

NÓS E O ISLÃ: UMA COMPATIBILIDADE POSSÍVEL?

Nicola Gasbarro

Tradução do italiano: Cristina Pompa

RESUMO

O Islã parece constituir atualmente uma alteridade radical para o Ocidente. Mas qual Islã e qual Ocidente? Mais do que descrever identidades constituídas, atitude típica do relativismo cultural, é preciso analisar as relações histórico-sociais dinâmicas entre as grandes culturas, que se traduzem também em horizontes antropológicos. Para além da emergência política do "choque de civilizações", o artigo examina as estruturas relacionais que abrem para a história cenários diferentes e, sobretudo, uma perspectiva antropológica de compatibilidade jurídica e civil das grandes diversidades culturais e religiosas.

Palavras-chave: Islã; antropologia das religiões; diversidade cultural; pós-modernismo.

SUMMARY

Islam nowadays seems to constitute a radical otherness for the West. But which Islam and which West? More than describing constituted identities, a typical attitude of the cultural relativism, one needs to analyze changing social-historical relations that take place among great cultures, which also translate themselves into anthropological horizons. Beyond the political emergence of the "clash of civilizations", the article examines relational structures that allow different settings to history and furthermore an anthropological perspective of juridical and civil compatibility among great cultural and religious diversities.

Keywords: Islam; anthropology of religion; cultural diversity; postmodernism.

O Islã entre nós

Uma das ilusões mais difundidas da historiografia tradicional é a da irreduzibilidade das religiões às práticas sociais das civilizações: as religiões seriam por um lado "formas elementares do espírito" que resolvem os problemas da existência e, por outro, "formas de vida" que conferem força de transcendência ao sistema social. As conseqüências antropológicas dessa ilusão ainda hoje condicionam os instrumentos metodológicos e as perspectivas gerais de nossas pesquisas. A primeira conseqüência é a exigência de fundar a comparabilidade das culturas exclusivamente na função "sobrenatural" das religiões — afinal, sua estrutura "superorgânica" deriva do fato que elas se põem (e se impõem) como soluções paradigmáti-

cas para os problemas existenciais implícitos no "orgânico" da vida. A segunda é que as religiões, entendidas como estruturas do espírito, remetem a uma identidade transcendental, original, exclusiva e inalienável, e por isso imodificável nas contínuas transações das relações sociais.

O historiador das religiões contemporâneo, estudioso que é da gênese e do desenvolvimento das religiões no interior das relações entre civilizações, poderia denunciar essa ilusão historiográfica como fruto do etnocentrismo religioso gerado pela universalização da estrutura simbólica da mensagem cristã. A identidade transcendental das formas de vida remete a uma universalização abusiva da transcendência cristã, tornando-a teologicamente exclusiva nas relações dos homens tanto com a divindade como entre si. Entre as culturas imaginadas religiosamente não poderia haver relações estruturais capazes de modificar seu "espírito" nem movimentos sociais internos capazes de modificar sua morfologia: poder-se-ia pensar no máximo em um "diálogo" entre as formas do sublime que as chamadas sociedades abertas procurariam estimular mediante uma programática "política do respeito".

A presente contribuição não pretende desconstruir os fundamentos meta-históricos dessa ilusão universalizante, mas apenas partir da consciência de que a "grande narrativa" não mais funciona ali onde justamente deveria funcionar melhor: no diálogo entre religiões monoteístas e salvíficas como a cristã e a islâmica. É preciso então subverter a perspectiva geral e os métodos comparativos, passando de uma hermenêutica *ortodoxa* e religiosa das identidades culturais para uma história *ortoprática* e civil das relações entre sistemas de sentido, de maneira a desatar os nós do espírito — nos termos das relações sociais e simbólicas imanentes — que por tradição parecem pertencer à transcendência. O Islã não existe sem nós, e o Ocidente — cristão ou laico — não existe sem o Islã, de modo que nenhuma pretensão de identidade é possível sem as relações: qualquer forma de "revanche de Deus" deve ser confrontada àquele outro sistema que terá etnocentricamente estabelecido "o fim da história"¹, assim como o chamado "fundamentalismo" não é produto exclusivo da teologia muçulmana radical, mas tem uma origem intercultural que aponta diretamente para as aventuras da modernidade ocidental².

É preciso então uma história comparativa das relações entre sistemas de sentido, bem como uma antropologia radicalmente diferente daquela construída à nossa imagem e semelhança, sem o orgulho do próprio pertencimento e sobretudo sem o ressentimento contra quem lhe denuncia a arbitrariedade histórica ou a etnocêntrica pretensão universalizante. Essa comparação tem uma indispensável função heurística para que possamos sondar o âmago das diversidades culturais que ora convivem no interior de nossa civilização e, a partir desses "não-lugares"³, refletir criticamente sobre as estruturas profundas de nossa historicidade e nossos valores — que imaginamos em perigo a ponto de estarmos prontos para uma guerra cultural preventiva. E se o que está em jogo é a nossa relação com a complexidade do Islã, a comparação tradicional, classificatória e diferencial, não é

(1) Kepel, Gilles. *La revanche de Dieu*. Paris: Seuil, 1991; Fukuyama, Francis. *The end of history and the last man*. Nova York: Free Press, 1992.

(2) Cf. Gasbarro, Nicola. "Per un'analisi storico-comparativa del fondamentalismo islamico". In: Giusti, Sônia (org.). *Cultura planetária o pianeta multiculturale?* Roma: Domograf, 1996, pp. 693-742.

(3) Auge, Marc. *Non-lieux*. Paris: Seuil, 1992; *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris: Aubier, 1994.

mais suficiente, porque o Islã está entre nós, com seu passado e suas aberturas para o futuro, lançando um novo desafio que certamente não se pode arrostar tão-só com os instrumentos da geopolítica.

Como macrossistema, qualquer civilização possui uma ordem hierárquica de códigos culturais e relações sociais que lhe assegura continuidade estrutural, e se hoje esses sistemas entram em relação entre si, tais relações abalam tanto a sua ordem interna quanto a externa. Nossa cultura moderna experimenta assim a dissolução dos limites de seu horizonte e a sensação de reencontrar-se em um "choque de civilizações", que é antes de tudo um conflito entre sistemas de sentido⁴. Isso é verdade sobretudo se, como no caso do Islã, pensamos as diferentes civilizações com as categorias gerais e analógicas da modernidade: não nos admira o fato de vivermos "a oeste de Alá"⁵, mas nos angustia a impossibilidade de nos comunicarmos no plano histórico e sociocultural com os fiéis de uma religião monoteísta como a nossa. Os muçulmanos entram no nosso cotidiano, abalam nosso sistema de valores, recusam os processos de integração social, reivindicam o exercício público de seu culto e nos apresentam uma diversidade cultural irreduzível aos nossos atuais sistemas de compatibilidade política e de tolerância simbólica. O seu estar "de fato" além da modernidade esvazia nossas categorias tradicionais: o direito à liberdade religiosa e os novos direitos culturais já não podem ser relegados ao âmbito das escolhas individuais a serem respeitadas na base do princípio fundamental da laicidade do Estado — e nesse sentido as "políticas do reconhecimento" parecem limitadas e neo-relativistas⁶. Uma diversa cosmologia cultural requer um novo ordenamento civil e novos modelos de comportamento, ou seja, uma "civilização" imaginada além da modernidade. Mas como? Com quais instrumentos e, sobretudo, em qual perspectiva?

