

**CENTRO UNIVERSITÁRIO TABOSA DE ALMEIDA – ASCES/UNITA**  
**BACHARELADO EM DIREITO**

**UNIVERSALISMO E INTERCULTURALISMO DOS DIREITOS HUMANOS NA SOCIEDADE ISLÂMICA**

**ALDREIS TACYANNA DE LIMA SANTOS**

**CARUARU**

**2017**

**CENTRO UNIVERSITÁRIO TABOSA DE ALMEIDA – ASCES/UNITA**  
**BACHARELADO EM DIREITO**

**UNIVERSALISMO E INTERCULTURALISMO DOS DIREITOS HUMANOS NA SOCIEDADE ISLÂMICA**

**Trabalho de conclusão de curso apresentado ao Centro Universitário Tabosa de Almeida – ASCES/UNITA como requisito parcial para obtenção do grau de bacharel em Direito, produzido sob orientação do professor Arquimedes Fernandes Monteiro de Melo.**

**ALDREIS TACYANNA DE LIMA SANTOS**

**CARUARU**

**2017**

## BANCA EXAMINADORA

Aprovada em: \_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_.

---

Presidente: Prof. Arquimedes Fernandes Monteiro de Melo

---

Primeiro Avaliador

---

Segundo Avaliador

## DEDICATÓRIA

*À Deus, por sempre amparar e iluminar meus passos.*

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço primeiramente a Deus, pela dádiva da vida e por permitir que eu pudesse chegar até aqui.

Agradeço à minha família e, especialmente, aos meus pais, que sempre depreenderam todo esforço e carinho durante minha educação e que, apesar de todas as dificuldades, puseram os meus sonhos em primeiro plano.

Agradeço, especialmente, à minha avó (in memoriam), que apesar de não estar entre nós para presenciar este momento, foi uma das pessoas mais determinantes para a minha formação pessoal.

Agradeço ao professor Arquimedes por ter acolhido uma temática tão complexa e concordado em vencer este desafio com todo apoio e dedicação possíveis durante a execução do trabalho. Profissional que estabeleci como exemplo a seguir.

Agradeço, por fim, a todos os amigos que a faculdade proporcionou conhecer ou renovar laços pautados no companheirismo e união; quais sejam Amanda, Dennis, Edson, Paula, Pedro, Pollyane e Yasmin. A todos, a sincera esperança de que este encontro reste perpetuado pela vida e, como não poderia deixar de ser, a satisfação pelos momentos vividos.

*“A política de cultura requer o espaço da tolerância que permite ‘a inquietação da pesquisa, o aguilhão da dúvida, a vontade do diálogo, o espírito crítico, a medida no julgar, o escrúpulo filológico e o sentido da complexidade das coisas’”.*

*(Norberto Bobbio)*

## RESUMO

A temática atinente aos direitos humanos e sua extensão de aplicabilidade é, apesar do expressivo volume de debates direcionados ao assunto na atualidade, matéria que sempre esteve em pauta de discussões desde o seu nascedouro, dada a necessidade de esclarecimentos no que concerne à sua natureza e finalidade. Sendo assim, como não poderia ser diferente, especificamente no que diz respeito aos direitos humanos islâmicos, este foi palco – e ainda é - de consideráveis oposições; muito em razão do conhecimento parcial sobre as ideias que apregoam o Islamismo, sem que haja uma observância de todo o processo de desenvolvimento histórico e político que influenciaram em seu modo presente de atuação. Para tanto, a proposta da presente monografia é analisar, inicialmente, como ocorreu a concretização da concepção de direitos humanos e averiguar até que ponto este processo influenciou ou poderia influenciar o direito islâmico de modo a garantir a preservação de sua natureza e o respeito à divergência cultural. Assim, o estudo foi realizado através da averiguação quanto ao surgimento e atuais circunstâncias da solidificação do islamismo enquanto religião que não destoa de seu aspecto político, ao passo da observância de como se deu as diversas ondas de fundamentalismo e suas implicações ao direito islâmico, qual seja, a *Sharia*. Como também, sob a observância da forma em que ocorreu o processo de ratificação dos direitos humanos numa seara internacional, a partir do fenômeno da universalização solidificado pela Declaração Universal de Direitos Humanos, cujo efeito perpassa a todos os seres humanos, independentemente de sua condição perante as diferentes identidades e culturas, em um processo de homogeneização e imperialismo ocidental. Diante disto, visa demonstrar como a concepção do interculturalismo, que supera a teoria multiculturalista, pode ser aplicável às circunstâncias problemáticas de cotejo entre os direitos humanos e o Islã.

**Palavras-chave:** Islã. Direitos Humanos. Universalismo. Multiculturalismo. Interculturalismo.

## ABSTRACT

The issue of human rights and its applicability is, despite the significant volume of debates on the subject nowadays, matter that has always been on discussion boards since its inception, given the need for clarification regarding its nature and purpose. Therefore, as it could not be different, specifically with regard to Islamic human rights, this was the stage - and still is - of considerable opposition; that is largely due to the partial knowledge of the ideas that proclaim Islam, without observing the whole process of historical and political development that influenced in its present way of acting. Therefore, the purpose of this monograph is to analyze, initially, how the materialization of the conception of human rights occurred and to ascertain the extent to which this process influenced or could influence Islamic law in order to guarantee the preservation of its nature and respect for cultural divergence. Thus, the study was carried out through investigation of the emergence and current circumstances of the materialization of Islam as religion that does not deviate from its political aspect, while observing how the various waves of fundamentalism and their implications for Islamic law, namely the *Sharia*, were given. As well as observing the way in which the process of ratification of human rights occurred in an international scope, based on the phenomenon of universalization solidified by the Universal Declaration of Human Rights, whose effect pervades all human beings, regardless of its condition before the different identities and cultures, in a process of homogenization and western imperialism. In view of this, it aims to demonstrate how the conception of interculturalism, which surpasses the multiculturalist theory, can be applied to the problematic circumstances of comparison between human rights and Islam.

**Keywords:** Islam. Human Rights. Universalism. Multiculturalism. Interculturalism.

## **NOTA SOBRE TRANSLITERAÇÃO DE NOMES**

Em razão da monografia relacionar-se a uma temática direcionada ao mundo árabe e islâmico, cuja literatura - em maioria - é inglesa, houve a preferência em traduzir a maior parte dos nomes para o português. Da mesma forma, no que se refere aos nomes pessoais árabes, também houve, quando pertinente, a tradução para o português em razão da variação de grafia em algumas obras.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>1. EVOLUÇÃO HISTÓRICA DO ISLÃ .....</b>	<b>12</b>
1.1 SURGIMENTO E DESENVOLVIMENTO DO ISLÃ.....	12
1.2 IMPÉRIOS OMÍADA E ABÁSSIDA .....	23
1.3 A 1ª ONDA FUNDAMENTALISTA .....	26
1.4 A 2ª ONDA FUNDAMENTALISTA .....	29
1.5 A 3ª ONDA FUNDAMENTALISTA .....	32
<b>2. DIFERENÇAS ENTRE A SHARIA E A DUDH.....</b>	<b>38</b>
2.1. SURGIMENTO DA SHARIA .....	38
2.2. SURGIMENTO DA DUDH .....	47
2.3. DIVERGÊNCIAS ENTRE A SHARIA E A DUDH .....	52
<b>3. UNIVERSALISMO, MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALISMO DOS DIREITOS HUMANOS: COTEJO ENTRE A DUDH E A SHARIA.....</b>	<b>61</b>
3.1. A IDEIA UNIVERSALISTA DOS DIREITOS HUMANOS .....	61
3.2. AS CONCEPÇÕES MULTICULTURALISTA E INTERCULTURALISTA .....	64
3.3. DUDH E SHARIA: ANÁLISE SOB UMA PERSPECTIVA UNIVERSALISTA, MULTICULTURALISTA E INTERCULTURALISTA DOS DIREITOS HUMANOS.....	77
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>84</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>86</b>
<b>GLOSSÁRIO.....</b>	<b>93</b>

## INTRODUÇÃO

Desde a antiguidade ocorreu a preocupação em assegurar algum modo de proteger o indivíduo enquanto pessoa, recaindo a estes direitos e garantias direcionados à preservação de sua dignidade. Por outro lado, sua concretização não ocorreu de pronto, mas sim foi fruto de um intenso processo de lutas sociais cujo efeito recaíram no Estado, que passou a sofrer um processo de relativização no seu poderio através do surgimento de instrumentos para a eclosão do Direito Internacional, quando os direitos humanos sofrem um processo de internacionalização.

Estas mudanças acabaram corroborando para a aplicação do universalismo, presente na Declaração Universal de Direitos Humanos, que visa a proteção do indivíduo sob uma perspectiva igualitária e inerente a todos, sem que haja uma observância das variedades geográficas, étnicas, sociais e históricas. O ideal de que haveria um acervo de direitos indisponíveis e que deles não caberia redução ou equalização acabou por causar consideráveis embates no que tange ao âmbito de abrangência destes com respeito ao Islã e suas particularidades, sobretudo religiosas.

Por outro lado, em face da urgência e relevância de debates concernentes a este assunto e suas implicações nos direitos humanos dos indivíduos, é possível que se encontre uma forma de garantir a prevalências destes sem que haja a supressão desarrazoada da tradição de um povo. Trata-se da teoria do interculturalismo, que superou o multiculturalismo, e que visa um diálogo intercultural como modo de coibir qualquer imperialismo de uma cultura sobre outra. Para tanto, o presente trabalho, que visa analisar como esta teoria poderá ser aplicada, será dividido em três capítulos.

No capítulo primeiro é traçado o processo de evolução histórica do Islã, de forma cronológica, abarcando desde o seu surgimento na Península Arábica, no começo do século VII; o aparecimento de Maomé e sua solidificação enquanto profeta para desenvolvimento do islamismo; os períodos de atuação dos Impérios Omíada e Abássida; até reverberar nas ondas fundamentalistas e os efeitos da terceira para a formação dos grupos terroristas.

O capítulo seguinte parte de uma aplicação legal, quando analisa como se deu o surgimento da *Sharia* e observa sua composição, levando em consideração o Alcorão, a *Sunna* e o *Fiqh*. Da mesma forma, mas agora direcionado a um documento ocidental, medita também sobre como ocorreu o advento da Declaração Universal de

Direitos Humanos como fruto do interesse de inculcar a concepção universalista de direitos humanos. Por fim, ainda neste, faz uma comparação entre os direitos e garantias presentes em ambos os dispositivos e levanta as principais divergências existentes entre eles.

Já o terceiro capítulo analisa as concepções universalista, multiculturalista e interculturalista dos direitos humanos - em suas características, divergências doutrinárias relacionadas à interpretação e críticas concernentes à efetivação destas -, como também, promove a ponderação sobre a Declaração de Direitos Humanos e a *Sharia* no que tange a estas perspectivas.

Assim, em face da necessidade de discussões sobre a mencionada temática e suas implicações diretas nos direitos do indivíduo, o presente trabalho, que não visa esgotar temática tão complexa, promoverá um estudo teórico-reflexivo a respeito do assunto, por meio de uma análise qualitativa e sob uso do método dedutivo.

# 1. EVOLUÇÃO HISTÓRICA DO ISLÃ

## 1.1 Surgimento e desenvolvimento do Islã

A origem do termo “árabe” ainda é incerta. Há quem diga que o nascedouro se deu a partir dos habitantes da Mesopotâmia, cuja origem semítica significaria ocidente, referindo-se aos povos a ocidente do Vale do Eufrates. Por sua vez, aqueles que fazem referência a esta expressão com relação ao nomadismo, relacionam-no ao hebraico *‘Arabha* (terra escura ou estepe) e com o hebraico *‘Erebh* (misturado), fazendo menção à oposição de vida que levavam os povos sedentários, com a raiz *‘Abhar* (mover ou passar) de que se considera derivar a palavra hebreu<sup>1</sup>.

A primeira ocasião em que se dá notícia escrita a respeito dos árabes ocorre no capítulo X do livro de Gênesis, quando se fez alusão a inúmeros povos que habitavam a península; mas foi só a partir de uma inscrição assíria, datada de 853 a.C., que a palavra significando árabe aparece, fazendo *Shalmaneser* III, rei da Assíria, remissão ao esmagamento de uma conspiração de príncipes rebeldes por suas forças militares. Desde então e até o século VI, é possível ser observado inúmeros documentos assírios e babilônicos com referências frequentes a *Aribi*, *Arabu* e *Urbí*. No entanto, apenas com as inscrições do Sul da Arábia ocorre a primeira utilização do termo “árabe”, cujo sentido era muitas vezes ligado a assaltante e dizia respeito a uma população nômade do local<sup>2</sup>.

Logo, consideravam-se árabes neste primeiro momento aqueles que habitavam a Península Árabe, tinham o árabe como língua e eram os beduínos do deserto ou descendentes destes. Nesta primeira perspectiva, a restrição social para que se considerassem árabes legítimos devia-se ao fato de se buscar uma distinção entre os diversos povos submetidos a seus domínios, como é o caso dos persas, sírios, egípcios e outros. Por outro lado, a mudança neste interim só veio a ocorrer no século VIII, com a formação do Império Árabe, em que com o aumento de povos conquistados, o ideário de pertença começou a ser determinado mais pela fé do que pela origem. Tais modificações serão objeto de explanação mais à frente.

Em face de sua localização geográfica a Península estava demarcada a norte, limitada pelo Crescente Fértil (Mesopotâmia, Síria e Palestina) e pelos desertos, a

---

<sup>1</sup> LEWIS, Bernard. **Os árabes na história**. 2ª ed. Lisboa: Estampa, 1990, p. 15.

<sup>2</sup> Idem.

leste e a sul pelo Golfo Pérsico e Oceano Índico, e a oeste pelo Mar Vermelho<sup>3</sup>. Antes do Islã, a Península Arábica compreendia um extenso território constituído de uma região montanhosa bastante irrigada, localizada a sudoeste do Iêmen, que ficou marcada pela preponderância da agricultura e populações sedentárias. Este panorama, por outro lado, dizia respeito a uma pequena parcela do local, pois a maioria era compreendida de estepes áridas e desertos, cortados por rotas de comércio e caravanas e com uma organização social pautada no nomadismo, pastoreio ou atividade comercial. Assim, no Iêmen, local mais chuvoso e fértil e, por isso, chamado de “Arábia feliz”, estabeleceram-se verdadeiros reinos e civilizações avançadas; já nos locais em que se encontravam oásis, ocorria a agricultura predominantemente palmácea - proporcionada pela construção de diques e canais de irrigação - e com presença de pequenos centros urbanos. Contrapondo a este cenário estava a região dos Sarracenos, localizada por entre estepes e vales e interligando áreas desérticas.

Os Partos são vizinhos a leste e a sul dos Árabes Felizes, assim chamados porque são ricos em vegetais e em rebanhos, em palmeiras e perfumes de toda espécie. Uma grande parte de seu país é banhada à direita pelo Mar Vermelho, e à esquerda são limitados pelo Mar Pérsico (...). Há ali muitos ancoradouros e portos de abrigo, numerosas praças comerciais e várias residências reais esplêndidas e ricas (...) parece não faltar nada para que o povo seja plenamente feliz<sup>4</sup>.

Uma das principais fontes econômicas responsável pelo sucesso no expansionismo árabe-israelense foi o comércio de longa distância, principalmente por fazer a ligação entre as regiões do Mar Mediterrâneo e o Extremo Oriente. A primeira rota iniciaria na China, alcançaria tribos nômades turcas e chegaria ao Mar Negro, atingindo o território bizantino. Outra rota iria pelas vias marítimas, por meio do Oceano Índico, até chegar ao Golfo Pérsico e Arábia. Poderiam, ainda, seguir adiante e atingir o Mar Vermelho por meio do Egito, alcançando o istmo de Suez ou seguir através de caravanas e chegar à região ocidental da Arábia, partindo do Iêmen até a Síria<sup>5</sup>.

A Arábia, neste período, vivia entre dois impérios: o Persa e o Bizantino. Este último tinha como capital Constantinopla (hoje Istambul) e surge a partir da fragmentação do Império Romano em dois – o do Ocidente e o do Oriente. Apesar de ter tido

---

<sup>3</sup> LEWIS, op. cit., p. 27.

<sup>4</sup> MARCELLINUS, Ammianus apud SILVA, Daniele Sandes. **O Profeta e a Umma: a formação da comunidade político-religiosa de Medina no séc VII**. Dissertação de Mestrado. 2007. Niterói, Universidade Federal Fluminense (UFF), p. 59. Disponível: <[http://www.bdtd.ndc.uff.br/tde\\_arquivos/6/TDE-2008-02-12T152114Z-1278/Publico/Disser\\_t\\_SILVA\\_Daniele\\_Sandes.pdf](http://www.bdtd.ndc.uff.br/tde_arquivos/6/TDE-2008-02-12T152114Z-1278/Publico/Disser_t_SILVA_Daniele_Sandes.pdf)>. Acesso em: 18 mar 2015.

<sup>5</sup> LEWIS, Bernard, op. cit., p. 70.

um período duradouro, sobrevivendo por mais de mil anos, até que ocorresse a conquista turca de 1453, foi palco de contendas religiosas que foram convertidas em conflitos políticos, através da entrada do cristianismo como religião oficial em 395 e inimigos externos, como os nômades da Ásia central e persas, corroborando numa redução territorial significativa. A sequência de conflitos acabou inviabilizando a Rota da Seda<sup>6</sup>, forçando os comerciantes a seguirem caminhos alternativos através de rotins ligando a Pérsia ao Mar Vermelho, e, a partir daí, aos portos da Síria, atravessando o *Hijaz*, na Ásia setentrional<sup>7</sup>.

A Península Arábica possuía, basicamente, quatro rotas principais, que se comunicavam através de *wadis* (vales). A primeira era a rota do *Hijaz*, que partia dos portos do Mar Vermelho e postos da Palestina e Transjordânia até o Iêmen. Em outros períodos, foi a rota de caravanas utilizada pelo Império de Alexandre e seus sucessores no Próximo Oriente e países do Extremo Oriente, como também a rota do caminho-de-ferro de *Hijaz*. A segunda rota atravessava o *Wadi d-Dawasir*, do extremo nordeste do Iêmen até a Arábia central, quando se unia a outra rota, a *Wadi r-Rumma*, até o sul da Mesopotâmia – onde se estabeleceu a principal via de comunicação entre o Iêmen e as civilizações da Assíria e Babilônia. Por fim, a última rota foi a *Wadi s-Sirhan*, que ligava a Arábia central ao sudeste da Síria, através do Oásis de *Jawf*<sup>8</sup>.

A divisão social entre norte e sul, por sua vez, só veio chegar aos autores latinos apenas através do geógrafo Estrabo (58-24 a.C.) e entre os trabalhos ocidentais somente no século XVIII, a partir de relatos de viagens<sup>9</sup>. A Arábia estava dividida em duas partes: os povos do Norte e do Sul. O primeiro escrito em que isto se observa ocorre também no capítulo X do Livro de Gênesis, quando se faz menção à divisão da descendência de *Shem* (povo da região) em duas linhas distintas, sendo a primeira dos povos do Sudoeste e a segunda dos povos do Centro e Norte da Arábia. A motivação para tal divisão, por outro lado, não é conhecida sob uma perspectiva de significado etnológico, mas apenas vislumbrada em termos linguísticos e culturais<sup>10</sup>.

Os reinos da Arábia do Sul, a seu turno, eram sedentários e produtores de cereais, frutas e legumes. Contavam com portos e praças comerciais que acabaram por

---

<sup>6</sup> A Rota da Seda era o eixo comercial de caravanas que carregavam seda e outros produtos luxuosos oriundos da China, através da Pérsia.

<sup>7</sup> DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2014, p. 24.

<sup>8</sup> LEWIS, Bernard, op. cit., p. 28.

<sup>9</sup> CARATINI, Roger. **Mahoma. La vida de um profeta**. Buenos Aires: El Ateneo, 2003, p. 22.

<sup>10</sup> LEWIS, Bernard, op. cit., p. 30.

favorecer a entrada de produtos advindos da Índia e África Oriental através de caravanas; entre eles, pérolas do Golfo Pérsico, marfim, seda, algodão, tecido, arroz, ouro, escravos e penas de avestruz da África Oriental<sup>11</sup>. Estes reinos, conhecidos como *Sabá, Ma'in, Qatabân, Hadramut, Awâvan*, por muito tempo fizeram parte de uma monarquia, ora aliados, ora inimigos, em razão das invasões do Norte<sup>12</sup>. No âmbito político, caracterizava-se pelo regime monárquico, marcado pela sucessão de pais para filhos. Não havia na figura do rei um caráter divino, que sofria limitações de poder através de conselhos de notáveis<sup>13</sup>.

Por sua vez, a região do Norte e do Centro era diametralmente oposta, uma vez que se diferenciava por abranger povos nômades em razão de suas regiões desérticas e pelo tribalismo beduíno. Na sociedade beduína a unidade social estava constituída pelo grupo e não pelo indivíduo, como forma de que se mantivessem unidos pela necessidade de autodefesa contra as dificuldades e perigos da vida do deserto, externamente, e pelos laços de sangue de descendência, internamente. A organização política da tribo ocorria através de um chefe eleito, o *Sayyid* ou *Sheikh*, que exercia mais a função de arbitragem que de autoridade, já que deveria se deixar guiar pela opinião tribal e pelo apoio de um conselho de anciãos<sup>14</sup>.

As caravanas que interligavam a Arábia do Sul e o Crescente Fértil tinham como obrigação pagar aos beduínos pelo transporte, como ocorriam com os oásis, ponto estratégico para a retirada de água. Isto teria gerado acirradas disputas pelo controle das rotas, especialmente com relação aos Impérios Bizantino e Sassânida (persa)<sup>15</sup>. Entre as atividades estava a organização de caravanas e a negociação do transporte de produtos preciosos, culminando na formação de “centros de operações”, que contribuíram para uma conseqüente sedentarização. É neste contexto que ocorre a ascensão de Meca. A cidade passou a contar com uma vasta clientela atraída pelos seus frutos, legumes e vinhos, além de sua posição geográfica entre a Arábia do Sul e a Palestina bizantina<sup>16</sup>. A ela se refere como *Umma al-Qura*, uma tradução literal do

---

<sup>11</sup> RODINSON, Máxime apud SILVA, Daniele Sandes, op. cit., p. 56.

<sup>12</sup> GARCÍA, Waldo Díaz. **Mahoma y los árabes**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1990, p. 96.

<sup>13</sup> LEWIS, Bernard, op. cit., p. 31.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 35-36.

<sup>15</sup> SILVA, Daniele Sandes, op. cit., p. 47.

<sup>16</sup> RODINSON, Máxime, apud SILVA, Daniele Sandes, op. cit., p. 48.

grego *metropolis*<sup>17</sup>. Foi neste contexto, antes da ascensão do Islã, que Meca foi ocupada pela tribo de *Quraysh* (coraixitas), possuidores de acordos comerciais com autoridades de Bizâncio, Abissínia e Pérsia<sup>18</sup>. Fruto desta aristocracia de comerciantes, Maomé nasce como parte do clã dos *Hashim*.

Não há que se falar no Islã sem que ocorra uma ligação imediata à figura do profeta Muhammad (570-632 d.C.) – Maomé. A partir de seu nascimento ocorre um marco divisório no que se denominava *jahiliyyah* – época da ignorância antes de sua revelação, em que se esclarece o motivo pelo qual o Islã se constitui numa religião da Palavra revelada.

Sendo parte de uma abastada família de comerciantes, aos 25 anos casa-se com uma rica viúva herdeira de uma empresa comercial de importação e exportação de produtos da Síria, chamada *Khadija bint Khuwaylind*. Acredita-se que em meio às inúmeras viagens que fazia, na função de mercador, teria entrado em contato com árabes judaicos e cristãos, desde os povos localizados às margens dos rios Tigre e Eufrates até as tribos nas costas da África, mas foi só apenas aos quarenta anos de idade que passou a receber visões e ouvir vozes que teriam sido proferidas pelo Arcanjo Gabriel. Apesar da presença de tribos judaicas e cristãs na região em que se encontrava o profeta, já nesta época, a maioria populacional era politeísta.

Entre estes, em particular, eram veneradas três divindades: Manat (o Destino), adorado no templo de Qudayd nas proximidades da cidade de Yathrib; al-'Uzza (a Poderosa), cujo santuário ficava afastado ao sul de Meca, em Nakhla, e al-Lat (a Deusa), a grande Senhora, que assumia forma em um enorme maciço branco no fundo sul da península, na localidade de Ta'if. Todas essas três eram divindades femininas, e por isso recebiam também o nome de “filhas de Deus”<sup>19</sup>.

Por outro lado, após a queda de Jerusalém, em 70 d.C., e com a conversão do príncipe árabe *YusufAsh'ar* ao judaísmo, esta religião passou a ter considerável influência na região da Península. Já o cristianismo, embora não tenha tido a mesma difusão, fazia sentir sua presença. É neste contexto absolutamente plural que Maomé terá de enraizar uma nova religião: o islamismo – “foi sem dúvida uma época que determinou a vida de Muhammad as condições precisas sob as quais fundou uma

<sup>17</sup> LEWIS, Bernard. **A linguagem política do Islão**. Lisboa: Edições Colibri, 2001, p. 18.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>19</sup> PACE, Enzo. **Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005, p. 28.

religião unificadora de homens e povos, criadora e difusora de cultura e civilização capaz de transmutar a história da humanidade”<sup>20</sup>.

De início, Maomé conseguiu a conversão de alguns poucos amigos e sua esposa. Apesar desta pequena adesão, isto restou suficiente para que a elite comercial de Meca se sentisse atingida, cuja renda do turismo religioso foi ameaçada pela intenção de Maomé em destruir as imagens dos deuses politeístas e colocar em questionamento a *Caaba*, local de peregrinação e comércio. Foi em meio a essa repressão que Maomé e seus seguidores se sentiram forçados a fugir para Iatreb, em 622, desde então nomeada *al-Medina* (a Cidade). Esta fuga ficou conhecida como a *hijra* (hégira ou migração), sendo o marco do calendário muçulmano<sup>21</sup>. A seu turno, alguns autores defendem, como é o caso de W. Montgomery Watt<sup>22</sup>, que alguns seguidores migraram para a Abissínia como forma do profeta se distanciar daqueles que divergiam de suas ideias. No entanto, este posicionamento foi questionado em vista de que aqueles que se afastaram teriam se juntado ao grupo mais tarde.

De mesmo modo, a chegada a Medina não aconteceu pacificamente. Foi necessário que os *muslimin* (“submetidos” - que origina a palavra muçulmanos) enfrentassem ferrenhas batalhas até que se estabelecesse o primeiro estado genuinamente muçulmano. Os derrotados acabaram por serem convertidos, expulsos ou exterminados.

(...) em Meca, Maomé era um simples cidadão, em Medina, o magistrado supremo de uma comunidade. Em Meca era forçado a submeter-se de forma mais ou menos passiva à ordem existente, em Medina, era ele quem governava. Em Meca pregava o Islão, em Medina podia pô-lo em prática. Essa mudança veio afetar, necessariamente, o carácter, as actividades e as doutrinas de Maomé e do próprio Islão; os registros passam da lenda para a história<sup>23</sup>.

Sobre a relevância deste episódio, pode-se inferir vários aspectos sociorreligiosos que são destaques, dentre eles a promoção de uma visão ética universal contra o princípio da identificação étnica particularista: agora não mais o laço de sangue determinaria o código normativo das sociedades tribais, mas agora o indivíduo faria parte

<sup>20</sup> GUERRERO, Rafael Ramón. **Filosofías Árabe e Judía**. Madrid: Editorial Síntesis, 2001, p. 20.

<sup>21</sup> DEMANT, Peter, op.cit., p. 26.

<sup>22</sup> MANTRAND, Robert. **Expansão Muçulmana: séculos VII-XI**. São Paulo: Pioneira, 1977, p. 62.

<sup>23</sup> LEWIS, Bernard. **O Oriente Médio: do advento do cristianismo aos dias de hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996, p. 49.

da comunidade dos crentes, unidos pelo vínculo da fidelidade a Deus<sup>24</sup>; a necessidade de construção de uma cidade exemplar, fundada sobre a Lei de Deus; a legitimação religiosa de uma ética militar: utilização da violência como um “combate no caminho de Deus”, que é pregado no Alcorão e expresso pela palavra *jihad*, que seria uma consequência necessária; a elaboração da ideia da comunidade dos crentes como comunidade mediana; a concepção contratualista do poder temporal aplicada ao governo da cidade-comunidade dos crentes como (*umma*)<sup>25</sup>: em Medina Maomé estabelece uma nova cidade e uma nova comunidade, a *umma*, referindo-se à junção de todos os muçulmanos do mundo.

