acerca da sua validade e aplicabilidade, acompanhadas ainda de críticas direcionadas à sua concepção ocidental. Segundo sua análise, para que os Direitos Humanos possam valer de modo ilimitado para todas as pessoas, todos os Estados teriam que se transformar em Estados de direito democráticos ou, então, cada indivíduo como cidadão do mundo (tendo em vista uma ordem cosmopolita) teria que ter acesso ao usufruto efetivo desses direitos – duas alternativas que se encontram distantes de uma efetivação.

Na transição de uma ordem marcada pelo Estado nacional para uma cosmopolita não se sabe exatamente o que é mais perigoso: o mundo

(que naufraga) dos sujeitos soberanos do direito internacional que perderam há tempos a sua inocência ou a situação misturada confusa de instituições e de conferências supranacionais que podem atribuir legitimizações questionáveis, mas que ainda continuam dependentes da boa vontade dos Estados poderosos e das alianças (Habermas, 2001, p.150).

Nesse sentido, o autor discorre acerca da legitimidade dos Direitos Humanos: “[...] os direitos humanos oferecem o único fundamento de legitimação dentre todos os reconhecidos para a política da comunidade dos povos; quase todos os Estados adotaram o teor da carta dos direitos humanos da ONU (entrementes aperfeiçoada)” (Habermas, 2001, p.151).

Entretanto, são pontos de controvérsia dos Direitos Humanos sua validade universal, seu conteúdo e sua precedência:

[...] o discurso acerca dos direitos humanos, baseado em argumentos normativos, é inclusive acompanhado da dúvida fundamental se acaso a forma de legitimação política nascida no Ocidente seria de um modo geral aceita sob as premissas de outras culturas (Habermas, 2001, p.151).

A isso, Habermas responde do seguinte modo: “Obter distância das suas próprias tradições e expandir perspectivas estreitas constituem, justamente, características do racionalismo ocidental” (Habermas, 2001, p.151).

O discurso dos Direitos Humanos é, portanto, acompanhado da crítica à forma de legitimação política nascida no Ocidente ao se referir às outras culturas. Essa crítica, que Habermas (2001) considera, antes de tudo, uma crítica da razão e do poder, remete-se ao imperialismo ocidental e às questões ideológicas. Contudo, sua análise adverte para o fato de que o racionalismo ocidental, no qual se fundamenta os Direitos Humanos, caracteriza-se justamente por distanciar-se das tradições – inclusive das ocidentais –, a fim de expandir perspectivas.

Nesse sentido, primeiramente, os Direitos Humanos formulados pela sociedade ocidental servem de orientação para essa so-

cidade, uma vez que agem de forma a fazer que ela inclua grupos reprimidos e marginalizados. Diante da concepção de igualdade de direitos, grupos excluídos podem reivindicar reconhecimento dentro de Estados democráticos de direito a partir dessa lógica racional dos Direitos Humanos. Portanto, por serem a expressão de uma razão ocidental, os Direitos Humanos aceitam reivindicações e promovem inclusões. Isso seria impossível dentro de uma lógica tradicional marcada pela afetividade e conservação, em vez de pela defesa de direitos iguais e de liberdade.

Habermas (2001) adverte que a autocrítica do Ocidente – incluindo as já referidas críticas da razão e do poder – é, muitas vezes, apropriada pelos discursos que os “outros” formulam contra a validade dos Direitos Humanos. A visão de que os Direitos Humanos foram construídos sob a parcialidade eurocêntrica é invalidada pelo autor, o qual considera que, de modo semelhante ao que ocorreu com a Europa no contexto histórico da formulação do Estado constitucional e dos Direitos Humanos, outras culturas e regiões estão hoje expostas aos desafios da modernidade social. A isso, ele acrescenta:

Na disputa quanto à interpretação adequada dos direitos humanos, não se trata de se desejar *modern condition*, mas sim de uma interpretação dos direitos humanos que seja justa com o mundo moderno também do ponto de vista de outras culturas (Habermas, 2001, p.153).

E o autor continua, afirmando em seguida que: “[...] a controvérsia gira sobretudo em torno do individualismo e do caráter secular dos direitos humanos que se encontram centrados no conceito de autonomia” (Habermas, 2001, p.153).

Diante disso, Habermas (2001) argumenta que o modelo de legitimação ocidental parte da proposta de conexão entre os direitos de liberdade e civis, de forma que cidadãos livres e iguais possam decidir, em conjunto, como regulamentar a vida em comum por meio do direito positivo, de modo legítimo. A essa proposta, ele remete três implicações: (1) que haja relações horizontais entre os cidadãos e que estes sejam introduzidos a relações com o aparato estatal; (2) que se

crie uma associação de pessoas jurídicas individuais portadoras de direitos subjetivos; e (3) que os Direitos Humanos não sejam dados como morais, e sim como direitos de natureza jurídica que tem como base entidades legislativas.

Portanto, os Direitos Humanos são defendidos por Habermas (2001) como o código de validade universal nas questões interculturais. Nessa discussão, ele não desfaz do talhe individualista e da fundamentação secular dos Direitos Humanos. Pelo contrário, ele enfatiza que são justamente esses dois pontos que acabam por acentuar o valor autônomo e a validade dos Direitos Humanos como linguagem no sistema internacional, uma vez que, sem eles, não se poderia ter um discurso aberto e eficaz a todas as culturas.

A crítica ao talhe individualista dos Direitos Humanos que parte de sociedades orientais, sociedades de formação tradicional, sociedades religiosas e sociedades de princípios coletivistas faz objeções à concepção ocidental moderna, a qual conta com a primazia dos direitos em relação aos deveres, com certa hierarquia comunitária e com um direcionamento contrário à coesão social da comunidade.

Para Habermas (2001), uma sociedade tradicional, além de conceder primazia à comunidade em detrimento dos indivíduos e não fazer uma distinção entre direito e ética, tem por base as obrigações, e não os direitos. Nesse sentido, as tradições seriam entendidas como incompatíveis com a compreensão individualista do direito, o que, segundo a análise do autor, é um erro. Ele trata dos direitos subjetivos e da proteção da liberdade de cada cidadão que a concepção individualista dos Direitos Humanos traz consigo. A crítica, segundo ele, pode ser instrumentalizada de maneira a desrespeitar a integridade de indivíduos pertencentes a sociedades em que o Estado democrático de direito não se concretizou, mas a economia já se encontra globalizada e, conseqüentemente, as relações interculturais se acentuaram. Desse modo, o não cumprimento dos direitos dos homens seria justificável? O autor comenta:

Daí a alternativa decisiva não se colocar de modo algum no âmbito cultural, mas sim no socioeconômico. As sociedades asiáticas não podem

se aventurar em uma modernização capitalista sem levar em conta a eficiência de uma ordem jurídica individualista. Não se pode querer uma coisa e não a outra. Do ponto de vista dos países asiáticos, a questão não é se os direitos humanos como parte de uma ordem jurídica individualista são conciliáveis com tradições culturais próprias, mas sim se formas tradicionais de integração política e social podem ser adaptadas aos imperativos dificilmente recusáveis de uma modernização aceita por inteira, ou podem ser afirmadas com ela (Habermas, 2001, p.156).

A hierarquia comunitária de que trata a crítica ao talhe individualista dos Direitos Humanos é tida por Habermas (2001) como uma intenção estratégica de legitimar politicamente o autoritarismo de ditaduras promovedoras do desenvolvimento – o que vale para a discussão da precedência dos Direitos Humanos. Nesse sentido, governos que violam direitos fundamentais e direitos civis políticos justificam-se aos países ocidentais por meio de direitos sociais e culturais. Para Habermas, argumentos funcionais não devem ser convertidos em argumentos normativos:

Eles veem-se autorizados com base no “direito ao desenvolvimento econômico” – compreendido evidentemente em termos coletivos – a “suspender” a concretização do direito liberal à liberdade e do direito político à participação até o país alcançar um patamar de desenvolvimento econômico que permita saciar de modo igualitário as necessidades materiais básicas da população (Habermas, 2001, p.157).

Nesse aspecto, a implantação dos Direitos Humanos não deve estar sujeita a modelos de desenvolvimento autoritário. Os direitos individuais devem ser priorizados nesse processo governamental e de desenvolvimento e, de forma alguma, devem ser instrumentalizados por eles. Com isso, é possível consolidar a liberdade e a defesa jurídica de todos os homens dentro de uma ordem cosmopolita e, então, propiciar o surgimento de sociedades democráticas de direito.

Para finalizar a questão da crítica ao caráter individualista dos Direitos Humanos, é importante abordar os efeitos negativos de uma ordem jurídica sobre a coesão social da comunidade. A análise

de Habermas (2001) traz duas considerações a essa questão: uma sob o ponto de vista dos princípios e outra sob o ponto de vista político.

No que diz respeito ao ponto de vista dos princípios, o autor assinala: “[...] a alternativa ‘individualistas’ versus ‘coletivistas’ torna-se vazia quando se incorpora aos conceitos fundamentais do direito a unidade dos processos postos de individualização e de socialização” (Habermas, 2001, p.159). Para o autor, só se pode falar em pessoas jurídicas individuais uma vez que essas pessoas estejam socializadas – ou seja, o individualismo só é compreendido tendo por base a sociedade em que está inserido, em que age e se relaciona.

Já do ponto de vista político, Habermas considera que somente a aproximação entre política e direito pode ajudar a combater a opressão das ditaduras que promovem o desenvolvimento. Para ele:

É evidente que os problemas de integração que todas as sociedades altamente complexas tem de enfrentar só poderão ser solucionados por meio do direito moderno, se for gerada com base no direito *legítimo* aquela forma abstrata de solidariedade civil que coincide com a efetivação dos direitos fundamentais (Habermas, 2001, p.159).

Em sua defesa do código jurídico dos Direitos Humanos como linguagem válida e efetiva do cenário internacional, Habermas (2001) aborda o desafio da legitimação profana dos Direitos Humanos, na qual há a desconexão entre a política e a autoridade divina. Para o autor, a secularização da política refere-se à secularização de um domínio político desconectado de imagens religiosas e cosmológicas. É nesse sentido que ele adverte quanto ao perigo da concepção fundamentalista, a qual traz consequências de caráter exclusivista de comunidades – consequências estas que podem advir de legitimações religiosas ou de qualquer outra forma de visão de mundo incompatível com a igual inclusão de pessoas, independentemente do credo que professam. O autor considera que:

Do ponto de vista de um Islã, do cristianismo ou do judaísmo, compreendidos de modo fundamentalista, a própria aspiração à verdade é

absoluta também no sentido de que, em caso de necessidade, ela deve poder ser imposta por meio da força e violência política (Habermas, 2001, p.160).

O desafio relacionado à legitimação profana dos Direitos Humanos a que Habermas (2001) se refere vem de determinados contextos em que a neutralização da religião em seu significado público – e, conseqüentemente, na esfera pública – não atingiu a ordem política. Segundo sua análise, tal fato marca uma confusão entre a questão normativa e a empírica de certas sociedades. Ele acrescenta:

A diferenciação de uma esfera religiosa separada do Estado pode de fato enfraquecer a influência dos poderes religiosos privatizados; mas o princípio de tolerância não está voltado contra a autenticidade e a reivindicação de verdade dos credos e formas de vida religiosos; ele deve apenas possibilitar a coexistência igualitária dos mesmos no interior de uma comunidade política (Habermas, 2001, p.161).

Segundo Habermas (2001), os Direitos Humanos, de construção histórico-cultural determinada, são uma resposta às conseqüências políticas da cisão confessional cristã com que foi marcada a Europa – um problema que outras culturas enfrentam atualmente. Nesse sentido, o autor discute a necessidade de os atores coletivos da comunidade mundial adotarem normas de vida comuns, uma vez que nenhuma posição autárquica estatal responde mais às conjunturas mundiais. Portanto, ele trata os Direitos Humanos como uma resposta ocidental aos desafios a que todos estão expostos (e não só a sociedade ocidental), sem, no entanto, considerar que essa proposta seja única ou esteja fechada a novos discursos.

Assim sendo, na visão de Habermas (2001), a legitimação dos Direitos Humanos como linguagem e instrumento válidos no cenário internacional abre uma oportunidade de diálogo e reflexões, a fim de esclarecer os “pontos cegos” supostamente existentes. Diante dessas argumentações – de que é justamente por seu caráter individualista e suas fundamentações do direito que os Direitos Humanos

podem constituir-se em código de validade universal –, a análise de Habermas faz-se fundamental para justificar a reconstrução da ofensa por meio dos Direitos Humanos no caso Rushdie.

Habermas (2001) discorre acerca da validade dos Direitos Humanos como linguagem no sistema internacional a fim de se construir um diálogo intercultural, o que é válido considerar aqui, mesmo que brevemente. Para abordar essa questão, o autor trata do problema das sociedades tradicionais: “Mesmo em sociedades comparativamente homogêneas torna-se cada vez mais inevitável uma transformação reflexiva das tradições dogmáticas reinantes que manifestam uma vontade de exclusão” (Hoiibraaten, 1993 apud Habermas, 2001, p.161-162).

Para Habermas (2001), tanto as concepções como as linguagens da tradição tem que ser superadas para se ter uma relação sustentável em âmbito internacional. Considerando a eficácia da linguagem objetiva do direito em relação às concepções religiosas para a construção do diálogo intercultural, ele assinala:

Partindo das camadas intelectuais cresce a consciência de que as respectivas “verdades” religiosas próprias devem ser levadas a concordar com o saber profano público reconhecido e também defendidas contra outras aspirações religiosas à verdade dentro do mesmo universo discursivo.(Habermas, 2001, p.162).

O autor trata, assim, da legitimidade da linguagem ocidental, que parte dos princípios da modernidade (como a racionalidade e a igualdade) como resposta aos desafios das relações entre as diferentes culturas dentro de um cenário de mundo interdependente e globalizado. Para ele, o discurso ocidental abre oportunidade de superar as falhas ou mesmo os espaços vagos do debate das relações interculturais.

Tendo como proposta a legitimação dos Direitos Humanos como instrumento das relações internacionais, Habermas (2001) considera um desafio a desconexão entre a política – dentro da qual os indivíduos devem se conceber e reconhecer uns aos outros – e a

autoridade divina, entre outros aspectos próprios das sociedades tradicionais. Nesse contexto, o discurso pautado em teores normativos de ampla abrangência entre as culturas, como é o caso do discurso moderno ocidental, legitima-se como resposta ao desafio posto ao nosso tempo. Tratando da dificuldade de se ter um consenso e, mais ainda, uma eficácia objetiva nas relações construídas sob concepções subjetivas de cunho tradicional, o autor segue na análise:

Independentemente do pano de fundo cultural, todos os participantes justamente sabem intuitivamente muito bem que um consenso baseado na convicção não pode se concretizar enquanto não existirem relações simétricas entre os participantes da comunicação – relações de reconhecimento mútuo, de transposição recíproca das perspectivas, de disposição esperada de ambos para observar a própria tradição também com olhar de um estrangeiro, de aprender um com outro etc (Habermas, 2001, p.162-163).

E, uma vez defendidos os Direitos Humanos legitimamente universais, o autor afirma:

Partindo desse princípio, pode-se criticar não apenas leituras parciais, interpretações tendenciosas e aplicações estreitas dos direitos humanos, mas também aquelas instrumentalizações inescrupulosas dos direitos humanos voltadas para um encobrimento universalizante de interesses particulares que induzem à falsa suposição de que o sentido dos direitos humanos se esgota no seu abuso (Habermas, 2001, p.163).

A análise de Habermas (2003) apresenta fundamentos quanto a sua abordagem relacionada aos Direitos Humanos como meio de se atingir o diálogo e, então, relações sustentáveis entre as diversas culturas. Segundo ele – que trata de direitos políticos dentro da proposta de trabalhar as condições necessárias para se promover a democracia –, os Direitos Humanos seriam uma importante ponte entre a economia, o Estado e a sociedade. Nesse sentido, o autor aborda os dois universos racionais da sociedade ocidental, que são integrantes do projeto da modernidade e, por isso, não devem ser tidos separa-

damente: o sistema de mundo (ou seja, as instituições) e o sistema de vida (isto é, a sociedade civil e política). Dessa maneira, ele concebe a democracia como essencial para o processo de modernização das sociedades mundiais – tem-se que, no mundo da ação, a ação política não deve ser instrumentalizada para, somente então, ser possível a consolidação e a efetivação da democracia.

Ao tratar de duas formas de se ter o mundo na sociedade ocidental, dos indivíduos sujeitos e da consciência, Habermas (2003) considera o coletivo a soma de indivíduos, e a consciência, a somatória de indivíduos que pensam isoladamente. Nesse sentido, por mais que os indivíduos sejam racionais, eles vivem coletivamente – e o social, por sua vez, é irracional. Não havendo uma ponte entre o indivíduo e o coletivo, o social só pode tornar-se racional caso ele se torne político. Por conta disso, Habermas (2003) afirma que o social racional só se faz possível com a interação dos indivíduos e, nesse contexto, tem-se que os conflitos se dão no processo de interação. Por isso, à medida que a racionalidade, a presença do “outro” e o diálogo são introduzidos, o conflito passa a necessitar de normas que o regulamentem. Sendo assim, a linguagem é apresentada como o meio pelo qual os indivíduos interagem – uma vez que a razão por si mesma não faz a interação, é preciso de um instrumento que a faça. Desse modo, os Direitos Humanos, fundamentados sobre princípios racionais, passam a ser legítimos como o instrumento por meio do qual podemos nos comunicar.

Para Habermas (2003), a linguagem apresenta duas faculdades: a racional (que é a razão pura) e a comunicativa (que é deformada pela sociedade). Quanto à deformação da faculdade comunicativa, ela acaba se dando pelo fato de a própria linguagem ter se tornado um produto do mercado – onde há muita informação, porém pouca comunicação. Dessa maneira, em um contexto de incapacidades comunicativas e debilidades de linguagem, os conflitos passam a existir, uma vez que a interação entre os indivíduos é comprometida. É nesse sentido que o autor toma o Estado como um espaço em que se pode executar a faculdade comunicativa, a qual é mediada pelo direito.

De acordo com a análise de Habermas (2003), uma esfera pública organizada como um espaço coletivo racionalmente construído – espaço este que entrou em crise com a ascensão do capitalismo – é possível com a interação dos indivíduos. Sendo assim, a comunicação é o instrumento para se ter tal espaço. Segundo o autor, se o meio é racional, o fim também o é, e mais uma vez tem-se a legitimação dos Direitos Humanos na concepção de Habermas. Seja como for, sendo os Direitos Humanos o produto mais paradigmático da consolidação e da expansão da esfera pública – esta um espaço social racional –, a comunicação e seus instrumentos são os meios mais viáveis para a finalidade de interação dos indivíduos.

Partindo do pressuposto de que os atores são racionais, Habermas (2003) toma como universal a ideia de normatividade para as interações comunicativas da esfera pública, tendo, por conseguinte, a ação comunicativa como um tipo de interação social. Tal ação comunicativa, por envolver uma ação racional em busca de um consenso, apresenta requisitos de validade. Dentre esses requisitos, estão: a compreensibilidade, a verdade, a veracidade e a exatidão normativa. Nesse aspecto, os Direitos Humanos não só tem caráter comunicativo, como também estão inseridos nas condições para propiciar a democracia – como um espaço mais amplo do discurso garante uma maior racionalidade dos Direitos Humanos, uma autonomia dos novos atores do cenário internacional colabora com a comunicação (Habermas, 2003).

É válido citar que, ao tratar de um contexto de globalização, Habermas (2003) assinala que o direito da esfera pública envolve o direito à intimidade (civil) e o direito à publicidade (político). Assinala ainda que esses dois espaços tem sido marcados pela colonização um do outro, dificultando o processo da ação comunicativa, e que, nesse sentido, os Direitos Humanos devem proteger os indivíduos nesses dois âmbitos. Acontece que o direito à intimidade e o direito à publicidade – que, para o autor, tem normatividade jurídica – só são possíveis por meio do agir comunicativo. E os Direitos Humanos estão, por sua vez, relacionados à ação, ou seja, tem cunho objetivo e devem ser entendidos como mecanismos concretos de ação.

Concebendo, pois, tal ação no campo político, os Direitos Humanos correspondem diretamente ao processo de democratização. Dessa maneira, o autor trata da defesa dos Direitos Humanos relacionada à concepção de democracia como legado ocidental.

Tem-se, portanto, que Habermas (2003) trata dos Direitos Humanos dentro de um processo de fortalecimento de expansão da esfera pública, a qual não seria constituída de representação de imagens, mas sim de uma construção coletiva de bases racionais e de meios comunicativos. Nesse sentido, e tratando-se de uma esfera pública de abrangência planetária (a questão da cidadania global), o autor defende que os Direitos Humanos como instrumento da ação comunicativa devem ser racionais, intersubjetivos e legítimos. Sendo assim, segundo o autor, os Direitos Humanos devem ser tanto o fundamento para uma cidadania que ultrapasse os limites do Estado como a linguagem para a construção e a consolidação do diálogo entre as diferentes culturas.

Por fim, é preciso considerar que, para Habermas (2003), nós nos encontramos diante de uma crise da esfera pública, em que o Estado não cumpre mais sua função de proteção dos indivíduos e não resolve mais todas as questões postas em um mundo globalizado. Para o autor, é por meio da ação comunicativa – ação esta partindo de diversos atores – que incluímos o “outro”, o qual se torna presente no espaço público globalizado. Nesse sentido, uma vez legítimos e atuantes em âmbito supranacional, os Direitos Humanos superam as fronteiras e as ações do Estado. Assim, como instrumento de validade universal nas relações internacionais, os Direitos Humanos orientariam a inclusão do “outro” e o reconhecimento de alteridades em um cenário de diversos povos integrados.

Habermas (2000) reconhece que a questão da discriminação religiosa ou mesmo a do fundamentalismo religioso não está no centro do debate sobre o multiculturalismo, como estão a questão da regulação da língua oficial para minorias étnicas ou nacionais e a da inclusão por cotas de negros e mulheres. Todavia, ao tratar da coexistência de formas de vida com direitos iguais nas sociedades multiculturais, Habermas chama a atenção para o caso de Rushdie. Nas palavras

do autor: “[...] um fundamentalismo que conduz à prática da intolerância é incompatível com o estado democrático constitucional” (Habermas, 2000, p.150). Habermas considera que, se o sistema de direitos for atualizado democraticamente, as diferenças culturais e sociais tem de ser vistas em modos crescentemente contexto-sensitivos. Nesse sentido, o autor trata da ligação interna entre democracia e Estado constitucional. E, na análise dele, como já visto, a tolerância religiosa é precursora do Estado democrático constitucional.

Habermas (2000) levanta a validade do direito moderno para a articulação e a asserção de identidades coletivas em jogo, uma vez que os sujeitos são autores das leis que os vinculam e precisam se entender como tais. Nesse sentido, ele trata das constituições modernas – sob as quais os cidadãos formam voluntariamente uma comunidade legal de associados livres e iguais – como um projeto histórico que cada geração de cidadãos continua a adotar, ou seja, como um processo sempre aberto a novas reivindicações. Nesse aspecto, considere que: “[...] a luta pela interpretação e satisfação das reivindicações historicamente não cumpridas é a luta pelos direitos legítimos nos quais os atores coletivos estão mais uma vez envolvidos, combatendo uma falta de respeito pela sua dignidade” (Habermas, 2000, p.126).

De acordo com Habermas, cabe ao sistema de direito moderno atender às reivindicações de ordem coletiva, uma vez que:

[...] na arena política, os que se deparam uns com os outros são atores coletivos lutando por objetivos coletivos e pela distribuição de bens coletivos. Apenas no tribunal e no discurso legal os direitos são reivindicados e defendidos como direitos individuais contestáveis pelos quais se pode mover uma ação judicial. A lei existente também pode ser interpretada de novas maneiras em diferentes contextos visando novas necessidades e novos interesses (Habermas, 2000, p.126).

O autor levanta ainda a seguinte provocação:

À primeira vista, no entanto, as reivindicações pelo reconhecimento das identidades culturais e pelos direitos iguais às formas culturais da vida

são um assunto diferente. [...] o reconhecimento das formas culturais da vida e das tradições que foram marginalizadas, quer num contexto de cultura majoritária, quer numa sociedade eurocêntrica global, não exige garantias de estatuto e de sobrevivência – por outras palavras, um tipo de direitos coletivos que perturba o auto entendimento desusado do estado democrático constitucional, que é costurado aos direitos individuais e é nesse sentido “liberal”? (Habermas, 2000, p.127).

Nesse sentido, os direitos culturais, exigidos e introduzidos sob o signo de uma “política de reconhecimento” não devem ser entendidos como direitos de coletividades. Trata-se, antes, de direitos subjetivos, que devem assegurar uma inclusão completa de todas as pessoas. Assim, em vez de proteger singularidades culturais, os direitos devem garantir a todos os cidadãos o acesso simétrico a ambientes culturais, relações interpessoais e tradições, à medida que esses elementos são essenciais para a formação e a preservação de sua identidade pessoal (Habermas, 2003).

Fenômenos como o feminismo e o nacionalismo, assim como o fundamentalismo religioso, ilustram bem as dificuldades do entendimento intercultural, seja em um Estado democrático, seja no âmbito das relações internacionais. Habermas (2000) assinala que tais fenômenos demonstram a relação da moralidade da vida ética ou mesmo a ligação interna entre o significado e a validade.

Também de acordo com Habermas (2000), do ponto de vista legal, a questão inicial que o multiculturalismo levanta é justamente a neutralidade ética da lei e da política. Tratando-se de um problema legal, é preciso abordar a concepção da lei moderna, o que exige trabalhar com as diretrizes do Estado constitucional. Nesse contexto, tem-se aquela distinção entre normas morais e normas legais. Enquanto as normas morais regulam possíveis interações entre os sujeitos, as normas legais, que resultam das decisões de um corpo local de elaboração de leis, regulam uma área delimitada e sua coletividade de membros. Sendo assim, as normas legais tem uma esfera de validade definida e colocam as decisões políticas como um Estado. Portanto, não cabe aos objetivos cole-

tivos dissolverem a estrutura da lei. Habermas discorre sobre isso assinalando ainda:

[...] está inerente na natureza concreta dos assuntos a ser regulados que no meio da lei – oposto à moralidade – o processo de estabelecer regras normativas para modos de comportamento está aberto a influências através dos objetivos políticos da sociedade. Por esta razão, todo sistema legal é assim a expressão de uma forma de vida específica e não somente a reflexão da satisfação universal dos direitos básicos (Habermas, 2000, p.142).

Para o autor, a política deve ser entendida como a elaboração do sistema de direitos, ao passo que as decisões legislativas devem ser entendidas como a atualização desse mesmo sistema. E tanto o autoentendimento de uma coletividade como a sua forma de vida são postos na admissão legal de tais assuntos. Os discursos ético-políticos nos quais os cidadãos de uma nação (ou os membros de uma coletividade) tentam chegar a um acordo sobre seu próprio entendimento são, por sua vez, conduzidos pelas formas de vida e pelos contextos culturais, assim como pelas experiências intersubjetivas – a isso se pode chamar de horizonte de sentido. Desse modo, se uma população muda, seu horizonte também muda e, conseqüentemente, mudam os discursos e as decisões políticas. Tem-se, então, as decisões legislativas como processo – como o é a democracia na análise de Habermas. Sendo assim:

“O que se destaca [...] não é a neutralidade ética da ordem legal, mas sim o fato de que toda a comunidade legal e todo o processo democrático para a atualização dos direitos básicos é inevitavelmente permitido pela ética” (Habermas, 2000, p.143).

Nesse sentido, Habermas (2000) defende que a coexistência de diferentes grupos éticos e suas formas de vida pautada na igualdade de direitos não reclama uma ação de salvaguarda por meio de direi-

tos coletivos, os quais sobrecarregariam a teoria dos direitos individuais. Tal posição é validada tanto para questões tratadas dentro de Estados constitucionais como para o campo das relações internacionais, uma vez que o autor trabalha com a conexão entre democracia e Direitos Humanos nessa mesma perspectiva, a saber:

Se uma esfera pública que funciona bem abrir estruturas de comunicação que permitam e promovam discussões orientadas para o auto entendimento que se possam desenvolver em semelhantes sociedades multiculturais contra o background da cultura liberal e à base de associações voluntárias, então o processo democrático da atualização dos direitos individuais também se estenderá à garantia de direitos de coexistência iguais para os diferentes grupos étnicos e para as formas de vida culturais (Habermas, 2000, p.146).

A coexistência de formas de vida com direitos iguais nas sociedades multiculturais significa, portanto, a garantia da não discriminação. No entanto, isso não leva em conta o relativismo cultural ou o trato indiferente com ações de intolerância e violência praticadas por certas culturas ou em nome delas. Tendo em vista o passo acelerado da mudança nas sociedades modernas e a globalização dos meios de comunicação, algumas culturas precisam lidar com efeitos do criticismo e da secessão para sobreviverem. Diante disso, Habermas (2000, p.149) enfatiza: “Os movimentos fundamentalistas podem ser entendidos como uma tentativa irônica de nos darmos a nossa ultra-estabilidade no mundo através de recursos restaurativos”. O autor ainda acrescenta:

Claro que as convicções religiosas e as interpretações globais do mundo não são obrigadas a subscrever este tipo de falibilismo que correntemente acompanha o conhecimento hipotético nas ciências experimentais. Mas as opiniões mundiais do fundamentalismo são dogmáticas quando não deixam espaço para a reflexão na sua relação com outras opiniões mundiais com as quais partilham o mesmo universo de discurso e contra as suas reivindicações de validade podem avançar as suas posições apenas na base das razões (Habermas, 2000, p.150).