O Islã coloca problemas culturais que talvez só possam ser analisados numa sistemática perspectiva comparativa, ao mesmo tempo diacrônica e sincrônica: a alteridade radical de uma grande civilização nos obriga a pensar em termos de complexidade relacional o nosso passado moderno, e essa história crítica pode estimular nosso imaginário antropológico e ampliar nossa consciência cultural da diversidade.

O Ocidente entre pós-modernidade e supermodernidade

A releitura crítica da modernidade, tanto no plano das estruturas simbólicas quanto no das relações sociais, é um trabalho ainda em curso, mas que já produziu auto-representações, perspectivas de análise, metodologias comparativas, revisões historiográficas e desconstruções de valores com conseqüências importantes no debate ético, civil e político. Cabe aqui assinalar duas perspectivas que concebem de diferentes maneiras essa ruptura da modernidade e suas conseqüências históricas e culturais: a pós-modernidade e a supermodernidade. Elas atravessam, freqüentemente de

(4) Huntington, Samuel P. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. Nova York: Simon & Schuster, 1996.

(5) Kepel, Gilles. *A l'ouest d'Allah*. Paris: Seuil, 1994.

(6) Para uma formulação integralmente civil, cf. Habermas, Jürgen. "Kampf um Anerkennung im demokratischen Rechtsstaat". In: *Die Einbeziehung des Anderen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. Sobre a necessidade de uma teorização normativa, cf. Held, David. *Democracy and the global order*. Stanford: Stanford University Press, 1995; Habermas, Jürgen. *Die postnationale Konstellation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998.

forma confusa, a consciência simbólica e a sensibilidade ética de todo o Ocidente, ainda que a primeira se associe sobretudo à cultura norte-americana e a segunda venha se desenvolvendo em particular no âmbito do pensamento europeu ocidental.

A *pós-modernidade* é fundamentalmente a consciência intelectual e "espiritual" de que a modernidade terminou por força de uma implosão cultural, e não de uma explosão histórico-social. As grandes promessas de desenvolvimento geral não foram cumpridas e o próprio "espírito" moderno que as inspirava se esgotou, o generalizado materialismo econômico deixou pouco espaço para a reflexão e até as alternativas do marxismo ou da teoria crítica se despotencializaram — perderam-se enfim todas as referências fundamentais do sentido e da ação social, as "grandes narrativas" de que fala Lyotard⁷. Só se pode ingressar numa época espiritualmente nova mediante um exame radical e escrupuloso de todos os falsos mitos da modernidade, que por sua vez se torna uma narrativa, um "texto" a ser completamente decomposto para que se revelem suas retóricas alienantes e suas regras arbitrárias de composição, até que seja desconstruído o seu sentido. Se a análise do saber alienante deve remontar ao menos até o começo do século XX, é fácil perceber aqui os ecos do radicalismo nietzschiano, da crítica filosófica e literária centro-européia ao processo de civilização, a recusa da razão instrumental da ciência e da tecnologia e até algo das visões apocalípticas sobre os destinos da razão ocidental.

Nos Estados Unidos, onde esse movimento intelectual encontra o terreno mais fértil, a antropologia está preparada para acolher seus pressupostos mais veementes. Desde suas origens boasianas, ela se caracteriza por um forte traço culturalista e pela elaboração de "modelos culturais" mais simbólicos que sociais: as culturas seriam antes construções do espírito que organizações sociais e institucionais, de modo que se poderia melhor compreender suas estruturas internas por meio da linguagem, da arte, do mito, das crenças e símbolos, da dinâmica dos valores que delineiam seu pensamento subjacente e sua visão de mundo. Essa estrutura envolve os indivíduos ligados entre si quase que exclusivamente pela cultura compartilhada, incide no corpo social pensado antes de tudo como "comunidade" e identifica o "espírito" de um povo como experiência única e original. Assim é que as culturas são configuradas mais como individualidades coletivas em relação à universalidade do que como "fatos sociais totais" relacionados entre si, ao passo que a universalidade se apresenta mais como um problema moral do que histórico e antropológico. O individualismo norte-americano, estruturalmente diferente da tradição republicana francesa, e a grande força social da "religião civil" nos Estados Unidos, que tem pouco em comum com as instâncias rousseauianas, pesam profundamente nessas noções.

As conseqüências são evidentes. No campo social e institucional, o contrato se constituiria mais como uma exigência do espírito e uma escolha dos indivíduos do que como um fato social, mais como uma variante culturalista de Hobbes do que como uma projeção do pensamento socioló-

(7) Lyotard, Jean-François. *La condition postmoderne*. Paris: Minuit, 1979.

gico constitutivo da sociedade civil. No plano ético, a igualdade estaria inscrita na própria natureza do espírito, da qual as culturas representariam modalidades de expressão histórica, e a legitimação igualitária das diferenças seria um dado, não uma vontade construída socialmente na história. Sistemas iguais e diferentes — idênticos nas profundezas do espírito e variáveis nas formas —, todas as culturas responderiam, cada uma à sua maneira, aos problemas universalmente humanos. Talvez esteja aqui o naturalismo que subjaz a toda "culturologia" ortodoxa, toda fenomenologia exclusivamente subjetiva, enfim, a toda visão de mundo derivada direta ou indiretamente da *Kultur*. Esta é sempre uma resposta espiritual, legitimada moralmente, às constrações materiais e aos problemas universais da natureza. Implicitamente, a natureza e seus determinismos constituem o fundamento do espírito igualitário da *Kultur* e das culturas, enquanto a diferença depende das contingências do tempo, do espaço e das "formas de vida". Na ambigüidade do termo "forma" (substancial? aparente?), essa noção central do culturalismo pós-moderno dissimula a oposição entre igualdade da *Cultura* como estrutura profunda e diferença das *culturas*, mas também *acaba*, por revelar seu fundamento naturalístico com a evocação ambígua do conceito de "vida" (biológico? social?). As culturas analisadas pela antropologia seriam *soluções aos mesmos problemas*, cultivos diversos — no mesmo terreno organicamente produtivo — de produtos axiologicamente idênticos como soluções e empiricamente diferentes como variantes de soluções. Seriam portanto "textos", variações literárias de uma estrutura universal que remete ao "espírito" da tradição idealista.

Essa concepção da *Kultur*, que precede e condiciona a antropologia e a historiografia da pós-modernidade, é o contraponto espiritual da *Civilization* (ou da análoga *Civilization*) materialista e empiricamente social, que precede e condiciona a sociologia e a antropologia européias da *supermodernidade*. Esta é uma espécie de excesso global da modernidade, uma superexposição dos seus aspectos mais explosivos, que acaba por consumi-la⁸. Abordam-se os aspectos sociais e ao mesmo tempo simbólicos do mundo sem preferências e prioridades "espirituais", reconduzindo-os sempre à sua ação "de fato" para que se resguarde seu sentido na "ação comunicativa" dos sistemas sociais. Assim, na supermodernidade não há simbolismo sem produção social, não há crença sem prática ritual, não há valor sem função concreta: as instituições produzem sentido e toda produção de sentido é institucional. Não há nenhuma harmonia ou hierarquia preestabelecida no interior das culturas e nas relações entre elas: a ordem interna e as estratégias relacionais são arbitrárias no sentido lingüístico do termo — jamais tornando-se arbítrio ou acaso —, tanto que não podem ser compreendidas com os instrumentos da nova história comparativa.

