Mustapha Pasha e a crítica à razão pós-secular nas Relações Internacionais: Implicações para o Sul Global



Mustapha Pasha and the Critique of Post-Secular Reason in International Relations: Implications for the Global South

Mustapha Pasha y la crítica a la razón pos-secular en las Relaciones Internacionales: Implicaciones para el Sur Global

Vinícius Armele[1]

RESUMO

Este artigo examina a contribuição de Mustapha Kamal Pasha para a disciplina de Relações Internacionais (RI), focando em sua crítica à virada pós-secular e ao secularismo eurocêntrico. Por meio de uma reconstrução analítica e sistematização crítica de sua obra, com ênfase em seus escritos a partir de 2002, período que propomos compreender como uma segunda fase em sua trajetória intelectual, quando o autor se volta mais diretamente para os fundamentos culturais e teológicos da disciplina, o estudo demonstra como Pasha desafia a narrativa ocidental do "retorno da religião" e a tese da secularização, reformulando a compreensão das subjetividades religiosas nas Zonas Culturais (ZCI) e no Sul Global. Orientado pelas lentes epistemológicas das "histórias conectadas" e da análise genealógica, o artigo investiga como Pasha desmistifica o secularismo como um projeto ocidentalmente imposto e o discurso do "excepcionalismo islâmico". Argumenta-se que sua perspectiva revela que as principais contestações políticas em zonas de maioria muçulmana não são entre o secular e o religioso, mas sim lutas políticas intrínsecas ao próprio religioso, moldadas por fissuras internas e pelo entrelaçamento entre raça e religião. Conclui-se que a obra de Pasha é fundamental para uma compreensão descolonizada e pluralista das RI, ao valorizar linguagens vernáculas e cosmovisões religiosas e éticas locais para além das dicotomias ocidentais, e ao oferecer ferramentas para dialogar com debates contemporâneos sobre o pluriverso.

Palavras-chave: (Pós-)Secularismo; Eurocentrismo; Sul Global; Zonas Culturais Islâmicas; Mustapha Kamal Pasha.

1. Doutor em Relações Internacionais pelo Instituto de Relações Internacionais da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). Mestre em Estudos Estratégicos da Defesa e Segurança pela UFF. Atualmente é professor do curso de Relações Internacionais e coordenador do curso de Pós-Graduação lato sensu em Desafios Planetários: Desigualdades, Sustentabilidade e Governança do UniLaSalle RJ, viniciusarmele@gmail.com; ORCID: https://orcid.org/0000-0001-9550-8453.

ABSTRACT

This article examines Mustapha Kamal Pasha's contribution to the discipline of International Relations (IR), focusing on his critique of the post-secular turn and Eurocentric secularism. Through an analytical reconstruction and critical systematization of his work, with emphasis on his writings from 2002 onward, a period we propose to understand as a second phase in his intellectual trajectory, when the author turns more directly to the cultural and theological foundations of the discipline, the study demonstrates how Pasha challenges the Western narrative of the "return of religion" and the secularization thesis, reframing the understanding of religious subjectivities in Islamic Cultural Zones and the Global South. Guided by the epistemological lenses of "connected histories" and genealogical analysis, the article investigates how Pasha demystifies secularism as a Western-imposed project and the discourse of "Islamic exceptionalism". It is argued that his perspective reveals that the main political contestations in Muslim-majority zones are not between the secular and the religious, but rather political struggles intrinsic to the religious itself, shaped by internal fissures and the entanglement between race and religion. It concludes that Pasha's work is fundamental for a decolonized and pluralistic understanding of IR, by valuing vernacular languages and local religious and ethical worldviews beyond Western dichotomies, and by offering tools to engage with contemporary debates on the pluriverse.

Keywords: (Post-)Secularism; Eurocentrism; Global South; Islamic Cultural Zones; Mustapha Kamal Pasha.

RESUMEN

Este artículo examina la contribución de Mustapha Kamal Pasha a la disciplina de las Relaciones Internacionales (RI), centrándose en su crítica al giro pos-secular y al secularismo eurocéntrico. Mediante una reconstrucción analítica y sistematización crítica de su obra, con énfasis en sus escritos a partir de 2002, período que proponemos comprender como una segunda fase en su trayectoria intelectual, cuando el autor se vuelca más directamente hacia los fundamentos culturales y teológicos de la disciplina, el estudio demuestra cómo Pasha desafía la narrativa occidental del "retorno de la religión" y la tesis de la secularización, reformulando la comprensión de las subjetividades religiosas en las Zonas Culturales Islámicas y en el Sur Global. Orientado por los lentes epistemológicos de las "historias conectadas" y del análisis genealógico, el artículo investiga cómo Pasha desmitifica el secularismo como un proyecto impuesto por Occidente y el discurso del "excepcionalismo islâmico". Se argumenta que su perspectiva revela que las principales disputas políticas en zonas de mayoría musulmana no son entre lo secular y lo religioso, sino luchas políticas intrínsecas a lo religioso mismo, moldeadas por fisuras internas y por el entrelazamiento entre raza y religión. Se concluye que la obra de Pasha es fundamental para una comprensión descolonizada y pluralista de las RI, al valorar las lenguas vernáculas y las cosmovisiones religiosas y éticas locales más allá de las dicotomías occidentales, y al ofrecer herramientas para dialogar con debates contemporáneos sobre el pluriverso.

Palabras clave: ((Pos-)Secularismo; Eurocentrismo; Sur Global; Zonas Culturales Islámicas; Mustapha Kamal Pasha.

1 INTRODUÇÃO: O DESPERTAR PÓS-SECULAR E A QUESTÃO DO EUROCENTRISMO NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

A disciplina de Relações Internacionais (RI) tradicionalmente negligenciou o papel da religião na política global, operando sob a chamada "presunção de Westfália" – a ideia de que a Paz de Westfália (1648) teria privatizado a religião, relegando-a à marginalidade na ordem internacional (Hurd, 2008; Thomas, 2000). No entanto, o pós-Guerra Fria e, de forma mais contundente, os eventos de 11 de setembro de 2001, evidenciaram a inadequação dessa lente secular, forçando a disciplina a confrontar suas pressuposições (Shah; Phipott, 2011; Snyder, 2011). É neste contexto que emerge a "virada pós-secular" nas RI, um esforço para reconhecer a presença duradoura da fé na política (Pasha, 2012).

Contudo, como alertam Elizabeth Hurd (2008) e Mustapha Kamal Pasha (2012; 2017b), a própria virada pós-secular enfrenta um desafio inerente: o eurocentrismo profundamente enraizado na disciplina. As formas de secularismo predominantes – o laicismo francês e o secularismo judaico-cristão anglo-americano – são projetos distintamente ocidentais, forjados na resposta às guerras religiosas europeias e na racionalidade iluminista (Hurd, 2008)[2]. Quando universalizadas, essas narrativas contribuem para a invisibilização ou representação errônea de experiências não-ocidentais, cujas configurações da relação entre política e religião frequentemente não coincidem com as dicotomias ocidentais de público/privado e religioso/secular – não por uma pretensa essência islâmica, mas porque essas categorias, forjadas na experiência histórica europeia, não dão conta de trajetórias políticas distintas, moldadas por processos coloniais e pós-coloniais específicos (Asad, 1993; Mahmood, 2015). O Islã político é, assim, frequentemente percebido como uma ameaça, enquanto expressões políticas do cristianismo ou judaísmo são recebidas de forma mais branda, dada a sua origem comum no cristianismo latino (Hurd, 2008).

É precisamente nesse cenário intelectual que a obra do paquistanês Mustapha Kamal Pasha emerge como uma voz fundamental. Professor emérito de Política Internacional da Universidade Aberystwyth University (País de Gales), Pasha situa sua produção no campo das Relações Internacionais Pós-Ocidentais (*Post-Western IR*), dialogando com distintas genealogias teóricas que incluem o pensamento decolonial, o pós-colonialismo, o pós-estruturalismo, a teoria crítica e a economia política clássica. Pasha oferece uma crítica incisiva tanto ao secularismo eurocêntrico quanto às próprias limitações da virada pós-secular. Diferentemente de abordagens que simplesmente "integram" a religião aos quadros existentes (Snyder, 2011) ou que se refugiam na ideia de "múltiplas modernidades"[3]

2. O secularismo é aqui compreendido como um acordo público que define e gerencia a relação entre a política e a religião. (Hurd, 2008, p. 12). O laicismo francês busca expulsar a religião da esfera pública, confinando-a ao privado para garantir a neutralidade do Estado (Hurd, 2008, p. 5, 137). O secularismo judaico-cristão anglo-americano, por sua vez, é acomodacionista: vê a tradição religiosa como fundamento da ordem secular, considerando a separação Igreja-Estado uma conquista do próprio cristianismo (Hurd, 2008, p. 5, 39). Enquanto o laicismo afirma-se como modelo universal, o modelo judaico-cristão é exclusivista, tratando a capacidade de separar religião e política como exclusividade ocidental (Hurd, 2008, p. 43, 127).

