

REVISTA de INFORMAÇÃO LEGISLATIVA

Brasília • ano 49 • nº 194
abril/junho – 2012

SUBSECRETARIA DE EDIÇÕES TÉCNICAS DO SENADO FEDERAL

A democracia nos estados islâmicos

Variáveis determinantes da compleição no limiar do século XXI

Urbano Carvelli

Sumário

1. Introdução. 2. A terminologia dissimulante no limiar do século XXI. 3. Variáveis determinantes da democracia nos Estados islâmicos. 3.1. Perspectiva normativa da democracia nos Estados islâmicos. 3.2. Tendências dogmáticas da democracia nos Estados islâmicos. 3.3. A situação empírica da democracia nos Estados islâmicos. 4. Considerações finais.

1. Introdução

O *Anno Domini* 2011 certamente será retratado na história da humanidade como um ano de revoluções e protestos em todo o mundo, marcado por um clamor unísono pela democracia e seus valores contíguos. Para um observador neutro, a situação não poderia ser mais ambígua. No mundo ocidental e no oriental, o clamor pela democracia advém da necessidade de novos impulsos e novas essências diante dos problemas estruturais e do sentimento da perda da equidade desses sistemas (BEN JELLOUN, 2011, p. 13; CROUCH, 2003, p. 133; LÜBBEN, 2006, p. 164; RODRIK, 2011, p. 9; SANDCHNEIDER, 2011, p. 13). Contudo, apesar da ambivalência evidente em que vivenciamos a democracia, dos desafios sistêmicos com os quais somos confrontados e o notório desconhecimento aonde isso irá nos levar, a paráfrase democrática da aspiração dos povos orientais islâmicos compreenderia certamente a existência de

Urbano Carvelli é professor encarregado para Direito Público Luso-Brasileiro na Faculdade de Direito da Universität zu Köln (República Federal da Alemanha). Bacharel em direito (LL.B.) pela Universidade do Vale do Paraíba (República Federativa do Brasil); especialista em direito alemão pela Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn; mestre (LL.M.) e doutorando em direito pela Universität zu Köln.

Direitos Fundamentais, do Estado de Direito, do Pluralismo e do Sufrágio Universal; afinal, “l’homme est condamné à être libre” (SARTRE, 1970, p. 36) e tais valores, como inerentes a condição humana, não são exclusivamente ocidentais (ALBRECHT, 2011; DEUTSCHE..., 2011a; KUHN, 2011; MERKEL A.; NETANYAHU, 2011; NEW..., 2011; PORTAL..., 2011; SHLAIM, 2011). Dessa forma, se a liberdade é um axioma inato do ser humano e a democracia é notoriamente a forma de gestão política que oferece as melhores condições para a realização da liberdade, o entendimento do que perfaz a democracia não é necessariamente uniforme (BODEMER; KRUMWIEDE; NOLTE, 1999, p. 9-32; HELD, 2006; LAUGA, 1999; MERKEL W., 2010; SCHMIDT, 2000). E, nesse sentido, num primeiro momento, se as aspirações são as mesmas, nada poderia garantir que os povos islâmicos compreendem a democracia assim como nós a entendemos ou vice-versa (DEUTSCHE..., 2011b). Aqui, porém, é evidente que se a acepção da palavra é disjuntiva, o valor representado pelo conceito na percepção do termo nos Estados islâmicos não o é: cidadãos que clamam pela democracia nas ruas de seus Estados de cunho islâmicos evidenciam que a questão não é se os povos fundados explicitamente no islã seriam aptos a viver numa democracia – e sim, qual a compleição de uma democracia fundada explicitamente no Estado de cunho islâmico (FUKUYAMA, 1992; HUNTINGTON, 1991; KRÄMER, 2011; LACHMAN, 2011; STEIN, 2011). Assim, este artigo pretende tratar da problemática intrínseca e das variáveis determinantes que dão compleição ao fenômeno da democracia dos Estados islâmicos orientais no limiar do século XXI.

2. A terminologia dissimulante no limiar do século XXI

As discussões sobre a democracia são uma variável constante na história da civilização há mais de dois milênios

(BERGSDORF, 1978, p. 17; CIFTCI, 2010, p. 1442; NUSCHELER, 1992, p. 67; SCHMITZ, 2000). Contudo, dentro do nosso contexto temporal, as discussões praticamente dominaram os séculos XIX e XX (KELSEN, 1920, p. 1) e retomaram a sua posição de atualidade na realidade da “Weltstunde des Verfassungsstaates” (HÄBERLE, 1997, p. 279) por meio do renascimento e da globalização do Estado Constitucional (WEIDENFELD, 1996, p. 15). No entanto, ao se contemplarem as discussões atuais, torna-se evidente que a utilização inflacionária do atributo “democracia” nos últimos anos conduziu a uma universalidade terminológica dissimulante do termo (STERN, 1984, p. 440). Na esfera internacional, a utilização inflacionária pelos Estados da comunidade internacional pode ser facilmente constatada por meio da simples análise dos diversos instrumentos jurídicos dos últimos anos (CARIBBEAN..., 2000; COMUNIDAD..., 2000; COMMUNITY..., 2000, 2002, 2005, 2007, 2009; FREE..., 2001, 2004; INTERNATIONAL..., 2003; INTER-PARLIAMENTARY..., 1997, 2009; MERCOSUR, 2001; ORGANIZATION..., 2001, 2003, 2004, 2005). Na esfera nacional, a universalidade terminológica dissimulante repousa na utilização inflacionária do atributo “democracia” pelos Estados nas suas esferas jurídicas internas (como, por exemplo, na própria Constituição), o que propicia a formação de uma biosfera com entendimento sistêmico próprio. Assim, a deformação do termo possibilita uma especificação terminológica com a consolidação de uma base conceitual de autolegitimação própria. Consequentemente, tornou-se comum encontrar Estados que se denominem democracias, nos quais inexistem variáveis democráticas determinantes básicas como, por exemplo, Direitos Fundamentais, Estado de Direito, Pluralismo e Sufrágio Universal (WALKER, 2009, p. 1). Em resumo, a globalização da utilização inflacionária do atributo “democracia” e a erosão causada pela universalidade terminológica dissimu-

lante vigente tanto no plano internacional quanto nacional devem permanecer no foco da ciência diante dos atuais acontecimentos democráticos nos Estados islâmicos (BIRLE et al, 2002, p. 7; HORNUNG, 1993, p. 353).

3. Variáveis determinantes da democracia nos Estados islâmicos

Enquanto o *novum* das revoluções democráticas nos Estados islâmicos é noticiado pela literatura jornalística, as discussões acadêmicas procuram acurar o conhecimento dos denominadores comuns. Assim a literatura científica pertinente dos últimos anos comporta vários estudos que, em suma, analisam partes constitutivas de um problema: a democracia nos Estados islâmicos (METZGER, 2007, p. 7). Uma parte da literatura segue uma *perspectiva normativa da democracia nos Estados islâmicos*. Outra linha de trabalho trata das *tendências dogmáticas da democracia nos Estados islâmicos*. Por fim, tem-se ainda uma linha de trabalho que trata da *situação empírica da democracia nos Estados islâmicos*. Outro aspecto importante das discussões é a quantificação das democracias nos Estados islâmicos como objeto de estudo. Aqui, os países membros e associados da *Organização da Conferência Islâmica (OCI)* compõem certamente uma lista referencial importante. Contudo, a existência de uma população com uma “maioria islâmica” é o fator decisivo para o estudo de uma democracia islâmica (GHOLAMASAD, 2002, p. 16; MERKEL, 2003). Esses são os 48 Estados com maiorias islâmicas: Afeganistão (99%), Albânia (70%), Arábia Saudita (100%), Argélia (99%), Azerbaijão (93,4%), Barém (81,2%), Bangladesh (89,5%), Brunei (67%), Burquina Fasso (50%), Cazaquistão (47%), Chade (53,1%), Comores (98%), Djibouti (94%), Egito (90%), Emirados Árabes (96%), Gâmbia (90%), Guiné (85%), Guiné-Bissau (50%), Iêmen (97%), Indonésia (86,1%), Irã (98%), Iraque (97%), Jordânia (92%), Kosovo (90%), Kuwait (85%), Líbano (59,7%),

Líbia (97%), Malásia (60,4%), Maldivas (100%), Mali (90%), Marrocos (98,7%), Mauritânia (100%), Níger (80%), Nigéria (50%), Omã (75%), Paquistão (95%), Qatar (77,5%), Quirguistão (75%), Senegal (94%), Serra Leoa (60%), Síria (74%), Somália (100%), Sudão (70%), Tajiquistão (90%), Tunísia (98%), Turquemenistão (89%), Turquia (99,8%) e Uzbequistão (88%) (PULSFORT, 2010).

3.1. Perspectiva normativa da democracia nos Estados islâmicos

A análise das variáveis determinantes da democracia nos Estados islâmicos permanece um tema da atualidade com uma dinâmica própria vinculada a realidade normativa e a práxis dos respectivos Estados. O termo Estado advém da Modernidade; surge na *Renaissance* e se espalha como termo jurídico por toda a Europa no século XIX, como na Alemanha “Staat”, na Itália “Stato” e na França “État” (ISENSEE, 1985, p. 133). Porém, uma definição do termo Estado que adquira uma validade atemporal e universal é impossível, pois a sua essência abrange um contexto científico com diversas perspectivas normativas e empíricas assim como posições antagônicas no tempo e no espaço que não se deixam resumir numa definição escolar primária ou ginásial. No entanto, a experiência metodológica e a prática consuetudinária dos Estados modernos sugere aqui uma distinção funcional entre as variáveis determinantes mínimas que perfazem a compleição da substancialidade democrática nos Estados islâmicos.

3.1.1. O Estado islâmico

O entendimento do Estado na Modernidade abrange duas dimensões distintas: uma dimensão supranacional e outra nacional. A dimensão supranacional comporta uma visão consuetudinária do Estado com elementos legitimados sobretudo na ordem das Nações Unidas adotada após a última guerra mundial (HOBE, 2008, p. 51). Como sujeito do direito internacional, a definição do Estado nesse patamar é imprescindível

para a sua inclusão num sistema supranacional de direitos e obrigações.

Na prática supranacional, a doutrina adota uma definição mínima para o reconhecimento do Estado, a qual prevê a existência de três elementos básicos: território (*Staatsgebiet*), poder constituído (*Staatsgewalt*) e povo (*Staatsvolk*) (SCHWEITZER, 2010, p. 231; VERDROSS; SIMMA, 1984, p. 599). Dentro desse contexto supranacional, todos os Estados islâmicos citados possuem um determinado território, apresentam um poder constituído, possuem uma população politicamente organizada e são reconhecidos, como tal, pela comunidade internacional. Dessa forma, as três condições básicas para o reconhecimento de uma estrutura estatal mandamental já são uma realidade na práxis consuetudinária desses Estados islâmicos, alinhada ao entendimento jurídico de uma filosofia do Estado internacional que não pode ser ignorada (CONZE; BOLDT, 2004, p. 1). Essa realidade perante a comunidade internacional dos Estados forma a condição determinante da soberania externa, internacional, reforçando, no raciocínio inverso, a existência de uma soberania interna, ou melhor, nacional, legitimadora daqueles elementos constitutivos básicos também nos Estados islâmicos. Na dimensão nacional, as características do poder constituído (*Staatsgewalt*) são os coeficientes que formam a chave para compreensão de quase todos os problemas relacionados com o Estado e a democracia (KRIELE, 2009, p. 29). A soberania é materializada dentro do Estado, delimitando e especificando o soberano e fundamentando a legitimidade no e do Estado. Assim, a questão da legitimidade perfaz a parte interna da questão da soberania (KRIELE, 2009, p. 29).

3.1.2. A legitimidade do soberano

A questão da legitimidade do soberano nos Estados islâmicos está diretamente relacionada a um entendimento e desenvolvimento histórico-teológico sempiterno.

O Tratado de Medina, firmado (por volta de 620 d.C.) entre Maomé e os líderes dos diversos clãs, serve de base para a constituição do primeiro Estado islâmico e a definição da legitimidade do soberano naquela comunidade política (KHAN, 2007, p. 21). A posição de Maomé como chefe de Estado e líder espiritual por dez anos embaça, já nos primeiros momentos, um entendimento duplo da legitimidade do soberano com aspectos terrenos e religiosos e o monismo entre o Estado e a religião. A evidência do problema da legitimidade no islã surge, pela primeira vez, na ocasião do falecimento do profeta Maomé no ano de 632 d.C. perante a necessidade da nomeação de um sucessor terreno. Seguindo o direito consuetudinário sunita vigente, a comunidade elege *Abu Bakr* como sucessor legítimo – a minoria xiita, no entanto, reconhecia apenas *Ali Ibn Abu Talib*, o qual além de ter parentesco com Maomé era casado com a sua filha Fátima¹ (TRAUB, 2011, p. 45). Tem-se aqui uma primeira disparidade no entendimento da legitimidade do soberano na comunidade política islâmica: no califado (acepção sunita), o califa assume uma posição política representativa com uma pretensão religiosa; enquanto no imanato (acepção xiita), o imã assume uma posição religiosa representativa com uma pretensão política. Assim, nos dois modelos há uma coexistência e interdependência entre representação e religião.

Em suma, a legitimação aqui é teocrática de menor ou maior intensidade, resultando num ou noutro soberano. Contudo, enquanto o imã sempre usufruiu de uma função primordialmente religiosa sendo considerado sábio e indefectível, o califa muitas vezes era considerado pedante e

¹ Dentro desse contexto, é importante distinguir primeiramente entre a acepção dos povos muçulmanos sunitas e xiitas. Os sunitas formam a maior facção religiosa dentro do islã comportando cerca de 85% da população muçulmana enquanto os xiitas perfazem apenas 15% dos muçulmanos em todo o mundo e estão localizados sobretudo no Iraque, Irã, Barém, Omã e Líbano.

presunçoso na sua função primordialmente terrena (KRAWIETZ; REIFELD, 2008, p. 21). Essa dicotomia da legitimidade marca o início do Estado islâmico, no qual *Abu Bakr* submete os povos islâmicos ao seu califado, consolida a legitimidade do terreno para si e impõe um marco para o reconhecimento da legitimidade terrena do soberano em detrimento e na concomitância do divino. Um novo patamar da legitimidade do soberano ocorre já em 661 d.C., quando a ascensão da dinastia dos Omíadas revoga a tradição democrática da eleição do califa e a transforma em hereditária. Com as conquistas militares do califa, a concepção da legitimidade do soberano no Estado islâmico começa a se consolidar na crença da supremacia de uma Nação “Dar al Islam” e a expandir sua área de influência político-social. Uma nova fase da legitimidade do soberano dentro do Estado islâmico surge apenas a partir de 1683. Com o fracasso das tentativas de tomar Viena, a derrota nas estepes russas e a consequente assinatura do Tratado de Paz de *Kuchuk Kainarji* em 1774, fica evidente que a tradição do sistema e dos mandamentos político-sociais do islã necessitava de mudanças profundas (GHADBAN, 2011). Impulsionadas pelo pensamento reformador do movimento “Nahda” (*Renaissance*) orientado à modernidade ocidental, as transformações começam pela modernização da técnica, depois da organização militar e, já no século XIX, da política e da economia.

Exatamente aqui – na modernização da política – surge o novo patamar da legitimidade do soberano no Estado islâmico. Abandonou-se a ideia de uma Nação “Dar al Islam” e passou-se, então, a aceitar a ideia do Estado nacional autônomo com elementos nacionalistas, surgindo assim o primeiro impulso no sentido de uma separação entre Estado e religião segundo a visão secular do egípcio *Ali Abdel-Razeq* e seu livro “Islã e os fundamentos do Poder” de 1925 (ABDEL-RAZEQ, 1925). Contudo, a *Renaissance Islâmica “Nahda”* não conse-

guiu sobreviver aos interesses geopolíticos, à realidade colonial e à repulsa interna nos respectivos Estados à ideia da ocidentalização. O resultado foi, em regra, a transformação dos Estados islâmicos em regimes totalitários, nos quais a legitimidade do soberano repousa em dinastias sempiternas (soberano é o ente monárquico) ou em regimes de cunho ditatorial instituídos a partir de convulsões internas com caráter radical militar (soberano é o usurpador) ou religioso (soberano é o líder clerical). Assim, a ressonância da democracia nos Estados islâmicos, vivenciada nos últimos meses, pode significar uma retomada daquele momento de transformação político malfadado da história institucional dos Estados islâmicos e o desenvolvimento de uma estrutura normativa condizente com os desafios no limiar do século XXI, em que o povo figure como o verdadeiro soberano.