Justamente a maneira de compreender a identidade cultural e as relações entre civilizações é o que mais diferencia a perspectiva supermoderna da pós-moderna. Esta, privilegiando a identidade, concebe as culturas como estruturas de sentido distintas, como multiplicidade sincrônica de diversidades irreduzíveis e sem os fundamentos comuns construídos pela moderni-

(8) Para remediar tal explosão, Habermas inverte o percurso da teoria crítica, ainda demasiado "culturalista" e pouco relacional. Veja-se a teorização fundada nas relações entre sistemas tendo em vista um entendimento — com evidentes conseqüências éticas e políticas — em Habermas, Jürgen. *Teorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981.

dade: o chamado "multiculturalismo" torna-se assim a resposta "comunitária" à globalização do sentido. São evidentes nessa perspectiva antropológica duas fortes ligações estruturais com a visão norte-americana da modernidade. A primeira diz respeito a um certo individualismo aplicado à dialética das culturas e dos povos, um esquema interno da sociedade norte-americana a partir do qual se compreende e regula a complexidade do mundo externo. A segunda é a legitimação moral e/ou humanística e naturalística daquele esquema: as culturas afinal merecem respeito por igual, pois todas respondem, cada qual a seu modo, aos grandes determinismos da natureza e tendem a resolver os problemas comuns da humanidade. Esse estatuto de igualdade "superorgânica" remete diretamente à ética protestante e ao espiritualismo norte-americano da "religião civil", que deu força moral ao direito e até mesmo um sentido forte à política. Phillip Hammond sintetizou essa concepção da seguinte maneira:

*a) Há um Deus, b) cuja vontade pode ser conhecida mediante os procedimentos democráticos; portanto c) a América democrática tem sido a principal representante de Deus na história, e d) para os americanos a nação tem sido a fonte de identidade prioritária*⁹.

(9) Hammond, Phillip E. "The conditions for civil religion: a comparison of the United States and México". In: Bellah, Robert N. e Hammond, Phillip. *Varieties of civil religion*. San Francisco: Harper & Row, 1980, pp. 41-42. Para uma idéia geral do problema vivido em nível interno e sincrônico, ver Bellah, Robert. *Beyond belief: essays on religion in a post-traditional world*. Nova York: Harper & Row, 1970; para sua projeção num contexto completamente mudado — obviamente em termos multiculturalistas —, ver Kurtz, Lester R. *Gods in the global village: the world's religions in sociological perspective*. Thousand Oaks, CA: Pine Forge Press, 1995.

Tal antropologia etnocêntrica da modernidade, projetada em escala mundial, tende a descurar das dinâmicas históricas das grandes civilizações, observando apenas sua dimensão sincrônica. Um aspecto relevante dessa concepção é a universalização do sentimento religioso (bem radicado na sociologia culturalista pós-weberiana), que tem levado a uma codificação totalizadora dos valores nos termos da dicotomia "sagrado/profano": o sagrado constitui não apenas o único horizonte de sentido para a percepção do mundo, mas sobretudo, para falar com Eliade, a experiência paradigmática da vida. Não por acaso, a modernidade é uma época de dessacralização e desencantamento, cuja arbitrariedade simbólica e cujo "arbitrio" ideológico a pós-modernidade deve desconstruir.

Muitos pensam que uma ressacralização do mundo poderia resolver boa parte dos nossos problemas de sentido, mas quando o Islã a encarna de forma radical, respondendo ao desafio da globalização com a força de sua tradição, julgam-na "fundamentalista", incompatível portanto com o universalismo ocidental, democrático e moderno. É evidente a contradição em que incorrem: se a modernidade é dessacralizadora, por que a "revanche de Deus" deveria ser compatível com as construções do pensamento moderno? E se o sagrado é vivido como sentimento religioso e concebido apenas nos termos do naturalismo espiritual da religião civil norte-americana, as grandes civilizações só podem ser pensadas como estruturas de sentido religiosas, justapostas e/ou contrapostas conforme os cânones antropológicos do multiculturalismo. As conseqüências práticas dessa idéia já foram experimentadas na história moderna: se apenas a tolerância pode garantir a

convivência e promover formas brandas de integração cultural, quando as diferenças se tornam radicais e "fundamentalistas" o "choque de civilizações" torna-se inevitável como dinâmica cultural da "nova ordem mundial". A tese de Huntington é a expressão não da inversão da ética da tolerância, mas da perversão da lógica moderna operada pela pós-modernidade.

Os pressupostos teóricos da supermodernidade são totalmente diversos: sua perspectiva antropológica baseia-se mais no conceito de *civilização*, típico da tradição sociológica inglesa e francesa, do que no de *cultura*. Com efeito, a supermodernidade não desconhece idéias e conceitos que constituam uma visão de mundo, mas os analisa como produções simbólicas das relações sociais que se estruturam em sistemas integrados de diversidades conforme as contingências históricas. A identidade não é um dado do espírito, e sim uma elaboração histórica derivada do grau de compatibilidade alcançado nas relações entre as diferenças. A conseqüência antropológica disso é um pluriculturalismo diacrônico e sincônico, bem como inclusivo da ortoprática das relações históricas. Cada sistema social é em si próprio pluricultural e sua complexidade advém de progressivas inclusões de diferenças que forjaram regras gerais partilhadas e partilháveis para tornar possíveis e pensáveis as convivências na prática social. Isso vale com maior razão para a nossa civilização, que construiu nas relações e pelas relações o verdadeiro sentido da modernidade: os chamados "universais" do pensamento e da moral devem ser, mais do que desconstruídos como *textos*, reconstruídos como generalizações de sentido geradas em *contextos* históricos de relações entre diferenças com específicas exigências de compatibilidade. Decorre daí que o nível de generalização simbólica de uma civilização e sua complexidade sincrônica dependem da profundidade diacrônica das relações entre as diferenças que ela procurou compatibilizar. Todas as sociedades são culturalmente híbridas e socialmente mestiças: mesmo quando alguma delas reivindica uma autêntica originalidade e funda seu estatuto simbólico numa continuidade consolidada, trata-se sempre de uma identidade mestiça que tende a ser legitimada pela "invenção da tradição" no plano dos valores compartilhados. Parece pois qualquer critério identitário que produza diferenças irreduzíveis e *sauvagerie*: na era da globalização das culturas somos todos "civis" porque somos todos "mestiços"¹⁰.

A perspectiva supermoderna requer portanto uma política da inclusão das diferenças, não podendo se limitar à ética da tolerância: se os novos sistemas simbólicos só podem ser construídos a partir das compatibilidades práticas, qualquer legitimação transcendental perde sentido, e a única generalização possível é a do direito historicamente codificado¹¹. Prospectivamente, terão maior poder de sentido aquelas civilizações capazes de elaborar estruturas simbólicas com o maior grau de generalização "de direito" e, portanto, mais aptas a governar "de fato" a complexidade das relações entre sistemas. Também por isso a supermodernidade é antes civil e relacional que cultural e simbólica: as práticas das relações, agora inevitáveis, é que impõem novos sistemas normativos de convivência que depois se tornam estruturas de valores.

(10) Amselle, Jean-Loup. *Logiques métisses: anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot, 1990; Gruzinski, Serge. *La pensée métisse*. Paris: Fayard, 1999. Sobre a tradição, cf. Hobsbawm, Eric e Ranger, Terence. *The invention of tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983; Anderson, Benedict. *Imagined communities*. Londres: Verso, 1991.