3. Para uma análise crítica do conceito de "múltiplas modernidades", que se consolidou no debate sociológico nos anos 1990, ver os trabalhos de Schmidt (2007) e Jung & Sinclair (2015).

(Eisenstadt, 2000), Pasha (2017b; 2020) argumenta ser necessário reconhecer as "histórias conectadas"[4] (Subrahmanyam, 2019) e um "universalismo diferenciado" para compreender a confluência de religião e raça na fabricação da diferença e da hierarquia na ordem internacional – um entrelaçamento cujas raízes históricas, como veremos, remontam a dinâmicas de exclusão muito anteriores ao racismo científico do século XIX.

É a partir desse diagnóstico que este artigo se propõe a realizar uma reconstrução analítica e sistematização crítica da obra de Mustapha Kamal Pasha. Para tanto, adotamos um recorte metodológico centrado no que identificamos como sua segunda fase de produção (aproximadamente 2002-2020). Esta periodização, que não deve ser compreendida de forma estanque, justifica-se por duas razões interligadas. Primeiro, observa-se uma mudança perceptível nas temáticas abordadas pelo autor a partir de 2002. Seus escritos anteriores, em diálogo com a economia política e os estudos sobre o Terceiro Mundo (Mittelman; Pasha, 1997), gradualmente passaram a incorporar – sem jamais abandonar completamente aquelas preocupações iniciais – debates sobre os fundamentos culturais e teológicos da disciplina de RI, o Islã, a teologia política, a modernidade, o secularismo e o niilismo (Pasha, 2003; 2005; 2006; 2007; 2009; 2011; 2012a; 2012b; 2012c; 2013a; 2013b; 2017a; 2017b; 2017c; 2019; 2020). Segundo, este recorte se justifica em razão dos eventos de 11 de setembro de 2001 e das respostas políticas e teóricas que o campo da disciplina de RI ofereceu para compreender aquele momento. Para Pasha, como discutiremos adiante, o 11 de setembro impulsionou o retorno de quadros coloniais de captura da alteridade islâmica, reativando binarismos que a "virada cultural" dos anos 1990 parecia ter superado (Pasha, 2003; 2009a; 2017a). O evento está presente de forma expressa em seus escritos, mas também de forma tácita, como um espectro que ronda seu horizonte reflexivo. É nesse sentido que este artigo se debruça mais propriamente sobre esta segunda fase, na qual Pasha se volta mais claramente para um projeto de edificação teórica de uma RI pós-ocidental.

Guiado pelas lentes epistemológicas da análise genealógica, que permite traçar a naturalização de categorias como secularismo e religião (Foucault, 2012; Asad, 1993; Hurd, 2008), e da abordagem das histórias conectadas, que desafia narrativas históricas unilineares e eurocêntricas (Subrahmanyam, 2019; 2022), esta reconstrução busca responder à seguinte questão: como a crítica de Mustapha Kamal Pasha à razão pós-secular e ao secularismo eurocêntrico reformula a compreensão das subjetividades religiosas e das possibilidades políticas, particularmente nas Zonas Culturais Islâmicas (ZCI) e no Sul Global?

Para responder a esta pergunta, o artigo está estruturado em quatro seções. A primeira seção aprofunda a crítica às bases seculares da disciplina,

4. O termo "histórias conectadas" (connected histories), cunhado por Sanjay Subrahmanyam (2022), designa uma abordagem metodológica que enfatiza as interconexões reais, fluxos e continuidades horizontais entre regiões e culturas, em vez de tratá-las como unidades isoladas para comparação (Subrahmanyam, 2005, p. 11). Sua importância para este artigo reside em dois aspectos: primeiro, permite desmontar a narrativa de uma modernidade puramente europeia, revelando que "Ocidente" e "Islã" são "mutuamente constitutivos" (Pasha, 2017, p. xiv); segundo, recupera a agência de zonas não-ocidentais na produção de conhecimento, mostrando que o encontro colonial produziu "hibridizações e mimetismos", não apenas imposição unilateral.

desmontando o "mito de Westfália" e a universalização das narrativas ocidentais de secularismo. A segunda seção reconstitui a contribuição de Pasha para a virada pós-secular, detalhando sua crítica à ideia de "retorno da religião" e ao conceito de "excepcionalidade islâmica". A terceira seção examina a originalidade de Pasha ao propor o entrelaçamento entre religião e raça como um eixo constitutivo e negligenciado das hierarquias globais. Por fim, a quarta seção sistematiza as contribuições de Pasha para um projeto de decolonização epistêmica e pluralista das RI, estabelecendo diálogos com debates contemporâneos sobre o pluriverso e a diferença na teoria internacional.

2 O MITO DA SECULARIDADE E O EUROCENTRISMO NAS RELAÇÕES INTERNACIONAIS

A disciplina de Relações Internacionais, em suas obras canônicas e grande parte do trabalho empírico, demonstra uma notável negligência em relação à religião, que é raramente mencionada. Essa omissão ocorre porque os acadêmicos de RI, em sua maioria, encontram dificuldade em integrar o tema religioso em seus arcabouços conceituais convencionais. Segundo Hurd (2008), a religião é um problema duplo: (1) o fundamentalismo religioso e as diferenças religiosas tornaram-se elementos cruciais em conflitos internacionais, segurança nacional e política externa; e (2) como desafio teórico às abordagens tradicionais das relações internacionais, visto que as teorias dominantes ignoram a possibilidade de a religião ser uma força organizadora fundamental no sistema internacional, criando uma lacuna na compreensão acadêmica. Conforme destacado por Snyder (2011), teorias dominantes como o Realismo, o Liberalismo e mesmo o Construtivismo (apesar de seu foco em identidade, normas e cultura) não oferecem orientação explícita ou, em alguns casos, implicam que a religião não tem um papel permissível dentro de suas lógicas. Realistas, por exemplo, questionam "quantas divisões o Papa tem?", enquanto liberais tendem a aceitar a premissa modernista secular de que a religião é um atavismo a ser superado. O Construtivismo, embora teoricamente mais receptivo a ideias e normas, frequentemente concebe a religião sob conceitos seculares, tratando-a como um mero modificador.

Entretanto, essa natureza secular da teoria de RI não é acidental; ela reflete uma profunda transformação histórica que estabeleceu a própria modernidade nas relações internacionais. A disciplina de RI tradicionalmente opera sob a presunção westfaliana – a ideia de que a Paz de Westfália (1648) teria privatizado a religião, relegando-a à marginalidade na ordem internacional (Hurd, 2008; Thomas, 2000). Essa narrativa, criticada por Pasha (2017b) como um "modelo hegemônico", enxerga 1648 como o marco fundador de um sistema secular de Estados soberanos, ocultando tanto o caráter religioso do próprio acordo (ancorado em uma ordem moral cristã) quanto a persistência do sagrado nas estruturas políticas modernas. Essa presunção reflete um viés eurocêntrico, ao universalizar uma experiência histórica europeia como paradigma global.

Essa narrativa, contudo, é um "mito" de origem (De Carvalho *et al*. 2011) e uma "narrativa histórica problemática" (Bain, 2016). Ela oculta o caráter profundamente religioso do próprio Acordo de Westfália, que

emergiu de uma ordem moral cristã, embora supostamente secular. A separação entre o secular e o religioso não foi um corte abrupto e neutro, mas sim um projeto político e historicamente construído (Hurd, 2008; Pasha, 2017b). A Teoria da Modernização, por exemplo, com sua premissa de que a gestão do domínio público é uma ciência universal, reflete pressupostos laicistas de confinamento da religião ao privado para garantir a demarcação adequada entre o público e o privado (Hurd, 2008). Até mesmo as abordagens materialistas e estruturalistas das RI, como o neorrealismo, veem a religião como epifenomenal a interesses materiais mais fundamentais, revelando a influência laicista (Hurd, 2011).

2.1 Universalização das Narrativas Ocidentais de Secularismo

O campo da RI, como um projeto cultural ocidental, é caracterizado por uma história naturalizada de suas origens (Westfália) e pela singularidade do Ocidente em suas concepções de soberania, cidadania e identidade política. Pasha (2011) vai entender isso como um paradoxo em que as RI se definem pelo contato com o "Outro", mas marginalizam perspectivas diferentes, uma vez que a narrativa dominante ignora contribuições não-ocidentais e impõe barreiras metodológicas/linguísticas.

Essa definição pela diferença não é acidental, mas sim um elemento constitutivo da identidade e autoridade da disciplina (Pasha, 2017b, p. xiv). A identidade cultural das RI é instanciada principalmente por meio de encontros com a alteridade e pela reticência em conceder legitimidade à diferença (Pasha, 2011, p. 685). As formas modernas de autoridade secular euro-americana são, em parte, efeito da diferenciação entre um "eu" secular e um "Outro" islâmico (Hurd, 2007, p. 49). O Islã tem sido historicamente mobilizado como o "inimigo íntimo" que assume formas exóticas ou bárbaras, servindo para marcar e constituir as fronteiras culturais do Ocidente (Pasha, 2003, p. 115).