Apesar de o profeta e seus seguidores chegarem até a latreb sob o *status* de hóspedes, Maomé foi aclamado como líder. Ao adentrar à região, inicia uma etapa diplomática com as tribos locais e com os impérios de Bizâncio, Persa e Abissínia, só vindo a ocorrer o primeiro embate na Batalha de Badr, quando inicia sua reputação militar. Este episódio, por sua vez, só veio a “coroar” sua fama, uma vez que já era considerado chefe político e contava com um exército numeroso, composto de aliados e de novos fiéis, antigos habitantes da cidade, que não resistiram à conversão<sup>26</sup>.

Embora tais modificações tenham contribuído para a organização social, percebeu-se que a comunidade judaica restou prejudicada. Em vista de atenuar os impactos, Maomé começou a aplicar normas culturais que permitissem a coexistência pacífica das duas religiões, como a exemplo da prescrição do jejum no décimo dia do primeiro mês do calendário islâmico, semelhante ao jejum judeu do Dia do Perdão (*YomKippur*), celebrado também no décimo dia do primeiro mês do calendário hebraico e da determinação de que a *qibla*<sup>27</sup> da mesquita construída para a residência de Maomé enquanto vivo e que hoje resguarda seus restos mortais se orientassem para Jerusalém. Ocorre que tais alterações não foram responsáveis pela conversão dos judeus ao islamismo, fazendo com que Maomé rompesse com estes e revogasse as mudanças anteriores: jejum alterado para o mês do *Ramadan* e a direção da *qibla* agora voltada para a Mesquita Sagrada de Meca. Diante disto, o Profeta começou a

---

<sup>24</sup> ARMSTRONG, Karen. **Maomé: uma biografia do profeta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 69-70.

<sup>25</sup> PACE, Enzo, op. cit., p. 53-54.

<sup>26</sup> MORÊZ, Francielli. **Introdução ao Direito Islâmico: evolução histórica, aspectos dogmáticos e elementos de inserção social**. Curitiba: Juruá, 2009, p. 37-38.

<sup>27</sup> Diz respeito ao ponto que define a direção que o muçulmano deve estar voltado ao fazer suas preces.

reforçar sua autoridade pessoal, quer seja pelo fato de determinar ordem, quer seja pelas hostilizações em caráter de revide; assumindo definitivamente o poder, institucionalizando a *Jihad*, atacando caravanas de Meca, punindo rebeldes e confiscando suas propriedades. Tais circunstâncias culminaram na promoção de um pacto entre os muçulmanos, a chamada Carta de Medina, que oficializou a *Umma*, um modelo ideal de comunidade religiosa e política<sup>28</sup>.

A *umma*, por conseguinte, amplia e atribui novos significados a um conceito pré-islâmico já presente na cultura dos povos árabes e semíticos em geral: a *umma*, efetivamente, podia indicar o pacto de confederação estabelecido por diversas tribos entre si<sup>29</sup>.

A partir destas mudanças ideológicas as leis passariam a ser um reflexo da vontade de Deus revelada através de seu profeta Maomé e pautada numa religião revelada: o islã. No entanto, após a morte de Maomé ocorrida em 632, sem deixar sucessores, grande foi o impasse sobre quem deveria dar seguimento à religião. No que tange a este aspecto, Morêz esclarece:

[...] não era apenas uma questão ligada à sucessão do poder administrativo exercido por Muhammad perante a Umma, mas também, à sucessão do seu carisma, da sua capacidade em promover a difusão do Islã e ao mesmo tempo manter una a sua comunidade: a sucessão deveria ser não apenas política, mas também social e espiritual, todas fulcradas nos ideais, princípios e valores islâmicos<sup>30</sup>.

Neste sentido ocorreu uma divisão dúplice de tendências: de um lado minoritário restou aqueles que apoiavam a sucessão baseada na linhagem sanguínea do profeta, concentrada na pessoa de *Ali ibn Abi Talib*, genro de Maomé, em razão de este último não ter tido filhos homens e de onde surge a expressão *Shi'at Ali* (Partidários de Ali), denominando os xiitas. Já a segunda admitia que qualquer fiel fosse nomeado, desde que aceito pela comunidade através de um consenso (sunitas, ramo do Islã originado a partir da morte de Maomé – do qual pertencem cerca de 90% dos muçulmanos<sup>31</sup>).

As discussões pairavam entre os *ansar* e os *muhajirun*: os primeiros acreditavam que deveriam escolher um líder e que os emigrados escolhessem outro, havendo uma divisão política em um mesmo Estado. Diametralmente oposto, *Abu Bakr*, seguidor

<sup>28</sup> Ibidem, p. 38-40.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 64.

<sup>30</sup> MORÊZ, Francielli, op. cit., p. 48.

<sup>31</sup> Mapping the Global Muslim Population. Pew Research Center. 7 out. 2009. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2009/10/07/mapping-the-global-muslim-population/>>. Acesso em: 18 mar 2015.

fiel de Maomé, asseverava que o novo Califa seria um coraixita. Na sociedade muçulmana, por sua vez, a maioria estava apoiando *Abu Bakr* como sucessor, muito embora um *muhajir Abu Sufyanibn Harb*, ter revelado sua predileção por *Ali*. Durante a Assembleia ocorrida após a morte do profeta, os presentes negaram que fosse professada a *bay'acom* relação a *Ali*, juramento de fidelidade e obediência, ocasião em que este e seus seguidores se retiraram do local e a sucessão se inclinou para *Abu Bakr*, companheiro de Maomé desde então, apesar das queixas xiitas.

No que diz respeito ao panorama governamental de *Abu Bakr* durante o seu apogeu, Morêz aponta:

Abu Bakr estava disposto a tornar sólida a política expansionista que Muhammad estivera preparando, bem como ciente da necessidade de agradar aos beduínos com os butins de guerra a fim de que se mantivessem unidos no apoio ao Califa. Algumas tribos outrora ligadas ao Islã recusavam-se a reconhecer a soberania de Abu Bakr, alegando que com a morte do Profeta a aliança política e religiosa havia terminado; neste ínterim, uma parte destes grupos teria regressado ao politeísmo e, de modo a controlar a sublevação maciça dos apóstatas, bem como o aparecimento dos falsos profetas que levaram a estes movimentos, Abu Bakr despachara para a Síria um grupo de soldados. Apesar de alguns conflitos sangrentos terem sido travados neste período, principalmente em defesa da cidade de Medina, quando *Abu Bakr* faleceu, em 22 de agosto de 634, a Arábia estava apaziguada, e a expansão se concentrava rumo ao norte em busca de novos fiéis, de territórios e dos ricos butins oferecidos pelos bizantinos<sup>32</sup>.

Em vista de manter uma sucessão sunita, *Abu*, antes de vir a falecer, já indicara seu próximo sucessor: *Umaribn al-Khattab*, que assume o poder em 634. Entre seus feitos estiveram em destaque a conquista de várias áreas fora da península, principalmente do Império Bizantino, entre elas o Egito, Síria, Palestina, Mesopotâmia e partes do Cáucaso. Apesar de ter investido em dura repressão militar para a aquisição territorial, não conseguiu converter a população do local, majoritariamente cristã, ao islamismo. Por fim, após ter sido abordado por um vassalo medinense que o atingiu com um punhal enquanto passeava no mercado de Medina, preocupou-se em reunir um conselho para eleger seu próximo sucessor, cabendo a *Uthmanibn Affan* (644 – 656) o poderio.

Embora tenha havido duras intervenções militares impetradas pelo segundo califa, isto não foi capaz de exterminar o Império Bizantino. A mesma sorte não ocorreu com o Império Persa, que por não possuir reservas territoriais e militares adequadas,

---

<sup>32</sup>Morêz, Francielli, op. cit., p. 50 – 51.

foi conquistado e islamizado – processo ocorrido com o terceiro califa, *Uthmanibn Af-fan*<sup>33</sup>. Todas essas sequências de atos corroboraram para reforçar ainda mais as diferenças entre o controle do poder, não conseguindo *Ali ibn Abi Talib*, ao assumir em 656 como primeiro imã xiita, impor sua autoridade. Esta situação de instabilidade acabou sendo questionada por um pretendente ao califado, *Umawiyya*, pertencente aos *Banu Umayya*, ramo distinto dos coraixitas e culminando no assassinato de *Ali* por um de seus opositores, em meio a uma guerra civil.

Partindo de uma análise mais profunda sobre o que pairava por trás deste conflito de poderes, Enzo Pace apregoa:

Essa discórdia não diz respeito apenas ao conflito entre “partidos”, um contra o outro, armados para açambarcarem o poder de direção na comunidade pós-carismática, mas implica igualmente o choque entre dois modos diferentes de interpretar a memória do Profeta<sup>34</sup>. Do mesmo modo, por trás da reivindicação do critério de família, para seleção do guia da comunidade, se esconde na realidade o temor, provavelmente fundado, de uma parcela de seguidores de Muhammad de assistir a uma espécie de recuperação de poder por parte da mais influente tribo de Meca, que havia lutado justamente contra um membro seu. Estamos aludindo à tribo dos Quraysh (curaichitas) à qual pertencia o Profeta. (...) É como se o capital simbólico acumulado por Muhammad voltasse a promover interesses que iriam beneficiar a velha oligarquia mequense<sup>35</sup>.

Observa-se que muitos outros questionamentos estavam em pauta durante a sucessão de poder, passando o califado de um carisma pessoal de Maomé para uma institucionalização. Concluía-se, assim, a primeira fase da história do Islã a partir dos califas ortodoxos ou “bem-guiados”, os genuínos sucessores do profeta e que reuniam, em si, a qualidade de autoridade militar, jurídica e religiosa.

Impulsionados pela mudança da capital do país de Medina para *Kufa* por razões economicamente mais favoráveis, *Ali* gerou o descontentamento de alguns. Além disto, a relação com *Mu'awiyya*, governador de Damasco, estava crítica, já que era exigido deste que *Ali* indicasse os executores de *Uthman*, para que fosse aplicada a lei de talião; mas *Ali*, por outro lado, não poderia fazê-lo uma vez que perderia valiosos auxiliares e não tinha provas que evidenciassem com certeza a autoria do assassinato. Somando isto a ausência de indicação para um cargo superior por parte de *Tal-*

<sup>33</sup> DEMANT, Peter, op. cit., p. 38.

<sup>34</sup> PACE, Enzo, op. cit., p. 76.

<sup>35</sup> Ibidem, p. 80.

*lah* e *Al-Zubair*, uniram-se a *Aishabint Abu Bakr*, viúva de Maomé, objetivando a deposição de Ali e a vingança à morte de *Uthman*. O conflito deu origem a Batalha de Camelo, ocorrida em 656 e que recebeu tal denominação porque durante todo o conflito *Aisha* teria visto a luta dentro de um palanquim no lombo de um camelo. No fim, Ali saiu vencedor com a morte dos seus opositores e a expulsão de *Aisha* para Medina.

Pouco tempo depois, Ali enfrentou um novo conflito, mas agora liderado por *Mu'awiyya*, primo de *Uthman* e fundador da primeira dinastia califal, a dos Omíadas, e que também visava vingar sua morte. Ambos os exércitos acamparam em Siffin, às margens do rio Eufrates, por um período superior a cem dias, onde em grande parte foi destinado a negociações, mas sem sucesso. O confronto, conhecido como a Batalha de Siffin, veio a ocorrer em 657, com duração de uma semana em combate. Quando o exército de *Mu'awiyya* estava próximo da derrota, o general *Amribnal-Aas* aconselhou que fossem presos *mushafs* (pergaminhos com trechos do Alcorão) em suas lanças e levantados ao ar, fazendo com que o exército parasse de lutar.

Foi em meio a este episódio que finalmente os líderes decidiram resolver o conflito na forma de acordo: através da arbitragem. Nesta circunstância, caberia a cada um deles decidir um entre os presentes para que se posicionasse sobre a disputa de uma vez por todas. A este ponto já havia um mal-estar instalado, já que seus apoiadores não aceitaram a decisão de *Ali* em indicar *AbdAllahibn Abbas* e *Malik al-Ashtar*, e insistiram na escolha de *Abu Musa Ashaari*, cuja posição era contrária a *Ali* desde o começo. Em meio às pressões, *Ali* acaba cedendo. A insatisfação ainda restava presente com relação aos caridjitas, primeiro ramo a ser formado no Islã depois da morte de Maomé, que questionavam a decisão tomada por *Ali* em vista de que a arbitragem seria cabível apenas a Deus<sup>36</sup>. Descontentes com a decisão perpetrada na arbitragem, os *cadjitas* ainda se rebelaram contra *Ali*, em um conflito denominado Batalha de Navaran.

Após a *fitna* ou guerra civil, a maioria dos árabes aceitou a pacificação sob *Mu'awiyya*. Hassan, filho mais velho e sucessor de Ali, abandonou a pretensão pela liderança de seu povo em troca de uma aposentadoria tranquila. Contudo, terminou assassinado, em 669. Ali teve seus seguidores leais, para quem *Mu'awiyya* era um usurpador: eles formaram o partido ou facção de Ali, a *xia* (*shi'a*), de onde surgem os xiitas, ramo do islã que insiste na legalidade da sucessão hereditária original.

---

<sup>36</sup> MUNIZ, Mônica. **Batalha de Siffin e o Processo de Arbitragem**. Disponível em: <<http://ib-nkhaldoun.net.br/siffin.htm>>. Acesso em: 26 abr 2016.

Para tanto, depositavam sua esperança no segundo filho de Ali, Hussein<sup>37</sup>.

Com a morte de *Ali*, seu filho *Hassan* assumiu o poder através de uma política governamental diferente de seu pai, uma vez que tendia a escolher as soluções pacífica que os conflitos. Este posicionamento, por outro lado, não satisfez os *caridjitas*, que temiam uma derrota contra *Mu'awiyya* e que acabou reverberando numa tentativa de assassinato por um dissidente, mas sem sucesso. Com a morte de *Hassan*, em 669, a sucessão passou ao seu irmão, *Hussein*, que ansiava com o reestabelecimento da tradição islâmica, mas que ao partir de Meca com um grupo de seguidores acabou sendo interceptado em *Karbala*, ocasião em que foram torturados, executados e decapitados pelos omíadas, liderados por *Yazid I*, filho de *Mu'awiyya*. Tal episódio serviu para consolidar de uma vez por todas a dinastia omíada, seguidora da *sunna* (tradição).

## 1.2 Impérios Omíada e Abássida

Datando o início de 661, após a consolidação de poder de *Mu'awiyya* com a morte de *Hussein*, os Omíadas instauram seu império com uma primeira medida: a mudança da capital islâmica de Medina para Damasco. Neste período começou a ser adotado o princípio dinástico que o Califa, antes de morrer, designaria seu primeiro filho como sucessor legítimo. Dentre as principais mudanças com o novo califado estavam:

Durante o califado Omíada, o sistema administrativo e fiscal instaurado propiciou um grande enriquecimento do império e favoreceu o expansionismo militar dos domínios da dinastia, uma vez que os súditos não muçulmanos dos territórios anexados arcavam com tributos relativamente maiores do que os suportados pelos convertidos à nova fé. Em pouco mais de cem anos, tempo de duração da dinastia Omíada, os muçulmanos conseguiram dominar definitivamente as regiões da Pérsia, Afeganistão, Transoxia, e Turquestão chinês, além da Índia. Rumo ao Ocidente, ultrapassaram a Tripolitânia e conquistaram todo o Magreb entre 697 e 707, adentrando a Península Ibérica por Gibraltar e somente sendo detidos na França pelas tropas de Carlos Martel em 732, na Primeira Batalha de Poitiers<sup>38</sup>.

Califado estabelecido desde a Espanha até o rio Indo, o Império Omíada destacou-se por abranger um período de transição de comunidade religiosa para Estado

<sup>37</sup> DEMANT, Peter, op. cit., p. 40.

<sup>38</sup> Morêz, Francielli, op. cit., p. 56-57.

centralizado. A partir da chegada de mercadores não árabes e seu estabelecimento, dá-se origem às primeiras cidades, entre elas a de *Fustat-Cairo*, *Kairouan*, Bagdá e *Basra*.

Os não muçulmanos recebiam o *status* de comunidade protegida ou *dhimma*. Contudo, eles precisavam aceitar certos símbolos externos, como determinado tipo de vestuário, marca de sua inferioridade. Mediante o pagamento da *jizya*, imposto cobrado, por pessoa, em sinal do reconhecimento da primazia do islã, e espécie de resgate do serviço militar (ou seja, a não participação no jihad, reservada aos muçulmanos), os *dhimmis* podiam continuar professando livremente sua religião e também participar da sociedade<sup>39</sup>.

Esta postura com relação aos estrangeiros acabara por promover sua desmilitarização e, conseqüentemente, uma posição de vulnerabilidade. Além disto, o califado sofre uma fragilização por contar com uma vastíssima extensão territorial, que dificultava o controle. Bastaram alguns anos para que os cristãos se tornassem minorias basicamente por dois benefícios: o primeiro diz respeito à garantia da segurança que passaram a contar e, em segundo plano, a inexigibilidade do pagamento da *jizya*, com a integração ao exército e aumento do espólio de guerra. Por outro lado, este beneficiamento não era automático, restando a muitos recém-convertidos a continuidade na discriminação, não sendo surpresa a indignação por parte de alguns grupos, os *mawali*.

A partir do descontentamento de uma parte dos novos muçulmanos, os *mawali*, o Império Abássida surge reverberando em uma revolta provocada nos anos 740 e sob liderança de *Abu al-Abbas*, que derruba o Califa *Marwan II* do poder. Foi por meio desta que houve, pela primeira vez, a igualdade de direitos entre todos os muçulmanos, independentemente de sua origem árabe ou não árabe.

Tal virada produziu amplas conseqüências. Por um lado, pôs fim à supremacia árabe, que havia sido a costura que manteve o imenso território unificado. A ortodoxia religiosa se tornou então o único cimento político-social; questões teológicas teriam doravante peso político ainda maior. Por outro lado, o novo regime deu chances iguais a muçulmanos não árabes, e logo se viu o influxo deles nas elites – persas, especialmente, facilitado pela mudança da capital para Bagdá, mais próxima da Pérsia<sup>40</sup>.

Neste período pode-se contar com uma destacada prosperidade e florescimento cultural, chamada de época do ouro da civilização muçulmana, em que se destacou pelas inúmeras conquistas, entre elas a tomada da Sicília, no Mediterrâneo e a derrota

<sup>39</sup> Ibidem, p. 42.

<sup>40</sup> DEMANT, Peter, op. cit., p. 43.

da China da dinastia Tang, na Batalha de Talas. É neste período em que ocorrerá com maior destaque os processos de arabização e islamização com intensa força, embora tratem-se de elementos contínuos. Como resultado disto há de se considerar parte do mundo árabe vastas áreas da África do Norte e sudoeste da Ásia, do Oceano Atlântico até o Golfo Pérsico, abrangendo, ainda, das fronteiras turca e iraniana até o Sudão. Ao fim desta fase, a maior parte da população já era muçulmana, mas com presença de pequenos agrupamentos sociais.

Contudo, os dois processos de assimilação não estiveram sobrepostos em todo lugar, deixando até hoje três tipos de minorias no seio do mundo árabe: 1) arabófonos não muçulmanos (como os maronitas no Líbano); 2) muçulmanos não arabófonos (caso dos curdos e dos berberes no Marrocos); 3) grupos nem muçulmanos nem árabes (os armênios, por exemplo). (...) Poderia ser adicionado aí um quarto grupo minoritário: os cismáticos muçulmanos, muitos deles reunidos em seitas xiitas mais ou menos radicais e esotéricas (druzos, ismailitas, nusairis, alawitasetc), além de cariditas, bahai e outros<sup>41</sup>.

Com o apogeu do Califado Abássida, a sede do império muda para Bagdá em vista do apoio que recebiam de um grande contingente de persas na região. Dentre os seus objetivos estava a restauração da tradição islâmica, assim, o direito divino do monarca foi fortalecido e a sistemática política assumiu a conotação de defensora da fé islâmica. Após a morte do califa *Harun Al-Rashid*, que deixou em testamento a possibilidade de sucessão do trono, o Islã começa a passar por um processo de fracionamento em principados mais ou menos independentes, que culminaram para o enfraquecimento do império, iniciando sua fragmentação com o ataque de turcos seldjúcidas em 1055 e culminando com o ataque de hordas mongóis lideradas por *Hulagu-Khan*.

Esse processo de esfacelamento político e social, possibilitado através da derrocada dos Impérios Omíada e Abássida, viabilizaram a entrada de franceses e ingleses no local e a conseqüente fragmentação regional, reforçada pela mudança dos nomes, tal como aconteceu com Iraque e Palestina (atualmente Cisjordânia, Jordânia e Israel) e a Síria (atualmente Síria e Líbano), que ficaram sob o domínio britânico e francês respectivamente, Essa seqüência de derrotas culminaram para que se estabelecesse na sociedade muçulmana um sentimento de humilhação em razão de terem se tornado, na ocasião, uma colônia europeia e foi o campo ideal para que as ondas fundamentalistas se estabelecessem.

---

<sup>41</sup> Ibidem, p. 44.

### 1.3 A 1ª Onda Fundamentalista

O fundamentalismo tratou-se de um movimento religioso surgido dentro do protestantismo norte-americano, no início do século XX, como forma de distinção aos demais protestantes mais “liberais”. A autodenominação que ocorre com o termo em pauta visava ressaltar o “fundamental” da tradição cristã, a partir de uma interpretação literal das Escrituras e adesão a certas doutrinas básicas. Portanto, utilizar-se do termo “fundamentalismo islâmico” é um neologismo incorreto. Por sua vez, a partir da tradução literal de “fundamentalismo” tem-se, em árabe, a palavra *usuliyyah*, termo que diz respeito ao estudo das fontes das várias normas e princípios da lei islâmica<sup>42</sup>.

Diferentemente do que prega o consenso a respeito, uma linha de pensamento reforça que há um equívoco em se pensar que o fundamentalismo teria a intenção de permanecer no passado, uma vez que não se observaria que exatamente por este posicionamento passa a ser uma ideia totalmente moderna, pois se de um lado houve a tentativa de volta ao passado, é porque se posicionaram de forma inovadora em pensar distintamente.

São formas de espiritualidade combativas, que surgiram como reação a alguma crise. Enfrentam inimigos cujas políticas e crenças seculares parecem contrárias à religião. Os fundamentalistas não veem essa luta como uma batalha política convencional, e sim como uma guerra cósmica entre as forças do bem e do mal. Temem a aniquilação e procuram fortificar sua identidade sitiada através do resgate de certas doutrinas e práticas do passado. Para evitar contaminação, geralmente se afastam da sociedade e criam uma contracultura; não são, porém, sonhadores utopistas. Absorvem o racionalismo pragmático da modernidade e, sob a orientação de seus líderes carismáticos, refinam o “fundamental” a fim de elaborar uma ideologia que fornece aos fiéis um plano de ação<sup>43</sup>.

Apesar de negarem uma pretensa modernização, é impossível que estes movimentos fundamentalistas, de um modo geral, consigam um total distanciamento do racionalismo científico do Ocidente.

---

<sup>42</sup> SIDARAHED, Abdel Salam, e EHTESHANI, Anonshiravan (eds.). **Islamic Fundamentalism**. Boulder, Colo., 1996, p. 4.

<sup>43</sup>MARTY, Martin E., e APPLEBY, R. Scott apud ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 11.

A primeira onda fundamentalista, sunita, teve como inspiração a Irmandade Muçulmana egípcia e como influência *Sayyid Qutb*, iniciando no Egito. A partir da militância impetrada por *Ali Abdu* e *Ridda*, o Egito chega até a sua independência formal em 1922, formando, brevemente, uma sociedade civil ativa e parcialmente liberal até que a monarquia, dependente do apoio inglês, se tornasse corrupta. É em meio a este clima de insatisfação que surge e Irmandade Muçulmana, integrando o regime dos Oficiais Livres após a morte de seu fundador *Banna*.

Não durou muito até que houvesse a repressão do regime em 1954 e a tentativa de assassinato do presidente *Nasser* pela Irmandade, gerando a morte de alguns líderes e encarceramento de outros, como foi o caso de *Sayyid Qutb* (1906-1966). Nesta época, *Nasser* se destacava com o discurso nacionalista: pelo estímulo do sistema de irrigação do Nilo e pela nacionalização do Canal de Suez (1956) – vale a ressalva de que este ato acabou por gerar a Guerra de Suez, em que o Egito saiu derrotado, mas que *Nasser* conseguiu transformar a derrota em uma vitória política.

O Egito estava engajado num caminho de desenvolvimento estatal, vagamente socialista e expressamente pan-árabe. O preço pago foi a perda da liberdade: o Egito, como tantos outros países árabes, se tornou um Estado repressor que proibiu partidos políticos e religiosos e negou a liberdade de expressão em nome das necessidades da nação. No final, sua política de desenvolvimento fracassou. As tentativas de unificação do mundo árabe não deram certo, o Egito hostilizou o Ocidente e se tornou clientelista da URSS e, em 1967, foi derrotado pela terceira vez numa guerra contra Israel, perdendo novamente a península do Sinai. Esta nova derrota sinalizou a bancarrota do nacionalismo árabe secular e se tornaria o sinal para uma profunda reorientação ideológica em favor de um projeto alternativo: o islamismo<sup>44</sup>.

O grande influenciador desta primeira onda fundamentalista foi o pensador indiano *Abu al-Ala Mawdudi* (1903-1979), formado em uma escola ultraconservadora dos *deobandis*. Para este, haveria cinco princípios a serem seguidos no fundamentalismo: a) Antiapologia: como o Islã é uma fonte que se comprova e se justifica por si mesma e que não precisa de evidências externas e nem de harmonização com outras ideologias, o fundamentalismo seria autorreferencial; b) Antiocidentalismo: ensina que o Islã é completamente diferente, autossuficiente, incompatível e superior a outras religiões, daí a necessidade de manter uma barreira contra o não muçulmano; c) Literalismo: o texto sagrado deve ser entendido de forma literal. Assim, se o texto parece ilógico ou

---

<sup>44</sup>DEMANT, Peter, op. cit., p. 205.

antinatural, isto apenas comprova a limitada capacidade da razão humana; d) Politização: mesmo hoje, é provavelmente correto afirmar que, para uma maioria dos muçulmanos, o Islã constitui um sistema de significados culturais (de presença variável em função da sociedade, do indivíduo, da situação) antes de uma ideologia política; e) Universalismo: tudo no Islã vale para todos os seres humanos; ele o desnuda de qualquer conotação nacional, étnica ou regional. Assim, por ter esse caráter universal, precisa ser imposto para toda a humanidade<sup>45</sup>.

*Qutb*, a seu turno, signatário dos princípios de *Mawdudi*, destacou-se por ser o maior pensador fundamentalista, pregando uma nova direção: nem tradicionalista, nem modernista. A mudança em sua vida acontece após um período de estudos em que passou nos EUA, entre 1948 a 1951, quando sentiu-se enojado com a sexualidade da sociedade ocidental, discriminado e escandalizado com a simpatia para com o sionismo por toda parte. Em meio a isto, voltou a sua religião original, tornando-se um muçulmano *born-again* (nascido outra vez), integrou a Irmandade Muçulmana, foi preso e passou grande parte de seus dias na prisão. Além dos ensinamentos de *Mawdudi*, *Qutb* acrescentou o preceito da *jihad* à sociedade islâmica.

A ideologia de *Qutb* é expressamente antiocidental; ela rejeita não apenas o modo de viver “dissoluto” e “blasfemo” da civilização ocidental, mas igualmente a sua maneira de organizar a sociedade e o governo. Este ponto é crucial: a democracia, produto ocidental por excelência, seria o resultado da premissa antropocêntrica errônea do Iluminismo de que o homem pertence a si mesmo<sup>46</sup>.

Logo, o homem seria mera criatura, cabendo a soberania apenas a Deus. Neste ponto, *Qutb* se aproxima do pai da escola mais rigorosa da *Sharia*<sup>47</sup>, *IbnHanbal*, a hanbalita, que defendia que não cabe ao homem conhecer a Deus ou amá-lo, mas apenas servi-lo. O referido código comportamental será objeto de estudos detalhados mais à frente.