(11) Habermas chega à teoria política da inclusão do outro pela transformação de todo transcendental (mesmo o kantiano) numa nova teoria do direito (*Faktizität und Geltung: Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996) que implica a superação de qualquer pressuposto filosófico da modernidade (*Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985; *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988). Trata-se de uma perspectiva interessante, ainda ignorada pela antropologia.

Essa perspectiva também põe em xeque nosso conceito de religião, já que a dialética sagrado/profano como único horizonte de sentido da modernidade ocidental é esvaziada pelas práticas religiosas completamente "outras". A relação entre Ocidente e Islã mostra isso de maneira paradigmática: o problema fundamental não é o Islã como religião e como princípio de sentido, e sim seu sistema histórico-social e político-cultural. Já não basta uma análise limitada ao "religioso" como código autônomo, eficaz por si só, e à dialética sagrado/profano: é necessária uma perspectiva histórica mais geral. Essa perspectiva já existe na história moderna do Ocidente, que a construiu, formalizou teoricamente e tornou operacional no Estado de direito como regulamentação das relações entre "religioso" e "civil". A distinção entre civil e religioso é a mais geral da modernidade, de modo que não por acaso tem produzido sistemas de compatibilidade mais amplos, partindo das relações sociais como lugar cultural e histórico de produção dos significados, inclusive os religiosos. Tendo todas as características do procedimento ortoprático, a distinção é útil no confronto — cultural e simbólico, político e social — com o Islã em termos da busca de uma compatibilidade mais geral do que aquela da modernidade.

A auto-representação do Islã

O Islã não sabe conceber-se em termos exclusivamente modernos. Mesmo tendo elaborado há algum tempo uma estratégia de conexão cultural com a modernidade ocidental, ele não renuncia aos princípios reguladores de sua civilização e às estruturas profundas de sua fé monoteísta. Portanto, é impossível compreender o Islã sem conhecer sua formação e seu longo caminho na história, que tem sido intercultural e multidirecional desde suas origens. Aliás, foram talvez sua reconhecida capacidade simbólica de compatibilizar diferenças no interior de uma religião monoteísta e sua grande força sistemática e reguladora de costumes sociais diversos que possibilitaram sua imediata expansão cultural e política, dando origem a um dos mais intensos processos civilizadores da história.

Seja como religião, seja como comunidade cultural, o Islã desenvolveu um excesso de fidelidade ao seu passado que se tornou uma própria e verdadeira fé nos seus fundamentos. Qualquer diferença interna remete à força da tradição (*sunna*), um nexos por si só suficiente para garantir o sistema. Os "reformadores", que a partir do século XX buscaram compatibilizar os princípios islâmicos com a revolução científica e tecnológica da modernidade ocidental, se reconhecem no termo "*salafīyya*" para frisar a necessidade de uma substancial referência (e eventualmente uma volta) à fé dos antigos (*salaf*). Essa permanente presença das origens no movimento reformador torna difícil compreender com nossas categorias a proposta muçulmana de modernização do sistema: não há reforma sem antiguidade e é impossível a modernidade sem tradição. Com efeito, a *sunna* é uma

tradição estruturante e estruturada, fundadora e fundada, costume e modelo de comportamento, norma do agir prático e valor de verdade. Por conseguinte, não há historicidade sem *sunna*: se os eventos não forem inscritos na continuidade da tradição — mesmo aqueles produzidos pelas novas relações ou pelas descobertas científicas e tecnológicas —, simplesmente não existem. Não se trata, obviamente, de um sistema sem historicidade, mas de uma sobrecarga de historicidade cultural que nos parece paradoxal: o valor da verdade histórica, não redutível ao critério empírico da certeza experimental, encontra fundamento, legitimação, valor e autoridade na tradição.

Essa transposição teológica é o inverso simétrico da nossa maneira de pensar a presença de Deus na história com a centralidade do mistério da Encarnação: no Islã temos a *Sunnat Allah* e a *Sunnat-al-Nabi* (costume de Deus e costume do Profeta), que transformam a *sunna* em segunda fonte revelada da fé, da vida e da história muçulmanas. Esse imutável "costume de Deus" concerne tanto às relações com a natureza (algo similar às nossas leis gerais do universo) quanto às relações com os homens antes do Islã: "Tal é a Lei de Deus. Foi aplicada no passado. E não encontrarás alteração alguma na Lei de Deus" (Alcorão, 48: 23). É impossível resistir à força dessa lei que marca passado, presente e futuro:

E quando viram Nosso poder, disseram: "Cremos unicamente em Deus e rejeitamos os que a Ele associávamos"./Porém, de nada lhes valeu essa profissão de fé feita após terem visto Nosso poder. Tal é a Lei de Deus para com Seus servos. Os descrentes serão derrotados (Alcorão, 40: 84-85).

Num tal contexto cultural, é quase inevitável que o costume-tradição paradigmático seja aquele do Profeta, entendido como modalidade de vida e de ação que se torna regra a seguir e ritual a cumprir. Daí derivam a função fundamental que têm os *hadit* — os "ditos e feitos" do Profeta — e toda a ciência que garante a autenticidade de seu conteúdo e a fidelidade de sua transmissão. Esse patrimônio de costume profético e de prática paradigmática de vida cotidiana é já sistema normativo, o que numa religião mono-teísta só pode impor-se como "revelação", com todas as conseqüências de legitimação cultural que isso comporta. A *sunna* do Profeta torna-se assim uma espécie de exemplificação prática do Alcorão, uma ortoprática que se impõe como profecia que se auto-realiza na comunidade dos crentes — não por acaso, nomeia-se "gente da *Sunna* e da Comunidade" a porção majoritária do Islã (sunita), ainda que a estrutura da tradição pertença a todo o mundo muçulmano. Portanto, não há evento de valor ou ato responsável sem referência à tradição e ao costume da comunidade: a história cultural é o desdobramento temporal da *sunna* de Deus e de seu profeta, sem soluções de continuidade, "até o dia do Juízo". Impossível qualquer superação

temporal ou espacial: o viver é um contínuo devir que segue o percurso ritual e normativo traçado pelos "sinais de Deus".

Nesse sentido, nenhuma caracterização do Islã pode ser moderna no nosso sentido, e menos ainda pós-moderna ou supermoderna. O Islã não sabe e não pode pensar sobre si próprio e sobre a alteridade nos termos de uma política radicalmente "laica" ou de "dessacralização" do mundo, típicos de uma certa modernidade ocidental. Para compreender a específica transcendência cultural do Islã é limitada até mesmo a nossa distinção entre "civil" e "religioso", especialmente se a usarmos com os paradigmas da ortodoxia laicista do Estado moderno. Com efeito, a civilização muçulmana não possui uma concepção do Estado individualístico-contratual, legitimada por princípios da razão política e autônoma com respeito ao poder de sentido da religião. Em sua lógica cultural, a religião islâmica jamais pensou a transcendência em termos de "cidade" ou "civilização"¹², mas sempre sob a forma da lei. O muçulmano não é um cidadão da "cidade de Deus", conforme a codificação sociocultural de santo Agostinho, mas antes de tudo, e em sentido literal, um fiel do Islã. Aqui, o termo "fiel" remete estruturalmente seja à fé religiosa, seja a tudo o que em nossa cultura está relacionado com fidelidade e confiança, e portanto com a jurisdição e o pacto social, mas também com a entrega incondicional de si. Trata-se de uma estrutura de sentido intimamente ligada ao "costume-tradição" que, ao se impor na continuidade do tempo como conjunto paradigmático de regras, se torna lei: a *sunna* de Deus torna-se "Lei de Deus" no sentido muito concreto de "aquilo que deve ser feito e pensado conforme a diretriz de Deus".