Nesse processo, o "Outro" é essencializado como oposto da essência ocidental. O Ocidente aparece como a norma universal (progresso, racionalidade, direitos formais) enquanto o mundo islâmico é naturalizado como a exceção (Pasha, 2017b, p. xiv). Esta divergência é hierárquica: o "Outro" é classificado como carente de racionalidade ou preso a estágios primitivos de desenvolvimento (Pasha, 2017b, p. 23). O encontro colonial foi fundamental: formou tanto o "eu" da Europa quanto o estranhamento do resto do mundo, reservando ao Ocidente os atributos de civilização e racionalidade, e ao "Outro" a barbárie e a falta de história (Krishna, 2018, p. 95). Na jurisprudência moderna, a admissão na sociedade internacional exigia que o "Outro" demonstrasse ser suficientemente "civilizado" para observar as convenções europeias (Linklater, 2017, p. 291).

A análise do encontro com o "Outro" religioso pode ser compreendida através de estágios de nomenclatura discriminatória (Cabezón *apud* Pasha, 2017c, p. 6): num primeiro estágio, o "Outro" é puramente diferente (selvageria, barbárie); num segundo, é visto como semelhante, mas carente de racionalidade; num terceiro, a racionalidade é reconhecida, mas questiona-se se o "Outro" possui "filosofia" ou apenas tradição. Em todos esses estágios, opera um silenciamento fundamental: o aparato conceitual

das RI ocidentais é construído sobre um silêncio histórico em relação à diferença (Pasha, 2017b, p. xiv). A disciplina utiliza a experiência europeia como "Referência Universal" para conceitos como Estado, soberania e secularismo, ignorando contatos e empréstimos mútuos com outras lógicas organizadoras (Pasha, 2017b, p. 13). Ao tratar a modernidade como exclusivamente ocidental, as RI negam a coevalidade ao "Outro" e reciclam o que Pasha (2009, p. 535) denomina o modelo colonizador do mundo.

Isso resulta em uma "hierarquia permanente entre norma e exceção" (2017b), onde o Ocidente teoriza e o não-Ocidente apenas experiencia. Essa autoimagem hegemônica leva ao silenciamento ou apagamento de alternativas e à relutância em conceder legitimidade a outras perspectivas. Um paradoxo fundamental para uma disciplina que define sua identidade justamente através do contato com a alteridade que depois marginaliza.

O secularismo ocidental se universalizou em duas vertentes: o laicismo, que exclui a religião da esfera pública (ex.: França), e o secularismo judaico-cristão, que a acomoda como base da ordem secular (ex.: EUA). Ambas, porém, reforçam a ideia de que o Islã é incompatível com a modernidade (Hurd, 2008; Pasha, 2017b). De acordo com Hurd (2008) ambas as formas de secularismo, embora distintas, compartilham a aspiração de diferenciar funcionalmente as esferas secular e religiosa e atuam como formas produtivas de poder que moldam sensibilidades, hábitos e crenças modernas. Elas se mobilizam para sustentar a convicção de que as civilizações não-ocidentais, especialmente as islâmicas, carecem das ferramentas para diferenciar religião e política, percebendo o secularismo como uma conquista ocidental única. As narrativas seculares ocidentais constroem-se através de uma oposição binária que representa o Islã como fundamentalmente não-secular. Essa epistemologia secularista interpreta a presença do Islã na política como uma ameaça à ordem democrática ou como mera imitação deficiente do secularismo ocidental (Hurd, 2008; Pasha, 2007), reforçando assim a autoimagem europeia como paradigma universal.

Em última análise, a universalização da secularidade (Pasha, 2012; 2017b), ligada à difusão global da modernidade, marginaliza histórias e locais alternativos. Essa universalização transforma o mundo à imagem do Ocidente, tratando a alteridade islâmica como uma exterioridade constitutiva da essência ocidental. Uma diferença que, longe de ser natural, é ativamente naturalizada por discursos que a essencializam e a filtram pela ausência ou presença de elementos do imaginário liberal-modernista ocidental. A disciplina de RI, portanto, não apenas descreve o mundo enquanto sua explicação, mas participa ativamente na construção de uma realidade social enquanto parte do mundo político na qual a religião é frequentemente silenciada, distorcida e hierarquizada de acordo com as lentes eurocêntricas e seculares.

2.2 A "autoimagem secular" e a privatização no Acordo de Westfália

Pasha (2006, 2012) desnaturaliza o secularismo como um "projeto distintamente europeu", vinculado à resposta pós-Westfália às guerras religiosas e à racionalidade iluminista. Critica sua universalização na RI, que ignora como essa trajetória histórica – marcada pela subordinação da religião ao Estado e difundida globalmente através de redes coloniais

– reflete uma "singularidade ocidental" artificialmente convertida em paradigma universal. Para ele, essa autoimagem secular não apenas marginaliza outras experiências, mas também mascara as raízes religiosas da própria ordem internacional moderna.

Esse horizonte pressupõe a secularidade como condição ontológica da diferenciação, um processo que encontra sua expressão mais acabada na ascensão do racismo científico durante o século XIX e na consequente marginalização da religiosidade como marcador legítimo de diferença. O que se observa é uma transmutação de paradigmas: as hierarquias anteriormente justificadas pela teologia foram reformuladas através da linguagem da ciência e da razão iluminista (Pasha, 2017c, p. 867). Longe de eliminar a diferenciação hierárquica entre grupos humanos, o secularismo forneceu um novo arcabouço ontológico para naturalizar exclusões, agora ancoradas não mais na vontade divina, mas em supostas evidências biológicas e científicas.

O racismo científico tornou-se, assim, o modelo teórico dominante no final do século XIX para imaginar as diferenças humanas como naturais e imutáveis, substituindo a antiga diferenciação entre cristãos e não cristãos por uma nova taxonomia racial (Buell *apud* Pasha, 2017c, p. 869). A Razão e a Ciência substituíram a religião como os principais critérios para a classificação humana e a definição da diferença (Pasha, 2017c, p. 837). O secularismo, ao posicionar-se como "árbitro universal", ofereceu o terreno neutro no qual a noção de uma raça ariana superior pôde ser consolidada em oposição a raças nativas "inferiores" (Kidd *apud* Pasha, 2017c, p. 831).

É importante notar, contudo, que o racismo científico não representou uma ruptura completa com o passado religioso, mas sim uma secularização de paradigmas medievais. Na Idade Média, a religião já funcionava de forma a biologizar comunidades detestadas, essencializando grupos inteiros (como judeus e muçulmanos) como fundamentalmente diferentes por meio de marcadores que se transmitiam hereditariamente (Heng, 2018, p. 400, 408). O secularismo refinou esses preconceitos: a divisão bíblica entre Luz e Trevas metamorfoseou-se na divisão secular entre Civilização e Barbárie (Pasha, 2017c, p. 870); o sentimento de superioridade civilizacional deixou de ser atribuído à Providência divina e passou a ser creditado à raça ou ao progresso do Iluminismo (Taylor *apud* Pasha, 2017c, p. 768).

Essa transmutação desempenhava uma função política essencial no âmbito da ideologia liberal emergente do Iluminismo. Ao rejeitar a hierarquia religiosa como princípio organizador da sociedade e afirmar a igualdade universal entre os homens, o pensamento iluminista criou um paradoxo incômodo: como conciliar esse ideal de igualdade com a prática da dominação colonial e a exclusão sistemática dos povos não europeus? O racismo científico floresceu precisamente para resolver esse paradoxo, ao oferecer uma explicação racional e científica para a exclusão de certos grupos colonizados da igualdade secular prometida (Frederickson *apud* Pasha, 2017c, p. 865). Teorias pseudocientíficas sobre os supostos efeitos dos climas tropicais no caráter moral ou sobre a inferioridade biológica de determinadas populações, foram então elaboradas para sustentar a dominação sob uma fachada racionalista (Parasram 2018, p. 107).

A este fenômeno soma-se uma dimensão temporal fundamental. O secularismo introduziu uma teoria de estágios da história (*stagist theory*),

na qual a modernidade política ocidental servia como régua para medir o progresso das demais sociedades (Hurd, 2007, p. 278). Nesse modelo, povos não ocidentais foram colocados em um tempo linear inferior, vistos como presos em um "estado de natureza" do qual deveriam ser resgatados pela missão civilizadora europeia (Hurd, 2007, p. 279). Essa "anualização do tempo", nas palavras de Dipesh Chakrabarty, permitiu que a Europa se visse no ápice do desenvolvimento, enquanto outras "raças" permaneciam na "sala de espera da história" (Chakrabarty *apud* Pasha, 2020, p. 1088), aguardando o amadurecimento que as tornaria aptas para a modernidade secular.