Ainda observa a volta da era da ignorância, o que se chamou de jahiliyya, antes da revelação por Maomé. Apesar de a sociedade apresentar-se como muçulmana ou se dizer pertencente, já havia perdido qualquer laço islâmico, sendo esta era não uma época histórica, mas um estado mental refletido na sociedade. A este ponto *Qutb* não via senão duas saídas: a retirada ou uma ação revolucionária. O primeiro ocorreria se

---

<sup>45</sup>Ibidem, p. 206-208.

<sup>46</sup> Ibidem, p. 209.

<sup>47</sup> Sharia: código social e legal dos muçulmanos.

os “muçulmanos renascidos” se afastassem da sociedade, como ocorreu em Medina. Já a segunda saída seria a *jihad*, cabendo apenas uma revolução.

#### 1.4 A 2ª Onda Fundamentalista

Como fim da Segunda Guerra Mundial o Irã se sentiu incentivado tanto ao nacionalismo quanto aos esquerdistas. Neste período, o nacionalista *Muhammad Mussadeq* havia chegado ao poder a partir do apoio de profissionais liberais, lojistas, comunistas do partido *Tudeh* (Massa) e ulemás, cujo líder era o aiatolá *Abul Qasim Kashani*.

Uma das medidas tomadas por *Mussadeq* foi a nacionalização do petróleo, ação que muito satisfez aos seus apoiadores. No entanto, quando planejou o direito de voto às mulheres colocou em prova a relação com os aiatolás<sup>48</sup>, que visavam preservar as ideologias culturais e sociais. Imbuídos de uma insatisfação, os aiatolás promoveram um golpe juntamente com a CIA em 1953. A queda do nacionalista acabou elevando o xá *Reza Pahlevi* ao poder, que no começo passou uma imagem de líder religioso, mas depois suprimiu liberdades políticas.

Ao assumir, o xá lançou uma Revolução Branca, ou seja, uma tentativa de modernização através de uma reforma agrária e emancipação política das mulheres. Este processo acabou apenas a beneficiar uma camada minoritária de burgueses e aristocratas, levando inúmeros camponeses para cidades superlotadas. Mais tarde, com a liderança do clero e planos de emancipação da mulher em 1963, assim como a permissão da participação de não muçulmanos na administração, provocou uma revolta em que o *mulla* mais impetuoso foi preso e exilado: tratava-se de *Khomeini*. Apesar de contar com o apoio dos Estados Unidos, não demorou muito para que mais da metade da população estivesse na oposição, eclodindo com a Revolução Islâmica de 1978.

Compreendida entre 1978 a 1979, foi a única revolução que conseguiu derrubar um regime secular e instaurar um regime islamista. O descontentamento começa a gerar movimento inicialmente com a greve de universitários e protestos contra o governo. No outro ano já haviam aderido *bazaris*, *ulemás* e seus *talibãs* (alunos da cidade de *Qom*). A repressão acabou gerando a morte de alguns, que passavam a ter o status de mártires, atribuídos pelos *ulemás*. Em razão disso aconteceu, quarenta

---

<sup>48</sup>Aiatolá: título de hierarquia religiosa dos xiitas.

dias depois, uma nova manifestação que foi mais amplamente reprimida e uma onda de protestos em *Tabri*, datada de fevereiro de 1978, promovendo a morte de mais vítimas.

A sequência de mortes que estava sobrevindo só necessitava de um estopim. Este veio através de um incêndio que atingiu um cinema em *Abadan*, o que acirrou ainda mais os espíritos, já que se atribuiu a ação advinda de uma conspiração da polícia secreta, causando um levante de vozes em protesto, seguido de um massacre pelas forças da ordem, incidida em setembro. O auge das manifestações veio a ocorrer em dois meses depois, no mês do *muharram*, quando inúmeras pessoas foram às ruas pedindo a deposição do xá. O mesmo foge em janeiro de 1979, quando no mês seguinte *Khomeini* sai do exílio e assume o poder. Entre os motivos para o êxito do aiatolá *Khomeini* pode-se depreender a junção de três oposições numa mesma causa: o clero tradicional, os *Mujahedin e-Khalq* (muçulmanos esquerdistas) e a minoria liberal<sup>49</sup>.

Após conquistar o poder, o aiatolá *Khomeini* e seus seguidores elegem uma Assembleia Constituinte, datada de setembro de 1979, através de voto universal e possibilitam com ela que todas as instituições do país pudessem ser moldadas. A partir do regime que se instalou, teocrático-democrático, os poderes legislativos e judiciário passaram a ficar concentrados no jurista supremo, o *faqih*.

Esse regime misto ficou caracterizado por duas mudanças: primeiro os partidos políticos pautados na constituição puderam ser legitimados, mas desde que contando com o aval de uma comissão que os avaliava segundo os preceitos islâmicos, demonstrando uma vertente democrática do novo sistema; já a segunda mudança diria respeito à criação do Conselho dos Guardiões, comissão que conferia as leis do parlamento ou as vetava. Sob outra perspectiva, o imã ainda impôs uma maior islamização das leis e normas sociais, assim, foi disposto um código de vestimenta, obrigação em cobrir os cabelos nos locais públicos, além de outras atividades consideradas imorais.

Os anos seguintes, de 1979 a 1983, ficaram marcados por ser um período mais radical da revolução, tendo como característica o antiocidentalismo. Sendo assim, criou-se a palavra *gharbzadegi* (“ocidentoxicação”) como lema, dizendo que se tratava

---

<sup>49</sup>Ibidem, p. 232.

de uma praga a ser extirpada. Representando essa nova perspectiva, um grupo extremista de Alunos da Linha do Imã invade a embaixada norte-americana, localizada em Teerã, no ano de 1979. Na ocasião, o então presidente khomeinista do Irã, *Abdollah Bani-Sadr*, colocou como prioridade o desenvolvimento estatal à pureza ideológica defendida pelo grupo, assim, foi demitido do cargo que passou a ser exercido por um puritano ideológico: *Ali Khamenei*.

Em seguida, critérios islamistas foram impostos para refazer os currículos escolares: o nível educacional declinou e a nova geração foi submetida a uma intensiva lavagem cerebral fundamentalista. A “polícia moral” estava carregada de controlar o comportamento não só político como também social: vestimentas e vídeos ocidentais, namoros entre adolescentes, bailes, contracepção, prostituição, homossexualidade, adultério e todo sexo fora do casamento estavam entre as proibições puníveis. A sociedade inteira foi mantida num entusiasmo e numa mobilização física e moral permanente: comparecer às orações de sexta-feira e aos estudos religiosos eram tarefas obrigatórias<sup>50</sup>.

Com o passar do tempo e a agressão iraquiana ocorrida em 1980, o aiatolá Khomeini começa a utilizar-se da guerra para promover o universalismo islâmico e o patriotismo, através do apoio de crianças e adolescentes que se sacrificavam para a *jihad*.

Os ulemás explicavam aos pais desolados que o conceito da juventude enquanto estágio de proteção era uma importação ocidental, e que cada criança desde os nove anos (para meninas) ou dezesseis anos (para meninos) era adulta para se sacrificar no *jihad*. (...) Um apoio financeiro foi dado às famílias dos “mártires” pelas “fundações dos *mustazafin* e dos mártires”, verdadeiro império econômico que gerenciava os bens expropriados do regime do xá<sup>51</sup>.

Além do disposto, outras medidas foram tomadas pelo aiatolá *Khomeini* para extinguir qualquer oposição existente. Dentre elas estiveram a demissão de Bani-Sadr, em 1981; a repressão de *Sadiq Qotbzadeh*, líder islamista; além das perseguições, expulsões e mortes dos ateístas (comunistas) e dos hipócritas (Mujahedin e-Khalq – muçulmanos de esquerda).

Com sua morte em 1989, a sucessão já restava pacífica na pessoa de *Khamenei*, como líder religioso, e *Ali Akbar Hashem Rafsanjani*, como líder político que controlava o parlamento. Não houve, por sua vez, uma demonstração semelhante do carisma do aiatolá *Khomeini* por parte de seus predecessores, que começaram a sofrer investidas

---

<sup>50</sup>Ibidem, p. 235.

<sup>51</sup>Ibidem, p. 236.

de um reformador: *Mohammad Khatami*. As divergências restavam nas normas sociais, liberdades políticas, abertura ao ocidente e problemas econômicos, trazidos com a variação no preço do petróleo por volta de 1990. Neste sentido, houve uma mudança no impacto do fundamentalismo da região:

(...) a maioria que de fato preservar um lugar de honra na vida pública para a religião, mas se opõe à sua ultrapolitização, ao semimonopólio político do clero e à intromissão na vida privada, elementos introduzidos na época de seus pais. A tendência reformista deseja reintegrar o Irã no mundo como um Estado “normal”, defende um diálogo em vez do choque entre as civilizações e não mais rejeita *a priori* a globalização. A vontade de exportar a revolução islâmica tem se dissipado no meio desse novo “campo da modernidade”. Tudo isso aponta para um afastamento do Estado Islâmico e aproximação ao modelo do “islã como identidade cultural”<sup>52</sup>.

Tais contendas fizeram com que *Khatami* subisse ao poder em 1997, através de eleições presidenciais e com o voto da classe mais culta, das mulheres e dos jovens, iniciando seu mandato com uma liberalização mais comedida. Apesar deste início tímido, não foi capaz de evitar que ocorresse uma contrarreação fundamentalista mais tarde, posto que apesar de ter sido escolhido por voto popular da maioria, cabia aos fundamentalistas o controle das leis, dos juízes, da polícia e dos guardiões revolucionários, do exército e dos serviços secretos – além do dinheiro e das mídias oficiais. Este ensejo acabou configurado mais tarde, quando eclodiram protestos em Teerã nos idos de 1999, em vista de repreender o movimento reformista, mas que não foram capazes de impedir a reeleição de *Khatami* em 2011<sup>53</sup>.

### 1.5 A 3ª Onda Fundamentalista

No início dos anos 90, especialistas franceses do fundamentalismo islâmico, Gilles Kepel e Olivier Roy, atestaram que o fundamentalismo teria passado por três gerações: a primeira, compreendida entre os idos de 60 e 70 teve como destaque o assassinato de Sadat, já que os pensadores como *Mawdudi* e *Qutb* eram pouco lidos; a segunda, nos anos 80, ficou marcada pelo fracasso do islã numa perspectiva política, pois o projeto de conquista acabou fracassando; por fim, na terceira, os mesmos concluem pelo fracasso do fundamentalismo de um modo geral, posto que a coalizão de classes que havia apoiado o islamismo antes, agora está desfeita. Neste sentido,

---

<sup>52</sup> Ibidem, p. 239.

<sup>53</sup> Ibidem, p. 240.

caberia ao islamismo de outrora apenas uma classificação como movimento ideológico, havendo o crescimento de um islã alternativo e apolítico, o que Roy chama de neofundamentalismo, fruto de uma globalização ou ocidentalização do islã<sup>54</sup>.

Com o passar do tempo foi possível perceber que tais teorias restaram equivocadas, já que o islamismo continuou presente e até hoje faz sentir sua presença. A este respeito, o cientista político Samuel Huntington antecipou que os conflitos após a Guerra Fria deixariam de ser ideológicos para assumirem um viés civilizacional. Desta maneira, o islã permaneceria não apenas como uma sociedade parte deste meio, mas tão só como a mais perigosa para o Ocidente. Os anos que seguiram só vieram a corroborar tal conjectura, uma vez que o enfraquecimento da relação ocidental-islâmica fica evidenciado pelo surgimento de consideráveis grupos terroristas fundamentalistas. Neste sentido, Huntington esclarece:

O problema subjacente para o Ocidente não é o fundamentalismo islâmico. É o Islã, uma civilização diferente, cujas pessoas estão convencidas da superioridade de sua cultura e obcecadas com a inferioridade de seu poderio. O problema para o Islã não é a CIA ou o Departamento de Defesa dos Estados Unidos. É o Ocidente, uma civilização diferente cujas pessoas estão convencidas da universalidade de sua cultura e acreditam que seu poderio superior, mesmo que em declínio, lhes impõe a obrigação de estender sua cultura por todo o mundo. Esses são os ingredientes básicos que alimentam o conflito entre o Islã e o Ocidente<sup>55</sup>.

Nesta última onda Demant aponta a presença de sete movimentos caracterizadores. Assim, haveria uma islamização da política, da sociedade civil, da cultura, da construção de um islã internacional, a ser realizada através de uma luta fundamentalista aberta e militar, transcendendo o quadro o Oriente Médio e a islamização das diásporas muçulmanas no mundo ocidental.

A islamização sob uma perspectiva política, nesta fase, inicia com dois períodos de intensa instabilidade a partir do surgimento da revolução no Irã, o início da guerra contra o Iraque, a invasão soviética ocorrida no Afeganistão, a retirada do Egito do concerto árabe, a morte por assassinato de *Sadat*, a guerra civil libanesa com a intervenção israelense, a expulsão palestina e a resistência xiita. O marco deste período

---

<sup>54</sup> Ibidem, p. 245.

<sup>55</sup> HUNTINGTON, Samuel. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1997, p. 273. Disponível em: <[http://unisc.br/portal/upload/com\\_arquivo/huntington\\_samuel.\\_o\\_choque\\_de\\_civilizacoes.\\_\(1997\).pdf](http://unisc.br/portal/upload/com_arquivo/huntington_samuel._o_choque_de_civilizacoes._(1997).pdf)>. Acesso em: 29 ago 2016.

de transição ocorreu com a Guerra do Golfo, conflito em que o EUA interviu ferrenhamente para impedir o processo de liberdade de ação a ser alcançada militarmente pelos muçulmanos. Na ocasião, configurava-se o descontentamento de Saddam Hussein, líder iraquiano, com a retirada excessiva de petróleo pelo Kuwait que teria interferido diretamente na queda de preços do produto em questão e prejudicado a economia iraquiana. Em razão disto, exigiu indenização como forma de atenuar os efeitos, mas não foi atendido; motivo pelo qual invade o Kuwait e faz com que o EUA tenha que tomar medidas para que não saísse lesado indiretamente, já que com a contenta o Golfo Pérsico ficou fechado e o país não tinha mais fornecedores de petróleo. A este ponto, a ONU acaba autorizando um ataque para a retirada das tropas iraquianas, que só vai conseguir imprimir seus efeitos em janeiro de 1991, numa segunda tentativa.

No que pesa a pauta social, o processo de modernização no islã, se por um lado trouxe avanços econômicos, por outro teve que lidar com novas circunstâncias, entre elas o emprego da propriedade particular, o intenso crescimento populacional, a importação de produtos mais baratos, a privatização, além da instabilidade política e guerras que impedem investimentos externos. Tais elementos acabaram por evidenciar a incapacidade do Estado em garantir os serviços elementares, atividade que foi absorvida por setores islamistas aliados aos movimentos fundamentalistas e por eles financiados, servindo, deste modo, como um espaço de recrutamento e em um processo de contracultura direcionada ao Estado. A este ponto, no campo da cultura o pensamento islamista tem conseguido uma ampliação significativa ao pregar um Estado baseado na *Sharia* e antiocidental, sobretudo pelo fato de que apesar de os pensadores antifundamentalistas existirem, há uma intensa dificuldade de que sejam ouvidos pela dura repressão que sofrem na mídia (sendo muitos obrigados a se exilar) ou pela discrepante exibição de assuntos religiosos ligados ao islã fundamentalista ser esmagadoramente maior, já que o controle midiático é abrangente.

Este método de integração através dos meios de comunicação eletrônica acabou por ser o responsável pela crescente internacionalização do islamismo, garantida pela recente globalização. Isto se comprova com os acontecimentos históricos marcados por esses elementos, tais como o pan-arabismo de *Nasser* ter sido disseminado pelo rádio, a primeira intifada da palestina ocorrer através da televisão e do fax, a revolução

iraniana marcada pelas fitas vendidas com sermões e, mais atualmente, o impacto causado pelos homens-bomba em seus vídeos<sup>56</sup>.

Além disto, a expansão islâmica ocasionada pelas diásporas muçulmanas e o contato com o Ocidente acaba bastante vulnerável ao fundamentalismo, muito em vista da ausência de sentimento de pertença à região, ocasionada principalmente pelas experiências de rejeição. É neste meio que o processo de radicalização começa por atingir uma pequena parcela que encontra neste agrupamento um abrigo social e uma solução à crise espiritual. Apesar de isolados, adquirem importância e causam preocupação em razão da alta capacitação de seus integrantes, da íntima aproximação com o “inimigo” e, particularmente, pelo potencial de crescimento e aquisição de adeptos<sup>57</sup>. Neste ponto, cabem sucintas considerações aos grupos radicais mais relevantes: o Hezbollah, o Al Qaeda, o Talibã e o Estado Islâmico.

O Hezbollah, ou Partido de Deus, formou-se a partir de dois xeiques radicais: *Muhammad Hussein Fadlallah* e *Hussein Mussawi*; em resposta à invasão e ocupação do Líbano, ocorrida em 1982, conhecida como Operação de Paz para a Galileia, expulsando os norte-americanos do Líbano e, gradativamente, os israelenses.

Inspirados nos ideais do aiatolá *Khomeini*, em 1961, *Mussa Sadr* parte para o Líbano para defender seus interesses, assim, ensina aos demais que os tiranos opressores dos xiitas eram *yazids* modernos e que utilizar-se da jihad seria agradar a Deus. Com este discurso consegue formar o grupo *Amal* (Esperança), xiita, que se choca com as ações dos palestinos, cujos comandantes que haviam sido expulsos da Jordânia conseguiram, no Líbano, liberdade de ação contra Israel.

Com a eclosão da guerra, o grupo de xiitas pressionado por maronitas, druzos, sunitas e palestinos, conseguem apoio do líder da Líbia, *Kadafi*. Não durou muito para que em 1979 rompessem a aliança e que Sadr fosse fuzilado. Com sua morte, *Nabih Berri* assume o poder do grupo, visando o processo de democratização do Líbano e a abolição do sistema consociacional, provocando a reação dos fundamentalistas. É esta a diferença principal entre estes dois grupos: ao contrário do *Amal*, o Hezbollah sempre esteve comprometido com o Estado Islâmico (EI).

O desenvolvimento do EI, por sua vez, tem sua origem intrinsecamente ligada ao grupo Al Qaeda (“A Base”). Este último surge sob liderança de Osama Bin Laden, em

---

<sup>56</sup> DEMANT, Peter, op., cit., p. 264.

<sup>57</sup> Ibidem, p. 287.

1989, cujo objetivo inicial era a retirada da União Soviética do território Afegão. Na ocasião o grupo contou, inclusive, com o apoio financeiro estadunidense para a compra de armamentos e treinamento dos participantes. A perspectiva só veio mudar com a Guerra do Golfo, evento que já foi objeto de esclarecimento anteriores, e que ficou responsável pelo estabelecimento de bases americanas na região. Fruto do seu descontentamento e da iniciativa de políticas contra essa intervenção, Bin Laden foi expulso da Arábia Saudita em 1991, pelo rei *Fahd*; circunstância esta que só serviu para reforçar sua insatisfação, que se converteu nos primeiros ataques.

As primeiras ofensivas iniciaram do Sudão, local em que começou a reunir simpatizantes para atingirem as tropas dos Estados Unidos, através de um discurso de ojeriza ao país e sua exploração. Por outro lado, o grupo só veio a efetuar a maior investida terrorista já conhecida mais tarde, em 11 de setembro de 2001, com o ataque às Torres Gêmeas, ao Pentágono e a um campo próximo a Pittsburgh. Não demorou muito para que a resposta dos Estados Unidos viesse, sendo assim, a capital do Afeganistão, Cabul, foi bombardeada, extinguindo, conseqüentemente, as zonas de treinamento do grupo. Vale ressaltar que nesta mesma ocasião o Al Qaeda havia se unido ao Talibã, grupo terrorista constituído de grupos pertencentes ao Afeganistão e Paquistão, originado após a tentativa de expulsão russa do país.

Apenas uma década depois da ofensiva, o líder Osama Bin Laden foi morto em Abbottabad, no Paquistão. Apesar dos acontecimentos, o grupo mantém atividade em países como Somália, Argélia, Líbia, entre outros e com efetiva movimentação.

Por fim, no que diz respeito ao Estado Islâmico, sua origem se dá a partir da crise política que o Iraque estava passando em 2003, quando os Estados Unidos e o Reino Unido invadem o país e derrubam o ditador Saddam Hussein do poder. Em meio a isso, surge o grupo Al Qaeda do Iraque (AQI), agrupamento que visa lutar contra a invasão do Iraque e que se vincula, através do seu líder *Abu Musab al-Zarqawi*, ao Al Qaeda. Com a morte do mesmo, em razão de um ataque norte-americano em 2006, este grupo ressurgiu com a denominação de Estado Islâmico do Iraque (EII), tendo como líderes, agora, *Abu Ayyub al-Masri* e *Abu Omar al-Baghdadi*. Quatro anos mais tarde e com a morte destes últimos, a organização do EII ficou a cargo de *Abu Bakr al-Baghdadi*, quando ocorria uma considerável insatisfação sunita com o governo xiita então instalado.

Em 2011, com a retirada das tropas dos Estados Unidos do Iraque, rebeldes da Síria começam a tentar depor o então presidente *Bashar al-Assad*, com o apoio de

países ocidentais. Nesta ocasião, o EII muda-se para a Síria na tentativa de contribuir com a deposição, quando passa a tomar maior força no país e a se opor ao governo xiita. Dois anos após, adota o nome de Estado Islâmico do Iraque e do Levante (EIIL), quando começa a confrontar a liderança Al Qaeda.

No ano de 2014, quando já havia se desvinculado do Al Qaeda, ocupa a segunda maior cidade do Iraque, Mosul, e declara dias depois que estava estabelecido um novo califado: o Estado Islâmico (EI). O suposto califado teria como áreas de atuação o Iraque e a Síria e como capital Raqqa, cidade síria. O califa em questão seria *Al-Baghdadi*. No ano seguinte, o EI começa a impor sua presença a partir da ocupação de territórios como as cidades de Ramadi (Iraque) e Palmira (Síria), além de atentados a Paris. Na atualidade, o governo do sírio *Bashar al-Assad* conta com o apoio militar da Rússia para confrontar o grupo e manter-se no poder. De sua parte, os Estados Unidos lideram intensos ataques de bases do Estado Islâmico.

Todas essas ocasiões evidenciam que o fundamentalismo acaba transformando o Islã de uma religião para uma ideologia, uma vez que a religião tradicional está teoricamente mais preocupada com o transcendente, com a salvação individual do fiel e com a manutenção da ordem social tradicional; estando o islamismo, por fim, baseado em um programa político e social positivo.

## 2. DIFERENÇAS ENTRE A SHARIA E A DUDH

### 2.1. Surgimento da *Sharia*

O islamismo surge tendo por base o princípio teológico da unicidade e da unidade (*tauhid*), que objetivava a erradicação das divisões entre os muçulmanos e a formação da *umma*, comunidade islâmica<sup>58</sup>. Neste sentido, em vista de confrontar a modernização ocidental na sociedade muçulmana e garantir a unicidade, o fundamentalismo surge como um movimento de resistência a este processo de mudanças, possibilitado pelo enfrentamento de políticas e crenças secularistas que estiveram contrárias à religião e pelo resgate de doutrinas e práticas do passado<sup>59</sup>, de onde se encontram as fontes do direito islâmico.

A palavra “Islã” deriva do vocábulo árabe *salam*, que significa pureza, submissão. Aquele que age mediante esta obediência tornar-se-á um muçulmano, ou seja, quem se submete à vontade de Deus, mas sem que haja uma perda da liberdade individual.

Segundo a concepção islâmica o mundo físico, não humano, não tem possibilidade de escolha por si só, não tem nenhum caminho voluntário a seguir por sua própria iniciativa, se submetendo completamente à Lei do Criador. O homem, diferentemente das demais criaturas, foi dotado da qualidade de inteligência, raciocínio e capacidade de escolha, e por este motivo é chamado à submeter-se voluntariamente à obediência da Lei de Deus, o que o fará coerente com a verdade e trará a perfeita harmonia entre ele e todos os demais elementos do universo que necessariamente obedecem a Deus<sup>60</sup>.

Sendo assim, a pedra angular do Islã será a crença de que não haverá outro deus além de Alá e que Maomé é seu profeta<sup>61</sup>. Logo, a palavra divina estaria revelada através de um livro guardado nos céus, do qual apenas teriam acesso os puros: o Alcorão. Possui como núcleo principal a crença em Alá de forma incondicional, através

<sup>58</sup> BURKE, Jason. **Al-Qaeda: a verdadeira história do radicalismo islâmico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2007, p. 41.

<sup>59</sup> MARTY, Martin E., e APPLEBY, R. Scott apud ARMSTRONG, Karen, op. cit., p. 11.

<sup>60</sup> HANINI, Zuhra Mohd El. **Noções de Direito Islâmico (Shariah)**. Tese de monografia. Universidade da Região da Campanha, 2007, p. 20-21.

<sup>61</sup> GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. **O livro das religiões**. Tradução Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

de orações e práticas do bem, da remissão dos pecados, de evitar a mentira, de levar uma vida casta e de buscar a paz<sup>62</sup>.

(...) o texto alcorânico não foi escrito por Muhammad: este, ao receber as intervenções do arcanjo Gabriel, recitava repetida e incansavelmente as mensagens trazidas, e *a posteriori* as difundia aos seus primeiros seguidores, que também se utilizavam da memorização de modo a registrá-las em escrita cúfica, severa e angulosa, sobre materiais rudimentares disponíveis na época, como peles de cabras, folhas de tamareira, pedras, tabuletas de madeira, pergaminhos e omoplatas de camelo, assegurando desta forma que a originalidade e integridade das transmissões não fossem adulteradas ou perdidas com o passar dos tempos. Assim o foi pelos vinte e três anos durante os quais Muhammad recebeu as visitas do arcanjo, até seu falecimento em 632. Após a morte do Profeta, o Califa Abu Bakr delegou a Ziad ibn Sabet, um jovem escriba que havia servido a Muhammad, a tarefa de reunir todos os registros das mensagens na forma de um livro, com a ajuda dos *hufáz*. Esta obra fora guardada e zelada por Hafsa – uma das viúvas do Profeta e filha de Umar, de quem teria herdado o primeiro exemplar do Alcorão – até o vigésimo ano decorrido do falecimento de Muhammad, quando Uthman estava no califado. Nesta época, o então Califa fora pressionado pelos fiéis mais fervorosos a suprimir as distorções das mensagens difundidas pelos *hufáz* que se espalhavam pela região, e temendo uma possível mácula do texto da vulgata por interesses políticos, enviou cópias do texto autêntico a todas as províncias islâmicas da época, ordenando igualmente que as versões do Alcorão que fossem encontradas pelo caminho, e que diferissem do texto original em seu conteúdo, fossem destruídas<sup>63</sup>.

O texto é composto de 114 *suras* ou *suratas* (capítulos), perfazendo um total de 6.236 *ayas* (versículos) que não foram codificados de forma cronológica, sendo aparentemente colocadas as *suras* mais extensas no começo e, por último, as curtas. No entanto, alguns exegetas (intérpretes) ainda compilaram as *suratas* de modo particular, para que facilitasse o estudo do Alcorão<sup>64</sup>, mas tais alterações não mudaram o sentido principal, que é a submissão a *Alá*.

Por outro lado, quando a interpretação do constante no Alcorão não se fazia suficiente para situações que suscitasse dúvidas, a *Sunnah* era utilizada como forma alternativa. Trata-se de um apanhado de ensinamentos do profeta, composto por *ah-*

<sup>62</sup> MORÉZ, Francielli, op. cit., p. 80-81.

<sup>63</sup> Ibidem, p. 83.

<sup>64</sup> VERNET, Juan. **As Origens do Islã**. Tradução de Maria Cristina Cupertino. São Paulo: Globo, 2004, p. 91-119.

*adith* (ditos do profeta), que contém máximas, normas, atos, preceitos e consentimentos; transmitidos pelos primeiros seguidores de Maomé<sup>65</sup>. Inicialmente, o profeta proibiu que os *ahadith* fossem escritos, de modo a evitar que os seguidores confundissem os conteúdos presentes no Alcorão e na *Sunnah*, ocorrendo a preservação dos ditos e atos através da memorização; mas depois esta escolha foi relativizada ao dar lugar à preocupação com a possibilidade de a essência da mensagem ser deturpada pela passagem das descrições através das gerações. Assim, os *sahaba*, todos que encontravam o profeta e passavam seus ensinamentos adiante, se espalharam pelas regiões com o objetivo de disseminar o islamismo, mas desde antes advertidos pelo profeta de que: “aquele que mentir propositadamente a meu respeito, que prepare o seu assento no inferno”. Apesar disto e, contrariando a vontade de Maomé, a partir do ano 40 da Hégira alguns começaram a criar *ahadith* a fim de propagar seus interesses. Diante desta situação, os sábios muçulmanos se sentiram obrigados a utilizar metodologias complexas para identificar o *ahadith* falsos através da análise do conteúdo textual (*maten*) e da cadeia de transmissores (*isnad*). Este processo contou com a análise do comportamento, caráter e características dos membros da *isnad* e da biografia dos mesmos, em vista de confrontar as informações da época de produção dos *ahadith* e os possíveis atingidos pelos seus ensinamentos<sup>66</sup>.

