

OS PAÍSES DO MUNDO ISLÂMICO¹

THE COUNTRIES OF THE ISLAMIC WORLD

LOS PAÍSES DEL MUNDO ISLÁMICO

Maurizio Oliviero²

INTRODUÇÃO

A expressão “países islâmicos” é comumente utilizada para indicar o conjunto dos ordenamentos, das regiões e das sociedades que se inspiram, de modo mais ou menos preponderante, na religião islâmica e cujos habitantes são em sua maioria muçulmanos.

Essa definição, fruto da tradição científica africanista³, contribuiu no curso dos anos para desenvolver um conceito quase geográfico do mundo islâmico⁴, a ponto de indicar um grupo territorialmente contínuo de países, a rigor com diferenças profundas entre eles, que se estende do Atlântico ao Oceano Índico. A eles se adicionam outros países, também estes de religião islâmica, como a Indonésia ou as terras africanas ao sul do Saara.

Todavia, o que faz desses países um único “bloco” não é só o fato religioso, mas uma série de razões históricas e políticas⁵. Esses países foram, a seu tempo,

1 Tradução para fins acadêmicos de Leonardo Almeida Lage

2 Professor Titular de Direito Público Comparado da Università degli Studi di Perugia (Itália).

3 ANDERSON J.N.D., 1959, *Islamic Law in the Modern World*, New York. p. 149.

4 SCHULZE R., 2004, *Il mondo islamico nel XX secolo. Politica e società civile*, Milano. p. 09.

5 HOURANI A., 1992, *Storia dei popoli arabi*, Milano. p. 149.

parte mais ou menos importante dos primeiros impérios fundados em nome do Islã. Juntos constituíram o califado e, mais tarde, também quando o califa de fato não governou mais, continuaram a reconhecer-lhe a autoridade. Entre esses países manteve-se assim certa unidade, que não era efetiva, mas exprimia sua vontade de reconhecer-se em qualquer coisa de mais amplo, de natureza supranacional (como se diria hoje). Esse ideal de Estado, estimulado pela política de Maomé, nunca foi colocado em dúvida pela doutrina islâmica tradicional, a qual constantemente teorizou a possibilidade, para os países islâmicos, de reunirem-se em um ordenamento que, deixando margens amplas de autonomia aos vários componentes étnicos, pudesse ter realizado uma unidade política e cultural efetiva. Desse modo, conservou-se viva ao longo dos séculos a ideia de um Estado islâmico mesmo quando faltava sua realização concreta⁶.

Muitos dos equívocos sobre a atual situação política e ideológica do mundo islâmico nascem exatamente dos conhecimentos esquemáticos e superficiais que não têm em conta essa unidade cultural. Com efeito, somente tendo presente a unidade substancial do mundo islâmico, podem se distinguir depois, no seu interior, áreas mais semelhantes entre elas em função da língua, povos e costumes: uma área árabe, uma iraniana e uma turca, para citar aquelas fundamentais.

A geografia muçulmana tradicional, na descrição das terras do Islã, começa a partir dos países árabes, porque eles são o berço do Islã e porque neles se encontram as cidades sagradas de Meca e Medina. Todavia, no interior do mundo árabe existem diferenças assaz fortes. Os próprios países árabes sempre registraram essa diversidade e chamaram *Maghreb* (Ocidente) os países que hoje correspondem ao Marrocos, à Argélia, à Tunísia e, com algum esforço, à Líbia. Constituem, em contrapartida, o *Mashreq* (Oriente) todos os países que vão do Egito até os confins do Irã; estes compreendem a faixa sírio-palestina, a península árabe e as regiões banhadas pelos rios Tigre e Eufrates.

Outro discurso deve ser feito para o *mundo iraniano* que, no contexto islâmico, representa um caso em si. Isso vem hoje simbolicamente individualizado nos confins do antigo Império persa e corresponde aos hodiernos Irã, Afeganistão e região curda (ainda que esta última, não tendo autonomia, não constitua um

6 VATICIOTIS P.J., 1993, *Islam: Stati senza nazioni*, Milano.

ente com política independente). Estas populações, conquanto reconheçam o árabe como língua veicular, mantiveram vivas as suas línguas e em relação ao Islã reivindicam a elaboração do núcleo histórico-ideológico constitutivo da sucessiva civilização islâmica.

Tampouco as populações turcas provenientes da Ásia central renunciaram à própria língua, tanto é verdade que a Anatólia se tornará turca e não árabe nem persa. Depois de sua conversão ao Islã, elas assimilaram a cultura iraniana e a partir do século XI conquistaram todo o mundo muçulmano, constituindo o Império Otomano, estendendo-o ao Oriente nas regiões da Ásia central até a Índia e ao Ocidente, alcançando até os países da Europa oriental.

Na definição até aqui desenvolvida de países islâmicos, teve-se em linha de conta o fato de que eles representam, como se disse, um todo contínuo. Além disso, todos fizeram parte deste ou daquele Estado islâmico, por definição supranacional, que se tratasse do califado ou do Império Otomano ou mesmo do Império persa do século XVI alternativo àquele otomano. Porém, ao lado do “bloco” de que se falou, o Islã penetrou também em outras partes do mundo. A Indonésia é o exemplo mais significativo, mas não só. No passado existiu uma série de reinos africanos ao sul do Saara que no Islã encontraram a motivação ideológica para sua expansão. Também em tais experiências era presente a referência ao ideal de Estado islâmico na organização polícia e jurídica, não obstante se afastasse disso de modo substancial. Hoje, a presença do Islã na África, depois do parêntesis colonial, readquire vigor, se bem que menos límpida que no passado, e reingressa em uma problemática mais geral, que diz respeito precisamente à relação entre Islã e política.

O ISLÃ COMO SISTEMA JURÍDICO COMPLEXO

Do ponto de vista estritamente jurídico, o Islã apresenta-se como um sistema complexo com algumas características absolutamente peculiares, por certos motivos irrepetíveis. Como cada um dos outros ordenamentos confessionais, o sistema islâmico é voltado à realização de fins ultraterrenos e, por conseguinte, se deve dotar de instrumentos que permitam adaptar as prescrições individuais

à consecução desses fins. Nesse sentido, o Islã contém em si de um lado uma teologia, que fixa os dogmas e estabelece aquilo que o muçulmano deve crer e, de outro lado, um setor, a *sharī'a*, que prescreve aos crentes aquilo que devem ou não devem fazer.

A *sharī'a*, isto é, “a via a seguir”, constitui aquilo que sói chamar direito islâmico (ou muçulmano)⁷. O conceito que impera no Islã tradicional é aquele de uma sociedade essencialmente teocrática, na qual o Estado tem valor apenas na medida em que servidor da religião revelada. Em vez de proclamar simplesmente uma série de princípios morais e de dogmas, deixando à comunidade muçulmana (*umma*) conformar seu direito a ela, os juristas e os teólogos muçulmanos elaboraram, com base na revelação divina, um direito completo, detalhado, aquele da sociedade ideal que “um dia se constituirá em um mundo totalmente sujeito à religião islâmica”.

Como foi corretamente sustentado, o direito muçulmano representa “a epítome do verdadeiro espírito muçulmano, a expressão mais decisiva do pensamento islâmico, o núcleo essencial do Islã”⁸.

O direito islâmico, assim, não é estruturado em torno de leis. Além disso, ainda que se aproximando quanto ao valor reconhecido aos pronunciamentos judiciais aos sistemas de *common law* não é a estes assimilável, pois se apresenta não tanto como o direito dos juízes, mas antes como o direito dos juristas⁹ ou, melhor dizendo, dos juristas-teólogos.

Também por essas razões o Islã gira em torno de um dos três sistemas jurídicos de espírito universal, a *sharī'a* mesmo, que assim como o direito romano e o *common law* viu a sua esfera de aplicação e a sua influência estender-se diacronicamente e sincronicamente muito além dos locais de origem, seja por meio da recepção direta de princípios e de técnicas, seja por meio da difusão de disposições específicas.

7 SACCO R., 2001, *Diritti stranieri e sistemi di diritto contemporaneo*, in *Enciclopedia giuridica*, vol. XI, Roma.

8 SCHACHT J., 1995, *Introduzione al diritto musulmano* (1964), Torino. p. 57.

9 PICCINELLI G.M., 2006, *Per un diritto mediterraneo tra tradizione giuridica cristiana e tradizione giuridica islamica*, in O. BUCCI (a cura di), *L'Islam tra dimensione giuridica e realtà sociale*, Napoli

A *sharī'a*, originada no século XII na Arábia e rapidamente desenvolvida nas terras do levante mediterrâneo e da Mesopotâmia, foi consultada, obsequiada e aplicada do Marrocos à Ásia Central, sem contar que seu impacto alcançou regiões em que os árabes, os persas e os turcos jamais chegaram como conquistadores. Nem o seu papel cessou com o passar do tempo, na medida em que continuou a demonstrar-se uma interlocutora importante seja de direitos indígenas baseados nos costumes locais, seja de direitos "menores", como aquele hebraico e chinês, seja dos outros dois sistemas universais, a ponto de ter contribuído no século passado para o surgimento da *Anglo muhammadan law* ou do *droit musulman algérien*. Óbvio, portanto, que o aspecto jurídico resulta ainda hoje um fator crucial – se não o fator decisivo – no conflito entre diversos modelos de sociedade (chamando-o, se se quiser, islâmico *versus* ocidental, confessional *versus* laico, tradicional *versus* moderno, sempre tendo presente que se tratam de etiquetas de conveniência), proposto ou imposto no Egito, nos territórios palestinos, na Arábia Saudita, na Turquia, no Paquistão, na Indonésia e mesmo nas realidades em que os fiéis do Islã, ainda que não sejam maioria, são significativamente presentes, como a Índia ou a própria Europa.

Todavia, ou exatamente pela sua peculiaridade, no exame do direito islâmico é mais do que necessário estar pronto a destacar-se dos conceitos e das categorias jurídicas próprias do direito no Ocidente. Além disso, especialmente após a revivescência islâmica dos últimos anos, faz-se necessário distinguir o direito islâmico clássico do uso instrumental que muitos regimes políticos, em diversas circunstâncias, fazem dele.