(12) Cf. Gasbarro, Nicola. *La città dell'Islam e la città della guerra*. Milão: Giuffrè, 1991.

O Islã nunca foi uma teocracia: antropologicamente, constitui-se como uma "thesmocracia" (do grego *thesmos*", lei sagrada), uma espécie de divinização radical do *nómos* tradicional que lhe funda meta-historicamente toda prática jurisdicional e lhe confere legitimação histórico-cultural. Podemos compreender essa alteridade religiosa e cultural partindo do Profeta e de sua cidade, Medina, que marca a origem histórica e a centralidade espaço-temporal da cosmologia cultural do Islã. Etimologicamente, *madina* não tem nada do nosso conceito de cidade, nem no sentido grego de *pólis-politeia* nem no sentido latino de *civitas*, mas provém da raiz *din*, que em hebraico e aramaico significa "lei": seu sentido é então o de "área de jurisdição de um juiz" que tradicionalmente faz as leis, intervindo nas controvérsias intertribais. Em árabe, o termo "*din*" indica significados conexos com o nosso termo "religião", de modo que a área de jurisdição histórica do Profeta se torna a sua cidade, justamente Medina, onde graças a um novo pacto e a novas regras intertribais se constitui a primeira comunidade de lei do Islã. A famosa "constituição de Medina" fundamenta a *umma* muçulmana como comunidade ligada à nova lei elaborada pelo Profeta em sua função de árbitro entre as tribos, conforme o antigo costume. Por outro lado, o Profeta é ali chamado exclusivamente para isso, mas sua peregrinação desde Meca já é um "sinal de Deus" e, portanto, a ocasião de uma revelação: é o exercício jurisdicional da Lei de Deus que de certa forma

funda o poder profético. Não por acaso o Islã começa historicamente com essa viagem, no ano 622, chamada em árabe *hijra* (hégira), que significa estruturalmente "abandono das ligações de parentela e tribais" em todos os sentidos: do religioso ao político, do jurídico ao prático-tradicional. A ruptura é evidente: o Islã nasce histórica, social e culturalmente em Medina, e essa é a cidade do Profeta porque é o distrito regulado e constituído pelo anúncio de uma nova lei que transcende todas as outras. A sura da conversão é explícita:

Não tinham motivo o povo de Medina e seus vizinhos beduínos de abandonar o Mensageiro de Deus nem de querer proteger suas vidas em detrimento da dele. Pois quando lutam pela causa de Deus não se expõem nem à sede nem à fome nem à exaustão. Todo passo que dão irrita os descrentes. Mas seus prejuízos contarão como boa obra aos olhos de Deus. Ele não deixa de recompensar os benfeitores (Alcorão, 9: 120).

Impõem-se nesse ponto duas observações comparativas. A primeira ajuda a compreender melhor o sentido muçulmano da lei, a ser entendida como o código cultural que condiciona diretamente a estrutura monoteísta da religião. A cidade não faz a lei: é esta, como jurisdição do juiz, que constitui uma homogeneidade social que podemos chamar de "cidade" num sentido muito geral. Não se trata de uma rejeição nômade da estabilidade simbólica e institucional, mas de um constructo ortoprático ligado à tradição e experimentado como socialmente eficaz na diversidade das relações culturais entre os oásis. Um "dever ser" que se transmite ritualmente e se codifica mediante a prática da compatibilidade das diferenças não é uma invenção cultural de pouca monta, pois confere aos conceitos de tradição e de memória cultural uma força e uma profundidade operacional que a nossa cultura tende a negligenciar, em especial quando se orienta apenas por um princípio de sentido estruturado filosoficamente¹³. No Alcorão é quase impossível distinguir com nossas categorias teologia dogmática e teologia moral e menos ainda teologia moral e direito: a clemência e a misericórdia de Deus evocam estruturalmente o dia do Juízo. A sura de abertura é explícita:

Em Nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso./Louvado seja Deus, o Senhor dos mundos,/O Clemente, o Misericordioso,/O Soberano do dia do Juízo./Só a Ti adoramos. Somente de Ti imploramos socorro./Guiados na senda da retidão,/A senda dos que favoreceste, não dos que incorrem na Tua ira, nem dos que estão desencaminhados (Alcorão, 1: 1-7).

(13) Uma pesquisa comparativa sobre grandes civilizações antigas nessa ótica encontra-se em Assmann, Jan. *Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*. Munique: Beck, 1992. Para uma abordagem prática e ritual sobre a Índia, ver Malamoud, Charles. *Cuire le monde: rite et pensée dans l'Inde ancienne*. Paris: La Découverte, 1989. Para uma abordagem histórico-religiosa, ver Sabbatucci, Dario. *Il mito, il rito e la storia*. Roma: Bulzoni, 1978.

A gênese tradicional dessa lei e sobretudo seu devir monoteísta não têm nada em comum com a nossa elaboração normativa, mas remetem a um "dever ser" da *sunna* e da conseqüente teologia que precede tudo o que concerne ao homem, à natureza e às suas relações. Uma outra característica impensável na nossa tradição jurídica é a do incondicional arbítrio decisório do juiz, e isso vale com maior razão para a Lei de Deus e sua revelação: o Profeta é de fato um juiz-árbitro intertribal que com sua jurisdição anuncia a Lei de Deus codificada no Alcorão, que estruturalmente é a "senda da retidão" a seguir. A nova religião monoteísta, justo por ser codificada culturalmente nos termos da *sunna* e da Lei, é o horizonte de sentido ortoprático de toda a vida social, fundamentando assim a comunidade muçulmana em seu todo.

A segunda observação comparativa é conseqüência da primeira: esse horizonte-fundamento faz da "casa do Islã" um sistema holístico, seja no plano simbólico, dada a estreita correlação entre esferas que concebemos distintamente como direito e religião, seja no plano social, em que uma lei legítima e valoriza a comunidade dos crentes — a *umma*. Uma só lei e uma só comunidade. Não há possibilidade de interpretação livre da Lei nem de liberdade da Lei: as escolas de direito assinalam analogicamente as práticas das igualdades e das diferenças possíveis no interior do Islã como verdadeiros "rituais" de normas e procedimentos de grupos sociais, entendidos sempre em termos holísticos. Também as articulações contemporâneas, ainda que influenciadas pelo nacionalismo europeu, pelo marxismo ou por outros modelos importados, só podem ser compreendidas na perspectiva comparativa das escolas jurídicas. Do ponto de vista sincrônico, subjaz a esse holismo uma consubstancial recusa do individualismo moderno e, portanto, do modelo individualista de democracia. O problema procede então da convicção ocidental contemporânea acerca da universalidade da relação "individualismo = igualdade", que por certo tem um fundamento histórico na experiência de nossa modernidade, mas nem por isso deve tornar-se um paradigma antropológico. Não é possível analisar aqui os problemas ideológicos implícitos no estatuto e na difusão cultural dessa noção¹⁴, mas são evidentes os seus limites históricos: a *umma* possui uma forte caracterização igualitária "de direito" e "de fato" ainda que não se adapte facilmente aos nossos princípios de igualdade civil e às nossas generalizações, como mostra o intenso debate sobre os direitos humanos¹⁵.