3.1.3. *Fundamento do poder constituído*

O movimento de renascença islâmico “Nahda” apresenta um ponto de partida importante para o entendimento da fundamentação do poder constituído nos Estados islâmicos a partir da Idade Moderna. Com o seu malogro precoce, falta no mundo islâmico a introdução de um conceito antropocentrista fundamentador da autonomia humana que seja comparável ao pensamento de *Machiavelli*, em que a ordem terrena da pessoa humana é defendida em detrimento de uma ordem divina (LHOTTA, 2006, p. 1.796; SCHWAN, 1985, p. 429; STEFFANI, 1980, p. 33). Faltou também uma tradição teológico-filosófica que fundamentasse uma realidade pluralista e o poder na extensão de uma teoria contratual político-pluralista como em *Hobbes*, *Locke* e *Rousseau* (BRÄUER, 2003, p. 541; KERBER, 2007, p. 988; LEISNER-EGENSPERGER, 2004, p. 33; SCHMIDT H., 1982, p. 544). Por fim, não houve um Iluminismo no sentido de *Kant*, no qual as linhas limítrofes entre religião e razão também fossem aclaradas (MERKEL, 2003). Contudo, essa ausência de elementos

históricos que conduziram aos pressupostos da democracia no mundo ocidental a partir da Idade Moderna não é totalmente estranha à Antiguidade islâmica e poderia até ser considerada, tendo-se em vista os acontecimentos presentes com um certo otimismo, como um *intermezzo*. O Tratado de Medina (acima citado) não apenas definiu a legitimidade e o soberano naquela comunidade política, ele também serviu como um primeiro modelo de “Contrato Social” na história da civilização (islâmica) (KHAN, 2007, p. 21). Assim, o Tratado de Medina fundamenta o poder constituído por todos os habitantes residentes naquela região e apresenta características de um contrato ideal entre pessoas em um “Estado Natural” que leva à formação de um Estado – ideia desenvolvida mais tarde por *Hobbes*, *Locke* e *Rousseau* (BULAC, 1998; HAYKAL, 1988, p. 180). Por fim, o Tratado de Medina também apresenta as características de uma constituição política, pois regula o contrato social e define, ao mesmo tempo, onde e com que base o poder constituído está fundamentado. Importante no estudo do Tratado de Medina é, portanto, a aceitação do fato de que as pessoas no Estado Natural eram livres e soberanas, que tinham diversas religiões (multiculturalismo) e que fundamentavam o poder constituído mediante um contrato social. Isso demonstra que o islã, em termos gerais, já oferecia na Antiguidade as primeiras linhas estruturais de um sistema político que surgiria no ocidente apenas séculos mais tarde (KRÄMER, 2011, p. 53). A ideia de uma constituição como instrumento de fundamento do poder também faz parte presente da história moderna do islã. Em 1861, a Tunísia, na época uma província autônoma do Império Otomano, introduziu uma constituição política. Ao mesmo tempo um grupo de intelectuais também preparava um projeto de constituição para o Império Otomano, a qual foi introduzida em 1876, revogada pelo sultão dois anos mais tarde e novamente promulgada em 1908. Porém, tais instrumentos apresentavam ca-

racterísticas da hegemonia colonial: tinham respaldo político das elites locais, mas não eram aceitos pela maioria da população. Em resumo, permanece o conhecimento de que a ideia da fundamentação do poder constituído por uma constituição não é estranha ao islã, tendo sido implementada na Antiguidade, mas pouco desenvolvida na Idade Moderna. Assim as transformações ocorridas nos Estados islâmicos nos últimos meses e o clamor pela democracia podem chegar a impulsionar o desenvolvimento de uma constitucionalidade moderna congruente com as aspirações daqueles povos no século XXI.

3.1.4. Fundamento do Direito

O fundamento estrutural do Direito na Modernidade repousa nas diversas fontes reconhecidas pela culturalidade do Estado, nas quais as particularidades microscópicas formam as famílias jurídicas e as macroscópicas dão contorno aos sistemas jurídicos existentes hoje no mundo (CARVELLI; SCHOLL, 2011, p. 711; CONSTANTINESCO, 1983, p. 74; GRASMANN, 1988, p. 46; ZWEIGERT; KÖTZ, 1996, p. 62). Na literatura internacional pertinente, os Estados islâmicos perfazem um sistema jurídico próprio com diversas famílias jurídicas (*Madh-hābib*), as quais se formaram após a divisão da religião islâmica em uma linha de interpretação sunita e outra xiita (ROHE, 2001, p. 21). A linha sunita é composta pela família Hanafista², Malikista³, Schafiista⁴ e Hanbalista⁵. A família jurídica Jafarista⁶ per-

² Fundada por *Abu Hanifa* e fartamente presente no Egito, Afeganistão, subcontinente índico e parcialmente na Turquia.

³ Fundada por *Malik Ibn Anas* e fartamente presente no noroeste, leste e porção central da África.

⁴ Fundada por *Mohammed Ibn Idris Al Schafi'i* e fartamente presente no oeste da África e parcialmente no sul da Arábia e sudeste asiático.

⁵ Fundada por *Ibn Hanbal* e fartamente presente na Arábia Saudita.

⁶ Fundada por *Abū 'Abd Allāh Dscha'far ibn Muhammad as-Sādiq* e fartamente presente entre os sunitas ortodoxos da península arábica.

tence a linha xiita (SERAUKY, 2003, p. 130; WATT; WELCH, 1980, p. 247). Para todas essas famílias jurídicas islâmicas existem duas fontes do Direito (*Fiqh*): a *Schari'a* como direito canônico primordial e a *Qānūn* como direito terreno promulgado pelo soberano com importância subsidiária (ERMACORA, 1983, p. 365). As fontes primárias são o *Qur'an* como a palavra divina e a *Sunna* como os ensinamentos provenientes da vida de Maomé (SALEM, 2009, p. 34). As fontes secundárias são a *ijmā* como o consenso, *urf* e *ādāt* como os usos e costumes reconhecidos e *istihsān* como o interesse comum.

Ademais também temos a *qiyās* como a analogia e a *ra'i* como a própria opinião convergente com o islã. Por fim, surge o *Qānūn* como fonte terciária de importância subsidiária (EBERT, 1989, p. 199). Em geral, o *Qur'an* e a *Sunna* são as principais fontes do Direito para todas as famílias jurídicas e a intensidade da inclusão das demais fontes varia no tempo e no espaço durante o desenvolvimento dessas famílias jurídicas. A escola Hanafista é a mais liberal da linha sunita, na qual *ra'i*, *qiyās* e *istihsān* também assumem uma função primordial – com a ressalva de que apenas as passagens consideradas autênticas são reconhecidas (KHOURY, 2006, p. 261). Uma linha mais tradicional de interpretação do *Qur'an* e da *Sunna* e uma restrita aplicação da *urf* e *ādāt* são praticadas pela escola Hambalista. Tal escola é característica na Arábia Saudita e a sua proliferação mundial com uma visão mais restrita da religião é fartamente financiada pelo governo daquele Estado (KHOURY, 2006, p. 261). Uma visão interessante é praticada pela escola Malikista, na qual as fontes secundárias do direito, a *urf* e *ādāt*, estão num primeiro plano. A *ra'i*, no entanto, só é válida quando a *urf* e *ādāt* não forem capazes de conduzir a um resultado coerente. O objetivo da escola Schafiista era a unificação do islã por meio do fomento da sua jurisprudência. A característica dessa escola é uma negação da *istihsān* e a utilização da *qiyās* e *ijmā* dentro de uma linha tradicional

de interpretação em que o *Qur'an* e a *Sunna* têm uma função primordial (GARTNER, 2006, p. 20). Em resumo, permanece o conhecimento de que os fundamentos do Direito nas democracias islâmicas são diretamente orientados a uma aceção religiosa da pessoa humana, da sociedade e do Estado, na qual o Direito está diretamente vinculado à interpretação da palavra de Alá no *Qur'an*, que assume uma posição “constitucional” no Estado, fazendo do Estado islâmico uma garantia para a religião e a vida islâmicas⁷.

3.1.5. Representação e pluralismo

Em contraposição, a vida nos países cristãos é caracterizada pela ortodoxia, ou seja, pela simples orientação humana a um ensinamento religioso correto; a vida humana nos países islâmicos é caracterizada pela ortopraxia, ou seja, pela orientação humana à prática religiosa correta (AKASOY, 2007, p. 12). Assim, para os povos muçulmanos a vivência religiosa prática é muito mais importante do que para os povos cristãos. Esse fato coloca a dimensão teológica da existência humana não apenas no centro da vida espiritual, mas também da vida social e, conseqüentemente, no centro da questão da representação política no islã (SCHÄFER, 2000, p. 135). Esse fato evidencia a interdependência entre representação e religião no islã, em que fica evidente que o heterogêneo é dissonante nas aceções seculares e islâmicas da representação na democracia (LADEUR, 2011, p. 17). Nas democracias seculares, a presença do heterogêneo sempre foi uma variável constante; apenas sua interpretação e trato comportam diversas aceções na filosofia do Estado⁸.

⁷ Um aspecto importante nesse sentido é o fato da língua do Alcorão ainda ser a língua árabe original, o que dá ao texto um grau de autenticidade muito maior do que a Bíblia, pois aquele não passou por inúmeras traduções e adaptações linguísticas.

⁸ Sobre a problemática do pluralismo, as diversas aceções e fases: (BIRKE, 1978, p. 222; KREMENTAHL, 1977, p. 108; QUARITSCH, 1980, p. 37; SCHMIDT, 2000, p. 103; SCHMITZ, 2000, p. 224; SEPT, 2000, p. 123; STEFFANI, 1980, p. 72; VON BEYME; HELMS, 2004, p. 198).

A posição do heterogêneo no Estado democrático secular moderno do pós-guerra é marcada pelo *Pluralismo*. Característica do Pluralismo é a existência de um setor controverso e outro não controverso na estrutura do Estado (FRAENKEL, 1982, p. 161; SCHMIDT, 2010, p. 220). Aqui, enquanto a constituição define a parte não controversa do Estado, o setor político é necessariamente controverso, e, portanto, dinâmico, mudando constantemente por meio da interação política dos interesses existentes na sociedade. Por sua vez, o Estado secular democrático moderno desconhece o resultado final dessa dinâmica, afinal o Estado não conhece nenhuma religião, mundividência e opinião (KRÜGER, 1966, p. 179). Essa abertura dinâmica permite uma constante adaptação *a priori* do setor político, uma nova formação da vontade no Estado e uma mutação do objetivo *a posteriori*, pois conteúdo e objetivo permanecem abertos à dinâmica heterogênea dos intérpretes da constituição (HÄBERLE, 1975, p. 297). Na democracia islâmica, por sua vez, também é possível encontrar um setor não controverso e um setor controverso dentro do Estado. Contudo, o setor não controverso abrange aqui uma religião, mundividência e opinião adotada pelo Estado. Isso limita uma abertura dinâmica no setor controverso, pois o espectro da pluralidade temática disponível para a interação e o desenvolvimento da comunidade política é limitado ou até mesmo inexistente. Característica da democracia islâmica é assim uma redução temática e humana da representação dentro do político a um mínimo ínfimo, pois o Estado conhece os objetivos *a priori* e *a posteriori* dessa comunidade política e não deixa uma abertura para o heterogêneo temático e humano entre os intérpretes da constituição.

3.1.6. Direitos da pessoa humana

Na sua evolução histórica, o fundamento dos direitos da pessoa humana apresenta critérios materiais e formais. Na sua dimensão material, a fundamentação pode

repousar na vontade divina, na natureza ou na própria razão humana (CARVELLI; SCHOLL, 2011, p. 167; RIEDEL, 2004, p. 546). Na sua dimensão formal, sua fundamentação pode estar alocada no âmbito supranacional ou nacional, apresentando características sistêmicas específicas. No âmbito internacional, segue-se a nomenclatura implementada pelas Nações Unidas para os *Direitos Humanos*. A titularidade dos Direitos Humanos é inerente à condição de pessoa humana e a existência de um perímetro estatal é irrelevante para o seu reconhecimento. No âmbito nacional, os direitos da pessoa humana estão diretamente acoplados ao sistema jurídico proveniente da carta política de um determinado Estado e, portanto, interligados aos elementos constitutivos do Estado – na práxis luso-brasileira fala-se de *Direitos Fundamentais*. Os Direitos Fundamentais são restritos no espaço do *território* (*Staatsgebiet*) do Estado e vinculam apenas o poder constituído (*Staatsgewalt*) pela carta política. Contudo, as constituições modernas costumam diferenciar ainda entre direitos do cidadão (*Staatsvolk*) e direitos da pessoa humana de modo a estender a proteção constitucional aos residentes não nacionais e transeuntes do perímetro estatal, o que gera uma certa dificuldade entre a diferença classificatória de Direitos Fundamentais da pessoa humana e Direitos Fundamentais do cidadão, os quais estão ancorados dentro da constituição e não perfazem Direitos Humanos no sentido clássico do termo.

3.1.6.1. Direitos Humanos

Uma das características básicas da segunda metade do século XX na história da humanidade foi a grande importância temática dos Direitos Humanos na comunidade internacional. No perímetro ocidental, tal importância impulsionou a implementação de tratados, sistemas supranacionais e estruturas de justiciabilidade daqueles direitos inerentes à condição humana. Contudo, o reconhecimento desses instru-

mentos pelos Estados islâmicos no decorrer do século XX foi marcado, em regra, por posições que vão desde indiferença, passando por reconhecimento parcial e chegando até posições de elevadas ressalvas (FISCHER; DIAB, 2007, p. 2972). Nos últimos anos do século XX, a temática encontrou uma ressonância própria dentro das organizações islâmicas internacionais, a qual culminou na promulgação de alguns instrumentos de Direitos Humanos eminentemente islâmicos.

Entre tais instrumentos podemos encontrar a *Universal Islamic Declaration of Human Rights* de 1981 (RIEDEL, 2004, p. 546); *The Cairo Declaration of Human Rights in Islam* de 1990 (RIEDEL, 2004, p. 562) e *The Arab Charter on Human Rights* nas versões de 1994 (RIEDEL, 2004, p. 568) e 2004 (LEAGUE..., 1994). Porém, tendo em vista a universalidade dos Direitos Humanos conferida aos e pelos instrumentos das Nações Unidas no Direito internacional, o paralelismo daquelas declarações islâmicas gera uma maior necessidade de esclarecimento das implicações imanentes. A *Universal Islamic Declaration of Human Rights* foi proclamada em 1981 e possui um caráter tradicional, em que a *Schari'a* define a interpretação de seu conteúdo (vide como exemplo: Art. 1 a) (BOGDANDY; WEILERT; WOLFRUM, 2009, p. 329). Contudo, a referida declaração foi promulgada pelo *Islamic Council of Europe*, uma organização privada sem competência de caráter vinculante, a qual não representa a maioria dos muçulmanos (WÜRTH, 2003, p. 37). *The Cairo Declaration of Human Rights in Islam* foi proclamada em 1990 pela *Organização da Conferência Islâmica* (OCI) e também coloca a *Schari'a* no centro da interpretação de seu conteúdo (vide como exemplo: Art. 2 und 25).

Contudo tal declaração não tem caráter vinculativo, servindo apenas de inspiração aos Estados-Membros daquela organização que comporta quase todos os países islâmicos existentes e tem fins meramente culturais (WÜRTH, 2003, p. 39). Por fim, te-

mos ainda as versões de 1994 e 2004 da *The Arab Charter on Human Rights*. Tal carta foi adotada pela *Liga Árabe* mediante resolução e promulgada primeiramente em 1994. Contudo, devido a um insatisfatório processo de ratificação por parte dos Estados islâmicos membros daquela organização, tal documento não pôde entrar em vigor. O trabalho conjunto daquela organização com as Nações Unidas possibilitou uma segunda versão daquela carta em 2004 (LEAGUE..., 2006, p. 147). Ao contrário dos demais instrumentos islâmicos, essa carta aparenta implementar um novo entendimento dos Direitos Humanos dentro do islã, como podemos perceber já em algumas passagens da introdução:

“Given the Arab nation’s belief in human dignity since God honoured it by making the Arab World the cradle of religions and the birthplace of civilizations which confirms its right to a life of dignity, based on freedom, justice and equality, Pursuant to the eternal principles of brotherhood, equality and tolerance among all human beings which were firmly established by the Islamic Shari’a and other divinely-revealed religions, (...)” (LEAGUE..., 2006, p. 149).