De acordo com o que preleciona Sheikh Aminuddin Muhammad, a divisão dos *ahadith* ocorre ao se levar em consideração sua origem:

Se algum Hadice é classificado como Da'if (fraco), então é porque existe na sua cadeia de narradores alguém cuja idoneidade é duvidosa ou porque não satisfaz as condições necessárias para ser classificado como Sahih (autêntico) ou Hassan (aceitável); pode ainda ser considerado como fraco se existir na sua cadeia um indivíduo mentiroso ou que alguma vez fora acusado de mentir. Um Hadice autêntico constitui uma base justificativa para permitir ou interditar uma certa prática no Isslam, logo a seguir ao sagrado Al-Qur'án<sup>67</sup>.

Por sua vez, em caso de situações atuais, das quais não houvesse previsão exata ou clara no Alcorão e na *Sunnah*, ocorria a aplicação do *Fiqh*, que diz respeito a formulação legal que se utiliza do *ijmah'* (consenso para a melhor resolução dos litígios), do *qiyas* (dedução analógica baseada nos princípios, que faz uma aplicação

<sup>65</sup> HANINI, Zuhra Mohd El, op. cit., p. 26.

<sup>66</sup> MORÊZ, Francielli, op. cit., p. 85-86.

<sup>67</sup> MUHAMMAD, Sheikh Aminuddin. **História do Al-Qur'án, do Hadice e da Bíblia**. São Paulo: Centro de Divulgação do Islam Para América Latina, p. 114. Disponível em: <www.islambr.com.br>. Acesso em: 16 out 2016.

extensiva de decisões de casos com repercussões sociais semelhantes), do *istihsan* (escolher uma opinião sobre outra porque se adequa melhor ao caso), do *istisláh* (optar pela decisão que estivessem pautadas no bem-estar público) e do *urf* (observação dos costumes da localidade)<sup>68</sup>.

A aplicação do *Fiqh* ocorria mediante os *faqih*, juristas que deveriam preencher alguns requisitos:

(...) a ciência do *Fiqh* (usual *al-Fiqh*) implica necessariamente uma conduta reta e uma considerável medida de razão independente e empenho intelectual (*itijihad*), e a habilidade de utilizar o Alcorão e a *Sunnah* para fins jurídicos exige, além do conhecimento exímio da língua árabe, um alto grau de erudição; por exemplo, de nada valeria o trabalho de um *hafiz* que não captasse o sentido, a essência e as implicações dos textos que memorizara, pois não havia um efetivo esforço intelectual empreendido em suas atividades<sup>69</sup>.

Apesar de o entendimento majoritário dos jurisconsultos do Islã defenderem que o *Fiqh* é fonte secundária do Direito Islâmico, é possível encontrar doutrinadores que divergem deste posicionamento, a exemplo de René David, quando afirma que o Alcorão e a *Sunnah* “hoje representam apenas fontes históricas; o juiz já não tem de consultar diretamente o Corão e a *Suna*; (...) são apenas os livros de *fiqh*, aprovados pelo *ijma*’, que devem, por isso, ser consultados nos nossos dias para conhecer o direito muçulmano”<sup>70</sup>.

No entanto, sob o olhar de João Maria Sidou, a jurisprudência se tronou estática, de modo que diferentemente do que ocorre com o direito ocidental, os precedentes que a compõem lhe fizeram parar no tempo. Assim, “o grande esforço desenvolvido nos primeiros séculos da *hégira*, em busca do entendimento autêntico da lei revelada, hoje cessou, e toda interpretação autônoma é vedada”. Diante disto, o jurista muçulmano moderno limitar-se-ia “a ser um exegeta dos doutores clássicos, ou melhor, interpreta a lei divina por via indireta, sem nada construir. Se um juiz, valendo-se de sua

<sup>68</sup> MORÊZ, Francielli, op. cit., p. 117.

<sup>69</sup> Idem.

<sup>70</sup> DAVID, René. **Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo**. Tradução de Hermínio Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 413.

erudição, ousasse decidir sob critério próprio as questões jurídicas, seria considerado simplesmente de uma arrogância indecorosa<sup>71</sup>.

Apesar do processo de interpretação ter sofrido uma redução considerável, segundo Mervin é possível dizer que a imutabilidade que caracteriza o Direito Muçulmano é relativa sob alguns pontos, de modo que existe a possibilidade de trânsito entre as escolas ou sistemas jurídicos existentes, o que garante alguma flexibilidade ao sistema<sup>72</sup>. A este respeito, o mesmo esclarece:

Daí dizer que não restou a esses juristas possibilidade outra que a de seguir uma das doutrinas das quatro escolas estabelecidas sem questioná-las. Cada uma seguia, assim, as normas estabelecidas pela escola na qual se inseria: é o que se chama *taqlid* (literalmente, imitação). Assim, os juristas se prestaram à tarefa de conservação, de rearticulação da doutrina sob a forma de comentários (*charh*) ou de resumos (*mukhtasar*), como se o *fiqh* houvesse sido constituído e fixado de uma vez por todas. Os escritos sobre *fiqh* produzidos entre os séculos IX e XIX mostram bem que nenhuma modificação significativa afetou a disciplina<sup>73</sup>.

A menção que o autor faz diz respeito ao surgimento das quatro escolas sunitas no período conhecido como Era da Razão Independente, que compreendeu de 750 a 950; quais sejam: *Hanafita*, *Malikita*, *Shafi* e *Hambalita*<sup>74</sup>.

A Escola *Hanafita* foi fundada por Abu Hanifa al-Nu'man (m. 167), em Kufa (atualmente Iraque), e considerava correta a interpretação racional extensiva, deixando passar como segundo plano a confiança na compilação de ditos e atos do profeta<sup>75</sup>. Ainda hoje é a mais difundida e com o maior número de seguidores, muito em razão de sua adesão pelo Império Turco-Otomano, posto que os otomanos a utilizaram como base legal, estando, automaticamente, todo sábio obrigado a estudá-la na época<sup>76</sup>. A adoção ocorreu na Ásia central, Índia e China, e, atualmente, na Turquia, Paquistão, Egito e algumas república muçulmanas da União Soviética<sup>77</sup>.

<sup>71</sup> SIDOU, J. M. Othon. **Direito Processual Muçulmano**. Academia Brasileira de Letras Jurídicas, Rio de Janeiro, nº 7, 1995, p. 143 - 144. Disponível em: < <http://www.ablj.org.br/revistas/revista7/revista7%20J.M.%20OTHON%20SIDOU%20-%20Direito%20Processual%20Mul%C3%A7ulmano.pdf>>. Acesso em: 22 out 2016.

<sup>72</sup> SILVA, Nathália Lipovetsky e. **Breve estudo sobre o sistema jurídico islâmico**. Revista do CAAP, Belo Horizonte, jul-dez, 2009, p. 55. Disponível em: <http://www2.direito.ufmg.br/revistadoacaap/index.php/revista/article/viewFile/56/55>>. Acesso em: 22 out 2016.

<sup>73</sup> Ibidem, p. 55-56.

<sup>74</sup> MORÉZ, Francielli, op. cit., p.130.

<sup>75</sup> PACE, Enzo, op. cit., p. 121.

<sup>76</sup> MORÉZ, Francielli, idem.

<sup>77</sup> SILVA, Nathália Lipovetsky e, op. cit., p. 57.

Por sua vez, a Escola *Malikita*, fundada por *Malik ibn Anas* (m. 195), em Medina, acabou por influenciar o Magreb até dos dias atuais. Caracterizou-se por “considerar preeminente (embora não excluísse se todo o recurso à analogia), na indicação dos critérios interpretativos, não o esforço racional pessoal do indivíduo douto, mas a fidelidade aos modelos religiosos, sociais e jurídicos (...) sobre os quais havia consenso unânime (*ijma*)”<sup>78</sup>. Sua metodologia ficou marcada pela narração dos *ahadith* durante a leitura do Alcorão e conseqüente debate sobre seus significados; estando evitado o uso do *urf*, do *ijmah’* e do *istisláh* e deixando o *qiyas* para um último plano<sup>79</sup>. Trata-se do rito adotado no Magreb (Marrocos, Tunísia e Argélia), no alto Egito, África central e ocidental, lado oriental da Arábia e, durante o período de ocupação muçulmana, na Andaluzia<sup>80</sup>.

A terceira escola, *Shafi*, fundada no Cairo, por *Muhammad ibn Idris al-Shafii* (767-820), objetivou fazer um sistema jurídico unificado levando em consideração as bases religiosas e que rearticulasse uma hierarquia destas com base nas escolas anteriores<sup>81</sup>. A seu respeito, Morêz pontua mais claramente:

Mesmo com uma ideia tradicional, Shafii procurou conciliar as ideias clássicas com as racionalistas, o que acentuou a necessidade da utilização de uma metodologia jurídica mais apurada: de todos os métodos de apreciação jurídica utilizados pelas demais correntes jurídicas utilizados pelas demais correntes jurídicas, a Escola Shafi sofisticou a apreciação do *qiyas* – de modo a supor que as leis da *Sharia* e do *Fiqh* aplicáveis a certas condições permanecem válidas para a aplicação em casos semelhantes em suas causas e efeitos – e a do *ijmahh*, defendendo que se uma comunidade chegasse por meio do consenso a uma decisão unânime, esta decisão teria o *status* de uma verdade certa e inquestionável<sup>82</sup>.

A referida escola foi adotada no baixo-Egito, Oriente Médio, Yêmen, África oriental e Indonésia<sup>83</sup>. Por fim, a última escola, *Hambalita*, teve como criador *Ahmad Ibn Hanbal* (m. 855), em Bagdá, quando o Império Abássida passava por uma crise religiosa. Caracterizava-se pela rejeição de toda e qualquer intervenção da razão humana na interpretação do Alcorão e da *Sunnah*, de modo que os membros levavam um estilo de vida ascético e de recusa a qualquer forma de intelectualismo teológico<sup>84</sup>.

<sup>78</sup> PACE, Enzo, *idem*.

<sup>79</sup> MORÊZ, Francielli, *idem*.

<sup>80</sup> SILVA, Nathália Lipovetsky e, *idem*.

<sup>81</sup> PACE, Enzo, *op. cit.*, p. 122.

<sup>82</sup> MORÊZ, Francielli, *op. cit.*, p.131-132.

<sup>83</sup> SILVA, Nathália Lipovetsky e, *idem*.

<sup>84</sup> PACE, Enzo, *op. cit.*, p. 123.

A ortodoxia era tal que o fundador, nos casos de necessária legislação sobre caso em que os métodos anteriores não fossem suficientes, preferia utilizar um *ahadith* fraco - desde que não tenha sido transmitido por homens de índole duvidosa – do que utilizar do consenso (*ijmah*), pois isto poderia significar o uso de uma certa opinião pessoal<sup>85</sup>. Atualmente, é utilizada pelos *wahhabitas*, pregadores ultrapurificados da Península Arábica, e possui adesão na Arábia Saudita, nos países do Golfo e na Índia<sup>86</sup>.

Apesar do surgimento das referidas escolas ter merecido destaque inicial, a evolução do direito islâmico não esteve limitada exclusivamente a tais questões, de modo que se faz necessária uma maior explanação a respeito deste processo, possibilitada pela análise do processo de consolidação da *Sharia*.

Datada de 610 d.C., a *Sharia* tem como tradução literal a palavra “caminho”, mas para os religiosos, indicaria “o caminho que conduz a uma fonte”; de tal forma que assume a condição de instrução primordial do plano divino. Por sua vez, sob o âmbito formal, poderá ser interpretada em seu sentido amplo ou em *stricti sensu*: no primeiro, dirá respeito a composição dupla formada pelo Alcorão e pela *Sunnah* do profeta; mas no segundo, a *Sharia* toma proporção de Direito Islâmico como um todo, ou seja, comporta sua formação em sentido amplo somado ao *Fiqh*<sup>87</sup>. Cabe ressaltar que a análise do presente trabalho restará adstrita à interpretação em *stricti sensu*.

Ao que concerne a abrangência da *Sharia*, Armstrong pontua:

A lei baseava-se na pessoa de Maomé, que realizara o ato perfeito de *islam* ao receber a revelação divina. Colocaram-se relatos de contemporâneos (*hadith*) sobre seus ensinamentos e sua conduta e ao longo do século IX selecionaram-se os que formariam um registro autêntico de suas máximas e de sua prática religiosa (*suna*). As escolas de leis reproduziam esse paradigma maometano em seus sistemas legais, de modo que os muçulmanos do mundo inteiro pudessem imitar a maneira como o Profeta falava, comia, lavava-se, amava e cumpria sua devoção. Emulando-o nesses aspectos exteriores, esperavam também adquirir a mesma submissão interior ao divino. No autêntico estilo conservador, pautavam seu comportamento por uma perfeição do passado<sup>88</sup>.

A solidificação do Direito Islâmico, por sua vez, tratou-se de um processo gradual, partindo da doutrinação ocorrida em Meca, que se difundiu e veio a ser codifi-

<sup>85</sup> MORÊZ, Francielli, op. cit., p.132.

<sup>86</sup> SILVA, Nathália Lipovetsky e, idem.

<sup>87</sup> MORÊZ, Francielli, op. cit., p.114.

<sup>88</sup> ARMSTRONG, Karen, op. cit., 66-67.

cada em Medina, através da aceitação de Maomé. Isto foi possibilitado graças às peregrinações do profeta e da proposta de uma nova sociedade, de forma que após a adesão de uma considerável massa populacional de Medina, “o fim e a razão do Estado Islâmico trouxeram a independência absoluta dos muçulmanos, ordenando uma vida adequada à lei. Isto porque a fundamentação do Estado reside na obediência à autoridade suprema de *Alá*, determinando a existência da relação de direitos e deveres recíprocos sob o comando de uma autoridade temporal”<sup>89</sup>.

Segundo os ensinamentos de Morêz, a evolução do Direito Islâmico, para uma melhor compreensão, ocorre em seis fases. A primeira diz respeito ao Período Profético, entre 610 a 632 d.C., em que o profeta revelava o Alcorão e explicava a mensagem divina através de seus atos, a *Sunnah*. Assim, não se fazia necessária a utilização do *Fiqh*, posto que o próprio Maomé se fazia presente para solucionar a contendas<sup>90</sup>.

A segunda, conhecida como Era dos Califas Bem-Guiados, de 632 a 661 d.C., teve como característica o advento do *Fiqh*, elemento que complementou a *Sharia*. Este período abrangeu o surgimento da Grande Discórdia, o que possibilitou ao processo de fragmentação do Islã em dois segmentos doutrinários: sunitas e xiitas<sup>91</sup>.

A terceira fase, por sua vez, denominada Era dos Sucessores (661 a 750 d.C.), teve como marco o desenvolvimento do *Fiqh*, decorrente da expansão do Império Omíada, e contou com o surgimento de duas correntes doutrinários, quais sejam a Tradicionalista, contrária à opinião pessoal no que tange à fontes islâmica, com destaque em Meca e Medina, e a Racionalista, em que os membros utilizavam a razão em caso de faltar um texto claro pra situações específicas, cuja abrangência ocorria em Kufa e Basra. A partir desta dicotomia, deu-se abertura para o surgimento de escolas jurídicas; dentre elas cabe destaque para a Escola *Zaidita*, xiita, cujo fundador foi *Imam Zaid ibn Ali* e que possuía como ensinamentos a narração de *ahadith* e a recitação do Alcorão, salvo em caso de situações novas, em que passava a considerar métodos novos, tais como as regras e afirmações do *Imam*, o *ijmah*, o *istihsan*, o

---

<sup>89</sup> EL SAWI, Maria Izabel Sales de França; ADEODATO, João Maurício Leitão. **A Sharia'ah al islamia: Contextualização histórica, política e atualidade**. 2002. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002, p. 24. Disponível em: < <http://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/4021>>. Acesso em: 21 out 2016.

<sup>90</sup> MORÊZ, Francielli, op. cit., p.126.

<sup>91</sup> Ibidem, p. 126-127.

*istislah* e os *qiyas*. Já a quarta fase, no período da Era da Razão, ficou marcada pelo surgimento das escolas sunitas, cuja elucidação ocorreu anteriormente<sup>92</sup>.

Entretanto, a quinta fase, iniciada em 950 d.C., caracterizou-se pela institucionalização das escolas dominantes. Em face de ter durado nove séculos, pôde acompanhar a queda do califado Abássida e do Império Otomano, a expansão militar do Islã, a Revolução Industrial e a dominação colonial europeia do Oriente Médio, de forma tal que com a conseqüente disseminação da legislação europeia, o *Fiqh* sofreu um processo de estagnação. Já a sexta e última fase, denominada “neoijtihad”, destacou-se em face da interpretação legal utilizar contornos mais acentuados a partir do uso de legislações estatais de doutrina acadêmica, principalmente das Universidades iranianas de Qom e Teerã, das Universidades egípcias do Cairo e de *Al-Azhar* (xiita e sunita respectivamente), dos decretos religiosos (*fatwah*) e decisões judiciais (*qa'da*), de instâncias superiores – sendo ambas jurisprudências vinculantes.

Isto se fez possível em razão da criação, no ano de 1876, pelo Império Otomano, de um código conhecido como *Mejelle*, que se tratava de um compilado de disposições da Escola *Hanafita*; apoiado, tempos depois, pelo governo turco e ulemás. No entanto, mesmo com a queda do referido império e com o abandono pela Turquia desta codificação, permaneceu a preocupação de manutenção deste conteúdo, de forma que foi realizada a Primeira Conferência do Direito Islâmico, datada de 1951, em Paris, cujo objetivo era a compilação de uma enciclopédia de *Fiqh*, acessível a todos. A iniciativa, por sua vez, ocorreu pela Universidade de Damasco, que iniciou um projeto com esta alçada em 1956, juntamente dos governos do Egito e do Kuwait, em 1961 e 1971 respectivamente. Cada enciclopédia recebeu o nome comum de *Al-Mawsua al-Fiqhiyya* e contam com mais de trinta volumes cada<sup>93</sup>.

Apesar de toda esta passagem evidenciar a codificação do Islã enquanto direito, questionamentos pairam no que diz respeito à sua diferenciação enquanto religião; ou melhor, até que ponto a religião influenciou o direito. Neste sentido, é possível depreender que a doutrina, quase em sua totalidade, denota a ausência de autonomia do direito em detrimento das fontes religiosas, de tal modo como afirma John Gilissen, de que “o direito muçulmano não é uma ciência autônoma, mas uma das faces da

---

<sup>92</sup> Ibidem, p. 127-132.

<sup>93</sup> Ibidem, p. 132-133.

religião”<sup>94</sup>. Os contrários a este posicionamento, por sua vez, afirmam que as normas cujo fundamento seja religioso perdem esse caráter no momento em que adentram ao ordenamento jurídico; assim, o *Fiqh* teria como base a razão e que o direito e a religião seriam coisas separadas<sup>95</sup>.

Para Chehata, a confusão nesse sentido teria ocorrido em razão da ciência do direito islâmico ser mais antiga que a teologia ou filosofia islâmicas, de modo que os teólogos haveriam de ter tomado o conceito de “fontes” como “fundamentos” do direito<sup>96</sup>. Este panorama acabou sendo palco e, senão o mais relevante ponto responsável pelas contentas existentes entre o Islã e a concepção de direitos humanos ocidental.

## 2.2. Surgimento da DUDH

O processo de sedimentação dos direitos humanos ocorreu de modo paulatino, motivo pelo qual o ideário de direitos consagrados em documentos nacionais e internacionais para garantir a todos os seres humanos uma igualdade de condições pautadas na dignidade, não ocorreu de forma pacífica, mas fruto de grandes embates sociais. Assim, a preocupação com o conceito de dignidade e seus efeitos não pode ser vista em um único âmbito e sua análise é basilar para que se compreenda como os direitos humanos adquiriram uma concepção contemporânea. Logo, faz-se muito pertinente os ensinamentos de Hannah Arendt quando a mesma denota que os direitos humanos não são um dado, mas sim um construído; sendo uma construção humana em constante processo de construção e reconstrução<sup>97</sup>. Convergindo com a mesma ideia, Ignacy Sachs ressalta:

Não se insistirá nunca o bastante sobre o fato de que a ascensão dos direitos é fruto de lutas, que os direitos são conquistados, às vezes, com barricadas, em um processo histórico cheio de vicissitudes, por meio do qual as necessidades e as aspirações se articulam em reivindicações e em estandartes de luta antes de serem reconhecidos como direitos<sup>98</sup>.

<sup>94</sup> GILISSEN, John. **Introdução histórica ao Direito**. 5 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1986, p. 119.

<sup>95</sup> CHEHATA, Chafik. La religion et les fondements du droit em Islam. **Dimensions religieuses du droit**. Paris: Editions Sirey, 1973, p. 24.

<sup>96</sup> Ibidem, p. 19-25.

<sup>97</sup> ARENDT, Hannah apud PIOVESAN, Flávia. Direitos Humanos, Globalização Econômica e Integração Regional: Desafios do Direito Constitucional. Max Limonad, São Paulo, 2002, p.39.

<sup>98</sup> SACHS, Ignacy. Desenvolvimento, Direitos Humanos e Cidadania, In: **Direitos Humanos no Século XXI**. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 1998, p.156.

Sob a perspectiva religiosa, o olhar sobre o indivíduo ocorreu após o monoteísmo, quando o homem é visto como imagem e semelhança de Deus:

(...) cumpre ressaltar, de início, que a ideia do valor da pessoa humana encontra suas raízes no pensamento clássico e na ideologia cristã. A concepção de inspiração cristã e estoica continuou a ser sustentada durante a Idade Média, tendo sido Tomás de Aquino quem expressamente chegou a fazer uso da expressão “dignitas humana”, no que foi secundado, já em plena Renascença e no limiar da Idade Moderna (...)<sup>99</sup>.

No que diz respeito à ótica da ciência, a dignidade passa a ser notada com a observância da evolução dos seres vivos, uma vez que o homem não é mais visto como se tivesse surgido do acaso ou do resultado de uma cadeia evolutiva<sup>100</sup>.

Para Fábio Konder Comparato, o desenvolvimento do conceito de pessoa e o consequente reconhecimento de sua dignidade em virtude desta concepção foi objeto de cinco grandes discussões<sup>101</sup>. A primeira ocorreu em virtude da identidade de Jesus Cristo e não a respeito do ser humano, na circunstância do 1º Concílio Ecumênico, em Nicéia, no ano de 325 d.C., quando da conclusão de que Jesus possuía dupla natureza: humana e divina. A segunda foi inaugurada com Boécio, no século VI, quando foi rediscutido o dogma comentado em Nicéia, em que a pessoa não é mais vista como uma exterioridade, mas sim como a própria substância do homem. Nos próprios dizeres de Boécio, “diz-se propriamente pessoa a substância individual da natureza racional”, de modo que tal ideário permitiu que se construísse a noção de igualdade essencial, apesar de todas as divergências individuais e grupais e também de ordem biológica ou cultural. A terceira fase, por sua vez, foi fruto da filosofia kantiana, segundo o qual apenas o ser racional possui a faculdade de agir segundo a representação de lei e princípios; só um ser racional tem vontade, que é uma espécie de razão, a razão prática. Sobre isto, Kant pontua:

Os entes cuja existência depende não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm contudo, se são seres irracionais, apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam coisas, ao passo que os seres racionais se chamam pessoas, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer, como algo que não pode

<sup>99</sup> SARLET, Ingo Wolfgang. **A Eficácia dos Direitos Fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional**. 10. ed. rev. atual. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009, p. 98-99.

<sup>100</sup> COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 7. ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2010, p. 16.

<sup>101</sup> Ibidem, p. 31.

ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nossa medida todo o arbítrio<sup>102</sup>.

A quarta etapa, a seu turno, reconheceu que o homem é o único ser vivo que dirige sua vida em função das preferências valorativas; assim, a pessoa humana seria legislador universal em razão dos valores éticos que aprecia ao mesmo tempo em que seria o sujeito que se submete voluntariamente a essas normas valorativas. Por fim, para a quinta etapa, iniciada no século XX, foi reconhecido que a essência da personalidade humana não poderia ser confundida com a função ou papel exercido por qualquer um na vida, de modo que o ser do homem não seria algo permanente e imutável, mas sim um vir a ser. Tal percepção foi fruto da despersonalização do homem em razão da revolução industrial e tecnológica, o que possibilitou a fundamentação de um caráter histórico aos direitos humanos, como o defendido por Bobbio:

Do ponto de vista teórico, sempre defendi – e continuo a defender, fortalecido por novos argumentos – que os direitos do homem, por mais fundamentais que sejam, são direitos históricos, ou seja, nascidos em certas circunstâncias, caracterizadas por lutas em defesa de novas liberdades contra velhos poderes, e nascidos de modo gradual, não todos de uma vez e nem de uma vez por todas<sup>103</sup>.

A referida concepção contemporânea de direitos humanos ficou caracterizada pelo processo de internacionalização, fruto do pós-guerra e dos horrores ocorridos nos conflitos mundiais. Por outro lado, a discussão agora restou no que diz respeito às fontes dos direitos humanos; ou seja, se seriam estes naturais ou inatos, positivos ou morais. Para Dufour, a classificação ocorreria sob três conjunturas:

(...) quanto à origem: a) a tese da origem política, afirmando que esses direitos teriam surgido de uma vontade de protesto coletivo, vez que havia uma ameaça do arbítrio ou “riscos de despotismo”, na qual se encontram os autores do século XVIII, como James Otis e Samuel Adams, que foram “os primeiros protagonistas desde 1772 das Declarações de Direitos Americanos” e que, como Rousseau, alegam ser o Iluminismo que contribuiu para os direitos do homem; b) a tese da origem religiosa, de Jellinek e Welzel, que se fundamenta no “pensamento protestante reformador anglo-saxão” desenvolvido no Novo Mundo, com destaque para a liberdade de religião, ao defender a separação da Igreja e do Estado; e c) a tese da origem histórica, dos que defendem “uma origem meramente contingente, de natureza histórica”, constituindo as primeiras formulações teóricas dos direitos do homem a expressão doutrinária dos “direitos históricos” dos colonos

<sup>102</sup> KANT, Immanuel. **Fundamentação para a metafísica dos costumes: textos selecionados**. 2. ed., seleção de textos de Marilena de Souza Chauí; traduções de Tânia Maria Bernkopf, Paulo Quintela, Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1994, p. 51.

<sup>103</sup> BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução Carlos Nelson Coutinho, apresentação de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 5.

ingleses da América e um “momento privilegiado” da história das suas relações com a metrópole<sup>104</sup>.

Na visão de Bobbio, os direitos humanos nasceriam como naturais universais, mas se desenvolveriam como positivos particulares e, só a partir disto, se realizariam como positivos universais<sup>105</sup>. Apesar de tais questionamentos serem importantes para o debate, o mesmo autor pontua que o desafio atual nesta seara dos direitos humanos “não é mais o de fundamentá-los, e sim o de protegê-los”<sup>106</sup>.

Assim, a concepção universal dos direitos humanos só veio surgir mais tarde, quando o poder estatal passa a sofrer um processo de relativização, já que pôde-se admitir intervenções a favor dos direitos humanos, deixando para trás uma ideia “hobbesiana” de soberania, para dar espaço a uma concepção “kantiana”, pautada no conceito de cidadania universal<sup>107</sup>. Sobre esta situação, esclarece Comparato:

A primeira fase de internacionalização dos direitos humanos teve início na segunda metade do século XIX e findou com a 2ª Guerra Mundial, manifestando-se basicamente em três setores: o direito humanitário, a luta contra a escravidão e a relação dos direitos do trabalhador assalariado. No campo do chamado direito humanitário, que compreende o conjunto das leis e costumes da guerra, visando minorar o sofrimento de soldados prisioneiros, doentes e feridos, bem como das populações civis atingidas por um conflito bélico, o primeiro documento normativo de caráter internacional foi a Convenção de Genebra de 1864, a partir da qual se fundou, em 1880, a Comissão Internacional da Cruz Vermelha. A Convenção foi revista, primeiro em 1907, a fim de se estenderem seus princípios aos conflitos marítimos (Convenção de Haia), e a seguir em 1929, para a proteção dos prisioneiros de guerra (Convenção de Genebra). Outro setor dos direitos humanos em que se manifestou essa tendência à internacionalização foi a luta contra a escravatura. O Ato Geral da Conferência de Bruxelas, de 1890, estabeleceu, embora sem efetividade, as primeiras regras interestatais de repressão ao tráfico de escravos africanos. Ele foi seguido, em 1926, por uma Convenção celebrada em Genebra, no quadro da Liga das Nações. Com a criação da Organização Internacional do Trabalho, em 1919, a proteção do trabalhador assalariado passou também a ser objeto de uma regulação convencional entre os diferentes Estados<sup>108</sup>.