Tudo se complica quando esses universos simbólicos se encontram nos processos interativos e são obrigados — embora com inevitáveis conflitos — a encontrar regras de compatibilidade a serem formalizadas em termos de princípios mais gerais e valores compartilháveis. A convivência prática faz emergir contrastes aparentemente banais, mas que escondem profundas diferenças simbólicas: o véu, mais que ocultar o rosto físico, revela a figura simbólica de um pertencimento religioso que para nós não é constitutivo da identidade da pessoa e de seus direitos. O contraste evidente é entre uma concepção social de igualdade dos cidadãos e uma identidade holística de pertencimento. Esta última ameaça a primeira se, e apenas se, se

(14) Cf. Dumont, Louis. *Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard, 1966; *Homo aequalis: genèse et épanouissement de l'idéologie économique*. Paris: Gallimard, 1977; *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil, 1983.

(15) Cf. Mayer, Ann Elizabeth. *Islam and human rights: tradition and politics*. Boulder, CO: Westview Press, 1999.

propõe ou se impõe como regra geral e valor universal, ao passo que pode ser compatível com ela quanto permanece uma escolha subjetiva ou uma espécie de segunda identidade. O mesmo vale para o exercício público do culto ou para o reconhecimento mais ou menos institucionalizado da religião: o culto não se impõe sempre e em toda parte como estrutura geral de sentido só por ser prática coletiva e reconhecida socialmente, e se tende a caracterizar um pertencimento religioso de grupo, não necessariamente deve tornar-se paradigma de todo o sistema.

As grandes religiões impuseram-se historicamente como código de sentido privilegiado quando e onde sua mensagem de salvação tenha alcançado uma perspectiva mais ampla e significativa, que abrangesse as culturas preexistentes. Na supermodernidade das relações entre grandes civilizações a sua força simbólica está mais uma vez em sua capacidade de generalização de sentido, que se traduz socialmente em modelos de compatibilidade das diferenças. Torna-se necessário, portanto, analisar as possibilidades sociais e simbólicas de generalização do Islã para melhor compreender historicamente sua especificidade e também para realizar uma comparação que busque evitar tanto o etnocentrismo banal de nossos "universais" quanto o relativismo absoluto que priva a história de toda legitimação científica e toda responsabilidade ética e civil.

O Islã entre fundamentos e generalizações

A *umma* se constitui como comunidade dos crentes graças à Lei de Deus, que absorve e valoriza a *summa* dos antigos como horizonte de sentido que transcende, também no plano social, as orientações da sociedade politeísta pré-islâmica. Essa força de transcendência histórica, estreitamente ligada à transcendência da nova lei e do Alcorão, conquistou outras culturas com uma rapidez e uma força surpreendentes: um verdadeiro "milagre" histórico sem precedentes. O instrumento de generalização simbólica e de inclusão social que o Islã utilizou para tanto foi, uma vez mais, a "constituição de Medina": a nova lei do Profeta marca não apenas a superação das tradições tribais como também um novo pertencimento social e político, intertribal e metatribal, codificado justamente como *umma*. Ruem, portanto, todos os mecanismos de coesão social ligados às estruturas de parentesco e/ou ao pertencimento étnico e tribal. Há uma nova lei, mais geral, e uma nova comunidade, mais ampla, de todos aqueles que se submetem à Lei de Deus com uma fidelidade e uma confiança exclusivas, ou seja, uma autêntica comunidade dos crentes, *umma* que transcende qualquer outro pertencimento social, tanto quanto a Lei de Deus transcende as limitadas leis dos homens.

A especificidade histórica e política do Islã fica mais nítida mediante uma comparação com o "milagre" histórico do cristianismo e seus diferentes níveis de generalização cultural. Também o monoteísmo do novo "povo de

Deus" produz no mundo antigo uma ampla revolução cultural e também sua codificação simbólica e social já não tem nada da tradição tribal, do determinismo das relações de sangue ou dos pertencimentos étnicos: o povo de Deus transcende até mesmo os limites naturais da vida individual e os limites culturais da história coletiva. Mais do que sobrenatural, a cosmologia simbólica da fé cristã é metacultural, capaz de compatibilizar história e meta-história ao se pôr como auto-realização no valor espacialmente universal e temporalmente eterno. É claro que o cristianismo se vale de generalizações culturais preexistentes, e a noção de *civitas Dei* é um exemplo que nos ajuda a compreender as suas profundas diferenças com o Islã, pois serve-se de um conceito de *civitas* que era já uma superação objetiva das ligações de sangue e/ou tribais. A cidade-civilização antiga já era um constructo cultural e social com um alto grau de compatibilidade das diferenças, que não encontra equivalente no mundo pré-islâmico.

Há aqui duas conseqüências comparativas sistemáticas. A primeira concerne às estruturas culturais das duas religiões monoteístas: a *civitas Dei* cristã transforma a *civitas* em termos transcendentais assim como a Lei de Deus islâmica transforma a "lei" e a *sunna* dos antigos, mas com diversos efeitos históricos e sociais. A passagem à dimensão da *civitas Dei* não exclui o pertencimento à *civitas*, à qual confere um valor mais forte, um sentido religioso da vida e da história. Já a Lei de Deus, ao construir um valor mais forte e mais geral, não pode deixar autonomia de sentido às tradições tribais, que não têm essa capacidade de generalização simbólica e de coesão social. Dá-se assim o abandono definitivo da *sunna* dos antigos e a recusa de qualquer ligação tribal como princípio de sentido da vida social: a comunidade dos crentes é a única generalização social possível. A *umma* torna-se o conceito mais importante na história social e política do Islã porque é a única tradução institucional de um princípio de sentido que abrange ao mesmo tempo a transcendência do monoteísmo, a generalização simbólica da superação das diferenças, a compatibilidade ritual da *sunna* profética e a força transcendental do imperativo categórico sem alternativas. A comparação evidencia as alternativas cristãs: a estrutura da *civitas Dei* garante em nossa cultura uma dialética de longa duração entre o "civil" e o "religioso" sem paralelo na história social do Islã.

A segunda conseqüência é que, de um lado, a estrutura religiosa da *umma* condiciona hierarquicamente tanto a organização social quanto o governo político: são impensáveis uma concepção laica do Estado e tanto mais uma organização civil da sociedade. De outro lado, a história moderna do Ocidente, graças aos pressupostos antigos da *civitas Dei*, ativou um processo de distinção entre o civil e o religioso e seus respectivos campos de ação: a autonomia da sociedade civil e sua tradução política e institucional são produtos decerto exclusivos de nossa civilização. Podemos interpretar esse processo de diferentes maneiras, mas não há dúvida de que se trata de uma transformação radical impensável no Islã, exatamente porque a *umma* como generalização social é consubstanciada à fé e à Lei de Deus. A gênese histórica das generalizações sociais também esclarece as relações contem-

porâneas: examinar brevemente esse percurso pode contribuir para repensarmos em outros termos as relações de compatibilidade e conflito entre as civilizações.