No modelo do laicismo francês, em particular, a expulsão da religião da esfera pública foi identificada como o ápice da civilização (Hurd, 2007, p. 279). Ao representar o "Outro" religioso, especialmente o muçulmano, como biológica ou culturalmente incapaz de ser secular, o Ocidente justificou o colonialismo não mais como uma missão de conversão de almas, mas como uma obrigação pedagógica e científica das raças mais "civilizadas" sobre as "bárbaras" (Hurd, 2007, p. 282; Parasram, 2018, p. 107). A missão civilizadora secularizou-se, mas preservou a estrutura hierárquica que antes era justificada pela teologia.

Em suma, a ascensão do racismo científico e a marginalização da religiosidade como marcador de diferença não são fenômenos separados do projeto secular, mas sim suas expressões constitutivas. O secularismo não eliminou a hierarquia; apenas a re-fundou em novas bases (científicas, temporais e raciais), permitindo que a exclusão e a dominação persistissem sob a linguagem da neutralidade, da razão e do progresso. Na prática internacional contemporânea, como Pasha (2017c) demonstra, religião e raça continuam entrelaçadas, tornando difícil separá-las nos processos de diferenciação e exclusão. Contudo, enquanto as críticas ao eurocentrismo negligenciam a religião, as teorias pós-seculares subestimam a raça. Essa divisão conceitual mantém as duas perspectivas desconectadas, impedindo uma análise mais integrada, lacuna que a obra de Pasha precisamente busca preencher.

No mundo não-europeu, o secularismo é vivido como um "discurso derivado" (Pasha, 2017b), servindo como um modelo para banir a religião da política, mas, na prática, muitas vezes se traduzindo em "opressão e supressão" de expressões religiosas não hegemônicas, como no caso do Islã (Asad, 2011; Shani, 2013).

A disciplina de RI, em sua constituição, tem uma "autoimagem secular" construída em torno de marcos históricos como Westfália, o que tem o efeito de "garantir a eliminação ou o silenciamento de alternativas" (Pasha, 2012; 2017b). Pasha (2012, 2017b) desmonta a "promessa secular de Westfália" ao revelar seu núcleo cristão: um "assentamento religioso" (*religious settlement*) que mascara a autoridade religiosa sob a linguagem da neutralidade (2012a, p. 272). Esse acordo, longe de banir o sagrado, consolidou uma teologia política ocidental. É crucial notar, porém, que Westfália foi um acordo intra-europeu e intracristão. Sua preocupação imediata eram as disputas entre católicos e protestantes, não o Islã ou outras tradições religiosas. Foram os desdobramentos históricos posteriores, a universalização do modelo westfaliano como paradigma global de

ordem internacional e sua imposição via colonialismo, que produziram o efeito de homogeneizar outras tradições, classificando-as como "não-seculares" ou "desviantes" por não se conformarem àquele molde particular de relação entre religião e política. A própria soberania moderna, supostamente secular, depende de uma "presença mística da autoridade transcendental" (Pasha, 2011, p. 689)[5], expondo a contradição central da autoimagem das RI.

Em diálogo com a crítica de R.B.J. Walker (1993) aos limites da imaginação política, Pasha sugere que as teorias de RI importam menos por suas explicações sobre a política mundial do que por serem sintomas dos limites do pensamento político contemporâneo, aspectos a serem explicados, não explicações. Elas revelam um entendimento historicamente específico da vida política, naturalizado como fato consumado, que demarca e restringe os horizontes do possível. É essa recusa em reconhecer suas próprias raízes religiosas, a persistência do sagrado sob o disfarce do secular, que leva a disciplina a produzir interpretações distorcidas da realidade global. Nessa perspectiva, as RI revelam-se não como uma descrição neutra do mundo, mas como um conjunto de cartografias, performances e engajamentos que personificam forças sociais espacializadas em relação à percepção sobre o "Outro" (Pasha, 2006a, p. 67). Como exemplo dessa cristalização, observa-se o legado westfaliano que vinculou o secularismo à autoimagem das RI ocidentais.

A relação que se forma entre modernidade e secularismo estabelece uma premissa materializada na compreensão teleológica da história, isto é, uma marcha inevitável em direção à secularização que acaba por subestimar o domínio de reivindicações transcendentes na modernidade. De acordo com Pasha (2017a, p. xvi), o fundamentalismo secular oferece uma contrapartida ao fundamentalismo religioso, na medida em que é esquecida a presença histórica de impulsos e espaços "seculares" dentro do Islã e das Zonas Culturais Islâmicas, além de impulsos teológicos dentro do secularismo (ocidental).

É por essa exposição que Pasha (2018c, p. 107) sugere que talvez não seja a ausência da religião enquanto uma omissão sistemática que existe nas RI, mas sim o seu disfarce secular que merece maior escrutínio e avaliação. Nessa perspectiva, o caráter secularista das RI é a naturalização ficcional de um determinado assentamento religioso na infraestrutura teórica que se apresenta como uma condição secular. Desse modo, a pergunta que devemos fazer não seria porque há negligência, mas como um assentamento religioso particular pôde representar tão eficientemente a secularidade, ocultando suas próprias raízes teológicas enquanto projetava sobre o "Outro" islâmico a marca da diferença irreconciliável.

5. Pasha (2011, p. 689) fundamenta essa afirmação na tese schmittiana de que os conceitos políticos modernos são teológicos secularizados: o Deus onipotente torna-se o legislador onipotente, e a exceção jurídica, o análogo do milagre (Pasha, 2017, p. 15). A soberania não se sustenta apenas pela força, mas por uma "fé laica" que legitima o comando (Bain, 2016, p. 12). Hobbes já expressava essa ideia ao descrever o Leviatã como um "Deus Mortal" (Thomas, 2000, p. 822). A soberania moderna, portanto, é a teologia disfarçada nas estruturas seculares, não sua superação.

3 A VIRADA PÓS-SECULAR DE MUSTAPHA KAMAL PASHA: DESAFIANDO A NARRATIVA DO "RETORNO DA RELIGIÃO"

Se a seção anterior demonstrou como Pasha desmonta as fundações seculares da disciplina, revelando o "assentamento religioso" por trás da soberania moderna e a universalização do secularismo ocidental, a presente seção examina um desdobramento específico dessa crítica: sua intervenção no debate sobre a virada pós-secular nas RI. Para Pasha, o problema não está apenas na autoimagem secular da disciplina, mas também na maneira como a própria tentativa de "trazer a religião de volta", a narrativa do retorno, reproduz, inadvertidamente, os pressupostos que deveria questionar. É nesse contexto que ele desenvolve seus conceitos de *excepcionalidade islâmica*, *ruptura* e *deslocamento*, oferecendo uma alternativa à linguagem do retorno e reposicionando o Islã político como expressão da modernidade global, não como sua negação.

Para compreender a originalidade dessa intervenção, é necessário situar Pasha no cenário intelectual das RI no pós-Guerra Fria. A década de 1990 foi marcada pela chamada "virada cultural" na teoria internacional, um esforço para repudiar as constrições eurocêntricas do *mainstream* e reconhecer a importância de identidades, normas e culturas (Lapid; Kratochwil, 1996). Pasha (2003; 2005) sempre destacou essa virada por ter aparentemente conseguido avançar em aspectos significativos: ela permitiu melhorar a percepção sobre outras identidades e ajudou a reconhecer outros mundos culturais, inclusive o próprio Islã. No entanto, ele argumenta que o otimismo trazido por esses novos encontros e conversações reflexivas sobre identidade/diferença, cultura e agência teve vida curta, desvalorizado por tendências políticas e culturais opostas.

Os eventos de 11 de setembro de 2001 e a subsequente "Guerra ao Terror" provocaram uma rápida regressão para uma "ortodoxia neorrealista" e uma "mentalidade de securitização", que reativaram antigas cartografias coloniais e binarismos familiares, civilizado/bárbaro, salvos/condenados (Pasha, 2006a, p. 65-66; 2007a), para enquadrar a alteridade islâmica. Como observa Pasha (2009a, p. 527; 2011b, p. 688), os "relatos convencionais pós-11 de setembro de sintomas globais oferecem uma notável sensação de *déjà vu*", um reaparecimento de antigas cartografias, a recuperação de binarismos religiosos e a confiança em metáforas familiares de exclusão. Esse movimento ilustra o quão profundamente firme e estabelecida essa infraestrutura de exclusões está entrincheirada no imaginário cultural ocidental, e como facilmente o discurso público consegue ser usurpado por esses "simplificadores terríveis" (Pasha, 2003; 2009a, p. 528; 2017a, p. 3).

É importante notar que essa regressão não ocorreu no vazio intelectual. Pasha dialoga criticamente com dois autores que forneceram a arquitetura conceitual para esses binarismos: Samuel Huntington (1993; 1996), cuja tese do "choque de civilizações" reificou a ideia de um conflito inevitável entre Ocidente e Islã, naturalizando a oposição e ignorando a constituição mútua entre essas formações culturais (Pasha, 2011, p. 143; 2017b, p. 102); e Francis Fukuyama (1992), cuja narrativa do "fim da história" posicionou a democracia liberal ocidental como o ponto teleológico de chegada da

humanidade, relegando outras formas políticas, incluindo as islâmicas, a estágios superáveis ou desviantes. Para Pasha, esses "antigos axiomas" ressuscitam aspectos de uma insegurança ontológica que condiciona o meio social ocidental, revelando a "teimosia das categorias" que habitam o imaginário moderno e sua fonte numa metafísica ocidental teologicamente codificada.