Para Habermas (2000), todas as religiões do mundo produziram suas formas de fundamentalismo, o que também aflige as sociedades ocidentais. A partir disso, ele discorre sobre a necessidade da liberdade religiosa e da tolerância, assim como das opiniões não fundamentalistas, para que o discurso seja estabelecido e embasado racionalmente, de modo que as diversas convicções possam se reconhecer de forma mútua, sem reivindicações de validade, visando à coexistência multicultural com direitos iguais.

Nesse sentido, o autor assinala que, em uma sociedade multicultural, a coexistência de diferentes formas de vida tem que ser moldada pela sensibilidade em diversidade e integridade. Para tanto, seja no cenário mundial ou em âmbito estatal, a integração ética de grupos e subculturas com as suas próprias identidades coletivas deve ser separada da integração política – a qual, por sua vez, assegura igualdade aos cidadãos por conta da experiência histórica comum e de seu horizonte de sentido compartilhado (Habermas, 2000).

Tanto a disposição de conduta tolerante nos relacionamentos como a ordem jurídica com que um governo preserva irrestrito um exercício religioso são pontos comuns quando se trata do ato de tolerância. A expressão se refere, assim, à virtude política no relacionamento com cidadãos de precedências e modos de vida diferentes, ou seja, faz-se um componente central de uma cultura liberal. Por sua vez, a recusa das crenças diferentes – baseada em diferenças cognitivas entre convicções – é o componente social que torna necessária a prática da tolerância. Nesse contexto, é preciso distinguir o que é digno de tolerância.

De fato, o que se faz preconceituoso e de caráter discriminatório por meio de juízo ético reivindica uma política de igualdade de direitos, não uma política de tolerância. A questão da tolerância só se coloca após a eliminação dos preconceitos. Dessa maneira, as contradições entre as imagens de mundo concorrentes que perduram na dimensão cognitiva podem ser neutralizadas na dimensão social da igualdade dos cidadãos (Habermas, 2003).

Para Habermas (2003), nos séculos XVI e XVII, as justificações filosóficas da tolerância abriram caminho tanto para a secula-

rização do Estado como para a fundamentação secular de suas legitimações. Nesse aspecto, o Estado requer da consciência religiosa uma adaptação cognitiva aos Direitos Humanos como um sistema de direitos que reivindicam a defesa da igualdade e da dignidade humana. É nesse contexto que, segundo o autor, a luta por tolerância religiosa torna-se crucial para um modelo de multiculturalismo e de coexistência das diversas formas de vida cultural em uma mesma comunidade política, mesmo que essa comunidade seja o sistema internacional.

De acordo com a análise de Habermas (2003), entre a liberdade religiosa e a democracia existe um nexos conceitual que permite que a questão da tolerância religiosa encontre solução no Estado constitucional democrático. Ou seja, a tolerância religiosa só pode ser garantida quando o direito à liberdade religiosa advém tanto de um ato legislativo pautado na aceitabilidade racional como da ética do discurso. O Estado liberal, assim como o sistema internacional, espera que a consciência religiosa dos fiéis se modernize, adaptando-se de maneira cognitiva ao recorte individualista das constituições modernas e dos Direitos Humanos. Vale assinalar que os Direitos Humanos, fundamentados em princípios da modernidade, agem com pretensões de universalidade a favor da igualdade e da liberdade em detrimento da repressão e da violência – isto é, agem contra casos de intolerância como ao que este livro se refere.

A discussão de Habermas (2001) acerca da globalização defende, dentre outros pontos, que a ação da política não deve ser instrumentalizada e construída a partir de concepções religiosas – dessa maneira, a legitimação política não poderia remeter senão aos meios racionais de ação. Com isso, ele levanta uma crítica às práticas pautadas em fundamentalismos religiosos e aos governos não secularizados, como é o caso do governo do Irã, onde se deu a condenação de Rushdie. Nesse debate, Habermas defende o direito moderno e, por consequência, os Direitos Humanos como instrumentos válidos para o processo de democratização, como já abordado. Ora, tendo a liberdade religiosa como precursora da democracia e o discurso racional pautado no princípio de soberania popular como diretriz

do processo de democratização, tem-se o reconhecimento mútuo das culturas e a coexistência delas em um sistema de tolerância e de igualdade de direitos.

Para Habermas (2001), sob as condições do pluralismo de visões de mundo, a vida da comunidade religiosa tem que se diferenciar da vida social da coletividade política maior. É diante desse contexto, e sob diversas justificativas, que os fundamentalismos se instituem quando uma religião “dominante” perde sua força de configuração política e a ordem política não obedece mais ao *ethos* religioso enquanto tal. Em determinados países, as doutrinas religiosas que haviam colocado à disposição do Estado os fundamentos sacros de sua legitimação vivenciam, há algum tempo, certa pressão para a despolitização. Assim, contra o fundamentalismo religioso, tem-se casos de pressão social tanto para a despolitização das doutrinas religiosas como para a redefinição da relação da comunidade religiosa com o Estado liberal, com outras comunidades religiosas e com a sociedade multicultural como um todo.

Nesse sentido, Habermas (2001) trata da necessidade de conexão cognitiva do *ethos* interno de cada doutrina religiosa com a moral dos Direitos Humanos em casos de “não-simultaneidade histórica” ou de “convergência de formas de vida”. Diante disso, o autor defende a acomodação da moral desse sistema de direitos nas diversas sociedades culturais, uma vez que, diferentemente das religiões, eles não tem pretensão de “veracidade”, mas tratam do âmbito da ação, ou seja, em defesa da igualdade, da liberdade e do respeito à dignidade humana.

No entendimento de Habermas (2001), o multiculturalismo, desde que bem entendido, não constitui uma via de mão única para a autoafirmação de grupos com identidade própria. A coexistência de diversas formas de vida exige, ao mesmo tempo, uma integração dos cidadãos e das sociedades, bem como o reconhecimento recíproco de sua qualidade de membro de um cenário multicultural, onde se prioriza a igualdade de direitos.

Considerando isso, Habermas (2001) afirma que, em uma comunidade democrática, o diagnóstico dos conflitos sociais transfor-

ma-se em desafios políticos, uma vez que as instituições igualitárias do direito racional podem configurar seu âmbito social e desenvolver a capacidade de ação necessária para a intervenção dentro do Estado nacional. No entanto, quando, diante de tais conflitos, ocorre a transferência de competência de níveis nacionais para internacionais, depara-se com certo vazio de legitimação. De fato, são inúmeros os desafios políticos para além dos Estados nacionais. É nesse contexto que as organizações governamentais internacionais e as organizações não governamentais atuam – contexto este que Habermas (2001) trata como “constelação pós-nacional”. Na visão do autor, embora haja muitos defensores de uma “democracia cosmopolita”, falta à comunidade pós-nacional a autocompreensão ético-política dos cidadãos de um determinado Estado, a qual é necessária para a construção de uma comunidade e da identidade globais:

Mas tanto os fundamentos normativos da Declaração dos Direitos do Homem da ONU, como também a concentração nas questões de segurança em um sentido mais amplo denunciam a exigência funcional limitada à qual as Nações Unidas respondem sem possuir um monopólio da violência [...] (Habermas, 2001, p.134).

Junto com os motivos estruturais, a Organização das Nações Unidas (ONU) esbarra na falta de uma identidade coletiva (a citada autocompreensão ético-política) por contar com diferenciadas tradições e orientações valorativas, restando-lhe somente a consistência normativa a partir da autocompreensão jurídico-moral. Diante disso, Habermas afirma que a solidariedade cosmopolita deve apoiar-se apenas no universalismo moral expresso nos Direitos Humanos e, sem adentrar na discussão intercultural quanto a esse sistema de direitos, assinala:

Comparando com a solidariedade ativa dos cidadãos, que, entre outras, as políticas de redistribuição do Estado de bem-estar social tornaram possível, a solidariedade dos cosmopolitas guarda nesse ponto um caráter reativo, como se mantivesse a coesão cosmopolita em primeiro lu-

gar graças a afetos de revolta quanto às violações dos direitos – ou seja, com base em repressão estatal e em infrações contra os direitos humanos (Habermas, 2001, p.137).

Nesse aspecto, a igualdade dos direitos culturais é fundamental em sociedades culturalmente diversas para assegurar a integridade jurídica individual. Segundo Habermas (2001), em sociedades complexas, uma forma de solidariedade criada de modo legal e advinda da participação política dos cidadãos pode ser constituída pela formação da vontade e da opinião deliberativa deles – desde que pautada no princípio da soberania do povo e dos Direitos Humanos, como já visto. No plano filosófico, o que está em debate muitas vezes é a compreensão intercultural de todos os fenômenos relacionados ao multiculturalismo – fenômenos estes que reintroduzem o tema da racionalidade e sua pretensão de universalidade, considerando-se uma sociedade plural e os conflitos nela gerados. A sociedade pluralista constituída sob princípios democráticos pode garantir as diferenciações culturais com base na condição da integração política. Isso exige tanto a integração dos sujeitos como o reconhecimento recíproco de sua qualidade de membro social no quadro de uma cultura política comum. E, para Habermas (2001), essa cultura é fundamentada, em um primeiro momento, no sistema de Direitos Humanos, ou seja, em princípios de igualdade, liberdade e dignidade individuais.

Os Direitos Humanos: instrumentos jurídicos internacionais

Os Direitos Humanos podem ser entendidos como um conjunto de valores consagrados em instrumentos jurídicos internacionais. Eles se referem a diversas condições e possibilidades destinadas a tratar dos direitos dos homens, como comenta Almeida:

[...] destinados a fazer respeitar e concretizar as condições de vida que possibilitem a todo ser humano manter e desenvolver suas qualidades

peculiares de inteligência, dignidade e consciência, e permitir a satisfação de suas necessidades materiais e espirituais (Almeida, 1996, p.24).

Foi com o fim da Segunda Guerra Mundial que se deu a ascensão dos Direitos Humanos no sistema internacional. Os milhões de mortes e torturas ocorridos durante a guerra, assim como a situação dos apátridas no pós-guerra, conduziram ao seu surgimento. Nesse sentido, a concepção contemporânea de Direitos Humanos constitui um movimento que surgiu no pós-guerra, em um esforço para a reconstrução de um referencial ético a fim de dirigir a ordem internacional.

Em meados do século XX, contra a barbárie em nome da lei ocorrida no fascismo e no nazismo, houve um reencontro com as ideias kantianas de moralidade, dignidade, direito cosmopolita e paz perpétua. Para Kant (Piovesan, 2007), como seres racionais, as pessoas devem existir como um fim em si mesmas, jamais como um meio; além disso, na medida em que possuem um valor intrínseco, elas são dotadas de dignidade. Desse modo, tanto a autonomia como a liberdade são adicionadas à condição de dignidade humana no pensamento kantiano.

Por conta das atrocidades da Segunda Guerra e da preocupação com a forma como as pessoas foram tratadas durante o conflito, surgiu um novo ramo do direito internacional. Assim, tendo em vista o propósito de garantir que os Estados respeitassem os Direitos Humanos, independentemente da nacionalidade da pessoa, surgiu o direito internacional dos Direitos Humanos, com o objetivo de ter como valor-fonte do direito o valor da pessoa – o que remete ao conceito de dignidade. Nesse contexto, a concepção kantiana de cidadania universal inspirou a criação de um sistema de proteção internacional aos Direitos Humanos (Piovesan, 2007).

A composição da Declaração Universal dos Direitos Humanos da ONU, de 1948, marca esse momento. Tal declaração é um dos documentos mais emblemáticos e relevantes da internacionalização da proteção dos Direitos Humanos, assim como é fundamental na formação e no desenvolvimento do regime internacional dos Direi-

tos Humanos. Três documentos anteriores serviram de alicerce para essa declaração de 1948, e elencá-los nos leva a um breve histórico dos Direitos Humanos.

Ao superar a noção de direito divino dos reis e reconhecer os direitos naturais de todos os homens, a Declaração de Direitos de 1689 da Inglaterra, a *Bill of Rights*, é considerada o primeiro documento alicerçante da concepção de direitos do homem. Já a Revolução Francesa, de 1789, foi um marco nas sociedades do Ocidente, orientando seus passos seguintes. Tendo como finalidade construir um mundo mais equânime sob o lema “liberdade, igualdade e fraternidade”, o projeto de universalização contou com um grande avanço com a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão feita pela Assembleia Nacional. O terceiro documento é a Constituição dos Estados Unidos, de 1787, que trata dos limites do Estado e dos campos de liberdade dos cidadãos. Assim, tanto a Revolução Francesa como a Norte-americana foram extremamente importantes para a elaboração da Declaração dos Direitos Humanos, como comenta Lafer:

As duas revoluções inauguraram a época da perspectiva dos governados, a da plena legitimação da visão *ex parte populi*. Assiste-se, como registra Bobbio, à substituição da ênfase na noção de dever dos súditos pela promoção da noção de direitos dos cidadãos (Lafer, 1999, p.145).

Em suma, foi no contexto do pós-Segunda Guerra que a proposta dos Direitos Humanos passou a ser discutida na ONU, a fim de se elaborar uma declaração de caráter universal acerca dos direitos do homem. Um projeto de universalização dos Direitos Humanos passou a ser desenvolvido em 1947 pela Comissão de Direitos Humanos, criada pela Carta das Nações Unidas em 1946. Tal projeto contou com três etapas: (1) a elaboração de uma declaração universal, (2) a criação de documentos jurídicos vinculantes e (3) a adoção de medidas de implementação – os protocolos adicionais.

A Declaração Universal dos Direitos Humanos foi aprovada em 10 de dezembro de 1948 pela Resolução n. 217 A (III) da Assembleia Geral das Nações Unidas. O projeto da Declaração contou

com representantes dos seguintes países: Bielorrússia, Estados Unidos, Filipinas, União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, França e Panamá. A aprovação do texto final, por sua vez, contou com 48 votos a favor dos, então, 58 Estados-membros das Nações Unidas. Com duas ausências, foram oito os países que se abstiveram: Bielorrússia, Checoslováquia, União das Repúblicas Socialistas Soviéticas, Polônia, Ucrânia, África do Sul, Iugoslávia e Arábia Saudita⁵ (Trindade, 2003).

Fica claro, portanto, o restrito número de países que participaram tanto da elaboração como da aprovação da Declaração dos Direitos Humanos. Posto isso, não só as críticas a esse instrumento do sistema internacional, como também as violações a ele em todo o mundo passam, inevitavelmente, pelo debate quanto à sua característica liberal-democrática – marcante da sociedade moderna – e pela não participação ativa das sociedades de tradição não ocidental em sua formulação. É nesse sentido que Trindade manifesta-se preocupado com a eficácia das normas jurídicas abstratas de pretensão universal:

Se é certo que as normas jurídicas que fizerem abstração do *substratum* cultural correm o risco de se tornarem ineficazes, é igualmente certo que nenhuma cultura há de se arrogar em detentora da verdade final e absoluta – e o melhor conhecimento da diversidade cultural pode fomentar esta constatação (Trindade, 2003, p.305).

Na primeira fase do projeto de universalização dos Direitos Humanos – ou seja, na fase de elaboração da declaração pela Comissão de Direitos Humanos – foi feita uma pesquisa pela Unesco sobre os principais problemas teóricos que poderiam ser suscitados com a formulação de um documento universal de direitos. Com o propósito de colaborar com a elaboração da Declaração, a Unesco fez circular um questionário entre alguns dos principais pensadores da

5 É válido citar que a Arábia Saudita entendeu que a liberdade de mudar de religião, expressa no artigo 18 da Declaração, era incompatível com o que professava a fé islâmica.

época, o qual continha “[...] questões acerca das relações entre direitos de indivíduos e de grupos em sociedades de tipos diferentes e em circunstâncias históricas distintas [...]” (Trindade, 1997, p.35). Com o encerramento desse estudo, a Comissão sobre Princípios Filosóficos dos Direitos Humanos da Unesco publicou um documento intitulado “Bases de uma declaração internacional de Direitos Humanos”, no qual se afirma: “[...] uma declaração universal confrontar-se-ia com interpretações várias derivadas de distintas filosofias prevalentes em cada época” (Trindade, 1997, p.37).

Já no que diz respeito à segunda fase – a fase de criação de documentos jurídicos vinculantes, que se estendeu de 1947 a 1966 –, os pactos foram estabelecidos em 16 de dezembro de 1966, pela Resolução n. 22000 A da Assembleia Geral das Nações Unidas. A adoção dos dois pactos de Direitos Humanos – o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Sociais e Culturais – é resultante das ideologias conflitantes no contexto da Guerra Fria, em uma medida encontrada pela ONU diante do confronto e da clara divisão de categorias de direitos da época.

Na visão de Trindade (2003), o debate surgido no contexto de bipolarização de eixos ideológicos distintos – comunismo/capitalismo – não só dificultou a elaboração de um só pacto de Direitos Humanos, como fez surgir o debate quanto à universalização de tais direitos a toda a humanidade, tendo em vista a diferenciação de valores e prioridades entre os dois polos. A mesma discussão sobre a validade universal dos Direitos Humanos encontra-se hoje pautada em diversos eixos, como Norte e Sul, países centrais e periféricos, Ocidente e Oriente.

Nesse ponto, é importante tratar da divisão dos Direitos Humanos em três gerações distintas – uma divisão que, além de contextual, refere-se às diferentes abordagens e concepções dos Direitos Humanos. Os direitos de primeira geração, ou direitos de liberdade, surgiram com a demanda da burguesia que começou a ascender na Europa a partir do século XII. Surgiram também como resposta à crise da sociedade estamental que visava à liberdade de expressão e

de participação política (Ishay, 2004). Nesse contexto, foram incorporados à ordem jurídica os direitos civis (que se referem à igualdade dos homens perante a lei e à liberdade ilimitada deles senão pela lei) e os direitos políticos (referentes à capacidade de exercer representação política). Tendo em vista a reivindicação burguesa e o rompimento da ordem até então vigente, bem como a influência dos processos revolucionários da França (1789) e dos Estados Unidos (1776), tais direitos inauguraram o Estado de direito. Já os direitos de segunda geração, ou direitos de igualdade, tem origem com a crítica em relação à controvérsia entre a igualdade proclamada na Revolução Francesa e a realidade de desigualdades existentes (Ishay, 2004). Com o surgimento da classe operária após a Revolução Industrial da Inglaterra, a reivindicação de direitos econômicos, sociais e culturais resultou na crítica marxista e na formulação dessa ordem de direitos, embora o aparecimento jurídico deles só tenha acontecido em 1917. O contexto da Guerra Fria enfatizou as diferentes abordagens dessas duas concepções, uma vez que o debate foi intensificado pelas propostas liberal e socialista em conflito. Como resultado, tem-se a assinatura dos dois pactos em 1966.

Já os direitos de terceira geração, os quais não constam nos pactos da ONU por terem sido discutidos depois da sua assinatura, referem-se aos direitos individuais ou coletivos dos povos e remetem à fraternidade e à solidariedade. Dallari ([200?]) enumera esses direitos: direito de existência dos povos, à livre disposição de recursos naturais próprios, ao patrimônio natural comum da humanidade, à autodeterminação, à paz, à segurança, à informação, à comunicação e ao meio ambiente ecologicamente equilibrado – e todos esses direitos são regidos pelo direito ao desenvolvimento.

Dessa maneira, os Direitos Humanos e suas diferentes abordagens por geração constituem-se em uma resposta às demandas de dada sociedade em um determinado contexto – ou seja, são cultural e historicamente construídos –, o que dificulta a sua pretensão de aceitação plena e de efetividade universal. Todavia, essas gerações não apenas tem conexão umas com as outras, como também são interdependentes: elas se caracterizam por um es-

forço de reconstrução com ênfase no valor da dignidade humana e se referem a uma proposta das relações internacionais e para as relações internacionais.

Nesse contexto, tem-se que no âmbito do direito internacional começa a ser delineado o sistema normativo internacional de proteção dos Direitos Humanos, enquanto no âmbito do direito constitucional ocidental a abertura ao direito internacional exige a observância de princípios materiais (isto é, de conteúdo) de política de direito internacional na elaboração do direito interno.

Vale assinalar que a primazia do valor da dignidade humana como paradigma e referencial ético traz consigo a proteção dos Direitos Humanos como tema de interesse internacional, o que, por sua vez, aponta para duas consequências: (1) a revisão da noção tradicional de soberania absoluta do Estado e (2) a ideia de que o indivíduo deve ter direitos protegidos na esfera internacional. Nesse sentido, contra os interesses representados pelas soberanias estatais, faz-se preciso uma característica mínima de universalidade.

Tendo em vista que o papel do direito, tanto no âmbito interno quanto na esfera internacional, consiste em submeter as diretrizes políticas à racionalidade jurídica, a fim de evitar os abusos de poder e permitir a participação dos cidadãos em suas decisões, são muitas as questões que permeiam o debate quanto à universalidade e à efetividade dos Direitos Humanos. A isso se soma a necessidade de discutir a superioridade de algumas normas de direito.

No direito interno, as normas de Direitos Humanos são, em geral, de estatura constitucional, o que as coloca como sendo de hierarquia superior às demais normas do ordenamento jurídico – são as cláusulas pétreas ou os direitos fundamentais. Já no direito internacional, uma vez que a sociedade é descentralizada, em geral as normas baseiam-se na vontade dos sujeitos de direito, ou seja, dos Estados. É diante desse contexto que existem normas imperativas internacionais, ou normas cogentes, que contem valores considerados essenciais para a comunidade internacional. Todavia, não há um

tratado internacional que liste as normas de *jus cogens*⁶ no qual os Direitos Humanos protegidos são inseridos. Assim, resta ao intérprete a busca de outras fontes do direito internacional e a análise das decisões arbitrárias e judiciais internacionais.

Por exemplo, a Comissão Internacional da ONU já considerou, em várias ocasiões, que violações a Direitos Humanos de defesa (direitos de primeira geração) ofendem valores essenciais (ou seja, *jus cogens*) da sociedade internacional. Criado pelo Estatuto de Roma, o Tribunal Penal Internacional demonstrou o vigor da proteção dos Direitos Humanos como parte do *jus cogens* internacional. Isso porque a violação de determinados direitos do indivíduo – direito à vida, à integridade física e à liberdade, entre outros –, desde que cumpridas certas condições, leva à responsabilização penal individual do criminoso, qualquer que seja seu posto ou função interna, podendo atingir, inclusive, chefes de Estado (Ramos, 2005).

Com isso, vê-se que quer nas deliberações de organizações internacionais, quer indiretamente em tratados internacionais, na jurisprudência, consolidou-se a inserção de pelo menos partes dos direitos do ser humano como integrante do *jus cogens* internacional (Ramos, 2005, p.175).

Nesse sentido, tem-se que a Declaração de 1948 introduz a chamada “concepção contemporânea dos Direitos Humanos”, marcada pela universalidade desses direitos, a saber:

Universalidade porque clama pela extensão universal dos direitos humanos, sob a crença de que a condição de pessoa é o requisito único para

6 “O *jus cogens* (ou *direito imperativo*) vem a ser o conjunto de normas internacionais insuscetíveis de serem derogadas por outra norma que não seja uma norma pertencente ao mesmo *jus cogens*” (Ramos, 2005, p.166). O referido conceito consiste em um conjunto de normas que pretendem dar resposta aos valores e interesses coletivos essenciais da comunidade internacional, exigindo regras qualificadas em virtude do seu grau de obrigatoriedade. Daí o papel decisivo dos valores propostos pelo *jus cogens* na confecção de normas jurídicas aptas a regulamentar as mais diversas decisões de política internacional, seja impondo-lhes limites ou, até mesmo, direcionando-as para determinados objetivos.

a titularidade de direitos, considerando o ser humano um ser essencialmente moral, dotado de unicidade existencial e dignidade, esta como valor intrínseco à condição humana (Piovesan, 2007, p.13).

Ao encontro disso, tem-se:

[...] a universalidade, típica das teorias filosóficas do século XVIII, sucumbiu à positivação dos direitos no século XIX, com a promulgação de Constituições em cada país, uma vez que competia ao Estado (por meio de sua Constituição) o reconhecimento e proteção de determinado direito. Ou seja, os direitos humanos eram locais e não universais, dependendo das leis internas do Estado. [...] Com as sucessivas convenções e declarações internacionais de proteção aos direitos humanos, a positivação e a universalização destes são obtidas simultaneamente para toda a humanidade (Ramos, 2005, p.181).

Permitido pelo processo de universalização dos Direitos Humanos, o sistema internacional de proteção dos Direitos Humanos é integrado por tratados que refletem, sobretudo, a consciência ética contemporânea compartilhada pelos Estados por invocarem o consenso internacional acerca de temas centrais aos Direitos Humanos, na busca de salvaguardar parâmetros protetivos mínimos, o “mínimo ético irreduzível” (Piovesan, 2007).

Posto isso, vale citar o texto que dá início à Declaração de 1948, a partir da qual é construída a ofensa aos Direitos Humanos no caso Rushdie:

Considerando que o reconhecimento da dignidade inerente a todos os membros da família humana e de seus direitos iguais e inalienáveis é o fundamento da liberdade, da justiça e da paz no mundo,

Considerando que o desprezo e o desrespeito pelos direitos humanos resultaram em atos bárbaros que ultrajaram a consciência da Humanidade e que o advento de um mundo em que os homens gozem de liberdade de palavra, de crença e da liberdade de viverem a salvo do temor e da necessidade foi proclamado como a mais alta aspiração do homem comum,

Considerando essencial que os direitos humanos sejam protegidos pelo Estado de Direito, para que o homem não seja compelido, como último recurso, à rebelião contra a tirania e a opressão,

Considerando essencial promover o desenvolvimento de relações amistosas entre as nações,

Considerando que os povos das Nações Unidas reafirmaram, na Carta, sua fé nos direitos humanos fundamentais, na dignidade e no valor da pessoa humana e na igualdade de direitos dos homens e das mulheres, e que decidiram promover o progresso social e melhores condições de vida em uma liberdade mais ampla,

Considerando que os Estados-Membros se comprometeram a desenvolver, em cooperação com as Nações Unidas, o respeito universal aos direitos humanos e liberdades fundamentais e a observância desses direitos e liberdades,

Considerando que uma compreensão comum desses direitos e liberdades é da mais alta importância para o pleno cumprimento desse compromisso, A Assembleia Geral proclama a presente Declaração Universal dos Direitos Humanos como o ideal comum a ser atingido por todos os povos e todas as nações, com o objetivo de que cada indivíduo e cada órgão da sociedade, tendo sempre em mente esta Declaração, se esforce, através do ensino e da educação, por promover o respeito a esses direitos e liberdades, e, pela adoção de medidas progressivas de caráter nacional e internacional, por assegurar o seu reconhecimento e a sua observância universais e efetivos, tanto entre os povos dos próprios Estados-Membros, quanto entre os povos dos territórios sob sua jurisdição (Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948).

Este livro não aborda todos os pontos colocados pela Declaração de 1948, que conta com trinta artigos. No entanto, tendo em vista o caso Rushdie, faz-se necessário evocar, primeiramente, os artigos 2º e 3º da referida declaração:

Artigo 2º: Toda pessoa tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.

Artigo 3º: Toda pessoa tem direito à vida, à liberdade e à segurança pessoal (Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948).

Assim, de acordo com o que foi aderido pela comunidade internacional por meio da Declaração de 1948, o autor do romance *Os versos satânicos* é sujeito digno de proteção internacional. A condenação de morte emitida por Khomeini vai de encontro com os direitos do escritor indo-britânico Salman Rushdie não só por infringir o seu direito à vida e à liberdade, mas também por violar o seu direito de ser julgado por um tribunal antes de ser condenado, como segue:

Artigo 10º: Toda pessoa tem direito, em plena igualdade, a uma audiência justa e pública por parte de um tribunal independente e imparcial, para decidir de seus direitos e deveres ou do fundamento de qualquer acusação criminal contra ele (Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948).

No entanto, quando se trata do caso Rushdie, a referência aos Direitos Humanos é, antes de tudo, feita com relação ao direito de liberdade de expressão:

Artigo 19º: Toda pessoa tem direito à liberdade de opinião e expressão; este direito inclui a liberdade de, sem interferência, ter opiniões e de procurar, receber e transmitir informações e ideias por quaisquer meios e independentemente de fronteiras (Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948).

A tal direito se soma o direito de proteção quanto à produção artística, a saber:

Artigo 27º: 1. Toda pessoa tem o direito de participar livremente da vida cultural da comunidade, de fruir as artes e de participar do processo científico e de seus benefícios. 2. Toda pessoa tem direito à proteção dos interesses morais e materiais decorrentes de qualquer produção científica, literária ou artística da qual seja autor (Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948).