Entre os principais aspectos dessa carta, tem-se o reconhecimento de diversas religiões, a igualdade entre o homem e a mulher e o fato de a interpretação desse documento não estar vinculada à mundividência da *Schari'a* (BOGDANDY; WEILERT; WOLFRUM, 2009, p. 329). Ademais, fica evidente que a pessoa humana deixa de receber a sua dignidade humana apenas dentro da religião e passa a ter uma dignidade humana universal congruente com as demais declarações pertinentes. Assim fica evidente na leitura do documento que a carta pretende reforçar a vigência da ideia dos Direitos Humanos estabelecidos pelos instrumentos das Nações Unidas (FISCHER; DIAB, 2007, p. 2972). Na prática jurídica, é inegável que

esses instrumentos internacionais acabam proporcionando uma operacionalidade e canalização das linhas dogmáticas sobre os Direitos Humanos nas democracias islâmicas. Contudo, tais linhas são antagônicas. Um entendimento vê os Direitos Humanos como uma invenção da filosofia ocidental, os quais refletem, portanto, as posições imperialistas e colonialistas daqueles países. Dessa forma, a única opção do oriente seria rejeitar tal conhecimento veementemente⁹. Uma outra acepção entende os Direitos Humanos como uma parte integrante da *Schari'a*, pois tais direitos teriam sua origem em Alá e, portanto, sempre fizeram parte do *Qur'na* (BIELEFELDT, 2003, p. 30; FRITZSCHE, 2004, p. 88). Em resumo, permanece o conhecimento de que *The Arab Charter on Human Rights* na sua versão de 2004 representa um marco milenar para uma nova acepção universal dos Direitos Humanos dentro das democracias nos Estados islâmicos, cujo desenvolvimento no limiar do século XXI deve permanecer no foco da ciência jurídica.

3.1.6.2. Direitos Fundamentais

Na sua acepção moderna, o Estado surge como expressão do consenso político normativo da comunidade pela paz e da pessoa humana pela liberdade (KRIELE, 2009, p. 67). Sua força normativa garante a paz, a vigência do Direito, institucionaliza a liberdade e proporciona a eficiência da liberdade inata com maior ou menor efetividade normativa dentro da comunidade política e dentro do Estado. A pessoa humana é assim o coeficiente exponencial na estrutura normativa do Estado moderno e a vigência, a eficiência e a efetividade de suas liberdades e igualdades inatas delineiam, em raciocínio inverso, a silhueta do Estado moderno conforme prediz a máxima “*Zeig mir Dein Staatsrecht, und ich sage Dir,*

⁹ Essa posição é defendida, por exemplo, pelos seguintes autores: *Mohammed Imara, Mohammed al-Ghazali* e também por *Ruhollah Musavi Khomeini* (TIBI, 1996, p. 21,42,248).

welchen Staat Du hast”¹⁰. Dessa forma, os Direitos Fundamentais perfazem a essência nuclear do Estado democrático constitucional ocidental secular moderno e são um critério constitutivo das democracias na globalização do Estado constitucional. Neste sentido, hoje em dia, a maioria dos Estados islâmicos possui uma carta política ou um documento equivalente como fundamento da estrutura e da organização do Estado e como base da relação entre Estado e pessoa humana. Na sua concepção teórica, o Estado islâmico é parcial: ele conhece uma religião, uma mundividência e uma opinião. Essa acepção indica a posição da religião islâmica dentro do Estado, a qual toma diversas conotações dentro da carta política pertinente.

Com a globalização constitucional, tais cartas políticas possuem, em regra, uma lista de Direitos Fundamentais equivalentes aos garantidos nos Estados ocidentais. Contudo, tais acepções dos Direitos Fundamentais são consideradas apenas num contexto islâmico, em que as permissões e as proibições da ordem religiosa islâmica perfazem os *guard rail* (*Leitplanken*) que definem e delimitam o fluxo dos direitos de liberdade e igualdade no cotidiano (NA-EEM, 2008, p. 76). Assim, as democracias islâmicas colocam a pessoa humana numa posição, na qual a dignidade só existe na medida da religião. Isso reduz a materialidade dos Direitos Fundamentais, pois o entendimento dogmático da vinculação (*Grundrechtsbindung*) (STERN; SACHS, 1988, p. 1177), da multifuncionalidade (*Multifunktionalität*) (STERN; SACHS, 1988, p. 455) e da ordem de valores (*Wertordnung*) (STERN; SACHS, 1988, p. 899) – se existentes – estão interligados a uma interpretação religiosa estática. O mesmo também acontece com os critérios formais, em que a definição terminológica especial (*sprachliche Sonderstellung*) (STERN; SACHS, 1988, p. 111,328), a codificação (*Ver-*

¹⁰ “Mostre-me o seu Direito do Estado e eu lhe direi qual é o tipo do teu Estado” (STERN, 1984).

briefung) (STERN; SACHS, 1988, p. 220) e a proteção jurídica contra a violação dos Direitos Fundamentais (*gerichtlicher Schutz*) (STERN; SACHS, 1988, p. 1293) também são definidas pela religião – com a ressalva de uma proteção contra a violação de Direito Fundamental pelo divino, pois naquele sistema, o próprio divino define a materialidade jurídica dos Direitos Fundamentais. Em resumo, permanece o conhecimento de que os Direitos Fundamentais dos sistemas jurídicos islâmicos nacionais estão fundamentados, em regra, na vontade divina. Essa característica impede que os Direitos Fundamentais assumam o seu lugar no ápice da ordem jurídica e definam a silhueta do Estado na medida da pessoa humana.

3.1.7. Estrutura da *Öffentlichkeit*¹¹

O conhecimento de que a capacidade dialética da pessoa humana perfaz uma característica imanente e constitutiva da nossa espécie, a qual permite ao *Zoon Politikon* interagir com outras pessoas, tomar decisões e a criar condições para a vida em sociedade, pertence ao rol das máximas elementares da nossa civilização. Na história da humanidade, é possível encontrar vários modelos políticos nos quais essa característica dialética é considerada. O modelo que oferece a melhor concepção dialética no Estado constituído é a democracia (BEIERWALTES, 1999, p. 34; GUGGENBERGER, 1998, p. 89; WIESENDAHL, 1981, p. 124). No Estado constitucional democrático moderno, a dialética da pessoa humana tem caráter supraestatal, fundamenta a soberania interna, usufrui de imunidade e obriga o Estado à neutralidade. Característica básica dessa estrutura dialética no Estado constitucional

democrático é a concomitância da abertura sistêmica e do dinamismo temático resultando na inexistência de uma verdade objetiva (OBERREUTER, 1980, p. 20). Tal característica representa a base histórica na qual todas as democracias estão embasadas. Já em Atena (462 – 429 a.C.) era direito de todos os cidadãos (HANSEN, 1984, p. 17) participar das sessões na *Agora* e tomar parte dos debates da *Eclésia* (BLEICKEN, 1986, p. 128; STÜWE; WEBER, 2004, p. 24; TARKIAINEN, 1966, p. 224). A identidade entre representantes e representados naquela democracia permitia que todos os cidadãos participassem ativamente na formação da vontade do Estado (*Staatswillensbildung*) e que tomassem ciência das diversas opiniões existentes sobre os vários temas políticos (*Meinungs-und Willensbildung des Bürgers*) (FINLEY; PACK, 1980, p. 22).

Porém, essa concepção da *Öffentlichkeit* muda com o advento do Estado Nacional moderno (em contraposição à minúscula territorialidade da Cidade-Estado) (FRANKENKEL, 2011, p. 165; VORLÄNDER, 2003, p. 49; STERN, 1992, p. 1.027). A introdução desse novo tipo de Estado trouxe o elemento da representação a nível organizacional e uma separação da formação da vontade do Estado (*Staatswillensbildung*) e da formação da opinião e vontade políticas do cidadão (*Meinungs-und Willensbildung des Bürgers*). Nas democracias modernas, o soberano elege os seus representantes por meio de eleições, os quais exercem a soberania e dão forma à vontade do Estado em nome do povo (*Staatswillensbildung*) (STERN, 1984, p. 615). O controle da comunidade política ocorre na sociedade com a formação da opinião e vontade políticas do cidadão (*Meinungs-und Willensbildung des Bürgers*). Porém, na prática do cotidiano, sua consecução depende exclusivamente da estrutura da *Öffentlichkeit* delineada pela concepção dialética definida na constituição, a qual reflete, em geral, posições garantidas pelos Direitos Fundamentais. Nas democracias dos Estados islâmicos,

¹¹ As dimensões e as variáveis que o termo *Öffentlichkeit* usado dentro da Filosofia do Estado alemão emana não se deixam resumir numa expressão equivalente da língua portuguesa, o que torna imperativo o uso da grafia idiomático original. Sobre o termo na filosofia do Estado ver Habermas (1962) e Häberle (2000).

a estrutura da *Öffentlichkeit* também é influenciada por fatores sistêmicos próprios. Contudo, em linhas gerais, a dialética humana não apresenta uma condição supraestatal no Estado islâmico, pois existe somente em função do divino e do Estado como guardião da religião. Ademais, a dialética humana não conduz necessariamente a uma fundamentação da soberania interna. Consequentemente, a ausência do caráter soberano na dialética humana tolhe a perspectiva de imunidade desta dentro do Estado islâmico – e tal ausência também não obriga o Estado à neutralidade. Característica básica dessa estrutura dialética nas democracias dos Estados islâmicos é a concomitância do monoteísmo sistêmico e temático resultando na existência de uma verdade estatal objetiva (HÄBERLE, 2008, p. 105).

Como apresentado acima, o Estado islâmico é, na sua concepção, parcial: ele conhece uma religião, uma mundividência e uma opinião. Ademais, ele também conhece os objetivos *a priori* e *a posteriori* da comunidade política e não permite uma abertura para o heterogêneo temático e humano entre os intérpretes da constituição. Em resumo, permanece o conhecimento de que a relação do Estado com a tríade das liberdades de opinião, informação e imprensa permanece um problema central das democracias nos Estados islâmicos que merece uma atenção especial no decorrer do século XXI.

3.2. Tendências dogmáticas da democracia nos Estados islâmicos

Ponto de partida do estudo das tendências dogmáticas modernas da democracia nos Estados islâmicos são as transformações no início da década de 80 decorrentes da Revolução Islâmica no Irã e a consequente politização e polarização do Fundamentalismo e do Secularismo islâmicos (KRAMER, 1997, p. 102).

Aspecto central do Fundamentalismo é a mundividência teológica de que apenas

a retomada dos valores e das estruturas tradicionais proporciona soluções para os problemas da atualidade. Assim, os fundamentalistas pregam a derrocada da modernidade pela retomada estrita dos valores e conceitos contidos na palavra divina (da Bíblia na fé cristã, da Torá na fé judaica ou do *Qur'an* para a fé islâmica) – o que também implica numa crítica ao individualismo e ao pluralismo em sociedades secularistas (MARTY; APPEBLY; MÜNZ, 1996, p. 197; NOHLEN, 1998, p. 199; PRUTSCH, 2008, p. 59). Da mundividência teológica surge, frequentemente, uma dimensão política, a qual objetiva a implementação daquelas premissas teológicas no campo político e requer a adoção de posições conservadoras, podendo conduzir ao “radicalismo” ou ao “extremismo”. No caso do islã, o fundamentalismo teológico prega a retomada do ideal do século VII pelo respeito à *Schari'a*, da permissibilidade de penas dracônicas e de uma rigorosa proibição do contato entre homens e mulheres em todas as esferas da vida humana – a qual implica num tratamento desigual e numa desequiparação social e legal da mulher perante aquele. Em sua dimensão política, o Fundamentalismo dentro do islã é comumente simbolizado pelo termo Islamismo (TARTSCH, 2008, p. 26; WIMMER, 2009, p. 432;), o qual dá forma à busca pela concretização política¹² da pretensão teológica como único caminho para o retorno à idealidade da pessoa

¹² O *modus operandi* para a concretização política das pretensões religiosas *fundamentalistas* pode ser reduzido a duas linhas distintas: a *facção legalista* age por meio de entidades de representação com amplos programas sociais e procura criar as condições necessárias para a expansão de um pensamento político condicente com aquelas pretensões religiosas fundamentalistas. A *facção militante*, por sua vez, procura impor sua política por meio da força. Entre seus representantes temos, por exemplo: *Al-Qaeda* (com a utilização do terrorismo a nível internacional); *Ansar al-Islam* (com a utilização de terrorismo a nível nacional no Iraque) e as instituições *Hamas*, *HizbAllah*, *Izzadin al-Qassam-Brigaden* (as quais atuam em seus respectivos territórios e possuem poderio bélico para ações militares/terroristas) (BUNDESAMT..., 2008).

humana, da sociedade e do Estado (AHMAD, 1963; ECCEL, 1984; FIGIL, 2004, p. 33; RIESEBRODT, 1998, p. 67). Por sua vez, a característica básica do Secularismo, na sua dimensão teológica, repousa na emancipação e na conseqüente autonomia dos indivíduos, dos grupos sociais e do Estado dos valores e normas consagrados pelas instituições canônicas. Como termo da filosofia política, o Secularismo é comumente utilizado para materializar o constante processo de emancipação da sociedade civil burguesa desde a Idade Média e a conseqüente modernização por meio da transição de valores do indivíduo, da sociedade e do Estado (EVERHARD, 2000, p. 6.150; FIGL, 1992, p. 87). Como resultado da supressão dos valores e das estruturas tradicionais e da convicção de domínio do mundo terreno pela ciência e pela técnica, surgem aqueles elementos que perfazem o *Kernbereich* da nossa sociedade ocidental, como um novo entendimento do Estado (*res publica*); do governo (“government of the people, by the people, for the people” – na inigualável expressão de Abraham Lincoln); da sociedade (pluralismo); do indivíduo (liberdade e igualdade) e de domínio e compreensão do mundo mediante verdade científica (liberdade da ciência). Em resumo, a dialética da mundividência dessas posições desembocou, no âmbito dos Estados islâmicos, em diversas posições políticas (AMIRPUR; AMMANN, 2006; BIELEFELDT, 2003; DURÁN, 1984, p. 560; ENDE; FLORES, 2005, p. 620; STEINBACH, 2005; GERHARD, 2003; NÖKEL, 2002; PRENNER, 2003, p. 436; RIESEBRODT, 2000; RUMPF; SYNEK, 2003, p. 786). Entrementes, o espectro de posições nas discussões sobre a democracia nos Estados islâmicos pode ser reduzida, *grosso modo*, a três posições básicas: uma posição argumenta a *impossibilidade de coexistência* entre o islã e a democracia; outra posição defende a *compatibilidade* entre o islã e a democracia e uma terceira posição defende a *possibilidade de coexistência* entre o islã e a democracia.

3.2.1. *Impossibilidade de coexistência entre o islã e a democracia*

A posição de que o islã e a democracia não podem coexistir é típica dos fundamentalistas islâmicos, os quais defendem a impossibilidade baseados em diversas linhas argumentativas¹³. Para uma primeira linha de argumentação, a impossibilidade advém do princípio *hakimiyat allah*, ou seja, “Poder de Alá”, pois como única autoridade universal, somente Alá é capaz de formular leis verdadeiras. Para uma segunda linha de argumentação, Alá transmite as suas leis para o mundo terreno por meio das revelações aos seus profetas. Ainda nessa linha de argumentação, o último profeta enviado por Alá foi Maomé, o qual entregou à humanidade o *Qur’an* – uma compilação dos mandamentos divinos transmitidos diretamente por Alá. O *Qur’an* assume assim a posição de um instrumento divino normativo da vida e do direito islâmico que regula a religião, a sociedade e o Estado. Dessa forma, não cabe ao ser humano legislar, mas somente assumir a função passiva de empreendedor dos mandamentos de Alá¹⁴. Para uma terceira linha de

¹³ Entre os defensores dessa posição do mundo ocidental (FUKUYAMA, 1992; HUNTINGTON, 1991).