<sup>104</sup> MELLO, Celso D. de Albuquerque. **Curso de direito internacional público**. 13. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Renovar, 2001, p. 779.

<sup>105</sup> BOBBIO, Norberto, op. cit., p. 30.

<sup>106</sup> Ibidem, p. 25.

<sup>107</sup> PIOVESAN, Flávia. **Direitos sociais, econômicos e culturais e direitos civis e políticos**. Sur, Revista Internacional de Direitos Humanos. Vol.1 no.1 São Paulo, 2004. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1806-64452004000100003#top03](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-64452004000100003#top03)> Acesso em: 15 jun 2016.

<sup>108</sup> COMPARATO, Fábio Konder, op. cit., p. 67-68.

Ocorre que, como já mencionado, a materialização destas mudanças se deu por meio de alguns instrumentos, quais sejam o Direito Humanitário, a Liga das Nações e a Organização Internacional do Trabalho (OIT), que possibilitaram o processo de internacionalização.

O primeiro meio de limitação do poderio estatal ocorreu com o Direito Humanitário, utilizado em situações de guerra para salvaguardar aqueles que não participaram do conflito e como uma forma de criar limites aos métodos de combate. Já a Liga das Nações, criada em 1919 pelo Tratado de Versalhes, idealizada pelos países vencedores da Primeira Guerra Mundial, visou prevenir conflitos e possibilitar que as contendas entre os membros fossem resolvidas através da negociação. Por sua vez, a OIT "foi um dos antecedentes que mais contribuiu à formação do Direito Internacional dos Direitos Humanos"<sup>109</sup>, posto que "nos setenta anos que se passaram, a Organização Internacional do Trabalho promulgou mais de uma centena de Convenções internacionais, que receberam ampla adesão e razoável observância"<sup>110</sup>, ao estabelecer boas condições de trabalho e bem-estar.

Por outro lado, a internacionalização dos direitos humanos só veio a ser consolidada mais tarde, com o fim da 2ª Guerra Mundial e do nazismo; quando entre os mais variados fatores que influenciaram para este processo "dentre eles, o mais importante foi a maciça expansão de organizações internacionais"<sup>111</sup>, cabendo o destaque para a Organização das Nações Unidas, cujos objetivos diziam respeito a manutenção da paz e da segurança internacional, relações amistosas entre os estados, cooperação econômica, social e cultural no plano internacional, padronização dos parâmetros de saúde; proteção do meio ambiente; criação de uma nova ordem econômica internacional e a proteção internacional dos direitos humanos<sup>112</sup>.

Sobre este assunto, José Francisco Rezek esclarece:

Até a fundação das Nações Unidas, em 1945, não era seguro afirmar que houvesse, [...], preocupação consciente e organizada sobre o tema dos direitos humanos. De longa data alguns tratados avulsos cuidaram, incidentalmente, de proteger certas minorias [...]. Para o autor, a Carta de São Francisco, no dizer de Pierre Dupuy, fez dos direitos humanos um dos axiomas da nova organização, conferindo-lhes idealmente uma estatura constitucional no ordenamento do direito das

---

<sup>109</sup> PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 14. ed., rev. e atual. – São Paulo: Saraiva, 2013, p. 189.

<sup>110</sup> *Idem*.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 125-126.

<sup>112</sup> **Carta das Nações Unidas**, ONU, 1945. Disponível em: < <https://nacoesunidas.org/carta/>>. Acesso em: 23 out 2016.

gentes. E, três anos mais tarde, é aclamada a Declaração Universal dos Direitos do Homem, em 1948, texto que exprime de modo amplo [...] as normas substantivas pertinentes ao tema e serviria de princípio e inspiração para as convenções supervenientes<sup>113</sup>.

Embora a Carta da ONU determine de modo claro a defesa, promoção e respeito aos direitos humanos e às liberdades fundamentais, por outro lado não consegue definir o conteúdo a este respeito<sup>114</sup>. Foi nesta circunstância e sob este objetivo que surge a Declaração Universal dos Direitos do Humanos (DUDH)<sup>115</sup>, de 1948, trazendo elementos da universalidade e indivisibilidade destes direitos mediante votação na Assembleia Geral, aprovada pela Resolução n. 217 A (III), com 48 votos a zero e apenas 8 abstenções<sup>116</sup>.

### 2.3. Divergências entre a *Sharia* e a DUDH

Tão logo inicia, a DUDH prevê a garantia do direito à liberdade, ao depreender que todas as pessoas nascem livres e em igualdade de dignidade e direitos<sup>117</sup>. Diante disto, não caberia qualquer distinção relacionada à raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição<sup>118</sup>.

Nos ensinamentos da *Sharia*, mais especificamente o que preceitua o Alcorão<sup>119</sup>, a igualdade é considerada desde o nascimento, de modo que será rejeitada a discriminação sob qualquer motivação. É o que diz: “Ó homens! Por certo, Nós vos criamos

<sup>113</sup> REZEK, Francisco José. **Direito internacional público**. 9. ed., rev. São Paulo: Saraiva, 2002, p. 210-211.

<sup>114</sup> BINICHESKI, Dilaine. **Direitos Humanos Internacionais: Cultura Islâmica Frente às Relações de Gênero**. 2010. Dissertação de Mestrado em Direito. Programa de Pós-Graduação em Direito – Mestrado, Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, Rio Grande do Sul, 2010, p. 52. Disponível em: < [http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetaileObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=194647](http://www.dominiopublico.gov.br/pesquisa/DetaileObraForm.do?select_action=&co_obra=194647)>. Acesso em: 23 out 2016.

<sup>115</sup> ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948)**. Disponível em: < [www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf](http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf)>. Acesso em: 23 out 2016.

<sup>116</sup> Países que se abstiveram: Bielo-rússia, Checoslováquia, Polônia, Arábia Saudita, Ucrânia, URSS, África do Sul e Iugoslávia.

<sup>117</sup> DUDH. Art. 1º, caput.

<sup>118</sup> DUDH. Art. 1º, 1ª parte.

<sup>119</sup> NASR, Helmi Mohamed Ibrahim. **Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a Língua Portuguesa**. Disponível em: < <http://www.islamemlinha.com/index.php/biblioteca/ciencias-do-alcorao/item/traducao-do-sentido-do-nobre-alcorao-helmi-nasr> >. Acesso em: 21 out 2016.

de um varão e de uma varoa, e vos fizemos como nações e tribos, para que vos conheçais uns aos outros. Por certo, o mais honrado de vós, perante Allah é o mais piedoso. Por certo, Allah é Onisciente, Conhecedor”<sup>120</sup>. Sobre este ponto, quando questionado sobre a superioridade financeira em relação à igualdade, Maomé esclareceu, pautado em um caso concreto ocorrido em seu tempo, quando uma mulher de uma tribo nobre cometeu um furto, que: “os povos que viveram antes de vós foram destruídos por Deus porque puniam o homem comum por suas faltas e deixavam impunes seus designatários por seus crimes. Juro por Aquele em Cujas Mãos está minha alma que se Fátima, a filha de Muhamad, cometesse esse crime, eu amputaria a sua mão”<sup>121</sup>.

De modo semelhante, quanto à igualdade perante a lei, depreende-se que no que concerne a *Sharia*, o julgamento deve ocorrer de modo a não fazer distinção de pessoas, tal como depreende-se da DUDH, em que todos terão direito em plena igualdade a um tribunal independente e imparcial, estando assegurada a presunção de inocência até que reste comprovado o fato delitivo<sup>122</sup>. É o que prevê: “Por certo, Allah vos ordena que restituais os depósitos a seus donos. E, quando julgardes entre os homens, que julgueis com justiça. Por certo, quão excelente é isso, a que Allah vos exorta! Por certo, Allah é Oniouvinte, Onividente”<sup>123</sup>. De tal modo, caberia ao califa decidir de forma igualitária, como forma de agradar a Alá:

E inspiramo-lhe: “Ó Davi! Por certo, Nós te fizemos califa na terra; então, julga, entre os homens, com a justiça, e não sigas a paizão: senão, descaminhar-te-ia do caminho de Allah.” Por certo, os que se descaminham do caminho de Allah terão veemente castigo, por seu esquecimento do Dia da Conta<sup>124</sup>. Por certo, Allah ama os equânimes<sup>125</sup>.

Apesar de tais presciências, a *Sharia* dispõe sobre a divergência no tratamento do homem com relação a mulher. A referida previsão consta presente no Alcorão:

Os homens têm autoridade sobre as mulheres, pelo que Allah preferiu alguns a outros, e pelo que despendem de suas riquezas. Então, as íntegras são devotas, custódias da honra, na ausência dos maridos,

<sup>120</sup> ALCORÃO. Capítulo 49, versículo 13.

<sup>121</sup> NAWAWI, Imam Abu Zakariya Yahia Ibn Charaf apud HANINI, Zuhra Mohd El, op. cit., p. 35.

<sup>122</sup> DUDH. Art. 10 e 11.

<sup>123</sup> ALCORÃO. Capítulo 4, versículo 58.

<sup>124</sup> ALCORÃO. Capítulo 38, versículo 26.

<sup>125</sup> ALCORÃO. Capítulo 49, versículo 9.

pelo que Allah as custodiou. E àquelas de quem temeis a desobediência, exortai-as, pois, e abandonai-as no leito, e batei-lhes. Então, se eles vos obedecem, não busqueis meio de importuná-las. Por certo, Allah é Altíssimo, Grande<sup>126</sup>.

De maneira semelhante, o seguinte *ahadith* equipara a mulher a escravos e camelos :

[Abu Dawud 11, 2155] Maomé disse: Se algum de vocês se casa com uma mulher ou compra um escravo, ele deve dizer: "O Alá, Eu peço a Você para o bem nela, e pela disposição que Você deu a ela; Eu tomo refúgio em Você do mal que existe nela, e pela disposição que Você a deu." Quando ele compra um camelo, ele deve segurar o topo da sua corcunda e dizer o mesmo tipo de coisa.<sup>127</sup>

Como não poderia ser diferente, nos ditos e atos do profeta, qual seja a *Sunnah*, há previsão também sob esta linha de interpretação, ao dizer que "285 Abu Huraira (R) relatou que o Mensageiro de Deus (S) disse: "Se fosse permitido a alguém prostrar-se perante outra pessoa, eu teria ordenado à mulher prostrar-se para o marido." (Tirmizi)"<sup>128</sup>; o que reitera o patamar de submissão feminina.

No que tange às relações sexuais inerentes ao casamento, o posicionamento da *Sharia* é de que a satisfação masculina deverá se sobrepor à vontade de sua esposa quando defende que: "Vossas mulheres são, para vós, campo lavrado. Então, ache-gai-vos a vosso campo lavrado, como e quando quiserdes"<sup>129</sup>. De modo que perante a *Sunnah*, a compreensão a esta questão é de mesmo modo:

"Quando o marido chama a esposa para a cama e ela se recusa, e ele passa a noite zangado com ela; os anjos continuarão a amaldiçoá-la até chegar a manhã." (Mutaffac alaih)<sup>130</sup>. "Quando um homem convida sua mulher ao leito conjugal, ela deve obedecer, ainda que esteja ocupada assando pão no forno." (Tirmizi e Nassa'i)<sup>131</sup>.

<sup>126</sup> ALCORÃO. Capítulo 4, versículo 34.

<sup>127</sup> CSPI - CENTER FOR THE STUDY OF POLITICAL ISLAM. **Lei Islâmica (Sharia) para os não-muçulmanos**. 2010, p. 15. Disponível em: < <http://www.exmulmanos.com/livros/>>. Acesso em: 20 out 2016.

<sup>128</sup> NAWAWI, Imam Abu Zakaria Yahia Ibn Charafan. **O Jardim dos Virtuosos**. Tradução e adaptação: Prof. Samir El Hayek. Revisão: Cheikh Ali Abdouni. Volume 1. Disponível em: <[www.islamicbulletin.org/portuguese/ebooks/hadith/jardim\\_portuguese.pdf](http://www.islamicbulletin.org/portuguese/ebooks/hadith/jardim_portuguese.pdf)>. Acesso em: 20 out 2016, p. 102. O autor utiliza-se da sigla (R), que significa *Radhial-láhu 'anh*, expressão árabe utilizada após a citação do nome de um dos companheiros do Profeta, e significa: "Que Deus esteja comprazido com ele" e da sigla (S), que significa *Sallal-láhu 'alaihi wa sallam*, expressão árabe utilizada após a citação do nome do Profeta Mohammad, e significa "Que Deus o abençoe e lhe dê paz".

<sup>129</sup> ALCORÃO. Capítulo 2, versículo 223.

<sup>130</sup> NAWAWI, Imam Abu Zakaria Yahia Ibn Charafan, op. cit., p. 102. Sunnah 281, em que Abu Huraira (R) relatou ensinamentos do Mensageiro de Deus (S).

<sup>131</sup> Idem. Sunnah 284, em que Talk Ibn Áli (R) narrou ensinamentos do Mensageiro de Deus (S).

Ocorre que qualquer que fosse a resistência depreendida pela esposa no que diz respeito ao ato sexual, isto, por si só, seria capaz de ocasionar o descontentamento de Alá:

"Se uma mulher morrer enquanto o seu marido está contente com ela, essa entrará no Paraíso." (Tirmizi)<sup>132</sup> [mas] "Sempre que uma mulher causar aborrecimento ao seu marido, neste mundo, e o torturar, a companheira dele, entre as huris do Paraíso, dirá a ela: 'Que Deus te arruíne! Não causes aborrecimento ao teu marido, porque ele é apenas o teu convidado, e logo te deixará para se juntar a-nós no Paraíso'" (Tirmizi)<sup>133</sup>.

Resta salientar que o Islã permite a poligamia no casamento com vista de não abrir espaço para traições. Por outro lado, o enlace com mais de uma mulher é possível apenas sob algumas restrições, tal como preleciona o Livro Sagrado:

E, se temeis não ser equitativos para com os órfãos, esposai as que voz aprazam das mulheres: sejam duas, três ou quatro. E se temeis não ser justos, esposai uma só, ou contentai-vos com as escravas que possuis. Isso é mais adequado, para que não cometais injustiça<sup>134</sup>.

Para tanto, segundo os ensinamentos de Nasr, o Islã foi a primeira religião a limitar o número de esposas, sendo, no caso, quatro. Além disso, não poderá o marido ser injusto com nenhuma delas, sendo necessário sustentá-las de forma equitativa. Assim, caso o homem não tenha condições financeiras para tanto, poderá casar-se com uma escrava, já que esta exigirá menos despesas<sup>135</sup>.

Ainda, com relação à comparação com a mulher, há destaque para a inferioridade intelectual desta com relação ao homem:

[Bukhari 1,6,301] Enquanto no seu caminho para rezar, Maomé passou por um grupo de mulheres e disse, "Senhoras, deem para caridade e doem dinheiro para os menos afortunados, porque eu tenho testemunhado que a maior parte das pessoas no inferno são mulheres. Elas perguntaram, "Por que isso?" Ele respondeu, "Vocês reclamam muito, e não mostram gratidão para os seus maridos. Eu nunca encontrei ninguém mais desprovido de inteligência, ou ignorante da sua religião que as mulheres. Um homem cuidadoso e inteligente poderia ser enganado por vocês." Elas responderam, "No que exatamente nos falta em inteligência ou fé?" Maomé disse, "Não é verdade que o testemunho de um homem é igual ao testemunho de duas mulheres?" Depois delas afirmarem que isso era verdade, Maomé disse, "Isto ilustra que mulheres são falhas em inteligência. Não é também verdade que as

<sup>132</sup> Idem. Sunnah 286, em que Ummu Salama (R) relatou ensinamentos do Profeta (S).

<sup>133</sup> Idem. Sunnah 287, em que Muaz Ibn Jabal (R) relatou ensinamentos do Profeta (S).

<sup>134</sup> ALCORÃO. Capítulo 4, versículo 3.

<sup>135</sup> NASR, Helmi Mohamed Ibrahim, op. cit., p. 124.

mulheres não podem rezar nem jejuar durante o seu período menstrual?” Elas disseram que isso também era verdade. Maomé então disse, “Isto ilustra que as mulheres estão em falta na sua religião.”<sup>136</sup>

Caberia, por sua vez, a estas, divergências também no que tange ao pudor, de modo que a visão era de que "o pudor e o recato nada podem ocasionar, senão o bem" (Muttafac alaih)<sup>137</sup>. De mesma maneira, o Alcorão dispõe a respeito: “Ó Profeta! Dize a tuas mulheres e a tuas filhas e às mulheres dos crentes que se encubram em suas roupagens. Isso é mais adequado, para que sejam reconhecidas e não sejam molestadas”<sup>138</sup>.

De outro lado, restaria distinta a posição feminina no que concerne ao divórcio. Apesar de a DUDH dispor que ambos, homens e mulheres, estão em igualdade de direitos no que diz respeito ao casamento, sua duração e dissolução<sup>139</sup>, para o Islã o mesmo não ocorre. Em caso de divórcio, “(...) seus maridos têm prioridade em tê-las de volta, se desejam reconciliação. E elas têm direitos iguais às suas obrigações, convenientemente. E há para os homens um degrau acima delas.”<sup>140</sup>. Ou seja, caberá ao homem a decisão de voltar atrás ou não do divórcio. Estas diferenciações acabam por recair também no que concerne à herança, assim:

Allah recomenda-vos, acerca da herança de vossos filhos: ao homem, cota igual à de duas mulheres. Então, se forem mulheres, duas ou acima de duas mulheres. Então, se forem mulheres, duas ou acima de duas, terão dois terços do que deixar o falecido. E, se for uma, terá a metade. E aos pais, a cada um deles, o sexto do que deixar o falecido, se este tiver filho. E, se não tiver filho, e seus pais o herdarem, à mãe, o sexto. Isso depois de executado o testamento que houver feito, ou de pagas as dívidas. Entre vossos pais e vossos filhos, não vos inteiros de quais deles vos são mais próximos em benefício. É preceito de Allah. Por certo, Allah é Onisciente, Sábio<sup>141</sup>.

Logo, caberá ao homem o dobro do que se destina à mulher na herança sob a justificativa de que ao primeiro cabem responsabilidades maiores, tais como as despesas com a casa, a família, os filhos e o *mahr*, quantia concedida às mulheres quando do casamento.

<sup>136</sup> CSPI - CENTER FOR THE STUDY OF POLITICAL ISLAM, op. cit., p. 16.

<sup>137</sup> NAWAWI, Imam Abu Zakaria Yahia Ibn Charafan, op. cit., p. 103. Sunnah 682, em que Imran Ibn Hushain (R) relatou ensinamentos do Mensageiro de Deus (S).

<sup>138</sup> ALCORÃO. Capítulo 33, versículo 59.

<sup>139</sup> DUDH. Artigo 16, 1ª parte.

<sup>140</sup> ALCORÃO. Capítulo 9, versículo 228.

<sup>141</sup> ALCORÃO. Capítulo 4, versículo 11.

Por fim, resta a diferenciação no que tange ao “peso” do testemunho de uma mulher quando em comparação ao do homem na ocorrência de uma dívida em caso de devedor inepto ou indefeso de ditar a dívida; circunstância que será cabível ao tutor fazê-la mediante auxílio de testemunhas. Segundo o Alcorão, o testemunho ocorrerá sob alguns requisitos: “E tomais duas testemunhas, dentre vossos homens. E, se não houver dois homens, então um homem e duas mulheres, (...) pois, se uma delas se descaminha da lembrança de algo, a outra a fará lembrar.”<sup>142</sup>.

Apesar do exposto, é possível perceber outros posicionamentos que também destoam do que dispõe a DUDH, quais sejam os que concernem ao direito de todo ser humano à liberdade<sup>143</sup> e vedação da escravidão<sup>144</sup>. Circunstâncias que dissentem principalmente com relação aos *Kafir* (não muçulmanos), vistos como inimigos. É o que se depreende: “Então, quando deparardes, em combate, os que renegam a Fé, golpeai-lhes os pescoços, até quando os dizimardes, então, acorrentai-os firmemente.”<sup>145</sup>. Assim, se fazia legítima a prática da Jihad (guerra contra os *Kafir* para o estabelecimento do Islamismo):

[Muslim 001,0031] Maomé: “Eu tenho sido ordenado a fazer guerra contra a humanidade até que eles aceitem que não existe deus exceto Alá e que eles acreditem que eu sou o Seu profeta e aceitem todas as revelações faladas por meu intermédio. Quando eles fizerem essas coisas eu irei proteger as suas vidas e suas propriedades exceto quando especificado diferentemente pela Sharia, neste caso os seus destinos estão nas mãos de Alá.”<sup>146</sup>

Logo, aquele que estivesse contrário ao islamismo decorria na prática de crime de apostasia, cujo ponto conflita com a DUDH, que prega a liberdade religiosa. Isto resta evidente nos ensinamentos do Alcorão:

“E quem busca outra religião que o Islã, ela não lhe será aceita, e ele, na Derradeira Vida, será dos perdedores. Como Allah guiará a um povo que renega a Fé, após haver sido crente, e haver testemunhado que o Mensageiro é verdadeiro, e lhe haverem chegado as evidências? E Allah não guia o povo injusto. Esses, sua recompensa será estar, sobre eles, a maldição de Allah e dos anjos e de toda a humanidade.”<sup>147</sup>

<sup>142</sup> ALCORÃO. Capítulo 9, versículo 282.

<sup>143</sup> DUDH. Artigo 3º.

<sup>144</sup> DUDH. Artigo 4º.

<sup>145</sup> ALCORÃO. Capítulo 47, versículo 4.

<sup>146</sup> CSPI - CENTER FOR THE STUDY OF POLITICAL ISLAM, op. cit., p. 25.

<sup>147</sup> ALCORÃO. Capítulo 3, versículos 85 – 87.

Sobre isto, Ibn Mas'ud alerta, respaldado em um *ahadith*, que o sangue de um muçulmano não poderá ser derramado, salvo em três situações: “uma vida por outra vida, uma pessoa casada que cometa adultério e aquele que renegar a sua religião e abandonar a sua comunidade.”<sup>148</sup>.

Para o Islã, adultério é prática vista como obscenidade e cujo caminho é vil<sup>149</sup>. Assim, caberia ao homem e à mulher que se portassem de modo íntegro, para que não fossem castigados pelo cometimento dos pecados do adultério e da fornicação:

Dize aos crentes, Muhammad, que baixem suas vistas e custodiem seu sexo. Isso lhes é mais digno. Por certo, Allah é Conhecedor do que fazem<sup>150</sup>. E dize às crentes que baixem suas vistas e custodiem seu sexo e não mostrem seus ornamentos – exceto o que deles aparece – e que estendam seus cendais sobre seus decotes. E não mostrem seus ornamentos senão a seus maridos ou a seus pais ou aos pais de seus maridos ou a seus filhos ou aos filhos de seus maridos ou a seus irmãos ou aos filhos de seus irmãos ou aos filhos de suas irmãs ou a suas mulheres ou aos escravos que elas possuem ou aos domésticos, dentre os homens, privados de desejo carnal, ou às crianças que não descobriram, ainda, as partes pudendas das mulheres<sup>151</sup>.

Em caso do cometimento dos presentes crimes, caberão as seguintes penalidade:

À adúltera e ao adúltero, açoitai a cada um deles com cem açoites. E que não vos tome compaixão alguma por eles, no cumprimento do juízo de Allah, se credes em Allah e no Derradeiro Dia. E que um grupo de crentes testemunhe o castigo de ambos<sup>152</sup>. O adúltero não esposará senão uma adúltera ou idólatra. E a adúltera, não a esposará senão um adúltero ou idólatra. E isso é proibido aos crentes<sup>153</sup>. E aos que acusam de adultério as castas mulheres, em seguida, não fazem vir quatro testemunhas, açoitai-os com oitenta açoites, e, jamais, lhes aceiteis testemunho algum; e esses são os perversos<sup>154</sup>. Exceto os que, depois disso, se voltam arrependidos e se emendam; então, por certo, Allah é Perdoador, Misericordioso<sup>155</sup>.

<sup>148</sup> NAWAWI, Iman Abu Zakaria Yahia Ibn Charafan. **Os quarenta Hadith**. Centro de Divulgação do Islam para a América Latina. Revisão e adaptação: Sheikh Juma Momade. 2012. P. 15. Disponível: <[http://www.islambr.com.br/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_details&gid=52&Itemid=125](http://www.islambr.com.br/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=52&Itemid=125)>. Acesso em: 20 nov 2016.

<sup>149</sup> ALCORÃO. Capítulo 17, versículo 32.

<sup>150</sup> ALCORÃO. Capítulo 24, versículo 30.

<sup>151</sup> ALCORÃO. Capítulo 24, versículo 31.

<sup>152</sup> ALCORÃO. Capítulo 24, versículo 2. Diz respeito ao adultério cometido entre pessoas que não são casadas, ou seja, a fornicação.

<sup>153</sup> ALCORÃO. Capítulo 24, versículo 3.

<sup>154</sup> ALCORÃO. Capítulo 24, versículo 4.

<sup>155</sup> ALCORÃO. Capítulo 24, versículo 5.

Para aqueles que cometeram homicídios, de igual modo, haveria duros castigos; sejam eles de cunho divino ou físico. É o que se depreende:

Por causa disso, prescrevemos aos filhos de Israel que quem mata uma pessoa, sem que esta haja matado outra ou semeado corrupção na terra, será como se matasse todos os homens. E quem lhe dá a vida será como se desse a vida a todos os homens. E, com efeito, Nossos Mensageiros chegaram-lhes com as evidências; em seguida, por certo, muitos deles, depois disso, continuaram entregues a excessos, na terra<sup>156</sup>. A recompensa dos que fazem guerra a Allah e a Seu Mensageiro, e se esforçam em semear a corrupção na terra, não é senão serem mortos ou serem crucificados ou terem cortadas as mãos e os pés, de lados opostos, ou serem banidos da terra. Isso lhes é ignomínia, na vida terrena, e, na Derradeira Vida, terão formidável castigo<sup>157</sup>.

A menção feita a despeito da amputação de membros diz respeito aos crimes de roubo, circunstância em que será cabível o corte da mão de acordo com os preceitos do Alcorão<sup>158</sup>, mas que na prática também ocorre a mutilação dos pés. Quando o ladrão rouba pela primeira vez valor correspondente a ¼ de dinar, ocorre o corte da mão direita. Se reincidente, haverá a amputação do pé esquerdo e, se persistir, da mão esquerda e do pé direito, sucessivamente<sup>159</sup>.

Tais previsões ratificam o ideário da Lei de Talião presente nos dispositivos do Alcorão, assim como quando prevê que será prescrito que:

(...) se pague a vida pela vida e o olho pelo olho e o nariz pelo nariz e a orelha pela orelha e o dente pelo dente, e, também, para as feridas, o talião. Então, a quem, por caridade o dispensa, isso lhe servirá de expiação. E quem não julga conforme o que Allah fez descer, esses serão os injustos<sup>160</sup>.

Por fim, restaria passível o castigo para aqueles que adoram a outros deuses ou que abandonam o islamismo sem que se arrependam, de forma verdadeira, posteriormente:

E matai-os, onde quer que os acheis, e fazei-os sair de onde quer que vos façam sair. E a sedição pela idolatria é pior que o morticínio. E não combatais nas imediações da Mesquita Sagrada, até que eles vos combatam nela. Então, se eles vos combaterem, matai-os. Assim é a recompensa dos renegadores da Fé<sup>161</sup>. E combatei-os, até que não mais haja sedição pela idolatria e que a religião seja de Allah. Então,

<sup>156</sup> ALCORÃO. Capítulo 5, versículo 32.

<sup>157</sup> ALCORÃO. Capítulo 5, versículo 33.

<sup>158</sup> ALCORÃO. Capítulo 5, versículo 38.

