



**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM DIREITO
CURSO DE MESTRADO ACADÊMICO**

SILVANA PAULA MARTINS DE MELO

**“OS ISLÃS” NO PANORAMA DOS DIREITOS HUMANOS:
TRANSCONSTITUCIONALISMO COMO ALTERNATIVA**

FORTALEZA

2018

SILVANA PAULA MARTINS DE MELO

“OS ISLÃS” NO PANORAMA DOS DIREITOS HUMANOS:
TRANSCONSTITUCIONALISMO COMO ALTERNATIVA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre. Área de concentração: Constituição, Sociedade e Pensamento Jurídico.

Orientador: Prof. Dr. Reginaldo Rodrigues da Costa

Co-orientadora: Prof.a Dr.a. Tarin Cristino Frota Mont'Alverne.

FORTALEZA

2018

M486⁶⁶ Melo, Silvana Paula Martins de.

“OS ISLÃS” NO PANORAMA DOS DIREITOS HUMANOS: : TRANSCONSTITUCIONALISMO
COMO ALTERNATIVA / Silvana Paula Martins de Melo. – 2018. 127f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Faculdade de Direito, Programa de Pós-
Graduação em Direito, Fortaleza, 2018.

Orientação: Prof. Dr. Reginaldo Rodrigues da Costa.

Coorientação: Profa. Dra. Tarin Cristino Frota Mont´Alverne.

1. Islã. 2. Assimetrias. 3. Direitos Humanos. 4. Transconstitucionalismo. I. Título. CDD 340

SILVANA PAULA MARTINS DE MELO

“OS ISLÃS” NO PANORAMA DOS DIREITOS HUMANOS:
TRANSCONSTITUCIONALISMO COMO ALTERNATIVA?

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Direito da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre. Área de concentração: Constituição, Sociedade e Pensamento Jurídico.

Aprovada em: ___/___/_____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Reginaldo Rodrigues da Costa (Orientador)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof.a Dr.a. Tarin Cristino Frota Mont´Alverne (Coorientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof.a. Dr.a. Denise Almeida de Andrade
Universidade Presbiteriana Mackenzie

Prof. Dr. Daniel Maia
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Aos meus pais.

Sebastião e Marta, por todo o amor, compreensão e incentivo, pois não mediram esforços para oferecer o melhor em minha formação moral e acadêmica.

A todos os que acreditam e torcem pelo meu sucesso profissional.

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar agradeço a Deus pela simples existência, por sempre me proporcionar a fé e força necessárias para superar todas as adversidades e prosseguir em busca dos meus sonhos. Afinal, “[...] a maior capacidade do ser humano é transformar sonho em realidade”

Aos meus pais e irmão Paulo Victor, especialmente minha mãe, uma verdadeira guerreira, exemplo de perseverança, honestidade e, sobretudo, de amor. Sinto-me imensamente orgulhosa e feliz por fazer parte dessa família.

Aos meus orientadores, professor doutor Reginaldo Rodrigues da Costa e professora doutora Tarin Cristino Frota Mont´Alverne, que me acolheram na ousada abordagem de um tema tão complexo.

Aos professores participantes da banca examinadora, doutora Denise Almeida de Andrade e doutor Daniel Maia pelo tempo, pelas valiosas colaborações e sugestões.

Aos amigos Evandro Alencar, Rômulo Richard, Júlia Coutinho e Allana Lacerda pelas reflexões, críticas e sugestões antes e durante a execução do trabalho.

O futuro da humanidade dependerá, em ampla medida, do êxito ou do fracasso coletivo em lidar com a dificuldade da coexistência entre as diferenças[...]Acredito que possamos evitar o anunciado “choque das civilizações” entre o Ocidente e o islã, uma guerra na qual todos nós sofreremos, desde que ambos os lados façam as concessões e os esforços necessários.

(PETER DEMANT – O Mundo Muçulmano)

RESUMO

Na contextura da sociedade mundial hipercomplexa, emergem questões controvertidas acerca da incompatibilidade do islã com a noção ocidental de Direitos Humanos, em virtude de aspectos relacionados a evolução social, sobretudo, no tocante a *desdiferenciação*, em grande parte dos países muçulmanos, dos sistemas jurídico-religiosos parciais, bem como dos influxos dos sistemas culturais parciais sobre estes, que refletem na noção dos Direitos Humanos no islã. Com isto, busca-se verificar se existe oposição do islã aos Direitos Humanos ou se esta asserção é mera generalização decorrente do desconhecimento das assimetrias dos países muçulmanos. Assim, em linhas iniciais, este trabalho visa a analisar o islã no panorama dos Direitos Humanos, demonstrando a existência de assimetrias nos países muçulmanos e os reflexos dessas assimetrias no sistema jurídico-religioso total do islã e na noção islâmica de Direitos Humanos. Em seguida, busca-se averiguar se a Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos de 1981(DIUDH) e a Declaração dos Direitos do Homem no islã, também conhecida como Declaração do Cairo sobre Direitos Humanos no Islã, de 1990 (DDHI), por terem sido inspiradas no Alcorão, compilado no século VII, exprimem noções de Direitos Humanos anteriores à noção ocidental da Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948 (DUDH), portanto, podendo-se falar em compatibilidade e até mesmo em equivalência entre tais visões acerca dos Direitos Humanos. Para tanto, fez-se o recorte exemplificativo dos dispositivos inerentes à igualdade de gênero nas declarações islâmicas e ocidental mencionadas, bem como no Livro Sagrado do islã. No tocante à noção islâmica de Direitos Humanos, tomou-se como base a perspectiva sunita, por ser uma corrente majoritária, bem como se ilustrou o modo de aplicação de tais dispositivos na Arábia Saudita, Egito e Turquia, considerados países muçulmanos sunitas, respectivamente, ultraconservador, moderado e moderno. Por fim, se buscou averiguar se a tese do transconstitucionalismo pode se exprimir como meio apto ao desenvolvimento de um diálogo entre as noções ocidental e islâmica de Direitos Humanos - identidade e alteridade – a ser realizado por intermédio da Organização das Nações Unidas (ONU) e da Organização para a Cooperação Islâmica (OCI), possibilitando aprendizado recíproco com reflexos na produção e aplicação dos Direitos Humanos. Para que isto fosse possível, adotou-se uma metodologia que cobre um estudo bibliográfico, em livros, artigos, dissertações e teses, além do método desenvolvido por Nitish Monebhurrin para a formulação de textos jurídicos.

Palavras-chave: Islã. Assimetrias. Direitos Humanos. Transconstitucionalismo.

ABSTRACT

In the context of the hypercomplex world society, controversial issues emerge about the incompatibility of Islam with the Western notion of human rights, due to aspects related to social evolution, especially with regard to the de-differentiation, largely Muslim countries, of legal-religious systems as well as the influxes of partial cultural systems on them, which reflect on the notion of human rights in Islam. With this, it is sought to verify if there is opposition of the Islam to the human rights or if this assertion is mere generalization due to the ignorance of the asymmetries of the Muslim countries. In the initial lines, this work aims to analyze Islam in the human rights landscape, demonstrating the existence of asymmetries in Muslim countries and the reflections of these asymmetries in the total legal-religious system of Islam and in the Islamic notion of human rights. It then examines whether the 1981 Universal Declaration of Human Rights (IUDHD) and the Declaration of Human Rights in Islam, also known as the 1990 Cairo Declaration on Human Rights in Islam (DDHI), were inspired by the Qur'an, compiled in the seventh century, expresses notions of human rights prior to the Western notion present in the Universal Declaration of Human Rights of 1948 (UDHR), therefore, one can speak of compatibility and even equivalence between such visions about human rights. In order to do so, the examples of the inherent devices of gender equality in the Islamic and Western declarations mentioned, as well as in the Holy Book of Islam, were made. With regard to the Islamic notion of human rights, the Sunni perspective was taken as a basis, as it was the majority, and illustrated the way in which these devices were applied in Saudi Arabia, Egypt and Turkey, considered as Sunni Muslim countries respectively, ultraconservative, moderate and modern. Finally, it was tried to ascertain if the thesis of the transconstitutionalism can be expressed as a suitable means for the development of a dialogue between the Western and Islamic notions of human rights - identity and otherness - to be realized through the United Nations and of the Organization for Islamic Cooperation (OIC), enabling reciprocal learning with repercussions on the production and application of human rights. For this to be possible, a methodology was adopted that covers a bibliographic study in books, articles, dissertations and theses, as well as the method developed by Nitish Monebhurrun for the construction of legal texts

Keywords: Islam. Asymmetries. Human rights. Transconstitutionalism.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CE	Conselho da Europa
DUDH	Declaração Universal dos Direitos Humanos
DIUDH	Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos
DDHI	Declaração de Direitos do Homem no Islã
FMI	Fundo Monetário Internacional
LEA	Liga dos Estados Árabes
OEA	Organização dos Estados Americanos
OMC	Organização Mundial do Comércio
ONU	Organização das Nações Unidas
OCI	Organização para a Cooperação Islâmica
UA	União Africana

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	11
2 O ISLÃ E SUAS ASSIMETRIAS: REFLEXOS NOS SISTEMAS JURÍDICO-RELIGIOSOS TOTAL E PARCIAL	26
2.1 As fontes do sistema jurídico-religioso total e a dificuldade da fragmentação do Direito no contexto do islã.....	26
2.2 Assimetrias dos países muçulmanos e as consequências na materialização do Direito islâmico: sistemas jurídico-religiosos parciais.....	35
2.3 O papel danoso do sistema dos meios de comunicação em massa (mídia) na generalização de informações sobre o islã.....	41
3 DIREITOS HUMANOS E DIREITO ISLÂMICO: RELAÇÃO POSSÍVEL?.....	46
3.1 A universalidade dos Direitos Humanos na perspectiva ocidental internacionalista como ponto de partida para o diálogo.....	46
3.2 Direitos Humanos na percepção islâmica: ausência de incompatibilidade categórica do Alcorão e das Declarações islâmicas com a noção ocidental	55
3.3 A igualdade de gênero como parâmetro na Declaração Universal dos Direitos Humanos, nas Declarações Islâmicas sobre Direitos Humanos e no Alcorão: noção de identidade ou de uniformidade no contexto islâmico?	58
4 TRANSCONSTITUCIONALISMO COMO NOVA MODALIDADE DE COMPREENSÃO DAS ASSIMETRIAS DO ISLÃ NO PANORAMA DOS DIREITOS HUMANOS.....	72
4.1 Transconstitucionalismo na sociedade mundial hipercomplexa perante as assimetrias do islã.....	72
4.2 O complexo processo para a reforma do Direito islâmico: visão além dos aspectos culturais.....	78
4.3 A possibilidade de transconstitucionalismo pluridimensional dos Direitos Humanos entre Organização das Nações Unidas (ONU) e Organização para Cooperação Islâmica (OCI) para reforma do Direito islâmico	87
5 CONCLUSÃO.....	93
REFERÊNCIAS	96

ANEXO A – Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos de (1981)	103
ANEXO B – Declaração dos Direitos do Homem no Islã, também conhecida Declaração do Cairo sobre Direitos Humanos no Islã de 1990 (DDHI) ..	118

1 INTRODUÇÃO

Nas relações sociais em âmbito global da contemporaneidade, ocorreu a intensificação dos conflitos geopolíticos, das assimetrias de poder, das desigualdades socioeconômicas, da fragmentação religiosa, jurídica e cultural, entre outros. Tais fatores ensejam inúmeros dilemas envolvendo os Direitos Humanos que, sem qualquer dúvida, ultrapassam as fronteiras dos Estados soberanos (NEVES, 2013b, p. 87).