AS FONTES CLÁSSICAS DO DIREITO ISLÂMICO

A ciência do direito muçulmano, ou *ilm' al-fiqh*, é dividida em duas grandes partições¹⁰. De um lado, ela compreende as "raízes" (*usūl*) e explica por meio de quais procedimentos, partindo das fontes, descobriram-se o conjunto de soluções que constituem a *sharī'a*. São consideradas "raízes", em ordem: o Corão (*Qur'ān*), a *sunna* (*sunnat al-nābī*), o consenso (*iğmā*) e a analogia (*qiyās*). De outro lado,

10 BERGSTRASSE G., 1935, *Grundzuge des Islamischen Rechts*, Berlin. p. 18.

ela é constituída pelos “ramos” (*furū*) da jurisprudência. Os *furū*, considerados pelos doutores da lei (*‘ulamā*) derivados da primeira partição, compreendem algumas matérias que, utilizando as modernas categorias jurídicas ocidentais, constituem o direito público, o direito penal, o direito processual e parte do direito privado¹¹.

No que diz respeito aos *usūl al-fiqh*, o Corão constitui indubitavelmente a fonte principal do direito muçulmano. Segundo a tradição, é o texto que contém o relato em forma escrita definitiva das revelações feitas pelo arcanjo Gabriel a Maomé. A coletânea dos textos das revelações divinas foi transcrita em um livro, na sua edição definitiva, do terceiro califa ‘Uthmān, no ano 656 d.C.

Para o mundo islâmico, nunca se colocou o problema das fontes do Corão, na medida em que é unanimemente aceita a teoria da revelação direta da parte do arcanjo Gabriel ao profeta Maomé. Segue-se que a ideia de inspiração divina do Corão é decisivamente diversa daquela usualmente considerada na tradição cristã. No Corão, cada palavra é inspirada e sagrada na medida em que é a tradução exata do “Livro sagrado que está no céu com Deus”. Nesse sentido, o Corão é “palavra de Deus”, entendida mais como *verbum mentis Dei* do que como expressão fonética. Se na Bíblia a ideia fundamental é inspirada por Deus e o autor sacro exprime depois com suas próprias palavras, mais ou menos adequadas segundo sua preparação cultural e sua tradição social, quando lhe foi inspirado, no Corão isso não pode absolutamente acontecer. Os redatores do Velho e do Novo Testamento são assim considerados “autores” dos seus textos, enquanto o mesmo não se pode dizer do Profeta. Para a doutrina islâmica, é uma grave blasfêmia sustentar o contrário, porque o único autor do Corão é Allāh¹².

O Corão é um texto “complexo é completo”, na medida em que contém “tudo o que se deve saber em teologia, em direito e em Jurisprudência”. Ele é subdividido em 114 capítulos, cada um dos quais é chamado *sūra*, divididos por sua vez em versículos chamados *‘ajat*. As disposições das *sūra* no interior do Livro sagrado não são compiladas cronologicamente, mas segundo o critério do cumprimento:

11 DAVID R., 1992, *I grandi sistemi giuridici contemporanei*, Padova. p. 87.

12 CASTRO F., 2001, *Diritto musulmano e dei Paesi musulmani*, in *Enciclopedia giuridica*, vol. XI, Roma.

da mais longa à mais curta. Essa sistemática expositiva implicou, inicialmente, muitos problemas de aplicação. De fato, no interior do Corão, existem algumas passagens contrastantes, para a compreensão das quais sempre se usou a regra da ab-rogação, indicada pelo próprio Allāh (*sūra* XIII, 39): uma revelação posterior pode ab-rogar ou modificar uma precedente.

Uma vez que nem sempre se consegue identificar cronologicamente uma revelação, é agora que intervém a *sunna*, isto é, a tradução, ou melhor, o relato dos fatos e dos dizeres do Profeta que permitem dar uma interpretação ou uma indicação cronológica das revelações. Maomé havia resolvido casos concretos ou exprimido opiniões que podiam contribuir a colmatar de modo autêntico as lacunas do Corão. Uma tradição (*hadith*) deve ser um relato transmitido por uma cadeia ininterrupta de narradores confiáveis, tendo por objeto um comportamento como Maomé, cujo agir é inspirado por Deus.

No mundo islâmico não existe uma opinião unitária e consensual sobre quais *hadith* devem ser tidos como confiáveis: uma compilação do século IX elenca 600.000 deles, mas destes somente 3.000 são considerados autênticos. No curso do século X foram preparados relatos de *hadith* que contavam os comportamentos, os ditos e também os silêncios do Profeta, a partir dos quais se podiam deduzir regras de comportamento não expressas no Corão. O conjunto deles constitui a “tradição sacra” ou *sunna*, e é seguido pela maioria dos muçulmanos que recebem o nome de “sunitas”. Estes reconhecem – como a quase totalidade dos muçulmanos – os “cinco pilares da sabedoria” (isto é, a adoção da fé em Allāh, a prece pública e privada, a obrigação da caridade, o jejum anual no Ramadã e a peregrinação a Meca); mas, em particular, na determinação dos comportamentos e das prescrições aos fiéis, incluem a obrigatoriedade de obediência a quem detém a autoridade estatal. Todavia, para os sunitas, a autoridade não pode interpretar o Corão ou a *sunna* para assumir uma decisão política¹³.

Quanto a isso, os sunitas diferenciam-se dos “xiitas” (por sua vez divididos em sete ulteriores), os quais não reconhecem a sucessão de Maomé depois do quarto califa (diversamente da maioria dos muçulmanos) e sustentam que a condução

13 LOSANO M.G., 2000, *I grandi sistemi giuridici*, Roma-Bari. p. 361.

do Islã deve ser buscada na sucessão dos chefes espirituais (*imam*). O *imam* pode ter ou não um poder temporal, mas em todo caso é considerado inspirado por Alláh. Quando detém também o poder temporal, a sua autoridade espiritual – como demonstra a revolução khomeinista do Irã em 1979 – gera uma gestão teocrática do poder. Diversamente, os sunitas não aceitam essa concepção e distinguem o poder espiritual daquele temporal.

Ao lado das duas fontes escritas, de origem divina, anteriormente mencionadas, o direito islâmico reconhece duas fontes de produção do direito humano: o consenso e o procedimento analógico. Resulta disso que a lei, em sentido estrito, não é incluída entre as fontes de produção do direito, circunstância que torna ainda mais explícita a rigidez do sistema islâmico e a relativa dificuldade de modernização das diversas sociedades.

Por meio do consenso ou *iğmā*, a comunidade posiciona-se a respeito de questões controversas. Com o acordo da comunidade dos fiéis é possível produzir direito novo sobre a base de um direito atribuído a Maomé, segundo o qual “minha comunidade jamais se encontrará de acordo sobre um erro”. Sucessivamente a essa primeira interpretação apareceram reconstruções voltadas a restringir o sentido dos *hadith*, acreditando-se que a produção jurídica fosse remetida ao consenso unânime dos doutores da lei (*ulema*) como representantes qualificados da comunidade. Uma interpretação, esta, que visava a reforçar o papel dos expertos do direito, mas também a prevenir a proliferação indiscriminada de regras entre as várias comunidades islâmicas e a inevitável fragmentação que se seguiria disso. Recentemente buscou-se ampliar novamente o significado de *iğmā* de modo a poder atribuir a função de produção do direito à opinião pública; uma interpretação que permitiria fazer emergir as exigências mais atuais das comunidades islâmicas, abrindo ao povo o acesso ao poder legislativo¹⁴. Não foge o resultado democrático dessa tentativa, nem como isso se move em direção de fornecer uma legitimação ao exercício da produção normativa por órgãos eleitos pelo povo. Deve-se recordar, por fim, que a corrente xiita não reconhece valor jurídico algum ao consenso, seja ele expresso por toda comunidade ou da casta restrita dos doutores da lei¹⁵.

14 CASTRO F., 2006, *Diritto musulmano*, Torino. p. 30.

15 FIORITA N., 2006, *L'Islam spiegato ai miei studenti*, Firenze.p. 33.

A quarta e última fonte do direito muçulmano, o procedimento analógico, ou *qiyās*, é sem dúvida a mais controversa e problemática. Com ela, adquire relevância o princípio da “dedução por analogia”, por meio do qual de um caso disciplinado expressamente se extrai um princípio geral útil para regulamentar casos símiles não expressamente previstos nas fontes escritas sagradas (o Corão e a *sunna*). A legitimidade das *qiyās* encontrou não poucos opositores, seja porque o procedimento analógico foi em diferentes ocasiões confuso e instrumentalizado para atender a interesses individuais, seja, mais frequentemente, porque a existência de lacunas no ordenamento significaria admitir a incompletude da revelação divina.¹⁶

De forma subalterna às fontes do direito até aqui expostas, a ciência da metodologia jurídica islâmica atribui alguma relevância ao costume (*'urf*, *'ādah*). Na obstante não possa ser considerado como uma verdadeira fonte do direito, ele foi frequentemente utilizado para adaptar o direito islâmico às tradições e às exigências de comunidades muito diferentes entre elas. Em muitos casos, em seguida, permitiu a introdução progressiva em alguns países islâmicos de elementos típicos do direito de países estrangeiros. Não faltaram casos em que o costume prevaleceu substancialmente sobre a *sharī'a*, ainda que em linha puramente teórica não sejam admitidos costumes *praeter* ou *contra legem*¹⁷.

A TEORIA TRADICIONAL DO ESTADO ISLÂMICO E AS SUAS EVOLUÇÕES

Embora com quaisquer exceções insignificantes, em geral, o arranjo jurídico e político atual dos ordenamentos islâmicos contemporâneos é resultado de uma evolução história complexa e conturbada que concerniu, prevalentemente, à área árabo-islâmica, mas cujos efeitos, que ainda hoje não se podem considerar de todo exauridos, reproduziram-se sobre todo o mundo islâmico e sobre a relativa evolução do próprio direito muçulmano.

Nesse caso, mais do que nunca, uma breve reconstrução histórica das instituições constitucionais dos países islâmicos contemporâneos mostra-se

16 COULSON N.J., 1964, *A History of Islamic Law*, Edinburgh. p. 45.

17 PAPA M., 2001, *Questioni attuali del diritto musulmano*, Bologna. p. 76.

imprescindível. Ela, em prol da clareza expositiva, pode ser subdividida em cinco fases, correspondentes a vários outros períodos históricos, caracterizados por sua vez por diversas correntes de pensamento, todas ligadas ao debate entre islamismo (*islāmiyya*), arabismo (*al-'urūba*) e nacionalismo (*iqḷīmīya*)¹⁸.

I) A primeira fase pode ser individuada a partir do início do século XIX, com a tentativa de estatização operada por Muhammad Alì no Egito (1769-1849), e prolonga-se até a queda do Império Otomano, na segunda década do século passado.