<sup>159</sup> NASR, Helmi Mohamed Ibrahim, op. cit., p. 178.

<sup>160</sup> ALCORÃO. Capítulo 5, versículo 45.

<sup>161</sup> ALCORÃO. Capítulo 2, versículo 191.

se se absterem, nada de agressão, exceto contra os injustos<sup>162</sup>. Por certo, aos que creram, depois renegaram a Fé, em seguida, creram, depois renegaram a Fé, em seguida, acrescentaram-se e, renegação da Fé, não é admissível que Allah os perdoe nem os guie a caminho algum<sup>163</sup>. Por certo, os que renegam a Allah e a Seus Mensageiros, e desejam fazer distinção entre Allah e Seus Mensageiros, e dizem: “Cremos em uns e renegamos a outros”, e desejam tomar, entre isso, um caminho intermediário<sup>164</sup>. Esses são os verdadeiros renegadores da Fé. E, para os renegadores da Fé, preparamos aviltante castigo<sup>165</sup>.

Os presentes ensinamentos visam garantir a supremacia religiosa do islamismo, a exemplo do disposto no Livro Sagrado: “E eles dizem: “Sede judeus ou cristãos, vós sereis guiados.” Dize, Muhammad: “Não, mas seguimos a crença de Abraão, monoteísta sincero, e que não era dos idólatras.”<sup>166</sup>. Assim, “por certo, Allahh escolheu para vós a religião; então, não morrais senão enquanto moslimes”<sup>167</sup>. Tal panorama acabaria possibilitando a formação da *umma*, de acordo com a vontade do profeta: “E que seja formada de vós uma comunidade, que convoque ao bem, e ordene o conveniente, e coíba o reprovável. E esses são os bem-aventurados”<sup>168</sup>. Àqueles que temem seria cabível a eternidade em Jardins, abaixo dos quais correm rios, como hóspedes de Alá<sup>169</sup>. Por sua vez, divergindo categoricamente dos ensinamentos islâmicos, a DUDH dispõe que todo ser humano terá o direito de religião, seja para mudar de crença ou para ter liberdade em manifestá-la em público ou particularmente<sup>170</sup>.

---

<sup>162</sup> ALCORÃO. Capítulo 2, versículo 193.

<sup>163</sup> ALCORÃO. Capítulo 4, versículo 137.

<sup>164</sup> ALCORÃO. Capítulo 4, versículo 150.

<sup>165</sup> ALCORÃO. Capítulo 4, versículo 151.

<sup>166</sup> ALCORÃO. Capítulo 2, versículo 135.

<sup>167</sup> ALCORÃO. Capítulo 2, versículo 132.

<sup>168</sup> ALCORÃO. Capítulo 3, versículo 104.

<sup>169</sup> ALCORÃO. Capítulo 3, versículo 198.

<sup>170</sup> DUDH. Artigo 18.

### 3. UNIVERSALISMO, MULTICULTURALISMO E INTERCULTURALISMO DOS DIREITOS HUMANOS: COTEJO ENTRE DUDH E A SHARIA

#### 3.1. A Ideia Universalista dos Direitos Humanos

Como mencionado anteriormente, os direitos humanos nascem como fruto de resistência aos crimes bárbaros cometidos aos seres humanos com o fim da 2ª Guerra Mundial. De tal modo, o advento da DUDH em 1948 e, posteriormente, a adoção dos Pactos Internacionais de Direitos em 1966, quais sejam o Pacto Internacional de Direitos Civis e Políticos e o Pacto Internacional de Direitos Econômicos, Culturais e Sociais; assim como o advento da Declaração de Viena em 1993, acabaram por ratificar um processo de internacionalização destes direitos que, agora, restavam imbuídos de um ideário universal. Assim, vale o esclarecimento:

O processo de universalização dos direitos humanos permitiu a formação de um sistema internacional de proteção destes direitos. Este sistema é integrado por tratados internacionais de proteção que refletem, sobretudo, a consciência ética contemporânea compartilhada pelos Estados, na medida em que invocam o consenso internacional acerca de temas centrais aos direitos humanos, na busca da salvaguarda de parâmetros protetivos mínimos – do “mínimo ético irredutível”<sup>171</sup>.

Para tanto, Finn define que a teoria dos direitos humanos resta alicerçada na premissa de que a natureza humana é universal, havendo, assim, um conjunto de direitos inerentes a todas as pessoas, sob o regimento de um mínimo ético comum. Seria esta concepção herdada do direito natural e constituída por princípios que dizem respeito à própria essência do ser humano<sup>172</sup>. Corrobora Weis ao afirmar que a pertinência a estes direitos não deve passar sob “qualquer distinção fundada em atributos inerentes aos seres humanos ou na posição social que ocupem”<sup>173</sup>.

Ocorre que esta percepção não é pacífica, de modo que como preleciona Michael Freeman, por si só a ideia de direitos humanos enquanto universais já é controversa pela própria expressão. Para o autor, a expressão “universais” poderia confundir

<sup>171</sup> BOBBIO, op., cit., p. 27.

<sup>172</sup> FINN, Karine. **Direito à diferença: um convite ao debate entre universalismo e multiculturalismo**. In: PIOVESAN, Flávia (coord.). *Direitos humanos*. Curitiba: Juruá, 2006. p. 39.

<sup>173</sup> WEIS, Carlos. **Direitos humanos contemporâneos**. São Paulo: Malheiros editores, 2006. p. 165.

com a doutrina do universalismo ético, que é vista como um imperialismo cultural, ou seja, a imposição de uma cultura sobre a outra<sup>174</sup>.

Para Parekh, seria possível um universalismo pluralista. Neste sentido, caberia um diálogo intercultural aberto, através de um catálogo de valores (não etnocêntrico), referendado pela concordância de todos os participantes. A intenção, assim, não seria descobrir valores, já que estes não teriam um fundamento objetivo, mas sim alcançar um consenso racionalmente defensável<sup>175</sup>.

No entendimento de Celso Lafer, por sua vez, já se fazia presente no Direito Natural um sistema de valores universais e imutáveis. É o que aduz:

Com efeito, ao se admitir a existência de valores universais e imutáveis não se nega a presença de outros fatores, como os sociais, políticos e econômicos, que influenciam a realidade jurídica. O sistema de valores do Direito Natural existe, no entanto, para exercer uma função de controle em relação do Direito Positivo<sup>176</sup>.

Por sua vez, Coni denota a possibilidade da existência de um universalismo pautado na internacionalização do poder constituinte, de forma tal que haja a conversão de regras do direito positivado em princípios comuns; ou seja, um universalismo construído<sup>177</sup>. É possível que se faça, inclusive, uma comparação com esta concepção e a tese de interculturalidade constitucional defendida por Canotilho, em que é admissível depreender o relacionamento de direitos em constituições distintas<sup>178</sup>.

Na visão de Kersting, haveria um universalismo sóbrio, cujo embasamento restava com a existência de um “mínimo rigoroso” de direitos humanos, de modo que “faz-se necessária uma linguagem normativa comum, a qual possa servir de base para uma prática de justificação, aceitável para todos, que consiga ligar uma cadeia de

<sup>174</sup> FREEMAN, Michael. **Direitos Humanos Universais e Particularidades Nacionais**. Cidadania e Justiça. Revista da Associação dos Magistrados Brasileiros, Brasília, ano 5, n. 11, 2001, p. 91.

<sup>175</sup> PAREKH, Bhikhu apud PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e justiça internacional: um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano**. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2013. Disponível em: < <http://www.pucpr.br/arquivosUpload/1237064671442008247.pdf>>. Acesso em: 20 nov 2016.

<sup>176</sup> LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. p. 36.

<sup>177</sup> CONI, Luís Claudio. **A Internacionalização do Poder Constituinte**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed, 2006, p. 70-71.

<sup>178</sup> CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. 7. ed., Coimbra: Almedina, 2003, p. 1425-1430.

legitimação igualmente vinculante para todos”, com o respeito ao particularismo e sob a pauta de três premissas: existência, subsistência e desenvolvimento do indivíduo<sup>179</sup>.

Para Finn, o autor dispõe que o relativista acaba por não transcender “o próprio contexto cultural, porque não pode abandonar os preconceitos constitutivos de seu próprio ambiente. Desta forma, essa validade moral encontra uma espécie de limite de atuação, qual seja, a sua área de influência cultural”<sup>180</sup>. Diante, por outro lado, da concepção universalista, é possível que seja criada uma proximidade entre indivíduos que reforçaria a necessidade de que fosse criada uma “moeda normativa” universal, ou seja, uma “linguagem normativa comum”.

Assim, a intenção seria a de “minimalizar o conceito de direitos humanos, de modo que possa servir como fundamentação para uma filosofia política das relações internacionais”<sup>181</sup>. É o que se depreende por Kersting: “Precisamos, portanto, desenvolver uma argumentação que atribua ao conceito de direitos humanos um significado que é independente de toda coloração cultural e não necessita de uma hermenêutica cultural”<sup>182</sup>.

Cabem explicações, ainda, para o universalismo defendido por Kant, sob um cunho moral. O fundamento deste estava baseado na liberdade e dignidade humanas, sem que houvesse limitações a questões sociais; ou seja, deveria haver a defesa de um imperialismo categórico.

A humanidade e a racionalidade defendidas na filosofia de Kant, somado ao reconhecimento mútuo do direito inato e universal à liberdade dos homens, as quais não são meros meios ou objetos, senão o fim em si mesmas, é a fundamentação para a existência da dignidade da pessoa humana vislumbrada em todos os indivíduos. A dignidade é definida como um “valor interior absoluto” conferido a todo indivíduo racional, pois capaz de moralidade, “através do qual ele obriga o respeito de si mesmo por todas as outras criaturas racionais e que lhe permite comparar-se com todas as criaturas da espécie e de se considerar em pé de igualdade”<sup>183</sup>.

Sob o olhar de Ikawa, o universalismo, ainda, poderia ser dividido em radical, forte ou fraco. O primeiro, apregoa uma perspectiva de “direito pautada unicamente

---

<sup>179</sup> KERSTING, Wolfgang. **Universalismo e direitos humanos**. Coleção: Filosofia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, p. 86-101.

<sup>180</sup> FINN, Karine, op. cit., p. 45.

<sup>181</sup> Ibidem, p. 46.

<sup>182</sup> KERSTING, Wolfgang, op. cit., p. 92.

<sup>183</sup> KANT, Immanuel apud CARDOSO. Tatiana de Almeida F.R. **A proibição do uso da burca e o universalismo dos direitos humanos**. Emblemas. Revista do departamento de história e ciências sociais. v. 10, n. 2, 2013, p. 9.

na razão moral individual ou em alguma característica considerada em sua forma pura, acultural”<sup>184</sup>, ou seja, sem que haja qualquer observância na diversidade cultural. Por sua vez, o segundo dispõe que o valor do homem será visto como a “principal fonte de validade da moral e o principal fundamento do direito”<sup>185</sup>. Já o último, defende a possibilidade da “adoção da cultura como o único elemento caracterizador do homem, do direito e da moral” quando preservada a abertura para outros costumes<sup>186</sup>.

Enfim, apesar das várias interpretações a respeito da matéria, Cançado Trindade elucida de forma bastante perspicaz o entendimento da corrente universalista de que em “qualquer que seja o contexto geográfico, étnico, histórico ou econômico-social em que cada um de nós se insere, a cada homem assiste um conjunto inderrogável de direitos fundamentais”<sup>187</sup>. Por sua vez, para Marco Antônio Guimarães, não haveria uma contraposição “à diversidade cultural, religiosa ou ideológica, a qual não pode ser utilizada, contudo para limitação dos direitos individuais”<sup>188</sup>.

### 3.2. As Concepções Multiculturalista e Interculturalista

A seu turno, o multiculturalismo vislumbra, nos dizeres de Andreia Oliveira, a “coexistência de várias culturas no mesmo espaço, tornando-se assim um sinônimo de pluralismo cultural”, cujos princípios estão pautados no respeito por todas as culturas, no reconhecimento do direito à diferença, no reconhecimento da igualdade de oportunidades e na participação pública das pessoas, independentemente das identidades e origens culturais<sup>189</sup>.

---

<sup>184</sup> IKAWA, Daniela. **Universalismo, Relativismo e Direitos Humanos**. In RIBEIRO, Maria de Fátima (Coord.). *Direito internacional dos direitos humanos: estudos em homenagem à Profª. Flavia Piovesan*. Curitiba: Juruá, 2004, p. 121.

<sup>185</sup> *Ibidem*, p. 122.

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>187</sup> TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. **Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos, vol I**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997, p. 222.

<sup>188</sup> GUIMARÃES, Marco Antônio. **Fundamentação dos Direitos Humanos: Relativismo ou Universalismo?** In: PIOVESAN, Flávia (coord.). *Direitos humanos*. Curitiba: Juruá, 2011, p. 63.

<sup>189</sup> OLIVEIRA, Andreia. **Direitos Humanos e Diversidade Cultural: Análise da Prática Cultural da Mutilação Genital Feminina**. Dissertação para obtenção do Grau de Mestre na especialidade de Relações Internacionais. Orientador: Prof. Doutora Teresa Cierco. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2013, p. 26-27.

No entanto, para que se adentre às ramificações desta questão, faz-se necessária a conceituação, ainda que tímida, de cultura. Como reverbera Panikkar, a concepção do que viria a ser cultura, tal como hodiernamente se conhece, foi um construído após a superação do significado inicial ligado à honra ou veneração.

Cultura animi es acaso una de las mejores definiciones de la filosofía (Cicero: Tusculanae disputationes. II, 13). La palabra significa cultivo (cura, curatio, cultus), implicando honor y veneración. La cultura era siempre cultura de algo. De ahí que pasó a significar lo que aun se quiere decir cuando habla de un hombre cultivado. Y fue por el intermedio de "civilización" como "cultura" pasó a tomar la acepción corriente hoy en día<sup>190</sup>.

Numa concepção atual, cultura, em um sentido etnográfico, pode ser assim definida como todo “complexo que inclui conhecimento, crença, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra capacidade ou hábitos adquiridos como membro de uma sociedade”<sup>191</sup>.

Segundo Laraia, a concepção de cultura passou a abranger “todas as possibilidades de realização humana, além de marcar fortemente o caráter de aprendizado da cultura em oposição à idéia de aquisição inata, transmitida por mecanismos biológicos”<sup>192</sup>. Ou seja, conforme os ensinamentos de Cristina Machado, o termo “cultura” foi mudando ao longo dos anos e apenas assumiu uma acepção complexa após o surgimento do vocábulo inglês *culture*, de modo que começou a abarcar, a partir de então, “conhecimentos, crenças, arte, moral, leis, costumes ou qualquer outra habilidade ou tradição adquiridos pelo homem, tal como a vemos hoje”<sup>193</sup>. Assim, “cultura é tudo aquilo que um determinado grupo social “cultua”, isto é, inclui seus valores e suas tradições. Cada grupo social detém uma determinada cultura, com diferentes características; entretanto, essa questão também diz respeito à cultura dominante dentro de um grupo”<sup>194</sup>.

<sup>190</sup> PANIKKAR, Raimon. **Religión, filosofía y cultura**. Disponível em: < <https://them.polylog.org/1/fpr-es.htm#r7>>. Acesso em: 15 nov 2016.

<sup>191</sup> TAYLOR, Edward apud LARAIA, Roque de Barros. Cultura. In: SOUZA LIMA, Antônio Carlos de. **Antropologia e direito: temas antropológicos para estudos jurídicos**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2012. p. 56.

<sup>192</sup> LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986. P. 25.

<sup>193</sup> MACHADO, Cristina Gomes. **Multiculturalismo: muito além da riqueza e da diferença**. Rio de Janeiro: DP&A, 2002. p. 18.

<sup>194</sup> Ibidem, p. 25.

Por sua vez, para os autores Boaventura de Sousa Santos e João Arriscado Nunes, o conceito de cultura poderia ser interpretado de duas maneiras distintas:

A ideia de cultura, em um dos seus usos mais comuns, está associada a um dos campos do saber institucionalizados no Ocidente, as humanidades. Definida como repositório do que de melhor foi pensado e produzido pela humanidade, a cultura, nesse sentido, é baseada em critérios de valor, estéticos, morais ou cognitivos que, definindo-se a si próprios como universais, elidem a diferença cultural ou a especificidade histórica dos objetos que classificam. (...) Uma outra concepção, que coexiste com a anterior, reconhece a pluralidade de culturas, definindo-as como totalidades complexas que se confundem com as sociedades, permitindo caracterizar modos de vida baseados em condições materiais e simbólicas. (...) Esses dois modos de definir a cultura permitiam estabelecer uma distinção entre as sociedades modernas – as sociedades coincidentes com espaços nacionais e com os territórios sob a autoridade de um Estado -, estruturalmente diferenciadas, que “têm” cultura, e as “outras” sociedades “pré-modernas” ou “orientais” que “são” culturas. Essas duas formas foram consagradas e reproduzidas por instituições típicas da modernidade ocidental como as universidades, o ensino obrigatório, os museus e outras organizações, e exportadas para os territórios coloniais ou para os novos países emergentes dos processos de descolonização, reproduzindo nesses contextos concepções eurocêntricas de universalidade e de diversidade”<sup>195</sup>.

Já sob os ensinamentos de Kymlicka, a cultura sofre divisão em dois sentidos: o primeiro diria respeito ao *ethos* de um grupo ou sociedade, a exemplo do que se entende pela “cultura gay”; e o segundo estaria direcionado à civilização, numa perspectiva mais ampla, a exemplo das democracias ocidentais, apontadas pelo autor. Ocorre que o mesmo critica estas duas posições, uma vez que sob uma concepção direcionada a grupos específicos, poder-se-ia presumir que todos os Estados são multiculturais. Já pela segunda, todas as sociedades estariam partilhando a mesma cultura. Assim sendo, há, pelo escritor, a compreensão de que cultura diria respeito a nação ou povo, ou seja, uma *cultura societal* que abarcaria todas as atividades humanas,

---

<sup>195</sup> SANTOS, Boaventura e NUNES, João Arriscado. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. In: SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 27.

por assim dizer, uma vida social, educativa, religiosa, recreativa e econômica, seja na esfera pública ou privada<sup>196</sup>.

Para Ramón Soriano, a cultura teria pelo menos seis qualidades<sup>197</sup>: a primeira dispõe que as culturas são híbridas, ou seja, não se restringe a si mesma, uma vez que absorve aspectos de outras manifestações culturais, perpassando lugares e limites. Assim, esclarece que “la inmigración es un fenómeno cada vez más extendido que supera las fronteras y convierte a las culturas en ambulantes”<sup>198</sup>. A segunda diz respeito à dinamicidade da cultura, de modo que “no es posible establecer un cuadro definitivo de caracteres o rasgos de una cultura, porque cada cultura posee una dimensión temporal de cambio que se opone a este intento de cosificación y estabilidad”<sup>199</sup>. Já a terceira, pertence ao fato da cultura passar por momentos de destaque ou não em determinado lapso temporal. Para ficar mais claro, o autor aponta, por exemplo, o progresso atual do Ocidente ter sido fruto dos beneficiamentos advindos do Islamismo durante a Idade Média, de modo que reste evidente que as culturas estão em um constante processo de ascensão ou decréscimo<sup>200</sup>. Por sua vez, a quarta pontua a despeito da mutabilidade da cultura no que tange ao aspecto valorativo, uma vez que é possível observar a existência de pontos bons ou ruins em cada uma destas. Já a quinta denota a impossibilidade de comparação entre as culturas, já que “lo que vale para una no sirve para las demás”<sup>201</sup>; não sendo possível, assim, impor uma sobre a outra. Por fim, o autor dispõe sobre o âmbito de eficácia das normas imbuídas pela cultura, uma vez que atendem apenas a pessoas específicas. É o que questiona: “Para qué un derecho perfecto, repleto de instituciones garantistas, como es frecuente en las culturas liberales, si a él sólo accede una parte de la sociedad?”<sup>202</sup>.

Por outro lado, Laraia aduz sobre a importância de que a análise de uma cultura tenha como origem o próprio ente desta, ao pontuar que “a coerência de um hábito

---

<sup>196</sup> KYMLICKA, Will apud PIACENTINI, Dulce de Queiroz. **Direitos Humanos e Interculturalismo: Análise da Prática Cultural da Mutilação Genital Feminina**. Dissertação de Mestrado. P. 72. Disponível em: < <http://www.dominiopublico.gov.br/download/teste/arqs/cp034905.pdf>>. Acesso em: 15 nov 2016.

<sup>197</sup> SORIANO, Ramón apud PIACENTINI, Dulce de Queiroz, op. cit., p. 74-75.

<sup>198</sup> Ibidem, p. 126.

<sup>199</sup> Ibidem, p. 127.

<sup>200</sup> Idem.

<sup>201</sup> Ibidem, p. 128.

<sup>202</sup> Ibidem, p. 129.

cultural somente pode ser analisada a partir do sistema a que pertence”<sup>203</sup>. O autor acredita que a análise por parte de um “nativo” deve existir ainda que minimamente, para que se permita uma articulação deste com os demais membros da sociedade<sup>204</sup>.

Cada sistema cultural está sempre em mudança. Entender esta dinâmica é importante para atenuar o choque entre as gerações e evitar comportamentos preconceituosos. Da mesma forma que é fundamental para a humanidade a compreensão das diferenças entre povos de culturas diferentes, é necessário saber entender as diferenças que ocorrem dentro do mesmo sistema. Este é o único procedimento que prepara o homem para enfrentar serenamente este constante e admirável mundo novo do porvir<sup>205</sup>.

Perante isto, o multiculturalismo surge como “a coexistência de formas culturais ou de grupos caracterizados por culturas diferentes no seio de sociedades ‘modernas’”<sup>206</sup>. Assim, sob os ensinamentos de Stam<sup>207</sup>, o multiculturalismo enquanto descrição diria respeito a “existência de uma multiplicidade de culturas no mundo, a coexistência de culturas diversas no espaço de um mesmo Estado-nação e a existência de culturas que se interinfluenciam tanto dentro como além do Estado-nação”.

Já conforme os ensinamentos de Palanca<sup>208</sup>, o multiculturalismo poderia ser definido de acordo com sete perspectivas distintas entre si: a) Jurídico-política: analisa o multiculturalismo desde uma fórmula política simples, até a busca de um consenso que possibilite negociar a identidade. Dentre suas categorias estão o pluralismo cultural, democracia, política de identidade, Estado-nação, direitos do cidadão e do homem, movimentos sociais, por exemplo. b) Social: leva em consideração as transformações sociais das sociedades modernas, de modo que observará “grupos con diferentes códigos culturales, portadores de identidades propias (nacionales, religiosas, étnicas, etc.) junto a las tensiones inevitables y los conflictos que brotan a partir de su coexistência”. Isto possibilitará notar a sociedade atual como “un universo cultural fragmentado, plural con tendencia hacia la tolerancia en algunos ámbitos, y una concienciación de la necesidad de alcanzar mayores cotas de igualdad y justicia”. c) Econômica: nesta será levado em conta “la globalización-internacionalización de la vida

<sup>203</sup> LARAIA, Roque de Barros, op. cit., p. 90.

<sup>204</sup> Ibidem, p. 57.

<sup>205</sup> Ibidem, p. 105.

<sup>206</sup> SANTOS, Boaventura e NUNES, João Arriscado, op. cit., p. 26.

<sup>207</sup> STAM, Robert apud SANTOS, Boaventura e NUNES, João Arriscado, op. cit., p. 28.

<sup>208</sup> VALLESCAR PALANCA, Diana de. **Hacia una racionalidad intercultural: cultura, multiculturalismo e interculturalidad**. 2000. 454f. Tese (Facultad de Filosofía) Universidad Complutense de Madrid, 2000, p. 127-133. Disponível em: < <http://biblioteca.ucm.es/tesis/19972000/H/2/H2098801.pdf>>. Acesso em: 16 nov 2016.

económica”, ou seja, de uma economia de consumo, produção e comunicação. Poderão classificar essa perspectiva os conceitos de mercado, concorrência e competitividade, livre comércio, mundialização da produção manufatureira, moeda forte, desregulamentação e privatização. d) Epistemológica: esta perspectiva tem como fundamento o fato do conceito de cultura não ser consenso, de forma que é pauta de distintas disciplinas que buscam ressaltar e priorizar interpretações específicas, o que gera as contradições. Entre seus intentos estaria a remissão à própria experiência e participação com outras culturas e o recurso de medição com outras disciplinas, tais como a antropologia, sociologia, etnologia, por exemplo. e) Ética-política: como uma disciplina, a ética visa uma complementação entre o particularismo da pluralidade de tradições culturais e o estabelecimento de uma lei unitária, que leve em conta uma fundamentação moral. O objetivo desta é elevar positivamente a convivência de uma ética multicultural, através do “reconocimiento y aceptación de los demás en su alteridade, renunciando a toda voluntad de poder - y su lógica inherente -, de dominio y anexión”. f) Educacional: nesta é possível sentir o multiculturalismo de maneira mais imediata, em razão do número de estudantes que pertencem a outras culturas. Ao se deparar com essa nova realidade, pôde-se perceber a necessidade de “revisar y analizar las políticas educativas, los procesos históricos en conexión con la presentación que hacen de ellos determinadas disciplinas”, ou seja, que se faça uma educação segundo um modelo multicultural, através da comunicação, das novas tecnologias, da necessidade de formação contínua de professores, da observância do bilinguismo e multi-linguismo, das minorias, da educação comparada; enfim, da relação entre sociedade e cultura. g) Religiosa: como não poderia ser diferente, o debate religioso não pode ser dissociado de uma problemática social e política. Sendo assim, surge o Parlamento das Religiões (1993), que possibilitou a discussão das diferentes religiões existentes, o que aponta para uma nova concepção de “pluralismo religioso y su búsqueda de convergencia — encuentro- para responder a los problemas de la postmodernidad”.

É neste ponto que Charles Taylor alerta que o objetivo do multiculturalismo é que se respeite as mais distintas culturas de maneira equiparada. Por outro lado, esclarece que não se pode exigir tal igualdade, posto que implicaria em uma homogeneização, ou melhor, em um etnocentrismo. Diante disto, “un juicio favorable, pero prematuro, no sólo sería condescendiente, sino etnocéntrico: elogiaría al ‘otro’... por ser como

nosotros”<sup>209</sup>. De maneira equivalente, pensam Boaventura de Sousa Santos e João Arriscado Nunes:

O conceito de multiculturalismo é um conceito eurocêntrico, criado para descrever a diversidade cultural no quadro dos Estados-nação do hemisfério norte e para lidar com a situação resultante do afluxo de imigrantes vindos do Sul para um espaço europeu sem fronteiras internas, da diversidade étnica e afirmação identitária das minorias nos EUA e dos problemas específicos de países como o Canadá com comunidades ligúísticas ou étnicas territorialmente diferenciadas. Trata-se de um conceito que o Norte procura impor aos países do Sul como modo de definir a condição histórica e identidade destes. Essa imposição implica a “exportação” ou “viagem” de conceitos ou quadros analíticos que continuam a ser veículos de uma dominação intelectual eurocêntrica<sup>210</sup>.

Para Zizek, por sua vez, o multiculturalismo seria uma nova forma de racismo e o reflexo da lógica do capitalismo multinacional. Depreende o autor que a relação existente entre o colonialismo imperialista tradicional e a autocolonização capitalista global seria a mesma relação entre o imperialismo cultural ocidental e o multiculturalismo. Assim, conclui:

En otras palabras, el multiculturalismo es una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un "racismo con distancia": "respeta" la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad "auténtica" cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada. El multiculturalismo es un racismo que vacía su posición de todo contenido positivo (el multiculturalismo no es directamente racista, no opone al Otro los valores particulares de su propia cultura), pero igualmente mantiene esta posición como un privilegiado punto vado de universalidad, desde el cual uno puede apreciar (y despreciar) adecuadamente las otras culturas particulares: el respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad<sup>211</sup>.

Sob os ensinamentos de Agnes Heller<sup>212</sup>, o multiculturalismo ainda poderia ser considerado uma utopia das igualdades, sendo pela mesma classificada como incompleta, posto que a liberdade apenas poderia fazer parte desta “se o ingresso e a saída

<sup>209</sup> TAYLOR, Charles. El Multiculturalismo y “La política del reconocimiento” apud PIACENTINI, Dulce de Queiroz. **Direitos Humanos e Interculturalismo: Análise da Prática Cultural da Mutilação Genital Feminina**, op. cit., p. 79.

<sup>210</sup> SANTOS, Boaventura e NUNES, João Arriscado, op. cit., p. 30.