Assim, o Direito estatal passou a ser insuficiente para o enfrentamento dessas situações, haja vista que podem se expressar perante ordens jurídicas locais¹, estatais², internacionais³, regionais⁴, supranacionais⁵ e transnacionais⁶, com relevância simultânea, o que possibilita colaborações e conflitos entre diversas ordens jurídicas. Em outras palavras, resta inequívoca a “mundialização” dos problemas envolvendo Direitos Humanos e, por via de consequência, a perda da capacidade do Estado soberano de regular, de maneira isolada, situações cada vez mais complexas, que desafiam a capacidade de governança centralizada (MAZZUOLI, 2012, p. 140; NEVES, 2013b; TORELLY, 2017, p. 52).

Os teóricos vêm enfrentando de distintas formas as adversidades decorrentes da globalização, conceito que, em termos gerais, traduz a *complexificação* das relações sociais (TORELLY, 2017, p. 52). Nessa realidade, emergem pontos excessivamente complexos e controvertidos, que serão analisados neste trabalho, acerca da compatibilidade ou não do islã,

¹Ordens locais extraestatais ou nativas que se encontram no interior de um Estado soberano e normalmente são regidas por direito consuetudinário. Para exemplificar, citam-se as ordens normativas das comunidades indígenas (NEVES, 2013b, p. 2013).

²Sistema interno de normas dos Estados soberanos que regula a conduta humana dos residentes em seus territórios. Além disso É indispensável destacar que os Estados soberanos são sujeito de Direito Internacional Público (NEVES, 2013b, p. 136).

³Organização e regulação das relações internacionais, estabelecidas, em geral, por grandes organizações que se impõem aos demais entes internacionais. Para ilustrar, destacam-se Organização das Nações Unidas (ONU), Fundo Monetário Internacional (FMI), Organização Mundial do Comércio (OMC) etc. (NEVES, 2013b, p. 135).

⁴Organizações intergovernamentais regionais e semi-regionais compõem outro grupo importante de instituições internacionais. Tais instituições, do mesmo modo que aquelas de caráter global, também são formadas por tratados constitutivos e têm atribuições especificadas pela respectiva carta instituidora. Cuidam de problemas específicos das regiões a que pertencem, como política regional, integração cultural e econômica, bem como assuntos militares comuns [...] Entre as organizações regionais de maior importância estão o Conselho da Europa (CE), a Organização dos Estados Americanos (OEA) e a União Africana (UA) (MAZZUOLI, 2012, p. 140)

⁵Aspecto restrito, relacionado à organização fundada em tratado que atribui, para os seus próprios organismos, competência de natureza legislativa, administrativa e jurisdicional abrangente no âmbito pessoal, material, territorial e temporal de validade, com força vinculante direta para os cidadãos e órgãos dos Estados-membros. Em outras palavras, poder superior ao dos Estados soberanos, resultante de transferência parcial das soberanias individuais em benefício da organização comunitária. Constitui exemplo de supranacionalidade a União Europeia (NEVES, 2013b, p. 152).

⁶Neste escrito, refere-se às ordens jurídicas transnacionais em sentido estrito, isto é, ordens normativas constituídas primariamente não por Estados ou com origem em Estados, mas sim por atores ou organizações privados ou quase públicos. Denotam atividades ou políticas comuns a vários Estados integrados. Com o fito de ilustrar, destacam-se a FIFA, o ICANN e o DAESH (NEVES, 2013b, p. 187).

como fundamento da produção e aplicação do Direito em diversos países muçulmanos, com a noção ocidental de Direitos Humanos.

Objetivando expressar os parâmetros necessários ao desenvolvimento do texto, faz-se necessário, de início, após esta contextualização geral, tecer alguns esclarecimentos teóricos e históricos⁷, bem como sobre o recorte temático e os limites da abordagem, com o objetivo principal de averiguar se a noção islâmica de Direitos Humanos é ou não contrária à ideia ocidental. A sequência, estão os esclarecimentos referidos.

Impõe-se, portanto, contextualizar historicamente o islã⁸ e os Direitos Humanos e elucidar alguns conceitos que serão utilizados durante toda a dissertação, demonstrando a pertinência dos fundamentos teóricos que se pretende aplicar.

Sobre o tema islã⁹, normalmente, existe um desalinho terminológico. Importante é evidenciar que, primariamente, é uma religião¹⁰, que surgiu há mais de 1.400 anos, especificamente no século VII na Península Arábica tribal e se expandiu por inúmeras sociedades, encontrando condições vastamente diferentes entre si¹¹. Os seguidores da fé islâmica são denominados muçulmanos (DEMANT, 2014).

O islã também pode se expressar como uma comunidade, modo de viver ou tradição que regulariza todos os aspectos da vida e, ainda, em sentido geopolítico moderno, que, em outras palavras, designa uma doutrina que influencia e tem pretensão de determinar a vida social nas esferas da legislação, da jurisdição, da economia, da política quanto às relações internacionais dos seus seguidores (DEMANT, 2014, p. 35, LE GOFF, 1990, p. 312).

Demant (2014, p. 14) é preciso no emprego terminológico, ao relatar que o vocábulo muçulmano se refere a um fenômeno sociológico, enquanto islã/islâmico diz

⁷ As considerações trazidas nesta introdução, muito embora, em certa medida, demasiadamente históricas se justificam pelo fato de que o islã é pouco conhecido entre os ocidentais. Assim, suas relações no âmbito dos sistemas sociais seriam incompreensíveis, sem que se fizessem tais esclarecimentos.

⁸Na transliteração de termos em árabe para o português, utilizou-se o mesmo padrão adotado por Demant (2014).

⁹*Islam* ou em português islã, significa exatamente submissão.

Islam é uma palavra árabe que significa “submissão e rendição dos desejos a Allah Todo-Poderoso”. Essa palavra vem da mesma raiz da palavra árabe *salâm*, que significa paz. Os seguidores acreditam que o nome da religião foi revelado por Allah e carrega um profundo significado espiritual – apenas submetendo sua vontade a Allah, uma pessoa pode obter verdadeira paz tanto nessa vida quanto na vida futura (QUAL, 2009, p. 5).

¹⁰No tocante ao aspecto religioso, o islã expressa cinco pilares, isto é, práticas essenciais e obrigatórias a todos os seus seguidores: 1) pronunciar a *shehadah* (uma breve declaração de fé no Deus único e no Profeta Maomé); 2) rezar cinco vezes por dia; 3) pagar um tributo (*zakat*) para garantir a justa distribuição de riqueza na comunidade; 4) observar o jejum do Ramadã, lembrando as privações sofridas pelos pobres; e 5) fazer a peregrinação (*haji*) a Meca, pelo menos uma vez na vida, se as circunstâncias lhe permitirem (ARMSTRONG, [s.n.t]).

¹¹ Conforme será esmiuçado no capítulo 2, diversos costumes tribais pré-islâmicos foram indevidamente mantidos e associados ao islã, situação que enseja as assimetrias contemporâneas.

respeito, especificamente, à religião e, por sua vez, as palavras islamismo e islamistas são utilizadas para definir o movimento religioso radical do islã político, que também se chama fundamentalismo muçulmano¹².

Visando a minimizar essa desordem terminológica, e para que se evitem desacertos corriqueiros, é essencial destacar que existem sensíveis diferenças envolvendo as noções de Mundo Árabe, Mundo Muçulmano e Oriente Médio, pois estas, em geral, são desconhecidas no mundo ocidental. A abordagem desses aspectos e de temas correlatos, na maioria das vezes, é superficial. Os poucos que buscam analisar de modo mais aprofundado confessam limitações, o que é facilmente compreensível, pois a diversidade que cerca esses temas é tão grande quanto o desconhecimento que se tem dela (BIELEFELDT, 2000; BINICHESKI, 2010, p. 71).

No que se refere a concepção de Mundo Árabe¹³, esta difere da ideia de Mundo Islâmico/Muçulmano, pois está voltada para os mais diversos aspectos, como etnia, idioma e política, sem uma ligação necessária com a religião. Portanto, os árabes podem ser seguidores das mais diversas crenças (cristianismo, judaísmo etc.), muito embora grande parte tenha aderido ao islã. Em outras palavras, não há homogeneidade étnica, econômica e, nem mesmo, homogeneidade na religião predominante: o islã. Esta nomenclatura é normalmente utilizada para fazer referência ao conjunto de países e territórios cujo idioma oficial é o árabe. É preciso não cair na tentação do lugar comum que nada explica e que atrapalha a percepção de uma realidade complexa (BINICHESKI, 2010, p. 71).

Por sua vez, as expressões Mundo Islâmico e Mundo Muçulmano são plurívocas, podendo se exprimir em sentido religioso (refere-se àqueles que aderem aos ensinamentos do islã, chamados de muçulmanos), cultural e geopolítico moderno (nação islâmica que, em geral se refere coletivamente à maioria muçulmana em países, estados, distritos ou cidades. Com efeito, necessário é destacar o equívoco na ideia, muitas vezes propagada, de que os muçulmanos se encontram adstritos ao Oriente Médio, muito embora essa região, atualmente, abrigue aproximadamente 400 milhões de muçulmanos (BINICHESKI, 2010, p. 71; ZÜGE

¹² Neste escrito, emprega-se a palavra islã de modo amplo para tratar de pontos relacionados aos muçulmanos na sociedade mundial, diferenciando apenas no que se refere ao fundamentalismo.