O elemento unificante durante essa primeira fase histórica foi sem dúvida o projeto político à base do expansionismo saudita, caracterizado por uma forte inspiração religiosa que encontrava suas raízes na ideia de recuperação dos valores originais do Islã como resposta à decadência do Império Otomano (*wahabismo*). Isso colocava como objetivo político a reconstrução do antigo ordenamento muçulmano conforme os preceitos do Corão, ressuscitando os princípios da cultura muçulmana tradicional e preparando uma reforma religiosa que teria de restituir ao Islã a sua pureza originária. Repropunha-se, desse modo, a “teoria tradicional dos poderes do Estado islâmico”.

Com base nessa concepção, a comunidade (*umma*) é governada por um califa que constitui o chefe secular do poder executivo. Entre os juristas muçulmanos sempre houve acordo sobre a necessidade para a *umma* de ter um chefe único, vicário e sucessor de Maomé, denominado exatamente califa (*khalīfa*) ou *Imām*.¹⁹

Segundo a doutrina, a nomeação do califa tem natureza contratual (contrato de imanato) por meio do qual a *umma* atribui um mandato de governo à pessoa designada: esse é um ato obrigatório que pesa sobre a comunidade no seu conjunto e não sobre o indivíduo crente.

As modalidades de aquisição do califado são três. A primeira é a eleição ou a escolha (*bay'a*) por parte da comunidade, ou melhor, da parte daqueles que têm “capacidade de escolher e de unir (*ahl al-hāllwa-l-aqd*), isto é, daqueles representantes da *umma* que, sendo irrepreensíveis, são também capazes de

18 OLIVIERO M., 2003, *Il costituzionalismo dei Paesi arabi*, Milano. p. 10.

19 CASTRO F., 2006, *Diritto musulmano*, Torino. p. 24.

reconhecer em um indivíduo a existência dos requisitos necessários para ser califa e então estão em posição de escolher o candidato mais idôneo estipulando com ele o contrato de imanato. A segunda é a designação do sucessor por parte do predecessor, método que, para evitar o reconhecimento do princípio dinástico, circundou-se de algumas cautelas. Para não acentuar demais a disparidade entre realidade e teoria, a doutrina publicística reconheceu um terceiro modo de aquisição do califado, que é a ocupação do poder, por força do princípio de que à anarquia é preferível a tirania.

Para a nomeação do califa, ao qual pertence também o título de Príncipe dos crentes (*amīr al mu'mīnin*), exigem-se alguns requisitos, entre os quais a capacidade jurídica, isto é, ser muçulmano livre, e a capacidade de agir, ou seja, ser púbere, íntegro de corpo e de mente, de conduta irrepreensível e de sexo masculino.

Nos confrontos do califa, o contrato de imanato produz como efeito a obrigação de observar e de fazer observar a lei religiosa segundo a tradição, evitando toda inovação reprovável, de proteger a vida, a honra e os bens dos muçulmanos, de providir a administração da justiça, a defesa militar do Islã, de arrecadar a receita e cuidar das despesas públicas em conformidade com a lei religiosa.

No que diz respeito à *umma*, do contrato de imanato surge a obrigação de obediência e de assistência ao califa, contanto que este não ordene atos contrários à religião. Nesta última hipótese é dada a possibilidade à comunidade de remover o califa por meio da resolução do contrato e, portanto, a revogação do mandato.

Os poderes do califa podem ser delegados em favor de um ministro ou em benefício de emires gerais, para o governo das regiões e das cidades. No que tange, em particular, a administração da justiça, o califa delega a funcionários especiais, que assumem a denominação de *qādī*, a organização e a gestão da atividade jurisdicional segundo critérios territoriais e por matéria.²⁰

Em relação ao exercício do poder legislativo, nenhuma atribuição deve ser reconhecida ao califa. Com efeito, segundo a teoria tradicional dos poderes do Estado islâmico, o ordenamento normativo para o governo da *umma* é fixado pela legislação universal contida nos textos escritos do Corão e da *sunna*.

²⁰ TYAN E., 1960, *Historie de l'organisation judiciaire en pays d'Islam*, Leiden. p. 492.

Não obstante as importantes atribuições reservadas ao califa, os seus poderes não são ilimitados. De fato, diversamente do que comumente se acredita, em matéria espiritual ele não exerce um verdadeiro poder religioso: não pode criar nenhuma nova regra religiosa e a sua única função é aquela de dirigir corretamente os crentes em direção à oração. A sua autoridade, portanto, não é de ordem teocrática e não tem qualquer caráter divino.²¹

II) O debate sobre a crise do Império Otomano e sobre o califado como solução política para a reconstituição e para o renascimento da *umma* sofreu uma detenção imprevista para os eventos históricos que se seguiram entre 1920 (ano da Conferência de San Remo, na qual foi decidida a repartição do Oriente Médio entre a França e a Grã-Bretanha) e 1948 (data da guerra na Palestina, que evidenciou a crise dos regimes políticos postos sob a tutela das potências europeias). Esses anos constituíram a segunda fase na história constitucional dos países islâmicos e incidiram de maneira irreversível sobre o quadro político de todo o Oriente Médio. Essa fase histórica pode ser definida como aquela da “imposição” dos modelos constitucionais ocidentais e caracteriza-se pela afirmação do conceito de Estado-nação. De fato, a reação à colonização estrangeira concretiza-se no nascimento dos nacionalismos locais, sem, todavia, que a matriz cultural árabo-islâmica comum deixe de desempenhar aquele papel de referência política unitária e identitária.²²

A conclusão vitoriosa da Primeira Guerra Mundial por parte das forças europeias deveria ter alterado, nas intenções dos aliados árabes, a geografia política do mundo árabo-islâmico e conseqüentemente favorecido a criação de um Estado unitário. Em vez disso, as conclusões da Conferência para a paz de Versalhes e, sobretudo, as decisões assumidas durante a Conferência de San Remo, inverteram completamente as expectativas, conduzindo à atribuição de mandatos e protetorados em toda a área árabo-islâmica.

Os níveis distintos de dominação a que foram sujeitos os diversos países determinaram pelo menos três contextos institucionais diversos.

21 D'EMILIA A., 1976, *Scritti di diritto islamico*, Roma. p. 77.

22 FLORY M.; KORANY B.; MANTRAN R.; CAMAU M.; AGATE P., 1990, *Les régimes politiques arabes*, Paris. p. 36.

O primeiro agrupava três países, o Egito, o Iraque e a Arábia Saudita, que obtiveram subitamente o reconhecimento da independência e adquiriram uma fisionomia estatal que permaneceu inalterada até hoje. O segundo fazia referência à Grande Síria tradicional, fracionada em sete entidades territoriais (três das quais deram lugar à Síria atual, enquanto as outras vieram a constituir o Líbano, a Síria, a Jordânia e a Palestina), todas colocadas sob o mandato da Sociedade das Nações. Finalmente, os países do Maghreb eram submetidos ao protetorado francês, com a única exceção da Líbia, colônia italiana até o fim da Segunda Guerra Mundial.

Se se exclui o caso da Arábia Saudita, o bloco de países que constitui o primeiro e o segundo contexto sofreram nessa fase, com maior evidência, os condicionamentos, mais ou menos impostos, dos modelos constitucionais ocidentais. Com efeito, em todos os ordenamentos considerados resultava prevalente a adoção de sistemas parlamentares sobre o modelo das democracias liberais europeias, seja através da imposição de constituições importadas (e esse é o caso de todos os países que constituem o segundo grupo), seja por escolha das classes políticas locais, que aspiravam de tal modo à conquista e à manutenção do poder no interior do próprio contexto (como no caso do Egito e do Iraque).

Os países submetidos à influência ou ao controle britânico constituíram-se em monarquias formalmente parlamentares também onde, como no Iraque, os Estados eram de nova formação e não tinham, por conseguinte, uma tradição política própria. Única exceção nesse contexto foi constituída pela Palestina, à espera de uma estruturação estatal definitiva. Diversamente, os países submetidos à influência ou ao controle da França, como a Síria e o Líbano, optaram por soluções republicanas, ainda que sua independência tenha sido reconhecida apenas sucessivamente.

Mas a presença das potências europeias no interior do mundo árabe não produziu aquela “ocidentalização” tão desejada pelos países colonizadores e resolveu-se em um fracasso político pelo menos por duas ordens de razões. De fato, de um lado as grandes massas urbanas e rurais, um pouco em todo lugar, deram vida a uma série de manifestações imponentes contra a atribuição de mandatos na área de língua árabe, favorecendo o crescimento de uma consciência

nacional e mais em geral política. De outro lado, em vez disso, os grupos dominantes ao poder (aristocracia fundiária e financeira, burguesia e cargos altos das Forças Armadas), sujeitos às potências coloniais (ainda que em formas diversas), não tiveram a força econômica e a capacidade política de transformar e de modernizar efetivamente os seus países. As suas tentativas de modernização, antes disso, vinham de maneira completamente subordinada às iniciativas econômicas e políticas das potências coloniais; esses grupos encontravam-se, assim, na posição paradoxal de “sócios e cúmplices” do elemento colonizador, mas ao mesmo tempo em contradição com este.²³

Essas situações tiveram fases alternativas e diversas, a depender das condições específicas do país, do “inimigo” direto, dos anos em que vinham a verificar-se. Em qualquer caso, nas dificuldades e na aspereza da luta política, alguns componentes nacionalistas árabes, por fragilidade ideológica ou necessidade, buscaram a ajuda ou de outras potências imperialistas contra aquelas presentes em seus países, ou mesmo dos cada vez mais numerosos movimentos fundamentalistas que conduziam suas batalhas políticas em nome da *ğihād* e da defesa do Islã.²⁴ Isso favoreceu, por exemplo, o desenvolvimento de relações estratégicas entre alguns movimentos políticos árabes com os regimes fascista e nazista e o nascimento de importantes partidos de inspiração fundamentalista islâmica de caráter integralista.

Esse período caracteriza-se também pelo surgimento de numerosos movimentos pela independência que, em torno da ideia de unidade árabe, construíram a base política para as lutas contra o colonialismo ocidental e contra as independências nacionais. Entre os vários movimentos, adquiriam particular relevância sobretudo os partidos políticos de inspiração marxista, ligados à Terceira Internacional, os quais assumiram o projeto da unificação árabe como manifestação política do seu programa, colocando-o em alternativa ao modelo modernista-liberal proposto pelos nacionalistas. O projeto da reunificação árabe encontrava consenso também nos âmbitos religiosos islâmicos que, diante da crise que as instituições de tipo liberal propostas pelos nacionalistas encontravam na sociedade árabe,

23 NIENHAUS V., 1982, *Islam und Moderne Wirtschaft. Einfrührung in Positionem, Probleme und Perpektiven*, Graz-Wien-Köln. p. 57.