<sup>211</sup> JAMESON, Fredric; ZIZEK, Slavoj. **Estudios Culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo**. Buenos Aires: Paidós, 1998, p. 172. Disponível em: <<http://www.medicinayarte.com/img/jameson-zizek-estudios-culturales-reflexiones-sobre-el-multiculturalismo.pdf>>. Acesso em: 16 nov 2016.

<sup>212</sup> HELLER, Agnes. **As várias faces do multiculturalismo**. Boletim Científico – Escola Superior do Ministério Público da União, Brasília, ano 4, n. 14, 2005, p. 18-19. Disponível em:

de uma e de cada cultura – nativa ou escolhida – for e permanecer um ato livre”. Para a autora, não seria possível integrar os valores de vida e liberdade e ao mesmo tempo impossibilitar que os atores contemporâneos decidam o que é melhor nas suas especificidades.

Ainda, a autora sugere a classificação do multiculturalismo em dois: um protetor e o outro ofensivo. O primeiro sugere a defesa de cada cultura contra a discriminação do Estado ou da sociedade, sendo possível a livre identificação ou não-identificação de alguém à sua cultura nativa, o que pertine uma associação do pluralismo e do integracionismo. Já o segundo, não possibilita esta liberdade, uma vez que é comunitário e antiliberal. Nesta visão, todas as culturas são iguais e, por consequência, qualquer posição que se diferencie disto será racista ou pelo menos elitista<sup>213</sup>. Assim, esclarece:

O futuro da modernidade depende de muitas coisas, mas entre elas depende também da capacidade ou incapacidade das culturas de cooperarem, de compreenderem umas às outras e, até certo ponto, de integrarem-se. O multiculturalismo defensivo oferece algumas avenidas para que sejam alcançados esses objetivos. Já o multiculturalismo ofensivo abre todos os caminhos para a perpetuação da guerra étnica e para o desaparecimento da multiplicidade cultural, que supostamente deveria proteger<sup>214</sup>.

Logo, diante das inconsistências do multiculturalismo, alvo de muitas críticas, o interculturalismo surge com o objetivo de propiciar um diálogo entre as diversas culturas, o que será possibilitado pela tolerância. Conforme apregoa Astrain, apesar das concepções de multiculturalismo e interculturalismo terem sido consideradas como equivalentes, o autor esclarece que existem distinções entre elas. A interculturalidade não é vista apenas como a integração entre culturas distintas entre si, mas sim o estabelecimento de um tipo de sociedade em que “os grupos sociais se reconhecem em suas diferenças e buscam uma mútua compreensão e valorização”<sup>215</sup>. Neste ponto,

---

<<http://boletimcientifico.escola.mpu.mp.br/boletins/boletim-cientifico-n.-14-2013-janeiro-marco-de-2005/as-varias-faces-do-multiculturalismo>>. Acesso em: 16 nov 2016.

<sup>213</sup> Idem, ibidem, p. 34-35.

<sup>214</sup> Idem, ibidem, p. 36.

<sup>215</sup> ASTRAIN, Ricardo Salas apud SILVEIRA PETTER DAMÁZIO, Eloise da. **Multiculturalismo versus interculturalismo: por uma proposta intercultural do Direito**. Desenvolvimento em Questão, vol. 6, núm. 12, julho-diciembre, 2008, p. 63-86. Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul. Ijuí, Brasil, p. 77. Disponível em: <<http://www.re-dalyc.org/pdf/752/75211183004.pdf>>. Acesso em: 16 nov 2016.

Fornet-Betancourt também elucida que os fenômenos do multiculturalismo e interculturalismo não partem de ideias equiparadas:

O multiculturalismo descreve a realidade fática da presença de várias culturas no seio de uma mesma sociedade, designa uma estratégia política liberal que visa a manter a assimetria do poder entre as culturas, posto que defende o respeito às diferenças culturais, mas não coloca em questão o marco estabelecido pela ordem cultural hegemônica. Sendo assim, o respeito e a tolerância, tão difundidos pela retórica do multiculturalismo, estão fortemente limitados por uma ideologia semicolonialista que consagra a cultura ocidental dominante como uma espécie de metacultura que benevolmente concede alguns espaços a outras. A interculturalidade, pelo contrário, aponta para a comunicação e a interação entre as culturas, buscando uma qualidade interativa das relações das culturas entre si e não uma mera coexistência fática entre distintas culturas em um mesmo espaço<sup>216</sup>.

Esta diferenciação também ocorre nos ensinamentos de Bruno Galindo, que esclarece de pronto que apesar do termo multiculturalismo ser o mais usado quando para referir-se à defesa da diversidade cultural dos direitos humanos, o interculturalismo defende um diálogo intercultural, já que “fomenta o reconhecimento das limitações de cada uma das culturas e a aproximação entre elas para pensarem o seu próprio desenvolvimento a partir de contribuições recíprocas”. Compreender o multiculturalismo a partir de uma interpretação do significado corrente da palavra poderia permitir interpretá-lo de duas maneiras: inicialmente, como uma multiplicidade de culturas; em segundo plano, como o reconhecimento de culturas distintas entre si. Alerta o autor, por sua vez, que tal reconhecimento permitiria que todas as culturas tivessem o mesmo respeito, uma vez que teriam mesmo valor<sup>217</sup>. Tal posicionamento é alvo de críticas por Sartori, uma vez que atribuir o mesmo respeito equivaleria a um “relativismo absoluto que destrói a noção mesma de valor (“se tudo vale, nada vale”)<sup>218</sup>.

Vale o esclarecimento de que o interculturalismo é “mais do que a ideia de posição intermédia, a impossibilidade de exclusão cultural, protegendo o diálogo entre culturas, somente possível em uma perspectiva aberta e includente”<sup>219</sup>. Diante disso, Abdullahi Ahmed An-Na’im pontua:

---

<sup>216</sup> Idem.

<sup>217</sup> GALINDO, Bruno César Machado Torres. **Constituição e integração interestatal: defesa de uma teoria intercultural da Constituição**. Tese de Doutorado. Universidade Federal de Pernambuco. CCJ, Direito, 2004, p. 131. Disponível em: < [http://www.repositorio.ufpe.br/bitstream/handle/123456789/3887/arquivo5047\\_1.pdf?sequence=1&isAllo-wed=y](http://www.repositorio.ufpe.br/bitstream/handle/123456789/3887/arquivo5047_1.pdf?sequence=1&isAllo-wed=y)>. Acesso em: 21 nov 2016.

<sup>218</sup> SARTORI apud GALINDO, Bruno César Machado Torres, *ibidem*, p. 132.

<sup>219</sup> Idem.

Universal values, like those affirmed by human rights norms, do not exist in the abstract to be discovered or proclaimed through declarations and treaties, as we all tend to perceive such values through the relativity of our own cultural and contextual worldview and experience. If universal values are to exist at all, we have to construct them through debate and action, as I will briefly explain in this section<sup>220</sup>.

Para que os direitos humanos fossem considerados interculturais, Soriano denota que seria necessária a adoção de algumas premissas. Inicialmente, os direitos humanos deveriam ser concebidos de forma aberta, de acordo com uma interpretação condizente com contexto cultural. Em segundo lugar, que os compreenda como direitos da humanidade e não um parâmetro alcançado por uma cultura e que as demais deveriam seguir. Em terceiro, que seja superada a conexão direitos humanos-liberalismo, em razão de sua formulação é escassa para que haja a aceitação geral. Por fim, o autor comenta uma apresentação humilde dos direitos, uma vez que se analise que sua produção partiu de indivíduos livres para tanto, sendo atribuídos apenas ao homem, branco e proprietário<sup>221</sup>.

Na concepção de Panikkar, o pensamento interculturalista não acabaria por invalidar os direitos humanos, uma vez que oferece “novas perspectivas para uma postura crítica interna e estabelece os limites da validade dos direitos humanos”. Isto possibilitaria uma ampliação, em caso de mudança de contexto, e “uma fecundação mútua com outros conceitos de homem e realidade”<sup>222</sup>.

Pelo que apregoa An-na'im, é possível que se encontre um mínimo denominador comum para que se alcance um diálogo intercultural, o que permitiria e serviria de base para a produção de direitos humanos consensualmente entre culturas diferentes, não apenas entre governos. Estariam, por outro lado, servindo como empecilho nessa efetivação, a concepção tradicional de direitos humanos e os 'preconceitos' culturais; de modo que não se admite que algumas culturas necessitem tolerar todos os direitos

---

<sup>220</sup> AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. **Transcending Imperialism: Human Values and Global Citizenship**. Berkeley: University of California, 2010, p. 115. Disponível em: < [http://tanner-lectures.utah.edu/\\_documents/a-to-z/a/An-Naim\\_10.pdf](http://tanner-lectures.utah.edu/_documents/a-to-z/a/An-Naim_10.pdf) >. Acesso em: 21 nov 2016.

<sup>221</sup> SORIANO, Ramón apud PIACENTINI, Dulce de Queiroz, op. cit., p. 103.

<sup>222</sup> PANIKKAR, Raimundo. Seria a noção de direitos humanos um conceito ocidental? In: BALDI, César Augusto (Org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004, p. 226.

humanos enquanto outras não façam o mesmo<sup>223</sup>. Dessa forma, vale o esclarecimento:

Para An-na'im, modificar os valores e as ideias que informam a legitimidade e eficácia dos direitos humanos é válido e necessário, e o diálogo é o meio mais indicado para alcançar este objetivo. O diálogo intercultural visa à criação de consensos não permanentes, possui dois momentos distintos, mas interligados: o diálogo cultural interno e diálogo entre culturas<sup>224</sup>.

A exemplo deste diálogo interno o autor pontua a tentativa de alteração da *Sharia* sob os preceitos internacionais dos direitos humanos. Neste ponto denota que não existe qualquer justificção cultural islâmica que legitime a pena de morte ou castigos corporais. Diante disso, elucida que qualquer alteração neste sentido dependerá muito mais de um debate que esclareça que tais práticas não harmonizam com os princípios do direito muçulmano do que qualquer tentativa de imposição de princípios abstratos de direitos humanos<sup>225</sup>.

An-na'im ainda esclarece que apesar da cultura influenciar diretamente a articulação e implementação dos direitos humanos, não será a única determinante em todas as atividades, uma vez que “a capacidade dos membros de uma tradição cultural para tomar cursos alternativos de ação é apenas condicionada pelo espectro de parâmetros de sua própria cultura, mas a ação nunca é determinada completamente”. Assim, para que haja uma mudança cultural, é necessário que esta alteração se inicie externamente e encontre fundamento na própria cultura, ou seja, nos agentes culturais internos, para que seja fidedigna<sup>226</sup>.

Diante do exposto, elucida Boaventura de Sousa Santos, que alerta Bruno Galindo ser defensor de uma concepção intercultural, apesar de utilizar o termo multiculturalismo<sup>227</sup>:

O multiculturalismo progressista pressupõe que o princípio da igualdade seja utilizado de par com o princípio do reconhecimento da diferença. A hermenêutica diatópica pressupõe a aceitação do seguinte

---

<sup>223</sup> AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed apud BARATTO, Marcia. **Direitos Humanos e diálogo intercultural: possibilidades e limites**. 2009. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciência Política. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2009, p. 85. Disponível em: < <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000469848>>. Acesso em: 21 nov 2016. .

<sup>224</sup> Ibidem, p. 86.

<sup>225</sup> Ibidem, p. 87.

<sup>226</sup> Ibidem, p. 90.

<sup>227</sup> GALINDO, Bruno César Machado Torres, op. cit., p. 133.

imperativo transcultural: temos o direito de ser iguais quando a diferença nos inferioriza; temos o direito a ser diferentes quando a igualdade nos descaracteriza<sup>228</sup>.

Para tal, o autor<sup>229</sup> sugere a adoção de uma hermenêutica diatópica, um procedimento hermenêutico apontado pelo mesmo como uma forma de atenuar as dificuldades na correspondência entre duas culturas distintas. Antes disto, esclarece que *topoi* “são os lugares comuns retóricos mais abrangentes de determinada cultura”. São utilizados como premissas de argumentação que, em razão de sua evidência, não são debatidos e, por isso, tornam possível a produção e a troca de argumentos. Assim, “*topoi* fortes tornam-se altamente vulneráveis e problemáticos quando «usados» numa cultura diferente”. Através da utilização da hermenêutica diatópica, no entanto, faz-se possível uma atenuação destas diferenças. É o que esclarece:

A hermenêutica diatópica baseia-se na ideia de que os *topoi* de uma dada cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O objectivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude - um objectivo inatingível - mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra. Nisto reside o seu carácter diatópico<sup>230</sup>.

No entanto, em vista de garantir o carácter emancipatório da hermenêutica diatópica, seria necessário observar dois imperativos interculturais. O primeiro esclarece que “das diferentes versões de uma dada cultura, deve ser escolhida aquela que representa o círculo mais amplo de reciprocidade dentro dessa cultura, a versão que vai mais longe no reconhecimento do outro”. Já a segunda pontua que “as pessoas e os grupos sociais têm o direito a ser iguais quando a diferença os inferioriza, e o direito a ser diferentes quando a igualdade os descaracteriza”<sup>231</sup>.

Como exemplo de hermenêutica diatópica pontua as culturas islâmica e ocidental, no que diz respeito aos direitos humanos, em pelo menos duas posições extremas. A primeira, absolutista ou fundamentalista, coloca a *Sharia* em total aplicação. Ou

<sup>228</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolismo multicultural**. V. III: Reinventar a Emancipação Social: para novos manifestos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p.458.

<sup>229</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **Por uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos**. Disponível em: < [http://dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura\\_dh.htm](http://dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura_dh.htm)>. Acesso em: 15 nov 2016.

<sup>230</sup> Idem.

<sup>231</sup> Idem.

seja, havendo divergências da mesma com o direito ocidental, esta deveria prevalecer. Já a segunda, secularista ou modernista, considera o Islã como um movimento religioso, mas não político. Diante disso, a concepção de direitos humanos ocidental seria uma decisão de cunho político, sem levar em consideração o âmbito espiritual<sup>232</sup>.

Assim, em vista de que se atenuem as diferenças, com objetivos de caráter emancipatório e de alcançar um diálogo intercultural, seria necessário levar em consideração cinco premissas. A primeira seria terminar de vez qualquer debate no que diz respeito ao universalismo e o relativismo cultural, uma vez que pontua que “todas as culturas são relativas, mas o relativismo cultural, como posição filosófica, é incorreto”. Da mesma forma, “todas as culturas aspiram a preocupações e valores válidos independentemente do contexto da enunciação, mas o universalismo cultural, como posição filosófica, é incorreto”. Como possível solução o autor propõe, no caso do universalismo, diálogos interculturais no que diz respeito a preocupações comuns, mesmo que expressas em linguagens distintas e em diferentes contextos culturais. Já ao relativismo, propõe o desenvolvimento de critérios para que se distinga uma política progressista de uma conservadora dos direitos humanos, uma política de capacitação de uma de desarme, uma política emancipatória de uma regulatória<sup>233</sup>. Diante disso, alerta:

Na medida em que o debate desencadeado pelos direitos humanos pode evoluir para um diálogo competitivo entre culturas diferentes sobre os princípios de dignidade humana, é imperioso que tal competição induza as coligações transnacionais a lutar por valores ou exigências máximos, e não por valores ou exigências mínimos (quais são os critérios verdadeiramente mínimos? Os direitos humanos fundamentais? Os menores denominadores comuns?)<sup>234</sup>.

A segunda premissa propõe a identificação de preocupações isomórficas, ou seja, comuns a culturas distintas no que diz respeito aos direitos humanos. Assim, mesmo “designações, conceitos e *Weltanschauungen* diferentes podem transmitir preocupações ou aspirações semelhantes ou mutuamente inteligíveis”<sup>235</sup>.

---

<sup>232</sup> Idem. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolismo multicultural**. V. III: Reinventar a Emancipação Social: para novos manifestos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003, p. 448.

<sup>233</sup> Ibidem, p. 441.

<sup>234</sup> Idem.

<sup>235</sup> Ibidem, p. 442.

Na terceira premissa é proposta, por sua vez, que seja aumentada a consciência de que todas as culturas são incompletas e problemáticas no que diz respeito à concepção de dignidade humana. Assim, “a incompletude provém da própria existência de uma pluralidade de culturas, pois se cada cultura fosse tão completa quanto se julga, existiria apenas uma só cultura”. Para o autor, isto seria basilar para a constituição de uma concepção multicultural de direitos humanos<sup>236</sup>.

A quarta premissa, a seu turno, dispõe que como todas as culturas possuem diferentes versões de dignidade, é necessário analisar qual destas teria um círculo de reciprocidade maior<sup>237</sup>.

Já a quinta e última premissa dispõe que se faz necessária a produção de uma política emancipatória para distinguir dois princípios de vínculo hierárquico: da igualdade (como o caso do cidadão e do estrangeiro) e da diferença (no caso de hierarquia entre raça, sexo ou religião, por exemplo)<sup>238</sup>. Diante disso, o autor esclarece que “o reconhecimento de incompletudes mútuas é condição *sine qua non* de um diálogo intercultural”<sup>239</sup>.

### 3.3 DUDH e *Sharia*: análise sob uma perspectiva universalista, multiculturalista e interculturalista dos Direitos Humanos

Como já mencionado, a DUDH surge como um instrumento imbuído de uma promessa de universalidade a ser garantida através da ratificação dos países. O objetivo seria o de agrupar um conjunto mínimo de direitos inerentes a todos os seres humanos, sem distinções de qualquer natureza, de modo que isto se sobrepusse a questões particulares locais e culturais. Ocorre que desta compilação seriam pontuados direitos cuja relação entre os mesmos estivesse caracterizada pela indivisibilidade:

Indivisibilidade porque a garantia dos direitos civis e políticos é condição para a observância dos direitos sociais, econômicos e culturais e vice-versa. Quando um deles é violado, os demais também o são. Os direitos humanos compõem, assim, uma unidade indivisível, interdependente e inter-relacionada, capaz de conjugar o catálogo de direitos civis e políticos com o catálogo de direitos sociais, econômicos e culturais<sup>240</sup>.

---

<sup>236</sup> Idem.

<sup>237</sup> Idem.

<sup>238</sup> Ibidem, p. 443.

<sup>239</sup> Ibidem, p. 447.

<sup>240</sup> PIOVESAN, Flávia. **Proteção dos direitos sociais: desafios do *ius commune* sul-americano**. Revista dos Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD).

De outro lado, apesar de sua adesão ser vista por muitos como total, ainda hoje a DUDH tem sua legitimidade como pauta de discussões de pensadores muçulmanos, principalmente após a Revolução Islâmica do Irã, ocorrida em 1979, com a queda da monarquia pró-Occidente do Xá Reza Pahlevi e instauração da República islâmica. A grande polêmica pertine ao que tange sua “validade transcultural”, com princípios originados no Direito Occidental e que são estranhos à cultura islâmica<sup>241</sup>.

(...) avulta-se nova maneira de se vislumbrar a universalidade da Declaração Universal dos Direitos Humanos: embora não goze de aceitação universal, traz em seu bojo direitos universais, que têm como destinatários precípuos os hipossuficientes, aqueles cuja esfera de autonomia individual se vê tolhida por poderosas autoridades estatais, tribais, religiosas e familiares<sup>242</sup>.

Isto se comprova quando da discussão ao assunto presente no artigo 18 da DUDH, pelo Terceiro Comitê Preliminar, a despeito da liberdade religiosa (seja para manifestá-la ou mudá-la), vista pela Arábia Saudita como uma invasão aos Estados Islâmicos. Para tanto, em razão disto o referido país acabou por se abster da ratificação do referido documento; mas não só, uma vez que outros países islâmicos ou não pontuaram esta proposição como uma afronta cultural<sup>243</sup>.

Boaventura reitera este fato ao afirmar que o universalismo depreenderá uma “arma do Occidente contra o resto do mundo” e que esta política está a serviço de interesses econômicos<sup>244</sup>. Assim, defende:

Contra o universalismo, há que se propor diálogos interculturais sobre preocupações isomórficas, isto é, sobre preocupações convergentes ainda que expressas em linguagens distintas e a partir de universos culturais diferentes<sup>245</sup>.

---

São Leopoldo, v.3, n. 2, p. 208, jul/dez 2011. Disponível em: < <http://revistas.unisinos.br/index.php/RECHTD/article/view/1520>>. Acesso em: 15 nov 2016.

<sup>241</sup> IGNATIEFF, Michael apud FROTA, Hindemberg Alves da. **Reflexões sobre os Direitos Humanos no Mundo Muçulmano**. Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos, Bauru, n. 44, set./dez. 2005. P. 655. Disponível em: < <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/derecho-internacional/article/view/150/237>>. Acesso em: 15 nov 2016.

<sup>242</sup> Ibidem, p. 656.

<sup>243</sup> GLEN, Johnson apud PEZESHKI, Mohammad. **Direitos Islâmicos e Direitos Humanos: considerações sobre o problemático conceito da liberdade religiosa**. Tradução: Bruna Braga de Noronha. Belo Horizonte, v.3, n.2, p. 20-23, mai. 2011. P. 21. Disponível: <[http://opiniaopublica.ufmg.br/emdebate/Artigo\\_mohammad\\_portugues.pdf](http://opiniaopublica.ufmg.br/emdebate/Artigo_mohammad_portugues.pdf)>. Acesso em: 15 nov 2016.

<sup>244</sup> Idem. SANTOS, Boaventura de Sousa. Por uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos. Disponível em: < [http://dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura\\_dh.htm](http://dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura_dh.htm)>. Acesso em: 15 nov 2016.

<sup>245</sup> Idem.

Esclarece, ainda, que o termo “diálogo intercultural” diz respeito ao multiculturalismo, cujas previsões são a coexistência de culturas distintas em um mesmo Estado e a possibilidade de interinfluência destas dentro e fora do Estado. Assim, visa o “reconhecimento da diferença e na criação de políticas sociais voltadas para a redução das desigualdades, a redistribuição de recursos e a inclusão”.<sup>246</sup>

No que concerne ao caráter estático garantido aos direitos defendidos pelo universalismo, há a interpretação por parte de Cançado Trindade de que a corrente universalista defende que “qualquer que seja o contexto geográfico, étnico, histórico ou econômico-social em que cada um de nós se insere, a cada homem assiste um conjunto inderrogável de direitos fundamentais”<sup>247</sup>. Para Piovesan, defensora desta concepção, isto se justificaria em vista de que “a intervenção da comunidade internacional há de ser aceita, subsidiariamente, em face da emergência de uma cultura global que objetiva fixar padrões mínimos de proteção dos direitos humanos”<sup>248</sup>.

Por sua vez, Bobbio alerta que esta defesa poderá estar revestida de um pretexto para defender posições conservadoras; isto em razão de sua concepção não permitir abertura para a consideração de outras interpretações. É o que depreende:

Aliás, vale a pena recordar que, historicamente, a ilusão do fundamento absoluto de alguns direitos estabelecidos foi um obstáculo à introdução de novos direitos, total ou parcialmente incompatíveis com aqueles. Basta pensar nos empecilhos colocados ao progresso da legislação social pela teoria jusnaturalista do fundamento absoluto da propriedade: a oposição quase secular contra a introdução dos direitos sociais foi feita em nome do fundamento absoluto dos direitos de liberdade. O fundamento absoluto não é apenas uma ilusão; em alguns casos, é também um pretexto para defender posições conservadoras<sup>249</sup>.

Contestando o exposto, Kersting dispõe sobre a existência de validade universal com relação a três direitos humanos: de existência (vida, morte, domicílio ou expulsão), de subsistência (em vista de se evitar fome, sede e miséria) e de desenvolvimento (melhoria da capacidade e talento das pessoas). A este respeito, esclarece:

Justamente essa tríade de interesses constitui o contraforte material de um universalismo sóbrio que confere proteção a interesses em termos de direitos humanos, e obriga as pessoas, as instituições e a instituição das instituições, o Estado, a ir ao encontro desses interesses

<sup>246</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa; NUNES, João Arriscado, op. cit., p. 28-34.

<sup>247</sup> TRINDADE, Antônio Augusto Cançado, op. cit., p. 218.

<sup>248</sup> PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 14. ed., rev. e atual. – São Paulo: Saraiva, 2013.

<sup>249</sup> BOBBIO, Norberto, op. cit., p. 21-22.

humanos básicos (...) mediante omissões apropriadas, medidas distributivas apropriadas e o estabelecimento de sistemas de formação adequados<sup>250</sup>.

Por outro lado, Boaventura de Sousa Santos, ao tentar compreender a motivação de tamanha divergência, aponta que o processo de globalização ocorre sobre três facetas: a globalização hegemônica neoliberal, nova fase do capitalismo global; a globalização contra-hegemônica, perpetrada por movimentos e organizações que lutam contra a desigualdade, opressão e destruição do modo de vida e meio ambiente ocasionados pela atuação da primeira globalização e a globalização da religião política, a exemplo do Islã. Dentre as motivações para a preleção da última, o autor aduz a respeito do colonialismo sofrido por este e a resistência ocorrida através do nacionalismo islâmico, o que repercute na visão de que o Estado contribuiu para a submissão ao imperialismo ocidental.

Assim, ainda esclarece que a confluência destas três globalizações repercutiram para o aparecimento de quatro turbulências, sendo estas políticas, culturais e ideológicas. A primeira concerne à turbulência entre princípios e práticas, ou seja, o que está presente nos princípios e o que efetivamente ocorre na prática. Já a segunda, está disposta nos embates entre o Ocidente Global e o Oriente Global. Há, neste caso, a presença de princípios rivais entre si, assim, “a turbulência entre princípios e práticas decorre do inconformismo acrescido e politicamente organizado ante a distância que separa os princípios das práticas concretas”. De outro lado, na terceira dimensão de turbulência, ocorre impacto direto nos direitos humanos, através da turbulência entre as razões e as opções. Logo, “o pensamento das raízes apresenta-se como um pensamento do passado contraposto ao pensamento das opções, o pensamento do futuro. Trata-se de uma astúcia porque, de facto, tanto o pensamento das raízes, como o das opções são pensamentos do futuro, orientados para o futuro”. Por fim, a última turbulência diz respeito ao sagrado e o profano, ao religioso e o secular<sup>251</sup>. A este respeito o autor esclarece pautado na condição islâmica:

O islamismo entende a turbulência, neste domínio, como decorrendo do facto de que ainda nem todo o profano foi reduzido ao sagrado, todo o secular ao religioso, todo o imanente ao transcendente. Sendo o Islão a religião originária e natural não pode ser concebida como uma dimensão da vida individual e colectiva. Ela é omnipresente e

<sup>250</sup> KERSTING, Wolfgang, op. cit., p. 101-102.

<sup>251</sup> SANTOS, Boaventura de Sousa. **Os direitos humanos na zona de contato entre globalizações rivais**. Revista Brasileira de Ciências Criminais, São Paulo, v. 15, n. 64, jan./fev. 2007, p. 2-9.

permeia por igual todas as dimensões da vida. Este entendimento da religião, que é consensual no Islão, é convertido pelo islamismo numa teologia política, ou seja, a conversão da religião numa arma política contra todos os vestígios de secularização que ficaram dos projectos considerados fracassados do nacionalismo árabe modernizante. Daí o ataque frontal ao Estado laico, à separação entre espaço público e espaço privado, às instituições que se pretendem regidas por normas estranhas à shari'a. O islamismo é um projecto geopolítico que se afirma como teopolítico. A sua universalização ocorre por via da universalização da religião islâmica. A conversão de um muçulmano a outra religião é uma traição a esse projecto e, como tal, deve ser punida (a apostasia). Dado o seu confinamento territorial, o Estado não pode servir o projecto de universalização do Estado, a menos que ele seja regido por líderes religiosos, cujo magistério e mando são extra-territoriais. O ressurgimento da teologia política islamista, tornado visível a partir da revolução iraniana de 1979, transformou-se, em tempos recentes, no motor da globalização islamista<sup>252</sup>.

Sendo assim, a turbulência entre princípios rivais seria fruto “do confronto entre paradigmas de acção e de interpretação, universos simbólicos, princípios éticos, formas de racionalidade distintas e, como tal, suscita a questão da justiça cognitiva global, ou seja, das relações entre diferentes saberes e critérios de acção, reflexão, interpretação e de transformação da vida individual e colectiva”. Dispõe, ainda, que a injustiça não restaria presente nas divergências e ou nas hierarquias entre elas, mas sim no modo como umas e outras foram estabelecidas. Assim, historicamente, “foram estabelecidas em contextos imperiais, coloniais e neocoloniais e, portanto, no seio de relações de poder extremamente desiguais”<sup>253</sup>.