Uma leitura do processo moderno ocidental que encontra amplo consenso no pensamento pós-moderno é aquela inspirada numa estrutura de valor tipicamente "religiosa": a "dessacralização" e/ou o "desencantamento" do mundo. Deixando de lado a gênese tipicamente protestante da dialética sagrado/profano, que explica seu sucesso hermenêutico nas ciências sociais norte-americanas, é preciso dizer que essa leitura expressa uma avaliação religiosa de um processo social e político que justamente busca autonomia em relação ao religioso como estrutura geral e prioritária do sistema. Trata-se por certo de uma avaliação histórica respeitável, mas não há dúvida de que deriva de uma generalização de valor típica de nossa cultura moderna. Seu fundamento está na percepção subjetiva da necessidade transcendental do "sagrado" como horizonte de sentido que se coloca além da experiência empírica e, portanto, da história social. Desta forma, a consciência transcendental seria uma estrutura produtora de significado independente da história, um dado da natureza humana, e essa particular forma de fenomenologia implicaria já uma valorização da percepção original e originária, que na relação imediata com a natureza descobre o *fascinans* e o *tremendum* de um *radicalmente outro* codificável em termos de *sagrado*. Segue-se daí que a história das relações entre os homens pode ter duas perspectivas: ou desenvolve o percurso ideal indicado pelo valor originário e adapta as contingências às necessidades da estrutura, encarnando portanto a sacralidade, ou se afasta desse percurso, desencadeando um processo de dessacralização que forçosamente se caracteriza como triunfo do profano.

Assim sendo, é difícil entender a modernidade política e institucional do Ocidente como processo de dessacralização. Afinal, de qual "sagrado" ela teria se afastado? Se é um afastamento da estrutura religiosa da *civitas Dei* rumo à autonomia do civil, seria mais correto falar de um objetivo "processo civilizador"¹⁶ ou de uma efetiva separação do sistema político e social da hierarquia religiosa de valores e instituições produzida pelo cristianismo antigo. Se, em vez disso, o desencantamento é a progressiva liberação de outras formas de encantamento mágico-naturalístico, não se compreendem nem a nostalgia pós-moderna nem a perspectiva social de um retorno ao sagrado.

As atuais relações entre civilizações esvaziam a própria estrutura dessa generalização: o Islã não tem em seu interior uma distinção análoga e sobretudo não pode se reconhecer numa generalização naturalística que nega a prioridade histórica da *umma* como comunidade de homens que têm como único horizonte de sentido a Lei de Deus. O outro aspecto desse esvaziamento já foi apontado: se o Islã se propõe no plano intercultural como a via privilegiada para um retorno "forte" ao sagrado, os primeiros ocidentais a se opor a essa proposta são justamente aqueles partidários dessa generalização cultural. Evidentemente, não se trata de uma contradi-

(16) Elias, Norbert. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990 [1936].

ção enraizada na prática social, mas de um conflito de sentido entre sistemas diversos, entre certas generalizações modernas e ocidentais e uma realidade histórico-social que simplesmente não é moderna nem ocidental.

Embora não seja hierárquica por natureza, a generalização ocidental "civil/religioso" remete a uma disjunção social e institucional entre a *civitas Dei*, que regula as relações entre os homens e a divindade, e a *civitas*, que regula as relações entre os homens. Uma vez que tais relações se entrelaçam na vida dos homens, a *civitas Dei* hierarquicamente privilegia a religião como código cultural regulador das relações entre homens e divindade, enquanto orienta a *civitas* para um fim que transcende a história e a vida social. A disjunção revolucionária da modernidade ocidental não é senão a recusa dessa necessidade hierárquica, de maneira a tornar compatíveis precisamente na vida social e histórica da *civitas* os diferentes fins meta-históricos e as expectativas imanentes daqueles que não se reconhecem numa profissão de fé religiosa. O que hoje chamamos "sociedade civil" justamente construiu essa perspectiva ao demarcar o limite imanente e histórico da regulamentação das relações entre os homens. Esse limite é de certa forma a consequência necessária da lógica da compatibilidade: o "civil" compreende no plano histórico e social as diferentes perspectivas do "religioso" porque estas só encontram compatibilidade na estrutura comum da *civitas*, que limita seu raio de ação às relações históricas e sociais. Mais que um pacto social, é uma espécie de pacto simbólico sobre a distinção e a convivência possível de valores diversos.

O verdadeiro problema histórico das generalizações culturais é a distância entre o "dever ser" do pacto simbólico e o "ser" dos contratos sociais e políticos, amiúde condicionados por outros fins e interesses. Antepor estes últimos à lógica da compatibilidade geral significa trair sua perspectiva, o que não raro sucedeu na modernidade e ainda sucede: basta pensar no chamado fundamento "laico" do Estado e nos movimentos sociais que se inspiraram e se inspiram no laicismo militante¹⁷. Ora, o Islã não possui em sua história nenhuma referência à laicidade nem muito menos a um fundamento laico do Estado. A estrutura da *umma* exclui qualquer fundamento ou princípio que ignore a sua relação com a Lei de Deus, de modo que qualquer tentativa de compatibilidade nesse sentido está inelutavelmente destinada ao fracasso (e o fundamentalismo poderia ser até mesmo a paradoxal resposta do Islã a uma pretensão considerada tanto aberrante quanto blasfematória). Isso não exclui porém — a despeito do generalizado pessimismo ocidental — a possibilidade de uma comparação cultural capaz de repensar os grandes temas da religião, da liberdade e da democracia¹⁸. É útil para tanto a generalização civil construída pela modernidade ocidental? É possível ampliar seus limites de compatibilidade e inclusão?

A *umma* não é a nossa sociedade civil. Alguém poderia traduzir *madani* como "civil", mas o termo remete antes ao cidadão que habita a cidade (*madina*) que aos cidadãos que constituem a cidade como sistema social e civil¹⁹. À "cidade do Profeta" atribui-se estruturalmente a confirma-

(17) Cf. Le Goff, Jacques. "Cherico/laico". In: *Enciclopedia Einaudi*(Turim), 1977, t. 2, pp. 1.066-86; Sabbatucci, Dario. *La perspective historico-religieuse*. Paris: Edidit, 2002.

(18) Cf. Mernissi, Fátima. *Islam and democracy: fear of the modern world*. Boulder, CO: Perseus, 1992; Khatami, Mohammad. *Religione, libertà e democrazia*. Roma/Bari: Laterza, 1999.

(19) Para um enquadramento histórico dessa questão, cf. Lewis, Bernard. *The political language of Islam*. Chicago: Chicago University Press 1988.

ção de uma "cidadania" ao mesmo tempo religiosa e civil, mas sem a possibilidade de uma distinção e uma hierarquia. Os muçulmanos mais abertos às dinâmicas contemporâneas percebem essa diferença estrutural com o Ocidente moderno e não a dissimulam de forma preconcebida: ao contrário, começam a expor seus problemas para a democracia ocidental, como que inaugurando um desafio de compatibilidade. Considere-se o exemplo de um partido de inspiração religiosa que aceita os princípios da democracia e se compromete a respeitar suas regras constitucionais — por que o Ocidente o recusa, mesmo não sendo ele fundamentalista? À parte as experiências argelinas do passado ou o caso dos atuais partidos políticos turcos, deve-se reconhecer que se trata de um problema novo para a consciência civil e a antropologia política ocidentais.