24 CASTRO F., 1994, *ğihād*, in «Digesto Discipline Publicistiche», p.3.

reivindicavam a originalidade do modelo cultural e institucional islâmico e rejeitavam as soluções importadas do Ocidente porquanto desconhecidas pela história desses países.

O fenômeno dos nacionalismos locais, que caracteriza a segunda etapa da evolução histórico-institucional dos países árabo-islâmicos, sofreu, sob a perspectiva política, um momento significativo de parada com a insurreição palestina de 1936, a qual constituiu o embrião da nova corrente ideal do pan-arabismo e desencadeou uma onda de solidariedade entre todos os países árabes. As questões políticas levantadas pelos palestinos coagularam-se todas em torno da causa do pan-arabismo.

III) A terceira fase, que nasce do insucesso político das classes dominantes árabes subordinadas às potências ocidentais e que culminou com a Guerra da Palestina de 1948, caracteriza-se pela tentativa de unificação dos países da área árabo-islâmica operada por meio da elaboração da parte do egípcio Gama Abd al-Nasser. Liberdade, socialismo e unidade foram os valores fundamentais do projeto pan-arabista de Nasser. O nasserismo constituía um peculiar socialismo árabe, seguramente não marxista, que se traduzia na prática em um capitalismo de Estado. O suporte político era constituído pela União socialista árabe, o partido único por meio do qual se pretendia associar as massas populares ao exercício do poder. As organizações populares do partido, assim como aquelas representativas, incluindo a Assembleia nacional, previam que pelo menos a metade dos próprios membros fosse constituída de camponeses e operários. A base social, em vez disso, era constituída por uma nova classe surgida da fusão entre aparato estatal e burocracia militar. Esta última, em particular, constituiu o verdadeiro ponto de força do novo projeto político.

De fato, a ineficácia dos sistemas parlamentares corruptos e a ausência de forças políticas organizadas, efetivamente representativas da vontade popular e por esta reconhecidas como instrumento de exercício do poder soberano, haviam transformado os exércitos e, mais genericamente, as burocracias militares, em elemento de rompimento com o período precedente e colocavam-nos, a partir do fim dos anos cinquenta, no papel de protagonistas da política institucional em quase todo o mundo árabo-islâmico.

A dificuldade de organizar a sociedade nacional mediante o desenvolvimento de um processo político equilibrado constituía uma característica comum dos países em exame: sua grande instabilidade, condensada em acontecimentos que conduziam a substituições contínuas de modelos constitucionais e de elites governantes, fazia emergir a importância das burocracias militares, as quais conseguiam se impor como estruturas estáveis em um quadro político-institucional marcado por uma grande instabilidade.

A experiência egípcia (à qual se seguiu imediatamente aquela iraquiana) representou um modelo de luta política em quase todos os países do Oriente Médio, onde as diversas burocracias militares, por meio de golpes mais ou menos sangrentos, propunham-se como o principal sujeito de referência institucional e como os defensores do princípio da unidade árabe.

De fato, todos os regimes políticos surgidos nessa fase histórica em seguida a golpes militares, além de adotarem a República como forma de Estado, declaravam expressamente, nos repetitivos textos constitucionais, o próprio pertencimento à nação árabe. A partir da Constituição síria de 1950, esse princípio tornou-se uma constante em todas as cartas constitucionais dos países árabes. Mas o pan-arabismo não representava o único elemento em torno do qual se consolidava o ideal da unificação árabe. Com efeito, outra característica constante era a referência ao Islã: a religião do Presidente na Constituição síria de 1950, a religião de Estado na Constituição egípcia de 1956 e naquela iraquiana de 1958. Todavia, ainda que na Síria se tenha chegado a considerar a *sharī'a* como a fonte normativa principal do ordenamento, isso não impediu que em quase todos os regimes se impusessem ordenamentos com um caráter substancialmente laico, na medida em que, pelo menos nessa fase, as referências ao Islã deviam ser entendidas como meros reconhecimentos formais às tradições culturais comuns da nação árabe.

Enquanto no Egito e em todo o Mashreq se discutiam projetos para a constituição da nação árabe, os países do Maghreb ascendiam gradualmente à independência, também graças ao impulso nacionalista que chegava do Oriente. Embora ligados, não só geograficamente, aos países árabes orientais, mesmo assim nos países do Maghreb afirmava-se a tendência a um nacionalismo mais

autônomo. Nas primeiras Constituições que os países do Maghreb deram a si mesmos depois da obtenção da independência, notavam-se os contínuos dispositivos constitucionais que insistiam mais sobre sentimentos de pertencimento ao grande Maghreb (Tunísia, Marrocos) ou ao Maghreb árabe (Argélia) do que a uma única nação árabe; de fato, as alusões a esta última ocorriam mediante formulações que redimensionam a carga nacionalista, como a expressão “família árabe” na Tunísia ou “mundo árabe” na Argélia.

Em Marrocos, onde a monarquia havia dado uma importante contribuição à luta pela independência e se afirmado com o apoio dos setores modernistas-liberais da burguesia, os nacionalistas cindiram-se, em 1959, na corrente fundamentalista de *Allal al-Fassi* e no populismo radical da União nacional das forças populares.

A Tunísia, que saía da independência como monarquia, convertia-se no ano de 1957 em uma república, por meio do impulso de outro líder carismático, Habib Bourguiba, o qual agiu para a eliminação da cena política do seu país das correntes fundamentalistas e arabistas. A transformação do populismo de Bourguiba no morno socialismo dusturiano dos anos sessenta constituía um efeito que o nasserismo havia produzido no Maghreb.

O caráter mais radical das transformações sociais que se operaram na Argélia depois da tardia e cansativa independência respondia, em contrapartida, à hegemonia da tendência socialista representada pela Frente de libertação nacional. Esta se converteu em um partido único, confundindo-se com as estruturas do Estado (definido como República democrática e popular), no qual – e isto o aproximava muito das experiências institucionais dos países árabes orientais – o exército assumia um papel de primeiro plano, sobretudo após o golpe de Huari Boumedienne em 1965.

O grande ideal da nação árabe, que caracterizava o período inteiro e que em qualquer caso aludia à velha utopia do califado do início do século, entrou em crise a partir da derrota de 1967, isto é, em decorrência dos efeitos, não só políticos, que produziu a “guerra dos seis dias”.

IV) Em 1967, teve início a quarta fase, caracterizada pela crise do ideal arabista e por um retorno parcial aos nacionalismos locais e aos fundamentalismos islâmicos.

A tentativa operada por Nasser foi mais hostilizada pela Arábia Saudita, a qual, em mais de uma ocasião, tentara colocar em crise a liderança egípcia no mundo árabe. A guerra do Iêmen, de 1962 a 1967, constituía o terreno mais evidente de choque entre dois projetos contrapostos, cujo conflito colocava-se mais sobre um nível político do que sobre a aparente controvérsia entre arabistas e islamitas.

Entretanto, a verdadeira crise em todo o mundo árabe foi determinada, em 1967, pela derrota das forças árabes, Egito à frente, na guerra contra Israel. Esse evento, segundo a opinião de muitos estudiosos, constituiu também a ruína do ideal socialista árabe. De fato, todos aqueles que haviam acreditado na opção socialista de Nasser individuaram nos acontecimentos de 1967 uma estratégia política "dirigida à ruptura e à decomposição das massas árabes, orientais e africanas que se reconheciam no projeto nasserista". Tratava-se, portanto, de um fracasso que de todo modo era prevalentemente imputável a fatores externos.

O insucesso do projeto egípcio comportou como consequência a necessidade de uma rearticulação política de todo o mundo árabe. Essa operação foi conduzida por meio de um processo reacionário (de restauração segundo seus opositores, de reconstrução segundo seus apoiadores), e isso por conta da falta de uma força revolucionária capaz de provocar uma mobilização política consciente das massas populares.

A data de 1967 constituiu, portanto, o início de uma modificação de hegemonia no interior do mundo árabe e não só no nível das alianças internacionais, mas sobretudo no quadro dos equilíbrios internos, do qual emergia claramente a substituição da liderança egípcia por aquela da Arábia Saudita, sustentada, esta última, pela sua forte posição econômica.

A crise econômica mundial que atingiu de forma particularmente aguda o mundo árabe ao longo dos anos setenta implicou a divisão dos diversos países em dois blocos, determinados, mais que por aparentes conotações ideológicas, pelas diferentes realidades econômicas que caracterizavam cada um deles.

Alguns países, dotados de potenciais econômicos ligados à produção de petróleo, mantiveram, ainda que se diversificando, a opção socialista, representando os últimos ecos do nasserismo (Argélia, Líbia e Iraque). Em contrapartida, junto

às “monarquias do petróleo” e aos Estados tradicionalmente de economia liberal (Marrocos, Jordânia e Líbano), colocaram-se, entre os anos que vão de 1967 a 1971, todos aqueles países cujas economias estatalizadas entraram em crise (Tunísia, Egito, Síria, Sudão).

Nesta fase, o projeto político da Organização para a libertação da Palestina (OLP) aparecia em contradição com o processo de restauração. O caráter revolucionário que a organização assumira criava grandes dificuldades às burguesias no poder, que, todavia, viam-se obrigadas a dar um apoio formal à causa palestina para contentar as massas árabes que nela identificavam a própria libertação e que buscavam a compensação da reivindicação ideológica da unidade nacional árabe.

No entanto, havia também outros elementos centrífugos que reapareciam no interior de cada Estado, a saber, os particularismos étnicos, linguísticos e religiosos.

Com efeito, se em outros tempos estes vinham considerados elementos de desagregação da nação árabe, visto que podiam ser instrumentalizados pelas potências colonizadoras ocidentais, nesta fase emergia a exigência de fornecer uma solução política ao fenômeno dos particularismos, a fim de evitar o risco de que pudessem constituir elementos de desestabilização dos regimes locais.

O Líbano, constantemente exposto ao risco de desmembramento em diversos Estados confessionais, constituía o exemplo mais claro dessa tendência e mostrava, em toda sua evidência, a fragilidade do Pacto nacional de 1943.

Nos países da área árabo-islâmica, até hoje, as minorias confessionais, excetuando o caso libanês (e de qualquer forma a partir da guerra civil de 1975), não haviam jamais colocado um problema de convivência. É verdade que, na história constitucional dos países árabes, as confissões minoritárias não tiveram sempre uma representação política adequada. A minoria sunita, por exemplo, sempre continuou a dominar no Iraque da época otomana até 2003, não obstante a população fosse majoritariamente xiita. No Egito, o uso por parte de Sadat do direito de designar até dez membros do Parlamento (isto é, até três por cento da composição da Câmara), que a constituição egípcia de 1971 reconhece ao Presidente, sempre foi utilizado por este último para assegurar a representação

da minoria copta, manifestando de tal modo uma vontade clara de integração. Na Síria, as modificações introduzidas após a ascensão ao poder por parte do partido Baas condicionaram a tal ponto os componentes do país que alguns grupos minoritários chegaram a ocupar os postos-chave no governo do Estado. Isso conduziu a maioria sunita, sub-representada nas instituições do país (também no exército), a transformar-se em grupo de oposição ao regime de Assad.