¹³ Reporta-se a países e aos territórios, onde o sentimento de nacionalismo árabe surgiu (Arábia Saudita, Argélia, Bahrein, Comores, Djibouti, Egito, Emirados Árabes Unidos, Iêmen, Iraque, Jordânia, Kuwait, Líbano, Líbia, Marrocos, Mauritânia, Omã, Palestina, Qatar, Saara Ocidental, Síria, Somália, Sudão e Tunísia). Posteriormente, tal sentimento originou a Liga dos Estados Árabes, formada em 1945 para representar os interesses dos árabes e, especialmente, para o exercício da unificação política do Mundo Árabe, um projeto conhecido como o pan-arabismo.

JUNIOR, 2004, p. 4).

No que se refere ao Oriente Médio¹⁴, na visão contemporânea geopolítica, é a região geográfica que liga por terra três continentes - África, Ásia e Europa - compreendendo parte do território asiático e parcela territorial africana (ZÜGE JUNIOR, 2004, p. 4). Há de se ressaltar, ainda, que o Oriente Médio não é um local com etnia única (variedade étnica de árabes, curdos, persas, azeris, turcos, armênios etc.), crença (variedade de crenças, dentre elas, judaísmo, cristianismo e islã), idioma (inúmeros idiomas são falados, entre eles, árabe, turco, persa e hebraico. Turco, persa e árabe podem designar tanto idioma quanto etnia) ou cultura (divide-se, atualmente, em três grandes zonas culturais: a árabe, a turca e a persa). É importante destacar que a expressão comporta discussões por ser considerado eurocentrista, isto é, como uma invenção do Ocidente (DEMANT, 2014, p. 15; SAID, 1996, p. 13-15). Há de se evidenciar, também, que os países muçulmanos¹⁵ não se localizam apenas no Oriente Médio. Hoje, a Indonésia é a mais populosa nação muçulmana do mundo, situando-se no Continente Asiático (DEMANT, 2014, pp. 70; 194).

A fim de contextualizar historicamente a problemática que sob exame neste trabalho é necessário destacar o fato de que os muçulmanos, isto é, os seguidores da fé islâmica, anteriormente ao advento do islã, eram politeístas, até que Muhammad (Maomé)¹⁶, considerado profeta, disseminou a ideia da existência de um só deus, Allah, e propôs a unidade de todos os fiéis em *ummah*, isto é, única comunidade (AL-MUSAUI, 2006, p.25; AL-SHEHA, 2007, p.11; AL-SHEHA, [s.n.t]a, p. 27; DEMANT, 2014, p.15-24; 306; HUSSEIN, 2005, p.35).

Indispensável é mencionar o fato de que Muhammad expressou os termos de sua missão profética inicialmente para familiares, em sua cidade natal, Meca, ocasião em que sua primeira esposa, Khadija¹⁷, que era uma mulher de negócios e rica, não apenas aderiu aos

¹⁴ Arábia Saudita, Bahrein, Chipre, Egito, Emirados Árabes Unidos, Iêmen, Israel, Irã, Iraque, Jordânia, Kuwait, Líbano, Estado da Palestina, Omã, Qatar, Síria e Turquia.

¹⁵ Consideram-se países muçulmanos aqueles em que a população é constituída por mais de 50% de muçulmanos, isto é, por aqueles que seguem os ensinamentos do islã. Esses países são membros da Organização para Cooperação Islâmica (OCI). Citam-se alguns: Afeganistão, Arábia Saudita, Bangladesh, Egito, Indonésia, Irã, Iraque, Paquistão, Síria, Tuquia etc. Informações obtidas por meio de consulta ao sítio eletrônico, Disponível em <http://www.islam.org.br/o_islam_hoje.htm>. Para mais informações, verificar referências.

¹⁶Sobre o Profeta mais importante para o islã, necessário é mencionar que é conhecido no Ocidente como Maomé. O nome também encontra outras grafias na doutrina islâmica, a saber, Mohammad. Além disso, não há um consenso acerca da sua data de nascimento, pois algumas obras indicam o ano 570 e outras 571 do a.t.p.

¹⁷ Foi primeira esposa de Muhammad. Ela contava 40 anos e foi viúva por duas vezes antes de se casar com o profeta. Ele, na época com 25 anos, não tinha recebido a missão profética islâmica. Khadija era uma mulher de negócios, rica, e propôs casamento a ele, sendo inclusive a pessoa que financiou a expansão do islã após a revelação recebida por Muhammad. Se não fosse a ajuda financeira de Khadija, talvez o islã não tivesse obtido

ensinamentos, como financiou a expansão do islã. Ulteriormente, o Profeta foi obrigado a se refugiar na cidade de Medina, em virtude da perseguição dos coraixitas, povo que dominava a cidade de Meca. Tal evento ficou conhecido como Hégira (fuga de Meca para Medina). Desde então, ele continua suas viagens difundindo na Península Arábica o islã e é muito bem-sucedido nesse sentido. Ao perceber que tinha forças e adeptos suficientes, promove a conquista de sua cidade natal, Meca, que se transformou no principal centro religioso do islã no mundo (AL-SHEHA, 2007, p. 55; AL-MUBARAKOPURI, 2015, p. 137)¹⁸.

Após a morte de Muhammad (632 a.t.p.), seus seguidores se espalharam rapidamente pelas regiões vizinhas e deitaram as bases de um grande Império, que, dos séculos IX a XII foi um dos mais brilhantes que o mundo já viu. As divergências entre seguidores do islã, no entanto, foram acentuadas. Uma delas refere-se à linha sucessória da liderança, que ensejou a divisão entre muçulmanos sunitas e xiitas¹⁹, que exerce influência até hoje sobre as escolas jurídicas dentro do islã (SALINAS, 2009, p. 71).

As manifestações de Muhammad, consideradas de inspiração divina²⁰, foram

sucesso expansivo, pois ela exerceu grande influência na tradição islâmica. Some-se a isso, ainda, o protagonismo da mulher na realização desse casamento, pois a proposta partiu dela.

¹⁸ Esse trecho histórico é por demais relevante, tanto para o estudo do papel da mulher no islã, quanto para análise da possibilidade de reforma, que serão abordados no capítulo 3 deste escrito.

¹⁹ Ambos (sunitas e xiitas) pregam a unidade de Allah e que o Alcorão foi por ele inspirado. A divisão, portanto, surgiu em virtude da divergência sobre quem deveria liderar após a morte de Muhammad. A maioria (sunitas, isto é, pessoa que segue a *sunna*) considerou Abu Becker, amigo do Profeta e dois anos mais velho do que ele, como legítimo sucessor, entendendo que o líder não precisa ser descendente do Profeta. Uma minoria (xiitas) acreditava que o Profeta já tinha designado Ali ibn Abi Talib, seu primo e sobrinho, como legítimo sucessor. Os xiitas acreditam que um guia para interpretar as escrituras é necessário. Assim defendem a ideia de que Allah nunca deixará o mundo sem esse legítimo líder (*imam* ou *imã*) e que esse tem que ser descendente de Muhammad, isto é, que a sucessão deve ocorrer dentro da linhagem imediata da família do Profeta, para garantir a pureza e a infalibilidade da pessoa a ser encarregada desta tarefa. Outro aspecto relevante, no que se refere às diferenças entre sunitas e xiitas, reside no fato de que a tradição xiita exprime uma doutrina intermediária dos limites e possibilidades da ação humana, isto é, a doutrina da escolha. Apesar de considerar Allah como o todopoderoso e justo não implica no fato de que o ser humano deve se resignar por completo e não fazer nada para interferir em seu destino. Segundo esta perspectiva, a imutabilidade das determinações divinas é somente na esfera da universalidade, na noção do todo. A relação na esfera pessoal implica escolhas contínuas entre o bem e o mal, na opção por algo eticamente correto. Sendo assim, o destino de cada ser humano é traçado desde uma interação constante entre as opções delineadas por Allah e as escolhas pessoais. As escolhas, portanto, são feitas livremente, mas as opções são divinamente determinadas. Ao contrário da tradição sunita, que não opera com esse mesmo conceito de “doutrina da escolha”, o fiel encontra-se restrito às designações divinas. (NEUMANN, 2018, *on line*).

É indispensável ressaltar que, atualmente, em média 85% dos muçulmanos no mundo são sunitas, ou seja, seguem a *sunna* do Profeta, que será destacada no capítulo 2 deste escrito como uma das fontes do Direito islâmico. Por sua vez, aproximadamente 15% dos muçulmanos são xiitas. O Irã é atualmente o único país com regime xiita, mas eles também constituem a maioria no Iraque e em Bahrain, além de ser a comunidade religiosa mais numerosa no Líbano. Há ainda grupos xiitas significativos na Arábia Saudita, Paquistão, Afeganistão, Azerbaijão, Turcomenistão e Índia. Sintomaticamente, quase todos esses países são situados na outrora zona de influência da Pérsia dos séculos XVI-XVII, o primeiro e único reino que impôs o xiismo à população inteira (ATLAS, 2007, p. 32; DEMANT, 2014, p.p. 220-221).

²⁰ Os estudiosos do tema relatam que o Profeta, aos 40 anos, começou a ouvir vozes e ter visões que acreditou ser do arcanjo Gabriel (*Jibril*) para lhe revelar a palavra de Allah.

compiladas apenas após a sua morte²¹, formando o Livro Sagrado do islã, conhecido como Alcorão ou Corão²² (AL-SHEHA, [s.n.t]a; AL-SHEHA, 2007, p.11; DEMANT, 2014, p. 14; CORDEIRO, 2017, *on line*), que se tornou o fundamento escrito da fé islâmica, bem como da produção e aplicação do Direito em inúmeros países muçulmanos.