¹⁴ O egípcio Sayyid Qutb (1906-1966) pertence ao rol dos mais importantes pensadores do islã da segunda metade do século XX. Ele atuou como escritor e crítico literário. Após uma viagem aos EUA nos anos 50, tornou-se um forte crítico da vida e da ordem ocidental iniciando o desenvolvimento de um sistema oposto com base numa visão radical do islã. Como membro da “Irmandade Muçulmana”, foi preso e torturado várias vezes pelo Estado Egípcio – o que provocou uma radicalização ainda maior da sua visão do Islã. Suas obras descrevem a estrutura de uma sociedade em um estado de “ignorância” (*jahiliyya*), a qual se afastou completamente dos ensinamentos do Islã. A resistência dos muçulmanos deve, portanto, dirigir-se não apenas contra os colonialistas ocidentais, mas também contra os regimes hipócritas do mundo islâmico. Objetivo dessa luta deveria ser a instauração de um governo legitimado por Alá. Todos os muçulmanos e seus governos que pactuassem com o mundo ocidental deveriam ser declarados infiéis e combatidos. Até hoje, as obras de Qutb servem de legitimação ideológica para as lutas militares contra os sistemas infiéis e formam a base do pensamento radical do Islã (BUNDESAMT..., 2006).

argumentação, a impossibilidade também advém do princípio *Tawhid*¹⁵. Segundo esse princípio, Alá não detém apenas a posição de legislador, mas também a de soberano (ESPOSITO; VOLL, 1996, p. 23). Assim, a máxima de que “só existe um Deus e este Deus é Alá” comporta a certeza de que a coexistência de outro soberano (no caso, o povo) é profana e estaria em desacordo com a onipotência de Alá, pois o que não está escrito no *Qur’an* não é a sua vontade (RADOS, 2005, p. 129; SALAMÉ, 1994, p. 3). Em resumo, permanece a visão de que a democracia é incompatível com essa posição, sobretudo, devido ao monismo existente entre o divino e o terreno – e a prevalência daquele sobre este, em que, por fim, o divino representa uma Teoria do Estado e o *Qur’na*, sua Constituição, não sendo possível a existência de um *pouvoir constituant* e/ou de um *pouvoir constitué*, pois tudo que não advém do divino não é apenas profano, mas também ilícito (JUNG,

¹⁵ Abul Ala al-Maududi (1903-1979) foi o fundador, em 1941, da organização paquistanesa *Jamaat-e Islami* e pertence ao rol dos pensadores islâmicos mais importantes do século XX, cujas obras ainda tem uma ressonância exponencial. Conforme seu pensamento, a força central de sociedades islâmicas é a luta contra os infiéis (*kufir*), o que conduz, em última análise, a formação de um Estado com base na ordem islâmica. Condição *sine qua non* da ordem islâmica é a implementação da *Schari’a* em todos os perímetros da vida. Em seu pensamento figura o termo “Teo-Democracia”, a qual ele pretendia erigir e aonde somente aqueles que realmente entendessem e concretizassem a vontade divina deveriam governar. No entanto, a silhueta do seu Estado varia de autoritário a totalitário. O chefe do Estado islâmico deve ser eleito por um grêmio e governar até seu falecimento. Pessoas com outras fés só poderiam coexistir como “protegidos” com um *status* inferior. As mulheres devem permanecer distantes da política e se dedicar aos afazeres domésticos e a família. Em seus pensamentos, al-Maududi cria conceitos como “revolução islâmica”, “Estado islâmico” e “ideologia islâmica”. Ademais, ele defende que na luta contra o “Mal”, até mesmo os princípios do Islã podem ser feridos. Com os seus conceitos e ideias al-Maududi politiza a religião de uma forma excepcional. Para ele, o Islã deveria ser limpo das influências negativas acumuladas durante os séculos – o que torna sua visão atrativa, sobretudo, para os radicais islâmicos que tratavam das influências ocidentais (BUNDESAMT..., 2006).

2002, p. 33). Um exemplo prático desse entendimento teológico do Estado pode ser encontrado no Afeganistão, onde a comunidade internacional enfrenta enormes dificuldades para implementar as mais simples estruturas constitutivas e cognitivas do Estado Democrático de Direito (MAHMOUDI, 2004, p. 867).

3.2.2. Islã e democracia são compatíveis

A compatibilidade do islã com a democracia é assegurada tanto pelos fundamentalistas quanto pelos secularistas mediante diferentes argumentações. Segundo os fundamentalistas, o princípio *shūrā* (consultação) é uma figura constante da tradição islâmica que comporta o pluralismo de opinião, de interesses, de grupos sociais e a participação política pela consultação em todos os perímetros da vida (MELZER, 2008, p. 5). Para demonstrar que esses elementos democráticos fazem parte da vida islâmica, os fundamentalistas apontam ao exemplo da República Islâmica do Irã. Eles chamam a atenção, sobretudo, para a Constituição da República Islâmica do Irã, que foi desenvolvida conforme o pluralismo político, ou seja, com a participação das forças liberais e de outros líderes políticos e religiosos, sendo aprovada pelo povo por meio de plebiscito. Ademais, eles também argumentam que a Constituição do Irã prescreve uma série de eleições para os cargos políticos do país: o parlamento e o presidente são eleitos pelos cidadãos maiores de 16 anos a cada 4 anos conforme os Artigos 62, 63 e 114 daquela Constituição. Por fim, ainda existem Direitos Fundamentais na Constituição iraniana, os quais, numa visão geral, completariam a silhueta de um Estado Democrático de Direito e reforçam a ideia de que o islã e a democracia são compatíveis.

Para os secularistas, a dissonância dessa argumentação está nas entrelinhas, pois objetiva chegar a uma aprovação tácita da Teoria do Estado instaurada pelo conceito *Velayat-e faqih*, ou melhor, do governo do

jurisconsulto canônico superior desenvolvido pelo *Aiatolá Ruhollah Musavi Khomeini* (GÖBEL, 1984, p. 142; HOEPPNER, 1980, p. 183; KHOMEINI, 1983, p. 34; MOIN, 1999; NAUMANN; JOFFE, 1980, p. 214; TAHERI, 1985, p. 3). Característica desse conceito é a admissão da existência do canônico e do terreno como duas áreas distintas do todo divino; em que o clero tem a obrigação de fomentar a espiritualidade das pessoas e a permissão de interagir na gestão da vida terrena da comunidade até a retomada do divino com o retorno de Alá¹⁶. Assim, diferentemente das linhas mais fundamentalistas do islã, o *Aiatolá Khomeini* cria uma Teoria do Estado que permite tanto a existência de elementos democráticos (por meio do *pouvoir constituant* e do *pouvoir constitué* e seus desdobramentos participativos de caráter representativo) quanto a existência de elementos teocráticos (por meio do *jurisconsulto canônico superior*) em um sistema político cujo objetivo da *Staatsräson* é constituir uma estrutura de transição até o retorno do divino¹⁷. Contudo, na prática, tal sistema desemboca numa anulação dos elementos democráticos, pois todas as decisões, independente do trâmite, são tomadas, de fato, no patamar teocrático. Assim, os secularistas criticam aqui exatamente que tanto o presidente quanto o parlamento não têm poder de veto às decisões do *jurisconsulto canônico superior*. Como agravante, todos os interessados no exercício do direito eleitoral passivo passam pelo crivo selecionador do *jurisconsulto canônico superior* e seus assistentes antes de figurarem nas listas eleitorais como candidatos oficiais – o que praticamente elimina a oposição indesejada. Dessa forma, a afirmação de que o islã e a democracia são compatíveis não é errônea, porém incompleta, pois elevar a insti-

tucionalização constitucional do princípio *shūrā* por meio de estruturas formais com função deliberativa mas sem função decisiva material como uma prova da referida compatibilidade é ignorar, dolosamente, o problema da substancialidade democrática no islã¹⁸. Em resumo, permanece a certeza de que enquanto a máxima da *Rule of Law* na práxis dos Estados Democráticos de Direito ocidentais prediz pelo Princípio da Proporcionalidade que “o fim não justifica o meio”, o observador ocidental obtém aqui facilmente a lamentável impressão de que, na práxis do Estado iraniano, a máxima da *Rule of Law* prediz que “o fim justifica o meio” – o que nos remete a acepções totalitárias do Estado, em que a figura da pessoa humana é degradada à condição de um simples objeto (veja aqui a *Objektformell* do *Bundesverfassungsgericht* alemão) em relação a sua utilidade para a consecução do objetivo do Estado e a consequente ineficiência sistêmica dos poucos Direitos Fundamentais existentes só protege a pessoa humana da coerção, do abuso estatal e da plena erradicação indubitável de sua condição humana na medida em que a totalidade de sua existência esteja orientada àquelas pretensões, necessidades e objetivos estatais. Assim, mesmo perante a existência de elementos democráticos materiais na Constituição, sua efetividade é anulada por elementos formais derivados da hegemonia teocrática implícita na *Staatsräson*, eliminando também o equilíbrio institucional natural (veja aqui a jurisprudência da *Supreme Court* americana sobre os *checks and balances*) entre as entidades derivadas do *pouvoir constitué*.

¹⁶ Veja exemplarmente o enunciado do artigo 5º da Constituição do Irã, em que está explicitamente definido que a Constituição só vale até o momento do retorno de Alá.

¹⁷ Artigo 5º da Constituição do Irã.

¹⁸ Os *Conselhos de Consultação* encontrados na Arábia Saudita, em Omã e no Irã (na forma de um modelo parlamentar) também não levaram a um florescimento da substancialidade democrática. O problema dos conselhos *shūrā* é que a sua posição na ordem estatal é muito fraca para chegar a ter uma influência sobre o governo. O Poder remanesce, em Omã, no *Sultão*; na Arábia Saudita, no *Rei* e no Irã, no *Jurisconsulto Canônico Superior* (MELZER, 2008, p. 9).

3.2.3. Islã e democracia podem coexistir

Característica básica dessa posição é a mundivisão secularista de que o islã e a democracia podem coexistir, a qual é sustentada por uma parte (crescente) da literatura científica (EL FADL ABOU; COHEN; CHASMAN, 2004; KHAN, 2007, p. 17). Ponto de partida dessa posição é a realocação da religião dentro do Estado para a concretização da coexistência (KALLSCHEUER, 2002, p. 3). Consequentemente, a primeira questão dessa posição é relativamente simples e tem o seguinte teor: seria possível realocar a religião dentro do Estado e da sociedade sem perder a identidade religiosa característica do islã? A resposta dessa questão é delineada primeiramente com base na experiência prática da Turquia como um exemplo bem-sucedido de reconhecimento internacional da coexistência do islã e da democracia (ETZIONI, 2008, p. 11; GÖLE, 2008; KÁLNOKY, 2009, p. 12; NASR, 2005, p. 13; SPIEGEL, 2011). A realocação da religião dentro do Estado turco está ancorada no laicismo do Estado fixado no art. 2º da Constituição (GÖZLER, 2010). Além disso, o referido mandamento é inalterável, pois faz parte das Cláusulas Pétreas (*Ewigkeitsklauseln*) conforme as disposições do art. 4º daquele documento. Assim, a posição da Constituição no ordenamento jurídico turco é claramente definida e o Direito Constitucional forma a porção central do Direito do Estado em que figuram todos os aspectos principais daquele Estado (STERN, 1984, p. 11). Também é interessante notar que a interpretação da Constituição, de acordo com o art. 146, assume uma posição importante naquela comunidade política como parte central da realidade jurídica da sociedade e do Estado turcos por meio do Tribunal Constitucional e conforme os ditames da literatura específica sobre o constitucionalismo moderno (STERN, 1992, p. 120). Por fim, a legitimação popular desse documento político respalda a substancialidade democrática da

Constituição da Turquia, a qual foi adotada por referendo popular em 1982, após uma aprovação de 97% da população. Contudo, no processo de contemplação da atual coexistência entre o islã e a democracia na Turquia, é impossível ignorar a dimensão histórica despótica que possibilitou essa realidade. A base ideológica para a atual coexistência do islã e da democracia na Turquia advém do processo de transformação introduzido pelo *General Mustafa Kemal Atatürk* em 1923. O Kemalismo representa assim, em primeiro plano, um movimento de alinhamento forçoso da Turquia ao ocidente por uma profunda transformação do Estado segundo as disposições de seis princípios básicos: *Republicano, Populista, Revolucionário, Nacionalista, Estadista e Laicista*¹⁹.

Tal processo forçoso também comporta em segundo plano uma transformação da sociedade por meio de diversas reformas sociais como a abolição do califado, a unificação do sistema escolar, a proibição da poligamia (com a adoção do direito civil

¹⁹ O *Princípio Republicano* determina a forma do Estado turco e está ancorado no art. 1º da Constituição Turca. Entre os efeitos desse princípio, tem-se a eliminação da Monarquia na forma dos Sultanos, dos Califados e do sistema *Millet* otomano. O *Princípio Populista* segue uma acepção própria do termo no idioma original e trata de uma pretensão de cooperação entre todas as classes para um bem comum, com a consequente mobilização de todas as classes na construção de um Estado novo. O *Princípio Revolucionário* prediz, na linguagem marcial utilizada nas reformas da sociedade turca dos anos 20, que o processo de transformação deveria ser dinâmico e continuar a ser implementado pelas gerações futuras. O termo também comporta a transformação institucional revolucionária das instituições tradicionais por instituições modernas. O *Princípio Nacionalista* enfatiza a necessidade de formar uma nação a partir dos diversos povos existentes dentro do Império Otomano, os que possuem uma história e uma língua comum (o que também independe de um conceito de raça). O *Princípio Estadista* prediz que o Estado tem o dever de promover o desenvolvimento e o progresso do país e se necessário atuar aonde o engajamento privado não esteja presente. O *Princípio Laicista*, na Turquia, determina a separação dos assuntos estatais e dos religiosos, a qual compreende a proibição de partidos religiosos.

helvético e a consequente equiparação jurídica do homem e da mulher), a suspensão da *Schari'a*, a proibição do véu islâmico, a introdução das vestimentas europeias, introdução do alfabeto latino, introdução do calendário gregoriano e a proibição de partidos religiosos.

Uma segunda linha explanativa também defende a coexistência entre o islã e a democracia tomando a existência de outros Estados democráticos como base para o corolário das suas argumentações. Os adeptos dessa posição veem uma prova de que o islã e a democracia não se excluem ou anulam mutuamente na incontestabilidade de que vários daqueles Estados, considerados eminentemente democráticos, possuem uma expressiva minoria islâmica, que vive perfeitamente integrada nas respectivas realidades políticas e oferece uma contribuição constitutiva para a substancialidade democrática (AYDIN; HALM; ŞEN, 2003, p. 3; GOLZ, 2005, p. 3). Afinal, a história ensina que, em quase todos os países do mundo, islâmicos ou não, já ocorreram tentativas de implementar a democracia – e, enquanto umas malograram, outras frutificaram. Dessa realidade não se pode, contudo, subsumir uma regra geral de que alguns povos seriam mais aptos à democracia que outros (HÖTTINGER, 1991, p. 279). O parco desenvolvimento da democracia nos Estados islâmicos não seria, assim, uma consequência direta apenas do islã e sim, primeiramente, das cobiças e intrigas de alguns déspotas e usurpadores, os quais não estavam dispostos a permitir a emancipação política e a consecução da democracia (HÖTTINGER, 2000, p. 419).

Aliás, a culturalidade democrática ocidental não tem como ignorar essa realidade, pois também advém de um processo histórico semelhante, em que a democracia surge somente após um longo processo de desenvolvimento político-filosófico e da luta contra o conceito do soberano que recebia todo seu poder de Deus (KELSEN, 1970, p. 164). Por fim, a literatura pertinente

também vê na infrutibilidade da democracia nos países islâmicos nos últimos decênios o resultado do interesse geopolítico e sobretudo econômico de outras nações apontando para a sustentabilidade artificial de regimes não democráticos por potências democráticas ocidentais como, por exemplo, do absolutismo monárquico na Arábia Saudita ou do absolutismo republicano vigente no Egito até poucos meses (EL-MAHDI, 2009, p. 1023; ROß; ULRICH, 2011). A difícil aceção da teoria e da práxis da democracia ocidental também é influenciada pelo passado colonial extremamente explorador em muitos desses Estados islâmicos e impulsiona fartamente o já existente ceticismo histórico em relação à dogmática ocidental e a uma concepção da democracia orientada somente a variáveis eminentemente ocidentais (FRANKENBERGER, 2006, p. 1; KRÄMER, G., 2007). Em resumo, permanece contudo a visão de que o islã e a democracia podem coexistir, mesmo não sendo ainda evidente a composição das variáveis determinantes da democracia desses países na transição e a consequente compleição que irão difundir após a consolidação (KRÄMER, G., 2006).