Por fim, punha-se a questão do Saara ocidental, que bem se colocava no contexto da sub-representação das minorias do mundo árabe-islâmico. De fato, tais situações podiam ser enquadradas sob um duplo ponto de vista: aquele marroquino, que rejeitava qualquer configuração estatal à entidade Sahrawi – na medida em que vista em contraste com o princípio da unidade local – e que considerava a Frente Polisário (Frente Popular para a Libertação de Saguia el-Hamra e Rio de Oro) como um movimento secessionista; aquele saarauí, que não obstante tivesse obtido sustento da Argélia e da Líbia, lamentava o risco de um processo de balcanização que a ideia pan-arabista de imediato havia combatido.

V) A quinta e última fase deste *excursus* vai da Revolução iraniana de 1979 e chega até os nossos dias. A relevância e o impacto das ocorrências políticas e institucionais destes anos constituíram um divisor de águas fundamental na história de todo o Oriente Médio.

Os motivos por que a revolução iraniana, a partir da sublevação de origem popular, adquiriu características islâmicas e tornou-se a primeira (e até hoje a única) revolução islâmica que tenha tido sucesso não são *prima facie* fáceis de entender. Não obstante tenha se afirmado no âmbito xiita, ela encontrou imediatamente um profundo significado simbólico e de mobilização também para o mundo sunita. Demonstrava, de fato, que era possível uma inversão radical do *status quo* político em nome do Islã, e que, antes disso, era possível a instauração do Estado islâmico.²⁵ Além disso, constituía um ponto ideológico de ancoragem ao fundamentalismo islâmico militante dos anos setenta em contraposição ao nasserismo e a todas as diversas ideologias laicas importadas no mundo árabe-islâmico. Sob um perfil institucional, as novidades propostas pela revolução iraniana foram notáveis e relevantes. Antes de tudo, era reconhecido

25 CAMPANINI M., 2006, *Storia del Medio Oriente*, Bologna. p. 164.

pela primeira vez ao xiismo um específico caráter político e abolia-se o antigo princípio derrotista que vinculava os xiitas a submeterem-se também a “governos descrentes”. Em segundo lugar, reivindicava, também aqui contra a corrente em relação à doutrina política xiita clássica, que os juristas tivessem o direito-dever de substituir o *imām* nas funções políticas. Mas sobretudo realizava na prática uma forma de republicanismo islâmico, completamente desconhecido pela doutrina tradicional muçulmana. Tal forma de Estado fundava-se sobre três pilares: a soberania de Deus (que se afirmava com “a aplicação autêntica da *sharī’a*”), a justiça (*‘adl*) e a consulta (*shūrà*).

As reações ao modelo de estado islâmico proposto pela revolução iraniana determinaram o pressuposto dos desenvolvimentos políticos que se seguiram no Oriente Médio. Com efeito, o temor de uma afirmação do islamismo radical experimentado na República iraniana e o conseqüente risco de a maioria sunita de perder a liderança nos diversos países da área árabo-islâmica favoreceram soluções constitucionais que pareciam oferecer certa garantia de estabilidade política e institucional a estes estados. De um lado, as monarquias constitucionais reforçaram sua legitimidade islâmica (como em Marrocos e na Jordânia); de outro, também sob impulso do Ocidente, afirmaram-se repúblicas prevalentemente autoritárias que se referiam seja aos princípios das experiências socialistas prévias (como na Argélia e na Síria), seja àqueles de tradição liberal democrática (a exemplo do Egito e da Tunísia). Para estatuir a legitimidade dos vários ordenamentos, assistiu-se a uma proliferação de textos constitucionais que, pelo menos no papel, repropunham toda uma série de princípios e de garantias que lembravam as mais modernas constituições europeias da época com uma particular predileção pelo modelo oferecido pela constituição francesa de 1958. Todavia, todas essas constituições, em seguida à sua entrada em vigência, padeceram todas da mesma sorte, visto que eram parcialmente suspensas, sob a motivação da necessidade de conter os riscos de islamização do Estado. Foi assim no Egito, onde em 1981 o recém-eleito presidente Mubarak, na efetuação de uma norma constitucional, declarou o estado de emergência com o qual suspendia parte da constituição em vigor, se autoconferia poderes especiais e atribuía à polícia a faculdade de realizar prisões por períodos ilimitados também por meio de tribunais especiais. Na Tunísia, a partir de 1987, o recém-presidente Bem Ali, embora repetindo a plena legitimidade democrática dos

direitos reconhecidos no interior da constituição, começou a promover uma série de reformas legislativas que, de fato, além de reforçar em sentido autoritário os poderes do presidente, consentiam com a não aplicação por tempo indeterminado das principais garantias contidas na carta fundamental. Na Argélia, em vez disso, em 1992, foi declarado o estado de emergência, que formalmente suspendia a eficácia da Constituição recém-adotada.

Nesse contexto, o ordenamento do Estado líbio constituía um *unicum*: a partir de 1977, sob a direção do coronel Gheddafi,²⁶ a Líbia substituiu a *Jumhūriyya* (república) pela *Jamāhīriyya* (regime das massas), que se baseava em uma concepção populista-autoritária do poder e na filosofia política do *Livro Verde* de Gheddafi, no qual confluíam de modo bastante confuso teorias de fundo socialista-pan-arabista e muçulmana. O sistema institucional previa teoricamente a participação direta do povo em assembleias locais (os congressos populares de base), para as quais, no entanto, não eram previstas eleições: os partidos políticos foram na verdade abolidos. De fato, todos os poderes eram concentrados nas mãos do coronel que, gradualmente, por meio de uma série de medidas legislativas especiais, realizou um regime militar fortemente autoritário.

Caraterística comum de todos esses ordenamentos era o papel preponderante que assumiam as forças militares, as quais haviam sido determinantes para a ascensão ao poder das diversas lideranças. Os exércitos transformaram-se em instrumentos de estabilidade dos governos também por meio da justificação de representarem uma garantia contra os eventuais riscos de radicalização religiosa no interior dos vários países. Tudo isso produziu uma substancial compressão de qualquer aspirante afirmação de um estado de direito.

Exatamente por causa da quase total privação das liberdades individuais e da constante violação aos direitos humanos, juntamente às difíceis condições econômicas que as diversas populações eram constrangidas a suportar, por volta do fim de 2010 iniciaram uma série de revoltas e de manifestações de massa que deram o caminho para uma nova estação da história política e institucional

26 N.T.: Em português, as transliterações mais comumente utilizadas para o nome do então Presidente da Líbia são Muamar Kadafi ou Muammar Gaddafi. Todas são igualmente aceitas. Entretanto, por tratar-se de nome próprio, optou-se por manter a ortografia do texto original.

de boa parte do mundo islâmico²⁷. As ondas de protestos iniciadas na Tunísia gradualmente se estenderam a toque de caixa por toda área dos países islâmicos e determinaram em alguns casos a destituição, mais ou menos violenta, dos principais líderes históricos há muito tempo no poder. Na Tunísia, Zine El-Abidine Bem Ali, em 14 de janeiro de 2011, foi forçado à fuga; no Egito, Hosni Mubarak, em 11 de fevereiro de 2011, foi destituído e posto em prisão (posteriormente revogada); na Líbia, Muammar Gheddafi, depois de uma longa fuga de Trípoli a Sirte, foi capturado e morto por rebeldes em 20 de outubro de 2011; e, no Iêmen, Ali Abdullah Saleh, em 27 de fevereiro de 2012, foi constrangido à renúncia. Todos esses eventos (que a crônica jornalista exemplificou na expressão “Primavera Árabe”) deram caminho a uma fase de delicada transição, ainda em curso, na qual se confrontavam fatores históricos e outros absolutamente inéditos no complexo mundo islâmico. Se, por um lado, de fato, as diversas facções religiosas até aquele momento contidas pelos regimes autoritários começavam a reivindicar um papel político na reproposição de modelos de estado com forte impressão islâmica, de outro se contrapunham as forças militares que, historicamente mais propensas a uma solução laica, reivindicavam o papel de garantes da transição política. Em meio a tudo isso, desorientados e facilmente condicionáveis, colocava-se uma série de movimentos políticos de massa espontâneos (mas desabitutados à prática política depois de anos de ausência de pluralismo), contidos entre a opção islâmica e aquela do autoritarismo militar.²⁸ Os desenvolvimentos dessas revoltas ainda parecem de difícil interpretação, assim como, até hoje, também parece complicada qualquer previsão acerca das consequências constitucionais dessa fase histórica.

AS CONSTITUIÇÕES DOS PAÍSES ISLÂMICOS: CRITÉRIOS E MODELOS DE CLASSIFICAÇÃO

A análise das diversas fases históricas que caracterizaram as experiências políticas e institucionais dos países árabes permite elaborar uma primeira

27 BRYNEN R., MOORE P. W., SALLOUKH B. F., ZAHAR M. J., 2012, *Beyond the Arab Spring: Authoritarianism and Democratization in the Arab World*, Boulder.

28 BRADLEY J. R., 2012, *After the Arab Spring: How Islamists Hijacked the Middle East Revolts*, New York.

classificação sumária dos fenômenos constitucionais no contexto islâmico mais geral.²⁹

As experiências constitucionais individuais, nesse caso, são evidenciadas, em vez de por *ciclos* (que comportam a compressão das diversas fases históricas em arcos temporais homogêneos), por *modelos*, os quais se projetam no tempo, para além dos ciclos singulares. Essa sistematização justifica-se pela relação que intercorre entre as constituições dos países examinados e os respectivos modelos de referência. Além disso, ela parece motivada também pela fase histórica atual que está caracterizando boa parte dos países islâmicos e que determinou o início de uma séria de processos de transição constitucional ainda em curso. Por essas razões, os modelos são explicados com um mero intento de tipo classificatório, como expressão de uma tendência prevalente; permanece óbvio, portanto, que a relação entre os modelos e as constituições singulares dos diversos países do mundo islâmico pode realizar-se em momentos históricos diferenciados entre um país e outro.

Além das considerações que inspiram o esquema de classificação proposto, parecem oportunas algumas premissas sintéticas.