Por fim, vale mencionar:

Artigo 28º: Toda pessoa tem direito a uma ordem social e internacional em que os direitos e liberdades estabelecidos na presente Declaração possam ser plenamente realizados (Declaração Universal dos Direitos Humanos, 1948).

Tendo em vista tais artigos, a condenação de morte emitida pelo iraniano aiatolá Khomeini é condenável no âmbito do direito internacional dos Direitos Humanos, cujo documento mais relevante é a Declaração Universal dos Direitos Humanos. A *fatwa* de Khomeini, portanto, vai de encontro ao documento mais emblemático da internacionalização da proteção dos Direitos Humanos até então elaborado. É justamente por isso que a Organização das Nações Unidas se pronunciou a favor da vida e da liberdade de Salman Rushdie em diversos momentos.⁷ Isso posto, vale citar alguns dos trechos em que o caso Rushdie foi explicitamente uma preocupação da organização:

Se expresó preocupación por el sostenido apoyo que presta al Gobierno de la República Islámica del Irán a las amenazas a la vida del novelista británico Salman Rushdie. El 14 de febrero de 1993, el líder de la República Islámica Del Irán, Ayatollah Seyed Ali Khomeini, reiteró que el decreto contra Rushdie era inalterable y que: “La sentencia indudablemente debe cumplirse y será cumplida [...]. En consecuencia, todo musulmán que tenga acceso a este autor mercenario tiene el deber de quitar del camino de los musulmanes y de castigar a este peligroso sujeto. La cuestión de Rushdie sólo puede resolverse entregando a este apóstata e infiel a los musulmanes.” Sugirió, como solución lógica, que el Gobierno británico entregara al apóstata Rushdie a los musulmanes para que fuese castigado. El Presidente de la República, Hojjatolislam Ali Akbar Hashemi Rafsanjani, dijo que el decreto dictado por el Imam Khomeini reflejaba la opinión de un destacado erudito en jurisprudencia islámica y el

7 Como já mencionado anteriormente, no Anexo deste livro encontra-se a relação dos documentos em que o caso Rushdie foi mencionado nas reuniões da ONU.

decreto no podía revocarse. El 22 de febrero de 1993, el Presidente Majles, Ali Akbar Nateq-Nouri, dijo “Los creyentes de otros credos religiosos, especialmente los cristianos, deberían colaborar con los musulmanes para eliminar a este elemento indeseable, pese a que los musulmanes saben mejor cómo castigarlo.” El 19 de febrero de 1993, el Ayatollah Mohammad Emami Kashani, miembro Del Consejo de Guardianes, hizo un llamamiento a cumplir el decreto dictado por el fallecido Imam Khomeini contra Salman Rushdie: “De conformidad con la justicia divina, el escritor apóstata debe ser ejecutado [...] Las conspiraciones contra los musulmanes y los actos contra la santidad del Islam no pueden considerarse como un ejercicio de la libertad. Todas las corrientes de la jurisprudencia islámica establecen que un apóstata nacido de padres musulmanes debe morir”⁸ (Organização das Nações Unidas, 1993, p.8).

Tem-se a reconstrução da ofensa com base nos Direitos Humanos, como segue:

8 Causa preocupação o contínuo apoio do governo da República Islâmica do Irã às ameaças à vida do escritor britânico Salman Rushdie. Em 14 de fevereiro de 1993, o líder da República Islâmica do Irã, aiatolá Seyed Ali Khamenei, reiterou que o decreto contra Rushdie era inalterável e que:

“A setenção indubitavelmente deve cumprir-se e será cumprida. Em consequência, todo muçulmano que tiver acesso a esse autor mercenário tem o dever de eliminar do caminho dos muçulmanos e de castigar esse perigoso sujeito. A questão de Rushdie só pode ser resolvida com a entrega desse apóstata e infiel aos muçulmanos”.

Sugeri, como solução lógica, que o governo britânico entregasse Rushdie para os muçulmanos para que ele fosse castigado. O presidente da República, Hojjatolislam Ali Akbar Hashemi Rafsanjani, disse que o decreto ditado pelo imã Khomeini refletia a opinião de um destacado erudito em jurisprudência islâmica e o decreto não podia ser revogado. Em 22 de fevereiro de 1993, o presidente da Assembleia do Irã, Ali Akbar Nateq-Nouri, disse:

“Os seguidores de outros credos relegiosos, especialmente os cristãos, deveriam colaborar com os muçulmanos para eliminar esse elemento indesejável, uma vez que os muçulmanos sabem melhor como castigá-lo.”

Em 19 de fevereiro de 1993, o aiatolá Mohammad Emami Kashani, membro do Conselho dos Guardiões, fez um apelo para se cumprir o decreto ditado pelo falecido imã Khomeini contra Salman Rushdie:

“Em conformidade com a justiça divina, o escritor apóstata deve ser executado [...] As conspirações contra os muçulmanos e os atos contra a santidad do Islã não podem ser considerados exercícios da liberdade. Todas as correntes da jurisprudência islâmica estabelecem que um apóstata nascido de pais muçulmanos deve morrer”.

53. El Sr. WILLE (Observador de Noruega) indica que las violaciones generalizadas de la libertad del derecho de opinión y de expresión son especialmente lamentables en el sentido de que éste guarda estrecha relación con otros derechos y libertades como el estado de derecho, y es vital para una sociedad democrática. Em consecuencia, su Gobierno comparte la preocupación del Relator Especial acerca del uso de la violencia contra personas que tratan de ejercer el derecho a la libertad de opinión y expresión. En particular, exhorta al Gobierno del Irán a adoptar una actitud inequívoca contra la fatwa en contra del escritor británico Salman Rushdie y de todas las personas relacionadas con su obra⁹ (Organização das Nações Unidas, 1996, p.12).

Como visto, foi nas reuniões da ONU – às vezes nas assembleias gerais, outras vezes nas reuniões do Conselho Econômico e Social – que a comunidade internacional se pronunciou contra a condenação a Rushdie e a atitude do governo iraniano. Por conta da extensão dos pronunciamento nos diversos documentos, este livro se limita a ilustrar tais considerações. Para tanto, seguem outros momentos em que o caso Rushdie foi levantado:

4. Expresa también su grave preocupación por el hecho de que persisten las amenazas contra la vida del Sr. Salman Rushdie, así como contra personas asociadas con su labor, amenazas que cuentan con el apoyo del Gobierno de la República Islámica del Irán.¹⁰ (Organização das Nações Unidas, 1995, p.5).

16. Los trabajos de la Comisión y sus relatores ponen constantemente de manifiesto las violaciones de los derechos humanos que se cometen en el

9 53. O senhor WILLE (Observador da Noruega) indica que as violações generalizadas à liberdade do direito de opinião e de expressão são especialmente lamentáveis no sentido de que este guarda estreita relação com outros direitos e liberdades, como o Estado de direito, e é vital para uma sociedade democrática. Em consequência, seu governo compartilha da preocupação do Redator Especial acerca do uso da violência contra pessoas que tratam de exercer o direito à liberdade de opinião e de expressão. Em particular, exorta o governo do Irã a adotar uma atitude inequívoca contra a *fatwa* dirigida ao escritor britânico Salman Rushdie e todas as pessoas relacionadas a sua obra.

10 4. Expresa também sua grande preocupação com o fato de persistirem as ameaças contra a vida do Sr. Salman Rushdie, assim como contra as pessoas associadas a seu trabalho, ameaças que contam com o apoio do governo da República Islâmica do Irã.

Irán y el Iraq. Recientemente, una fundación iraní aumentó la suma que ofrece a quien mate al autor británico Salman Rushdie. Asimismo, las violaciones sistemáticas del derecho internacional relativo a los derechos humanos que comete Saddam Hussein contra la población civil de Irbil no son más que una nueva manifestación de la brutalidad con que trata a su población. Estos dos regímenes merecen la firme condena de la comunidad internacional¹¹ (Organização das Nações Unidas, 1998, p.7).

10. En el texto propuesto, la Comisión acoge con satisfacción el compromiso asumido por el Gobierno de la República Islámica del Irán de estimular el respeto del imperio de la ley y los derechos fundamentales, así como las mejoras en la esfera de la libertad de expresión. Sin embargo, expresa su preocupación por las violaciones persistentes de los derechos fundamentales en ese país, en particular por los casos de tortura y de tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes, inclusive las amputaciones, las lapidaciones y las ejecuciones públicas, por las ejecuciones que se han llevado a cabo en casos de delitos no violentos o apostasía y por las graves violaciones de los derechos humanos en particular de los bahaíes y las mujeres. Además, nueve años después de la proclamación de la fatwa contra el Sr. Salman Rushdie, éste está aún amenazado de muerte y no se ha obtenido ninguna garantía por escrito del Gobierno de la República Islámica del Irán al respecto. Los iraníes en el extranjero también son objeto de preocupantes actos de violencia. Por último, se insta al Gobierno de la República Islámica del Irán a que reanude su cooperación con los mecanismos de la Comisión, en particular con el Representante Especial. Es necesario que se autorice al Representante Especial a visitar aquel país y que se apliquen plenamente sus recomendaciones, así como las de los relatores temáticos¹² (Organização das Nações Unidas, 1999, p.4).

11 16. Os trabalhos da Comissão e seus relatores constantemente denunciam as violações aos Direitos Humanos que o Irã e o Iraque cometem. Recentemente, uma fundação iraniana aumentou a quantia que oferece para quem matar o autor britânico Salman Rushdie. Deste modo, as violações sistemáticas ao direito internacional relativo aos Direitos Humanos que Saddam Hussein comete contra a população civil de Arbil não são mais do que uma nova manifestação da brutalidade com a qual ele trata seu povo. Esses regimes merecem a firme condenação da comunidade internacional.

12 10. No texto proposto, a Comissão acolhe com satisfação o compromisso assumido pelo governo da República Islâmica do Irã de estimular o respeito do império às leis e aos direitos fundamentais, assim como às melhorias na esfera da liberdade de expressão. Contudo, expressa sua preocupação com as persistentes violações aos direitos fundamentais nesse país, em particular com os casos de tortura e de tratamentos ou

Neste capítulo, como proposto, tratou-se da reconstrução ocidental da ofensa por meio da linguagem dos Direitos Humanos. Nele foram retomadas a racionalidade moderna, a Constituição dos Estados modernos e a concepção de um instrumento que se quer legítimo no sistema internacional, a fim de esclarecer em que medida os Direitos Humanos condenam a *fatwa* emitida por Khomeini.

De fato, com a finalidade de abordar os termos do conflito posto com o caso Rushdie, faz-se necessário entender os dois lados da condenação: de um lado, a condenação por blasfêmia ao Islã; de outro, a condenação por violação à Declaração dos Direitos Humanos. Feito isso, pode-se levantar algumas considerações acerca das relações em conflito nesse caso – Ocidente e Oriente, religião e modernidade, Declaração dos Direitos Humanos e Islã.

penas cruéis, desumanas ou degradantes, incluindo amputações e execuções públicas, com as execuções que acontecem em casos de delitos não violentos ou apostasia e com as graves violações aos Direitos Humanos, em especial dos bahais e das mulheres. Além disso, nove anos após a proclamação da *fatwa* contra o Sr. Salman Rushdie, este ainda está ameaçado de morte e não há nenhuma garantia por escrito do governo da República Islâmica do Irã a respeito. Os iranianos no estrangeiro também são objeto de preocupantes atos de violência. Por último, insiste-se que o governo da República Islâmica do Irã volte a cooperar com os mecanismos da Comissão, em particular com o Representante Especial. É necessário que se autorize o Representante Especial a visitar aquele país e que se apliquem plenamente suas recomendações, assim como as dos relatores temáticos.

4

A TRADUÇÃO DA OFENSA COMO CONFLITO

Levando em conta os capítulos anteriores, propõe-se, neste momento, uma revisão teórica da forma como comumente se traduzem conflitos como ao que este livro se refere. Sugere-se, aqui, que a recorrente designação “choque entre culturas” necessita de ponderações de ordem tanto valorativa como histórica e política.

De fato, à afirmação de que o caso Rushdie foi traduzido (e frequentemente o é) como um conflito entre o Islã e os Direitos Humanos soma-se uma leitura viciada, ou ao menos simplista, do choque entre o Ocidente e o mundo muçulmano – este, muitas vezes, generalizado pela expressão “Oriente” –, o que agrava cada vez mais as relações entre os povos e os países das diferentes culturas.

O caso Rushdie configura-se como um episódio de fundamentalismo muçulmano ainda emblemático quando se trata do fenômeno que se constitui como um problema “na ordem do dia” para o Ocidente. Entretanto, tomar a cultura muçulmana por fundamentalista faz-se tão errôneo quanto ignorar o vício de linguagem – e, de maneira casuística, o vício de concepção – que trata da relação entre culturas diversas a partir de certa “superioridade” ocidental.

Nesse sentido, a referência de “Oriente” é retomada, a fim de construir a análise a que se dispõe este livro: a questão da legitimidade de uma condenação de cunho religioso *versus* a legitimidade de princípios modernos vai ao encontro de uma questão de dominação política historicamente consolidada que se configura, em linhas gerais, nas relações de poder entre o Ocidente e o Oriente islâmico.

O Oriente como tema ocidental

É relevante atentar para a abordagem de Said (1990) como forma de orientação para este livro. O autor trata do “orientalismo” – um modo de visão e de estudo regularizado ou “orientalizado” que, dominado por imperativos, perspectivas e preconceitos político-ideológicos, foi adequado ao Oriente. Sendo um produto de forças e interesses políticos, o orientalismo apresenta o Oriente como um sistema de representações em um conjunto de forças que acabam por introduzi-lo na consciência e na cultura ocidental. Nesse mesmo sentido, o autor analisa a questão da mitificação e da falsa representação do Islamismo pelos povos ocidentais. O Islã tornou-se, de acordo com Said (1990), uma imagem representativa para os cristãos medievais – imagem esta que se contrapunha à racionalidade ocidental –, comprometendo, assim, todo o trato com o tema.

Said (1990) ateu-se a mostrar que o orientalismo esteve presente na Europa desde a Antiguidade, determinando uma história cultural,¹ e seguiu como diretriz dos estudos ocidentais no século XIX. Tem-se, pois, a abordagem quanto à atitude orientalista como um alerta diante de representações e de ações geradas nessa lógica. De modo que dogmas do orientalismo não se sobreponham à pes-

1 Nessa obra, Said analisa as experiências britânica, francesa e norte-americana no Oriente, considerando-as uma unidade, dado seu caráter imperialista e colonialista. Nesse contexto, o autor trata da relação de autoridade histórica e intelectual na concepção e na construção do orientalismo, o qual vem a ser, segundo ele: “[...] um modo de resolver o Oriente que está baseado no lugar especial ocupado pelo Oriente na experiência ocidental europeia” (Said, 1990, p.13).

quisa – que trata tanto da recomendação de condutas do Islã como da sua relação com o sistema ocidental dos Direitos Humanos –, seguem algumas considerações da análise desse autor.

Ao tomar o orientalismo como um fato político e cultural, Said (1990) não trata de um tema ou de um campo de estudos simplesmente. Relacionado e moldado pelo intercâmbio desigual de poderes político, intelectual, cultural e moral, o orientalismo não apenas representa, mas se torna, nas palavras do autor, “uma considerável dimensão da moderna cultura político-intelectual” e, como tal, tem menos a ver com o Oriente do que com o “nosso” mundo – o mundo ocidental.

Segundo Said (1990) há, nos mais diversos textos, uma distribuição de consciência geopolítica permeada por interesses. Nesse sentido, o Oriente é dado não só pela sua localização geográfica e pela sua diferenciação cultural, mas também pela concepção de “outro” que adquiriu na construção político-ideológica do Ocidente:

O Oriente não está apenas adjacente à Europa; é também onde estão localizadas as maiores, mais ricas e mais antigas colônias europeias, a fonte das suas civilizações e línguas, seu concorrente cultural e uma das suas mais profundas e recorrentes imagens do Outro (Said, 1990, p.13).

A questão da imagem do “outro” é um dos marcos do orientalismo – ou talvez se possa dizer que é a sua máxima. Enfatizam-se as distinções entre as generalizações dadas dividindo o “nosso” e o “deles”, seja quanto ao mundo ou à concepção de mundo, sempre em uma designação avaliativa. Tal interpretação muitas vezes corresponde à ação de concebermos o “deles” de acordo com o ponto de vista e em função do que é “nosso” (Said, 1990).

Esse ponto, contudo, é característico da atitude de dominação, uma vez que, ao dizer “do outro”, cria-se uma separação e um distanciamento propícios ao caráter hegemônico e à ação diante do que se crê primitivo e fraco. Construída a imagem do “outro”, esta cria conhecimentos no âmbito intelectual e no senso comum que são traduzidos em atitudes, possibilitando reações diversas de

desrespeito e agressão de cunho preconceituoso. Nesse sentido, o orientalismo acaba por deslocar-se de uma atitude acadêmica para uma atitude instrumental, como no caso de certos conflitos culturais (Said, 1990).

Visto isso, tem-se que a relação Oriente-Occidente comporta poder e dominação, além de ser marcada por variados graus de uma hegemonia complexa, ou seja, por variadas formas de liderança cultural.² Uma vez que a hegemonia em ação resulta na durabilidade e na força do orientalismo como forma de dominação ocidental, ela é: “[...] um conceito indispensável para qualquer entendimento da vida cultural no Occidente industrial [...]” (Said, 1990, p.19). Portanto, a relação Oriente-Occidente é dependente de uma vantagem relativa deste último, determinando, assim, certa superioridade europeia sobre um suposto atraso oriental.

Said (1990) discute a relação dos trabalhos sobre o Oriente com os escritos antecedentes – relação esta que acaba comprometendo qualquer análise como uma reprodução da autoridade já dada. Tal autoridade se faz na forma como diversos estudiosos relacionam-se com o tema: mantendo uma exterioridade, mesmo porque partem da concepção do “outro”, a qual é carregada de distanciamentos e superioridades, em vez de aproximação. A partir da atitude autoritária, que vem da localização ou da formação do ponto de vista do orientalista, o Oriente passa a ser dominado e representado pelo Occidente. Dessa maneira, o que é dito e escrito nada mais é que “representação”, um produto da exterioridade, e não descrições ou relatos antropológicos do Oriente. Nesse sentido, pode-se apontar a concepção de um Oriente entre aspas. Nas palavras de Said (1990, p.32): “O que ele diz e escreve, devido ao fato de ser dito e escrito, quer indicar que o orientalista está fora do Oriente, tanto existencial como moralmente. O principal produto dessa exterioridade é, claro, a representação [...]”.

2 A atitude etnocêntrica para tratar de outras culturas que não a europeia marca o caráter hegemônico e imperialista a que o autor se refere: “[...] o orientalismo é fundamentalmente uma doutrina política imposta ao Oriente porque este era mais fraco que o Occidente [...]” (Said, 1990, p.210).

Ressaltando o caráter autoritário e de superioridade em que se pauta a exterioridade dessa representação, o autor afirma ainda: “[...] se o Oriente pudesse representar a si mesmo, ele o faria; visto que ele não pode, a representação cumpre a tarefa para o Ocidente” (Said, 1990, p.33). Visto isso, o que muitas vezes se toma por verdade são apenas representações constituídas a partir de visões, de desvios e de interesses, uma vez que a ação do orientalista passa pela escolha do que narra e pelo uso da linguagem com que narra.³ De fato, ao representar o Oriente para o Ocidente, o orientalismo tem como necessidade fazer uso de uma linguagem que seja inteligível ocidentalmente. Sendo assim, o orientalismo compromete sua descrição e seu relato, já que a cultura representada concebe-se sob outros signos, outro sistema linguístico e outros códigos.

Desse modo, todo o orientalismo está fora do Oriente, e afastado dele: que o orientalismo tenha qualquer sentido é diretamente tributário das várias técnicas ocidentais de representação que tornam o Oriente visível, claro e “lá” no discurso sobre ele. E essas representações utilizam-se, para seus efeitos, de instituições, tradições, convenções e códigos consentidos, e não de um distante e amorfo Oriente (Said, 1990, p.33).

Nesse aspecto, tanto a subordinação histórica do tema ao trato ocidental como a propagação dos estereótipos orientais e islâmicos pelos meios de comunicação precisam ser considerados para que se evitem as padronizações culturais quando se aborda o Oriente.

Tendo em vista as diversas associações erroneamente criadas, o racismo e a estereotipação intensificados pelo imperialismo político e ideológico, Said (1990) parte de interesses políticos e humanísticos

3 Para Said, a ideia de representação é até mesmo teatral, tendo permanecido o Oriente, por muito tempo, como um palco no qual estava confinado todo o Leste Europeu, sem muitas distinções entre árabes, islâmicos, chineses, indianos: “O Oriente parece então ser não uma extensão ilimitada além do mundo europeu conhecido, mas em vez disso um campo fechado, um palco teatral anexo à Europa” (Said, 1990, p.73). Segundo o autor, ao teatro orientalista juntaram-se a forma dramática e a imagística culta. Dessa maneira, a atitude orientalista compartilhando com a magia e a mitologia reforça o caráter de um sistema fechado e estável.

para uma análise quanto à ascensão, ao desenvolvimento e à consolidação do orientalismo.

Um ponto relevante nessa discussão é que os orientais não são tidos como indivíduos próprios de uma história (ou seja, de seu tempo e lugar), mas como identidades coletivas generalizadas. Said adverte que, como identidades coletivas generalizadas, os orientais são tidos ainda dentre pluralidades humanas que acabam por reduzi-los e contrapô-los: “[...] a distinção velha de séculos, entre a ‘Europa’ e a ‘Ásia’, ou ‘Ocidente’ e ‘Oriente’ carrega rótulos muito abrangentes [...]” (Said, 1990, p.163). Desse modo, o conhecimento de um orientalista passa por um processo de acumulação seletiva e um consenso de pesquisa, o que determina a reprodução das concepções e das representações criadas dentro desses rótulos e dos desvios já cometidos.

De certa forma, o Oriente faz-se preso no tempo e no espaço para o Ocidente, de maneira que este é o agente histórico e relator enquanto aquele reage passivamente. Said comenta as atitudes contemporâneas presentes na imprensa e no senso comum, as quais relatam bem a ideologia hegemônica e o etnocentrismo com que os orientais são tratados: “[...] os árabes, por exemplo, são vistos como libertinos montados em camelos, terroristas, narigudos e venais cuja riqueza não merecida é uma afronta à verdadeira civilização” (Said, 1990, p.117). Para o autor, a literatura não se faz política ou historicamente inocente, sendo, portanto, o orientalismo uma verdade cultural e política assim como o é o antissemitismo.

Ao encontro deste livro, Said trata ainda da questão da mitificação e da falsa representação do Islamismo pelos povos ocidentais:

Três coisas contribuíram para transformar até mesmo a mais simples percepção dos árabes e do islã em uma questão altamente politizada, quase áspera: uma, a história do preconceito popular antiárabe e anti-islâmico no Ocidente, imediatamente refletido na história do orientalismo; duas, a luta entre os árabes e o sionismo israelita, e seus efeitos sobre o judeu americano, bem como sobre a cultura liberal e a popula-

ção em geral; três, a quase total ausência de qualquer posição cultural que tornasse possível, seja identificar-se com os árabes e com o islã, seja discuti-los com isenção (Said, 1990, p.38).

Diante do “diferente” Oriente, os ocidentais, a fim de apreender o exótico, criaram imagens para representá-lo, o que refletiu na formulação do Islã para o mundo ocidental.⁴ Cheios de imagens e associações absurdas referindo-se a sua descrição, assim como carregados de julgamentos etnocêntricos, tanto o Islã e seu profeta como seu povo tornaram-se instrumentos da linguagem e da concepção anti-heroica da Europa. Ainda segundo Said (1990), a linguagem usada para descrever o Oriente, e consequentemente o Islã, caracterizava-os como estrangeiros, ao mesmo tempo que os incorporava às assimilações europeias – uma vez que a Europa fazia-se ator e plateia nesse espetáculo orientalista. Nesse contexto, o Islã era uma provocação geográfica e cultural e, por isso, foi descrito com hostilidade e “detido” pelos orientalistas, que o tiveram com uma visão tendenciosa e de inferioridade.

Tem-se, pois, que a diferença entre Oriente e Ocidente refletiu-se e consolidou-se na concepção e na advertência ocidental em relação ao Islã. Ocidentalmente, o Islã foi formulado como um contraposto do racionalismo ocidental e assim permaneceu – e isso é muito difícil de ser superado, como a ação da mídia pode confirmar. Muitos estudos relacionam a religião árabe a diversos aspectos que não de cunho religioso, levando a cultura e seu povo ao fadado processo de associações e representações tendenciosas e simplistas. A imagem islâmica passou a ser associada a atos políticos, a estereótipos e ao terror hoje alastrado na sociedade ocidental, o qual é cada vez mais

4 É válido assinalar que, para Said (1990), muitas vezes tanto o Oriente quanto o Islã são representados como entidades externas, com um papel especial a cumprir dentro da Europa – consideremos, por exemplo, a imagem formulada do “outro”. Sendo assim, os textos criam conhecimentos e realidades, as quais parecem descrever. Isso, por sua vez, produz discurso e tradição, remetendo ao texto uma autoridade maior que a própria realidade descrita. Tem-se, assim, uma crise de disparidade entre os textos produzidos e a realidade narrada – crise esta com a qual o autor tenta lidar tendo em vista o orientalismo.

intensificado pelas diversas formas de representações próprias da ação orientalista (Said, 1990).

A visão histórica do Islã como um sistema fechado e de exclusões deve-se a uma série de reduções e eliminações por meio das quais ele foi representado. Said (1990) considera relevante ainda o fato de a mesma palavra – “Islã” – ser usada para significar, ao mesmo tempo, uma sociedade, uma religião, uma realidade e um protótipo. Nesse sentido, ele comenta a noção de que: “[...] as sociedades do islã ou do Oriente Médio são totalmente ‘políticas’, um adjetivo que tem a intenção de ser uma reprovação ao islã por não ser ‘liberal’, por não ser capaz de separar (como ‘nós’ somos) a política da cultura” (Said, 1990, p.304). Dito isso, vale ressaltar a seguinte passagem da obra de Said:

Mas os principais dogmas do orientalismo existem hoje em sua forma mais pura nos estudos sobre os árabes e o islã. Vamos recapitulá-los aqui: um é a absoluta e sistemática diferença entre o Ocidente, que é racional, desenvolvido, humanitário e superior, e o Oriente, que é aberrante, subdesenvolvido e inferior. Outro é que as abstrações sobre o Oriente, particularmente as que se baseiam em textos que representam uma civilização oriental “clássica”, são sempre preferíveis às evidências diretas extraídas das realidades orientais modernas. Um terceiro dogma é que o Oriente é eterno, uniforme e incapaz de definir a si mesmo; presume-se, portanto, que um vocabulário altamente generalizado e sistemático para descrever o Oriente de um ponto de vista ocidental é inevitável e até cientificamente “objetivo”. Um quarto dogma é que o Oriente, no fundo, ou é algo a ser temido (o Perigo Amarelo, as hordas mongóis, os domínios pardos) ou algo a ser controlado (por meio da pacificação, pesquisa e desenvolvimento, ou ocupação pura e simples sempre que possível) (Said, 1990, p.305).

Ainda segundo o autor, o orientalismo: “Longe de ser meramente somatório ou cumulativo, é um processo de acumulação seletiva, deslocamento, cancelamento, redistribuição e insistência dentro daquilo que foi chamado de consenso de pesquisa” (Said, 1990, p.184). Logo, o Oriente que aparece no orientalismo é um sistema de representa-

ções e um produto de forças e de atividades políticas introduzidos na consciência, na cultura e, por fim, no império ocidental.

Como resultado do conhecimento orientalista, tem-se correntes de pensamento e de ação no Oriente que, ainda hoje, se pautam na reafirmação da supremacia tecnológica, cultural e política do Ocidente. O orientalismo se desloca, nesse contexto, de uma atitude acadêmica para uma atitude instrumental e política, justificando, como em tempos de colonialismo,⁵ intervenções governamentais, invasões territoriais e julgamentos culturais sem a devida crítica. Said trata das consequências éticas e políticas que tem o estudo da experiência humana, advertindo:

Pois, se o orientalismo tem sido historicamente demasiado presunçoso, demasiado isolado e demasiado confiante em termos positivistas em seus modos e premissas, uma maneira de nos abriremos para o que estudamos do Oriente e sobre ele é submetemos reflexivamente nosso método ao exame crítico (Said, 1990, p.331).

O orientalismo comporta, portanto, vários aspectos sobrepostos, sendo a linha que separa o Ocidente do Oriente o denominador comum entre: a relação cultural e histórica cambiante entre Europa e Ásia; a disciplina científica ocidental que a partir do século XIX se especializava em culturas e tradições orientais; e as suposições e imagens ideológicas sobre a região. Assim, mais que um fato geográfico, o orientalismo é um fato da produção humana – nas palavras de Said (1990), uma “geografia imaginativa” –, na qual o sujeito que faz o estudo e o objeto estudado devem ser incluídos.