Pasha também chama atenção para um ponto frequentemente negligenciado: os apelos por uma "virada" que "traga de volta" a cultura e a identidade, apesar de bem-intencionados, seriam deslocados de sentido. Cultura e identidade já estão presentes nas RI, nunca saíram; elas precisam ser redescobertas (Pasha, 2003, p. 113). Há uma persistência ontológica do Islã enquanto o Outro generalizado da modernidade ocidental, o que o faz se manter como um problema de geopolítica e não um objeto de compreensão cultural. Por essa razão, Pasha afirma que "essas formas socializadas e materializadas são um obstáculo duradouro à *glasnost* na teoria das RI" (2003, p. 113; 2017a, p. xv), isto é, a uma abertura política permanente da própria disciplina.

É nesse contexto de recrudescimento de velhos dualismos que Pasha desenvolve sua crítica à narrativa do retorno da religião. Ele associa explicitamente essa narrativa a autores como Pavlos Hatzopoulos e Fabio Petito (2003) e Scott Thomas (2005), que utilizam a linguagem do retorno da religião ou do retorno do exílio (Pasha, 2011, p. 151; 2012, p. 1045; 2017c, p. 566). Para Pasha, esses autores, embora tentem trazer a religião de volta para as RI, acabam aceitando implicitamente a tese da secularização (Pasha, 2017c, p. 566). A ideia de retorno pressupõe que a religião teria um dia partido ou sido totalmente privatizada, o que Pasha contesta: a religião nunca abandonou o campo político; apenas assumiu "formas secularizadas de instanciação" (Pasha, 2017c, p. 15) ou foi simplesmente ignorada e mal interpretada pelas lentes seculares da disciplina. A questão não é trazer a religião de volta, mas sim reconhecer o caráter religiosamente texturizado que as RI sempre tiveram e que foi ocultado por sua autoimagem secular.

Para além desses estudiosos das RI, Pasha direciona sua crítica a outros autores que alimentam a percepção distorcida sobre o Islã: o orientalista Bernard Lewis, criticado por essencializar o Islã e promover a narrativa de que o mundo islâmico é intrinsecamente resistente à modernidade e ao secularismo (Pasha, 2011, p. 148; 2012, p. 1043; 2017b, p. 128); orientalistas rígidos como Daniel Pipes e Patricia Crone, que tratam o Islã como uma entidade ahistórica e imutável (Pasha, 2011, p. 148; 2017b, p. 132); e Ernest Gellner, por sua teoria do balanço de pêndulo e por reduzir a história muçulmana a uma cultura puramente religiosa (Pasha, 2012, p. 1043; 2017b, p. 131). Em comum, todos esses autores compartilham uma visão que Pasha busca desmontar: a de que o Islã seria uma exceção à regra da modernidade secular, ignorando a constituição mútua entre Ocidente e Islã ao longo da história.

3.1 A excepcionalidade islâmica: uma crítica ao essencialismo Ocidental

No cerne dessa miopia secular está o discurso da "excepcionalidade islâmica". Pasha (2009, 2017) desvela esse conceito como um constructo ocidental que representa o Islã como singularmente resistente à modernidade, à secularização e à racionalidade política. Uma visão que, como

visto, é promovida por orientalistas e teóricos do "choque de civilizações" que essencializam o Islã como uma fé imutável e hostil à modernidade, ignorando a constituição mútua entre Ocidente e Islã ao longo da história[6]. Esta narrativa, como mostra a crítica de Edward Said (2014) ao orientalismo, não descreve realidades, mas produz regimes de verdade que servem a projetos de poder. Sustentando-se em três pilares interligados: a ideia de um Islã monolítico e imutável, incapaz de separar religião e política; a noção de que as sociedades islâmicas possuem deficiências cognitivas que as impedem de adotar instituições "racionais" ocidentais; e a naturalização de binários como civilizado/bárbaro, que justificam intervenções e hierarquizações. Esse discurso é o espelho da "excepcionalidade ocidental" weberiana, que atribui ao cristianismo protestante o monopólio da gênese da modernidade, posicionando o Islã como seu Outro incapaz (Pasha, 2009). A excepcionalidade islâmica opera como uma "moldura capacitadora" (Pasha, 2009) que legitima medidas excepcionais, desde a exclusão da Turquia da União Europeia até as políticas da Guerra ao Terror.

Ao fetichizar a diferença religiosa e tratá-la como um atributo fixo e imutável, essa moldura obscurece dois fenômenos cruciais. Primeiro, invisibiliza as lutas políticas internas nas sociedades de maioria muçulmana (clivagens de classe, gênero e etnia) que moldam as contestações políticas, as quais não são entre secular e religioso, mas sim intrínsecas ao próprio campo do religioso. Segundo, mascara as reais contradições do projeto secular ocidental e do Estado pós-colonial. Para Pasha (2017), o extremismo político em nome do Islã não confronta primariamente o "Ocidente", mas sim o Estado pós-colonial e suas falhas seculares. É a resposta à brutalidade, à repressão e à incapacidade desses regimes, muitas vezes forjados com instrumentos burocráticos ocidentais e uma roupagem secularista, de forjar futuros políticos inclusivos.

É importante evitar qualquer leitura que essencialize a relação entre Islã e política. O problema não é uma suposta "essência" islâmica avessa à modernidade, mas sim o fato de que o Estado pós-colonial, moldado por processos coloniais e pela imposição de modelos seculares ocidentais, frequentemente opera como estrutura de exclusão. O Islã político não é, portanto, um resgate do pré-moderno, mas uma reconfiguração moderna da relação entre religião e Estado, uma linguagem de política forjada na experiência colonial e pós-colonial (Pasha, 2017). No entanto, tal reconfiguração não pode ser lida apenas como uma resposta política; exige, como pondera Saba Mahmood (2015), que se abandone o enquadramento dicotômico do secularismo europeu para se apreender a especificidade da diferença religiosa no mundo pós-colonial.

6. Contrariando visões orientalistas que apresentam o Islã como um bloco estático e avesso à modernidade (Vieira Pinto; Mota, 2024, p. 241), a historiografia global tem demonstrado o papel ativo das sociedades muçulmanas na construção do mundo moderno. Entre os séculos XIII e XVIII, o Oriente Médio funcionou como fulcro de um sistema mundial policêntrico de trocas que ligava a Europa à China (Abu-Lughod, 1989, p. 8, 10). Nos séculos XVI a XIX, a chamada "Era dos Persianatos" testemunhou a formação dos impérios Otomano, Safávida e Mogol – Estados centralizados, com poderio militar tecnológico e burocracia sofisticada, que integravam tradições turco-mongóis à administração persa (Vieira Pinto; Mota, 2024, p. 247-251). Na África, o Islã promoveu revoluções educacionais e políticas, como o Califado de Sokoto (1804), tão significativas quanto processos europeus contemporâneos (Vieira Pinto; Mota, 2024, p. 246). A "modernidade islâmica" revela-se, assim, um fenômeno plural e interconectado, desmentindo a tese de um mundo muçulmano alheio às transformações globais.

3.2 Reformulando as subjetividades religiosas: Ruptura, Deslocamento e Agência

Superando a retórica do "retorno", Pasha (2012a, 2017) propõe uma compreensão mais complexa das subjetividades religiosas nas Zonas Culturais Islâmicas. Ele sugere que a condição pós-secular se manifesta como *ruptura* e *deslocamento*. A ruptura implica uma descontinuidade temporal nas rotinas estabelecidas, enquanto o deslocamento se refere a uma mudança nos terrenos espaciais e simbólicos da identidade, gerando tanto desorientação quanto novas formas de segurança ontológica. Isso significa que a religião não está simplesmente a reaparecer, mas a transformar-se e reconfigurar-se sob as pressões da modernidade tardia, da globalização e do fracasso dos projetos de desenvolvimento seculares.

Compreender essas dinâmicas exige que a análise ultrapasse as categorias ocidentais rígidas (sagrado/secular) e reconheça, como propõe Talal Asad (1993, 2009), a religião como uma "tradição discursiva" em constante mutação, intrinsecamente ligada ao poder e às práticas cotidianas. O Islã político, nessa perspectiva, emerge como uma linguagem da política que oferece "alternativas aos mundos centrados no Ocidente" (Pasha, 2017, p. 89), afirmando a agência e a complexidade de sujeitos frequentemente reduzidos a estereótipos.

Pasha (2012) denuncia o que se poderia chamar de epistemicídio secular: ao impor sua neurose histórica cristã, a cisão entre fé e mundo, sobre o Islã, onde *din* (religião) e *dunya* (mundo) são vividos como inseparáveis, o Ocidente repete compulsivamente o trauma das guerras religiosas europeias. A homogeneização do Islã é, assim, uma violência colonial revisitada: Estados pós-coloniais secularizados fabricam um Islã artificial com instrumentos burocráticos ocidentais, enquanto sufis e feministas decoloniais expõem essa esquizofrenia política (Pasha, 2017).