No que diz respeito aos ordenamentos em exame, eles compreendem prevalentemente países surgidos após o processo de descolonização. Todavia, diversamente do que habitualmente se pensa, existem Estados que haviam maturado experiências constitucionais antes da fase colonial e diversas daquelas europeias (como no caso do projeto de constituição otomana de 1876, ou sucessivamente em Marrocos, Tunísia e Egito). Ademais, ainda que muitos ordenamentos estatais tenham surgido depois da Segunda Guerra Mundial, existiam exemplos numerosos no período anterior (como o Egito, a Síria e a Jordânia). Finalmente, nesse exame assumiu-se a referência aos critérios clássicos oferecidos pelo constitucionalismo ocidental como *tertium comparationis*, embora com consciência da diversidade de abordagem conceitual que a particularidade do contexto árabo-islâmico exige.

Precisamente esta última consideração permite dividir as constituições dos países árabes em dois grupos, de acordo com a referência que fazem ao modelo de derivação liberal ou àquele socialista.

29 CANAL-FORGUES E., 2000, *Recueil des Constitutions des Pays Arabes*, Bruxelles.

No primeiro grupo podem ser incluídas quase todas as constituições que os Estados adotaram no momento da independência e que desenhavam um arranjo dos poderes que resumia as concepções jurídico-políticas de derivação liberal e, assim, as soluções organizativas adotadas nas cartas fundamentais daquelas velhas potências coloniais. Em particular, o modelo inglês e aquele francês assumiram uma preponderância nítida, visto que a grande maioria dos territórios interessados no vastíssimo processo de descolonização depois do segundo conflito mundial era, como já sublinhado, sujeita à soberania do Reino Unido e da França. No caso dos ordenamentos surgidos depois do período colonial, o arranjo dos poderes (mais em geral, a própria constituição) era condicionado também pelo procedimento seguido para ascender à independência, que na maior parte dos casos (Marrocos, Tunísia, Argélia) era consequência de acordos internacionais.

A aceitação dos modelos de inspiração liberal levou à recepção formal de alguns institutos fundamentais já consolidados no constitucionalismo ocidental, entre os quais: a soberania nacional e popular, a separação dos poderes e uma ampla série de garantias nos confrontos das minorias.

O reconhecimento da atribuição à nação ou ao povo da soberania teve, nas diversas constituições, um caráter generalizado. Todavia, enquanto nos numerosos casos de ordenamentos monárquicos vinha afirmada a doutrina da soberania nacional mesmo que o rei fosse considerado o representante supremo da nação, como na constituição do Marrocos de 1972 (artigos 2º e 19) e naquela da Líbia de 1951 (Preâmbulo e art. 10), na totalidade dos ordenamentos republicanos, reconhecida a soberania nacional ou popular, verificava-se uma prevalência muito nítida do recurso às instituições de democracia indireta.

As constituições que se inspiraram no modelo de derivação liberal reconheciam, ainda que com diversas variantes, a separação entre Legislativo, Executivo e Judiciário. Por exemplo, a constituição tunisiana de 1959 no seu preâmbulo reportava-se à finalidade de instaurar um ordenamento baseado no princípio da separação dos poderes.

Em particular, tais constituições garantiam, com diversa intensidade, a independência do juiz em relação ao poder político, mas isso não implicava que

do ponto de vista organizativo se estabelecesse sempre a independência orgânica dos outros poderes. Em vez disso, na totalidade dos Estados, por influência francesa, a administração da justiça era mantida no Poder Executivo por meio de um ministro *ad hoc*.

Adotar o princípio da separação dos poderes significava, igualmente, definir o papel do Executivo e do Legislativo e com tal finalidade os esquemas de referência eram aqueles oferecidos pelas formas de governo parlamentar e presidencial. A primeira, pelo menos inicialmente, parecia despertar maior sucesso: no Egito em 1930, na Líbia em 1951, na Jordânia em 1946 e em 1952. Somente após a constituição francesa de 1978 começam a difundir-se formas de governo com tendência presidencial que resultavam em geral muito mais bem-vindas às lideranças conjunturais, porque ofereciam uma prospectiva de mais fácil concentração do poder.

Além da garantia dos direitos individuais, as constituições reclamavam variavelmente, por meio de uma série de expedientes, algumas garantias para os grupos sociais distintos daqueles que haviam governado enquanto maiorias.

A garantia das minorias étnicas era prevalentemente tutelada por intermédio da legislação eleitoras. As técnicas seguidas ofereciam duas variantes. O sistema do eleitorado separado implicava que os colégios eram delineados não seguindo linhas geográficas, mas étnicas ou religiosas: cada grupo elegia seus próprios representantes responsáveis perante o mesmo grupo. O outro sistema era aquele da reserva de uma cota sobre o total de assentos ao grupo minoritário, ainda que os candidatos deste não fossem necessariamente votados apenas pelos integrantes do próprio grupo. No Líbano, desde a Constituição de 1926, esse sistema foi adotado para a totalidade dos assentos parlamentares, que eram reservados, segundo um critério proporcional, a oito grupos, cristãos e muçulmanos incluídos.

O papel constitucional dos partidos políticos e das oposições parlamentares era garantido por sua vez pelo reconhecimento do pluripartidarismo: tome-se como exemplo o art. 3º da constituição da Mauritània de 1961.

O segundo grupo de constituições compreende, a seu turno, todas as cartas constitucionais que manifestam a adesão aos princípios do socialismo. Além do abandono gradual do modelo liberal e da concentração do poder em favor dos líderes nacionais, em alguns ordenamentos inseridos na área de influência das potências socialistas adquiriu espaço progressivamente o modelo organizativo oferecido pelas constituições soviéticas. A união entre Estado e partido único parecia particularmente idônea para favorecer a simplificação das estruturas organizativas; o centralismo bem se adaptava às exigências de centralização autoritária do poder em todos os níveis do Estado-partido. Eram numerosos os ordenamentos que faziam referência explícita aos princípios socialistas genéricos, assim como aqueles que se definiam revolucionários. Suas constituições empenhavam-se formalmente em uma radical transformação das estruturas sociais e econômicas, rejeitando a planificação imposta. Nesse sentido se moviam a constituição da Argélia de 1963, da Síria de 1964, do Egito de 1971.

Nesses contextos sempre foi difícil verificar a correspondência entre princípios formalmente incluídos nas constituições mencionadas e a efetividade de ordenamentos socialistas. A um rápido exame é difícil individuar a presença de classes contrapostas (na fase inicial) e a autoafirmação da classe operária ou campesina (na fase conclusiva do processo revolucionário) e verifica-se a ausência de um partido de tipo leninista. Dado comum aos ordenamentos em exame foi a tentativa de organizar a comunidade nacional por obra de um partido, de uma elite política, de um líder político, que constituíam um governo distintamente autoritário, cuja evocação ao socialismo revolucionário oferecia uma justificativa ideológica plausível. A título de exemplo, recorda-se que, segundo a doutrina socialista oficial do direito e do Estado, em 1979 eram consideradas a opção socialista, entre outras, a Argélia, a Síria e a Líbia.

Os institutos disciplinados nas constituições que se inspiravam no modelo socialista apresentavam características tendencialmente comuns.

No que diz respeito à forma de governo, era a escolha da ditadura democrática revolucionária à espera da transição ao socialismo, na qual o poder era detido pelo “partido da classe operária”.

Quanto à relação entre Estado e direito, era afirmada a sobreposição do poder estatal ao direito com fórmulas que lembram aquelas da legalidade socialista, como por exemplo na constituição da Argélia de 1976.

No que concernia à concepção do poder estatal, ressaltava em particular o papel auxiliar do Poder Judiciário em relação aos órgãos de orientação política, na medida em que os juízes contribuíam ao desenvolvimento do sistema político e à defesa do Estado (art. 116 da constituição da Argélia de 1976).

Em relação ao papel do partido único, este vinha constitucionalizado e tendencialmente integrado no Estado com cuja organização identificava-se. Ele se tornava essencialmente instrumental à concentração autoritária do poder e contribuía a desenhar uma organização político-constitucional que se apresentava como um circuito fechado: uma forma de governo que exaltava o papel do presidente, secretário geral do partido único, teoricamente responsável perante os componentes da Assembleia, os quais por sua vez eram candidatos do partido único do qual ele era líder.

A PARÁBOLA DO CONSTITUCIONALISMO NO CONTEXTO ÁRABO-ISLÂMICO

Tanto o modelo de derivação liberal quanto aquele socialista gozaram de sucessos parciais na evolução das experiências constitucionais dos países árabes. Às vezes eles se alternaram, diacronicamente e sincronicamente, desenhando uma parábola tortuosa nas linhas evolutivas do constitucionalismo no contexto árabo-islâmico.

No que diz respeito às constituições que se inspiravam no modelo liberal, pouco depois da independência, na maior parte dos Estados, inicia-se um verdadeiro processo de repúdio às instituições inspiradas por tal modelo e anteriormente impostas pelas velhas potências coloniais. De fato, progressivamente são eliminadas as soluções garantistas relativas à separação dos poderes e dá-se início a um rápido processo de concentração do poder no Executivo presidencial monocrático que há um tempo é vértice de um partido único e, em numerosos

ordenamentos, das forças armadas. Com o desaparecimento do pluripartidarismo muda completamente o papel da Assembleia e o equilíbrio entre os poderes. O recurso aos modelos constitucionais estrangeiros, testados em ordenamentos distantes daqueles tradicionais e das exigências reais dos novos Estados, levou a um funcionamento divergente das instituições transplantadas nesses contextos políticos e sociais peculiares. O fracasso das constituições importadas produz como consequência uma inflação de textos constitucionais que se tornam mais instrumentais à legitimação das diversas lideranças no poder do que expressão de uma efetiva tentativa de reforma, fazendo as normas constitucionais perderem o caráter de regras estáveis e duradouras.

O princípio da separação dos poderes sofre derrotas numerosas que tendem progressivamente a sacrificá-lo. Índícios desse processo são a consolidação do presidencialismo e a afirmação do partido único.

Partindo do papel reconhecido ao Executivo, nota-se uma tendência geral a privilegiar a figura do presidente, seja no que diz respeito à estrutura do órgão, seja no que diz respeito aos critérios de seleção do titular do cargo e a duração de suas funções. Isso implica a superação definitiva da forma de governo parlamentar e a afirmação da opção presidencial como forma tendencialmente permanente de concentração do poder. Contextualmente acentua-se a marginalização do papel das Assembleias, que perdem cada atribuição significativa no campo da orientação política e do controle até serem relegadas ao papel de órgãos auxiliares do Executivo. A forma de governo que vem a se delinear é presidencial na forma, mas presidencialista na substância, exatamente pela falta de *balances* representados pelo Legislativo e pelo Judiciário. Portanto, a forma de governo presidencialista acaba por coincidir com a fórmula da concentração do poder própria dos Estados autoritários. Um fator determinante para este fim é determinado também pela utilização instrumental da religião islâmica.