Nesse contexto, Said (2003, p.63) levanta a seguinte questão: “[...] como é possível produzir conhecimento não-autoritário e não

5 A contestação do orientalismo e da era colonial da qual ele faz parte de forma tão orgânica era um desafio ao mutismo imposto ao Oriente como objeto. Na medida em que era uma ciência da incorporação e da inclusão, graças à qual o Oriente foi constituído e depois introduzido na Europa, o orientalismo constituía um movimento científico cujo análogo no mundo da política era a acumulação e a aquisição colonial do Oriente pela Europa. Portanto, o Oriente não era um interlocutor da Europa, mas seu Outro silencioso” (Said, 2003, p.65).

coercitivo num cenário profundamente inscrito na política, nas considerações, nas posições e nas estratégias de poder”. Na visão do autor, são precisas tanto uma vigilância metodológica, que faça do orientalismo uma disciplina mais crítica do que positiva, como uma contestação do confinamento e da segregação do Oriente.

A esse respeito, Himmich (2004) discorre sobre a metodologia positivista e a teoria do conhecimento espontâneo e não refletida com que trabalhavam os estudiosos no século XIX em uma forma de orientalismo especializado. O autor comenta que o aumento do interesse romântico pelo Oriente com os escritores do século XIX – cita Goethe, Nerval Hugo, Chateaubriand e Flaubert dentro de um gênero de orientalismo literário – influenciou a produção de imagens específicas do Oriente e a difusão delas.

O orientalismo do século XIX, no senso estrito, se distingue certamente pela sua erudição e pela ruptura com os pressupostos teológicos de então. Mesmo assim, nesta linha de raciocínio, não pôde liberar-se de um certo fechamento de espírito, visto que os seus sujeitos de estudo não saíam das épocas clássicas e os seus métodos, do positivismo histórico e da filologia (Himmich, 2004, p.125).

Pela ideologia fundamentada no modelo cultural europeu, dada a marginalização de outras teorias ou o desprezo a qualquer outro modelo, Himmich (2004) considera o orientalismo ainda presente nas quatro primeiras décadas do século XX, mas trata de determinados fatores que, de forma conjugada, propiciaram renúncias e revisões nas imagens formuladas pelos orientalistas. O autor faz menção à confiança na superioridade cultural do homem ocidental que é posta à prova depois das duas guerras mundiais, aos movimentos de libertação das antigas colônias europeias e aos progressos das ciências humanas que suprimiram a hegemonia dos métodos orientalistas tradicionais. E conclui:

Apesar da lentidão e da hesitação ainda marcarem a reciclagem de um certo número de novos orientalistas, existem índices que mostram que

o orientalismo tradicional está a ponto de perder quase todos os seus trunfos e posições em proveito de um outro gênero de orientalismo, que compreende problemáticas e métodos novos, reenviando contra ventos e marés (racismo, xenofobia, etc). imagens de um outro, sujeito e não mais objeto, diferente sem ser selvagem, parecido sem ser igual ou insignificante (Himmich, 2004, p.127).

Postas tais considerações e ao encontro do que se deu com o caso Rushdie, Said (2003, p.64) assinala: “[...] até um objeto relativamente inerte como um texto literário deve parte de sua identidade à interação do momento histórico com atenções, julgamentos, estudos e representações de seus leitores”. É nessa perspectiva que a obra *Os versos satânicos* deve ser analisada.

O choque de civilizações reconsiderado

Faz-se válido citar, de antemão, o que diz Antes acerca do choque de civilizações:

O americano Samuel Huntington, consultor do Pentágono e professor de Havard, quer engajar a si e a nós nessa luta. Ele analisa o mundo de hoje sendo constituído por sete a oito civilizações: a chinesa-confucionista, a japonesa, a hinduísta, a islâmica, a ocidental, a eslava-ortodoxa, a latino-americana, e possivelmente, também a africana, as quais, com exceção da ocidental, são fundamentadas primordialmente em noções religiosas e ameaçam esta última. O Islã aparece nesse contexto como especialmente ameaçador, e a visão inquietante de Huntington é o perigo de um choque de culturas (*the clash os civilizations*), que representa em primeiro lugar a derradeira etapa na história de conflitos da humanidade – seguindo-se à discórdia entre príncipes, à luta entre estados nacionais a partir da Revolução Francesa e à luta entre ideologias no século XX. Uma curiosidade peculiar é que a tradução para o árabe de *clash of civilizations* é *sidām al-hadārāt*, e como esse idioma é habitualmente escrito sem vogais e consoantes duplas, a grafia de *sidām* se parece com a do nome do presidente iraquiano Saddam (Hussein), e assim o termo

clash parece personificado no principal inimigo do Ocidente (Antes, 2003, p.19-20).

Samuel Huntington (1997) discorre em sua obra sobre o choque de civilizações que dominaria a política mundial contemporânea. Para ele, o novo estilo de política levaria a uma fase de conflitos culturais entre diferentes civilizações – dentre as quais as civilizações ocidentais e não ocidentais. Colocando de um lado o Ocidente e do outro as civilizações islâmicas e confucianas, o autor trabalha fundamentalmente com a noção de choque na relação entre o que denomina Oriente e o que considera Ocidente. Said discute tal obra e suas repercussões em um ensaio intitulado “O choque de definições”, o qual se faz interessante abordar:

Penso que grande parte do interesse subsequente pelo ensaio de Huntington [*publicado em 1993*], bem como pelo livro estrondosamente ineficaz que se seguiu, em 1995 [*“O choque de civilizações”*], deriva mais da oportunidade do momento em que apareceu do que daquilo que afirma de fato. Como observa o próprio Huntington, houve várias tentativas intelectuais e políticas desde o final da Guerra Fria de mapear a situação mundial emergente; entre elas, estava a afirmação de Francis Fukuyama sobre o fim da história e a tese disseminada nos últimos dias de governo Bush – a teoria da assim chamada Nova Ordem Mundial. Mais recentemente, Paul Kennedy, Conor Cruise O’Brien e Eric Hobsbawm, ao focar o novo milênio, o fizeram com considerável atenção às causas de conflitos futuros, o que deu a todos razões para alarme. O cerne da visão de Huntington (que não é original) é a ideia de um choque incessante, um conceito de conflito que se introduz habilmente no espaço político desocupado pela incansável guerra bipolar de ideias e valores encarnada na Guerra Fria. Portanto, não creio que esteja errado sugerir que o ensaio de Huntington – dirigido especialmente aos formadores de opinião, políticos e dirigentes de Washington que assinam *Foreign Affairs*, a principal publicação americana de discussão da política externa – é uma versão reciclada da tese da Guerra Fria, que os conflitos do mundo de hoje e de amanhã continuarão a ser, em essência, ideológicos, em vez de econômicos e sociais; e, se é assim para Huntington, então

uma ideologia, a do Ocidente, é o ponto ou lugar em torno do qual todas as outras giram (Said, 2003, p.316-317).

Huntington (1997), ao propor ideias sobre a compreensão do cenário mundial ainda sob uma forma de divisão binária entre civilizações, acaba por enfatizar não só o choque com o Ocidente ocorrido na Guerra Fria, mas também os meios e as estratégias ocidentais possíveis para esse conflito.⁶

Ao tratar dos conflitos mundiais do fim do século XX, Antes (2003) lembra que eles foram marcados pelo conflito Leste-Oeste, mais de quarenta anos após a Segunda Guerra Mundial. De acordo com o autor, a política no campo de tensões da Guerra Fria era a tentativa racional de auferir influência e vantagens, estabelecendo alianças e apoiando econômica e politicamente os adversários do outro bloco militar. Assim, os demais conflitos ou tinham suas verdadeiras causas e consequências de alguma forma ignoradas, ou eram vistos apenas e somente sob a ótica estabelecida entre Leste-Oeste:

A política e a economia eram tão organizadas segundo esse dualismo ideológico que as ideias dos outros, de vez em quando, tornavam-se causa de irritação, como ocorreu no caso da tomada do poder pelos xiitas no Irã, após a queda do xá na primavera de 1979, a qual todavia não fora planejada sob influência dessas ideias da política internacional. Embora o perigo da linha de frente fundamentalista contra o desenvolvimento modernizante em diversos países tivesse sido evocado, principalmente pelos jornalistas, a grande política mundial não ficou impressionada e continuou a ver a verdadeira problemática no conflito leste-oeste (Antes, 2003, p.14).

6 Levada ao seu extremo, a tese do choque civilizacional cria abordagens como a diabolização do Ocidente pelos islamitas em resposta à diabolização do Islã pelos ocidentais. O problema, no fim, é a concepção de uma satanização simétrica, apesar de inversa, o que cria um mundo entre dois absolutos morais: o Bem ocidental *versus* o Mal islâmico, ou o contrário. Nenhuma dessas apreensões da realidade apresenta saldo positivo, como discute Raposo (2009). Mas, segundo esse autor, criticar os apologetas do choque de civilizações, presentes nos setores intelectuais de direita, não deve significar a defesa das teses multiculturalistas, aquelas sustentadas pelo remorso do homem branco, sob a paralisação da culpa colonial que acaba por impedir os ocidentais de olhar criticamente o “outro”.

Nesse contexto, Said (2003) considera o ensaio de Huntington um manual para a manutenção de um entendimento “de tempo de guerra” para norte-americanos e outros povos, conferindo até mesmo novas ocupações aos planejadores do Pentágono e aos executivos da indústria da defesa no pós-Guerra Fria. A ênfase dada ao componente cultural nas relações entre diferentes países, povos e tradições não deixa de ser uma maneira de desconsiderar os problemas econômicos e as questões políticas que perpassam essas relações.

Com efeito, a Guerra Fria continua, mas dessa vez em muitas frentes, com sistemas de valores e ideias muito mais sérios e básicos (como o islamismo e o confucionismo) lutando pela ascendência e até mesmo pelo domínio sobre o Ocidente. Não surpreende, portanto, que Huntington conclua seu ensaio com um breve levantamento do que o Ocidente pode fazer para continuar forte e manter seus supostos oponentes fracos e divididos (deve “explorar as diferenças e os conflitos entre os Estados confucianos e islâmicos; [...] apoiar em outras civilizações grupos simpáticos aos valores e interesses ocidentais; [...] fortalecer as instituições internacionais que refletem e legitimam os interesses e valores ocidentais e [...] promover o envolvimento de Estados não ocidentais nessas instituições”; p. 49) (Said, 2003, p.317).

Said (2003) ainda levanta as possíveis fontes utilizadas por Huntington, uma vez que este se mostra mais empenhado em receitas políticas do que na história e na análise das formações culturais. Ele sugere o uso de jornalismo e demagogia popular por Huntington, que ignora, em sua obra, os avanços teóricos sobre o modo como as culturas funcionam, se transformam e podem ser apreendidas.

Quando alguém se baseia em publicistas, intelectuais e jornalistas como Charles Krauthammer, Sergei Stankevitch e Bernard Lewis, a argumentação já é tendenciosa em favor do conflito e da polêmica, em vez da verdadeira compreensão e do tipo de cooperação entre os povos de que nosso planeta necessita. As autoridades de Huntington não são as próprias culturas, mas um pequeno punhado de indivíduos escolhidos por ele porque enfatizam a belicosidade latente em uma ou outra decla-

ração de um ou outro assim chamado porta-voz daquela ou sobre aquela cultura (Said, 2003, p.318).

Ao citar o artigo “As raízes da ira muçulmana”,⁷ Said (2003) destaca na metodologia de Lewis, sob a qual Huntington se apoia, as generalizações ociosas, as distorções irresponsáveis da história, a degradação indiscriminada das civilizações em categorias como “irracional” e “irada” (no caso, ira contra a modernidade ocidental). Nesse sentido, o autor enfatiza a noção de Huntington, herdada de Lewis, de que as civilizações são monolíticas e homogêneas; enfatiza também como o caráter pressuposto da dualidade entre “nós” e “eles” – os designados “outros” – é imutável. Sendo assim, Huntington utiliza-se de uma retórica polêmica, em vez de uma análise neutra e objetiva, perpetuando uma guerra das civilizações e tornando-se um administrador de crises, e não um estudioso das diferentes culturas.⁸

Said, por sua vez, questiona essa forma de reduzir tudo em ideias atraentes que se querem pragmáticas e certas: “É sensato que um intelectual e acadêmico produza um mapa simplificado do mundo e depois o entregue a generais e legisladores civis como se fosse uma receita para primeiro compreender e depois agir no mundo? Esse método não prolonga, exacerba e aprofunda o conflito?” (Said,

7 Lewis fala sobre o problema atual do mundo islâmico: “A esta altura deveria ficar claro que estamos diante de uma disposição de ânimo e de um movimento que transcendem em muito o nível das questões, das políticas e dos governos que as põem em prática. Trata-se nada menos do que de um choque de civilizações – as reações talvez irracionais mas certamente históricas de um antigo rival contra nossa herança judaico-cristã, nosso presente secular e a expansão mundial de ambos. É crucialmente importante que nós, de nossa parte, não cedamos à provocação e tenhamos uma reação igualmente histórica, mas também igualmente irracional contra esse rival.” (Lewis, 1990 apud Said, 2003, p.319).

8 Said observa ainda a maneira redutora como é tratada a civilização islâmica, tendo por base um suposto antiocidentalismo já colocado pela definição de Lewis: “[...] que o islã nunca se modernizou, que nunca separou a Igreja do Estado, que foi incapaz de compreender as outras civilizações [...]” (2003, p.320). É válido notar aqui tanto os desdobramentos do orientalismo e da concepção do “outro” na forma como é dada a superioridade ocidental no texto (refletida nas palavras “nunca” e “incapaz”) como o olhar imperial sobre povos “inferiores” sujeitos à manipulação.

2003, p.320). Outro questionamento que o autor levanta é sobre a preponderância e a eficácia – ou o desvio desta – das formas generalizadas e abstratas que tratam, por exemplo, de Ocidente, cultura japonesa, Islã e confucionismo, as quais acabam comprometendo o entendimento comum e também o estudo de religiões, raças, etnias e ideologias. Nesse contexto, vale ressaltar ainda:

[...] a linguagem que descreve o choque está aferrada a considerações sobre o poder: os poderosos a utilizam para proteger o que tem e o que fazem; os sem-poder ou menos poderosos dela se servem para obter paridade, independência ou alguma vantagem em relação ao poder dominante. Desse modo, construir uma estrutura conceitual em torno da noção de nós-versus-eles é, com efeito, pretender que a consideração principal é epistemológica e natural – nossa civilização é conhecida e aceita, a deles, é diferente e estranha –, ao passo que, na verdade, a estrutura que nos separa deles é beligerante, construída e situacional (Said, 2003, p.323-324).

Tem-se que, dentro de cada campo civilizacional, existem representações oficiais daquela cultura, as quais acabam por se transformar em porta-vozes articuladoras da essência de sua própria civilização (“nós”) ou ainda de outras (“eles”), exigindo não só certa compreensão, como também redução e exagero (Said, 2003). Disso se tem, antes de tudo, uma disputa por definições que pode acarretar choques civilizacionais – para fazer uso da denominação de Huntington – e provavelmente os acarretará, caso tais definições sejam carregadas de concepções homogêneas e instrumentalistas. Sendo assim, as definições das identidades culturais (ou nacionais, locais, étnicas) são também fruto de relações políticas, econômicas e, sobretudo, históricas e precisam ser interpretadas como tal⁹.

9 Assim como no Ocidente reforça-se a divisão entre “nós” e os “outros”, tal separação como forma de se identificar e, mais ainda, de se afirmar e se defender também é utilizada pelos “nossos outros” – o que só vem a multiplicar os conflitos já apresentados. Afirma Said (2003, p.323): “No mundo islâmico houve um ressurgimento de retóricas e movimentos que enfatizam a inimizade do islã em relação ao Ocidente, assim como na África, na Europa, na Ásia e em outros lugares apareceram movimentos que

Nesse sentido, Said (2003, p. 326) assinala que: “a escrita da história é a estrada real para a definição de um país, que a identidade de uma sociedade é, em grande medida, uma função da interpretação histórica, prenehe de reivindicações e contrarrevindicações”. E, ao encontro do já foi abordado acerca da representação islâmica, ele complementa:

Há um debate semelhante no mundo islâmico, o qual se perde de vista totalmente em meio à gritaria histórica sobre a ameaça do islã, do fundamentalismo islâmico e do terrorismo, gritaria encontrada com tanta frequência na mídia ocidental. Tal como qualquer outra cultura mundial importante, o islã contém uma espantosa variedade de correntes e contracorrentes, cuja maioria não é discernida pelos orientistas tendenciosos, para os quais o islamismo é objeto de medo e hostilidade, ou por jornalistas que não conhecem nenhuma das línguas ou histórias relevantes e se contentam em se basear nos estereótipos que perduram no Ocidente desde o século X (Said, 2003, p.326-327).

Said (2003), que trata do orientalismo, chama atenção para o fato de Huntington definir civilização – assim como identidade – como algo estável e imperturbado, como se as culturas, em vez de dinâmicas, fossem objetos fixos e reificados. E o autor segue, referindo-se à relação entre modernidade e tradição no Irã, a qual, como já comentado, é desconhecida pelo Ocidente:

O Irã – que se tornou alvo de um ataque politicamente oportunista dos Estados Unidos – está às voltas com um debate acirrado sobre justiça, liberdade, responsabilidade pessoal e tradição que não é coberto pelos repórteres ocidentais. Palestrantes carismáticos e intelectuais – clericais e não clericais – levam adiante a tradição de Shariati, desafiando os centros de poder e ortodoxia com impunidade e, ao que parece, com grande sucesso popular (Said, 2003, p.327).

Tendo isso em vista, para Said (2003), o que condena a tese do choque de civilizações é a pressuposta separação rígida entre os po-

sublinham a necessidade de excluir determinados outros como indesejáveis”.

vos, apesar da evidência de que o mundo atual, não por acaso chamado de multicultural, é feito de misturas, migrações e cruzamentos de fronteiras – estas cada vez mais permeáveis e fluidas.

Diante das considerações levantadas, propõe-se pensar o conflito analisado, assim como as questões que ele perpassa, atentando para o que se toma por Islã:

Como sustentei em vários de meus livros, o que é definido atualmente como “islã” tanto na Europa como nos Estados Unidos pertence ao discurso do orientalismo, uma construção fabricada para fomentar hostilidade e antipatia contra uma parte do mundo que por acaso tem importância estratégica devido ao seu petróleo, sua proximidade ameaçadora do mundo cristão e sua formidável história de rivalidade com o Ocidente. Contudo, isso é algo muito diverso daquilo que o islã é realmente para os muçulmanos que vivem em seus domínios. Há todo um mundo de diferença entre o islã na Indonésia e no Egito. Pelo mesmo motivo, a inconstância da atual luta em torno do significado do islã é evidente no Egito, onde os poderes seculares da sociedade estão em conflito sobre a natureza do islã com vários movimentos de protesto e reformadores islâmicos. Nessas circunstâncias, a coisa mais fácil e menos correta é dizer: *isso é o mundo do islã e veja como são todos terroristas e fundamentalistas, e veja também como eles são diferentes de nós* (Said 2003, p.333).

No contexto de cenário de diversidade cultural, tanto a atitude de cunho orientalista como a teoria do choque de civilizações acabam por tornar cada vez mais distante o que se faz urgentemente necessário: a construção de relações sociais baseadas no reconhecimento do “outro” e no diálogo como forma de resolução pacífica de conflitos. A preocupação com a universalidade dos Direitos Humanos implica, portanto, a dissolução das barreiras culturais colocadas. Posto isso, é importante ressaltar que o conflito a que se atém, apesar de se traduzir como um choque entre o Ocidente e o Oriente, decorre, antes de qualquer coisa, da relação entre a modernidade ocidental e a tradição muçulmana.

Tem-se, na análise weberiana, que a tradição é contrária à racionalidade, no que remete à capacidade e à disposição dos homens

para adotar certos tipos de conduta racional. Para o autor, pode haver racionalizações em todas as culturas e em seus diversos setores, no entanto, advindas de fins, significados e valores próprios, essas racionalizações são diversas. O autor, então, adverte que é preciso reconhecer as peculiaridades da racionalidade ocidental, tendo em vista sua origem que combina fatores responsáveis pela atribuição universal de seus valores e significados (Weber, 1991).

Ao encontro da análise de Weber, para Giddens (1995), a tradição pressupõe uma verdade que é contrária à indagação racional. Nesse sentido, a verdade formulada pela tradição é tanto conseqüente do ritual e contém valor afetivo como é contrária à verdade discursiva racionalmente, de cunho objetivo, prático e em constante construção. Sendo assim, a difícil forma de relacionamento entre as estruturas de relações e ações sociais reguladas pelas tradições (portanto, pelas sociedades religiosas) e as estruturas modernas de racionalidade institucional com bases na igualdade e na liberdade (essencialmente o direito) é, ao mesmo tempo, complexa e necessária. Tem-se, pois, mais um desafio apresentado pela sociedade moderna global, e questões fundamentalistas ocupam cada vez mais o centro desse debate:

O fundamentalismo religioso e a luta de culturas são dois exemplos particularmente úteis para mostrar como fenômenos isolados juntam-se como peças de um mosaico para formar um quadro que é completamente aberto, se corresponde à realidade, de modo que não se pode excluir a possibilidade de que peças corretas do mosaico levem à construção de um quadro errado. De qualquer modo, podemos estar seguros de que todos esses quadros produzem efeitos. O cenário de horror de Huntington e o discurso do fundamentalismo fazem com que muitos na Europa e na América sintam-se ameaçados, principalmente pelo Islã, e nele vejam o desafio crucial no limiar do novo milênio (Antes, 2003, p.20).

Antes (2003) aborda ainda o aumento da influência (e do peso) das vozes que propagam o Islã como um elemento de formação po-

lítica – anteriormente, predominavam tendências nacionalistas e socialistas. Segundo o autor, não são poucos os que concluem disso que grande número de muçulmanos defende-se contra a modernidade e deseja voltar à Idade Média, em uma avaliação que também é amplamente divulgada por jornais e revistas de circulação internacional. No entanto, o que fica obscurecido nesse discurso é que: (1) todos os Estados do Oriente Médio são produtos da política colonial – principalmente britânica e francesa; (2) muitos dos movimentos nacionalistas da segunda metade do século XX que tinham como via o socialismo fracassaram em tais países; (3) muitas das ligações políticas com o Ocidente apresentaram efeitos colaterais negativos que acabaram acompanhados de perseguições e tensões internas – sobretudo quanto à liberdade efetiva decorrente dessas alianças.¹⁰

Dado o desapontamento com a via socialista e os desdobramentos negativos resultantes de ações do Ocidente e de governantes aliados, o potencial de reforma da própria religião foi retomado por muitos muçulmanos. Visto que na Idade Média o Islã havia produzido grandes feitos em todas as áreas, muitos dos insatisfeitos com a situação passaram a acreditar na solução que o Alcorão pudesse trazer novamente – essa é a base da promessa da FIS na Argélia, assim como o princípio da Revolução Islâmica do Irã.

A via religiosa-islâmica representava, por conseguinte, a última tentativa até então de trilhar um caminho próprio rumo ao progresso e ao desenvolvimento, bem como à independência diante de ditames e obstáculos externos, depois de todos os outros caminhos – como já se mostrou – não terem produzido os resultados desejados. Assim, a ordem econômica ocidental foi confrontada com a islâmica, assim como

10 “Os relatórios da Anistia Internacional mostram que os países mais estreitamente aliados ao Ocidente, como Turquia, Egito, Arábia Saudita, Argélia e Marrocos, de modo algum se distinguiam por um especial respeito aos Direitos Humanos. Pelo contrário, os abusos pelos órgãos do Estado, sob a forma de tortura e pena de morte, eram generalizados e suscitavam reações contrárias por parte da população, as quais os governantes enfrentavam com pressão ainda maior. Em consequência, o campo de manobra para reformas do sistema no sentido de maior liberdade para os cidadãos e o respeito aos Direitos Humanos ficavam cada vez menores” (Antes, 2003, p.27).

o império da repressão orientado para o Ocidente, e a profissão de fé ocidental nos Direitos Humanos – concretamente observados nesses países segundo uma prática totalmente diferente dos dissidentes – foi confrontada com um código de conduta de orientação islâmica. A esperança era de que a solução islâmica viesse remediar todos os aspectos negativos específicos de cada um dos países (Antes, 2003, p.27-28).

O ideal era claro: o Islã traria soluções para todos os problemas, os quais, em sua maioria, tinham sido trazidos de fora do mundo islâmico. A solução mais radical propugnava que todas as influências importadas deveriam ser exportadas, ou seja, devolvidas a sua origem. No entanto, nem tudo foi devolvido, porque nem mesmo os mais radicais estavam de acordo em abrir mão de todas as realizações da era moderna e de toda tecnologia e ciência desenvolvidas no Ocidente – exemplo disso são as armas e outros produtos ainda importados do Ocidente, como meios de transportes e de comunicação, e as tantas negociações de exportações mantidas.

Tem-se, pois, que, mesmo em se tratando dos radicais de países islâmicos, não se pode afirmar uma negação total à modernidade ocidental, assim como não se pode afirmar o envolvimento de todos os muçulmanos com ações que, de fato, ameaçam a paz do mundo ocidental. Uma vez que a maioria dos cidadãos de fé islâmica não é fanática religiosa, e sim defensora da paz, a experiência real vivida não condiz com a impressão de uma ameaça direta à Europa por parte dos muçulmanos. Essa impressão muito se deve, portanto, ao olhar “orientalizado” do “outro” como inimigo em potencial historicamente construído (Antes, 2003).

Pace (2004) analisa o pensamento europeu, essencialmente cristão católico, enfatizando a importância de se reconstruir uma imagem positiva dos “outros”, como judeus e muçulmanos. O autor italiano trata da necessidade de se ver com outros olhos o que, por muito tempo, foi ignorado, temido ou estigmatizado como diferente. De acordo com o autor, a acumulação de um repertório antimuçulmano no ambiente católico-romano – ou seja, a prática orientalista de determinados elementos que constituíam a imagem do Islã nos sé-

culos XII e XIII – acabou por configurar o Islamismo como inferior ao Cristianismo.

Ainda segundo Pace (2004), a Igreja Católica estabeleceu limites simbólicos para configurar um concorrente (o Islã) com uma imagem negativa, o que por séculos cobriu as causas reais do conflito histórico entre os cristãos e os “outros”. Nesse contexto, ele cita a importante revisão crítica dos estereótipos feita por Kant – o pai do racionalismo crítico –, que considerava o Islã uma religião a pleno título, como o Judaísmo e o Cristianismo. Nas considerações do autor, isso ocorreu com a circulação da primeira boa tradução do Alcorão e, sobretudo, quando o Islã passou a ser tomado como material de estudo por historiadores e linguistas, deixando de estar preso aos esquemas de classificação que foram depositados no imaginário coletivo europeu.

Tendo em vista a grande presença do Islã na Europa, Pace afirma que é necessário a sociedade ocidental, em especial a europeia, caminhar em direção de uma ética intercultural, o que implica superar a defesa de uma identidade baseada no poder e na verdade a favor da busca de uma ética comum com o “outro”, por mínima que seja:

Os muçulmanos não estão “além do mar”, mas sim entre nós; como é possível, então, viver bem junto a pessoas a respeito das quais continuamos a nutrir fortíssimos preconceitos? Se o Islã começará sempre mais a fazer parte da nova Europa, qual é a atitude que os católicos devem ter em relação a estes, sem cair na tentação de estigmatizar-lhes como “incompatíveis com os valores ocidentais”, “parados em uma concepção pré-moderna das relações entre religião e política”, “tendenciosamente intolerantes”, com uma “religião pouco espiritual” e assim por diante, e, portanto, reduzindo-os a bode expiatório dos nossos problemas (social, político e de identidade coletiva) não resolvidos, repetindo dramaticamente um esboço que já conhecemos quando de maneira doentia se desenvolveu o antisemitismo na Europa? (Pace, 2004, p.271).

Uma análise do caso Rushdie exige, portanto, considerações dessa ordem. Isso porque traduzir o conflito que se desenhou com a condenação do autor como um choque entre Ocidente e Orien-

te significa tanto cair na armadilha da manutenção de um poder político construído historicamente com fins político-estratégicos como reproduzir tal leitura diante dos conflitos atuais, sobretudo com a representação fundamentalista e terrorista que se tem do Islã como um todo.

5

A RELIGIÃO E A MODERNIDADE

A problemática deste livro evidencia a especificidade da relação entre o Ocidente e o mundo muçulmano, na qual a questão religiosa é a principal expressão do confronto que se dá entre as sociedades modernas ocidentais e as sociedades tradicionais islâmicas.¹ Nesse sentido, uma breve abordagem da sociologia da religião faz-se importante para a condução da análise sugerida. Assim, este capítulo traz algumas considerações acerca da questão religiosa como orientadora das ações e relações sociais e, por conseguinte, como expressão de certos conflitos interculturais.

Uma vez que a religião confere valores e significados às concepções de mundo nas sociedades tradicionais, ela pode constituir-se como base de conflitos com sociedades modernas, tendo em vista seus princípios constitutivos. Esses conflitos ocorrem de diferentes formas e são acentuados nos tempos de globalização.² A partir de então, pode-

1 Toma-se, por referência teórica, a análise de Giddens (1995). Para o autor, ao abordar a tradição, a constante referência às sociedades primitivas ou essencialmente religiosas não é apenas vício, uma vez que “[...] a tradição é a cola que une as ordens sociais pré-modernas” (Giddens, 1995, p.80).