Posteriormente, a base ocidental se expandiu pelo mundo e conquistou política, econômica e culturalmente as demais sociedades. Logo, houve o declínio do islã. Este é o conhecido processo de colonização, que levou à exploração das sociedades não ocidentais. Destaca-se o fato de que a Primeira Guerra Mundial (1914-1918) e seu desfecho constituíram a ruptura que está na origem da maioria dos conflitos que hoje afetam o Oriente Médio (DEMANT, 2014, p.p. 88-318).

Segundo Demant (2014, p.p. 88-91), pode-se dividir a colonização do Oriente Médio em três etapas geopolíticas: 1) do fim da Primeira Guerra Mundial até o começo dos anos de 1930, quando os ex-aliados Grã-Bretanha e França, estabeleceram e consolidaram seu controle; 2) dos anos 1930 até o fim da Segunda Guerra Mundial, em 1945; e 3) do fim da Segunda Guerra Mundial até 1960, quando as duas potências europeias sobreviventes, Grã-Bretanha e França, travaram uma luta para manter seu controle contra os movimentos nacionalistas, sendo estes últimos apoiados (por motivos diversos) pelas duas novas superpotências, os EUA e a URSS – em consequência, as novas independências árabes estiveram imediatamente integradas na guerra fria.

No meio das etapas geopolíticas de colonização do Oriente Médio, especificamente após o fim da Segunda Guerra Mundial, em 1945, emerge a Organização das Nações Unidas (ONU), um organismo internacional, considerado a maior organização intergovernamental, formado por países que se reuniram voluntariamente para trabalhar pela paz e o pelo desenvolvimento mundiais. Além disso, um de seus objetivos fundamentais é promover e encorajar o respeito aos Direitos Humanos para todos. A consolidação, nas relações internacionais, da noção ocidental dos Direitos Humanos, decorreu, portanto, da Segunda Guerra Mundial, foi como uma resposta às práticas nazistas e apresentou como um dos documentos mais importantes a Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH)²³,

²¹ A compilação de todas as revelações dadas a Muhammad, segundo estudiosos do tema, só recebeu sua versão definitiva 30 anos após sua morte, isto é, aproximadamente no ano de 662 do a.t.p.

²² Modos variantes, em língua portuguesa, para designar o Livro Sagrado do islã. Alguns autores defendem a ideia de que “Corão” é a grafia correta, sob o argumento de que o “al”, em árabe, corresponde ao artigo definido “o” em português. A dissertação segue a terminologia adotada por Demant (2014), portanto, optou-se pela utilização do termo “Alcorão”.

²³ Para mais esclarecimentos a respeito desta Declaração, faz-se necessária a consulta eletronicamente.

adotada em 10 de dezembro de 1948 (PIOVESAN, 2012, p.p. 183-185).

Retornando a análise do processo de colonização de 1945 a 1967, quase todos os países árabes ainda dominados chegaram à independência política. Os caminhos para essa liberdade, no entanto, foram dramaticamente diferentes, haja vista que a maioria permaneceu economicamente dependente. Em outras palavras, a descolonização, meramente formal, nunca se desdobrou em emancipação política, social, econômica e cultural das populações (DEMANT, 2014, p.p. 100-101).

Cumprido destacar o fato de que nesse período, surgiu um sentimento antiocidental de maneira latente que, posteriormente, foi crescendo e se tornando evidente, o que deu origem à Liga dos Estados Árabes (LEA)²⁴, formada em 1945 para representar os interesses dos árabes e, especialmente, para o exercício da unificação política do Mundo Árabe²⁵, um projeto conhecido como nacionalismo árabe ou pan-arabismo, com posição inicialmente fechada ao diálogo com o Ocidente. Ressalte-se que a Liga dos Estados Árabes (LEA) é uma organização que não possui ligação necessária com o islã, pois, na realidade, seu objetivo é reforçar e coordenar os laços econômicos, sociais, políticos e culturais entre os seus membros, assim como mediar disputas entre estes. Percebe-se que a religião é um aspecto secundário para esta organização, pois existem árabes não muçulmanos nos países que fazem parte da organização, ou seja, além do islã, várias outras religiões também são professadas.

De relevo é mencionar, igualmente, o surgimento da Organização para a Cooperação Islâmica (OCI) ou *Organisation of Islamic Cooperation* (OIC), em 25 de setembro de 1969²⁶, na qualidade de segunda maior organização intergovernamental. Nessa

Disponível em: < <http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf> >, conforme segue nas referências ao final do trabalho.

²⁴ Organização de Estados árabes (idioma oficial árabe), fundada em 1945 no Cairo, capital do Egito. Os países-membros originais foram Líbano, Egito, Iraque, Síria, Emirado da Transjordânia (atual Jordânia), Arábia Saudita, Iêmen e representantes dos árabes palestinos. Posteriormente juntaram-se Sudão, Líbia, Tunísia, Marrocos, Kuwait, Argélia, Iêmen do Sul, Bahrein, Qatar, Omã, Emirados Árabes Unidos, Mauritânia, Somália, e Djibuti. Em Janeiro de 2003, a Eritreia aderiu à Liga dos Estados Árabes na qualidade de observador (DEMANT, 2014).

²⁵ Conforme anteriormente salientado, a nomenclatura Mundo Árabe reporta-se a países e aos territórios, onde o sentimento de nacionalismo árabe surgiu (Arábia Saudita, Argélia, Bahrein, Comores, Djibouti, Egito, Emirados Árabes Unidos, Iêmen, Iraque, Jordânia, Kuwait, Líbano, Líbia, Marrocos, Mauritânia, Omã, Palestina, Qatar, Saara Ocidental, Síria, Somália, Sudão e Tunísia).

²⁶ Composta por 57 Estados em quatro continentes, tem relações consultivas e de cooperação com as Nações Unidas e outras organizações intergovernamentais para proteger os interesses vitais dos muçulmanos e trabalhar para a resolução de conflitos e disputas envolvendo os Estados-membros. Arábia Saudita, Egito e Turquia (países aos quais se recorreu neste escrito para fins de ilustração das assimetrias nos países muçulmanos), dentre outros, fazem parte da OCI. A organização será abordada mais detalhadamente no Capítulo 3 deste trabalho. Para mais esclarecimentos a respeito dessa Organização, fez-se necessária a consulta à página oficial. Disponível em: < http://www.oic-oci.org/page/?p_id=52&p_ref=26&lan=en >, conforme segue nas referências ao final do trabalho.

organização, diferente da Liga dos Estados Árabes, o islã é a base. Atua como a voz coletiva do mundo muçulmano e se esforça para salvaguardar e proteger os seus interesses, com o espírito de promover a paz e harmonia entre várias pessoas do mundo. Além disso, exprime com uma das áreas prioritárias a questões de Direitos Humanos, entre outros, o que já parece demonstrar um “novo tom”, isto é, menos antiocidental e mais suscetível ao diálogo. Os principais diplomas normativos vinculados são: Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos de 1981(DIUDH)²⁷ e Declaração dos Direitos do Homem no Islã (DDHI), também conhecida Declaração do Cairo sobre Direitos Humanos no Islã, de 1990²⁸ (ORGANISATION, 2018, *on line*).

Buscando interligar a situação histórica daquele período com o advento da noção ocidental dos Direitos Humanos, pode-se dizer que, em certa medida, a suposta incompatibilidade do islã em relação a percepção ocidental, encontra raiz nessa situação colonizadora que desencadeou o sentimento antiocidental e, por via reflexa, tem dificultado o diálogo entre as noções ocidental e islâmica dos Direitos Humanos, mas que pode encontrar uma saída ou pelo menos outra perspectiva, a depender da posição da OCI e dos próprios países muçulmanos.

Consoante o que se relatou até aqui, percebe-se que, hodiernamente, o islã expressa uma faceta total, porquanto, vai além de um simples corpo de crenças, pois, se repise, é algo que influencia e tem pretensão de determinar toda a vida social, principalmente, as esferas da legislação, da jurisdição, da economia, da política e das relações internacionais (DEMANT, 2014, p. 14). O Alcorão, além de fundamento escrito da fé islâmica, tornou-se fundamento da legislação em diversos países muçulmanos. Em outras palavras, da criação e aplicação do Direito. Depreende-se o fato de que, na atual conjuntura, há síntese entre fé religiosa e organização jurídica e sociopolítica em diversos países.

²⁷ Para mais esclarecimentos a respeito desta Declaração, faz-se necessária a consulta à obra acostada ao presente trabalho, no Anexo A ou eletronicamente. Disponível em: <<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-n%C3%A3o-Inseridos-nas-Delibera%C3%A7%C3%B5es-da-ONU/declaracao-islamica-universal-dos-direitos-humanos-1981.html>>, conforme esta nas referências ao final do trabalho.

²⁸ Para mais esclarecimentos a respeito desta Declaração, faz-se necessária a consulta à obra acostada ao presente trabalho no Anexo B ou eletronicamente. Disponível em: <<http://www.fmreview.org/sites/fmr/files/FMRdownloads/en/FMRpdfs/Human-Rights/cairo.pdf>>, conforme segue nas referências ao final do trabalho.

Com o intuito de, na sequência, interligar as noções sobre islã com o modelo sistêmico, isto é, buscando suporte na Teoria dos Sistemas Sociais²⁹, nas perspectivas de Luhmann (2006a) e Neves (2013b), destaca-se que o conceito de sistema se contrapõe ao entendimento de ambiente (todos os outros elementos não componentes do sistema). Assim, o sistema se estabelece com amparo em uma espécie de ruptura com o ambiente, capaz de criar nele uma estrutura relativamente independente de todo o resto. Tal ruptura é trabalhada por Luhmann (2006a, p. 471-490) como diferenciação (MELO; CORREIA, 2016, p. 31).

O paradigma teórico luhmanniano defende a existência de vários sistemas autopoieticos³⁰, entre eles os sistemas religioso, jurídico, político, econômico, cultural e dos meios de comunicação em massa, que figuram como os mais relevantes ao estudo que se apresenta. Em sua inteligência, a evolução social se materializa como *complexificação* e diferenciação funcional dos sistemas sociais (LUHMANN, 2006a, p. 560; MELO; CORREIA, 2016, p. 31).