A marginalização do poder judiciário constitui uma confirmação ulterior da progressiva eliminação do princípio da separação. Afirma-se uma concepção da justiça como simples serviço administrativo e, de tal maneira, o assim chamado “poder judiciário” assume uma função sempre mais instrumental em relação às

exigências da política do Executivo e do partido único. A marginalização do poder judiciário envolve também os institutos de verificação da constitucionalidade das leis e dos outros atos normativos do Executivo: basta como exemplo a previsão matizada da constituição da Mauritânia de 1959, na qual o art. 41 previa a introdução de uma disciplina detalhada para permitir o exercício do controle de legitimidade constitucional das leis e dos atos a estas equiparadas.

A concentração progressiva do poder em favor do Executivo presidencial é acompanhada por uma tendência geral à simplificação do sistema dos partidos ou mesmo pela constitucionalização do partido único; o partido de governo vem a ser guiado pelo próprio chefe de Estado, eliminando-se assim qualquer possibilidade garantista relativa à separação dos centros de poder, seja no nível do aparato do Estado, seja no nível da comunidade estatal. Os próprios procedimentos eleitorais para a formação do Parlamento são orientados a garantir uma submissão total da Assembleia à vontade do partido e de seus dirigentes. Com efeito, é prevalentemente adotado o colégio único nacional com apresentação de uma lista única.

Ao final dos anos oitenta do século passado, o fim da contraposição tradicional entre bloco ocidental e oriental engatilha um processo acelerado de recomposição dos equilíbrios a nível mundial que provoca repercussões evidentes sobre os arranjos constitucionais de numerosos países árabes. Muitos dos Estados que haviam sido parte da área de influência soviética abandonavam as constituições socialistas para retornar ao modelo oferecido pelo constitucionalismo liberal.

Todos os eventos que caracterizaram o mundo árabe desses anos em seguida tiveram repercussões em âmbito institucional. O mesmo fenômeno centrífugo, que se verificou na quarta fase em referência ao papel das minorias, constitui o reflexo de uma tendência marcada de separação dos regimes locais do centro ideal constituído pela nação árabe. Tal tendência pode ser enquadrada nos processos de dissolução dos partidos únicos (ou dominantes) e na tentativa de repropor um sistema que introduz elementos de competição política. Isso determina o retorno a um parlamentarismo *sui generis*, como consequência, mais ou menos direta, da nova liberalização econômica.

No Marrocos, a breve experiência parlamentar que teve início por meio das primeiras eleições de 1963 foi logo interrompida por um longo período de “estado de exceção” que determinou ao fim a suspensão das instituições representativas. A abertura política de 1974, que favoreceu a emergência da questão do Saara, permitiu a eleição de um novo Parlamento no qual, ainda que timidamente, as oposições socialista e comunista começaram a encontrar uma colocação institucional.

Na Tunísia, onde o partido único jamais conseguiu ser constitucionalizado, teve-se de fato a partir de 1963 o Partido socialista desturiano como único partido legal confundido com as instituições do Estado. A liberalização econômica e outros fatores locais contribuíram à restauração de alguns mecanismos ínsitos no sistema parlamentar, como o pluralismo dos certames eleitorais (a partir de 1981), mesmo que de fato nenhum candidato não desturiano tenha conseguido encontrar uma colocação no Parlamento.

No Egito, percebem-se as repercussões no campo social da política de *infatah* de Sadat. Findas as negociações que conduziram à assinatura de Camp David, as diversas plataformas políticas que haviam contribuído para o tratado transformaram-se em 1977 em partidos políticos, fechando definitivamente a experiência da União socialista árabe como partido único. O Parlamento de 1979 compunha-se pela primeira vez de dois novos partidos diversos daquele oficial e de candidatos independentes. As eleições de Mubarak em meio de 1984, com o ingresso do partido Neo-Wafd, consagraram a definitiva presença pluripartidária no Parlamento, ainda que o Partido nacional democrático continuasse a obter a quase totalidade dos assentos na Câmara.

Uma experiência símile torna comum, sob o ponto de vista institucional, o caso sírio e o iraquiano (pelo menos até o início de 2003): a política da Frente nacional progressista, que integrou apenas simbolicamente os partidos políticos no governo, nunca alterou, em ambos os casos, a hegemonia do Baas.

Se se exclui o único caso da Líbia, que havia substituído a União socialista árabe por meio do enquadramento político de toda a população na Jamahiriya (governo das massas), a fórmula do partido único permanecia constitucionalmente vigente só no Sudão.

FORMAS DE ESTADO E FORMAS DE GOVERNO NOS PAÍSES DO MUNDO ISLÂMICO CONTEMPORÂNEO

O *Islamic World Countries Studies*, em 2011, qualificou como “islâmicos” 55 países, todos dotados de constituições escritas próprias (*Dustūr*). Embora com formulações diversas, os textos constitucionais respectivos referem-se ao direito islâmico como sistema jurídico de referência.

Constituem exceção singular a Arábia Saudita e o Sultanato de Oman, os quais adotaram como própria constituição o texto oficial do Corão, e a Líbia, onde até o ano de 2012 vigia o texto da *Proclamação do Advento do Poder do Povo* adotada em 1977 pelo coronel Gheddafi e onde, sucessivamente à queda do regime, dotou-se de um documento de transição constitucional ainda em vigor.

Em relação à forma de Estado, quase todos os países do mundo islâmico adotaram a república. O Bahrain, a Jordânia, o Kuwait, a Malásia, o Marrocos e os Emirados Árabes Unidos são governados por monarquias constitucionais (apesar da legitimação islâmica). São classificadas, a seu turno, entre as monarquias absolutas de moldes mais ou menos teocráticos as experiências de Brunei, Omã, Catar e da Arábia Saudita. Exclui-se em todo lugar o princípio da autonomia das coletividades territoriais com uma rejeição quase generalizada do federalismo, concebendo-se as diversas soluções organizativas sobre bases territoriais como forma de descentramento administrativo controlada pelo centro.

A maior parte das constituições é caracterizada por alguns princípios fundamentais fortemente confessionais com base nos quais o Islã é quase sempre proclamado “religião de Estado” (como por exemplo o art. 6º da constituição do Marrocos, o art. 2º da constituição da Argélia, o art. 1º da constituição da Tunísia de 1959, confirmado no texto constitucional de 2013 e em curso de aprovação, o art. 3º da constituição da Malásia, o art. 5º da constituição da Mauritânia) e a *sharī'a* é frequentemente definida, com valor simbólico e programático, como “a fonte” ou “uma fonte” do direito (como por exemplo o art. 2º da constituição islâmica do Irã, o art. 3º da constituição do Afeganistão, o art. 1º da constituição

do Sudão, o art. 2º da recente constituição do Iraque, o art. 2º da também recente constituição da República Árabe do Egito). Todas as cartas constitucionais, embora com formulações genéricas, reconhecem o princípio do pluralismo religioso.

Constitui uma característica comum o fato de que todos os Estados, inclusive aqueles que efetivaram reformas limitadas no campo do direito, são legisladores, incluindo a Arábia Saudita e o Sultanato de Omã, os quais, no entanto, afirmam que sua atividade legislativa é somente um produto da *siyāsa shar'irra*, isto é, mera atividade administrativa de governo conforme a *sharī'a*, não produtora, por conseguinte, de normas jurídicas em sentido estrito.

Excetuando raras exceções, na maioria dos países islâmicos o direito muçulmano coexiste com o direito estatal, dando lugar a uma pluralidade de ordenamentos jurídicos dentro do mesmo Estado.

Em todos esses casos, os vários ordenamentos encontram o dever de enfrentar um nó complicado acerca das difíceis relações de coexistência entre a lei religiosa (seja ela considerada fonte do direito ou simplesmente e ambigualmente mencionada por meio da utilização da fórmula que consagra o Islã como religião do Estado), a constituição, a legislação ordinária e os costumes locais. Em particular, a relação de tensão entre constituição e *sharī'a*, ambas consideradas leis supremas, obriga a reformular as concepções de muitos institutos democráticos, cuja existência faz parte da dimensão constitucional dos Estados modernos ^{30 31}.

Existem, todavia, algumas experiências constitucionais em que se colocou em prática, há alguns anos, um processo de recepção de modelos normativos prevalentemente de tradição romanística por meio de fenômenos de verdadeira aculturação jurídica. Uma transformação profunda que em alguns casos levou ao nascimento, mais do que ao enxerto, na cultura islâmica de novas concepções jurídicas de tipo laico. Um exemplo nesse sentido é oferecido pela Turquia contemporânea, onde o direito islâmico cessou de ter aplicação completamente (ainda que nos últimos períodos estejam em pleno andamento tentativas de renascimento).

30 PREDIERI A., 2006, *Sharī'a e Costituzione*, Roma-Bari. p. 5.

31 OLIVIERO M., 2006, *Ruolo e funzioni degli organi di giustizia costituzionale nei Paesi del Maghreb*, in G.F. FERRARI, A. GAMBERO (a cura di), *Corti nazionali e comparazione giuridica*, Napoli. p. 567.

A análise das dinâmicas institucionais nos ordenamentos islâmicos singulares demonstra como a maior parte dos ordenamentos, a respeito da forma de governo, fez referência prevalentemente a estruturas institucionais politicamente homogêneas que em regra são guiadas pelo vértice do Executivo (presidente da república ou chefe de Estado monárquico). O princípio da separação dos poderes, embora formalmente previsto em todas as constituições, aparece muito frequentemente aleijado. De fato, a totalidade das funções constitucionais é tendencialmente confiada aos diversos vértices dos executivos por meio de um princípio de concentração da totalidade das funções. Portanto, funções constituintes, de revisão, de normatização, de orientação política, são concentrados em um único complexo orgânico, com escassas e ineficazes formas de controle, visto que o corpo eleitoral, os Parlamentos e as jurisdições são em geral dotados de funções de orientação e de controle meramente formal ou são privados do seu papel de limitação do poder executivo. Isso acontece seja no nível de previsões formais (disposições constitucionais específicas ou em seguida ao frequentíssimo recurso aos regimes derogatórios para os casos de emergência interna e internacional) ou no nível estritamente fático.