2 Pode-se entender “globalização” como um processo de mundialização da cultura, o qual transforma as noções de internacional, nacional e local. Globalização é, dessa

-se levantar considerações sobre a forma como a religião se torna um problema para a construção da ordem social quando se trata de sociedades modernas. Este capítulo também tem como finalidade apontar as dificuldades dessa relação na perspectiva da sociologia da religião.

A religião como orientadora das ações e relações sociais

Na abordagem de Geertz (1989), tem-se a pretensão, anunciada pelo autor, de se restringir ao desenvolvimento da dimensão cultural da análise religiosa. Nesse sentido, é apresentado o conceito de cultura da seguinte maneira:

[...] denota um padrão de significados transmitido historicamente, incorporado em símbolos, um sistema de concepções herdadas expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida (Geertz, 1989, p.66).

Para o autor, símbolo é tudo aquilo que serve como vínculo a uma concepção, que vem a ser seu significado. Nesse sentido, os pa-

forma, um processo social que atravessa, de maneira diferenciada e desigual, os mais diversos lugares. Nesse contexto, tempo e espaço são comprimidos e suas noções são, então, redefinidas ao se tratar de sociedade global. Segundo Santos (2003), a globalização vem a ser a compressão do tempo e do espaço, um processo que age sobre esses dois elementos de maneira contrária do que faz a religião – enquanto a religião age tentando controlar o tempo e o espaço, a globalização age a fim de comprimí-los, ou seja, de torná-los simultâneos e únicos. Pace (1997), ao encontro da análise de Santos, trata do fenômeno da globalização como um processo de decomposição e recomposição de identidades individuais e coletivas, do qual decorre, segundo o autor, uma dupla tendência: a abertura à mestiçagem cultural, por um lado, e o refúgio em universos simbólicos, por outro. A fim de abordar um conflito cultural expresso no campo religioso, propõe-se pensar a globalização como uma perspectiva a partir da qual se deve interpretar as atuais relações sociais, sobretudo entre diferentes culturas. Nesse sentido, toma-se a globalização não como uma realidade econômica ou política – ou seja, como um fenômeno objetivo a ser descrito –, mas como um instrumento metodológico para tratar dos conflitos interculturais contemporâneos, tendo em vista a permeabilidade das diversas experiências culturais.

drões culturais são tidos como sistemas ou complexos de símbolos que representam fontes extrínsecas de informações, as quais são vitais, uma vez que o comportamento humano não é determinado de forma eficiente pelas fontes de informações intrínsecas. Os padrões culturais são, portanto, “modelos”, no sentido de que, por serem conjuntos de símbolos, as relações uns com os outros “modelam” as relações entre as entidades, os processos ou quaisquer ações no sistema físico, orgânico, social ou psicológico, mantendo certas relações. A isso, o autor acrescenta:

Entretanto, o termo “modelo” tem dois sentidos – um sentido “de” e um sentido “para” – e, embora estes sejam dois aspectos de um mesmo conceito básico, vale a pena diferenciá-los para propósitos analíticos. No primeiro caso, o que se enfatiza é a manipulação das estruturas simbólicas de forma a colocá-las, mais ou menos próximas, num paralelo com o sistema não simbólico preestabelecido [...] trata-se de um modelo *da* realidade. No segundo caso, o que se enfatiza é a manipulação dos sistemas não simbólicos, em termos das relações expressas no simbólico [...] é um modelo *para* a realidade (Geertz, 1989, p.69).

Os padrões culturais discutidos dessa maneira tem um aspecto duplo intrínseco: eles dão significado à realidade social e psicológica, modelando-se em conformidade a ela, ao mesmo tempo que a modelam a eles mesmos. Uma vez que os modelos “de” tem propósito representativo e os modelos “para” tem propósito funcional, a formulação simbólica torna possível a intertransponibilidade dos modelos – o que é a característica mais distinta da realidade e também evidente no que diz respeito aos sistemas simbólicos e aos símbolos religiosos.

Dessa maneira, Geertz (1989) trata da questão religiosa pelo viés cultural: a partir de importantes considerações do campo antropológico, o autor sustenta a tese de que a religião influencia as condutas e as relações humanas. Os símbolos sagrados, em sua análise, funcionam para sintetizar o *ethos* (que se refere ao caráter e à qualidade de vida de um povo, seu estilo e suas disposições morais e

estéticas) e a visão de mundo (a atualidade das coisas e as ideias que se fazem delas). A religião passa, então, a ajustar as ações humanas a uma ordem cósmica não real, ao mesmo tempo que projeta imagens dessa ordem no plano da experiência humana. Diante dessas considerações, a religião vem a ser, para Geertz:

[...] um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatalidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas (Geertz, 1989, p.67).

Ao tratar das duas disposições induzidas pela religião – ânimo e motivação –, Geertz (1989) se refere tanto à incapacidade do homem de se confrontar com o caos (pelo qual se sente ameaçado) quanto à necessidade humana de encontrar suportes nos momentos de sofrimento. As disposições religiosas e, por consequência, um dado ordenamento religioso e uma certa maneira de sofrer passam a reorientar o pensamento e a ação humana. A crença em um contexto religioso é, nesse sentido, impulsionada pela perplexidade, pela dor e pelo paradoxo moral vivenciados pelo homem.

Para Geertz (1989), a perspectiva religiosa, dentre outras perspectivas, apresenta um modo de se ver, de se compreender e de construir o mundo, bem como levanta diferenciações em relação ao senso comum, à ciência e à arte. De acordo com sua análise, a perspectiva religiosa vai além do senso comum, uma vez que busca completar e aceitar a realidade, crer nela, e não apenas vivenciá-la. Tal perspectiva também se difere da ciência por questionar a vida cotidiana visando a um encontro, em vez de a uma análise. Difere-se ainda da arte, por criar uma atualização real, afastando-se da fatalidade. Nesse contexto, “[...] as atividades simbólicas da religião como sistema cultural se devotam a produzi-lo (o ‘verdadeiramente real’), intensificá-lo e, tanto quanto possível, torná-lo inviolável pelas revelações discordantes da experiência secular [...]” (Geertz, 1989, p.82).

Faz-se importante, ainda, ressaltar a experiência do ritual. Para Geertz (1989), ritual é um comportamento consagrado no qual a referência a símbolos sagrados induz certas disposições e motivações nos homens, que, ao conceberem a veracidade das concepções religiosas, passam a tê-las como diretrizes da ordem, da existência e do comportamento. Posto isso, Geertz considera a religião modeladora da ordem social, embora existam particularidades do impacto dos sistemas religiosos sobre os sistemas sociais:

Para um antropólogo, a importância da religião está na capacidade de servir, tanto para um indivíduo como para um grupo, de um lado como fonte de concepções gerais, embora diferentes, do mundo, de si próprio e das relações entre elas – seu modelo da atitude – e de outro, das disposições mentais enraizadas, mas nem por isso menos distintas – seu modelo para a atitude. A partir dessas funções culturais fluem, por sua vez, as suas funções social e psicológica (Geertz, 1989, p.90).

A interpretação da experiência individual e a orientação de conduta de um indivíduo passam por significados que, de forma geral, são armazenados em símbolos. Logo, os símbolos sagrados tem grande implicação na orientação da conduta humana. Tendo em vista que, segundo análise de Geertz, um sistema religioso é formado por um conjunto de símbolos sagrados, tecido em uma espécie de todo ordenado, “[...] a religião apoia uma conduta satisfatória retratando um mundo no qual essa conduta é apenas o senso comum [...]” (Geertz, 1989, p.95).

Nesse aspecto, ser apenas senso comum refere-se à congruência simples, fundamental e de via dupla quanto aos significados concedidos entre o *ethos* e a visão de mundo – ou seja, entre o estilo de vida e a estrutura da realidade adotada. Uma vez que o ethos e a visão de mundo são fundidos pela religião, a moralidade e a estética ganham objetividade para a vida humana. Nesse sentido, a religião apresenta diferentes papéis para diferentes indivíduos, épocas e culturas, no entanto tenta sempre fornecer orientação a um organismo impossibilitado de viver em um mundo que é incapaz de compreender (Geertz, 1989).

Tendo em vista a intenção de abordar a religião como um elemento cultural com maior peso em sociedades tradicionais, vale citar: “[...] a tradição implica uma visão privilegiada do tempo; mas também tende a exigir o mesmo do espaço [...]” (Giddens, 1995, p.101). Para o autor, a tradição é um meio de identidade e esta, por sua vez, pressupõe um processo constante de recapitulação e reinterpretção, exigindo a união do passado com um futuro antecipado. Dentre os fatores tradicionais que implicam visões privilegiadas do tempo e do espaço, tem-se, assim, o sistema religioso – como elemento cultural, a religião atribui valores e diferenciações no tempo e no espaço.

Uma vez que atribui valores ao tempo e ao espaço, a religião age diferenciando-os de outras concepções culturais, tanto das que tem valorizações distintas quanto das que são vazias de significados valorativos, como a concepção racional moderna. Segundo análise de Durkheim (1983), a ação da religião se dá nessa distinção das categorias de tempo e de espaço. Tais atribuições religiosas – como a classificação temporal, feita valorativamente, e a periodicidade ritualística – são funcionais para o ritmo e para a organização coletiva, a fim de manter a regularidade e a estabilidade social. O mesmo se dá com a representação do espaço na sociedade, o qual é dividido e diferenciado por atribuições afetivas, gerando a necessidade de identificação espacial para, então, se ter coesão social.

Em um contexto de sociedade tradicional, a religião está, portanto, intimamente ligada à identidade individual e social, assim como à concepção do espaço e do tempo cultural. Construindo concepções valorativas relativas ao tempo e ao espaço, a religião age diretamente na vida psicológica do indivíduo – e, conseqüentemente, na sua conduta –, bem como na coesão da sociedade.

É diante dessa discussão que, como incitado, a sociedade moderna entra em conflito com as concepções de vida tradicionais: mediante princípios de racionalidade e de individualidade, a modernidade constitui-se sem atribuições valorativas, apoiando-se apenas em fundamentos de cunho objetivo, ao contrário do subjetivismo intrínseco à tradição. Nesse aspecto, as diferenciações entre as

concepções de mundo moderno e tradicional passam, primeiramente, pelas visões de mundo, para fazer uso do termo de Geertz (1989), e surtem efeitos múltiplos nas relações entre tais sociedades.

A abordagem de Durkheim vai ao encontro da referida análise de Geertz (1989) no que tange à importância das simbologias: “[...] através do símbolo é preciso saber atingir a realidade que ele figura e que lhe dá sua verdadeira significação” (Durkheim, 1983, p.206). Para Durkheim (1983), os fenômenos religiosos ajustam-se nas crenças e nos ritos, sendo as primeiras estados de opinião que constam de representações e os segundos determinados modos de ação. Nesse sentido, tanto o conjunto de valores que são necessários para renovar os efeitos da fé como o meio pelo qual ela se cria e se recria – respectivamente a crença e o rito ou, ainda, a mitologia e o culto – são essenciais para a vida religiosa. Entre as duas classes ocorre a mesma diferença que há entre o pensamento e o movimento, sendo, segundo o autor, impossível definir o rito sem antes ter definido a crença.

Durkheim (1983) afirma ainda que todas as crenças religiosas – das mais simples às mais complexas – apresentam uma característica comum: a suposição de uma sistematização das coisas reais ou irrealis em dois gêneros que se opõem. Representada pelos termos “sagrado” e “profano”, tal separação constitui a dualidade existente entre dois mundos. De acordo com o autor, o sagrado e o profano foram pensados sempre, e em todo lugar, como gêneros distintos. Com a diversidade de religiões, o que se tem é uma variedade de formas de se conceber tal síntese, mas o contraste em si é universal. A comprovação dessa separação pode ser vista nos próprios modos de passagem, como nos ritos iniciáticos usados por muitos povos, nos quais, a partir de uma série de cerimônias, os jovens são introduzidos na esfera das coisas sagradas sob um sentido de transformação substancial.

Com o propósito de estudar a religião mais primitiva e simples naquele momento conhecida, a fim de analisá-la e explicá-la, Durkheim (1983) remonta ao nível mais originário de contexto social para captar o elemento constante e perene da religiosidade. Para tanto, o autor remete a um postulado essencial da sociologia, segundo

o qual uma instituição humana não poderia repousar – e, por conseguinte, não poderia durar – sobre o erro e a mentira, e afirma que as religiões primitivas por ele abordadas não podem se apoiar senão no real e, portanto, exprimi-lo.

Durkheim está convicto de que as religiões mais primitivas, as das tribos australianas, não devem ser julgadas à luz da racionalidade ocidental contemporânea; ao contrário, devem ser analisadas levando em conta que elas correspondem a necessidades humanas concretas. A esquisitice de mitos e ritos não deve nos enganar porque, sob a casca da aparência, se esconde o núcleo duro da essencialidade, ou seja, a própria base da religiosidade. Por isso, nenhuma religião é falsa. Cada uma tem suas razões fundadoras, suas necessidades primárias, suas motivações de base, que a alimentam. A partir daqui é possível começar a pesquisa das raízes comuns de toda expressão religiosa (Cipriani, 2007, p.94).

Segundo Durkheim (1983), o conhecimento inicial do mundo – os primeiros sistemas com que o homem interpretou o mundo e a si mesmo – tem origem religiosa. Uma vez que as diferentes representações fundamentais e atividades rituais apresentam igual significação objetiva e as mesmas funções – que são, para Durkheim (1983), elementos permanentes da religião –, o autor justifica seu objeto de estudo considerando necessário partir de um sistema mais simples para compreender as religiões mais recentes e a forma como elas se deram. Sendo assim, o pensamento religioso é sujeito a progressos na história, mas suas causas, embora permaneçam ativas, passam despercebidas dentro do amplo sistema de interpretações.

Conhecido como o sociólogo da homogeneidade, Durkheim (1983) busca em sua análise o que é permanente na sociedade. Dessa maneira, o consenso coletivo sobrepõe-se ao que é individual, tendo em vista que, para o autor, não é a soma dos indivíduos que constitui a sociedade: “[...] uma sociedade não é simplesmente constituída pela massa dos indivíduos que a compõem, pelos movimentos que eles realizam, mas, antes de tudo, pela ideia que ela faz de si mesma” (Durkheim, 1983, p.226).

Nesse sentido, o autor ressalta a existência daquilo que é social e seu efeito coercitivo sobre o indivíduo – o real é, portanto, o consenso moral, e a realidade existe para além das consciências individuais. No entanto, os ideais coletivos tendem a individualizar-se, e esse ideal pessoal torna-se uma fonte autônoma de ação, o que faz necessário que a sociedade reforce e conserve os sentimentos e as ideias coletivas, a fim de manter sua unidade e sua personalidade diante de seu objetivo de exprimir o mundo e, conseqüentemente, de agir sobre o indivíduo. Nesse contexto:

As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que nascem no seio dos grupos reunidos e que são destinados a suscitar, a manter ou a refazer certos estados mentais desses grupos (Durkheim, 1983, p.212).

Durkheim (1983) considera, primeiramente, que as religiões colocam em jogo as potências espirituais, já que tem como finalidade agir sobre a vida moral. Em segundo lugar, ele considera que as religiões tem como característica essencial uma idealização sistemática de um mundo ideal sobre o mundo da realidade, do qual se transporta pelo pensamento. Nesse sentido, a vida religiosa retira a atenção focada no indivíduo, transferindo-a para uma ideia externa, ao mesmo tempo que restabelece regras e certo controle, maximizando o senso de coletividade.

Tendo em vista que, para o autor, o fato social é geral, externo ao indivíduo e coercitivo, “[...] a religião é uma coisa eminentemente social [...]” (Durkheim, 1983, p.212). Como fato social, a eficácia da religião está relacionada com a transferência dos elementos da vida religiosa para a esfera da ação. De acordo com o autor, é pela ação que a sociedade toma consciência de si e pode exercer influência como uma corporação ativa – a ação que domina a vida religiosa parte, então, da sociedade: “Poderíamos quase falar, a respeito, de uma correspondência entre religião e sociedade em termos de imbricação, entrelaçamento inexplicável, não eliminável. O social é religioso, o religioso é social: a legitimação deles é recíproca” (Cipriani, 2007, p.95).

Posto isso, tem-se a função da religião segundo Durkheim (1983, p.222): “[...] fazer-nos agir, auxiliar-nos a viver [...]”. Uma vez que a religião pode sustentar diversas dimensões da ação – econômica, social ou política –, ela se configura como uma realidade que não pode ser contestada pela ciência; somente sua competência de conhecer o mundo e o homem pode ser. Afirma Durkheim (1983, p.233): “[...] a fé é antes de tudo impulso para agir e a ciência, por mais longe que se a conduza, permanece sempre a distância da ação”.

Ao encontro da afirmação “a fé é antes de tudo impulso para agir”, tem-se a abordagem de Weber (1946): a religião como constituinte de uma racionalidade que produz ação social. Para esse autor, o indivíduo é sujeito de valores e produz racionalidades a partir deles, o que vem determinar sua ação. Sendo a “relação social” o sentido – ou seja, o valor, o caráter valorativo – atribuído à ação e “ação social” a ação que se orienta pela ação de todos, o mundo constituiu-se, segundo análise weberiana, pelas ações e relações originadas da própria comunidade ou sociedade. Nesse sentido, é fundamental advertir para o fato de todo indivíduo estar inserido em um contexto e manter relação direta com a sociedade em que vive: todo valor nasce em um determinado contexto social, passa a ser reinterpretado e processado pelos indivíduos e, por conseguinte, impulsiona suas ações.

Nas suas considerações quanto à ética religiosa, Weber (1946) defende a tese de que a religião tem o potencial para influenciar, direcionar, ordenar e organizar uma cultura e uma sociedade, visto seu estudo sobre a ética protestante e o desenvolvimento do capitalismo.³ Para ele, uma vez que o indivíduo é um ser social ativo

3 Weber observa as conexões entre as crenças e os atos, ou seja, entre as visões de mundo e as ações sociais, e analisa vínculos entre economia e religião de forma a gerar uma cultura com uma disposição peculiar. Em *A ética protestante e o espírito do capitalismo* (Weber, 2004), o autor aborda a disposição para o trabalho enquanto gerador de riqueza como um “dever ético” próprio da religião protestante. A expressão “ética econômica de uma religião”, segundo sua análise, “[...] refere-se aos impulsos práticos de ação que se encontram nos contextos psicológicos e pragmáticos das religiões” (Weber, 1946, p.309). Diante dessa consideração, o autor adverte que a religião não determina exclusivamente uma ética econômica, mas constitui-se como um de seus elementos determinantes, ao mesmo tempo que o modo de vida determinado religiosamente é também influenciado por outros fatores, sejam econômicos ou políticos,

em seu contexto cultural, os valores religiosos e a ética religiosa são fundamentais para se entender, interpretar e se considerar uma dada sociedade – concebida, para o autor, como um sistema formado por indivíduos e, ao mesmo tempo, formador destes e de seus valores. Tem-se ainda, de acordo com o autor, que a função social e psicológica da religião é fornecer valores e também mantê-los. Tal função está diretamente relacionada com a ação social dos indivíduos e sua relação com a sociedade em que vivem.

Como um processo tanto psicológico quanto social, as religiões são criadas a partir de uma cadeia de relações – dos indivíduos consigo mesmos e dos indivíduos entre si –, além de serem criadoras dessas relações. Tais relações perpassam gerações, uma vez que não só são por elas reinterpretadas, como também se ajustam a diversos contextos – historicamente e de acordo com as demandas sociais. Ainda a respeito desse duplo direcionamento da religião (do direcionamento psíquico e do social), o autor levanta considerações acerca dos valores sagrados, apontando que eles não são apenas voltados para o outro mundo, mas “[...] foram considerados como consagrados e divinos devido ao valor intrínseco dos respectivos estados por eles provocados” (Weber, 1946, p.321).⁴

dentro de certos limites sociais.

- 4 Em *A psicologia social das religiões mundiais* (Weber, 1946), o autor considera cinco as religiões mundiais: Confucionismo, Hinduísmo, Budismo, Islamismo e Cristianismo. Dentre as éticas religiosas de que ele trata, o Judaísmo é julgado essencial para o entendimento do Cristianismo e do Islamismo, por conter as condições históricas preliminares e por ter grande significação para a evolução da moderna ética econômica do Ocidente. Weber aborda também exemplos de camadas cujo estilo de vida predominou na formação dos aspectos característicos de dadas religiões. Nesse sentido, tem-se a liderança de uma camada intelectual pequeno-burguesa no Judaísmo, a especificidade urbana em que se desenvolveu o Cristianismo e a marcante busca pela conquista do mundo num primeiro momento do Islamismo. O autor discute, a partir de então, as influências sociais, políticas e econômicas que recebem a ética religiosa, sem, todavia, perpassar as fontes religiosas. Ao propor-se discutir a interpretação da ligação entre ética religiosa e situações de interesse, ele observa que, em diferentes contextos, as gerações seguintes reinterpretam anúncios e promessas religiosas, ajustando as revelações às necessidades da comunidade religiosa. A importância que uma modificação nas camadas socialmente decisivas tem para toda religião é, para Weber, equivalente à influência que uma religião exerce sobre o modo de vida das camadas heterogêneas.

Propondo-se a discutir a interpretação da ligação entre ética religiosa e situações de interesse, Weber (1946) adverte que pensar a primeira em função da segunda é cair no materialismo histórico de forma simplista. Começando pela teoria do ressentimento de Nietzsche,⁵ a partir da qual se pode deduzir uma determinação de classe da ética religiosa, o autor aborda a questão do sofrimento que, na ética religiosa, acaba por justificar essa teoria. A legitimação da boa fortuna – ou seja, dos afortunados que precisam saber que tem “direito” a sua sorte, em contradição aos menos afortunados – apoia-se na concepção de sofrimento própria da religião que, por lidar com sinais de culpa e atendendo a necessidades psicológicas gerais, age na glorificação do sofrimento e na legitimidade do castigo do não afortunado.

Nesse contexto, Weber (1946) refere-se ao “ascetismo mágico” por considerá-lo importante na implicação da glorificação do sofrimento e do prestígio das punições. As disposições religiosas coletivas para o sofrimento individual e para a salvação surgiram, segundo o autor, de um processo em que o culto da comunidade era direcionado para a coletividade e, então, o indivíduo voltou-se para um feiticeiro como um conselheiro espiritual. Nesse momento, o prestígio dos espíritos e divindades referia-se aos milagres e à proteção, levando à formação de uma comunidade religiosa que correspondia à necessidade da salvação dos indivíduos. Daí a transformação do mágico em mistagogo, no chefe de uma organização que encarnava um “ser supra-humano” – ou seja, no profeta, o intermediário e agente de seu deus. Nesse sentido: “A anunciação e promessa da religião dirigiram-se, naturalmente, às massas dos que necessitavam de salvação” (Weber, 1946, p.315).

Dessa maneira, tanto mágicos como sacerdotes eram responsáveis por ajudar a lidar com o sofrimento e requeridos para aconselhamento e confissão dos pecados. A confirmação do pecado era

5 A teoria do ressentimento, de Nietzsche, “considera a glorificação moral da piedade e da fraternidade como uma ‘revolta de escravos morais’ entre os desprivilegiados, seja em dotes naturais ou oportunidades determinadas pelo destino da vida” (Weber, 1946, p.313).

seguida do ato de redenção, em um processo, ao mesmo tempo, sustentado e sustentador do pressuposto mito de um salvador. Referente a isso, Weber (1946) levanta duas considerações relevantes para a questão do sofrimento e da legitimidade contraditória entre os afortunados e os não afortunados: o “salvador” deveria ter caráter tanto universal como individual, e o “pecado” apresentava-se como a causa básica das desgraças. Posto assim, explicava-se e justificava-se o sofrimento e a injustiça, tomando por referência o pecado do indivíduo ou, até mesmo, o pecado anterior ao dele – o que vinha com promessas de recompensas futuras, mesmo que em outro mundo. Para Weber (1946), as camadas saciadas e mais favorecidas nesse mundo tinham pouco desejo de serem salvas, mas necessitavam do “aval” para desfrutarem suas fortunas como mérito. As camadas desafortunadas, por sua vez, precisavam da salvação, ainda que futura, para direcionar ou mesmo amenizar o sofrimento. Nesse sentido, cita o autor:

[...] a natureza específica dos grandes sistemas éticos e religiosos foi determinada pelas condições sociais de uma natureza bem mais particular do que o simples contraste entre as camadas dominante e dominada (Weber, 1946, p.320).

No decorrer de sua obra, ao analisar as doutrinas religiosas de salvação – ponto importante na tese de que valores referentes à ideia de mundo interferem na conduta humana –, Weber (1946) trata das concepções de renascimento e redenção. Considerando o renascimento mais sujeito ao caráter da camada que o adotou e vendo a redenção como libertação do sofrimento, as duas concepções expressam, conforme o autor, uma “imagem do mundo” de forma sistemática e racionalizada:

Não as ideias, mas os interesses material e ideal governam diretamente a conduta do homem. As “imagens mundiais” criadas pelas “ideias” determinaram os trilhos pelos quais a ação foi levada pela dinâmica do interesse. “De que” e “para que” o homem desejava ser redimido e, não

nos esqueçamos, “podia” ser redimido, dependia da imagem que ele tinha do mundo (Weber, 1946, p.325).

Segundo análise de Weber (1946), a ideia da salvação redireciona a ação contemplativa do mundo para uma ação efetiva nesse mundo, ativa e ascética. A essa afirmação, precede que a profecia religiosa divide-se, para o autor, em dois pontos: profecia “exemplar” e profecia “emissária”:

A primeira mostra o caminho da salvação pela vida exemplar, habitualmente por uma vida contemplativa e apático-extática. A segunda dirige suas exigências ao mundo em nome de um deus. Naturalmente, essas exigências são éticas; e tem, com frequência, um caráter ascético preponderante (Weber, 1946, p.328).

Para o autor, a profecia exemplar, a qual defende a concepção de um ser supremo e estático, foi predominante nas religiões indiana e chinesa, ao passo que a concepção de um deus ativo, apresentada pela profecia emissária, dominou as religiões iraniana e do Oriente Médio, assim como suas derivações no Ocidente. Em contextos de profecia emissária, sendo as camadas cívicas de maior peso, são favorecidos os terrenos para religiões que remetem ações para esse mundo:

Nessas condições, a atitude religiosa preferida pôde tornar-se a atitude do ascetismo ativo, da *ação* desejada por Deus e alimentada pelo sentimento de ser “instrumento” dele, e não a posse da divindade ou a entrega interior e contemplativa a Deus, que aparecia como o valor supremo das religiões influenciadas pelas camadas de intelectuais requintados (Weber, 1946, p.328).

Tem-se, então, o papel do ascetismo na determinação religiosa e sua relação com a conduta humana, a qual transferida racionalmente para a ideia de vocação passa a ser essencial no alcance da graça, “[...] considerando como ‘vocação’ a colaboração racional e sensata com os objetivos reais estabelecidos por Deus no ato da criação, das

associações mundanas e racionais referentes a fins” (Weber, 1991, p.366). A racionalização da conduta de vida pode, portanto, significar tanto o domínio teórico da realidade como a disposição metódica para a realização de um dado fim:

No ascetismo do mundo, a graça e o estado escolhido do homem religiosamente qualificado submetem-se à prova na vida diária. Não o fazem na vida cotidiana como existe, mas nas atividades metódicas e racionalizadas de vida de trabalho diário a serviço do Senhor (Weber, 1946, p.332).

Assim, intrínseca à ideia de salvação, existe uma regulamentação sistemática da vida subordinada a fins religiosos:

Na interpretação da ética de convicção o método de salvação significa na prática sempre a superação de determinadas apetências ou afetos da natureza humana crua, não trabalhada pela religião. Se aquilo contra o qual se deve lutar principalmente são os afetos de covardia ou de brutalidade e egoísmo ou de sensualidade sexual ou outros quaisquer, porque são os que mais desviam a atenção do *habitus* carismático, tem a ver com cada caso especial e faz parte das características mais importantes do conteúdo de cada religião particular. Mas uma doutrina de salvação religiosa metódica nesse sentido sempre é uma ética de virtuosos. Como o carisma mágico, ela sempre exige a comprovação da virtuosidade (Weber, 1991, p.364).