A democracia e o Estado de direito, que constituem nossas conquistas culturais mais generalizáveis, nos obrigam a aceitar um desafio de longa duração que apenas principia. O mundo das relações entre as civilizações abre uma nova "era dos direitos"²⁰ que só poderemos construir a partir da generalização simbólica mais ampla de que dispomos: aquela do direito e do "civil". Hoje o Islã não tem uma estrutura análoga, o que nos coloca um desafio de compatibilidade. Mas sendo a lei o código cultural privilegiado do Islã no sistema religioso, guarda no plano histórico uma compatibilidade maior com nosso sistema jurídico do que com uma abstrata formulação de princípios e fundamentos. É óbvio que os dois códigos não são homólogos, mas também é evidente que apenas a partir deles podemos experimentar modelos de inclusão social e elaborar novas regras de compatibilidade.

(20) Bobbio, Norberto. *L'età dei diritti*. Turim: Einaudi, 1990. Ver também Bobbio, Norberto e Viroli, Maurizio. *Dialogo in-tomo alia repubblica*. Roma/Bari: Laterza, 2001.

Qual compatibilidade?

O historiador não pode oferecer indicações para o futuro e portanto deveria se abster de qualquer tipo de conclusão, mas seria irresponsável se evitasse identificar tendências, possíveis choques entre sistemas de sentido aparentemente inconciliáveis ou alternativas antropológicas para um certo "fim da história" a partir, precisamente, do conhecimento dos novos fatos e das relações entre as civilizações que os produzem. Trata-se portanto, não de apontar soluções ou novos paradigmas, mas de assinalar possibilidades, perspectivas e percursos já em ato no presente intercultural. A própria estrutura do objeto examinado quase que impôs o horizonte da generalização e da compatibilidade das diferenças seja como o instrumento cognitivo mais eficaz, seja como perspectiva mais inclusiva "de fato" e menos deslegitimadora "de direito", num momento histórico de grande transformação social e de conseqüente indecisão simbólica.

Uma primeira conclusão diz respeito à incompatibilidade entre a perspectiva pós-moderna e a complexidade do Islã, que é determinada por duas razões estruturais: a concepção individualista e naturalista da democracia e do contrato social, em contraste com o sistema holista das relações

sociais e das elaborações simbólicas, e uma visão de mundo totalmente sincrônica e geopolítica das civilizações, que tende a subestimar sua complexidade, construída mediante uma longa história de compatibilização das diferenças. Um individualismo projetado em nível geral acaba por também pensar as civilizações como individualidades coletivas que encontram seu papel no livre-mercado das estruturas simbólicas, legitimado pelos princípios da democracia liberal. É evidente a estrutura radicalmente "moderna" dessa visão de mundo tipicamente norte-americana, de uma civilização que pensa a alteridade apenas com os critérios sincrônicos da eficiência individualista e da eficácia empírica.

Com efeito, a sociedade norte-americana construiu seu horizonte histórico apenas com a modernidade e seu horizonte antropológico tão-somente com problemas de compatibilidade sincrônica entre pequenas comunidades, de modo que não tem uma história de longa duração de encontro/confronto com as grandes diferenças. Seu modelo relacional é moderno e interno e tende a se reproduzir no mundo externo sob uma estratégia pós-moderna: as grandes civilizações seriam construções do "espírito", ou seja, "culturas" autônomas e independentes, identificáveis mediante as diferenças "religiosas" que de alguma forma determinam seus comportamentos sociais e seus destinos históricos. Para que tudo funcione democraticamente, basta estender ao mundo a ética da tolerância e a política do respeito: o método interno, historicamente moderno, se torna assim, antropológicamente, perspectiva de mundo pós-moderna, e se o "choque das civilizações" é inevitável, ele serve para fundar a "nova ordem" mundial.

Quando Huntington, em uma análise com claros fins geopolíticos, vê-se sob a exigência de problematizar as estruturas de sentido de sistemas culturais complexos que emergem politicamente na nova ordem mundial, encontra na religião os princípios fortes da agregação simbólica, e o faz de um tal modo que a longa história das civilizações e as grandes transformações de sentido são assumidas sincronicamente num esquema religioso tão facilmente reconhecível quanto politicamente ingovernável. Todo o resto é apenas consequência: se as religiões se tornam sistemas de sentido dogmáticos, frequentemente incompreensíveis e incomunicáveis, é inevitável que tenham desdobramentos fundamentalistas na política, nas instituições e na vida civil. Revelam-se aí exemplarmente a total incompreensão do Islã e de suas relações com o mundo ocidental contemporâneo e o fracasso da generalização etnocêntrica fundada na dialética sagrado/profano.

Uma segunda conclusão deriva da primeira, partindo da seguinte questão: qual seria o papel alternativo da Europa da supermodernidade em face do fracasso daquela dialética? É evidente que ainda não existe um sistema europeu culturalmente integrado e politicamente definido, mas todas as tendências alternativas identificadas pela comparação histórica começam a delinear uma perspectiva interessante, pelo menos no plano simbólico. A Europa carrega em sua história uma consciência do encontro/confronto com outras civilizações que não é redutível tão-somente à experiência moderna do colonialismo. Por um lado, o holismo antigo faz parte da

(21) Goody, Jack. *The East in the West*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

sua longa experiência de construção da democracia; por outro, há muito tempo ela é obrigada a se confrontar com as grandes civilizações médio-orientais e asiáticas e a mediar seus conteúdos e suas visões de mundo. Sua originalidade é talvez aquela de uma grande civilização construída mais sobre a compatibilidade das diferenças do que a partir de uma forma forte da qual seja possível definir fronteiras culturais ou origens históricas. Ao procurar a gênese do Velho Mundo, somos obrigados a ir cada vez mais atrás no tempo e mais além no espaço. Essa estrutura "mestiça", que fez da Europa do passado uma espécie de "Oriente no Ocidente"²¹, talvez lhe permita hoje pensar-se como um "Ocidente no Oriente" a que cumpriria certa mediação cultural entre o sistema totalmente moderno dos Estados Unidos e aquelas civilizações asiáticas caracterizadas por grande profundidade histórica. Não se trata obviamente de inventar-lhe um novo papel geopolítico a partir da sua posição geograficamente intermediária, mas de conceber tal mediação sob uma perspectiva verdadeiramente supermoderna das relações sociais e das estruturas simbólicas.

A derradeira conclusão é que a crítica social e histórica dos grandes sistemas filosóficos sinaliza uma crise mais profunda: a globalização das relações entre civilizações evidenciou os limites do velho humanismo metafísico. É preciso então repensar o universalismo abstrato em termos históricos e antropológicos, mediante uma perspectiva crítica e comparativa em que a lógica da identidade dê lugar à prática da compatibilidade. Se não for acompanhada por uma ortoprática histórica capaz de relacionar os sistemas de sentido, a crítica das ortodoxias universalistas pode recair no relativismo desconstrucionista e na anarquia do sentido. Trata-se de uma necessidade não apenas do Ocidente, mas de todas as civilizações: o desafio das compatibilidades reabre a história do contrato social e do simbolismo civil e qualquer tipo de terrorismo se torna a expressão de uma desesperada impossibilidade relacional. Uma nova utopia antropológica? Não: apenas uma inversão radical do nosso modo de fazer história e antropologia. Talvez seja esse o desafio antropológico do Islã, ao nos lembrar continuamente a necessidade de repensar as inevitáveis relações entre as grandes civilizações nos termos da compatibilidade.

Recebido para publicação em
29 de outubro de 2003.

Nicola Gasbarro é professor de
história das religiões na Uni-
versidade de Udine.

Novos Estudos
CEBRAP
N.º 67, novembro 2003
pp. 90-108