Para compreender estas subjetividades religiosas e as suas dinâmicas, Pasha insiste na necessidade de ultrapassar as categorias ocidentais de sagrado e secular. Ele vê o Islã político como uma "linguagem da política" e uma "tradição discursiva" (Hurd, 2008), capaz de oferecer "alternativas aos mundos centrados no Ocidente" (2017, p.89). A sua perspectiva decolonial reconhece a colonialidade, a diferenciação racialmente marcada, como uma característica duradoura da ordem internacional. Pasha também defende que a segurança humana deve ser "culturalmente incorporada" (2007), reconhecendo as identidades humanas como contestadas e enraizadas nas ZCI, e propondo um "universalismo diferenciado" (2020) que confronte a natureza desigual do mundo e vá além de um protótipo ocidental secularizado do indivíduo.

No essencial, Pasha se opõe à ideia de que a religião estaria "regressando" ou que alguma vez se ausentou da política global, argumentando que sua persistência foi ofuscada por pressupostos eurocêntricos e pela "ficção" da secularização. Sua análise das ZCI revela que as subjetividades religiosas são dinâmicas e contestadas, experimentando rupturas e deslocamentos que desafiam as categorias ocidentais e oferecem uma compreensão mais complexa e híbrida das interações entre religião, raça e relações internacionais.

4 RELIGIÃO E RAÇA: ENTRELAÇAMENTOS E SILÊNCIOS

Um dos aspectos mais inovadores da obra de Pasha é sua insistência em examinar a confluência entre religião e raça como forças constitutivas e duradouras na ordem internacional, afastando-se de narrativas lineares que não reconhecem adequadamente o papel fundamental que a religião continua a desempenhar na classificação dos sujeitos e dos corpos e/ou tratam esses marcadores de forma separada. Para Pasha (2017c), a "racialização codificada religiosamente" é um fenômeno negligenciado tanto pelas críticas ao eurocentrismo quanto pelas teorias pós-seculares. O pensamento iluminista e a ascensão do racismo científico no século XIX atribuíram à raça um papel privilegiado como marcador científico da diferença, relegando a relação entre religião e hierarquia social a um passado pré-iluminista supostamente superado[7]. No entanto, as hierarquias modernas exibem "inegáveis entrelaçamentos [*entanglements*] que a religião desfruta com a raça" (2017, p.4). A dinâmica entre religião e raça redefine continuamente fronteiras simbólicas e materiais, remodelando percepções, territórios e as próprias bases do diálogo intercultural.

Essa dinâmica, contudo, não opera apenas no plano das relações sociais ou políticas, mas também no plano epistêmico: a persistência dos entrelaçamentos entre religião e raça contribui para o assentamento religioso que, como vimos anteriormente, está cristalizado na própria essência da disciplina de RI. A forma como as RI classificam, hierarquizam e interpretam o mundo é moldada por essa infraestrutura teológica secularizada, que naturaliza certas categorias enquanto silencia outras.

Pasha (2017c) desvela o silêncio estrutural das RI sobre essa questão em duas frentes. Primeiro, nota que muitas críticas ao eurocentrismo (pós-coloniais e decoloniais) tendem a silenciar o papel da religião na consolidação das hierarquias globais, privilegiando a cultura ou a raça. Segundo, observa que o pensamento pós-secular, por sua vez, frequentemente marginaliza a raça. Essa dupla lacuna, argumenta, deriva de uma aceitação tácita da secularidade como "condição ontológica da diferenciação" (Pasha, 2017b, p. 3), um horizonte herdado do Iluminismo. Para ele, uma "confluência entre os dois registros de crítica" é essencial para uma compreensão mais rica das dinâmicas de exclusão.

Essa confluência se torna evidente ao se observar a história colonial, onde "os impulsos religiosos e colonizadores se reforçam mutuamente" (Pasha, 2017b, p. 1-2). Não há separação entre a alma e a pele do nativo que precisa ser salvo ou eliminado: "é a alteridade religiosa do nativo manifestada na cor que repele o invasor; o nativo se encaixa prontamente na 'posição de selvagem' fornecida pelas escrituras"[8] (Pasha, 2017b, p. 6-7). O projeto colonial operou, assim, através de uma teologia política que simultaneamente buscava "salvar almas" e hierarquizar (e muitas vezes exterminar) corpos não-brancos.

7. A relação entre religião e hierarquia no período pré-iluminismo é objeto de crescente investigação histórica. Na Península Ibérica, os estatutos de limpeza de sangue (séc. XV) institucionalizaram a exclusão de cristãos-novos com base na ascendência, transmitida hereditariamente (Heng, 2018). Na iconografia e na literatura medieval, muçulmanos e judeus eram frequentemente representados com traços negroides para marcar sua alteridade moral e religiosa, um fenômeno que Geraldine Heng (2018) denomina a "invenção da raça" na Idade Média europeia.
8. No original: "It is the native's religious Otherness manifested in colour that repels the invader; the native readily fits the 'savage slot' supplied by scripture."

Na contemporaneidade, esses entrelaçamentos persistem e se manifestam em fenômenos como a securitização do outro religioso, a demonização de imigrantes de zonas religiosas específicas e o surgimento de nacionalismos populistas direcionados a minorias religiosas. A oposição à entrada da Turquia na União Europeia, por exemplo, frequentemente constrói a identidade europeia como exclusivamente cristã, transformando diferenças religiosas em marcadores fixos de divisão civilizacional. Essa dinâmica opera através de dois mecanismos interligados: a secularização de estereótipos religiosos em marcadores raciais, onde muçulmano passa a funcionar como uma categoria racial, independentemente da prática religiosa efetiva, e a naturalização da exclusão política sob retóricas de incompatibilidade cultural, que apresentam a diferença como obstáculo intrínseco à integração e à cidadania. A própria definição do que é religião (em oposição à superstição) é, como lembra Pasha, um ato histórico e uma decisão política com profundas raízes coloniais.

Pasha (2017c) também chama atenção para como o racismo científico, ao se tornar o paradigma dominante de diferenciação, obscureceu a persistência da racialização religiosa. No entanto, exemplos como os estatutos de limpeza de sangue (*limpieza de sangre*) na Península Ibérica tardo-medieval[9], que instituíam que a mácula de ascendência judaica ou muçulmana se transmitia hereditariamente pelo sangue, mesmo após gerações de conversão ao cristianismo, demonstram que a racialização operava através de marcadores religiosos muito antes do século XIX. Esses dispositivos revelam a permeabilidade entre os registros religioso e racial: a diferença de fé era concebida como uma característica herdada, inscrita no sangue e, portanto, imutável. O Islã político, nesse contexto, não deve ser lido como um desvio fundamentalista, mas como uma reconfiguração moderna dessa longa história de entrelaçamentos, uma resposta às fraturas e contradições produzidas pelo encontro colonial e pela imposição de um Estado secularizante que, paradoxalmente, preservou estruturas de exclusão racializadas sob nova roupagem.

5 OUTROS MUNDOS, OUTRAS PALAVRAS: CONTRIBUIÇÕES DE PASHA PARA UMA RI QUE ABRIGA A DIFERENÇA

A obra de Mustapha Pasha, ao desmontar a autoimagem secular e eurocêntrica das RI, oferece contribuições fundamentais para o que se convencionou chamar de compreensão decolonial da disciplina. Por compreensão decolonial entendemos, a partir do diálogo com o pensamento

9. Os estatutos de limpeza de sangue (limpieza de sangre), desenvolvidos na Península Ibérica entre os séculos XV e XVII, foram mecanismos que institucionalizaram a exclusão de cristãos-novos (judeus e muçulmanos convertidos) e seus descendentes, mesmo após gerações de prática católica (Heng, 2018, p. 156-157). Diferentemente da discriminação religiosa baseada na crença, esses estatutos introduziram a ideia de que a identidade religiosa era um atributo hereditário e imutável transmitido pelo sangue — a "mancha" ou "mácula" da ascendência não cristã não podia ser apagada pelo batismo (Heng, 2018, p. 209-210). Para Pasha (2017c, p. 2), esse processo representa um "ensaio fundamental" para os sistemas modernos de diferenciação racial, no qual a teologia foi mobilizada para "biologizar" comunidades inteiras. A Inquisição atuava como instrumento de poder soberano para fiscalizar linhagens, definindo quem pertencia ou era excluído da comunidade política legítima (Pasha, 2017c, p. 2). A lógica da pureza de sangue persistiu por séculos, influenciando debates sobre identidade nacional e cidadania, como nas discussões sobre representação política baseada no sangue espanhol nas Cortes de Cádis (Bain, 2020, p. 78).

decolonial latino-americano (Mignolo, 2007; Quijano, 2000), o esforço de desnaturalizar e superar as hierarquias de conhecimento que privilegiam categorias, experiências e sujeitos europeus como universais, silenciando ou subalternizando outras formas de saber e estar no mundo. Pasha radicaliza esse projeto ao insistir que essa descolonização deve passar, inevitavelmente, por uma dessecularização do pensamento crítico, ou seja, pelo reconhecimento de que o secularismo não é um ponto de partida neutro, mas sim um projeto de poder que precisa ser historicizado e provincializado.