3.3. *A situação empírica da democracia nos Estados islâmicos*

Com a globalização do Estado Constitucional e a utilização inflacionária do termo “democracia”, coube à ciência criar uma técnica adequada que fosse capaz de possibilitar o trato das transições e, mais tarde, das consolidações democráticas (COPPEDGE, 2002, p. 35; HELD, 2006; NUSCHELER, 1992, p. 67). A técnica utilizada inicialmente para tratar das transições e/ou das consolidações democráticas visava apenas a uma classificação primária de algumas variáveis democráticas (DIAMOND, 1996, p. 20; HUMAN..., 1995; KARATNYCKY et al, 1995). Contudo, essa metodologia permitia apenas uma parca caracterização, não distinguindo, porém, de antemão, entre democracias e não democracias (CROIS-

SANT; THIERY, 2000, p. 9; KRENNERICH et al, 2003, p. 8; KRENNERICH, 2002, p. 55).

Dessa forma, mediante a constatação de que diversas daquelas cristalizações apresentavam algumas anomalias, passou-se a ordenar os regimes conforme suas características imperativas, e a especificação linguística do modelo sempre ocorria por meio de adjetivos melhores ou piores para especificar uma determinada disposição das variáveis democráticas determinantes e, conseqüentemente, a determinação de um tipo específico de democracia (COLLIER; LEVITSKY, 1997, p. 430). Assim, ainda é comum encontrar na literatura uma farta referência terminológica àqueles primeiros modelos referenciais que se utilizam de jargões como, por exemplo, democracia “eleitoral”, “restrita”, “controlada”, “de baixa intensidade”, “delegada”, “não liberal” ou “defeituosa” (MERKEL, 1999, p. 361). No entanto, a problemática da universalidade terminológica dissimulante já é tratada, há algum tempo, de uma forma diferente pela ciência, por meio de um prisma qualitativo com critérios quantitativos das variáveis democráticas determinantes (ALTMANN; PÉREZ-LIÑÁN, 2002, p. 85; BERG-SCHLOSSER, 2004, p. 248; BÜHLMANN et al., 2008, p. 114). Assim, a classificação democrática contemporânea não ocorre simplesmente através da análise da existência de algumas variáveis democráticas determinantes, mas, sim, pela medida da eficiência de cada uma dessas diversas variáveis dentro de um sistema político estabelecido, as quais fornecem, analisadas em suas dimensões conjunturais, uma base de conhecimento referencial para a definição da substancialidade democrática do sistema político em estudo. Entre os diversos índices existentes, tomar-se-ão aqui apenas três como referência para uma análise das democracias nos Estados islâmicos²⁰.

²⁰ Entre os índices não considerados temos: *Human Development Index* das *United Nations*; *Democracy-Index* do professor Tatu Vanhanen; *Nations in Transit* da *Freedom House*; *World Governance Assessment* do Brit-

3.3.1. Critério unidimensional

A análise da substancialidade democrática pode ocorrer, primeiramente, por um critério unidimensional. Característica da posição minimalista é a concentração da análise qualitativa apenas nas variáveis da dimensão vertical de uma democracia, ou seja, todos os aspectos do acesso às posições de poder estatais como: o instituto do Sufrágio Universal, os Direitos Eleitorais ativos e passivos, a existência de Partidos Políticos e a regularidade e condições das Eleições (DAHL, 1956, 1971; FRAENKEL, 1962, 1991; LOCKE, 1974; MONTESQUIEU, 1965; MILL, 1991; SCHUMPETER, 1950; TOCQUEVILLE, 1997; TRUMAN, 1971; WEBER, 1988). Contudo, os críticos dessa avaliação argumentam – corretamente – que a utilização de um critério qualitativo unidimensional, por considerar apenas a dimensão vertical e negligenciar toda a dimensão constitucional da democracia pela ignorância consciente de uma série de outros aspectos qualitativos fundamentais, não é adequada (GASTIL, 1990, p. 25; JAGGERS; GURR, 1995, p. 469; MÜLLER; PICKEL, 2007, p. 511; VANHANEN, 2003). No entanto, permanece o entendimento de que um critério unidimensional é capaz de oferecer resultados mínimos palpáveis para o estudo das democracias – e neste caso, também das democracias nos Estados islâmicos. Em seu estudo sobre as democracias publicado no ano de 2010, a NGO americana *Freedom House* adotou uma visão unidimensional, a qual é frequentemente assinalada pela definição “democracia eleitoral” (PUDDINGTON, 2009). Das 194 democracias estudadas, 116 receberam a denominação de “democracias eleitorais”, ou seja, uma percentagem de apenas 59,8%.

ish Overseas Department; *Polity IV Project* da *Principal Investigators Societal-Systems Research Inc.* and *Colorado State University*; *Transition Report* do *European Bank for Reconstruction and Development*; *Country Policy and Institutional Assessment* do *World Bank*; *Corruption Perception Index* da *Transparency International*; *Transformationsindex* da *Bertelsmann Stiftung*.

Das 116 “democracias eleitorais” apenas 10 eram islâmicas²¹ contra 106 não islâmicas, o que corresponde a uma percentagem de 8,6% para as islâmicas e 92,4% para as não islâmicas. Ademais, a representatividade da “democracia eleitoral” entre os países islâmicos é precária: entre os 48 países de maioria islâmica (KRAWIETZ; REIFELD, 2008, p. 21), a representação da democracia eleitoral é de apenas 20,8%. Contudo, cabe lembrar que o estudo acima considera apenas uma visão unidimensional da democracia, ou seja, parte de condições minimalistas da dimensão vertical²².

3.3.2. Critério bidimensional

Uma análise da substancialidade democrática também é possível pela utilização de um critério bidimensional. Característica dessa posição participativa é uma extensão da análise unidimensional à dimensão horizontal da democracia, ou seja, dos elementos constitutivos do Estado de Direito: Direitos Fundamentais, Separação de Poderes, Supremacia do Direito, proteção jurídica contra o Poder Público, acesso aos Tribunais e vigência do Princípio do Juiz Natural (BOS, 1996, p. 81). No entanto, alguns autores argumentam que existe uma diferença na dimensão horizontal entre as democracias na fase de transição e de consolidação. Segundo esses autores, enquanto a dimensão horizontal é encontrada nas democracias em fase de consolidação, ela praticamente inexistente na fase da transição democrática, tomando a América Latina como exemplo. Assim, os autores propõem, sobretudo, a consideração de especialidades regionais para os Estados em transição, como, por exemplo, no caso da América Latina, o que também se deixa

²¹ Albânia, Bangladesh, Comores, Guiné-Bissau, Indonésia, Maldivas, Mali, Senegal, Serra Leoa e Turquia.

²² Para uma quantificação dos problemas dos 10 países islâmicos categorizados como “democracias eleitorais” veja os respectivos relatórios no estudo: *Freedom in the World 2010: Erosion of Freedom Intensifies* (PUDDINGTON, 2009).

transportar facilmente para as especialidades atuais dos Estados islâmicos²³. Em resumo, permanece o entendimento de que um critério bidimensional para a análise qualitativa da democracia pode gerar bons resultados para o estudo das democracias – e nesse caso, também das democracias nos Estados islâmicos. Em seu estudo *Failed States Index* de 2010 (THE FUND..., 2010), a ONG americana *The Fund for Peace* adotou uma visão bidimensional e analisa 177 democracias²⁴. Das 37 democracias alocadas no menor índice qualitativo denominado “democracias em alerta”, 17 são democracias islâmicas²⁵. Isso perfaz um índice de 45,9% para as democracias islâmicas contra 54,1% para as democracias não islâmicas. Ao considerarmos as democracias islâmicas alocadas em relação à totalidade de democracias islâmicas existentes, temos um índice de 35,4% (KRAWIETZ; REIFELD, 2008, p. 21). Entre as 92 democracias alocadas no segundo menor índice qualitativo denominado “democracias em perigo”, temos 27 democracias islâmicas, o que em percentuais corresponde a 29,3% contra 70,7% para democracias não islâmicas²⁶. Ao considerarmos a presença em relação à totalidade de democracias islâmicas temos

²³ Os críticos argumentam, sobretudo, que os elementos da dimensão do Estado de Direito na fase de transição da América Latina praticamente inexistem ou apresentam formas mínimas, sugerindo a adoção de um critério diferencial regional para análise daquelas democracias: a dimensão do controle civil sobre as forças policiais e militares poderia fornecer o grau de desenvolvimento do Estado de Direito e proporcionar uma visão da estrutura institucional daquelas democracias (KRENNERICH, 2003, p. 8).

²⁴ O *Index of State Weakness in the Developing World* da organização americana *Brookings Institution* é muito semelhante e será ignorado aqui neste ensaio.

²⁵ Afeganistão, Bangladesh, Burquina Fasso, Chade, Guiné, Guiné-Bissau, Iran, Iraque, Líbano, Níger, Nigéria, Paquistão, Serra Leoa, Somália, Sudão, Uzbequistão e Iêmen.

²⁶ Albânia, Arábia Saudita, Argélia, Azerbaijão, Brunei, Cazaquistão, Comores, Djibouti, Egito, Gâmbia, Indonésia, Jordânia, Kuwait, Kosovo, Líbia, Malásia, Maldivas, Mali, Marrocos, Mauritânia, Quirguistão, Senegal, Síria, Tajiquistão, Tunísia, Turquemenistão e Turquia.

um índice de 56,3%. Contudo, a situação diverge um pouco no segundo critério qualitativo mais elevado denominado “democracias moderadas”. Das 35 democracias alocadas nesse nível, apenas 4 são islâmicas²⁷. Isso significa, em percentuais, apenas 11,4% contra 88,6% para democracias não islâmicas. Ao considerarmos a presença em relação à totalidade de democracias islâmicas temos um índice de apenas 8,3%. Por fim, no mais alto patamar qualitativo denominado “democracias sustentáveis”, temos 13 democracias, das quais nenhuma é islâmica²⁸.

3.3.3. Critério multidimensional

Uma análise da substancialidade democrática também é possível por meio de um critério multidimensional. Característica dessa posição maximalista é uma extensão da análise bidimensional à dimensão transversal da democracia mediante a inclusão de pressupostos de bem-estar social como a redução das diferenças sociais e a qualidade de vida. Como um critério qualitativo mais complexo, o critério multidimensional é ideal para analisar a qualidade do comportamento, da estrutura e da estabilidade da democracia de países que se encontrem em pontos avançados da transição democrática e do desenvolvimento econômico e social (BARRIOS, 1999, p. 9; SCHEDLER, 1998, p. 91; WEIHRAUCH, 1996, p. 7). Os críticos dessa posição afirmam, no entanto, que uma análise qualitativa da democracia a partir de pressupostos sociais não deve ser rejeitada apenas por motivos pragmáticos, mas também por razões teórico-democráticas, pois a democracia compreende uma igualdade em liberdade que se cristaliza na igualdade de chances na participação política, na formação da opinião pública, no exercício do governo e no exercício da oposição; o que não valeria, porém, para

outras áreas da vida humana e também não perfaria um elemento constitutivo da democracia (HABERMAS, 1973, p. 33; LUHMANN, 1981a, 1981b, p. 287). Contudo, permanece o entendimento de que um critério multidimensional comporta elementos inerentes à sustentabilidade da democracia que podem gerar excelentes resultados para o estudo da qualidade socioeconômica das democracias – e neste caso, também das democracias nos Estados islâmicos (MEYER, 2005, p. 20; MILLER et al., 1967, p. 16; RAWLS, 1971, p. 120; SEN, 1996, p. 394). Em seu estudo *Worldwide Governance Indicators*, o Banco Mundial adota uma visão multidimensional analisando dimensões do Estado de Direito, da efetividade do Governo e da estabilidade política a partir de 6 dimensões em 213 democracias (THE WORLDWILD...; THE WORLD...; KAUFMANN; KRAAY; MASTRUZZI, 2007). De acordo com as bases estatísticas de 2009, das 105 democracias alocadas nas posições negativas do critério *Voice and Accountability*²⁹, 45 são democracias islâmicas³⁰. Isso corresponde a um percentual de 42,9% contra 57,1% de países não islâmicos. Ao considerarmos a presença em relação à totalidade de democracias islâmicas, temos um índice de 93,6%. Nas posições positivas dessa variável, temos 107 democracias das quais apenas 2 possuem uma maioria islâmica³¹, o que corresponde a 1,9% contra 98,1% para democracias não islâmicas. Ao considerarmos a presença em relação à tota-

²⁹ “Voice and accountability captures perceptions of the extent to which a country’s citizens are able to participate in selecting their government, as well as freedom of expression, freedom of association, and a free media” (THE WORLD...).

³⁰ Afeganistão, Arábia Saudita, Argélia, Azerbaijão, Barém, Bangladesh, Brunei, Burquina Fasso, Cazaquistão, Chade, Comoro, Djibouti, Egito, Emirados Árabes, Gâmbia, Guiné, Guiné-Bissau, Iêmen, Irã, Iraque, Jordânia, Kosovo, Kuwait, Líbano, Líbia, Malásia, Maldivas, Marrocos, Mauritânia, Níger, Nigéria, Omã, Paquistão, Qatar, Quirguistão, Senegal, Serra Leoa, Síria, Somália, Sudão, Tadjiquistão, Tunísia, Turquemenistão, Turquia e Uzbequistão.

³¹ Albânia e Mali.

²⁷ Barém, Emirados Árabes, Omã e Qatar.

²⁸ Áustria, Austrália, Canadá, Dinamarca, Finlândia, Holanda, Irlanda, Islândia, Luxemburgo, Noruega, Nova Zelândia, Suécia e Suíça.

lidade de democracias islâmicas, temos um índice de 4,2%. No critério *Political Stability and Absence of Violence*³², das 94 democracias alocadas nas posições negativas, 35 são islâmicas³³. Isso corresponde a um índice de 37,2% contra 62,8% para democracias não islâmicas. Ao considerarmos a presença em relação à totalidade de democracias islâmicas, temos um índice de 72,9%. Nas posições positivas dessa variável, temos 119 democracias, das quais apenas 13 possuem uma maioria islâmica³⁴. Isso corresponde a 10,9% contra 89,1% para não islâmicas.

Ao considerarmos a presença em relação à totalidade de democracias islâmicas, temos um índice de 26,5%. No critério *Government effectiveness*³⁵, das 116 democracias alocadas nas posições negativas, 38 são democracias islâmicas³⁶. Isso corresponde a um percentual de 32,6% contra 67,4% para não islâmicas. Ao considerarmos a presença em relação à totalidade de democracias islâmicas, temos um índice de 79,1%. Nas posições positivas dessa variável, temos 95 democracias das quais 10 possuem uma

maioria islâmica³⁷, o que corresponde a 10,5% contra 89,5% de democracias não islâmicas. Ao considerarmos a presença em relação à totalidade de democracias islâmicas, temos um índice de 20,8%. No critério *Regulatory Quality*³⁸, das 110 democracias alocadas nas posições negativas, 35 são islâmicas³⁹, o que corresponde a um percentual de 31,8% contra 66,2% para não islâmicas. Ao considerarmos a presença em relação à totalidade de democracias islâmicas, temos um índice de 72,9%. Nas posições positivas dessa variável, temos 101 democracias das quais 13 possuem uma maioria islâmica⁴⁰. Isso corresponde a 12,9% contra 87,1% para democracias não islâmicas. Ao considerarmos a presença em relação à totalidade de democracias islâmicas, temos um índice de 27,1%. No critério *Rule of Law*⁴¹, das 117 democracias alocadas nas posições negativas, 38 são islâmicas⁴². Isso corresponde a um índice de 32,5% contra 67,5% para democracias não islâmicas. Ao

³² "Political stability and absence of violence measures the perceptions of the likelihood that the government will be destabilized or overthrown by unconstitutional or violent means, including domestic violence and terrorism" (THE WORLD...).

³³ Afeganistão, Albânia, Arábia Saudita, Argélia, Azerbaijão, Barém, Bangladesh, Burquina Fasso, Chade, Comoro, Egito, Guiné, Guiné-Bissau, Iêmen, Indonésia, Irã, Iraque, Jordânia, Kosovo, Líbano, Maldivas, Mali, Marrocos, Mauritânia, Níger, Nigéria, Omã, Paquistão, Quirguistão, Senegal, Serra Leoa, Síria, Sudão, Tajiquistão e Turquia.

³⁴ Albânia e Mali.

³⁵ "Government effectiveness captures perceptions of the quality of public services, the quality of the civil service and the degree of its independence from political pressures, the quality of policy formulation and implementation, and the credibility of the government's commitment to such policies" (THE WORLD...).