Para Weber (1946), a ação dos virtuosos tem por objetivo modelar a vida prática das massas de acordo com uma possível vontade de Deus. Isso é possível quando se retira tanto a natureza contemplativa do valor supremo e sagrado como o caráter puramente mágico ou sacramental de se alcançar a graça. Nesse sentido, o domínio das massas pela ação dos virtuosos fez-se determinante: com a administração dos valores religiosos e o controle dos bens religiosos pelos sacerdotes, o caráter ritualista assumiu uma burocracia que determinou a religião da maneira que a camada mais influente de cada sociedade a ordenou. A religiosidade virtuosa viu-se obrigada, então, a se ajustar à vida cotidiana para ter domínio das massas – o que se

fez, muitas vezes, pela ação da tradição. Dessa maneira, as experiências de salvação foram articuladas pelas influências de concepções supra-humanas ou imanentes da fé e determinadas historicamente.⁶ Aqui, pretendeu-se demonstrar brevemente que Weber remete resultados práticos para o modo de vida ao pragmatismo religioso racional da salvação – o qual se relaciona às imagens de Deus e do mundo:

[...] a natureza dos desejados valores sagrados foi fortemente influenciada pela natureza da situação de interesse interno e o correspondente modo de vida das camadas dominantes e, assim, pela própria estratificação social. Mas o inverso também ocorre: sempre que a direção da totalidade do modo de vida foi racionalizada metodicamente, foi profundamente determinada pelos valores últimos na direção dos quais marchou a racionalização. Esses valores e posições foram, assim, determinados *religiosamente*. Sem dúvida não foram sempre, nem exclusivamente, decisivos; mas foram decisivos na medida em que uma racionalização *ética* predominou, pelo menos no que se relaciona com a influência exercida. Em geral, esses valores religiosos também foram, e com frequência de forma absoluta, decisivos (Weber, 1946, p.330).

Vale, por fim, abordar alguns pontos da análise de Bourdieu (1998) acerca da gênese e da estrutura do campo religioso. O autor retoma a teoria da linguagem, segundo a qual o homem apreende os objetos sobretudo da forma como a linguagem os apresenta – como forma de conhecimento, a linguagem acaba por configurar um círculo de pertencimento entre ela própria e o povo a que pertence. Segundo ele:

Esta teoria da linguagem como modo de conhecimento que Cassier estendeu a todas as “formas simbólicas” e, em particular, aos símbolos do rito e do mito, quer dizer, à religião concebida como linguagem, aplica-se também às teorias e, sobretudo, às teorias da religião como instrumentos de construção dos fatos científicos (Bourdieu, 1998, p.27).

⁶Na visão de Weber, assim como os homens, as religiões devem ser vistas como construções históricas e sujeitas a contradições psicológicas.

Tomada como linguagem, a religião é um instrumento de comunicação e conhecimento, um consenso que constitui o acordo quanto ao sentido dos signos e ao sentido do mundo que os signos permitem construir. Portanto, segundo análise do autor, a religião é um veículo simbólico, ao mesmo tempo estruturado e estruturante:⁷

Tanto pelo fato de que os sistemas simbólicos derivam sua estrutura, o que é evidente no caso da religião, da aplicação sistemática de um único e mesmo princípio de divisão e, assim, só podem organizar o mundo natural e social recortando nele classes antagônicas, como pelo fato de que engendram o sentido e o consenso em torno do sentido por meio da lógica da inclusão e da exclusão, estão propensos por sua própria estrutura a servirem simultaneamente a funções de inclusão e exclusão, de associação e dissociação, de integração e distinção. Estas “funções sociais” (no sentido de Durkheim ou no sentido “estrutural-funcionalista” do termo) tendem sempre a se transformarem em funções políticas na medida em que a lógica de ordenação do mundo que o mito preenchia de maneira socialmente indiferenciada operando uma diacrisis ao mesmo tempo arbitrária e sistemática o universo das coisas, subordina-se às funções socialmente diferenciadas de diferenciação social e de legitimação das diferenças, ou seja, na medida em que as divisões efetuadas pela ideologia religiosa vêm recobrir (no duplo sentido do termo) as divisões sociais em grupos ou classes concorrentes ou antagônicas (Bourdieu, 1998, p.30-31).

7 Há ressalvas importantes a serem feitas acerca da referida teoria da linguagem, como menciona Bourdieu (1998, p.30): “Pelo simples fato de abrir um campo ilimitado a um método que encontrou na fonologia e na ‘mitologia’ suas aplicações mais fecundas e mais rigorosas sem que tenha feito qualquer indagação a respeito das condições sociais de possibilidade deste privilégio metodológico, a semiologia trata implicitamente todos os sistemas simbólicos como meros instrumentos de comunicação e de conhecimento. Contudo, a validade de tal postulado restringe-se, a rigor, ao nível fonológico da língua. Desta maneira, a semiologia corre o risco de imprimir a qualquer objeto a teoria do consenso subjacente ao primado concedido à questão do sentido que Durkheim enuncia explicitamente sob a forma de uma teoria da *função de integração lógica e social* das ‘representações coletivas’ e, em particular, das ‘formas de classificação’ religiosas”.

Nesse sentido, a religião é formadora de um consenso em relação tanto ao sentido dos signos como ao sentido do mundo, assim como cumpre funções sociais e políticas, visto que é impulsionadora e direcionadora de ações e relações sociais. Na análise de Bourdieu (1998), como formadora de consenso, a religião passa a exercer funções sociais de inclusão/exclusão, associação/dissociação, integração/distinção que tendem a se transformar em funções políticas. E tais funções políticas, que a religião cumpre em favor das diferentes classes sociais de uma determinada formação social, são dadas por sua eficácia propriamente simbólica. O poder simbólico é, segundo Bourdieu (1989, p.7): “[...] esse poder invisível, o qual só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem”. E o autor vai além:

Em outras palavras, a religião contribui para a imposição (dissimulada) dos princípios de estruturação da percepção e do pensamento do mundo e, em particular, na medida em que impõe um sistema de práticas e de representações cuja estrutura objetivamente fundada em um princípio de divisão política apresenta-se como a estrutura natural-sobrenatural do cosmos (Bourdieu, 1998, p.33-34).

Segundo Bourdieu (1998), a aparição e o desenvolvimento das grandes religiões universais estão associados ao conjunto de transformações que se deram com o desenvolvimento das cidades. Diante das transformações tecnológicas, econômicas e sociais, a divisão do trabalho progrediu para uma separação entre o trabalho material e o trabalho intelectual. Isso proporcionou condições para a constituição de um campo religioso relativamente autônomo e o desenvolvimento de uma necessidade de “moralização” e de “sistematização” das crenças e das práticas religiosas, a saber:

[...] as transformações econômicas e sociais correlatas à urbanização, seja o desenvolvimento do comércio e sobretudo do artesanato, atividades profissionais relativamente independentes dos imprevistos naturais e, por isso, relativamente racionalizadas ou racionalizáveis, seja o desenvolvimento do individualismo intelectual e espiritual favorecido

pela reunião de indivíduos libertos das tradições envolventes das antigas estruturas sociais, só podem favorecer a “racionalização” e a “moralização” das necessidades religiosas. [...] o maior mérito de Weber foi o de haver salientado o fato de que a urbanização (com as transformações que provoca) contribui para a “racionalização” e para a “moralização” da religião apenas na medida em que a religião favorece o desenvolvimento de um corpo de especialistas incumbidos da gestão dos bens de salvação (Bourdieu, 1998, p.35).

De acordo com a análise de Bourdieu (1998), o processo moralizador é marcado pela transferência da ordem mágica para a ordem moral, ou seja, pela transformação do erro em pecado. Isso só se torna compreensível dadas as transformações das estruturas econômicas e sociais, assim como da estrutura das relações de produção simbólica, que conduzem, por sua vez, à constituição de um campo intelectual. Nesse sentido, relacionado com a racionalização da religião, o corpo de sacerdotes deriva o princípio de sua legitimidade de uma teologia assentada em dogma, cuja validade e perpetuação são garantidas pelo próprio corpo de sacerdócio. Sendo assim: “A autonomia do campo religioso afirma-se na tendência dos especialistas de fecharem-se na referência autárquica ao saber religioso já acumulado e no esoterismo de uma produção quase acumulativa de início destinada aos produtores” (Bourdieu, 1998, p.38). Por constituição de um campo religioso, tem-se o seguinte:

Enquanto resultado da monopolização da gestão dos bens de salvação por um corpo de *especialistas* religiosos, socialmente reconhecidos como os detentores exclusivos da competência específica necessária à produção ou à reprodução de um “*corpus*” *deliberadamente organizado* de conhecimentos secretos (e portanto raros), a constituição de um campo religioso acompanha a desapropriação objetiva daqueles que dele são excluídos e que se transformam por esta razão em *leigos* (ou *profanos*, no duplo sentido do termo) destituídos do *capital religioso* (enquanto trabalho simbólico acumulado) e reconhecendo a legitimidade desta desapropriação pelo simples fato de que a desconhecem enquanto tal (Bourdieu, 1998, p.39).

As diferentes formações sociais são, segundo Bourdieu (1998), distribuídas de acordo com o grau de diferenciação estabelecido no aparelho religioso, em que se distinguem as instâncias incumbidas de garantir a produção, a reprodução, a conservação e a difusão dos bens religiosos. Isso se dá pelo distanciamento de dois polos extremos: o autoconsumo religioso e a monopolização da produção religiosa. Tendo em vista tal função de distinção da religião, Bourdieu (1998) afirma que, para Weber, assim como para Marx, a religião cumpre uma função de conservação da ordem social que contribui, nos termos de sua própria linguagem para a “legitimação” do poder dos dominantes e para a “domesticação” dos dominados:

Como bem observa Weber, tendo em vista que a visão do mundo proposta pelas grandes religiões universais é o produto de grupos bem definidos (teólogos puritanos, sábios confucionistas, brâmanes hindus, levitas judeus etc.) e até de indivíduos (como os profetas) que falam em nome de grupos determinados, a análise da estrutura interna da mensagem religiosa não pode ignorar impunemente as funções sociologicamente construídas que ela cumpre: primeiro, em favor dos grupos que a produzem e, em seguida, em favor dos grupos que a consomem. Nestas condições, a transformação da mensagem no sentido da moralização e da racionalização pode resultar, ao menos em parte, do fato de que o peso relativo das funções que se pode considerar internas cresce na medida em que o campo amplia sua autonomia (Bourdieu, 1998, p.43).

De acordo com Bourdieu (1998), na medida em que a manutenção da ordem simbólica contribui diretamente para a manutenção da ordem política, a estrutura das relações entre o campo religioso e o campo político conduz à configuração da estrutura das relações constitutivas do campo religioso, que cumpre uma função externa de legitimação da ordem estabelecida. Dessa forma, a Igreja contribui para a manutenção da ordem política, ou seja, para o reforço simbólico das divisões de tal ordem. Todavia, para o autor, a relação que se estabelece entre a posição da Igreja na estrutura do campo religioso e a posição das classes dominantes

no campo do poder não elimina as tensões e os conflitos entre os dois campos:

“[...] tais poderes podem entrar em competição, tendo encontrado, no curso da história [...] diferentes tipos de equilíbrio entre os dois polos constituídos pela hierocracia ou governo temporal dos sacerdotes e pelo César-papismo ou subordinação total do poder sacerdotal a poder secular.” (Bourdieu, 1998, p.72).

Vale aqui considerar a ação profética que, segundo Bourdieu (1998), se dá nas situações de crise, ou seja, quando a ordem estabelecida ameaça romper-se. O discurso do profeta surge, na maioria das vezes, em períodos de crise sociais – de sociedades inteiras ou de algumas classes –, em que há o enfraquecimento ou a dissolução das tradições ou dos sistemas simbólicos fornecedores dos princípios vigentes da visão de mundo ou da orientação de vida. Na referida análise de Bourdieu (1998), de encontro com a ordem ordinária, a ação do profeta se dá em situações extraordinárias, por meio de sua aptidão para formular o que os sistemas simbólicos afastam para o domínio do in formulável. Nesse sentido:

É pela capacidade de realizar, através de sua pessoa e de seu discurso como palavras exemplares, o encontro de um significante e de um significado que lhe era preexistente mas somente em estado potencial e implícito, que o profeta reúne as condições para mobilizar os grupos e as classes que reconhecem sua linguagem porque nela se reconhecem. Por exemplo, as camadas aristocráticas e principescas no caso de Zaratustra, de Maomé e dos profetas indianos, as classes médias, cidadinas ou camponesas, no caso dos profetas de Israel (Bourdieu, 1998, p.75).

A crise da linguagem ordinária autoriza, ou mesmo exige, a linguagem de crise e a crítica da linguagem ordinária. Entretanto, adverte Bourdieu (1998): a relação que se estabelece entre a revolução política e a revolução simbólica não é simétrica. Segundo o autor, é

certo que a revolução simbólica supõe uma revolução política, mas a revolução política não se faz suficiente para produzir a revolução simbólica de que necessita para dar-lhe uma linguagem adequada, a fim de, então, ser plenamente realizada. O profeta é, nesse contexto, a figura que contribui para operar a favor da revolução simbólica que a revolução política requer.

Faz-se importante uma última reflexão: o conceito de “campo” para Bourdieu (1989) pressupõe a autonomização de certas áreas distintas, ou seja, de conhecimentos específicos, e a existência do campo depende da capacidade de elaboração de elementos de reprodução de si mesmo. Tendo isso em vista, configure-se como campo, além de um sistema religioso detentor de capital simbólico que garante a reprodução de suas convenções, um sistema de normas convencionalizadas em termos de direitos universais.

Assim, a partir de Bourdieu (1989), pode-se entender Islamismo e Direitos Humanos como dois campos distintos, uma vez que ambos são autônomos e detem instrumentos para se reproduzirem. Dessa forma, entre os valores religiosos propriamente islâmicos e os princípios de Direitos Humanos não há convergências, mas sim relações. Havendo relações, há conflitos. E os conflitos são, muitas vezes, gerados na disputa de mercado – sendo este último entendido aqui como mercado de bens simbólicos. Seja como for, uma busca de mercado perpassa simbologias e pretende universalizar “verdades” – eis uma possível chave para a compreensão de um conflito cultural, como aquele a que se refere este livro.

A expressão do conflito

A explanação acerca da religião como elemento cultural, como fonte de valores, como orientadora das ações e relações sociais e como detentora de poder simbólico faz-se precisa, na medida em que este livro se dispõe a discutir o conflito dado a partir da relação entre um Estado religioso islâmico e um sistema internacional cujos princípios são próprios da sociedade racional moderna.

Tendo em vista que na concepção moderna – ou, melhor dizendo, no “tipo ideal” da sociedade moderna – tanto a fé como as motivações religiosas são direcionadas para o âmbito da vida privada, a ordem pública caracteriza-se por sua secularidade. O Estado moderno é, essencialmente, o Estado laico e, para que uma ordem internacional comporte diversos Estados e suas diferenças culturais, faz-se necessário que prescindida a toda e qualquer instrução religiosa. Ao encontro disso, discorre Rousseau em sua obra *Do contrato social*, um clássico da ciência política:

[..] voltemos ao direito, e fixemos os princípios nesta importante matéria. O direito que o pacto social dá ao soberano sobre os vassallos não excede, como disse, os limites da utilidade pública; logo, os vassallos não devem responder ao soberano por suas opiniões, salvo quando elas importam à comunidade; ora, muito importa ao Estado que cada cidadão tenha uma religião, que lhe faça amar os seus deveres; mas os dogmas dela só interessam o Estado e seus membros, no que se referem à moral, e deveres do que a professa, deveres que para com os outros deve preencher. No mais tenha cada um as opiniões que quiser, não toca ao soberano estorvá-las; pois como ele não tem competência no outro mundo, seja qual for a sorte dos vassallos na vida futura, só deve cuidar em que nesta sejam eles bons cidadãos (Rousseau, 2006, p.123).

Essa revisão teórica tem a intenção de demonstrar a legitimidade da religião como elemento cultural e, por conseguinte, como detentora de funções sociais, embora não por isso se legitime na constituição da ordem política-social em muitas sociedades – a saber, nas sociedades modernas. Sendo assim, o entrelaçamento entre religião e ordem pública torna-se a forma pela qual a religião se caracteriza como um problema para a construção da sociedade moderna e de seus organismos, de ordem secular. As dificuldades da relação entre o Estado religioso e o Estado moderno se dão, fundamentalmente, pela regulação de dogmas religiosos, por um lado, e do direito, por outro. É por isso que a relação entre religião e modernidade se complica nos Direitos Humanos – por meio desse instrumento do sistema internacional constituído por fundamen-

tos éticos e morais modernos fica evidente o conflito entre Estado religioso e Estado moderno.

Diante de um caso como a condenação de Rushdie, pode-se entrever tal conflito, no entanto a questão se encontra na distinção do “lugar” que a religião ocupa em cada uma das sociedades envolvidas, seja um Estado ou uma organização de Estados. De fato, é na divisão, ou na fusão, dos dois poderes – o político e religioso – que está o cerne de uma questão que se prolonga até os dias de hoje: a problemática a que se remete o caso analisado por este livro faz-se diagnóstico atual para inúmeras ocorrências em contextos de diversidade cultural, nos quais espaços seculares e sagrados se cruzam.

A fim de se fazer valer normas do direito moderno, além de um diálogo intercultural tolerante, é preciso desvincular dogmas religiosos e sistema jurídico-político ou, ao menos, suspender alguns preceitos religiosos, visando a um “princípio ético comum”, mesmo que com uma linguagem secular. Dessa maneira, a constituição de um Estado religioso, como o é o Irã, compromete o estabelecimento de soluções possíveis quando se tem um conflito dessa ordem.

Faz-se válido, pois, demonstrar as assinaladas diferenças com a citação de alguns artigos da Constituição da República Islâmica do Irã, a qual se apresenta com a proclamação “Em Nome de Deus, o Beneficente, o Misericordioso”:

Artigo 1º: O Governo do Irã é uma República Islâmica que a nação do Irã, baseada na sua crença eterna num governo de verdade e justiça do Alcorão, em seguimento à vitoriosa Revolução Islâmica, liderada pelo Ayatollah Iman Khomeini [...].

Artigo 2º: A República Islâmica é um sistema baseado na fé nos seguintes pontos: 1. No Monoteísmo (como se conclui da frase, “Não há outra Divindade senão Deus”). Na Sua Soberania e no Seu Poder de Legislar, que só Ele pertence e na necessidade de nos submetemos a Ele. 2. Na Revelação Divina e no seu papel fundamental na expressão das leis. [...]

Artigo 4º: Todas as leis e decretos civis, penais, financeiros, econômicos, administrativos, culturais, militares e políticos, etc. e no que respeita a recursos naturais devem basear-se em preceitos islâmicos. Este artigo tem absoluta e universal prioridade sobre todos os outros artigos da

Constituição tal como sobre todos os decretos e regulamentos que venham a ser decididos pelos jurisprudentes do “Conselho de Vigilância”. [...]

Artigo 12º: A religião oficial do Irã é o Islã e de doutrina Já’afaria crente nos 12 Imams. Este artigo é inalterável [...] (Constituição da República Islâmica do Irã, 1986, p.18-19-20-23-26-27).

A análise presente neste livro visa, portanto, assinalar que o conflito se dá fundamentalmente entre Estados, sendo a religião e a modernidade as expressões máximas dessa relação. Nesse sentido, faz-se necessário repensar a relação entre religião e direito secularizado não só em países de tradição muçulmana, como também na fase atual da modernidade ocidental.⁸

De qualquer modo, como a proposta deste capítulo é tratar da relação entre religião e modernidade do ponto de vista da expressão do conflito e já foi feita uma revisão teórica da sociologia da religião, faz-se válido abordar, ainda que brevemente, o processo de modernidade e de sua reflexividade:

O que é modernidade? Como uma primeira aproximação, digamos simplesmente o seguinte: “modernidade” refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influência. Isto associa a modernidade a um período de tempo e a uma localização geográfica inicial, mas por enquanto deixa suas características principais guardadas em segurança numa caixa preta (Giddens, 1991, p.11).

Tendo em vista a racionalização como a característica fundamental da modernidade ocidental, tem-se a análise weberiana como processo-chave para a compreensão da constituição, da estrutura e

8 Seria interessante comentar o contexto atual de muitos países ocidentais que vivem o conflito entre direito secularizado e fundamentos religiosos, mas, para este livro, seria inviável se debruçar nessa discussão. De qualquer modo, pode-se valer de um exemplo nacional: nas eleições de 2010, houve um debate acirrado entre partidos brasileiros sobre a legalização do aborto, o qual levantou questões religiosas e, por isso, se fez fervoroso na imbricação entre direito e religião.

do destino da sociedade moderna. Ao encontro de Weber, Habermas trata da autocompreensão da modernidade a partir dos referenciais tradição e razão, a saber:

Porque a modernidade compreende a si mesma em oposição à tradição, ela busca, por assim dizer, apoio na razão. Mesmo se aqueles que se compreendem como modernos sempre encontraram um passado idealizado para imitar, agora uma modernidade que se tornou reflexiva deve justificar segundo parâmetros próprios a escolha desses modelos e criar toda normatividade a partir de si mesma. A modernidade deve se estabilizar a partir da única autoridade que lhe restou, a saber, a razão. Pois apenas em nome do Iluminismo ela desvalorizou e superou a tradição (Habermas, 2001, p.170).

A discussão acerca da reflexividade da modernidade parte tanto da contraposição da modernidade à tradição como dos questionamentos em relação à formação de sociedades desprovidas de elementos tradicionais, uma vez que se acredita no pensamento puramente iluminista e científico como meio capaz de orientar as demandas da vida humana e responder a elas – “A ideia da modernização reflexiva, independente de se usar ou não esse termo como tal, rompe as amarras em que essas discussões tenderam a manter a inovação conceitual” (Beck, 1995, p.7). Nesse sentido, propõe-se suspender as divergências conceituais, sobretudo quanto à modernização, à modernidade e à pós-modernidade, a fim de se levantar considerações a respeito dos processos de racionalização na ordem social moderna. Para Giddens:

Os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de *todos* os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não tem precedentes. Tanto em sua extensionalidade quanto em sua intensionalidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudança característicos dos períodos precedentes. Sobre o plano extensional, elas serviram para estabelecer formas de interconexão social que cobrem o globo; em termos intencionais, elas vieram a alterar algumas das mais íntimas e pessoais características de nossa existência cotidiana. Existem, obviamente, continuidades en-

tre o tradicional e o moderno, e nem um nem outro formam um todo à parte; é bem sabido o quão equívoco pode ser contrastar a ambos de maneira grosseira. Mas as mudanças ocorridas durante os últimos três ou quatro séculos – um diminuto período de tempo histórico – foram tão dramáticas e tão abrangentes em seu impacto que dispomos apenas de ajuda limitada de nosso conhecimento de períodos precedentes de transição na tentativa de interpretá-las (Giddens, 1991, p.14).

Nesse contexto, Giddens (1991) trata das discontinuidades do desenvolvimento social moderno. Segundo sua análise, as instituições sociais modernas são únicas, diferenciando-se de todos os tipos de ordem social. Na base dessa discussão está a ideia de que a história da humanidade não tem uma forma homogênea de desenvolvimento ou uma direção global, nem mesmo é governada por princípios gerais. De encontro com as teorias evolucionárias, para as quais a história segue certo curso que remete a uma imagem ordenada, Giddens afirma a existência de discontinuidades que se associam ao período moderno:

Deslocar a narrativa evolucionária, ou desconstruir seu enredo, não apenas ajuda a elucidar a tarefa de analisar a modernidade, como também muda o foco de parte do debate sobre o assim chamado pós-moderno. A história não tem a forma “totalizada” que lhe é atribuída por suas concepções evolucionárias [...] Desconstruir o evolucionismo social significa aceitar que a história não pode ser vista como uma unidade, ou como refletindo certos princípios unificadores de organização e transformação. Mas isto não implica que tudo é caos ou que um número infinito de “histórias” puramente idiossincráticas pode ser escrito. Há episódios precisos de transição histórica, por exemplo, cujo caráter pode ser identificado e sobre os quais podem ser feitas generalizações (Giddens, 1991, p.15).

Nesse sentido, Giddens (1991) lista algumas discontinuidades que separam as instituições sociais modernas das instituições sociais tradicionais. Segundo ele, diversas características estão envolvidas: o ritmo de mudança, o escopo da mudança e a natureza intrínseca

das instituições modernas. O ritmo de mudança em condições de modernidade supera aquele imposto em condições tradicionais não só no que se refere à tecnologia, mas a todas as outras esferas – o que se relaciona, diretamente, com as transformações sociais decorrentes da interconexão entre diferentes áreas do globo. Quanto às instituições modernas, algumas sem precedentes históricos, o autor refere-se à forma como se ordena o urbanismo moderno, a constituição do sistema político do Estado-nação, a dependência por atacado da produção de fontes de energia inanimadas e a completa transformação de produtos e trabalho assalariado em mercadorias. Tem-se, pois, uma separação – descontínua, é verdade – entre a sociedade tradicional e a sociedade moderna.

Enquanto a tradição diz respeito à organização de tempo e de espaço, a globalização ocorre em sentido contrário, sendo marcada pela sedimentação do tempo por consequência da reestruturação do espaço. Em um mundo de comunicação global instantânea, o “outro” não pode mais ser tido como inerte, uma vez que as diferentes culturas entram em contato. Assim, o “outro” não só existe como coexiste, não só atua como exerce influência, tornando possível o diálogo (Giddens, 1995).

Tendo em vista um período de transição marcado pelo sentimento de desorientação e pelo mal-estar coincidente com o fim do século, faz-se necessário não só críticas e apontamentos para certa revisão da ostensiva iniciativa iluminista, entre outras, mas também novas propostas e considerações daqueles que estudam o cenário internacional e nele atuam. A modernidade reflexiva é marcada, segundo Giddens (1995), pelo risco e pela imprevisibilidade constantes – o que caracteriza uma sociedade moderna sem poder de domínio do tempo, do mundo e da vida humana –, ao mesmo tempo que propõe novos desafios para os que estão lidando com essa realidade.

A difícil forma de relacionamento entre as estruturas de relações e ações sociais reguladas pelas tradições e as estruturas modernas de racionalidade institucional com bases na igualdade e na liberdade, essencialmente no Direito, é tanto complexa como necessária. Esse é, portanto, mais um desafio apresentado pela suposta sociedade

moderna global. Nesse sentido, Giddens (1995) discute a tradição que, uma vez dissolvida e reconstruída pela modernidade, persistiu e foi importante para a legitimação do poder nas sociedades que dominava. Os processos de abandono, de desincorporação e de problematização da tradição são, para o autor, processos de mudança intencional que podem ser conectados à radicalização da modernidade. Isso e a difusão extensiva das instituições modernas, universalizadas por meio dos processos de globalização, são tidas como duas esferas de transformação na nova agenda das ciências sociais.

Nesse contexto de modernidade como experiência global, nota-se uma relação direta entre as decisões do cotidiano e os resultados globais, e as atividades locais – ou seja, as ações e as relações locais – também sofrem interferências distantes e são por elas influenciadas (Giddens, 1995). Em uma cadeia em que o local e o global influenciam-se mutuamente, e muitas vezes instantaneamente, a questão da comunicação remete não somente à interconexão entre diferentes regiões e culturas do globo, como também à sua inevitável convivência e ao processo seguinte de reconhecimento do “outro” que tal aproximação exige.

É nesse aspecto que as relações entre as sociedades modernas ocidentais – fundadoras das instituições internacionais e formuladoras das propostas de convivência que se creem universais – e as sociedades que são marcadas pelo tradicionalismo devem ser analisadas e reconsideradas, tendo em vista as especificidades históricas e culturais de cada caso. Para isso, tanto as vias unilaterais de diálogo como os estereótipos culturais devem ser afastados, a fim de se ter relações sustentáveis e de constante reconhecimento do “outro” nas suas próprias experiências e concepções – haja vista que toda concepção de mundo almeja ser universalizada por se acreditar válida, ao mesmo tempo que só pode haver universalidade quando há simultaneidades.

O deslocamento e a reapropriação de povos, de identidades e de culturas, uma vez que estão imersos em um sistema de comunicação global, aproximação e reconhecimento dos diferentes, faz-se de maneira desenfreada e, até mesmo, desconfortante. Em tempos de globalização da informação, a mídia age ora a favor do processo de de-

mocratização e de intersecção cultural dos povos, ora na construção de imagens que acentuam suas diferenças e oposições. A compressão do tempo e do espaço acentuada pelos meios de comunicação favorece o processo de aproximação daquilo que se mantinha distante: a necessidade de relação com o “outro” (Bittar, 2006).

Visto isso, a modernidade reflexiva é um processo que envolve a globalização, a individualização, os efeitos da sociedade de risco e a autoconfrontação da modernidade. Tal processo implica dinamização do desenvolvimento – o que tem como consequência o dinamismo do conflito da sociedade de risco e pode levar ao fundamentalismo religioso e ao nacionalismo, dentre outros. O confronto posto pela modernização reflexiva é dado pela maior capacitação dos indivíduos, que, menos controlados pela tradição e pela convenção, assinalam o aumento da individualização em um contexto de mundo globalizado que conta com uma rede de comunicação abrangente.

O conceito de modernidade reflexiva corresponde, em suma, à autoconfrontação da modernidade com relação à dimensão da racionalidade. Uma vez que a racionalidade foi fundamentada como suporte da sociedade moderna e toda ação passou a ser entendida como orientada exclusivamente pela razão, tanto ações quanto relações não pautadas por esse preceito foram desconsideradas ou mesmo invalidadas. É a partir dessas considerações que a questão da destradicionalização é discutida – levantando, assim, uma nova discussão acerca da tradição –, referindo-se a uma ordem social em que o status da tradição é transformado.