A principal ferramenta analítica que Pasha mobiliza para esse fim é a noção de "histórias conectadas", inspirada em Sanjay Subrahmanyam (2019, 2022). Essa perspectiva desafia a narrativa de uma modernidade autóctone europeia, revelando como a modernidade foi cocriada nas zonas de contato colonial, através de trocas, mimetismos e fusões contínuas entre o núcleo e a periferia. Como observa Dipesh Chakrabarty (2000) em seu projeto de "provincializar a Europa", trata-se de desmantelar a ideia de que a Europa é o sujeito teórico primordial da história, e Pasha aplica essa lição diretamente às categorias políticas fundamentais (Estado, soberania, secularismo) demonstrando como elas são produtos de trajetórias históricas específicas, não modelos universais.

Aplicada às Zonas Culturais Islâmicas, essa lente permite superar a visão orientalista de um Islã monolítico e imutável, revelando suas pluralidades internas, contradições e agências históricas. As identidades são entendidas como relacionais, forjadas em processos translocais, e não como essências fixas. A sensibilidade analítica proposta por Marshall Hodgson, expressa na distinção entre o religioso (*Islamic*) e o complexo cultural mais amplo (*islamicate*), está profundamente presente na obra de Pasha (2017, p. 96; 2011, p. 149), embora ele privilegie terminologicamente a categoria Zonas Culturais Islâmicas. Para Pasha, as ZCI designam áreas de maioria muçulmana informadas por subjetividades transnacionais que conectam sociedades variadas por meio de uma simbologia comum, memória e experiência histórica (Pasha, 2017, p. xiii; 2012, p. 1041). Essa escolha visa sublinhar a pluralidade e heterogeneidade da experiência cultural islâmica, evitando tratar a identidade muçulmana como essência fixa, e enfatizar como essas zonas são instanciações da modernidade global, atravessadas por fraturas modernas de classe, localidade e ocupação (Pasha, 2013, p. 185; 2003, p. 119). Assim, Pasha retoma a sensibilidade analítica de Hodgson, ao reconhecer o Islã como um sistema civilizacional amplo, mas a traduz para um vocabulário que enfatiza as fraturas e conexões globais do presente, em vez de uma continuidade histórica linear.

Para Pasha, uma RI verdadeiramente global não pode continuar "vergonhosamente resistente a termos de discurso que se originam em outras zonas culturais, que carregam outros apegos ontológicos" (2011, p. 687). Ele propõe a emergência de "novos vernáculos mais sensíveis ao contexto religioso local" (2017, p. 51) como caminho para superar a hegemonia dos quadros seculares de compreensão. Esse chamado não é por uma mera inclusão de vozes periféricas no debate existente, mas sim por uma reavaliação dos próprios critérios de validade epistemológica, que atualmente excluem cosmologias islâmicas, indígenas ou africanas por não se adequarem aos formatos seculares ocidentais.

Essa perspectiva dialoga diretamente com os esforços de autoras como Amaya Querejazu (2016) e David Blaney e Arlene Tickner (2012), que têm explorado a ideia de um pluriverso nas RI, isto é, um mundo onde múltiplos mundos e múltiplas formas de conhecimento possam coexistir, sem serem subsumidos por um universalismo abstrato e eurocêntrico. A noção de *universalismo diferenciado* proposta por Pasha (2020) caminha na mesma direção: trata-se de confrontar a natureza desigual do mundo e ir além de um protótipo ocidental secularizado do indivíduo, reconhecendo que diferentes cosmologias produzem diferentes concepções de vida boa, ordem política e relação com o transcendente.

Um dos legados mais originais de Pasha é sua insistência na necessidade de dessecularizar o pensamento crítico, isto é, reconhecer que as próprias ferramentas com as quais criticamos o eurocentrismo carregam pressupostos seculares que precisam ser historicizados. Enquanto as críticas pós-coloniais e decoloniais tenderam a silenciar a religião em favor da cultura ou da raça, e as teorias pós-seculares marginalizaram a raça, Pasha demonstra que é precisamente no entrelaçamento entre religião e raça que se produz a diferença e a hierarquia na ordem internacional. Ignorar um desses registros é reproduzir, inadvertidamente, o mesmo gesto epistemicida que se busca criticar.

Essa dupla crítica abre caminho para uma agenda de pesquisa que investigue, de forma integrada, como religião e raça operam conjuntamente na fabricação de exclusões, desde os estatutos de limpeza de sangue na Península Ibérica até a securitização contemporânea de populações muçulmanas na Europa e nos Estados Unidos. Mais do que isso, convida a disciplina a levar a sério outras epistemologias religiosamente informadas, reconhecendo que o secular não é o único idioma possível para se fazer teoria política. Em um mundo marcado por múltiplas formas de existência e significação, abrigar a diferença significa também aceitar que os mundos outros falam por si mesmos, em suas próprias palavras.

6 RELIGIÃO, RAÇA E EUROCENTRISMO: O LEGADO CRÍTICO DE MUSTAPHA PASHA

Este artigo reconstruiu analiticamente a crítica de Mustapha Kamal Pasha à razão pós-secular nas Relações Internacionais, demonstrando como sua obra oferece ferramentas indispensáveis para desnaturalizar o eurocentrismo e a autoimagem secular da disciplina. Ao longo da análise, ficou evidenciado que, para Pasha, a questão não é explicar um suposto retorno da religião, mas sim compreender como a religião foi persistentemente mal interpretada por lentes seculares que têm suas raízes num assentamento religioso ocidental particular, cujos efeitos se estendem muito além do contexto europeu.

A contribuição central de Pasha, conforme sistematizada neste artigo, reside em três movimentos interligados. Primeiro, em sua crítica genealógica ao secularismo, que expõe o mito de Westfália e revela a teologia política subjacente à soberania moderna, expondo como o projeto secular nunca eliminou a hierarquia, mas apenas a refundou em novas bases científicas, temporais e raciais. Segundo, em sua desconstrução da

excepcionalidade islâmica, que reposiciona as contestações políticas no mundo muçulmano não como uma oposição entre secular e religioso, mas como lutas intrínsecas ao próprio campo do religioso, moldadas pelas falhas do Estado pós-colonial e por clivagens internas de classe, gênero e etnia. Terceiro, em sua original articulação entre religião e raça, demonstrando como esses marcadores de diferença operam de forma entrelaçada na fabricação de hierarquias globais, sendo este um ponto frequentemente negligenciado tanto pelas críticas pós-coloniais e decoloniais, que tendem a silenciar a religião em favor da cultura ou da raça, quanto pelas teorias pós-seculares, que marginalizam a raça em favor da religião.

Ao valorizar linguagens vernáculas e ao insistir na necessidade de histórias conectadas para compreender a modernidade, Pasha não apenas provincializa o secularismo ocidental, mas também demonstra que o Islã, longe de ser uma exceção à regra da modernidade, é parte constitutiva dela. Sua análise das Zonas Culturais Islâmicas como instanciações da modernidade global, atravessadas por fraturas e conexões transnacionais, oferece um contraponto poderoso às visões orientalistas que insistem em tratar o mundo muçulmano como um bloco monolítico e imutável.

Mais do que isso, Pasha abre caminho para um diálogo fecundo com debates contemporâneos sobre o pluriverso e a diferença na teoria internacional. Ao demonstrar que religião e raça não podem ser compreendidas separadamente, seja na análise do colonialismo, seja na crítica às exclusões contemporâneas, sua obra nos convida a uma agenda de pesquisa que investigue, de forma integrada, como esses marcadores continuam a operar na securitização de populações, na construção de muros materiais e simbólicos, e na produção de sujeitos "matáveis" ou "suspensos".

Em última instância, a obra de Pasha nos lembra que uma disciplina verdadeiramente global e pluralista não pode se contentar em apenas incluir a diferença nos quadros existentes. Ela deve estar disposta a ter seus próprios fundamentos transformados pelo encontro com outros imaginários cosmológicos e outras formas de conceber o político. Abrigar a diferença, como Pasha nos ensina, não é tolerar o outro à distância, mas reconhecer que os mundos outros falam por si mesmos, e que ouvi-los pode exigir que aprendamos novas línguas, inclusive aquelas que o secularismo nos ensinou a esquecer.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, Janet L. **Before European Hegemony: The World System A.D. 1250-1350**. New York: Oxford University Press, 1989.

ASAD, Talal. **Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam**. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

ASAD, Talal. The Idea of an Anthropology of Islam. **Qui Parle**, v. 17, n. 2, p. 1–30, 2009.