³⁶ Afeganistão, Albânia, Arábia Saudita, Argélia, Azerbaijão, Bangladesh, Burquina Fasso, Cazaquistão, Chade, Comoro, Djibouti, Egito, Gâmbia, Guiné, Guiné-Bissau, Iêmen, Indonésia, Irã, Iraque, Kosovo, Líbano, Líbia, Maldivas, Mali, Marrocos, Mauritânia, Níger, Nigéria, Paquistão, Quirguistão, Senegal, Serra Leoa, Síria, Somália, Sudão, Tajiquistão, Turquemenistão e Uzbequistão.

³⁷ Barém, Brunei, Emirados Árabes, Kuwait, Malásia, Mauritânia, Omã, Qatar, Tunísia e Turquia.

³⁸ "Regulatory quality captures perceptions of the ability of the government to formulate and implement sound policies and regulations that permit and promote private sector development" (THE WORLD...).

³⁹ Afeganistão, Argélia, Azerbaijão, Bangladesh, Burquina Fasso, Cazaquistão, Chade, Comoro, Djibouti, Egito, Gâmbia, Guiné, Guiné-Bissau, Iêmen, Indonésia, Irã, Iraque, Líbano, Líbia, Maldivas, Mali, Mauritânia, Marrocos, Níger, Nigéria, Paquistão, Quirguistão, Senegal, Serra Leoa, Síria, Somália, Sudão, Tajiquistão, Turquemenistão e Uzbequistão.

⁴⁰ Albânia, Arábia Saudita, Barém, Brunei, Emirados Árabes, Jordânia, Kosovo, Kuwait, Malásia, Omã, Qatar, Tunísia e Turquia.

⁴¹ "Rule of law captures perceptions of the extent to which agents have confidence in and abide by the rules of society, and in particular the quality of contract enforcement, property rights, the police, and the courts, as well as the likelihood of crime and violence" (THE WORLD...).

⁴² Afeganistão, Albânia, Arábia Saudita, Argélia, Azerbaijão, Bangladesh, Burquina Fasso, Cazaquistão, Chade, Comoro, Djibouti, Egito, Gâmbia, Guiné, Guiné-Bissau, Iêmen, Indonésia, Irã, Iraque, Kosovo, Líbano, Líbia, Maldivas, Mali, Marrocos, Mauritânia, Níger, Nigéria, Paquistão, Quirguistão, Senegal, Serra Leoa, Síria, Somália, Sudão, Tajiquistão, Turquemenistão e Uzbequistão.

considerarmos a presença em relação à totalidade de democracias islâmicas, temos um índice de 79,2%. Nas posições positivas dessa variável, temos 96 democracias das quais 10 possuem uma maioria islâmica⁴³. Isso corresponde a 10,4% contra 89,6% para democracias não islâmicas. Ao considerarmos a presença em relação à totalidade de democracias islâmicas, temos um índice de 20,8%. No critério *Controll of Corruption*⁴⁴, das 121 democracias alocadas nas posições negativas, 36 são democracias islâmicas⁴⁵. Isso corresponde a um percentual de 29,8% contra 70,2% de democracias não islâmicas. Ao considerarmos a presença em relação à totalidade de democracias islâmicas, temos um índice de 75%. Nas posições positivas dessa variável, temos 90 países dos quais 10 possuem uma maioria islâmica⁴⁶, o que corresponde a 11,1% contra 88,9% de países não islâmicos. Ao considerarmos a presença em relação à totalidade de democracias islâmicas, temos um índice de 20,8%.

4. Conclusões finais

A democracia e os seus valores contíguos têm, como nós os conhecemos, pouco mais de 200 anos (NEVES, 1992, p. 1). Nesse relativamente curto espaço de tempo, essa ideia política conquistou uma aceção clara com grande ressonância. Que a universalidade terminológica dissimulante e os desafios do paradoxo democrático no limiar do

⁴³ Arábia Saudita, Barém, Brunei, Jordânia, Kuwait, Malásia, Omã, Qatar, Tunísia e Turquia.

⁴⁴ "Control of corruption captures perceptions of the extent to which public power is exercised for private gain, including both petty and grand forms of corruption, as well as 'capture' of the state by elites and private interests" (THE WORLD...).

⁴⁵ Afeganistão, Albânia, Argélia, Azerbaijão, Bangladesh, Burquina Fasso, Cazaquistão, Chade, Cómoros, Djibouti, Egito, Gâmbia, Guiné, Guiné-Bissau, Iêmen, Indonésia, Irã, Iraque, Kosovo, Líbano, Líbia, Maldivas, Mali, Marrocos, Mauritânia, Níger, Nigéria, Paquistão, Quirguistão, Serra Leoa, Síria, Somália, Sudão, Tajiquistão, Turquemenistão e Uzbequistão.

⁴⁶ Arábia Saudita, Barém, Brunei, Emirados Árabes, Jordânia, Malásia, Omã, Qatar e Turquia.

século XXI irão conduzir a humanidade a novos patamares democráticos é inegável. Os acontecimentos nos Estados islâmicos provam que a democracia é interessante, tem validade universal e pode contribuir à tradição milenar daqueles povos.

Contudo, enquanto a sociedade ocidental no limiar do século XXI discute as linhas gerais de um esboço com um novo semblante para a democracia, o croqui nos Estados islâmicos ainda não apresenta os traços gerais de uma fisionomia democrática. Sobre a democracia, existem, desde a terceira onda de democratização mundial, vários entendimentos sistêmicos, e o estudo científico de suas variáveis determinantes tem mobilizado a ciência com intensidade crescente. O especial interesse em operacionalizar o conhecimento sobre as democracias dos Estados islâmicos surge exatamente no início do século XXI diante da necessidade de um trato científico mais intenso dos valores e preceitos evidentes em 11 de Setembro de 2001 (BECKER; ZIMMERLING, 2006, p. 416).

Hoje, os caminhos percorridos pela ciência evidenciam três perspectivas das democracias nos Estados islâmicos. A *perspectiva normativa* mostra que a situação da democracia nos Estados islâmicos ainda necessita de grandes avanços. No decorrer do século XXI, o grande desafio das democracias islâmicas será o repensar e a reconstrução dogmática da figura do soberano e de sua fundamentação dentro do Estado islâmico moderno. A história islâmica comprova que o molde de um contrato social já foi possível muito antes de os Estados ocidentais chegarem a (e aperfeiçoarem) modelos semelhantes de comunidades políticas. Essa fase da construção do pensamento democrático falta aos Estados islâmicos e seu desenvolvimento ainda terá de ser recuperado nos próximos anos. Nesse sentido, o fundamento do direito nos Estados islâmicos também é um aspecto que deverá ser retrabalhado pelas democracias islâmicas no decorrer do sécu-

lo XXI. Aqui os Estados islâmicos terão que encontrar um caminho para desenvolver um novo balanço entre Direito e Religião, no qual o Direito contenha vários valores religiosos e não que uma Religião contenha o Direito. Assim, a neutralidade do Estado islâmico também será um tema importante para a consecução de uma nova visão do Estado e da sociedade nas democracias islâmicas no século XXI, a fim de que: o Estado não conheça de antemão uma religião, uma mundividência e uma opinião; a flexibilidade na definição dos objetivos *a priori* e *a posteriori* da comunidade política não seja reduzida a um ínfimo mínimo e exista uma abertura humana e temática para o heterogêneo entre os intérpretes de uma constituição aberta e dinâmica. Por fim, a posição da pessoa humana dentro do Estado islâmico no decorrer do século XXI é a chave para o desenvolvimento democrático e para a frutificação das aspirações e anseios existentes hoje naqueles Estados. Nesse sentido, os últimos desenvolvimentos alcançados a nível internacional em relação aos direitos da pessoa humana já indicam um avanço muito grande da acepção islâmica regente no século XX. Contudo, a prática dos Direitos Humanos mostra que existe uma lacuna entre declarações universais de direitos benevolentes e a realidade de sistemas políticos imaturos ou em transição. Assim, no decorrer do século XXI, a ciência deverá dar uma atenção toda especial a vigência, eficiência e vinculação dos direitos da pessoa humana não somente como Direitos Humanos, mas também como Direitos Fundamentais, para que o Estado islâmico possa ser moldado na silhueta e na culturalidade da pessoa humana. Aqui a comunidade científica deverá monitorar sobretudo o desenvolvimento da tríade das liberdades de opinião, de informação e de imprensa no decorrer do século XXI, as quais espelham de maneira exemplar o pluralismo da sociedade, a neutralidade do Estado, a flexibilidade da política, a posição do soberano e a efici-

ência dos Direitos Fundamentais em uma comunidade política construída na verdade da democracia. A *perspectiva dogmática* da democracia nos Estados islâmicos no início do século XXI torna evidente que o leque teórico comporta acepções que vão desde posições fundamentalistas, passando por democracias eminentemente teocráticas e chegando até posições de democracias em transição. Nas posições islâmicas, o divino representa uma Teoria do Estado e o *Qur'an* é a sua Constituição, não sendo possível a existência de um *pouvoir constituant* e/ou de um *pouvoir constitué*, pois o que não está escrito no *Qur'an* não representa a vontade de Alá e não é apenas profano, mas também ilícito. As democracias teocráticas, por sua vez, permitem a existência do *pouvoir constituant*, do *pouvoir constitué* e de vários elementos institucionais no Estado. Contudo, a democracia teocrática também conhece de antemão uma religião, uma mundividência e uma opinião. O resultado dessa interação é uma negação humana e temática do heterogêneo, em que a pessoa humana é degradada à condição de um simples objeto em relação a sua utilidade para a consecução do objetivo (da religião por meio) do Estado e os instrumentos da coerção, do abuso estatal e da erradicação ocorrem na medida proporcional inversa em que a totalidade da dignidade humana esteja fora daquelas pretensões, necessidades e objetivos estatais. Um grande potencial de desenvolvimento no decorrer do século XXI pode ser encontrado entre as democracias islâmicas em transição. No entanto, a realidade das características que irão perdurar nos próximos anos ainda é insípida e necessita de um monitoramento da ciência internacional.

Além das perspectivas normativa e dogmática da democracia nos Estados islâmicos, também é possível ter uma visão da realidade naqueles Estados no início do século XXI a partir de uma *perspectiva empírica* tomando vários estudos internacionais como referência. A partir da análise de

uma perspectiva unidimensional, torna-se evidente que 79,2% das democracias nos Estados islâmicos apresentam grandes déficits na dimensão vertical. Essa situação agrava-se ainda mais por meio da perspectiva bidimensional, na qual é possível verificar que 56,3% das democracias nos Estados islâmicos estão em perigo devido aos enormes problemas na dimensão horizontal. Por fim, a análise sistêmica da perspectiva multidimensional proporciona uma setorização dos problemas nas democracias nos Estados islâmicos. Assim, é possível evidenciar um déficit exorbitante na eficiência da participação dos cidadãos na seleção de seu governo e da liberdade de expressão, associação e imprensa em 93,6% (!) das democracias islâmicas. Ademais também existe um alto déficit na eficiência institucional do Direito, da polícia e dos tribunais em 79,2% e na eficiência institucional da gestão do governo em 79,1% das democracias islâmicas. Um acentuado déficit no controle da corrupção também é a realidade de 75% das democracias islâmicas enquanto 72,9% apresentam acentuados déficits na estabilidade política e violência.

Tendo em vista todos os fatos, tendências e dados apresentados, fica evidente que, ao clamar pela democracia nas ruas de seus Estados islâmicos, aqueles cidadãos buscam claramente por novos impulsos e novas essências para solução dos problemas existentes em seus Estados. A doutrina e a culturalidade europeias podem oferecer, apesar dos problemas atuais evidentes (SCHÜMER, 2012, p. 25), uma excelente base de conhecimento para o desenvolvimento democrático naqueles Estados islâmicos. Aos Estados e a ciência na Europa cabem, porém, tarefas distintas no decorrer do século XXI: os Estados europeus devem procurar oferecer o maior suporte possível para o desenvolvimento de uma culturalidade democrática institucional. Já a ciência, a qual é primordialmente vinculada à verdade, deverá monitorar os acontecimentos, promover o diálogo e fomentar o

intercâmbio científico para implementar o desenvolvimento da democracia na culturalidade da pessoa humana daqueles Estados islâmicos: *multiplex doctrina, veritas una*⁴⁷ – e a essa verdade nós, europeus, não somos apenas historicamente vinculados, mas também moralmente obrigados como o diferencial fundamental da nossa culturalidade democrática.

Referências

AHMAD, Abdelhamid Muhammad. *Die Auseinandersetzung zwischen Al-Azhar und der modernistischen Bewegung in Ägypten von Muhammad Abduh bis zur Gegenwart*. Hamburg: [s.n.], 1963.

AKASOY, Anna. *Glaube und Vernunft im Islam*. Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn, Juni 2007.

ALBRECHT, Holger. *Ägyptens zukunft zwischen junta und demokratie*. *Ziet Online*, Berlin, März 2011.

ALTMANN, David; PÉREZ-LIÑÁN, Aníbal. *Assesing the quality of democracy: freedom, competitiveness and participation in eighteen latin american countries*. *Democratization*, Warwick, v. 9, n. 2, p. 85-100, Summer 2002.

AMIRPUR, Katajun; AMMANN, Ludwig. *Der Islam am Wendepunkt: liberale und konservative Reformen einer Weltreligion*. Freiburg: Herder, 2006.

AYDIN, Hayrettin; HALM, Dirk; ŞEN, Faruk. *Euro-Islam: das neue Islamverständnis der Muslime in der Migration*. Renner-Institut: Essen, 2003.

BARRIOS, Harald. *Konsolidierung der Demokratie: Zur Substanz eines strapazierten Konzeptes*. In: BODEMER, Klaus; KRUMWIEDE, Heinrich-Wilhelm; NOLTE, Detlef (Ed.). *Lateinamerika Jahrbuch*: 1999. Hamburg: Institut für Iberoamerika-Kunde, 1999.

BECKER, Michael; ZIMMERLING, Ruth (Org.). *Politik und recht*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006.

BEIERWALTES, Adreas. *Demokratie und Medien: der Begriff der Öffentlichkeit und seine Bedeutung für die Demokratie in Europa*. 2. ed. Baden-Baden: Nomos, 1999.

BEN JELLOUN, Tahar. *Arabischer Frühling: Vom Wiedererlangen der arabischen Würde*. Berlin: Berlin Verlag, 2011.

⁴⁷ Vide a inscrição sobre a entrada da Universidade de Rostock (1419) na Alemanha.