Objetivando explicar a evolução social, Neves (2006; 2013b) parte desses ensinamentos de Luhmann (2006a), destacando a ideia de que, nas sociedades arcaicas, os sistemas eram inteiramente indiferenciados. Em outras palavras, Direito afirmava-se expressivamente pela comunidade ou por seus membros de maneira difusa. Quanto as formações sociais pré-modernas, esclarece que já se configurava a diferenciação dos sistemas, no entanto, em estrutura hierárquica, pois o poder se legitimava mediante o Direito sacro que era indisponível. Para ele, apenas nos fins do século XVIII começou o processo moderno da diferenciação. Ressalta-se que a efetiva diferenciação funcional dos sistemas sociais ocorreu apenas na sociedade moderna³¹, de sorte que a sociedade se tornou mundial, multicêntrica ou policontextural (LUHMANN, 2006a, p. 560; LUHMANN 2006b; NEVES, 2013b, p.p. 6-23).

Em outras palavras, houve modificação no protótipo social contemporâneo com o incremento da complexidade. No que se refere a essa alteração, é necessário sobrelevar a

²⁹ Teoria dos Sistemas tem origem nas Ciências Biológicas, sendo relevante a Teoria de Maturana e Varela. No decurso do tempo, foi sendo aplicada em diversos campos de estudos. Luhmann inspira-se nas Ciências Biológicas para propor uma Teoria dos Sistemas Sociais e uma Teoria da Sociedade Contemporânea.

³⁰ O conceito de autopoiese tem sua origem na teoria biológica. Significa, inicialmente, que o respectivo sistema é constituído pelos próprios componentes que elabora. A concepção luhmanniana de autopoiese afasta-se do modelo biológico, pois o ambiente não atua perante o sistema nem meramente como condição infraestrutural de possibilidade da constituição dos elementos, nem apenas como perturbação, ruído; constitui-se como o fundamento do sistema.

³¹ Faz-se necessário aduzir o fato de que, para classificar os países muçulmanos como modernos *sui generis*, é utilizado neste escrito o conceito de Modernidade na perspectiva da Teoria dos Sistemas Sociais, isto é, relacionado à diferenciação funcional entre sistemas.

noção de que a sociedade moderna entendida, com suporte na Teoria dos Sistemas Sociais, como sociedade mundial, apresenta-se como uma formação social que se desvincula das organizações políticas territoriais, embora estas, na conformação de Estados, constituam uma das dimensões fundamentais à sua reprodução, logo, as relações sociais entre os sistemas se dão e se intensificam transpostas às fronteiras (LUHMANN, 1985, p.p. 154-165; LUHMANN, 2006b; NEVES, 2013b, p.p. 26-31).

Evidencia-se que a sociedade mundial é multicêntrica ou policontextural, pois não há um centro da sociedade que possa ter uma posição privilegiada, ou seja, não há um mecanismo ou sistema social com origem no qual todos os outros possam ser compreendidos. Assim, qualquer modelidade de “autismo” ou expansão imperialista³² desenvolvido em um sistema pode ter efeitos destrutivos nos outros sistemas sociais (LUHMANN, 2006a, p. 560; NEVES, 2013b, p.p. 24-44).

Na contextura dessa sociedade mundial hipercomplexa, passa-se à abordagem das controvérsias acerca da alegada incompatibilidade do islã com a noção ocidental de Direitos Humanos, em virtude de aspectos relacionados à evolução social e à Modernidade ocidental e islâmica, sobretudo no tocante à *desdiferenciação*³³, em alguns países muçulmanos, dos sistemas religioso, jurídico e político, bem como dos influxos do sistema cultural sobre estes, que refletem na noção dos Direitos Humanos no islã.

Estabelecidos tais esclarecimentos, reporta-se ao estudo, em linhas gerais, da evolução social nos países muçulmanos, destacando o sistema jurídico-religioso e as consequências na elaboração do Direito islâmico. Consoante mencionado, há uma espécie de *desdiferenciação* dos sistemas jurídico e religioso - existe exceção a esse quadro de *desdiferenciação* que será abordada neste escrito -, em alguns países inclui-se também o sistema político. Nas palavras de Demant (2014, p.p. 35-36) “[...] tudo se concentra num sistema jurídico-religioso total”. Além disso, evidencia-se influência intensiva do sistema cultural de cada país nestes sistemas, decorrente da incorporação de costumes tribais pré-islâmicos, ensejando assimetrias que repercutem no tratamento dos Direitos Humanos.

Essa situação poderia ocasionar dúvidas quanto à classificação dos países muçulmanos como sociedades modernas nos termos sistêmicos. Nesses países, entretanto, ocorreu diferenciação funcional em outros sistemas sociais, como econômico e dos meios de

³²Neves (2013), em síntese, considera o “autismo” e a expansão imperialista como a falta de reconhecimento de um sistema pelo outro, ensejando, respectivamente, a negação da alteridade e a perda da capacidade de aprendizado.

³³Não ocorrência de diferenciação funcional dos sistemas sociais.

comunicação em massa. Dessa maneira, pode-se afirmar, na perspectiva da Teoria dos Sistemas Sociais, que se são sociedades modernas *sui generis* e, principalmente, assimétricas.

Nessa conjuntura, passa-se à abordagem específica do tratamento dispensado aos Direitos Humanos pelo islã, pois se tornou lugar comum afirmar que os países com maioria muçulmana se opõem aos preceitos contidos na DUDH e, conseqüentemente, a sua adaptação às respectivas legislações e práticas internas, legitimando, dessa maneira, as violações de inúmeros direitos, principalmente os relacionados às muçulmanas. Tal percepção é norteadas pelas informações vinculadas no sistema da mídia ou meios de comunicação em massa. Assim, na atualidade, propaga-se no Ocidente a visão de que islã (como fundamento da produção e aplicação do Direito em diversos países muçulmanos) e Direitos Humanos são incompatíveis. Essas informações não devem ser consideradas como válidas imediatamente, isto é, as reproduções não podem ser acríticas.

É o que se busca analisar nesta dissertação, que traz como objetivo principal, esclarecer, com suporte no modelo sistêmico, se a asserção sob escólio é verdadeira ou materializa a mera generalização decorrente do desconhecimento das assimetrias dos países muçulmanos, que utilizam o islã, mais especificamente seu Livro Sagrado, Alcorão, como fundamento para produção e aplicação do Direito e, por via de consequência, se os alegados casos de violação aos Direitos Humanos decorrem, unicamente, do sistema jurídico-religioso total ou se aspectos históricos e influxos dos sistemas parciais culturais propiciam essa realidade.

Assumindo este ponto de partida, pretende-se, igualmente, discutir, na qualidade de objetivo específico, se as Declarações islâmicas que tratam dos Direitos Humanos, a saber, Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos de 1981(DIUDH) e Declaração dos Direitos do Homem no Islã, também conhecida Declaração do Cairo sobre Direitos Humanos no Islã, de 1990 (DDHI), por terem sido inspiradas no Alcorão, compilado no século VII, exprimem noções de Direitos Humanos anteriores à noção ocidental expressa na Declaração Universal dos Direitos Humanos, de 1948 (DUDH)³⁴, portanto, podendo se falar em compatibilidade e até mesmo em equivalência entre tais visões acerca dos Direitos Humanos.

³⁴ Neste ponto, importa esclarecer que a pesquisa parte da noção ocidental internacionalista da universalidade dos Direitos Humanos a fim de tentar aproximar com ideia de *ummah*. Não se desconhece a existência de outras compreensões como relativismo, multiculturalismo, interculturalidade e, sobretudo, a teoria crítica dos Direitos Humanos. Essas compreensões, contudo, serão mencionadas apenas a título de conhecimento. Além disso, é indispensável sobrelevar que a abordagem centra-se no sistema global dos Direitos Humanos por questões de tempo e espaço, portanto, também não se desconhece a existência de outros sistemas de proteção aos Direitos Humanos, por exemplo, sistema regional.

Para tanto, fez-se o recorte dos dispositivos inerentes à igualdade de gênero³⁵, contidos nas declarações e no Livro Sagrado do islã, tomando como base a perspectiva sunita, por ser uma corrente majoritária, bem como se ilustrou a modalidade de aplicação de tais dispositivos na Arábia Saudita, Egito e Turquia³⁶, considerados países muçulmanos sunitas, respectivamente, ultraconservador, moderado e moderno. Imperioso é destacar o fato de que o recorte foi realizado de modo, unicamente exemplificativo, das assimetrias nos países muçulmanos, isto é, não houve a pretensão de exaurir ou mesmo aprofundar os problemas nacionais e internacionais decorrentes da igualdade de gênero; buscou-se, tampouco, analisar com profundidade os sistemas sociais dos países eleitos. A problemática aqui trabalhada é mais ampla, qual seja, oposição ou não do islã (como fundamento da produção e aplicação do Direito em diversos países muçulmanos) a noção ocidental de Direitos Humanos. Com efeito, por causa de tempo e do espaço, optou-se por tal recorte exemplificativo.

Por fim, e ainda na qualidade de objetivo específico, demandou-se averiguar se a tese do transconstitucionalismo pode se exprimir como meio apto ao desenvolvimento de um diálogo entre as noções ocidental e islâmica de Direitos Humanos - identidade e alteridade³⁷ – possibilitando aprendizado recíproco com reflexos na produção e aplicação do Direito. De relevo é explanar que o modelo do transconstitucionalismo não será avaliado criticamente³⁸, mas eleito como possibilidade para o enfrentamento do tema principal. Com isso, não se pretende afirmar que ele é perfeito, mas que é útil aos propósitos deste estudo.

Para o enfrentamento dos problemas retromencionados, procurou-se apoio na Teoria dos Sistemas Sociais, nas perspectivas de Luhmann (2006a) e Neves (2013b), pois pressuposto para o esboço da tese do transconstitucionalismo, que será destacada no Capítulo 4 deste esforço acadêmico.

³⁵ A igualdade de gênero é uma questão espinhosa que, por si só, seria suficiente para objeto de análise em sede de qualquer dissertação. Repise, contudo, a ideia de que o recorte aqui realizado é meramente ilustrativo das assimetrias nos países muçulmanos, logo, não se tem a pretensão de aprofundar a temática.

³⁶ Todos situados no Oriente Médio.

³⁷ Noções trabalhadas na perspectiva da tese do transconstitucionalismo, em síntese, como semelhança (quem somos) e diferença (quem eles são).