ASAD, Talal. Thinking about religion, belief, and politics. In: ORSI, Robert A. (Org.). **The Cambridge Companion to Religious Studies**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 36-57, 2011.

BAIN, William. **Political Theology of International Order**. Oxford: Oxford University Press, 2020.

BAIN, William. The medieval contribution to modern international relations. In: BAIN, William (Org.). **Medieval Foundations of International Relations**. London; New York: Routledge, p. 1-22, 2016.

BLANEY, David; TICKNER, Arlene (Orgs.). **Thinking International Relations Differently**. London: Routledge, 2012.

CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference**. Princeton: Princeton University Press, 2000.

DE CARVALHO, Benjamin; LEIRA, Halvard; HOBSON, John M. The Big Bangs of IR: The Myths That Your Teachers Still Tell You about 1648 and 1919. **Millennium**, v. 39, n. 3, p. 735–758, 2011.

EISENSTADT, Shmuel N. Multiple Modernities. **Daedalus**, v. 129, n. 1, p. 1–29, 2000.

FOUCAULT, Michel. **The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences**. New York: Vintage, 2012.

FUKUYAMA, Francis. **The End of History and the Last Man**. New York: Free Press, 1992.

HENG, Geraldine. **The Invention of Race in the European Middle Ages**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

HUNTINGTON, Samuel P. The Clash of Civilizations? **Foreign Affairs**, v. 72, n. 3, p. 22–49, 1993.

HUNTINGTON, Samuel P. **The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order**. New York: Simon & Schuster, 1996.

HURD, Elizabeth Shakman. Secularism and International Relations Theory. In: SNYDER, Jack (Org.). **Religion and International Relations Theory**. New York: Columbia University Press, p. 61-86, 2011.

HURD, Elizabeth Shakman. **The Politics of Secularism in International Relations**. Princeton: Princeton University Press, 2008.

JONES, Branwen Gruffydd (Org.). **Decolonizing International Relations**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2006.

KRISHNA, Sankaran. Race, Amnesia, and the Education of IR. In: JONES, Branwen Gruffydd (Org.). **Decolonizing International Relations**. Lanham: Rowman & Littlefield, p. 89-108, 2018.

LAPID, Yosef; KRATOCHWIL, Friedrich (Orgs.). **The Return of Culture and Identity in IR Theory**. Boulder: Lynne Rienner, 1996.

LINKLATER, Andrew. The International Society of 'Civilized States'. In: SUGANAMI, Hidemi; CARR, Madeline; HUMPHREYS, Adam (Orgs.). **The Anarchical Society at 40: Contemporary Challenges and Prospects**. Oxford: Oxford University Press, p. 287-304, 2017.

MAHMOOD, Saba. **Religious Difference in a Secular Age: A Minority Report**. Princeton: Princeton University Press, 2015.

MIGNOLO, Walter. **La idea de América Latina: La herida colonial y la opción decolonial**. Barcelona: Gedisa, 2007.

MITTELMAN, James H.; PASHA, Mustapha Kamal. **Out from Underdevelopment Revisited: Changing Global Structures and the Remaking of the Third World**. London: Palgrave Macmillan, 1997.

PARASRAM, Ajay. Hunting the state of nature: Race and ethics in postcolonial international relations. In: STEELE, Brent J.; HEINZE, Eric A. (Orgs.). **Routledge Handbook of Ethics and International Relations**. London; New York: Routledge, p. 101-114, 2018.

PASHA, Mustapha Kamal (Org.). **Globalization, Difference, and Human Security**. New York: Routledge, 2013a.

PASHA, Mustapha Kamal. After the deluge: new universalism and postcolonial difference. **International Relations**, v. 34, n. 3, p. 354–373, 2020.

PASHA, Mustapha Kamal. Decolonizing The Anarchical Society. In: JONES, Branwen Gruffydd (Org.). **The Anarchical Society at 40: Contemporary Challenges and Prospects**. Oxford: Oxford University Press, p. 135-156, 2017a.

PASHA, Mustapha Kamal. Fractured Worlds: Islam, Identity, and International Relations. **Global Society**, v. 17, n. 2, p. 111–120, 2003.

PASHA, Mustapha Kamal. Global Exception and Islamic Exceptionalism. **International Politics**, v. 46, n. 5, p. 527–549, 2009.

PASHA, Mustapha Kamal. Global leadership and the Islamic world: crisis, contention and challenge. In: GILL, Stephen (Org.). **Global Crises and the Crisis of Global Leadership**. Cambridge: Cambridge University Press, p. 143-160, 2011b.

PASHA, Mustapha Kamal. Human Security and Exceptionalism(s): Securitization, Neo-liberalism and Islam. In: SHANI, Giorgio; SATO, Makoto; PASHA, M. (Orgs.). **Protecting Human Security in a Post 9/11 World: Critical and Global Insights**. New York: Palgrave Macmillan, p. 95-116, 2007.

PASHA, Mustapha Kamal. In the Shadows of Globalization: Civilizational Crisis, the 'Global Modern' and 'Islamic Nihilism'. **Globalizations**, v. 7, n. 1-2, p. 173-185, 2010.

PASHA, Mustapha Kamal. Islam and the postsecular. **Review of International Studies**, v. 38, n. 5, p. 1041–1056, 2012a.

PASHA, Mustapha Kamal. Islam, nihilism and liberal secularity. **Journal of International Relations and Development**, v. 15, n. 2, p. 272–289, 2012b.

PASHA, Mustapha Kamal. Islam, 'Soft' Orientalism and Hegemony: A Gramscian Rereading. **Critical Review of International Social and Political Philosophy**, v. 8, n. 4, p. 543–558, 2005.

PASHA, Mustapha Kamal. Liberalism, Islam, and International Relations. In: JONES, Branwen Gruffydd (Org.). **Decolonizing International Relations**. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, p. 113-134, 2006.

PASHA, Mustapha Kamal. Nihilism and the Otherness of Islam. **Millennium**, v. 42, n. 1, p. 177–197, 2013b.

PASHA, Mustapha Kamal. Political theology and sovereignty: Sayyid Qutb in our times. **Journal of International Relations and Development**, v. 22, n. 2, p. 346–363, 2019.

PASHA, Mustapha Kamal. Religion and the Fabrication of Race. **Millennium**, v. 45, n. 3, p. 312–334, 2017c.

PASHA, Mustapha Kamal. Western Nihilism and Dialogue: Prelude to an Uncanny Encounter in International Relations. **Millennium**, v. 39, n. 3, p. 683–699, 2011a.

PASHA, Mustapha Kamal. **Islam and International Relations: Fractured Worlds**. London; New York: Routledge, 2017b.

PETITO, Fabio; HATZOPOULOS, Pavlos (Orgs.). **Religion in International Relations: The Return from Exile**. New York: Palgrave Macmillan, 2003.

QUEREJAZU, Amaya. Encountering the Pluriverse: Looking for Alternatives in Other Worlds. **Revista Brasileira de Política Internacional**, v. 59, n. 2, p. 1-16, 2016.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales**. Buenos Aires: CLACSO, p. 201-246, 2000.

SAID, Edward W. **Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

SHAH, Timothy Samuel; PHILPOTT, Daniel. The Fall and Rise of religion in International Relations. In: SNYDER, Jack (Org.). **Religion and International Relations Theory**. New York: Columbia University Press, p. 24-59, 2011.

SHANI, Giorgio. De-secularizing the 'human': religion, identity, and critical human security. In: PASHA, Mustapha Kamal (Org.). **Globalization, Difference, and Human Security**. New York: Routledge, p. 119-136, 2013.

SNYDER, Jack. Introduction. In: SNYDER, Jack (Org.). **Religion and International Relations Theory**. New York: Columbia University Press, p. 1-23, 2011.

STEELE, Brent J.; HEINZE, Eric A. (Orgs.). **Routledge Handbook of Ethics and International Relations**. London; New York: Routledge, 2018.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. **Connected History: Essays and Arguments**. London; New York: Verso, 2022.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. **Empires between Islam and Christianity, 1500-1800**. Albany: SUNY Press, 2019.

SUBRAHMANYAM, Sanjay. **Mughals and Franks: Explorations in Connected History**. Delhi: Oxford University Press, 2005.

SUGANAMI, Hidemi; CARR, Madeline; HUMPHREYS, Adam (Orgs.). **The Anarchical Society at 40: Contemporary Challenges and Prospects**. Oxford: Oxford University Press, 2017.

THOMAS, Scott M. Taking Religious and Cultural Pluralism Seriously: The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Society. **Millennium**, v. 29, n. 3, p. 815–841, 2000.

THOMAS, Scott. **The Global Resurgence of Religion and the Transformation of International Relations**. New York: Palgrave Macmillan, 2005.

VIEIRA PINTO, Otavio Luiz; MOTA, Thiago Henrique. Modernidade Islâmica. In: ARAÚJO, André de Melo et al. (Orgs.). **A Época Moderna**. Petrópolis: Vozes, p. 237-257, 2024.

WALKER, R. B. J. **Inside/Outside: International Relations as Political Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.