- BERGSDORF, Wolfgang. *Politik und sprache*. München: G. Olzog, 1978.
- BERG-SCHLOSSER, Dirk. Indicators of democracy and good governance as measures of the quality of democracy in Africa: a critical appraisal. *Acta Politica*, International Journal of Political Science, Houndmills, v. 39, n. 3, p. 248-278, Sept. 2004.
- BIELEFELDT, Heiner. *Muslime im säkularen Rechtsstaat: Integrationschancen durch Religionsfreiheit*. Bielefeld: Transcript, 2003.
- BIRKE, Adolf. *Pluralismus und Gewerkschaftsautonomie in England: Entstehungsgeschichte e polit Theorie*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978.
- BIRLE, Peter et al. *Globalisierung und regionalismus: Bewährungsproben für Staat und Demokratie in Asien und Lateinamerika*. Opladen: Leske & Budrich, 2002.
- BLEICKEN, Jochen. *Die athenische Demokratie*. Paderborn: Schöningh, 1986. 1 v.
- BODEMER, Klaus; KRUMWIEDE, Heinrich-Wilhelm; NOLTE, Detlef (Ed.). *Lateinamerika Jahrbuch: 1999*. Hamburg: Institut für Iberoamerika-Kunde, 1999.
- BOGDANDY, Armin; WEILERT, Anja Katarina; WOLFRUM, Rüdiger. *Grundlagen und Grenzen des Folterverbotes in verschiedenen Rechtskreisen*. Heidelberg: Springer, 2009.
- BOS, Ellen. Die Rolle von Eliten und kollektiven Akteuren in Transitionsprozessen. In: MERKEL, Wolfgang (Org.). *Systemwechsel 1: Theorien, Ansätze und Konzepte der Transitionsforschung*. 2. ed. Opladen: Leske & Budrich, 1996.
- BRÄUER, Holm. Pluralismus. In: REHFUS, Wulf (Org.). *Handwörterbuch Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- BUNDESAMT FÜR VERFASSUNGSSCHUTZ. *Islamismus aus der Perspektive des Verfassungsschutzes*. Köln: BfV – Themenreihe, 2008.
- _____. *Islamismus: entstehung und aktuelle erscheinungsformen*. Köln: BfV – Themenreihe, 2006.
- BÜHLMANN, Marc et al. Wie lässt sich Demokratie am besten messen?: Zum Forumsbeitrag von Thomas Müller und Susanne Pickel. *Politische Vierteljahresschrift*, Köln, v. 49, n. 1, p. 114-122, 2008.
- BULAC, Ali. The medina document. In: KURZMAN, Charles (Org.). *Liberal Islam: a source book*. New York: Oxford University, 1998.
- CARIBBEAN COMMUNITY. *The kingston declaration*. Kingston: CARICOM, 1990.
- CARVELLI, Urbano; SCHOLL, Sandra. Direito público comparado. *Revista Forense*, Rio de Janeiro, v. 107, n. 413, p. 711-730, jan./jun. 2011.
- _____; _____. Evolução histórica dos direitos fundamentais: da Antiguidade até as primeiras importantes declarações nacionais de direitos. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, v. 48, n. 191, p. 167-189, jul./set. 2011.
- CIFTCI, Sabri. Modernization, Islam, or social capital: what explains attitudes toward democracy in the muslim world? *Comparative Political Studies*, Washington, v. 43, n. 11, p. 1442-1470, Nov. 2010.
- COLLIER, David; LEVITSKY, Steven. Democracy with adjectives: conceptual innovation in comparative research. *World Politics*, Washington, v. 49, n. 3, p. 430-451, Apr. 1997.
- COMUNIDAD ANDINA. *Protocolo adicional al acuerdo de cartagena: compromiso de la comunidad andina por la democracia*. San Isidro: [s.n.], 2000.
- COMMUNITY OF DEMOCRACIES. *Warsaw declaration*. Warsaw: [s.n.], 2000.
- _____. *Seoul plan of action*. Seoul: [s.n.], 2002.
- _____. *Santiago commitment*. Santiago: [s.n.], 2005.
- _____. *Bamako consensus*. Bamako: [s.n.], 2007.
- _____. *Lisbon declaration*. Lisbon: [s.n.], 2009.
- CONSTANTINESCO, Léontin-Jean. *Rechtsvergleichung: Einführung in die Rechtsvergleichung*. Köln: C. Heymann, 1983. 1 v.
- CONZE, Werner; BOLDT, Hand. Staat und Souveränität. In: BRUNNER, Otto; CONZE, Werner; KOSELLECK, Rheinhardt. *Geschichtliche Grundbegriffe: historisches lexikon zur politisch-sozialen sprache in Deutschland*. Stuttgart: E. Klett, 2004.
- COPPEDGE, Michael. Democracy and dimensions: comments on Munck and Verkuilen. *Comparative Political Studies*, Washington, v. 35. n. 1, p. 35-39, Feb. 2002.
- CROISSANT, Aurel; THIERY, Peter. Von defekten und anderen Demokratien. In: KRÄMER, Raimund et al. *Die autoritäre Herausforderung*. Berlin: Berliner Debatte Wissenschaftsverlag, 2000. 29 v.
- CROUCH, Colin. *Postdemokratie*. Frankfurt: Suhrkamp, 2003.
- DAHL, Robert Alan. A preface to democratic theory. Chicago: University of Chicago, 1956.
- _____. *Polyarchy: participation and opposition*. New Haven: Yale University, 1971.
- DEUTSCHE PRESSE-AGENTUR. *Arabische welt im umbruch: arabiens brennpunkte*. Stern, Hamburg, März 2011a.
- _____. Obama fordert, echte demokratie in Ägypten. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Frankfurt, Feb. 2011b.

- DIAMOND, Larry Jay. Is the third wave over? *Journal of Democracy*, Washington, v. 7, n. 3, p. 20-37, July 1996.
- DURÁN, Khálid. Der Islam in der diaspora: Europa und Amerika. In: ENDE, Werner; STEINBACH, Udo (Org.). *Der Islam in der Gegenwart*. München: Beck, 1984.
- EBERT, Hans-Georg. Tendenzen der Rechtsentwicklung. In: ENDE, Werner; STEINBACH, Udo (Org.). *Der Islam in der Gegenwart*. 2. ed. Frankfurt am Main: Büchergilde Gutenberg, 1989.
- ECCEL, A. Chris. *Egypt, Islam, and social change: Al-Azhar in conflict and accommodation*. Berlin: K. Schwarz, 1984. 81 v.
- EL FADL ABOU, Khaled; COHEN, Joshua; CHASMAN, Deborah. *Islam and the challenge of democracy*. Princeton: Princeton University, 2004.
- EL-MAHDI, Rabab. Enough!: Egypt's quest for democracy. *Comparative Political Studies*, Washington, v. 42, n. 8, p. 1011-1039, Feb. 2009.
- ENDE, Werner; STEINBACH, Udo (Org.). *Der Islam in der Gegenwart*. 5. ed. München: Beck, 2005.
- ERMACORA, Felix. *Menschenrechte in der sich wandelnden Welt*: Band II: Theorie und Praxis der Verwirklichung der Menschenrechte in Afrika und im Nahen Osten. Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1983.
- ESPOSITO, John L.; VOLL, John O. *Islam and democracy*. New York: Oxford University, 1996.
- ETZIONI, Amitai. Die Türkei: Nagelprobe für den Westen. *Internationale Politik und Gesellschaft*, Bonn, 2008.
- EVERHARD, Holtmann. *Politik-Lexikon*. 3. ed. München: Oldenbourg, 2000.
- FIGIL, Johann. Säkularisierung und Fundamentalismus. In: SIX, Clemens (Org.). *Religiöser Fundamentalismus: vom Kolonialismus zur Globalisierung*. Innsbruck: StudienVerlag, 2004.
- _____. Säkularisierung. In: BROCKHAUS Enzyklopädie. 19. ed. Mannheim: F. A. Brockhaus, 1992. 19 v.
- FINLEY, Moses I.; PACK, Edgar. *Antike und moderne Demokratie*. Stuttgart: Reclam, 1980.
- FISCHER, Mattias; DIAB, Amal. Islam und Menschenrechte. *Neue Juristische Wochenschrift*, Frankfurt am Main, n. 41, p. 2972-2975, 2007.
- FLORES, Alexander. Die innerislamische Diskussion zu Säkularismus, Demokratie und Menschenrechten. In: ENDE, Werner; STEINBACH, Udo (Org.). *Der Islam in der Gegenwart*. 5. ed. München: Beck 2005.
- FRAENKEL, Ernst. Der Pluralismus als Strukturelement der freiheitlich-rechtsstaatlichen Demokratie. In: NUSCHELER, Franz; STEFFANI, Winfried (Org.). *Pluralismus: Konzeptionen und Kontroversen*. München: R. Piper, 1982.
- _____. *Deutschland und die westlichen Demokratien*. 9. ed. Stuttgart: UTB, 2001.
- _____; BRACHER, Karl Dietrich (Org.). *Staat und Politik*. Frankfurt am Main: Fischer Bücherei, 1962.
- _____; VON BRÜNNECK, Alexander (Org.). *Deutschland und die westlichen Demokratien*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1991.
- FRANKENBERGER, Klaus-Dieter. Baustein demokratie. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Frankfurt, n. 81, Apr. 2006.
- FREE TRADE AREA OF THE AMERICAS. *Declaration of Quebec city*. Quebec: [s.n.], 2001.
- _____. *Declaration of Nuevo León*. Monterrey: [s.n.], 2004.
- FREEDOM House. Disponível em: <<http://www.freedomhouse.org/>>. Acesso em: 24 maio 2012.
- FRITZSCHE, Karl Peter. *Menschenrechte: eine Einführung mit Dokumenten*. Paderborn: Schöningh, 2004.
- FUKUYAMA, Francis. *Das ende der geschichte: wo stehen wir*. München: Kindler Verlag, 1992.
- GARTNER, Barbara. *Der Islam im religionsneutralen Staat: die Problematik des muslimischen Kopftuchs in der Schule, des koedukativen Sport- und Schwimmunterrichts, des Gebetsrufs des Muezzins, des Schächtens nach islamischem Ritus, des islamischen Religionsunterrichts und des muslimischen Bestattungswesens in Österreich und Deutschland*. Frankfurt am Main: P. Lang, 2006.
- GASTIL, Raymond Duncan. The Comparative Survey of Freedom: Experiences and Suggestions. *Studies in Comparative International Development*, v. 25, n. 1, p. 25-50, 1990.
- GHADBAN, Ralph. Fundamentalismus und Islam. In: _____. *Islam und Islamkritik: Vorträge zur Integrationsfrage*. Berlin: Verlag Schiler, 2011.
- GHOLAMASAD, Dawud. Einige Thesen zum Islamismus als globaler Herausforderung. *Bundeszentrale für politische Bildung*, Bonn, Mai 2002.
- GÖBEL, Karl-Heinrich. *Moderne schiitische Politik und Staatsidee*. Opladen: Leske & Budrich, 1984.
- GÖLE, Nilüfer. Die Türkei kann ein Modell für Europa sein. *Die Tageszeitung*, Berlin, Okt. 2008.

- GOLZ, Hans-Georg (Ed.). *Muslime in Europa. Aus Politik und Zeitgeschichte*, Bonn, Mai. 2005.
- GÖZLER, Kemal (Ed.). *Cumhuriyetin nitelikleri: MADDE 2: Türkiye Cumhuriyeti, toplumun huzuru, millî dayanışma ve adalet anlayışı içinde, insan haklarına saygılı, Atatürk milliyetçiliğine bağlı, başlangıçta belirtilen temel ilkelere dayanan, demokratik, lâik ve sosyal bir hukuk Devletidir*. In: _____. *Türkiye cumhuriyeti anayasası*. Bursa: Ekin Yayınevi, 2010.
- GRASMANN, Günter et al. (Org.). *Einführung in die großen Rechtssysteme der Gegenwart*. München: Beck, 1988.
- GUGGENBERGER, Bernd. *Demokratie/Demokratietheorie*. In: NOHLEN, Dieter (Org.). *Wörterbuch Staat und Politik*. München: Piper, 1998.
- HÄBERLE, Peter. *Europäische Rechtskultur: Versuch einer Annäherung in zwölf Schritten*. Frankfurt: Suhrkamp, 1997.
- _____. *Die offene Gesellschaft der Verfassungsinterpreten*. *Juristenzeitung*, Tübingen, p. 297, 1975.
- _____. *Os problemas da verdade no estado constitucional*. Tradução de Urbano Carvelli. Porto Alegre: S. A. Fabris, 2008.
- _____. *Gibt es eine europäische Öffentlichkeit?: Vortrag gehalten vor der Juristischen Gesellschaft zu Berlin am 15. Dezember 1999*. Berlin: Walter de Gruyter, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1973.
- _____. *Strukturwandel der Öffentlichkeit: Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Neuwied: Hermann Luchterhand, 1962.
- HANSEN, Mogens Herman. *Die athenische Volksversammlung im Zeitalter des Demosthenes*. Konstanz: Universitätsverlag Konstanz, 1984.
- HAYKAL, Muhammad Husayn. *The life of Muhammad*. [S.l.]: North American Trust Publications, 1988.
- HELD, David. *Models of democracy*. 3. ed. Stanford: Stanford University, 2006.
- HOBE, Stephan. *Einführung in das völkerrecht*. 9. ed. Tübingen: Basel, 2008.
- HOEPPNER, Rolf-Roger. *Die iranische revolution und die neue iranische Wirtschaftspolitik*. Bonn: Verlag Neue Gesellschaft, 1980.
- HORNUNG, Klaus. *Das totalitäre Zeitalter: Bilanz des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt: Propyläen, 1993.
- HOTTINGER, Arnold. *Die Araber vor ihrer Zukunft: Geschichte und Problematik der Verwestlichung*. 2. ed. Paderborn: F. Schöningh, 1991.
- _____. *Gottesstaaten und Machtpyramiden: Demokratie in der islamischen Welt*. Paderborn: Schöningh, 2000.
- HUMAN RIGHTS WATCH (Org.). *Human rights watch world report 1996: events of 1995*. New York: Human Rights Watch, 1995.
- HUNTINGTON, Samuel Phillips. *The third wave: democratization in the late twentieth century*. Norman: University of Oklahoma, 1991.
- ISENSEE, Josef. *Staat*. In: GÖRRES-GESELLSCHAFT (Org.). *Staatslexikon*. Freiburg: Herder, 1985. 7 v.
- INTERNATIONAL CONFERENCE OF NEW OR RESTORED DEMOCRACIES. *Compilation of documents or texts adopted and used by various intergovernmental, international, regional and subregional organizations aimed at promoting and consolidating democracy*. Ulaanbaatar: OHCHR, 2003.
- INTER-PARLIAMENTARY UNION. *Universal declaration on democracy*. Cairo: [s.n.], 1997.
- _____. *International day of democracy: gaborone declaration*. Gaborone: [s.n.], 2009.
- JAGGERS, Keith; GURR, Teddy Robert. *Tracking democracy's third wave with the polity III data*. *Journal of Peace Research*, Oslo, v. 32, n. 4, p. 469-482, Nov. 1995.
- JUNG, Dietrich. *Religion und Politik in der islamischen Welt*. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Bonn, n. 42-43, p. 31-38, 2002.
- KALLSCHEUER, Otto. *Die Trennung von Politik und Religion und ihre "Globalisierung" in der Moderne*. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Bonn, Okt. 2002.
- KÁLNOKY, Boris. *Barack Obama sieht Türkei als "Modell für die Welt"*. *Welt Online*, Berlin, Apr. 2009
- KARATNYCKY, Adrian et al. *Freedom in the world: the annual survey of political rights & civil liberties, 1994-1995*. New York: Freedom House, 1995.
- KAUFMANN, Daniel; KRAAY, Aart; MASTRUZZI, Massimo. *The worldwide governance indicators: methodology and analytical issues*. [s.l.]: World Bank Policy Research Working Papers, 2007.
- KELSEN, Hans. *Vom wesen und wert der demokratie*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1920.
- _____. *Der Wandel des Souveränitätsbegriffes*. In: KURZ, Hanns (Org.). *Volkssouveränität und Staatssouveränität*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1970. 28 v.
- KERBER, Walter. *Pluralismus*. In: RITTER, Joachim et al. (Org.). *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe, 2007. 7 v.