A partir do entendimento de toda a condição em que o islamismo foi instaurado e sua concepção ideológica e religiosa, é necessário que se faça um diálogo intercultural no que tange aos direitos humanos em vista de que a dignidade humana seja respeitada, mas sem haver uma total negativa da *Sharia* ou sua submissão total à DUDH. Logo, neste sentido Abdullahi Ahmed An-Na'im dispõe:

The term human rights is popularly used to refer to a variety of systems for negotiating competing claims and interests in regard to how a society should be organized to achieve the best possible degree of freedom and justice. As used in this essay, however, this term means the particular normative institutional system for realizing those objectives in the context of the state throughout the world today. Despite their clearly secular Western origins, human rights must also be legitimated in the context of different religious tradition because of the importance

---

<sup>252</sup> Ibidem, p. 9.

<sup>253</sup> Ibidem, p. 11.

of those perspectives for the vast majority of people around the world<sup>254</sup>.

Assim, para o mesmo “é possível dar destaque à falta de legitimidade cultural do padrão universal adotado, já que o conceito de direitos humanos atual é estranho e controverso para certas culturas, principalmente as orientais”<sup>255</sup>.

Para o autor, ainda, a legitimidade cultural deveria ocorrer sob dois planos: um interno e um externo. No primeiro, haveria uma “reconstrução ou revisão das normas, valores e princípios já consagrados por meio do discurso cultural interno, mediado por debates doutrinários, manifestações literárias e doutrinárias, além de lutas políticas daqueles pertencentes à comunidade.”. Já o segundo se daria a partir de um diálogo intercultural, fruto da “disposição conjunta de todas as culturas envolvidas, podendo ser cessado livre e unilateralmente por qualquer uma das culturas”<sup>256</sup>.

Neste mesmo sentido, Rouland alerta sobre a necessidade de que ocorra uma desconcentração dos direitos humanos dos países ocidentais como forma de garantir este diálogo:

(...) afirma que é este o único caminho para se reconstruir a universalidade dos direitos humanos e destaca que isso deve ser feito a partir de uma perspectiva evolutiva, pois as tradições culturais se mesclam, hoje ainda mais do que no passado, e as diferenças mudam constantemente. Explana o autor que temos de gerar um movimento de descentralização dos direitos humanos, o qual pode favorecer a compreensão mútua e o sincretismo, apesar de colocar em evidência as incompatibilidades. A idéia é justamente trabalhar com o diálogo intercultural que o movimento de descentralização dos direitos humanos pode provocar – segundo o antropólogo, é a única via para atenuar as diferenças<sup>257</sup>.

Apesar de suas contribuições, aponta Soriano, que um dos principais problemas do multiculturalismo é que diz respeito a uma teoria, e não a uma realidade consolidada. Assim, dispõe que “o interculturalismo está para as culturas assim como a democracia está para o indivíduo, com a diferença de que ao menos a democracia representativa já é uma conquista do Ocidente, enquanto o interculturalismo ainda é um

---

<sup>254</sup> AN-NA’IM, Abdullahi Ahmed apud FERREIRA, Camila; MARTINS, Camila; NETO, Getúlio; RODRIGUES, Marília; ANDRADE, Pedro; TERENA, Raíssa; FERREIRA, Eduarda. **Multiculturalismo e Biodireito: uma análise da diversidade cultural ante aos Direitos Humanos**. Revista Direito UNIFACS, n. 152 (2013). Disponível em: < <http://www.revistas.unifacs.br/index.php/redu/article/view/2469>>. Acesso em: 15 nov 2016.

<sup>255</sup> Idem.

<sup>256</sup> Idem.

<sup>257</sup> ROULAND, Norbert. À propôs des droits de l’homme: un regard anthropologique apud PIACENTINI, Dulce de Queiroz, op. cit., p. 100.

projeto”<sup>258</sup>. Por sua vez, Boaventura esclarece que apesar do projeto parecer utópico, há de se levar em conta que, parafraseando Sartre, “antes de ser concretizada, uma ideia tem uma estranha semelhança com a utopia”<sup>259</sup>.

Assim, resta, por fim, a ratificação do exposto com os ensinamentos de Herrera Flores sobre a necessária aplicação do interculturalismo para o respeito das diferenças socioculturais e sobre a ineficácia do universalismo:

Os direitos humanos, no mundo contemporâneo, necessitam dessa visão complexa, dessa racionalidade de resistência e dessas práticas interculturais, nômades e híbridas, para superar os resultados universalistas e particularistas que impedem uma análise comprometida dos direitos, há muito tempo. (...) Os direitos humanos são os meios discursivos, expressivos e normativos que pugnam por reinserir os seres humanos no circuito de reprodução e manutenção da vida, permitindo-lhes abrir espaços de luta e de reivindicação.<sup>260</sup>

Sendo assim, não existe espaço para que se pense na aplicação do universalismo presente nos dispositivos legais da DUDH com relação à *Sharia*. Mas sim, por outro lado, resta notória a necessidade de que seja feito um diálogo intercultural como forma de garantir o respeito às diversidades e sem que este esteja imbuído de um caráter absolutamente ocidental, o que ocorrerá através da concepção interculturalista.

---

<sup>258</sup> SORIANO, Ramón apud PIACENTINI, Dulce de Queiroz, op. cit. p. 102.

<sup>259</sup> Idem. SANTOS, Boaventura de Sousa. **Por uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos**. Disponível em: < [http://dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura\\_dh.htm](http://dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura_dh.htm)>. Acesso em: 15 nov 2016.

<sup>260</sup> FLORES, Herrera apud PIACENTINI, Dulce de Queiroz. **Direitos Humanos e Interculturalismo: Análise da Prática Cultural da Mutilação Genital Feminina**. Dissertação de Mestrado, p. 93. Disponível em: < <http://www.dominiopublico.gov.br/download/teste/arqs/cp034905.pdf>>. Acesso em: 15 nov 2016.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Conforme o exposto, tornou-se evidente que a tentativa de universalização disposta pelos documentos advindos com o fim da Segunda Guerra Mundial, objetivando depreender uma imposição imperialista, eurocêntrica e parcial dos direitos humanos aos demais países, apesar de suas diversidades étnicas, culturais, econômica e sociológicas, acabou não possuindo efetividade em relação a estes e, portanto, seu caráter de abrangência integral, inicialmente pretendido, não foi atingido.

Analisar os direitos humanos sob uma acepção individual é totalmente contrária a sua natureza, em vista de que se o que antes havia sido pretendido no sentido de abranger a todos os seres humanos, independentemente de quem quer que seja acabou configurando-se como uma grande falácia. É neste ponto que o interculturalismo inova, uma vez que coloca sempre em primeiro plano um diálogo intercultural de modo, também, para que não haja a supremacia de um direito em relação a outro. Assim sendo, o escopo desta concepção é de se faça a observância do debate entre os indivíduos de culturas distintas, em vista de que não se configure nenhuma discrepância na garantia de seus direitos, mas sempre colocando em vista o reconhecimento da diversidade.

Apesar disto, as críticas concernentes ao interculturalismo no que tange a sua ineficácia, em face de ser uma teoria sem aplicabilidade atual, não é capaz de diminuir sua importância e relevância. Como visto, não é de interesse dos países ocidentais promoverem uma ampla discussão a respeito do âmbito de abrangência dos direitos humanos, muito em razão de que há o empenho para que estes estejam sempre em uma condição de superioridade e de controle, de modo que qualquer resistência a este panorama, embora respaldada em fundamentos ideológicos diversos, mas igualmente importantes, será vista como ameaça e passível de repreensão.

Por outro lado, a intenção deste trabalho não paira em abonar qualquer tipo de violação ao ser humano através de uma justificativa ideológica ou religiosa. Como já exposto, há a presença de dispositivos no direito islâmico que excedem a razoabilidade na aplicação da pena, muito em razão de ter a Lei do Talião como um dos requisitos para a ponderação da punibilidade. O que não deve ocorrer, porém, é uma imposição de uma realidade cultural totalmente distinta sem que haja prévia discussão para que se analise até que ponto as divergências podem ser equalizadas.

Sendo assim, mesmo levando em consideração as apreciações doutrinárias no que diz respeito à efetividade do interculturalismo, este ainda é a melhor opção desde que sua aplicabilidade surta efeitos na promoção de documentos e instrumentos de direitos humanos que prezem pela tolerância e imparcialidade. Enquanto isto ainda não é passível de aplicação real, resta significativa a contínua discussão sobre as divergências aqui apontadas e demais atinentes ao assunto, com vista de permitir a construção de uma consciência social desprendida de julgamentos e como forma de garantir a dignidade plena a todos os indivíduos.

## REFERÊNCIAS

- AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. **Transcending Imperialism: Human Values and Global Citi-zenship**. Berkeley: University of California, 2010. Disponível em: < [http://tannerlectures.utah.edu/\\_documents/a-to-z/a/An-Naim\\_10.pdf](http://tannerlectures.utah.edu/_documents/a-to-z/a/An-Naim_10.pdf)>. Acesso em: 21 nov 2016.
- ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- ARMSTRONG, Karen. **Maomé: uma biografia do profeta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- BARATTO, Marcia. **Direitos Humanos e diálogo intercultural: possibilidades e limites**. 2009. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Ciência Política. Universidade Estadual de Campinas. Campinas, SP, 2009. Disponível em: < <http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?code=000469848>>. Acesso em: 21 nov 2016.
- BIELEFELDT, Heiner. **Filosofia dos direitos humanos**. Tradução de Dankwart Bernsmuller. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2000.
- BINICHESKI, Dilaine. **Direitos Humanos Internacionais: Cultura Islâmica Frente às Relações de Gênero**. 2010. Dissertação de Mestrado em Direito. Programa de Pós-Graduação em Direito – Mestrado, Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, Rio Grande do Sul, 2010. Disponível em: < [http://www.dominio-publico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select\\_action=&co\\_obra=194647](http://www.dominio-publico.gov.br/pesquisa/DetalheObraForm.do?select_action=&co_obra=194647)>. Acesso em: 23 out 2016.
- BOBBIO, Norberto. **A era dos direitos**. Tradução Carlos Nelson Coutinho, apresentação de Celso Lafer. Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
- BURKE, Jason. Al-Qaeda. **A verdadeira história do radicalismo islâmico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2007.
- CANOTILHO, José Joaquim Gomes. **Direito Constitucional e Teoria da Constituição**. 7. ed., Coimbra: Almedina, 2003.
- CARATINI, Roger. **Mahoma**. La vida de um profeta. Buenos Aires: El Ateneo, 2003.
- CARDOSO, Tatiana de Almeida Freitas Rodrigues. **A proibição do uso da burca e o universalismo dos direitos humanos**. Emblemas. Revista do departamento de história e ciências sociais. v. 10, n. 2, 2013.
- CSPI - CENTER FOR THE STUDY OF POLITICAL ISLAM. **Lei Islâmica (Sharia) para os não-muçulmanos**. 2010. Disponível em: < <http://www.exmuculmanos.com/livros/>>. Acesso em: 20 out 2016.
- CHEHATA, Chafik. La religion et les fondements du droit em Islam. **Dimensions religieuses du droit**. Paris: Editions Sirey, 1973.

COMPARATO, Fabio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 7. ed. rev. e atual. São Paulo: Saraiva, 2010.

CONI, Luís Claudio. **A Internacionalização do Poder Constituinte**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Ed, 2006.

DAVID, René. **Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo**. Tradução de Herminio Carvalho. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. 3ª ed. São Paulo: Contexto, 2014.

GILISSEN, John. **Introdução histórica ao Direito**. 5 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1986.

EL SAWI, Maria Izabel Sales de França; ADEODATO, João Maurício Leitão. **A Shari'ah al islamia: Contextualização histórica, política e atualidade**. 2002. Tese (Doutorado). Programa de Pós-Graduação em Direito, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2002. Disponível em: < <http://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/4021>>. Acesso em: 21 out 2016.

FERREIRA, Camila; MARTINS, Camila; NETO, Getúlio; RODRIGUES, Marília; ANDRADE, Pedro; TERENA, Raíssa; FERREIRA, Eduarda. **Multiculturalismo e Biodireito: uma análise da diversidade cultural ante aos Direitos Humanos**. Revista Direito UNIFACS, n. 152 (2013). Disponível em: < <http://www.revistas.unifacs.br/index.php/redu/article/view/2469>>. Acesso em: 15 nov 2016.

FINN, Karine. **Direito à diferença: um convite ao debate entre universalismo e multiculturalismo**. In: PIOVESAN, Flávia (coord.). Direitos humanos. Curitiba: Juruá, 2011.

FREEMAN, Michael. **Direitos Humanos Universais e Particularidades Nacionais**. Cidadania e Justiça. Revista da Associação dos Magistrados Brasileiros, Brasília, ano 5, n. 11, 2001.

FROTA, Hindemberg Alves da. **Reflexões sobre os Direitos Humanos no Mundo Muçulmano**. Revista do Instituto de Pesquisas e Estudos, Bauru, n. 44, set./dez. 2005. Disponível em: < <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/derecho-internacional/article/view/150/237>>. Acesso em: 15 nov 2016.

GAARDER, Jostein; HELLERN, Victor; NOTAKER, Henry. **O livro das religiões**. Tradução Isa Mara Lando. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

GALINDO, Bruno César Machado Torres. **Constituição e Integração Interestatal: defesa de uma teoria intercultural da Constituição**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Direito. Recife, 2004. Disponível em: < [http://www.repositorio.ufpe.br/bitstream/handle/123456789/3887/arquivo5047\\_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y](http://www.repositorio.ufpe.br/bitstream/handle/123456789/3887/arquivo5047_1.pdf?sequence=1&isAllowed=y)>. Acesso em: 21 nov 2016.

GARCÍA, Waldo Díaz. **Mahoma y los árabes**. La Habana: Editorial de Ciencias Sociales, 1990.

GUERRERO, Rafael Ramón. **Filosofías Árabe e Judía**. Madrid: Editorial Síntesis, 2001.

GUIMARÃES, Marco Antônio. **Fundamentação dos Direitos Humanos: Relativismo ou Universalismo?** In: PIOVESAN, Flávia (coord.). Direitos humanos. Curitiba: Juruá, 2011.

HANINI, Zuhra Mohd El. **Noções de Direito Islâmico (Shariah)**. Tese de monografia. Universidade da Região da Campanha, 2007.

HELLER, Agnes. **As várias faces do multiculturalismo**. Boletim Científico – Escola Superior do Ministério Público da União, Brasília, ano 4, n. 14, 2005. Disponível em: <<http://boletimcientifico.escola.mpu.mp.br/boletins/boletim-cientifico-n.-14-2013-janeiro-marco-de-2005/as-varias-faces-do-multiculturalismo>>. Acesso em: 16 nov 2016.

HUNTINGTON, Samuel. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Editora Objetiva, 1997. Disponível em: <[http://unisc.br/portal/upload/com\\_arquivo/huntington\\_samuel.\\_o\\_choque\\_de\\_civilizacoes.\\_\(1997\).pdf](http://unisc.br/portal/upload/com_arquivo/huntington_samuel._o_choque_de_civilizacoes._(1997).pdf)>. Acesso em: 29 agosto 2016.

IKAWA, Daniela. **Universalismo, Relativismo e Direitos Humanos**. In RIBEIRO, Maria de Fátima (Coord.). Direito internacional dos direitos humanos: estudos em homenagem à Prof<sup>a</sup>. Flavia Piovesan. Curitiba: Juruá, 2004.

JAMESON, Fredric; ZIZEK, Slavoj. **Estudios Culturales: Reflexiones sobre el multiculturalismo**. Buenos Aires: Paidós, 1998. Disponível em: <http://www.medicinayarte.com/img/jameson-zizek-estudios-culturales-reflexiones-sobre-el-multiculturalismo.pdf>. Acesso em: 16 nov 2016.

KANT, Immanuel. **Fundamentação para a metafísica dos costumes: textos selecionados**. 2. ed., seleção de textos de Marilena de Souza Chauí; traduções de Tânia Maria Bernkopf, Paulo Quintela, Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1994.

KERSTING, Wolfgang. **Universalismo e direitos humanos**. Coleção: Filosofia. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos direitos humanos: um diálogo com o pensamento de Hannah Arendt**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

LEWIS, Bernard. **A linguagem política do Islão**. Lisboa: Edições Colibri, 2001.

\_\_\_\_\_. **O Oriente Médio: do advento do cristianismo aos dias de hoje**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996.

\_\_\_\_\_. **Os árabes na história.** Lisboa: Estampa, 1982.

MACHADO, Cristina Gomes. **Multiculturalismo: muito além da riqueza e da diferença.** Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

MANTRAND, Robert. **Expansão Muçulmana: séculos VII-XI.** São Paulo: Pioneira, 1977.

MAPPING the Global Muslim Population. Pew Research Center. 7 out. 2009. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2009/10/07/mapping-the-globalmuslim-population/>>. Acesso em: 18 março 2015.

MELLO, Celso D. de Albuquerque. **Curso de direito internacional público.** 13. ed. rev. e ampl. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.

MORÉZ, Francielli. **Introdução ao Direito Islâmico: evolução histórica, aspectos dogmáticos e elementos de inserção social.** Curitiba: Juruá, 2009.

MUHAMMAD, Sheikh Aminuddin. **História do Al-Qur'án, do Hadice e da Bíblia.** São Paulo: Centro de Divulgação do Islam Para América Latina. Disponível em: <[www.islambr.com.br](http://www.islambr.com.br)>. Acesso em: 16 out 2016.

MUNIZ, Mônica. **Batalha de Siffin e o Processo de Arbitragem.** Disponível em: <<http://ibnkhaldoun.net.br/siffin.htm>>. Acesso em: 26 abril 2016.

NASR, Helmi Mohamed Ibrahim. **Tradução do sentido do Nobre Alcorão para a Língua Portuguesa.** Disponível em: <<http://www.islamemlinha.com/index.php/biblioteca/ciencias-do-alcorao/item/traducao-do-sentido-do-nobre-alcorao-helmi-nasr>>. Acesso em: 21 out 2016.

NAWAWI, Imam Abu Zakaria Yahia Ibn Charafan. **O Jardim dos Virtuosos.** Tradução e adaptação: Prof. Samir El Hayek. Revisão: Cheikh Ali Abdouni. Volume 1. Disponível em: <[http://www.islamicbulletin.org/portuguese/ebooks/hadith/jardim\\_portuguese.pdf](http://www.islamicbulletin.org/portuguese/ebooks/hadith/jardim_portuguese.pdf)>. Acesso em: 20 out 2016.

\_\_\_\_\_, Iman Abu Zakaria Yahia Ibn Charafan. **Os quarenta Hadith.** Centro de Divulgação do Islam para a América Latina. Revisão e adaptação: Sheikh Juma Momade. 2012. Disponível: <[http://www.islambr.com.br/index.php?option=com\\_docman&task=doc\\_details&gid=52&Itemid=125](http://www.islambr.com.br/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=52&Itemid=125)>. Acesso em: 20 nov 2016.

OLIVEIRA, Andreia. **Direitos Humanos e Diversidade Cultural: Análise da Prática Cultural da Mutilação Genital Feminina.** Dissertação para obtenção do Grau de Mestre na especialidade de Relações Internacionais. Orientador: Prof. Doutora Teresa Cierco. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2013.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Carta das Nações Unidas (1945).** Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/carta/>>. Acesso em: 23 out 2016.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos (1948)**. Disponível em: < [www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf](http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf)>. Acesso em: 23 out 2016.

PACE, Enzo. **Sociologia do Islã: fenômenos religiosos e lógicas sociais**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2005.

PANIKKAR, Raimon. **Religi3n, filosofia y cultura**. Disponível em: < <https://them.polylog.org/1/fpr-es.htm#r7>>. Acesso em: 15 nov 2016.

PANIKKAR, Raimon. Seria a no3a3o de direitos humanos um conceito ocidental? In: BAL-DI, César Augusto (Org.). **Direitos humanos na sociedade cosmopolita**. Rio de Janeiro: Renovar, 2004.

PEZESHKI, Mohammad. **Direitos Islâmicos e Direitos Humanos: considerações sobre o problemático conceito da liberdade religiosa**. Tradução: Bruna Braga de Noronha. Belo Horizonte, v.3, n.2, mai. 2011. Disponível: <[http://opiniaopublica.ufmg.br/emdebate/Artigo\\_mohammad\\_portugues.pdf](http://opiniaopublica.ufmg.br/emdebate/Artigo_mohammad_portugues.pdf)>. Acesso em: 15 nov 2016.

PIACENTINI, Dulce de Queiroz. **Direitos Humanos e Interculturalismo: Análise da Prática Cultural da Mutilação Genital Feminina**. Dissertação de Mestrado. Disponível em: < <http://www.dominiopublico.gov.br/download/teste/arqs/cp034905.pdf>>. Acesso em: 15 nov 2016.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e justiça internacional: um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano**. 4. ed. São Paulo: Saraiva, 2013. Disponível em: < <http://www.pucpr.br/arquivosUpload/1237064671442008247.pdf>>. Acesso em: 20 nov 2016.

\_\_\_\_\_, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 14. ed., rev. e atual. – São Paulo: Saraiva, 2013.

\_\_\_\_\_, Flávia. **Direitos Humanos, Globalização Econômica e Integração Regional: Desafios do Direito Constitucional**. Max Limonad, São Paulo, 2002.

\_\_\_\_\_, Flávia. **Direitos sociais, econômicos e culturais e direitos civis e políticos**. Sur, Revista Internacional de Direitos Humanos. Vol.1 no.1 São Paulo, 2004. Disponível em: < [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1806-64452004000100003#top03](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-64452004000100003#top03)> Acesso em: 15 jun 2016.

\_\_\_\_\_, Flávia. **Proteção dos direitos sociais: desafios do *ius commune* sul-americano**. Revista dos Estudos Constitucionais, Hermenêutica e Teoria do Direito (RECHTD). São Leopoldo, v.3, n. 2, jul/dez 2011. Disponível em: < <http://revistas.unisinos.br/index.php/RECHTD/article/view/1520>>. Acesso em: 15 nov 2016.

REZEK, Francisco José. **Direito internacional público**. 9. ed., rev. São Paulo: Saraiva, 2002.

SACHS, Ignacy. Desenvolvimento, Direitos Humanos e Cidadania, In: **Direitos Humanos no Século XXI**. Rio de Janeiro: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 1998.

SALGADO, Karine. **Direitos humanos e islã**. Meritum. Revista de direito da FCH/FUMEC, Belo Horizonte, v.3n2(Jul.-Dez.2008). Disponível em: < <http://www.fumec.br/revistas/meritum/article/view/866>>. Acesso em: 23 out 2016.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Os direitos humanos na zona de contato entre globalizações rivais**. Revista Brasileira de Ciências Criminais, São Paulo, v. 15, n. 64, jan./fev. 2007.

\_\_\_\_\_, Boaventura de Sousa. **Por uma Concepção Multicultural de Direitos Humanos**. Disponível em: < [http://dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura\\_dh.htm](http://dhnet.org.br/direitos/militantes/boaventura/boaventura_dh.htm)>. Acesso em: 15 nov 2016.

\_\_\_\_\_, Boaventura de Sousa. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolismo multicultural**. V. III: Reinventar a Emancipação Social: para novos manifestos. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

SARLET, Ingo Wolfgang. **A Eficácia dos Direitos Fundamentais: uma teoria geral dos direitos fundamentais na perspectiva constitucional**. 10. ed. rev. atual. e ampl. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 2009.

SIDARAHED, Abdel Salam, e EHTESHANI, Anonshiravan (eds.). **Islamic Fundamentalism**. Boulder, Colo., 1996.

SIDOU, J. M. Othon. **Direito Processual Muçulmano**. Academia Brasileira de Letras Jurídicas, Rio de Janeiro, nº 7, 1995. Disponível em: < <http://www.ablj.org.br/revistas/revista7/revista7%20J.M.%20OTHON%20SIDOU%20-%20Direito%20Processual%20Mul%C3%A7ulmano.pdf>>. Acesso em: 22 out 2016.

SILVA, Daniele Sandes. **O Profeta e a Umma: a formação da comunidade político-religiosa de Medina no séc VII**. Dissertação de Mestrado. 2007. Niterói, Universidade Federal Fluminense (UFF). Disponível: < [http://www.btdt.ndc.uff.br/tde\\_arquivos/6/TDE-2008-02-12T152114Z-1278/Publico/Dissert\\_SILVA\\_Daniele\\_Sandes.pdf](http://www.btdt.ndc.uff.br/tde_arquivos/6/TDE-2008-02-12T152114Z-1278/Publico/Dissert_SILVA_Daniele_Sandes.pdf)>. Acesso em: 18 mar 2015.

SILVA, Nathália Lipovetsky e. **Breve estudo sobre o sistema jurídico islâmico**. Revista do CAAP, Belo Horizonte, jul-dez, 2009. Disponível em: <http://www2.direito.ufmg.br/revistadoaacp/index.php/revista/article/viewFile/56/55>>. Acesso em: 22 out 2016.

SILVEIRA PETTER DAMÁZIO, Eloise da. **Multiculturalismo versus interculturalismo: por uma proposta intercultural do Direito**. Desenvolvimento em Questão, vol. 6, núm. 12, julho-diciembre, 2008. Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul. Ijuí, Brasil. Disponível em: < <http://www.re-dalyc.org/pdf/752/75211183004.pdf>>. Acesso em: 16 nov 2016.

TRINDADE, Antônio Augusto Cançado. **Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos, vol I.** Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997.

VALLESCAR PALANCA, Diana de. **Hacia una racionalidad intercultural: cultura, multiculturalismo e interculturalidad.** 2000. 454f. Tese (Facultad de Filosofía) Universidad Complutense de Madrid, 2000. Disponível em: < <http://biblioteca.ucm.es/tesis/19972000/H/2/H2098801.pdf>>. Acesso em: 16 nov 2016.

VERNET, Juan. **As Origens do Islã.** Tradução de Maria Cristina Cupertino. São Paulo: Globo, 2004.

WEIS, Carlos. **Direitos humanos contemporâneos.** São Paulo: Malheiros editores, 2006.

## GLOSSÁRIO<sup>261</sup>

ANSAR	auxiliares de Medina que apoiaram Maomé.
AHADITH	ditos e atos do profeta.
BAY'A	juramento de fidelidade e obediência.
FATWA	jurisprudências islâmicas.
FAQIH	juristas.
FIQH	técnica semijurídica de interpretação das fontes religiosas, para determinar as regras de conduta religiosa e social.
HIJRA	hégira ou migração. Fuga de Maomé de Meca para Medina.
IJMAH'	consenso.
ISNAD	método de análise por corrente de tradição.
ISTIHSAN	preferência de uma decisão sobre outra pela adequação ao caso.
ISTISLÁH	escolha das decisões pautadas no bem-estar público.
ITJIHAD	resoluções jurídicas.
JAHILIYYAH	época da ignorância, antes da revelação de Maomé.
JIHAD	luta em favor de Deus para a islamização da sociedade e luta armada contra infiéis. Quem participa é <i>mujahid</i> .
JIZYA	imposto cobrado a não muçulmanos protegidos em uma sociedade muçulmana.
KAFIR	não muçulmano
MAHR	quantia concedida às mulheres em virtude do casamento.
MATEN	análise do conteúdo textual dos <i>ahadith</i> .
MAWALI	não-árabes convertidos ao Islã.
MUHAJIR	migrante.
MUHAJIRUN	migrantes de Meca a Medina.
MUSHAFS	pergaminhos com trechos do Alcorão.
MUSLIMIN	muçulmano.
QA'DA	decisões judiciais de tribunais superiores.

<sup>261</sup> Adaptado do livro de Peter Demant, O Mundo Muçulmano, e ampliado com várias fontes.

QIYAS	deduções analógicas.
QURAYSH	coraixitas, tribo do profeta Maomé.
SAHABA	aqueles que conviveram com o profeta e propagavam seus <i>ahadith</i> .
SALAM	pureza, submissão.
SAYYID OU SHEIKH	chefe eleito.
SHARI'A	Código Legal Islâmico.
SUNNA	costumes; forma de comportamento pautado nas tradições.
TAUHID	princípio teológico da unicidade e da unidade.
ULEMÁS	especialistas em questões religiosas e jurídicas.
UMMA	comunidade.
URF	escolha com base nos costumes locais.
USULIYYAH	estudo das fontes das várias normas e princípios da lei islâmica.
WADIS	vales.
WAHHABITAS	seguidores de Muhammad ibn Abd al-Wahhab, pregador ultrapuritano na Península Arábica (1703-1792).