³⁸ Não se desconhece a existência de críticas ao transconstitucionalismo, tais como as mencionadas por Lage (2016), capitaneadas por Maurizio Oliviero e Argemiro Martins, respectivamente, no sentido de que a tese enfatiza exageradamente o papel dos tribunais e de que os problemas exemplificativos do transconstitucionalismo entre ordens jurídicas estatais dispensariam o diálogo transnacional. Estas críticas não serão refutadas neste escrito, pois, conforme destacado, o modelo do transconstitucionalismo não será avaliado criticamente, mas eleito como possibilidade para o enfrentamento do tema principal. Ademais, o entrelaçamento de ordens será abordado fora dos tribunais, entre ordens internacionais, a saber, Organização das Nações Unidas (ONU) e Organização para a Cooperação Islâmica (OCI), na qualidade de representantes dos países muçulmanos e ocidentais, respectivamente, possibilitando a observância das legislações, bem como a reinterpretção do Alcorão.

A pesquisa desenvolvida neste experimento realizou-se por meio de uma abordagem qualitativa, que intencionou estudar, explicitar e entender as concepções ocidental e islâmica dos Direitos Humanos e ofereceu a tese do transconstitucionalismo como um meio apto ao desenvolvimento de um diálogo entre elas. Quanto às fontes bibliográficas, se realizou o trabalho sobre base documental, com suporte em livros, artigos científicos, legislações e materiais disponibilizados em sítios eletrônicos (mapas, notícias, vídeos, trabalhos científicos e legislações). Procedeu-se a um recorte teórico e metodológico, centrado especialmente em alguns autores que denotam relação direta com as temáticas em discussão, destacando-se os pensamentos de Demant (2014), Ali (2015), Mayer (1999) e Neves (2013b), que exprimem maior relevância para a pesquisa deste escrito (LAKATOS; MARCONI, 2003. Além disso, utilizou-se dos métodos e das técnicas do raciocínio e da argumentação jurídica, desenvolvidos por Monebhurrin (2015).

O sumário procura sistematizar os argumentos, refletindo o *leitmotiv* desta dissertação e informando o leitor da maneira mais simples possível acerca da complexidade do tema. Com efeito, se verificou como meio mais inteligível, formular um sumário dividido em cinco capítulos (incluindo introdução e conclusão), adotando um método sintético, abordando, respectivamente, islã e Direito islâmico nos países muçulmanos, Direitos Humanos com base nas noções ocidental e islâmica e transconstitucionalismo.

Nessa perspectiva, o segundo módulo aborda as fontes e a fragmentação do sistema jurídico-religioso total islâmico, as assimetrias dos países muçulmanos e os influxos, inclusive históricos e culturais, nos sistemas jurídico-religiosos parciais que refletem na noção islâmica de Direitos Humanos e, por fim, analisa o papel do sistema dos meios de comunicação em massa (mídia) no tocante à generalização de informações sobre o islã, fato negativo para a abertura de um diálogo entre as noções islâmica e ocidental de Direitos Humanos.

No terceiro capítulo, analisa-se a universalidade dos Direitos Humanos na perspectiva ocidental internacionalista da DUDH, os Direitos Humanos na percepção islâmica, isto é, no Alcorão, na DIUDH e na DDHI, bem como se recorreu à comparação dos preâmbulos e dos dispositivos inerentes à igualdade, com recorte, meramente ilustrativo, dos que se referem à igualdade de gênero, das declarações e no Livro Sagrado do islã, na qualidade de fonte do sistema jurídico-religioso total, a fim de averiguar se existem

fundamentos de Direitos Humanos³⁹ anteriores à noção ocidental de Direitos Humanos, capazes de aproximar tais visões.

No quarto capítulo, demanda-se verificar se o transconstitucionalismo poderá se exprimir como instrumento capaz de possibilitar um diálogo entre as noções ocidental e islâmica de Direitos Humanos - identidade e alteridade – por intermédio da Organização das Nações Unidas (ONU) e da Organização para a Cooperação Islâmica (OCI), ensejando aprendizado recíproco e reverberando na produção e aplicação do direito.

Seguem-se as conclusões expressas no quinto capítulo.

A relevância social da investigação e dos resultados científicos encontra-se no fato de que o islã é a religião que mais cresce atualmente (DEMANT, 2014, p. 193; LE GOFF, 1990, p. 293) e que os muçulmanos - migrantes, descendentes e revertidos ao islã - se expressam em número elevado como parte da população de países diversos do Ocidente⁴⁰. Além disso, na sociedade mundial hipercomplexa, muitos eventos contemporâneos remetem ao Oriente Médio e a sua situação política, como primavera árabe, ascensão do DAESH⁴¹ (popularmente conhecido no Ocidente como Estado Islâmico), com adesão de ocidentais e a atual crise de refugiados, ensejada pela guerra civil na Síria.

Os eventos citados exprimem grande influência negativa no Ocidente, dentre eles, os consubstanciados na intensificação de medidas restritivas e hostis aos migrantes, principalmente, aos seguidores do islã, estereotipados como terroristas. Essas atitudes são facilmente verificadas no atual governo dos Estados Unidos da América do Norte (EUA)⁴² e dividem a Europa⁴³. Na América do Sul, em sentido contrário, a tendência é a facilitação ao

³⁹Considerando que a dissertação adota como paradigma a noção ocidental da universalidade dos Direitos Humanos para confrontar com a ideia islâmica, consoante será exposto no capítulo 3, a referência aos fundamentos de Direitos Humanos objetiva designar determinados valores ligados ao respeito, em sentido amplo, às demais pessoas. Assim, fundamento é empregado com o sentido nuclear de razão justificativa.

⁴⁰França, Alemanha, EUA, países do Reino Unido, Áustria, Bélgica e Dinamarca são exemplos de população muçulmana no Ocidente (DEMANT, 2014, p. 403).

⁴¹Anteriormente conhecido como Estado Islâmico no Iraque e na Síria (ISIS). Ganhou notoriedade no ano de 2013, como braço da organização terrorista *Al-Qaeda*. Posteriormente, os dois grupos romperam os laços, quando foi declarado um califado (liderança) e a mudança de nome para o Estado Islâmico (EI). Atualmente, é considerado um dos grupos mais perigosos do Mundo, com atividades brutais, dentre elas, sequestros, torturas e assassinatos de civis, divulgação de vídeos com decapitações de prisioneiros e ameaças de destruição de todos os que discordarem de seus preceitos. Concentram-se, principalmente, no Iraque e na Síria e contam com relevante adesão de ocidentais (ALVAREZ FILHO, 2015).

⁴²O Presidente Donald Trump chegou a assinar decreto determinando o fechamento das fronteiras a refugiados e imigrantes de vários países de maioria muçulmana. Os países cujos nacionais foram objeto do decreto restritivo são: Iémen, Irã, Iraque, Líbia, Síria, Somália e Sudão (APÓS, 2018, *on line*).

⁴³Para ilustrar, grupos conservadores em França, na Itália, na Hungria e na Finlândia defendem o fechamento das fronteiras para migrantes em meio à crise de refugiados. A Alemanha, em princípio, posicionou-se favorável à abertura de fronteiras (O, 2017, *on line*).

ingresso de migrantes forçados. O Brasil foi o país que mais recebeu refugiados sírios muçulmanos, após início dos conflitos armados (SEM, 2017, *on line*). Dessa maneira, é inegável que o islã está no topo da agenda internacional no tocante aos desafios das relações globais, isto é, que ultrapassam as fronteiras, afetando inclusive populações que distam em milhares de quilômetros da concentração muçulmana mais próxima e que nunca se interessam por questões de coexistência e inclusão.

Existem inúmeros trabalhos acadêmicos de árabes, ingleses, franceses e alemães sobre o islã e seu complexo relacionamento com o Ocidente. Infelizmente, a atenção destinada pela academia brasileira é mínima, o que deve ser repensado, considerando que, nas palavras de Demant (2014, p. 13) “[...] o futuro da humanidade dependerá, em ampla medida, do êxito ou fracasso coletivo em lidar com a dificuldade da coexistência entre as diferenças”.

Questões sobre inclusão e tolerância da alteridade são cercadas por mitos, polêmicas e descompassos. Assim, é necessário vencer o estranhamento e a ignorância para refletir esses dilemas, pois não parece adequado propor soluções simplistas e generalizantes. Portanto, impõem-se a superação de estigmas disseminados pelo senso comum na sociedade ocidental e a busca de conhecimento sobre a dinâmica interna do islã, assim como da sua interação com os povos vizinhos. Ademais, é indispensável que ambos os lados façam as concessões e os esforços necessários. O islã também deve se mostrar aberto na busca de uma reflexão entre identidade e alteridade no panorama dos Direitos Humanos.

Após tais contextualizações introdutórias, passa-se ao estudo, no panorama islâmico, das assimetrias nos países muçulmanos e dos seus reflexos nos sistemas jurídico-religiosos.

2 O ISLÃ E SUAS ASSIMETRIAS: REFLEXOS NOS SISTEMAS JURÍDICO-RELIGIOSOS TOTAL E PARCIAIS

Existem diferenças importantes na materialização do islã entre os países muçulmanos, visto que as práticas, sobretudo jurídicas e religiosas, não se exprimem uniformemente em todos eles. Diferenças históricas, culturais, étnicas e econômicas repercutem distintamente em cada um desses países, o que reflete, por via de consequência, na noção islâmica dos Direitos Humanos.

Recorrendo-se à terminologia sistêmica, o islã tem a pretensão de ser um sistema jurídico-religioso total, no entanto, os países muçulmanos recebem diversos influxos, dentre eles históricos e culturais pré-islâmicos, e seus sistemas jurídico-religiosos parciais denotam assimetrias. Em outras palavras, os países que têm a base religiosa no islã exprimem diversidade que, na maior parte das vezes, decorre do período histórico de expansão da crença.

Assim, o capítulo que se inaugura abordará aspectos relativos às fontes do sistema jurídico-religioso total e as dificuldades ocasionadas pela fragmentação do Direito no contexto do islã, assimetrias dos países muçulmanos e seus reflexos na formação dos sistemas jurídico-religiosos parciais e, por fim, o papel danoso do sistema dos meios de comunicação em massa (mídia) na generalização de informações sobre o islã. Todos esses fatores, direta ou indiretamente, repercutem nos dilemas envolvendo as noções ocidental e islâmica de Direitos Humanos.