Hoje em dia, falar em destradicionalização parece, de início, estranho, sobretudo em razão da ênfase que algumas formas do pensamento pós-moderno colocam no retorno à tradição. Entretanto, falar de destradicionalização não significa falar de uma sociedade sem tradições – longe disso. Ao contrário, o conceito refere-se a uma ordem social em que a tradição muda seu *status*. *Em um contexto de cosmopolitismo global, as tradições precisam se defender, pois estão sempre sendo contestadas*. É de particular importância, neste aspecto, o fato de o “substrato oculto” da modernidade, envolvendo tradições que afetam os gêneros,

a família, as comunidades locais e outros aspectos da vida social cotidiana, ter ficado exposto e submetido à discussão pública. As implicações desse fato são profundas e ao mesmo tempo de âmbito mundial (Beck, 1995, p.8 [grifo nosso]).

Nesse sentido, Lash (1997) trata da maior atuação dos indivíduos em relação às estruturas sociais tradicionais, as quais tem sido substituídas pelas estruturas de informação e comunicação. Diante da liberdade de atuação dos indivíduos quanto às amarras tradicionais, o autor discute a crise das estruturas comunitárias como sociedades de significados compartilhados. De fato, dada a maior autonomia dos indivíduos posta pela modernidade, não só as sociedades tradicionais são levadas a uma reestruturação de ordem coletiva – e não mais comunitária, o que as faz compartilhar interesses em vez de significados –, como também as relações sociais de natureza religiosa são colocadas em questão pela modernidade reflexiva.

É da autocrítica da modernidade que vem, por sua vez, a crítica aos Direitos Humanos como instrumento legítimo do sistema internacional, visto que eles são formulados tendo como base a universalização da racionalidade do indivíduo. Os Direitos Humanos vêm, portanto, do esforço próprio da modernidade de se pensar o universal – e, nesse sentido, pensa a humanidade no seu sentido universal. Considerando que a modernidade tem como eixo a racionalidade, os Direitos Humanos marcam a experiência moderna no mundo ocidental. Da autocrítica da modernidade passa-se, então, à autocrítica dos Direitos Humanos – ou seja, a crítica aos Direitos Humanos é também ocidental. Dessa maneira, esse sistema de direitos precisa ser discutido e repensado diante das problemáticas que se apresentam no cenário de diversidades culturais não mais como ponto de chegada, como foi construído pela modernidade, mas como ponto de partida.

Quando se repensa a universalização da razão e, por conseguinte, do sentido das ações dos homens, na verdade se pensa o âmbito da subjetividade de cada ação. Isso se torna essencial quando a proposta é tratar das relações entre diferentes culturas, assim como dos con-

flitos gerados a partir dessas relações. Portanto, é preciso atentar-se para uma análise que considere o âmbito das significações e das motivações de cada ação, a fim de se abordar tanto a relação entre o Islã e os Direitos Humanos como a possibilidade de construção de um diálogo intercultural que sirva de intermédio em casos de conflitos.

6

O DESAFIO DOS DIREITOS HUMANOS

Este último capítulo propõe-se a levantar as principais questões que envolvem os Direitos Humanos como instrumento normativo das relações internacionais e linguagem do diálogo intercultural. Assim, ele trata da proposta de construção de um diálogo intercultural a partir das concepções de dignidade humana, abordando os Direitos Humanos sob uma perspectiva de política progressiva e emancipatória.

A universalidade em questão

Considerando os desafios dos Direitos Humanos em um cenário de diversidade cultural, a proposta de se tratar de uma linguagem para o sistema internacional a partir do paradigma da dignidade humana sugere, no mínimo, boas reflexões. Nesse sentido, a análise de Santos (2003) diferencia-se da de Habermas (2001) por, em um primeiro momento, suspender os Direitos Humanos como instrumento universal válido das relações internacionais, abordando-os

sob uma perspectiva de política progressiva e emancipatória. Envolvido com pesquisas sobre a emancipação social, Santos (2003) acredita que é possível reconstruir tal ideia a partir de experiências em áreas de democracia participativa e de multiculturalismo.

Pelo fato de, como já vimos, os Direitos Humanos terem partido do Ocidente, o autor supera a concepção (ou o modelo proposto) de que eles constituem uma linguagem do sistema internacional e se volta para a dignidade humana, uma vez que esse termo tem maior amplitude na discussão do diálogo intercultural, abrangendo diversas culturas de diferentes valores e visões de mundo. Ao considerar o processo da globalização como um evento pluralista, Santos (2003) trata das “globalizações” e desvincula o campo político do cultural – aspecto que se faz essencial para entender sua abordagem. A questão da democracia, do poder e da força, para o autor, situa-se no campo político, ao passo que a questão do diálogo entre as culturas e os Direitos Humanos referem-se ao campo cultural. Sendo assim, a problemática levantada é de que os Direitos Humanos, da maneira como são postos, relacionam-se diretamente com o campo da política e, mais ainda, com a “política exterior” ocidental – esse é o ponto em que se baseia sua crítica.

Para Santos (2003), a boa relação entre as diversas culturas pode ser construída a partir do respeito à dignidade humana e do reconhecimento do “outro”, superando a objetividade dos Direitos Humanos e propondo um respeito às subjetividades. Nesse aspecto, o autor vai de encontro à análise de Habermas (2001) e defende que o princípio da divisão entre os diferentes e os iguais – comum a todos os homens e a todas as culturas – antecede o princípio da racionalidade moderna e, portanto, tem característica e alcance mais universalista.

Santos (2003) propõe a transformação paradigmática da concepção dos Direitos Humanos a partir da sua constatação de que estes não provem de uma matriz universal, questionando, assim, a sua legitimidade e a sua validação. De acordo essa análise, o paradigma dos Direitos Humanos insere-se em um contexto de imperialismo cultural, visto que a formulação tanto da Declaração de 1948

como dos documentos anteriores – *Bill of Rights* (1689), Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) e Constituição dos Estados Unidos (1787) – encontra-se histórica e culturalmente ligada ao Ocidente. Para o autor, é por meio da globalização hegemônica e da noção de universalismo que os valores ocidentais expandem-se, junto com as ideias e as formas de organização política, econômica e social – e é a esse ponto que Santos (2003) direciona sua crítica.

O autor considera que, depois da queda do Muro de Berlim, os Direitos Humanos se transformaram na linguagem da política progressista e em uma referência à questão da emancipação. Ele adverte que os Direitos Humanos estiveram presentes no contexto da Guerra Fria, o que causou suspeitas quanto ao seu roteiro emancipatório, tendo em vista “[...] duplos critérios na avaliação das violações dos direitos humanos, complacência para com ditadores do Ocidente, defesa do sacrifício dos direitos humanos em nome dos objetivos do desenvolvimento” (Santos, 2003, p.429). Nesse contexto, com o fim do socialismo – e, conseqüentemente, da linguagem da revolução e do socialismo para a política emancipatória –, nota-se a busca dos Direitos Humanos como a nova linguagem da emancipação, em uma tentativa de preencher o vazio deixado pelos outros projetos. É, portanto, nesse sentido que Santos (2003) constrói sua análise, a fim de identificar as condições nas quais os Direitos Humanos responderiam às questões de política progressiva e emancipatória.

Para o autor, a política de Direitos Humanos é fundamental para compreender a crise que afeta a modernidade ocidental neste início de século – crise tida por ele como fator de tensões dialéticas. A primeira tensão a que ele se refere ocorre entre regulação e emancipação social, uma vez que “[...] as formas modernas de emancipação social entraram em colapso e parecem ter arrastado consigo as formas de regulação social a que se opunham e procuravam superar [...]” (Santos, 2003, p.430). A política de Direitos Humanos não só está presa na questão de se identificar, simultaneamente, como instrumento de regulação e de emancipação, como também precisa superar tal condição. Nas palavras do autor:

Enquanto até o final dos anos 60 as crises de regulação social suscitavam o fortalecimento das políticas emancipatórias, hoje a crise de regulação social – simbolizada pela crise do Estado-Providência – e a crise da emancipação social – simbolizada pela crise da revolução social e do socialismo como paradigma da transformação social radical – são simultâneas e alimentam-se uma da outra (Santos, 2003, p.430).

Já a segunda tensão dialética ocorre entre os elementos que resultaram da luta política moderna: o Estado e a sociedade civil. Para o autor, a tensão já não se dá mais entre o Estado e a sociedade civil, mas “[...] entre interesses e grupos sociais, que se reproduzem melhor sob a forma de Estado, e interesses e grupos sociais, que se reproduzem melhor sob a forma de sociedade civil” (Santos, 2003, p.431). Dessa maneira, ele considera problemático o âmbito efetivo dos Direitos Humanos, tendo em vista sua construção histórica e cultural – o que é bastante explícito na questão da divisão de gerações de direitos e na da formulação dos dois pactos no mundo bipolar da época.

É certo que historicamente, nos países do Atlântico Norte, a primeira geração de direitos humanos (os direitos cívicos e políticos) foi concebida como luta da sociedade civil contra o Estado, considerado o principal violador potencial dos direitos humanos, e a segunda e terceira gerações (direitos econômicos e sociais, direitos culturais, da qualidade de vida etc). foram concebidas como atuações do Estado, então considerado a principal garantia dos direitos humanos (Santos, 2003, p.431).

Mas acrescenta o autor:

Contudo, a volatilidade dos domínios do Estado e da sociedade civil mostram, por um lado, que não há nada de irreversível nesta sequência de gerações e, por outro lado, que não pode ser descartada a hipótese de que em outros contextos históricos a sequência possa ser diferente ou até oposta, ou não haja sequência, mas estagnação (Santos, 2003, p.431).

A terceira tensão, por sua vez, ocorre, na análise de Santos (2003), entre o Estado-nação e a globalização. De acordo com o modelo político da modernidade ocidental, em que Estados soberanos coexistem em um sistema internacional, a unidade e a escala privilegiada – tanto do controle social quanto da emancipação social – tem sido o Estado-nação. Não obstante, o sistema internacional desprovido de direito impositivo e relativamente anárquico, diferente da força coercitiva do direito estatal, é também cenário de reivindicações e lutas emancipatórias de âmbito internacional, comportando atores não estatais.

Nesse aspecto, é a partir do momento em que o controle social e a emancipação social passam a ser questões de um cenário externo aos limites de cada Estado-nação e, ao mesmo tempo, comum a todos os Estados, mesmo que estes estejam sofrendo certa erosão com o processo da globalização, “[...] que se começa a falar em sociedade civil global, governo global, equidade global e cidadania pós-nacional” (Santos, 2003, p.432). Enfatiza o autor:

Neste contexto, a política dos direitos humanos é posta perante novos desafios e novas tensões. A efetividade dos direitos humanos tem sido conquistada em processos políticos de âmbito nacional e por isso a fragilização do Estado-nação pode acarretar a fragilização dos direitos humanos (Santos, 2003, p.432).

Os Direitos Humanos, que atualmente aspiram a um reconhecimento mundial e são colocados como elemento fundamental na discussão de uma sociedade pós-nacional, retomam a questão do cultural e da religião nessa análise que mostra a inevitável abertura do debate para as questões de fronteiras e de particularismos. Dessa forma, os Direitos Humanos deveriam ser, simultaneamente, uma política global e cultural – eis o desafio colocado por Santos (2003).

Diante disso, o autor defende a ideia de que a política dos Direitos Humanos tem um potencial emancipatório, assim como a fragmentação cultural e a política das identidades.

Por isso, Santos (2003) tem como objetivo analisar as condições que permitam atribuir aos Direitos Humanos tanto um caráter global como uma legitimidade local, a fim de se ter uma política progressista de Direitos Humanos. Para melhor abordar tal proposta, serão consideradas, primeiramente, as questões relevantes quanto à globalização e às suas implicações.

De fato, Santos (2003) trata das globalizações advertindo, de início, quanto à necessidade de superar as definições que se concentram na questão econômica, em que os atores internacionais são as multinacionais em um cenário de intensificação do fluxo de bens, de serviços e de mercados financeiros. Ele alerta:

[...] aquilo que chamamos de globalização são, de fato, conjuntos diferenciados de relações sociais; diferentes conjuntos de relações sociais dão origem a diferentes fenômenos de globalização (Santos, 2003, p.433).

As globalizações, na visão do autor, são feixes de relações sociais, ou seja, envolvem conflitos e, conseqüentemente, vencedores e vencidos, sendo que na maioria das vezes são os primeiros que relatam a história – o que exige atenção e cautela nas análises:

A globalização é o processo pelo qual determinada condição ou entidade local estende a sua influência a todo o globo e, ao fazê-lo, desenvolve a capacidade de considerar como sendo local outra condição social ou entidade rival (Santos, 2003, p.433).

Tal definição implica dois aspectos a serem definidos. Primeiramente, o que acaba por se chamar de globalização é sempre a globalização bem-sucedida de determinado localismo. Em segundo lugar, toda globalização implica localização. Pelo fato de a globalização pressupor uma precedência local, toda tentativa de universalização passa, necessariamente, por uma concepção cultural específica. Nesse caso, a crítica quanto à legitimidade universal dos Direitos Humanos tem como foco a sua característica de pensamento especificamente ocidental. Assim, segundo a análise de Santos (2003), a

sobreposição de ideias ou valores “localizados” em relação a outras concepções de dignidade humana marcam a formulação da Declaração de 1948.

Santos (2003) trata da questão da localização alertando para o fato de que, uma vez identificado determinado processo de globalização, seu sentido e sua explicação somente podem ser obtidos a partir do processo de “relocalização”, o qual ocorre de modo simultâneo ou mesmo sequencial. Assim, ele considera que, de fato, vivemos em um mundo tanto de localizações, como de globalizações, o que remete à definição duplamente válida no que se refere ao processo de globalização. Além disso, enfatiza que a preferência pelo último termo em detrimento do outro acaba se dando “[...] porque o discurso científico hegemônico tende a privilegiar a história do mundo na versão dos vencedores” (Santos, 2003, p.434).

A partir disso, faz-se válido retomar a questão do tempo e do espaço associada à globalização, abordada no Capítulo 5. Considerando a globalização um processo de compressão de tempo e espaço, o autor a trata como “[...] o processo pelo qual os fenômenos se aceleram e se difundem pelo globo” (Santos, 2003, p.434). Tal processo não pode, segundo ele, ser analisado independentemente das relações de poder que respondem pelas diferentes formas de mobilidade temporal e espacial. Desse modo, tanto a classe capitalista transnacional como as classes e os grupos subordinados e os turistas agem diretamente na questão da compressão do tempo-espaço, contribuindo para o processo da globalização, estando ou não presos ao seu espaço-tempo local. Por isso, algumas assimetrias ocorrem pelo processo de globalização próprio de cada ator ou de cada lugar, como no caso dos povos que permanecem presos à sua localidade, embora contribuindo para tal processo mundial (os cultivadores latinos de coca, por exemplo), e das localidades que permanecem “localizadas”, a fim de preservar suas especificidades para atrair o mercado global (cidades turísticas).

O autor considera quatro modos diferentes de produção da globalização, os quais originam quatro formas de processo global: localismo globalizado, globalismo localizado, cosmopolitismo e patrimô-

nio comum da humanidade. Na análise de Santos (2003), as duas primeiras formas referem-se à globalização hegemônica, ao passo que as duas últimas referem-se à globalização contra-hegemônica.

O *localismo globalizado* é, para o autor, o processo pelo qual determinado fenômeno local é globalizado com sucesso. O *globalismo localizado*, por sua vez, é o impacto específico de práticas e imperativos transnacionais nas condições locais, as quais acabam por ser desestruturadas e reestruturadas de modo a responder a tais práticas e imperativos. Já o *cosmopolitismo* e o *patrimônio comum da humanidade*, que são dados pela intensificação de interações das arenas globais, comportam os conflitos, as resistências nas lutas e as coligações de grupos que inevitavelmente se relacionam. O cosmopolitismo vem a ser, portanto, o conjunto de iniciativas, movimentos e organizações que reagem aos processos de localismo globalizado – como lutas contra a exclusão e a discriminação social ou contra a degradação do meio ambiente, sempre resultantes dos processos de globalização – e em que estão envolvidos, na maioria das vezes, atores não estatais. Já o patrimônio comum da humanidade trata de questões como a sustentabilidade da vida humana na Terra, ou seja, de temas com relação ao globo (Santos, 2003).

O autor propõe uma concepção cosmopolita diferente do cosmopolitismo associado às ideias de universalismo desenraizado, de individualismo, de cidadania mundial e de negação de fronteiras territoriais ou culturais, ou seja, do sentido moderno convencional. Na visão dele, “[...] cosmopolitismo é a solidariedade transnacional entre grupos explorados, oprimidos ou excluídos pela globalização hegemônica [...]” (Santos, 2003, p.437). Assim, ele defende o cosmopolitismo como um projeto contra-hegemônico, ou seja, “[...] o cosmopolitismo do subalterno em luta contra a sua subalternização [...]” (Santos, 2003, p.437).

Por essa razão, Santos (2003) discute os Direitos Humanos sob a perspectiva das condições culturais necessárias para que eles constituam uma forma de globalização contra-hegemônica – um projeto cosmopolita de emancipação social. E direciona sua crítica à legitimação dos Direitos Humanos como universais:

A minha tese é que, enquanto forem concebidos como direitos humanos universais, os direitos humanos tenderão a operar como localismo globalizado e, portanto, como uma forma de globalização hegemônica. Para operarem como forma de cosmopolitismo, como globalização contra-hegemônica, os direitos humanos tem de ser reconceitualizados como multiculturais (Santos, 2003, p. 438).

De acordo com essa abordagem, os Direitos Humanos somente alcançariam reconhecimento universal se fossem legitimados em âmbito local. E a relação entre a competência global e a legitimidade local só poderia se dar de forma satisfatória caso os Direitos Humanos fossem transformados a partir do multiculturalismo emancipatório.

A isso se soma que, em sua aplicação, os Direitos Humanos não são universais, podendo ser identificados quatro regimes internacionais: o interamericano, o europeu, o africano e o asiático. Santos, ao fazer suas ressalvas quanto à questão da universalidade, comenta:

[...] ainda que todas as culturas tendam a definir os seus valores mais importantes como os mais abrangentes, apenas a cultura ocidental tende a formulá-los como universais. A questão da universalidade é uma questão particular, uma questão específica da cultura ocidental (Santos, 2003, p.439).

Por serem os Direitos Humanos, como já analisado, construídos a partir de concepções da modernidade, ou seja, carregados de princípios próprios do Ocidente, eles trazem consigo o discurso liberal ocidental na Declaração de 1948, na qual os direitos individuais sobrepõem-se aos coletivos, assim como há prioridade aos direitos cívicos e políticos sobre os de segunda geração. Diante dessa questão, a crítica de Santos (2003) direciona-se de modo a entender que a universalidade sociológica em que se deram os Direitos Humanos se sobrepôs à universalidade filosófica de seus princípios constitutivos. Ao considerar o conjunto de pressupostos em que são baseados os Direitos Humanos, o autor afirma:

Uma vez que todos estes pressupostos são claramente ocidentais e facilmente distinguíveis de outras concepções de dignidade humana em outras culturas, há de averiguar as razões pelas quais a universalidade se transformou em uma das características marcantes dos direitos humanos (Santos, 2003, p.439).

Nesse aspecto, observando a atuação dos Direitos Humanos na sociedade pós-Segunda Guerra Mundial, o autor alerta para os interesses econômicos e geopolíticos dos Estados capitalistas hegemônicos a que, muitas vezes, esses direitos serviram. E ainda hoje a história da política dos Direitos Humanos deixa a desejar quanto à sua efetividade, seja por parte de Estados autoritários, por práticas econômicas excludentes ou por políticas culturais excludentes. No entanto, movimentos e grupos se organizam para lutar contra violações e exclusões sociais:

Isto quer dizer que, paralelamente aos discursos e práticas que fazem dos direitos humanos um localismo globalizado, têm sido desenvolvidos discursos e práticas contra-hegemônicos que, além de verem nos direitos humanos uma arma de luta contra a opressão independente de condições geoestratégicas, apresentam propostas de concepções não ocidentais de direitos humanos e organizam diálogos interculturais sobre os direitos humanos e outros princípios de dignidade humana (Santos, 2003, p.440-441).

Nesse contexto, Santos (2003) atribui às lutas e às reivindicações contra-hegemônicas um caráter emancipatório, no qual os Direitos Humanos são um instrumento válido desde que tidos dentro do projeto do cosmopolitismo. Segue o autor: “A tarefa central da política emancipatória consiste em transformar a conceitualização e a prática dos direitos humanos de um localismo globalizado, em um projeto cosmopolita” (Santos, 2003, p.441).

Dentro dessa proposta de transformação dos Direitos Humanos com validade de linguagem e de prática cosmopolita – ou seja, da proposta de conceitualizá-los e aplicá-los como multiculturais –, o autor levanta cinco premissas. A primeira diz respeito à su-

peração do debate sobre universalismo e relativismo cultural. Para Santos (2003), ambos são posições filosóficas incorretas. Nesse sentido, ele propõe:

Contra o universalismo, há de se propor diálogos interculturais sobre preocupações isomórficas, isto é, sobre preocupações convergentes ainda que expressas em linguagens distintas e a partir de universos culturais diferentes. Contra o relativismo, há que desenvolver critérios que permitam distinguir uma política progressista de uma política conservadora de direitos humanos, uma política de capacitação de uma política de desarme, uma política emancipatória de uma política regulatória (Santos, 2003, p.441).

Já a segunda premissa da transformação cosmopolita dos Direitos Humanos trata das concepções de dignidade humana – esta comum a todas as culturas – que nem sempre são tidas nos termos dos Direitos Humanos. Portanto, ressalta Santos (2003), é fundamental que se identifiquem as preocupações isomórficas entre as diversas culturas, a fim de promover um diálogo mais abrangente.

A terceira premissa é de que todas as culturas são incompletas e problemáticas em suas concepções de dignidade humana, o que é positivo para a construção do diálogo intercultural visando ampliar abordagens específicas. Ao mesmo tempo, somente a partir do diálogo com outra cultura é que as incompletudes – inclusive as próprias – podem ser percebidas, uma vez que sob a perspectiva do “outro” pode ser questionada a ideia de completude que domina cada cultura. Dada a pluralidade de culturas e o inevitável contato intercultural em um mundo globalizado, a obtenção da consciência de incompletude cultural não só possibilita a abertura do diálogo entre culturas, como também o solidifica, tornando-se, assim, uma prévia para a construção de uma concepção multicultural dos Direitos Humanos (Santos, 2003).

Indo ao encontro das duas premissas anteriores, a quarta premissa trata da questão da dignidade humana. Ela defende que todas as culturas tem versões diferentes, sendo algumas mais amplas

que outras quanto ao círculo de reciprocidade ou à abertura a outras culturas.

A quinta e última premissa traz que todas as culturas tendem a distribuir hierarquicamente as pessoas e os grupos sociais a partir dos princípios de igualdade e de diferença, os quais são anteriores à questão da racionalidade como elemento comum a todos os homens e a todas as sociedades:

Um – o princípio da igualdade – opera por intermédio de hierarquias entre unidades homogêneas (a hierarquia de estratos socioeconômicos; a hierarquia cidadão/estrangeiro). O outro – princípio da diferença – opera por intermédio da hierarquia entre identidades e diferenças consideradas únicas (a hierarquia entre etnias ou raças, entre sexos, entre religiões, entre orientações sexuais) (Santos, 2003, p.443).

Diante disso, o autor segue:

Embora na prática os dois princípios se sobreponham, uma política emancipatória de direitos humanos deve saber distinguir entre a luta pela igualdade e a luta pelo reconhecimento igualitário das diferenças, a fim de poder travar ambas as lutas eficazmente (Santos, 2003, p.443).

Consideradas as premissas para um diálogo intercultural sobre a dignidade humana, o autor defende uma concepção que, em vez de recorrer a universalismos, seja organizada “[...] como uma constelação de sentidos locais, mutuamente inteligíveis [...]” (Santos, 2003, p.443), constituindo-se, dessa maneira, em uma “rede de referências normativas capacitantes”.

A partir dessas reflexões, Santos (2003) trata da “hermenêutica diatópica” como método eficiente para a reconstrução da noção universalista de Direitos Humanos. Nesse método, são consideradas as diversas concepções de dignidade humana, a fim de consolidar um diálogo intercultural mais abrangente e menos hegemônico. Tal proposta é discutida sob a perspectiva do projeto cosmopolita e com a pretensão de um multiculturalismo emancipatório, próprios da aná-

lise e do objetivo de pesquisa do autor. Ainda que brevemente, será abordado o método proposto por ele.

Diante da análise das tensões dialéticas da modernidade ocidental, as condições para a apropriação dos Direitos Humanos em uma política de emancipação, que seja pautada no reconhecimento da diversidade cultural e na afirmação comum da dignidade humana, são abordadas cautelosamente por Santos (2003). Retomando o tema da tensão entre a igualdade e a diferença, o autor considera as diversas concepções de dignidade para distintos contextos culturais, almejando, assim, reinventar os Direitos Humanos como linguagem emancipatória. Nesse sentido, as condições para a transformação dos Direitos Humanos em instrumento do projeto cosmopolita dependem da promoção de diálogos culturais que sejam baseados em “preocupações isomórficas”, assim como em critérios de distinção entre políticas progressistas e políticas conservadoras. Tudo isso condiz com a proposta do autor de tornar os Direitos Humanos universalmente válidos – isto é, pautados em ideias de dignidade humana advindas de diferentes culturas, tornando-se mutuamente inteligíveis e, por conseguinte, capacitantes para as relações interculturais por meio do diálogo.

Dessa forma, dentro de um contexto imperial de globalização hegemônica, a falsa universalidade dos Direitos Humanos deve ser transformada em um projeto cosmopolita, evitando, assim, segundo Santos (2003) que esses direitos sejam usados como instrumento da prática de localismo globalizado. Para o autor, consideradas as cinco premissas necessárias para essa transformação, é possível promover um diálogo intercultural sobre a dignidade humana e uma concepção mais ampla e mais válida sobre os Direitos Humanos, ou seja, “[...] uma concepção que, em vez de recorrer a falsos universalismos, se organiza como uma constelação de sentidos locais, mutuamente inteligíveis, e que se constitui em rede de referências normativas capacitantes” (Santos, 2003, p.443).

Para a construção do diálogo intercultural, o método da hermenêutica diatópica pauta-se na troca entre “universos de sentido diferentes”, ou seja, entre concepções culturais diversas, e não so-

mente entre diferentes formas do saber: “Tais universos de sentido consistem em constelações de *topoi* fortes” (Santos, 2003, p.443). Diante disso, o diálogo se daria segundo diferentes *topoi*, de maneira a se tornar compreensível a todos os membros participantes, tendo em vista que:

Os *topoi* são os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura. Funcionam como premissas de argumentação que, por não se discutirem, dada a sua evidência, tornam possível a troca de argumentos. [...] Compreender determinada cultura a partir dos *topoi* de outra é uma tarefa muito difícil e, para alguns, impossível. Partindo do pressuposto de que não é uma tarefa impossível, para levar a cabo, uma hermenêutica diatópica [...] (Santos, 2003, p.443).

É nesse contexto que, segundo o autor, um procedimento hermenêutico das diversas perspectivas culturais, pautado nos *topoi* de cada cultura, acaba sendo não apenas mais válido, mas também mais eficaz para a promoção da dignidade humana em âmbitos internacionais. Um grande desafio, no entanto, é lidar com as noções de incompletudes culturais, visto que: “A hermenêutica diatópica baseia-se na ideia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem” (Santos, 2003, p.444).

Uma vez que as culturas se creem completas, embora não o sejam, tal incompletude cultural – que é uma premissa para o diálogo – faz-se mais facilmente notada por membros externos de uma dada organização cultural. Tendo isso em vista, o autor considera objetivo da hermenêutica diatópica: “[...] ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua por intermédio de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé em uma cultura e outro em outra” (Santos, 2003, p.444).

No entanto, diante da aceitação da incompletude, há o risco de que as culturas tenham a conquista cultural e, por isso, se fechem. Considerando a real possibilidade de algumas culturas, ao se declararem incompletas, sentirem-se sujeitas à conquista, dado que

a história da humanidade é marcada por relações de dominação e subordinação cultural, o autor trata da necessidade de se superar tal questão:

O dilema da completude cultural pode ser assim formulado: se uma cultura se considera inabalavelmente completa não tem nenhum interesse em envolver-se em diálogos interculturais; se, pelo contrário admite, como hipótese, a incompletude que outras culturas lhe atribuem e aceita o diálogo, perde a confiança cultural, torna-se vulnerável e corre o risco de ser objeto de conquista. [...] Tendo em mente que o fechamento cultural é uma estratégia autodestrutiva, não vejo outra saída senão elevar as exigências do diálogo intercultural até um nível suficientemente alto para minimizar a possibilidade de conquista cultural, mas não tão alto que destrua a própria possibilidade do diálogo (caso em que se reverteria ao fechamento cultural e, a partir dele, à conquista cultural) (Santos, 2003, p.454).