- KHAN, Muqtedar. Demokratie und islamische Staatlichkeit. *Aus Politik und Zeitgeschichte*, Bonn, n. 27, p. 17-24, 2007.
- KHOMEINI, Ruhollah Musavi. *Der islamische Staat*. Berlin: K. Schwarz, 1983. 9 v.
- KHOURY, Adel Théodore. Hanafiten. In: _____; HAGEMANN, Ludwig; HEINE, Peter. *Islam-Lexikon, A-Z: Geschichte, Ideen, Gestalten*. Freiburg: Herder, 2006.
- KRÄMER, Gudrum. Die islamische demokratie: warum die Scharia auch mit dem rechtsstaat vereinbar sein kann. *Zeit Online*, Berlin, n. 9, Feb. 2011.
- _____. *Demokratie im Islam: der Kampf für Toleranz und Freiheit in der arabischen Welt*. München: Beck, 2011.
- _____. Islam, Scharia, Demokratie. *Freie Universität Berlin*, Berlin, Juni 2007.
- _____. Demokratie in arabischen Staaten: Die Scharia ist kein feststehender Kodex. *Frankfurter Rundschau*, Frankfurt am Main, März 2011.
- KRAMER, Martin. The Oracle of Hizbullah: Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah. In: APPLEBY, R. Scott. *Spokesmen for the despised: fundamentalist leaders of the Middle East*. Chicago: University of Chicago, 1997.
- KRAWIETZ, Birgit; REIFELD, Helmut. *Islam und Rechtsstaat: zwischen Scharia und Säkularisierung*. Sankt Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2008.
- KREMENDAHL, Hans. *Pluralismustheorie in Deutschland: Entstehung, Kritik, Perspektiven*. Leverkusen: Heggen, 1977.
- KRENNERICH, Michael. Demokratie in Lateinamerika: eine Bestandsaufnahme nach der Wiedergeburt vor 25 Jahren. *Bundeszentrale für politische Bildung*, Bonn, v. 25, Sept. 2003.
- _____. Weder Fisch noch Fleisch?: klassifikationsprobleme zwischen Demokratie und Diktatur. In: BENDEL, Petra; CROISSANT, Aurel; RÜB, Friedbert (Org.). *Zwischen Demokratie und Diktatur*. Opladen: Leske & Budrich, 2002.
- KRIELE, Martin. *Introdução à teoria do estado: os fundamentos históricos da legitimidade do Estado Constitucional Democrático*. Tradução de Urbano Carvelli. Porto Alegre: S. A. Fabris, 2009.
- KRÜGER, Herbert. *Allgemeine Staatslehre*. Stuttgart: Kohlhammer, 1966.
- KUHN, Daniela. Neue Verhältnisse, alte Ängste: in Israel begegnet man der Demokratiebewegung in den arabischen Ländern mit Vorbehalten und Ablehnung. *Neue Zürcher Zeitung*, Zürich, März 2011.
- LACHMANN, Günter. Massenmobilisierung: Die arabische Revolution verwirrt al-Qaida. *Welt Online*, Berlin, März 2011.
- LADEUR, Karl-Heinz. Die Herausforderung des Verfassungsstaats durch den religiösen Fundamentalismus. In: BETTENWORTH, Anja et al. *Herausforderung Islam*. Paderborn: Schöningh, 2011.
- LAUGA, Martín. *Demokratiethorie in Lateinamerika: die Debatte in den Sozialwissenschaften*. Opladen: Leske & Budrich, 1999.
- LEAGUE OF ARAB STATES. Arab Charter on Human Rights. [S.l.]: League of Arab States, 1994.
- _____. Arab Charter on Human Rights. *Boston University International Law Journal*, Boston, v. 24, n. 2, 2006.
- LEISNER-EGENSPERGER, Anna. *Vielfalt: ein Begriff des öffentlichen Rechts*. Berlin: Duncker & Humblot, 2004.
- LHOTTA, Roland. Pluralismus. In: HEUN, Werner et al (Org.). *Evangelisches Staatslexikon*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 2006.
- LOCKE, John. *Über die Regierung*. Stuttgart: P. Reclam, 1974.
- LÜBBEN, Ivesa. Gamal al-Banna: Gerechtigkeit für alle. In: AMIRPUR, Katajun; AMMANN, Ludwig. *Der Islam am Wendepunkt*. Freiburg: Verlag Herder, 2006.
- LUHMANN, Niklas. *Politische Theorie im Wohlfahrtsstaat*. München: Olzog, 1981a.
- _____. *Soziologische Aufklärung*. Opladen: Westdt., 1981b.
- MAHMOUDI, Said. The Sharia in the New Afghan Constitution: contradiction or compliment? *Zeitschrift für ausländisches öffentliches Recht und Völkerrecht*, Heidelberg, v. 64, n. 4, p. 867-880, 2004.
- MARTY, Martin E.; APPLEBY, R. Scott; MÜNZ, Christoph. *Herausforderung Fundamentalismus: radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne*. Frankfurt: Campus, 1996.
- MELZER, Dana. *Eurabia Westliche Einflüsse in islamischen Ländern am Beispiel der Demokratie*. München: GRIN, 2008.
- MERCOSUR. *Declaraciones presidenciales*. Argentina: [s.n.], 2001.
- MERKEL, Angela; NETANYAHU, Benjamin. *Pressekonzferenz*. Bundesrepublik Deutschland: Presse- und Informationsamt der Bundesregierung, 2011.
- MERKEL, Wolfgang. The clash of civilizations. *Universität Heidelberg*, Heidelberg, Okt. 2003.

- _____. Defekte Demokratien. In: _____; BUSCH, Andreas (Org.). *Demokratie in Ost und West*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1999.
- _____. *Systemtransformation: eine Einführung in die Theorie und Empirie der Transformationsforschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2010.
- MEYER, Thomas. *Theorie der Sozialen Demokratie*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2005.
- METZGER, Albrecht. Die vielen gesichter des islamismus. *Bundeszentrale für politische Bildung*, Bonn, Mai 2007.
- MILL, John Stuart. *Considerations on representative government*. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books, 1991.
- MILLER, S. M. et al. Poverty, inequality, and conflict. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Philadelphia, v. 2, p. 16-52, Sep. 1967.
- MOIN, Baqer. *Khomeini: life of the Ayatollah*. London: I.B. Tauris, 1999.
- MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. *Vom Geist der Gesetze*. Stuttgart: Reclam, 1965.
- MÜLLER, Thomas; PICKEL, Susanne. Wie lässt sich Demokratie am besten messen? Zur Konzeptqualität von Demokratieindizes. *Politische Vierteljahresschrift*, Köln, p. 511-539, Sept. 2007.
- NAEEM, Naseef. Einflüsse der Religionsklausel auf die Verfassungsgebung in islamisch geprägten Ländern. In: KRAWIETZ, Birgit; REIFELD, Helmut. *Islam und Rechtsstaat: zwischen Scharia und Säkularisierung*. Sankt Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung, 2008.
- NASR, Vali. The rise of Muslim democracy. *Journal of Democracy*, Washington, v. 16, n. 2, p. 13-27, Apr. 2005.
- NAUMANN, Michael; JOFFE, Josef. *Teheran: eine Revolution wird hingerichtet: Dokumente und Reportagen aus Die Zeit*. München: Heyne, 1980.
- NEVES, Marcelo. *Verfassung und Positivität des Rechts in der peripheren Moderne: eine theoretische Betrachtung und Interpretation des Falls Brasilien*. Berlin: Duncker und Humblot, 1992.
- NEW YORK TIMES. Egypt's unfinished revolution. *New York Times*, New York, A26 p., Nov. 2011.
- NOHLEN, Dieter. *Lexikon der Politik*. München: Beck, 1998. 7 v.
- NÖKEL, Sigrid. *Die Töchter der Gastarbeiter und der Islam: zur Soziologie alltagsweltlicher Anerkennungspolitiken: eine Fallstudie*. Bielefeld: Transcript, 2002.
- NUSCHELER, Franz. *Wiedergeburt der Demokratie? In: HARTMANN, Jürgen; THAYSEN, Uwe (Org.). Pluralismus und parlamentarismus in theorie und praxis*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1992.
- OBAMA, Barack. *Remarks by the president on the situation in Egypt*. Washington: Office of the Press Secretary, 2011.
- OBERREUTER, Heinrich. Pluralismus und Antipluralismus: Eine Einführung. In: _____. *Pluralismus: Grundlegung und Diskussion*. Opladen: Leske & Budrich, 1980.
- ORGANIZATION OF AMERICAN STATES. *Inter-american democratic charter*. Lima: [s.n.], 2001.
- _____. *Declaration of Santiago on democracy and public trust: a new commitment to good governance for the americas*. Santiago: [s.n.], 2003.
- _____. *Declaration of Managua*. Managua: [s.n.], 2004.
- _____. *Declaration of Recife*. Recife: [s.n.], 2005.
- PORTAL BRASIL. *Embaixador apóia "caminho natural" para a democracia no Egito*. Brasília: Secretaria de Comunicação Social da Presidência da República, 2011.
- PRENNER, Karl. Islam. In: FIGL, Johann. *Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- PRUTSCH, Markus Josef. *Fundamentalismus: das "Projekt der Moderne" und die Politisierung des Religiösen*. Wien: Passagen, 2008.
- PUDDINGTON, Arch. *Essay: Freedom in the world 2010: erosion of freedom intensifies*. Freedom House, Washington, 2009.
- PULSFORT, Ernst. *Herders neuer Atlas der Religionen*. Freiburg: Herder, 2010.
- RADOS, Antonia. *Gucci gegen Allah: der Kampf um den neuen Nahen Osten*. 3. ed. München: Heyne, 2005.
- RAWLS, John. *A theory of justice*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University, 1971.
- RIEDEL, Eibe. *Menschenrechte: Dokumente und Deklarationen*. 4. ed. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2004.
- RIESEBRODT, Martin. Fundamentalismus, Säkularisierung und die Risiken der Moderne. In: BIELEFELDT, Heiner; HEITMEYER, Wilhelm. *Politisierte Religion: Ursachen und Erscheinungsformen des modernen Fundamentalismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1998.
- _____. *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der "Kampf der Kulturen"*. München: Beck, 2000.
- ROß, Jan; ULRICH, Bernd. Sie sind so frei: wie die Revolution in Arabien unser Weltbild zum Einsturz bringt. *Zeit Online*, Berlin, Feb. 2011.
- RODRIK, Dani. *Das Globalisierungsparadox: die Demokratie und die Zukunft der Weltwirtschaft*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, 2011.

- ROHE, Mathias. *Der Islam: Alltagskonflikte und Lösungen*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2001.
- RUMPF, Mechthild; GERHARD, Ute; JANSEN, Mechthild M. (Org.). *Facetten islamischer Welten: Geschlechterordnungen, Frauen- und Menschenrechte in der Diskussion*. Bielefeld: Transcript, 2003.
- SALAMÉ, Ghassan. *Democracy without democrats?: the renewal of politics in the Muslim world*. London: I.B. Tauris, 1994.
- SALEM, Isam Kamel. *Islam und Völkerrecht: Das Völkerrecht in der islamischen Weltanschauung*. Berlin: Kai Homilius, 2009.
- SANDSCHNEIDER, Eberhard. *Der erfolgreiche abstieg Europas: heute macht abgeben, um morgen zu gewinnen*. München: Hanser, 2011.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'existentialisme est un humanisme*. Paris: Nagel, 1970.
- SCHÄFER, Christian Joachim. Das Gesetz in islamischer sichts. In: KERN, Udo et al (Org.). *Das Verständnis des Gesetzes bei Juden, Christen und im Islam*. Münster: Lit, 2000.
- SCHEDLER, Andreas. What is Democratic Consolidation? *Journal of Democracy*, Washington, v. 9, n. 2, 1998.
- SCHMIDT, Heinrich; SCHISCHKOFF, Georgi. *Philosophisches Wörterbuch*. 21. ed. Stuttgart: Kröner, 1982. 13 v.
- SCHMIDT, Manfred. *Demokratiethorien: eine Einführung*. 3. ed. Opladen: Leske & Budrich, 2000.
- SCHMITZ, Sven-Uwe. *Homo democraticus: demokratische Tugenden in der Ideengeschichte*. Opladen: Leske & Budrich, 2000.
- _____. *Demokratiethorien: eine Einführung*. 5. ed. Opladen: Leske & Budrich, 2010.
- SCHWAN, Alexander. Pluralismus. In: GÖRRES-GESELLSCHAFT (Org.). *Staatslexikon: Recht, Wirtschaft, Gesellschaft*. Freiburg: Herder, 1985. 7 v.
- SCHWEITZER, Michael. *Staatsrecht III: staatsrecht, völkerrecht, europarecht*. 10. ed. Heidelberg: Müller, 2010.
- SERAUKY, Eberhard. *Geschichte des Islam: Entstehung, Entwicklung und Wirkung: von den Anfängen bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts*. Berlin: Edition q, 2003.
- SHLAIM, Avi. Frieden nur mit Diktatoren. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Frankfurt, n. 77, p. 9, 2011.
- STEIN, Hannes. Demokratisierungen sind für israel problematisch. *Welt Online*, Berlin, Apr. 2011.
- SEPTH, Rudolf. Jean-Jacques Rousseau. In: MASSING, Peter ; GOTTHARD, Breit (Org.). *Demokratiethorien: von der Antike bis zur Gegenwart*. Schwalbach/Ts.: Wochenschau, 2001.
- STEFFANI, Winfried. *Pluralistische Demokratie: Studien zur Theorie und Praxis*. Opladen: Leske & Budrich, 1980.
- _____. Vom Pluralismus zum Neopluralismus. In: OBERREUTER, Heinrich (Org.). *Pluralismus*. Opladen: Leske & Budrich, 1980.
- STERN, Klaus. *Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland*. 2. ed. München: C.H. Beck, 1984.
- _____; SACHS, Michael. *Das Staatsrecht der Bundesrepublik Deutschland: Allgemeine Lehren der Grundrechte*. München: C.H.Beck'sche Verlagbuchhandlung, 1988. 3 v.
- _____. Ihr Ideal würde zum Vorbild für die welt. In: _____.; SIEKMANN, Helmut (Org.). *Der Staat des Grundgesetzes: ausgewählte Schriften und Vorträge*. Köln: C. Heymann, 1992.
- STÜWE, Klaus; WEBER, Gregor (Org.). *Antike und moderne Demokratie: ausgewählte texte*. Stuttgart: Reclam, 2004.
- SPIEGEL ONLINE. Demokratie und rechtstaat: neues libyen nimmt sich Türkei zum Vorbild. *Spiegel Online*, Hamburg, Sept. 2011.
- SCHUMPETER, Joseph Alois. *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie*. 2. ed. Tübingen: Francke, 1950.
- SEN, Amartya. On the status of equality. *Political Theory*, Cambridge, v. 24, n. 3, p. 394-400, Aug. 1996.
- SCHÜMER, Dirk. Europa schafft sich ab. *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, Frankfurt, Jan. 2012.
- SYNEK, Eva. Menschenrechte/Religionsfreiheit. In: FIGL, Johann. *Handbuch Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*. Innsbruck: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003.
- TAHERI, Amir et al. *Chomeini und die islamische Revolution*. Hamburg: Hoffmann und Compe, 1985.
- TARKIAINEN, Tuttu. *Die athenische Demokratie*. Zürich: Artemis, 1966.
- TARTSCH, Thomas. *Da'wa und Jihad: Islamischer Fundamentalismus und Jihadismus : Bedrohung der inneren Sicherheit der Bundesrepublik Deutschland? Eine vertiefende Analyse unter Einbeziehung aktueller und empirischer Daten*. Bochum: Europ. Univ., 2008.
- THE WORLDWIDE Governance Indicators. (WGI) project. Disponível em: <<http://info.worldbank.org/governance/wgi/index.asp>>. Acesso em: 21 maio 2012.
- THE WORLD Bank. Disponível em: <<http://www.worldbank.org/>>. Acesso em: 21 maio 2012.

- TIBI, Bassam. *Im Schatten Allahs: der Islam und die Menschenrechte*. München: Piper, 1996.
- TOCQUEVILLE, Alexis de. *Über die Demokratie in Amerika*. Stuttgart: Reclam, 1997.
- TRAUB, Rainer. Die macht der kalifen. In: GROßBONGARDT, Annete; PÖTZL, Norbert F. (Org.). *Die neue arabische Welt: Geschichte und politischer Aufbruch*. München: Deutsche Verlags-Anstalt, 2011.
- TRUMAN, David B. *The governmental process; political interests and public opinion*. New York: Knopf, 1971.
- VANHANEN, Tatu. *Democratization: a comparative analysis of 170 countries*. London: Routledge, 2003.
- VERDROSS, Alfred; SIMMA, Bruno. *Universelles Völkerrecht: theorie und praxis*. 3. ed. Berlin: Duncker & Humblot, 1984.
- VON BEYME, Klaus; HELMS, Ludger. Interessengruppen. In: HELMS, Ludger; JUN, Uwe (Org.). *Politische Theorie und Regierungslehre: eine Einführung in die politikwissenschaftliche Institutionenforschung*. Frankfurt am Main: Campus, 2004.
- VORLÄNDER, Hans. *Demokratie: Geschichte, Formen, Theorien*. München: Beck, 2003.
- WALKER, Christopher (Org.). *Undermining democracy: 21st century authoritarians*. New York: Freedom House, 2009.
- WALTHER, Wiebke. Die situation von Frauen in islamischen Ländern. In: ENDE, Werner; STEINBACH, Udo (Org.). *Der Islam in der Gegenwart*. 5. ed. München: Beck 2005.
- WATT, William Montgomery; WELCH, Alford. *Der Islam*. Stuttgart: Kohlhammer, 1980. 1 v.
- WEBER, Max. *Gesammelte politische Schriften*. Tübingen: Mohr, 1988.
- WEIDENFELD, Werner. *Demokratie am Wendepunkt: die demokratische Frage als Projekt des 21. Jahrhunderts*. Berlin: Siedler, 1996.
- WEIHRAUCH, Harald. Was heißt demokratische Konsolidierung? *Reihe Politikwissenschaft*, Wien, 1996.
- WIESENDAHL, Elmar. *Moderne Demokratietheorie: eine Einführung in ihre Grundlagen, Spielarten und Kontroversen*. Frankfurt: Moritz Diesterweg, 1981.
- WIMMER, Hannes. *Gewalt und das Gewaltmonopol des Staates*. Wien: Lit, 2009.
- WÜRTH, Anna. *Dialog mit dem Islam als Konfliktprävention?: zur Menschenrechtspolitik gegenüber islamisch geprägten Staaten*. Berlin: Deutsches Institut für Menschenrechte, 2003.
- ZWEIGERT, Konrad; KÖTZ, Hein. *Einführung in die Rechtsvergleichung auf dem Gebiete des Privatrechts*. 3. ed. Tübingen: Mohr, 1996.