2.1 As fontes do sistema jurídico-religioso total e as dificuldades ocasionadas pela fragmentação do Direito no contexto do islã

É indispensável mencionar o fato de que a estrutura legal dos países muçulmanos está centrada, normalmente, em fontes oriundas da revelação divina e da razão humana, que orientam a produção e aplicação do Direito.

A relação entre o Direito islâmico (sistema religioso total) e outros sistemas jurídicos (ex. ordens jurídicas domésticas, estatais, de tipo ocidental e o Direito Internacional) é muitas vezes pensada em termos de compatibilidade ou incompatibilidade. O islã reconhece os Direitos Humanos e são esses direitos compatíveis com uma concepção mais universal? O islã reconhece ou tolera atos mais extremos de violência e justifica a violência de modo diferente? (NASSER, 2018, *on line*).

Essas perguntas e muitas outras pressupõem a existência de um conjunto de

normas, de modo geral, que, como qualquer outro, pretende regular o comportamento social. Esse conjunto é genericamente referido como o Direito islâmico ou como *Shari'a* (NASSER, 2018, *on line*).

Adentrando especificamente o terreno do Direito islâmico, parte da doutrina o denomina de *Shari'a*, que significa literalmente “caminho a seguir”. Tecnicamente, este termo se refere ao código de comportamento ou sistema de vida expresso pelo islã, que estabelece o conhecimento dos direitos e deveres individuais e sociais, bem como das leis e normas de vida prescritas por Allah para a Humanidade. Exprimindo de outro jeito, é um sistema jurídico-religioso total (DEMANT, 2014, p. 48; EL SAWY, 2002, p. 65), de leis baseadas no Alcorão (ANTES, 2003, p. 130).

Para Nasser (2018, *on line*), o Direito islâmico, ou *Shari'a*, é geralmente entendido como o conjunto das prescrições, regras e mandamentos que se aplicam a todos os aspectos da vida, tanto do muçulmano, individualmente, quanto da comunidade dos fiéis. É, nesse sentido, um conjunto de normas que pretende ser completo, no sentido de abarcar toda a vida e a totalidade das relações. Além disso, é um sistema que se define como tendo origem e natureza sagradas.

A ciência que estuda o Direito islâmico (*Shari'a*) chama-se *fiqh*⁴⁴. É a fonte humana que denota como uma das suas vertentes a especulação racional denominada *ijtihad* (HANINI, 2018, *on line*; NEUMANN, 2018, *on line*). De relevo é mencionar que outra parcela da doutrina considera uma simplificação da tradição jurídica islâmica o uso do termo *Shari'a* como sinônimo de Direito islâmico⁴⁵ (GAMBARO; SACCO, 2013, p. 344).

Esta dissertação, para fins didáticos, opta pela utilização da primeira corrente de pensamento que compreende *Shari'a* como Direito islâmico, isto é, como sistema jurídico-religioso, todavia, não despreza a existência de inúmeras escolas jurídicas.

Os atos humanos regulamentados pelo Direito islâmico são divididos em cinco categorias: obrigatório, recomendado/indicado, permissível/neutro(*halal*), repreensível/reprovável e proibido (*haram*) (DEMANT, 2014, p. 234; NEUMANN, 2018, *on line*).

⁴⁴ *Fiqh* retrata a dimensão do Direito compreendida como conhecimento e entendimento humano. Aquele que pratica a *fiqh* é um especialista legal que, por meio da especulação racional (*ijtihad*), busca compreender a *Shari'a*, determinando as implicações dos mandamentos de Allah em instâncias específicas, como questões com sentido amplo ou não determinadas (NEUMANN, 2018, *on line*.)

⁴⁵ Essa tendência não considera errada a utilização do vocábulo *Sharī'a* como sinônimo de Direito islâmico. Entende, no entanto, que é uma simplificação excessiva da tradição jurídica islâmica, na medida em que tende a reduzi-la a um conjunto de normas de conduta atribuídas a uma lei divina, relegando a um plano secundário as práticas jurídicas da comunidade muçulmana ao longo de sua história, que estão relacionadas a criação doutrinária do direito (LAGE, 2016, p. 26) .

Como todo o Direito, a *Shari'a* emana de fontes, mas ante a complexidade do sistema jurídico islâmico, e em virtude da existência de várias escolas jurídicas que recebem influência da divisão entre sunitas e xiitas, há também divergência quanto ao reconhecimento dessas fontes. Para maior parte das escolas jurídicas do islã, ou seja, aquelas seguidas pelos sunitas, atualmente são reconhecidas, sem controvérsias, como legítimas as seguintes fontes: Alcorão e *Sunna* (ditos do profeta) (ANTES, 2003, p. 139; DEMANT, 2014, p. 46; EL SAWY, 2002, p. 65, LAGE, 2016, p. 34; SILVA, 2017, *on line*).

Sobre o tema, Nasser (2018, *on line*) entende, igualmente, que as fontes das quais as regras do Direito islâmico brotam e em que podem ser encontradas são o Alcorão - o livro sagrado que contém a coleção de revelações feitas pelo arcanjo Gabriel a Muhammad - e a *Sunna* - o conjunto de comportamentos e dizeres do Profeta, sendo ele, como se acredita, imune de erros e inspirado divinamente. O autor acentua que é, portanto, um dogma da doutrina islâmica a existência de uma mensagem revelada que, lado a lado com os ensinamentos, inspirados divinamente do Profeta, indicam, para os muçulmanos, os comportamentos proibidos, aqueles que são recomendados e aqueles que devem ser evitados.

O Direito islâmico, uma vez que não é uma ordem normativa criada por um Estado ou por outro poder político, não está destinado a vigor e ser aplicado em um território específico sobre o qual opera tal poder, pelo menos em princípio. Um Estado ou um governo só pode pretender aplicar o Direito islâmico que, por definição, antecede o Estado e deve sobreviver depois dele, para e no seu território (NASSER, 2018, *on line*).

É, portanto, uma ordem jurídica não temporal e não espacial, um chamado à espécie humana que deve criar para si os meios e as instituições que farão o Direito islâmico aplicável e efetivo. É, acima de tudo, uma ordem jurídica que não pode ser dissociada da profissão de fé e do conjunto de crenças de um número muito significativo de pessoas que, em princípio, deve a esta ordem jurídica uma lealdade que deve superar qualquer outra ligação política ou social (NASSER, 2018, *on line*).

O Direito islâmico, assim, não é produto de legisladores nem de juízes, mas decorre dos esforços de produção sábia de estudiosos do Direito e da religião islâmicos (NASSER, 2018, *on line*).

Ante tal circunstância, o desenvolvimento dos países muçulmanos evidenciou que apenas as prescrições alcorânicas não seriam suficientes para solucionar os problemas, pois emergiram situações que não tinham sido mencionadas no Livro Sagrado, de sorte que, houve a necessidade de outras normas que foram obtidas por meio da observância do

comportamento de Muhammad, dando origem, na perspectiva sunita, à denominada *Sunna*⁴⁶, que se expressa em inúmeros livros apartados, compostos por conjunto de palavras e ensinamentos do Profeta, conhecidos como *hadits* (ANTES, 2003, p. 83).

Sobreleva-se a ideia de que, para os sunitas, o Alcorão e a *Sunna* são havidos como as principais fontes do Direito islâmico, por serem consideradas sagradas, logo, são o fundamento de criação e aplicação do Direito no contexto do islã (DEMANT, 2014, p. 331). Importa destacar o fato de que não há divergência entre as várias escolas existentes dentro da corrente sunita, tampouco entre sunitas e xiitas, no que se refere ao livro do Alcorão como base do islã e fundamento do Direito islâmico. Exprimindo doutro modo, há consenso quanto à posição sagrada do Alcorão, considerado por todos os muçulmanos a principal fonte do islã. Assim, todas as leis islâmicas devem buscar o fundamento de validade em seus preceitos, não podendo contrariá-los.

Há de se mencionar o fato de que as fontes sagradas do islã, assim como as de outras religiões, são propícias a múltiplas interpretações, mas a diferença consiste no lugar de destaque conferido ao livro do Alcorão pelos muçulmanos, que orienta não apenas a faceta religiosa do islã, mas também fundamenta a criação e aplicação do Direito (DEMANT, 2014, p. 343).

Embora bastante controvertido e refutado pela tendência investigativa majoritária, não se pode deixar de mencionar a *ijtihad*, como parte da ciência que estuda o Direito islâmico e que se traduz literalmente como “esforço” ou “empenho”. É uma fonte oriunda da razão humana, isto é, processo por meio do qual os juristas muçulmanos extraem normas arrimadas nas vertentes sagradas. Referido processo determinou a evolução do Direito islâmico nos séculos iniciais do islã. A metodologia adotada para obtenção dessas normas baseia-se diretamente nas duas principais fontes sunitas, que são o Alcorão e a *Sunna*, e tem o fim de dar resoluções às questões jurídicas atuais.

Nessa linha de raciocínio, para enfrentamento das questões jurídicas contemporâneas, deve-se consultar inicialmente o Alcorão e, em seguida, a *Sunna* e, caso não se encontre uma solução nessas fontes, recorre-se à *ijtihad*. O exercício da *ijtihad* é legitimado

⁴⁶ É a compilação dos ensinamentos de Muhammad, na qualidade de mensageiro de Allah, bem como de suas sentenças e conduta em geral, feita por seus companheiros ou primeiros seguidores, que tiveram contato direto e dele ouviram tais relatos, mediante uma cadeia ininterrupta de transmissores fidedignos, que observaram, memorizaram e escreveram inúmeros livros constituídos pelo *hadif*, isto é, ditos do Profeta que contêm as máximas, normas, atos, preceitos e consentimentos ditados ou praticados por ele (DEMANT, 2014).

pela própria revelação divina⁴⁷, condicionada à sua harmonia diante do Alcorão e da *Sunna* para interpretação da *Shari'a* (ARAÚJO; BENVINDO, 2017, *on line*; KAMALI, 1991, p. 336; HOLT; LAMBTON; LEWIS, 1970, p. xv).

A doutrina majoritária alega, entretanto, que houve o chamado “fechamento dos portões da *ijtihad*”⁴⁸, o que teria acontecido em algum momento do terceiro ao sétimo século do islã (que correspondem, aproximadamente, aos séculos IX e XII do tempo presente) quando os estudiosos teriam chegado à conclusão de que as questões mais importantes teriam sido suficientemente debatidas e finalmente assentadas, de modo que o raciocínio independente não se faria mais necessário. A *ijtihad*, então, teria sido substituída por *taqlīd* (“imitação”), que é a aceitação acrítica da doutrina estabelecida por predecessores (LAGE, 2016, p.p. 27-32).