Pode-se, então, considerar que tanto as frustrações surgidas como a percepção do “outro” diante do processo de globalização levam à noção de incompletude e ao diálogo entre as diferentes culturas. A partir de uma relação de causa-consequência, as incompletudes percebidas pelo processo da globalização, assim como os diálogos surgidos mediante as diversas relações em um contexto global, tornam-se inevitáveis. Dessa maneira, a percepção do “outro” e as frustrações diante do processo de globalização de caráter hegemônico possibilitam a criação de um diálogo e a noção de incompletude entre culturas diversas.

Segundo o autor, havendo diálogo, as incompletudes poderão ser notadas e, sendo notadas, o diálogo será consolidado desde que a hermenêutica diatópica seja a direcionadora desse processo. As relações interculturais construídas a partir da hermenêutica diatópica tornam-se, visto isso, sustentadoras e promovedoras do reconhecimento do “outro” e da afirmação comum da dignidade humana. E o diálogo intercultural toma, por sua vez, proporções válidas para a construção de um projeto cosmopolita correspondente à proposta de multiculturalismo emancipatório. Nesse sentido:

A hermenêutica diatópica requer não apenas um tipo de conhecimento diferente, mas também um diferente processo de criação de conhecimento. A hermenêutica diatópica exige uma produção baseada em trocas cognitivas e afetivas que avançam por intermédio do aprofundamento da reciprocidade entre elas (Santos, 2003, p.451).

Por fim, é válido considerar as condições postas por Santos (2003) para a construção de um multiculturalismo emancipatório que conta com o método hermenêutico discutido. Para o autor, a consciência de incompletude faz-se essencial para que haja “o impulso individual ou coletivo para o diálogo intercultural” e, a partir de então, o reconhecimento de outras culturas. Nesse mesmo sentido, a busca de versões mais amplas para tratar as questões culturais, assim como a progressão da hermenêutica diatópica, torna-se também uma condição para o processo de emancipação multicultural.

Outro ponto levantado por sua análise diz o seguinte: “[...] tal diálogo só é possível por intermédio da simultaneidade temporária de duas ou mais contemporaneidades diferentes” (Santos, 2003, p.452). Dessa maneira, tem-se que o tempo do diálogo não deve ser unilateralmente estabelecido. É preciso que a proposta do diálogo seja consensual, isto é, que as culturas participantes estejam dispostas a compartilhar temas e a construir pontes entre si. Assim, a questão das preocupações isomórficas faz-se fundamental para uma maior participação de culturas distintas no diálogo – mesmo que sob *topoi* diferentes.

A terceira e última condição considera a necessidade de tratar “da igualdade ou diferença à igualdade e diferença” (Santos, 2003, p.458). Essa questão é discutida a partir do princípio considerado de validade máxima por Santos: da diferenciação e hierarquização entre iguais e diferentes. Para ele, em contraposição à racionalidade, tal princípio é universal a todas as culturas. Atento às concepções rivais de igualdade e diferença surgidas a partir desse princípio vinculativo hierarquizado das sociedades em geral, o autor afirma: “O multiculturalismo progressista pressupõe que o princípio da igualdade seja utilizado de par com o princípio do reconhecimento da diferença” (Santos, 2003, p.458).

Visto a competência da hermenêutica diatópica em transformar os Direitos Humanos em uma política cosmopolita contrária à atuação desses direitos dentro de um localismo globalizado, o pensamento de Santos direciona-se no seguinte sentido:

A hermenêutica diatópica pressupõe a aceitação do seguinte imperativo transcultural: temos o direito a ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza (Santos, 2003, p.458).

Nesse sentido, torna-se importante um esforço para o reconhecimento da autenticidade de outras fontes de produção de Direitos Humanos que não seja a versão ocidental. A análise de Santos (2003) fecha este livro com o intuito de propor uma reflexão sobre a possibilidade de se reconstruir os Direitos Humanos a partir de concepções de dignidade humana e, fundamentalmente, a partir da lógica da diversidade.

Tomados como único instrumento para as relações interculturais e, por conseguinte, internacionais, os Direitos Humanos impedem o avanço do diálogo entre culturas e povos diversos. Pela gramática dos Direitos Humanos, o diferente não pode se expressar, uma vez que, de acordo com ela, não há um “outro” autêntico senão o mesmo. E, para se fazer legítimo, o “outro” tem que se desfazer enquanto “outro” e tornar-se igual à referência ocidental. Os Direitos Humanos, como colocados na Declaração de 1948, deslegitimam o diferente – essa é a barreira a ser transposta por todo aquele que está fora e sente a necessidade de se provar legítimo ao sistema de Direitos Humanos.

Sendo assim, a construção de um diálogo intercultural que permita avanços tanto na perspectiva do reconhecimento do “outro” como na probabilidade de se ter números consideravelmente menores de violações à dignidade humana tem por premissa o respeito à autenticidade de cada cultura, sem cair na armadilha do relativismo, de que tudo é justificável. Diante da necessidade de superar o debate sobre o universalismo e o relativismo, a construção de uma concepção mul-

ticultural de Direitos Humanos decorreria do diálogo intercultural. Como visto na análise de Santos (2003), na medida em que as culturas possuem concepções distintas de dignidade humana e todas são incompletas, seria preciso aumentar a consciência dessas incompletudes culturais mútuas. Para o autor, uma concepção multicultural dos Direitos Humanos seria uma globalização contra-hegemônica, o que evitaria tipos de globalismo localizado ou de localismo globalizado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pretendeu-se neste livro demonstrar, na perspectiva cultural, política e da racionalização, os termos do conflito que se deu com o caso Salman Rushdie, tendo em vista a repercussão do romance *Os versos satânicos*. Uma vez feitas diversas considerações no decorrer da obra, vale, por fim, apontar brevemente algumas questões.

Faz-se preciso pensar na relação entre Direitos Humanos e Islamismo levando em consideração que, como ideologia política antimoderna, o Islamismo opõe-se à secularização, que é justamente a base dos Direitos Humanos, os quais se fundamentam no racionalismo ocidental a fim de expandir perspectivas, distanciando-se das tradições. Nesse sentido, considerada um emblemático caso de fundamentalismo muçulmano, a condenação de morte de Rushdie emitida por Khomeini necessita, como visto, de ponderações de ordem política e estratégica.

A análise aqui feita tornou evidente que a *fatwa* em questão contraria tanto os fundamentos dos Direitos Humanos como alguns preceitos do Islã. Assim sendo, pode-se afirmar que tal condenação serviu ao poder de Khomeini – líder carismático e, naquele momento, presidente do Irã –, que acabou mobilizando de forma violenta a comunidade muçulmana e corrompendo muitos dos princípios religiosos dela.

Não menos importante foi perceber que o discurso de defesa dos Direitos Humanos por parte de potências ocidentais também serviu a interesses políticos e, possivelmente, foi motivado por interesses econômicos e estratégicos. A tomada de posição do Ocidente nesse caso acabou por denunciar uma instrumentalização política dos Direitos Humanos – da mesma forma que em casos de fundamentalismo tem-se uma instrumentalização política dos preceitos religiosos. Nesse contexto, nota-se que o caso Rushdie foi, em certa medida, um pretexto para que o Irã e algumas potências ocidentais levantassem suas bandeiras em um cenário de interesses demarcados.

Como apontado, potências ocidentais (como Estados Unidos e Inglaterra) e o Irã elegeram-se inimigos após a Revolução Iraniana de 1979. Disso decorre que tanto o fundamentalismo religioso como os Direitos Humanos são, muitas vezes, usados como instrumentos de certa disputa política e ideológica. Logo, como resultado da pesquisa apresentada neste livro, tem-se que, no caso Rushdie, os Direitos Humanos e o Islamismo foram utilizados para a intermediação do conflito.

Nesse contexto, tem-se a repercussão do romance *Os versos satânicos*: a questão artística foi sobreposta por questões políticas. Sendo o caso Rushdie objeto da pesquisa aqui apresentada, e não a literatura propriamente dita, a análise feita precisou assinalar que a obra foi traduzida na perspectiva política. Seja como for, a abordagem a que se ateve este livro teve mais a intenção de apresentar aspectos gerais do romance e esclarecer “onde” está a blasfêmia.

A condenação à morte de Rushdie por blasfêmia torna evidente que a partir do paradigma da religião constrói-se a ofensa e, pelo mesmo motivo, tal ofensa é condenada. A religião é, então, evocada para efeito de construir a relação a partir da qual se tem o conflito. Entretanto, tal conflito é de ordem política e necessita ser lido na forma de Estados. Sendo assim, tanto a construção da ofensa como a reconstrução dela exigem ponderações que vão além da ordem cultural que se evidencia: como demonstrado, Direitos Humanos e Islamismo são evocados como intermediários de um confronto entre Estados.

É nesse sentido que se propôs aqui repensar a tradução do conflito, uma vez que eleger o Oriente, o mundo muçulmano ou o Islã como opostos da modernidade ocidental significa cair na armadilha de um orientalismo que serve à manutenção do conflito, e não à coexistência de culturas e povos diversos. Tem-se, portanto, que a questão da legitimidade de uma condenação de cunho religioso *versus* a legitimidade de princípios modernos encontra referências em uma questão de dominação política historicamente consolidada – dominação esta que se configura, em linhas gerais, nas relações de poder entre o Ocidente e o Oriente.

Dessa forma, a desconstrução da questão religiosa como expressão do conflito que se desenhou com a condenação do autor e a tradução do conflito como um choque entre culturas têm por finalidade evitar a reprodução dessas leituras diante de conflitos atuais, sobretudo com as representações fundamentalistas e terroristas que se tem do Islã, as quais se tornaram ainda mais frequentes após os atentados de 11 de setembro de 2001.

A relação entre Direitos Humanos e Islã não está, de maneira alguma, fadada a certa incomunicabilidade. No entanto, é certo que a relação entre religião e modernidade se complica nos Direitos Humanos, tendo em vista que é por meio desse instrumento do sistema internacional, constituído por fundamentos éticos e morais modernos, que se faz evidente o conflito entre Estado religioso e Estado moderno. Assim sendo, a fim de se estabelecer relações pacíficas entre sociedades em um cenário de diversidade cultural, como no caso analisado, é preciso que os intérpretes legislativos cooperem na busca de convergências entre os fundamentos éticos e morais de diferentes sociedades e que a religião admita perder força normativa quando necessário.

Com a análise do caso Rushdie, foi possível notar que as questões de diversidade cultural não podem ser acertadas na arena política, que é, para tanto, insuficiente – na esfera política, há limites para a coexistência, uma vez que há tendências à instrumentalização de discursos e à subjugação. Logo, enquanto conflitos como o abordado neste livro estiverem no campo da política, se avançará muito pouco ou nada.

Dessa forma, a universalidade dos Direitos Humanos precisa ser pensada para além da política ocidental. A análise de Santos (2003) chama a atenção para o uso do discurso de proteção dos Direitos Humanos como um elemento da política de relações exteriores de vários Estados, em especial de Estados ocidentais que se mostram incoerentes em vários casos, omitindo-se na defesa dos Direitos Humanos de acordo com seus interesses políticos e econômicos. A crítica do autor vem ao encontro disso: a supervisibilidade de certas violações dos Direitos Humanos *versus* a total opacidade de outras, a depender de critérios geopolíticos.

Todavia, se não instrumentalizados politicamente de acordo com interesses econômicos e estratégicos, os Direitos Humanos fundamentados sobre princípios racionais são, como discorre Habermas (2001), um legítimo instrumento por meio do qual podemos nos comunicar. Como abordado, à medida que a racionalidade, a presença do “outro” e o diálogo intercultural são introduzidos, os conflitos passam a necessitar de normas que os regulamentem, e os Direitos Humanos carregam consigo potencial para ser o instrumento dos processos de interação.

De fato, uma vez que a razão por si só não é capaz de interagir os indivíduos, a linguagem o faz a partir de sua faculdade racional e comunicativa. Tomando o Estado como um espaço em que a faculdade comunicativa pode ser executada com a mediação do direito, os Direitos Humanos se apresentam como o produto mais paradigmático da consolidação e da expansão da esfera pública. Dado que é por meio da ação comunicativa que há a inclusão do “outro”, os Direitos Humanos, uma vez legítimos e atuantes em âmbito supranacional, superam as fronteiras do Estado e proporcionam o reconhecimento de alteridades em um cenário de diversos povos integrados, consolidando-se como instrumento de validade universal nas relações internacionais.

REFERÊNCIAS

- ABDELAZEEM, S. *Liberdade de expressão e o critério duplo no Ocidente: a visão de um muçulmano*. Sociedade Beneficente Muçulmana do Rio de Janeiro, [199-?]. Disponível em: <http://www.sbmjrj.org.br/Atualidades-censura.htm>. Acesso em: 15 fev. 2010.
- ALMEIDA, F. B. *Teoria geral dos Direitos Humanos*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1996.
- ALVES, J. A. L. *Direitos Humanos, cidadania e globalização*. Lua Nova, São Paulo, n.50, p.185-206, 2000.
- ANTES, P. *O Islã e a política*. São Paulo: Paulinas, 2003.
- ARAÚJO, L. B. L. *Religião e modernidade em Habermas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- ARON, R. *Las etapas del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1980.
- BAKHTIN, M. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo: Hucitec, 2002.
- BARBAS, H. *Os versículos satânicos*: Salman Rushdie. Tradução de: Ana Luisa Faria e Miguel Serras Pereira. O Independente, [1989?]. Disponível em: <http://escritashbarbas.pbworks.com/Salman+Rushdie+-+Vers%C3%ADculos+Sat%C3%A2nicos>. Acesso em: 2 maio 2010.
- BECK, U. *Modernização reflexiva*. São Paulo: Editora Unesp, 1995.

- BITTAR, E. C. B. *Globalização da discriminação e insegurança mundial*. Política Externa, São Paulo, v.15, n.2, p.33-44, set./nov. 2006.
- BOURDIEU, P. *A economia das trocas simbólicas*. São Paulo: Perspectiva, 1998.
- _____. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.
- CABRAL FILHO, S. B. A “revolução branca”. In: CARLOS, N. (Ed.). *Irã: a força de um povo e sua religião*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1979a. p.89-102.
- _____. Dinastia Pahlavi: imperialismo e absolutismo. In: CARLOS, N. (Ed.). *Irã: a força de um povo e sua religião*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1979b. p.103-120.
- CARLOS, N. (Org.). *Irã: a força de um povo e sua religião*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1979a.
- CARLOS, N. Outro Vietnã, outros Irãs. In: CARLOS, N. (Ed.). *Irã: a força de um povo e sua religião*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1979b. p.75-88.
- CARREIRA, S. S. G. Vestígios da transculturação em Shame, de Salman Rushdie. *Revista Eletrônica do Instituto de Humanidades*, Rio de Janeiro, v.3, n.11, p.1-6, out./dez. 2004. Disponível em: <http://publicacoes.unigranrio.edu.br/index.php/reihm/article/viewFile/463/454>. Acesso em: 2 maio 2010.
- CHEREM, Y. A. *Islã, legitimidade e cultura política: o movimento estudantil no Irã durante o período Khatami*. Campinas, 2006. 276f. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas.
- CIPRIANI, R. *Manual de sociologia da religião*. São Paulo: Paulus, 2007.
- COGGIOLA, O. *A Revolução Iraniana*. São Paulo: Editora Unesp, 2008.
- CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA ISLÂMICA DO IRÃ. Tradução de: Embaixada da República Islâmica do Irã de Lisboa. Brasília: Embaixada da República Islâmica do Irã em Brasília, 1986.
- DALLARI, D. *O que são Direitos Humanos*. [200?] Disponível em: www.dhnet.org.br/direitos/militantes/dalmodallari/index.html. Acesso em: 9 mar. 2006.

- DECLARAÇÃO UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS. 1948.
Disponível em: http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/ddh_bib_inter_universal.htm.
- DEMANT, P. *O mundo muçulmano*. São Paulo: Contexto, 2008.
- DOMINGUES, J. M. A cidade: racionalização e liberdade em Max Weber. In: SOUZA, J. (Org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000. p.209-234.
- DURKHEIM, E. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os pensadores.)
- EL-KHOURY, F. *As revoluções xiitas no Islão (660-750)*. São Paulo: Editora Marco Zero, 1983.
- FREUND, J. *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Forense, 1987.
- GEERTZ, C. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIDDENS, A. *As conseqüências da modernidade*. São Paulo: Editora Unesp, 1991.
- _____. A vida em uma sociedade pós-tradicional. In: BECK, U. *Modernização reflexiva*. São Paulo: Editora Unesp, 1995. p.73-134.
- GOMES, E. T. *A revolução iraniana na perspectiva de Khomeini: representações e paradigmas de um governo islâmico xiita (1979-1989)*. Vitória, 2007. 213f. Dissertação de (Mestrado em História Social das Relações Políticas) – Departamento de História, Universidade Federal do Espírito Santo.
- GORDON, M. *Os grandes líderes: Khomeini*. São Paulo: Nova Cultura, 1987.
- GREEN, S. *The satanic verses and their implications*. 2006. Disponível em: <http://www.answering-islam.org/Green/satanic.htm>. Acesso em: 9 mar. 2010.
- HABERMAS, J. *A constelação pós-nacional: ensaios políticos*. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- _____. *A inclusão do outro: estudos de teoria política*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- _____. *Era das transições*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- _____. Lutas pelo reconhecimento no Estado constitucional democrático. In: TAYLOR, C. (Org.). *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000. p.125-164

- HIMMICH, B. A visão que a Europa Latina tem do Islã: momentos e desafios. In: RI JÚNIOR, A. D.; ORO, A. P. (Org.). *Islamismo e humanismo latino*: diálogos e desafios. Petrópolis: Vozes; Treviso: Fondazione Cassamarca, 2004. p.117-137.
- HUNTINGON, S. P. *O choque de civilizações*: e a recomposição da ordem mundial. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.
- ISHAY, M. R. *The history of Human Rights*: from ancient times to the globalization Era. Berkeley: University of California Press, 2004.
- JAMESON, F. *Marxismo e forma*. São Paulo: Hucitec, 1985.
- KINZER, S. *Todos os homens do xá*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- KRAMER, P. Alexis de Tocqueville e Max Weber: respostas políticas ao individualismo e ao desencantamento na sociedade moderna. In: SOUZA, J. (Org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000. p.163-196.
- LAFER, C. *Comércio, desarmamento e Direitos Humanos*. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- LASH, S. A reflexividade e seus duplos: estrutura, estética, comunidade. In: BECK, U. *Modernização reflexiva*. São Paulo: Editora Unesp, 1997. p.135-206.
- LIMA, A. A conspiração de 1953. In: CARLOS, N. (Ed.). *Irã: a força de um povo e sua religião*. Rio de Janeiro: Expressão e Cultura, 1979. p.37-58.
- MALISKA, M. A. Max Weber e o Estado racional moderno. *Revista Eletrônica do CEJUR*, Curitiba, v.1, n.1, p. 15-28, ago./dez. 2006. Disponível em: <http://www.cejur.ufpr.br/revista/artigos/001-2sem-2006/artigo-02.pdf>. Acesso em: 20 set. 2010.
- MARTINEZ, J. F. *Os versos satânicos*. [200-]. Disponível em: <http://www.cacp.org.br/islamismo/artigo.aspx?lng=P-T-BR&article=293&menu=4&submenu=1>. Acesso em: 5 jul. 2008.
- MOHAMMED, A. J. *Introdução à crítica da razão árabe*. São Paulo: Editora Unesp, 1999.
- NOBRE, R. F. Weber e o racionalismo ocidental. In: CARVALHO, A. B. de; BRANDÃO, C. F. (Org.). *Introdução à sociologia da cultura*: Max Weber e Norbert Elias. São Paulo: Avercamp, 2005. p.17-42.
- O ALCORÃO. Tradução de: Mansour Challita. Rio de Janeiro: BestBolso, 2010.

- OMRAN, M. *Vozes silenciadas: uma leitura da obra de Salman Rushdie*. Campinas, 2006. 205f. Tese de (Doutorado em Teoria e História Literária) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas.
- ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Assembleia Geral das Nações Unidas*, A/48/526, 8 nov. 1993. Disponível em: <http://www.un.org/en/documents/index.shtml>. Acesso em: 5 fev. 2009.
- _____. *Conselho Econômico e Social das Nações Unidas*, E/CN.4/1996/SR.26, 11 abr. 1996. Disponível em: <http://www.un.org/en/documents/index.shtml>. Acesso em: 11 fev. 2009.
- _____. *Conselho Econômico e Social das Nações Unidas*, E/CN.4/1995/L.11/Add.5, 9 mar. 1995, p.5. Disponível em: <http://www.un.org/en/documents/index.shtml>. Acesso em: 11 fev. 2009.
- _____. *Conselho Econômico e Social das Nações Unidas*, E/CN.4/1997/SR.30, 8 jan. 1998, p.7. Disponível em: <http://www.un.org/en/documents/index.shtml>. Acesso em: 11 fev. 2009.
- _____. *Conselho Econômico e Social das Nações Unidas*, E/CN.4/1998/SR.57, 14 jan. 1999, p.4. Disponível em: <http://www.un.org/en/documents/index.shtml>. Acesso em: 11 fev. 2009.
- PACE, E. A imagem do outro. A Igreja Católica e o Islã: trabalhos em curso. In: RI JÚNIOR, A. D.; ORO, A. P. (Org.). *Islamismo e humanismo latino: diálogos e desafios*. Petrópolis: Vozes; Treviso: Fondazione Cassarmarca, 2004. p.265-274.
- _____. Religião e globalização. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p.25-39.
- _____. *Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais*. Petrópolis: Vozes, 2005.
- PACE, E.; STEFANI, P. *Fundamentalismo religioso contemporâneo*. São Paulo: Paulus, 2002.
- PIERUCCI, A. F. Secularização segundo Max Weber. In: SOUZA, J. (Org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000. p.105-162.
- PIOVESAN, F. *Direitos Humanos e justiça social*. São Paulo: Saraiva, 2007.
- _____. *Temas de Direitos Humanos*. São Paulo: Max Limond, 2003.
- RAJAGOPALAN, K. Quando o humor azeda: o episódio Rushdie em retrospectiva. *Estudos Avançados/Print version*, São Paulo, v.10, n.27,

- p.115-126, maio/ago. 1996. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0103-40141996000200007&script=sci_arttext. Acesso em: 5 fev. 2010.
- RAMOS, A. C. *Teoria geral dos Direitos Humanos na ordem internacional*. Rio de Janeiro: Editora Renovar, 2005.
- RAPOSO, H. O islamismo nas sociedades europeias: os mitos da “comunidade muçulmana”, do “diálogo de civilizações” e do “islão moderado”. *Relações Internacionais*, Lisboa, n. 22, p. 63-82, jun. 2009. Disponível em: http://www.scielo.oces.mctes.pt/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1645-91992009000200006&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 9 dez. 2010.
- RIJÚNIOR, A. D.; ORO, A. P. (Org.). *Islamismo e humanismo latino: diálogos e desafios*. Petrópolis: Vozes; Treviso: Fondazione Cassamarca, 2004.
- RINGER, F. K. *A metodologia de Max Weber: unificação das ciências culturais e sociais*. São Paulo: Edusp, 2004.
- ROUSSEAU, J. J. *Do contrato social*. São Paulo: Martin Claret, 2006.
- RUSHDIE, S. *Os versos satânicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- SAID, E. W. *Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- _____. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- SANTOS, B. S. *Por uma concepção multicultural de Direitos Humanos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- SOUZA, J. (Org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000.
- SCHLUCHTER, W. Politeísmo dos valores. In: SOUZA, J. (Org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, p.13-48.
- SCHUON, F. *Para compreender o Islã*. Tradução de: Mateus Soares de Azevedo. Rio de Janeiro: Nova Era, 2006.
- TAYLOR, C. A política de reconhecimento. In: TAYLOR, C. (Org.). *Multiculturalismo*. Lisboa: Instituto Piaget, 2000.
- TEIXEIRA, C.C. Honra moderna e política em Max Weber. In: SOUZA, J. (Org.). *A atualidade de Max Weber*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000. p.355-372.

- TRAUMANN, A. P. A fúria de Ajax: 27 anos de relações EUA-Irã (1953-1980). *Revista Litteris*, Rio de Janeiro, n.4, p.1-14, mar. 2010. Disponível em: <http://revistaliter.dominiotemporario.com/doc/AFU-RIADEAJAX.pdf>. Acesso em: 26 ago. 2010.
- TRINDADE, A. A. C. *Tratado de direito internacional dos Direitos Humanos*. v.1. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997.
- _____. *Tratado de direito internacional dos Direitos Humanos*. v.3. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2003.
- WEBER, M. A psicologia social das religiões mundiais. In: WEBER, M. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1946. p.307-335.
- _____. *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- _____. *Conceitos básicos de sociologia*. São Paulo: Centauro, 2002.
- _____. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1991.
- _____. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: LTC, 1982.
- ZAIDAN, A. K. *O indivíduo e o Estado no Islam*. São Bernardo do Campo: Centro de Divulgação do Islam para a América Latina, 1990.
- ZILLES, U. *Fundamentalismo islâmico e fundamentalismo religioso*. EST Edições, Porto Alegre, 2009. Disponível em: <http://www.esteditora.com.br/textos/fundamentalismo.htm>. Acesso em: 5 fev. 2010.

ANEXO

Documentos oficiais da Organização das Nações Unidas (ONU) em que o caso Rushdie foi mencionado

Disponível em: <http://www.un.org/>
Sistema de arquivos de documentos da ONU (SAD): <http://documents.un.org/welcome.asp?language=S>
<http://www.un.org/en/documents/index.shtml>

Conselho de Direitos Humanos das Nações Unidas:

Distr.General e/CN.4/Sub.2/1992/11

14 de julho de 1992

Original: Francês/Inglês

Distr.General CCPR/C/SR.1196

21 de setembro de 1993

Original: Francês

E/CN.4/1995/L.11/Add.5

9 de março de 1995

Original: Inglês

Distr.General E/CN.4/1996/SR.26

11 de abril de 1996

Original: Inglês

Distr.General E/CN.4/1997/SR.30

8 de janeiro de 1998

Original: Francês

Distr.General E/CN.4/1997/SR.49

30 de janeiro de 1998

Original: Francês

E/CN.4/1998/SR.57

14 de janeiro de 1999

Original: Francês

E/CN.4/2002/73

14 de março de 2002

Original: Francês

Distr.General E/CN.4/2003/8/Add.1

24 de janeiro de 2003

Original: Inglês

Distr.General E/CN.4/2004/NGO/252

11 de março de 2004

Somente em Inglês e Francês

E/CN.4/2005/SR.33

15 de julho de 2005

Original: Francês

Assembleia Geral das Nações Unidas:

Distr.General A/48/40 (Part I)

7 de outubro de 1993

Original: Inglês

Distr. General A/48/526
8 de novembro de 1993
Original: Espanhol/Inglês

Terceira Comissão
41ª sessão
Ocorrida na terça-feira, 23 de novembro de 1993, às 15 horas
Nova York

Terceira Comissão
43ª sessão
Ocorrida na sexta-feira, 26 de novembro de 1993, às 10 horas
Nova York

Assembleia Geral
67ª sessão plenária
Quarta-feira, 1º de dezembro de 1993, às 15 horas
Nova York

Terceira Comissão
49ª sessão
Ocorrida na sexta-feira, 3 de dezembro de 1993, às 10 horas
Nova York

Terceira Comissão
51ª sessão
Ocorrida na sexta-feira, 3 de dezembro de 1993, às 18 horas
Nova York

A/49/PV.5
5ª sessão plenária
Segunda-feira, 26 de setembro de 1994, às 15 horas
Nova York

A/49/PV.13

13ª sessão plenária
Sexta-feira, 30 de setembro de 1994, às 15 horas
Nova York

Distr. General A/49/514
14 de outubro de 1994
ORIGINAL: Inglês

Distr.Limitada A/C.3/49/L.52
2 de dezembro de 1994
ORIGINAL: Inglês

Distr.General A/49/610/Add.3
16 de dezembro de 1994
ORIGINAL: Russo

Terceira Comissão
47ª sessão
Ocorrida na sexta-feira, 1º de dezembro de 1995, às 15 horas
Nova York

Terceira Comissão
55ª sessão
Ocorrida na quarta-feira, 13 de dezembro de 1995, às 10 horas
Nova York

Distr.General A/50/635/Add.3
18 de dezembro de 1995
ORIGINAL: Árabe

Terceira Comissão
43ª sessão
Ocorrida na terça-feira, 19 de novembro de 1996, às 10 horas
Nova York
Terceira Comissão

40ª sessão

Ocorrida na terça-feira, 18 de novembro de 1997, às 10 horas
Nova York

Terceira Comissão

41ª sessão

Ocorrida da terça-feira, 10 de novembro de 1998, às 15 horas
Nova York

Distr. General A/HRC/7/10/Add.3

7 de fevereiro de 2008

Original: Inglês

SOBRE O LIVRO

Formato: 14 x 21 cm

Mancha: 23,7 x 42,5 paicas

Tipologia: Horley Old Style 10,5/14

EQUIPE DE REALIZAÇÃO

Coordenação Geral

Arlete Quaresma

CULTURA
ACADÊMICA 
Editora