Conseqüentemente, a legitimação do poder acontece quase sempre por meio de uma investidura popular (eleições muitas vezes controladas) e em alguns casos por meio da autoassunção do poder (golpe de Estado) seguida por procedimento formais de ratificação (eleições, *referendum* plebiscitários). Naqueles lugares em que as eleições desenvolvem-se com regularidade suficiente, nota-se, todavia, que, tirando em algumas raríssimas exceções devidas mais que qualquer outra coisa às características específicas do ordenamento (como no Líbano), o pluralismo político resulta fortemente condicionado. De fato, vê-se na realidade que, conquanto reconhecendo um pluripartidarismo formal, apresentam uns sistemas caracterizados por partidos dominantes (como por exemplo no Azerbaijão, em Djibuti, no Cazaquistão, na Malásia, no Sudão, na Síria e no Tadjiquistão), passando a contextos em que prefiguram um partido único (como no Turcomenistão), até chegar a sistemas que não reconhecem por completo a presença de partidos políticos (como em Brunei, no Kuwait, em Omã, no Catar, na Arábia Saudita e nos Emirados Árabes Unidos). Em alguns casos, ainda que em presença de uma

previsão constitucional que reconhece o pluripartidarismo, as organizações singulares, para poder serem reconhecidas, devem aderir formalmente aos princípios fundamentais da religião islâmica (como no Irã). Todavia, vale recordar como em alguns países, que viveram a fase mais ativa das revoltas árabes de 2011 (em particular na Tunísia e no Egito), depois da destituição dos regimes aconteceram processos de transição constitucional (ainda em curso), que parecem favorecer um reconhecimento mais efetivo do pluralismo político.

Todas essas peculiaridades ajudam a compreender por que a maioria dos países do mundo islâmico privilegiaram nos próprios textos constitucionais fórmulas de organização do poder que fazem referência explícita a modelos tendencialmente presidenciais.

Sob um ponto de vista exclusivamente estatístico, faz-se notar que 37 dos 55 países hoje classificados como islâmicos, na escolha da forma de governo, em sede constituinte, fizeram, mais ou menos, referência formal ao modelo semipresidencial oferecido pela constituição francesa de 1958 (tal como a Argélia, o Egito, o Cazaquistão, o Quirguistão, o Paquistão, o Tadjiquistão, a Tunísia, apenas para citar alguns exemplos). Contudo, na prática, muitas vezes as previsões formais permaneceram parcialmente desatualizadas. Pelo contrário, a particular variabilidade da forma de governo semipresidencial implicou muitos desses países uma superação da própria forma de governo por meio de um fortalecimento descontrolado do Executivo e a afirmação da proeminência presidencial como forma tendencialmente permanente de concentração do poder (motivo pelo qual hoje se fala em neo-presidencialismo islâmico).³²

Discurso à parte merece a peculiaridade da república iraniana. Com efeito, a constituição vigente qualifica como presidencial a forma de governo do ordenamento. Todavia, a própria carta constitucional coloca ao lado de um presidente eleito por sufrágio universal o Conselho dos guardiões. O Conselho, que com base na constituição é eleito pelo povo entre um grupo "de expertos qualificados" no campo jurídico e religioso, é presidido pela guia suprema. A esta última, que constitui a "suprema autoridade teológica e jurídica", atribui-se o

32 LÓPEZ GARCÍA B., FERNÁNDEZ SUZOR C., 1985, *Introducción a los regímenes y constituciones árabes*, Madrid. p. 21.

poder de nomeação da suprema autoridade judiciária, o comando supremo das forças armadas, o poder de destituição do presidente da república, para os casos de “violação dos deveres constitucionais” ou “por incompetência política”, o poder de concessão da graça ou do perdão das penas por aplicação dos critérios islâmicos. Mas, sobretudo, à guia e ao Conselho é atribuído o poder de vigilância sobre todos os casos de conflito com o direito islâmico, o qual prevalece sobre toda outra fonte, inclusive as normas constitucionais. Realiza-se de tal modo um sistema constitucional misto com prevalência teocrática.

Por fim, no que diz respeito aos casos do Afeganistão e do Iraque, a situação política determinada nos últimos anos impede de operar uma classificação completa. Conquanto em presença, em ambos os casos, de constituições formais recentemente adotadas (em 2004 no Afeganistão e em 2005 no Iraque), elas, em função das condições ambientais particulares que se produziram nos últimos anos resultaram ainda hoje apenas parcialmente efetivadas. Prefere-se, nesses casos, falar em “países em transição”.

A partir do quadro político e constitucional anteriormente delineado emerge muito claramente a afirmação limitada do constitucionalismo no contexto islâmico. Em muitos países, a lacuna entre os princípios liberal-democráticos como modelos de referência e seu efetivo recebimento e efetividade permanece assaz nítida. Esses casos constituem democracias “de fachada” que se habituaram à ideia de constituição como tábula de valores e de princípios. Em muitos casos, nas reconstruções mais tradicionais, os princípios do Islã mostram-se antitéticos à própria natureza do constitucionalismo. Todavia, o verdadeiro desafio do constitucionalismo do século XXI parece aquele de conseguir conter, sem suprimi-los e preocupando-se em salvaguardar as identidades, os nacionalismos e os particularismos religiosos e culturais no leito dos valores da democracia.

A respeito desta última perspectiva, torna-se imprescindível uma consideração geral, válida para todos os países do mundo islâmico: a questão central resta aquela do desenvolvimento econômico, social e cultural e isso depende não só das classes dirigentes, mas também das políticas mundiais e em particular daquelas que as democracias consolidadas levarão adiante. No mundo islâmico, a democratização deve andar de mãos dadas com um melhoramento das

condições de vida que torne a população menos inclinada ao fundamentalismo, cujas causas não são somente de natureza religiosa, mas também de natureza econômica e social. É, de fato, opinião largamente compartilhada que as revoltas populares que começaram a difundir-se a partir de 2010 em todo o Oriente Médio tenham sido desencadeadas por uma mescla de mau humor de natureza política e socioeconômica. Nesse contexto se insere o difícil desafio do constitucionalismo islâmico, que deverá ser capaz de interceptar a fase histórica atual estabelecida com a reversão de alguns dos principais regimes árabes na consciência de que ela em breve envolverá o mundo islâmico inteiro.

Com base nessas premissas, pode-se dizer que um processo de modernização do contexto islâmico pode ser realizado só gradualmente e sem imposição e sob a condição de que se renuncie à pretensão de que uma das duas civilizações, considerada "superior", deva prevalecer sobre a outra e colonizá-la. Em outros termos, a extensão da área de aplicação dos princípios fundamentais do modelo democrático é deixada também à capacidade deste último de adaptar-se a contextos diversos daquele de origem. E assim ocorre habituar-se à ideia de que por um período de tempo não breve poderão coexistir diversos modelos de democracia realmente existentes. De outra forma nada resta senão resignar-se à perspectiva do "chique de civilizações" e assim preparar-se a um futuro de trágicos conflitos.

REFERÊNCIAS

ANDERSON J.N.D., 1959, **Islamic Law in the Modern World**, New York.

BERGSTRASSE G., 1935, **Grundzuge des Islamischen Rechts**, Berlin.

BRADLEY J. R., 2012, **After the Arab Spring: How Islamists Hijacked the Middle East Revolts**, New York.

BROWN N J., 2002, **Constitutions in a Nonconstitutional World**, New York.

BROWNLEE J.; MASOUD T., 2012, **The Arab Spring: The Politics of Transformation in North Africa and the Middle East**, Oxford.

BRYNEN R.; MOORE P. W.; SALLOUKH B. F.; ZAHAR M. J., 2012, **Beyond the Arab Spring: Authoritarianism and Democratization in the Arab World**, Boulder.

- CAMPANINI M., 2006, **Storia del Medio Oriente**, Bologna.
- CANAL-FORGUES E., 2000, **Recueil des Constitutions des Pays Arabes**, Bruxelles.
- CASTRO F., 1994, In: «**Digesto Discipline Publicistiche**», pp. 174 sgg.
- CASTRO F., 2001, Diritto musulmano e dei Paesi musulmani, in **Enciclopedia giuridica**, vol. XI, Roma.
- CASTRO F., 2006, **Diritto musulmano**, Torino.
- CASTRO F., 2007, **Il modello islamico**, Torino.
- COULSON N.J., 1964, **A History of Islamic Law**, Edinburgh.
- DAVID R., 1992, **I grandi sistemi giuridici contemporanei**, Padova.
- D'EMILIA A., 1976, **Scritti di diritto islamico**, Roma.
- FIORITA N., 2006, **L'Islam spiegato ai miei studenti**, Firenze.
- FLORY M.; KORANY B.; MANTRAN R.; CAMAU M.; AGATE P. 1990, **Les régimes politiques arabes**, Paris.
- HOURANI A., 1992, **Storia dei popoli arabi**, Milano.
- LOEWENSTEIN K., 1969, Constituciones y Derecho constitucional en Oriente y Occidente, in «**Revista de Estudios Politicos**», Madrid.
- LÓPEZ GARCÍA B.; FERNÁNDEZ SUZOR C., 1985, **Introducción a los regímenes y constituciones árabes**, Madrid.
- LOSANO M.G., 2000, **I grandi sistemi giuridici**, Roma-Bari.
- NIENHAUS V., 1982, Islam und Moderne Wirtschaft. Einführung. In: **Positionem, Probleme und Perpektiven**, Graz-Wien-Köln.
- OLIVIERO M., 2003, **Il costituzionalismo dei Paesi arabi**, Milano.
- OLIVIERO M., 2006, Ruolo e funzioni degli organi di giustizia costituzionale nei Paesi del Maghreb. In: G.F. FERRARI, A. GAMBERO (a cura di), **Corti nazionali e comparazione giuridica**, Napoli.

PAPA M., 2001, **Questioni attuali del diritto musulmano**, Bologna.

PICCINELLI G.M., 2006, Per un diritto mediterraneo tra tradizione giuridica cristiana e tradizione giuridica islamica. In: O. BUCCI (a cura di), **L'Islam tra dimensione giuridica e realtà sociale**, Napoli.

PREDIERI A., 2006, **Sharī'a e Costituzione**, Roma-Bari.

SACCO R., 2001, Diritti stranieri e sistemi di diritto contemporaneo. In: **Enciclopedia giuridica**, vol. XI, Roma.

SCHACHT J., 1995, **Introduzione al diritto musulmano** (1964), Torino.

SCHULZE R., 2004, **Il mondo islamico nel XX secolo**. Politica e società civile, Milano.

TYAN E., 1960, **Historie de l'organisation judiciaire en pays d'Islam**, Leiden.

VATIKIOTIS P.J., 1993, **Islam**: Stati senza nazioni, Milano.

VERCELLIN G., 2002, **Istituzioni del mondo musulmano**, Torino, I rist.

Recebido em: out/2016

Aprovado em: fev/2017