Percebe-se a materialização de um respeito exagerado pelas personalidades de juristas anteriores, que induziu a crença de que o trabalho de interpretação e expansão fora exaustivamente completado por estudiosos de habilidade inigualável, cujos esforços haviam moldado a *Shari'a* em sua modalidade final e perfeita, o que dificulta a abertura para um diálogo (ARAÚJO; BENVINDO, 2017, *on line*; GLENN, 2014, p. 202; LAGE, 2016, p.p. 27-32).

Mesmo havendo entendimento majoritário, alguns juristas continuam a praticar a *ijtihad*, demonstrando que os “portões” nunca foram fechados totalmente (NEUMANN, 2018, *on line*).

A diferença crucial entre Alcorão, *Sunna* e *ijtihad* reside no dinamismo da fonte. Enquanto as revelações de Allah e os ensinamentos de Muhammad, naturalmente, terminaram com o falecimento do Profeta, em aproximadamente 632 a.t.p., a interpretação se mostra como um processo em constante desenvolvimento, condição esta que torna a *ijtihad* o principal veículo de interpretação do texto sagrado e do diálogo entre a mensagem divina e as contingências da sociedade islâmica e de suas perspectivas de justiça, salvação e verdade,

⁴⁷ Seu fundamento legal é previsto na *hadith* sobre Mu'ad ibn Jabal, um jovem da cidade de Medina (ARAÚJO; BENVINDO, 2017, *on line*; HOLT; LAMBTON; LEWIS, 1970, p. xv)..

⁴⁸ Sobre o fechamento das portas da *ijtihad* (a reflexão e o esforço interpretativo individual do fiel). Na Idade Média árabe, teólogos sunitas chegaram à conclusão de que, como a distância temporal da época da revelação havia aumentado, era mais prudente que os fiéis se ativessem aos preceitos das escolas ortodoxas, as quais, se pensava, já tinham exaurido com sua sabedoria a possibilidade da livre interpretação dos textos sagrados. Com base nisso, inovações religiosas teriam que ser evitadas. É exagerado dizer que o Oriente Médio mergulhou num estupor espiritual; mas não há dúvida de que a virada teológica afetou negativamente a capacidade muçulmana para reagir aos desafios lançados posteriormente pelo Ocidente. O debate sobre a liberdade de interpretação. Um “fechamento das portas do *ijtihad*” como prevalecia no sunismo nunca existiu na mesma medida no xiismo, com suas tradições racionalistas latentes (DEMANT, 2014, p.p. 56-225).

bem como da possibilidade de abertura ao diálogo com a noção ocidental de Direitos Humanos (ARAÚJO; BENVINDO, 2017, *on line*; KAMALI, 1991).

Importa ressaltar, novamente a ideia de que a pesquisa desenvolvida nesta dissertação, por limitações de tempo e espaço, analisa somente o Alcorão como fonte sagrada e principal fundamento de criação e aplicação das legislações islâmicas, principalmente, as que cuidam dos Direitos Humanos, a fim de confrontar com a noção ocidental. Destaca, no entanto, a importância do *ijtihad* para a evolução do Direito no contexto do islã.

O Alcorão, conforme anteriormente citado, é o texto sagrado do islã que foi recebido pelos fiéis como a mensagem sagrada e imutável de Allah. Constitui a base para o estabelecimento do Direito islâmico e, por via de consequência, fonte de inspiração para as Declarações islâmicas sobre Direitos Humanos, cosoante se esboçará no terceiro capítulo deste escrito. Expressa em sua composição 114 *suras* ou *suratas*, (capítulos) e mais de 6.000 *ayas* (versos), sendo destes, cerca de 200 com caráter normativo (ANTES, 2003, p. 124; ARAÚJO; BENVINDO, 2017, *on line*; EL SAWY, 2002, p. 67;). As *suratas* alcorânicas, cuja extensão varia e cujo título remete ao seu assunto ou às suas primeiras palavras, classificam-se como mecanas ou medinas, conforme o momento em que foram reveladas a Muhammad: se antes ou depois da migração do Profeta à cidade de Medina (ARAÚJO; BENVINDO, 2017, *on line*).

Ali (2015, p. 22) relata a existência de muçulmanos que tencionam dar destaque aos anos de Muhammad em Meca⁴⁹ e outros que se inspiram nas conquistas de seu Profeta depois de Medina. Ela distingue três grupos de muçulmanos, aduzindo que o primeiro grupo é o mais problemático, pois são os fundamentalistas/islamistas que almejam um regime baseado na literalidade *Shari'a*, defendendo um islã idêntico ou quase igual à sua versão original do século VII, bem como a imposição de sua crença a todos, denominando-os de muçulmanos de Medina⁵⁰.

Sobre o segundo grupo, relata que é maioria no mundo muçulmano, compõe-se

⁴⁹ Há milhões e milhões de muçulmanos que se identificam com essa alternativa. Cada vez mais eles são, no entanto, refutados por seus correligionários que desejam reviver e reconstruir a versão política do islã nascida em Medina – a versão que transformou Muhammad de um andarilho do deserto em um símbolo de moralidade absoluta (ALI, 2015, p. 22).

⁵⁰ Ali (2015, p. 22-23) relata, ainda, que os muçulmanos de Medina consideram um imperativo de sua fé que ela seja imposta a todos os demais e tendem a aspirar à criação forçada de um novo califado aqui na Terra, já que eles consideram um dever religioso impor a *Shari'a* pela força. Seu objetivo não é apenas obedecer aos ensinamentos de Muhammad, mas também imitar a conduta belicosa do Profeta depois que ele se mudou para Medina. Mesmo que eles não pratiquem pessoalmente a violência, não hesitam em consentir nela. Há estimativas de que apenas 3% dos muçulmanos do mundo concebem o islã nesses termos belicosos, contudo, destaca que 3% de mais de 1,6 bilhão de crentes – 23% da população mundial, o que, segundo ela, parece um número bastante expressivo.

daqueles que são leais ao credo fundamental e fazem suas devoções com fervor, concentram-se na observância religiosa, mas não se sentem inclinados a praticar violência, denominando-os de muçulmanos de Meca⁵¹ (ALI, 2015, p. 24).

Por fim, entende que o terceiro grupo é formado por aqueles que, dentre um número crescente de pessoas nascidas no islã, que procuram pensar, com atitude crítica, a respeito da fé – do qual apenas uns poucos deixaram de vez o islã, denominando-os de muçulmanos modificados. A maioria denota ideia reformista, pois eles perceberam que a religião tem que mudar (ALI, 2015, p.p. 22-25).

Seguindo-se para a abordagem da fragmentação do sistema jurídico-religioso islâmico, importa evidenciar que o islã foi influenciado pelo contexto histórico, por práticas tribais pré-islâmicas, por “um caldeirão de culturas”, entre outros fatores, que refletem na criação e aplicação do Direito derivado do Alcorão. Não se pode falar, portanto, em única *Shari'a*. As diferenças são sensíveis nos países muçulmanos e refletem em seus sistemas jurídico-religiosos parciais.

A sobredita diversidade dos sistemas jurídico-religiosos parciais se intensificou à medida em que o islã avançava para novas regiões do Planeta. Assim, existem incontáveis divergências acerca do islã e da sua materialização na *Shari'a*, ou seja, não se pode falar em um só islã ou única *Shari'a* no atual cenário, tem-se “islãs” e “shari'as”. Para exemplificar, a noção de islã e de Direito islâmico nos países do Oriente Médio diverge⁵², que, por sua vez, difere da percepção presente na Índia, que, igualmente, é bem distante daquela da Indonésia (DEMANT, 2014, p. 77).

Complementando essa linha de pensamento, Neumann (2018, *on line*) entende que “as shari'as” podem ser divididas em duas partes, a saber, a primeira cuida da mente e coração dos crentes, isto é, de doutrina e de moralidade; a outra, de atos externos em relação a Deus e ao homem, ou melhor, de adoração, por um lado, e lei cível, criminal e administrativa,

⁵¹ Ali (2015, p. 22-23) entende que os muçulmanos de Meca têm um problema: suas crenças religiosas vivem em incômoda tensão com a Modernidade – o complexo das inovações econômicas, culturais e políticas que não só remodelou o mundo ocidental, mas também transformou tremendamente o mundo em desenvolvimento, à medida que o Ocidente o exportou. Os valores racionais, seculares e individualistas da Modernidade são fundamentalmente corrosivos para as sociedades tradicionais, sobretudo para as hierarquias baseadas em gênero, idade e *status* herdado.

⁵² Para exemplificar, no Oriente Médio, a população pré-muçulmana era majoritariamente cristã, com bolsões judaicos, maniqueístas, sabeanos e zoroastristas, religiões que tinham muito em comum com o islã. Tais semelhanças, naturalmente, facilitaram a transição de uma para outra. O islã, gradualmente, absorveu a grande maioria das populações do Oriente Médio, muito mais do que ele foi assimilado à cultura anterior dessas populações. Esse processo aconteceu num período quando o Oriente Médio constituía o total do *Dar al-Islam* (a Casa do islã). Por outro lado, ocorreu próximo à cristandade, religião militantemente universalista e antimuçulmana. O Oriente Médio, região da revelação alcorânica e da atuação de Maomé e dos primeiros Estados muçulmanos, serviu de modelo para o resto do mundo muçulmano (DEMANT, 2014, p. 77).

por outro.

No mesmo sentido é o posicionamento de Badran (2009), que concebe a existência de duas modalidades de *Shari'a* - a que decorre do Alcorão, no sentido de inspiração divina e princípios condutores, sendo considerada sagrada, e as leis que são obra humana, portanto, abertas a questionamentos e mudanças. Para ela, a modalidade sagrada precisa ser apurada por meio do esforço humano. Tal posicionamento abre caminho para se pensar na possibilidade de reforma do Direito islâmico, o que será trabalhado no quarto seguimento desta obra.

É notória a fragmentação do Direito islâmico, pois cada país, ao elaborar e aplicar suas leis, nos seus respectivos sistemas jurídico-religiosos parciais, tem influência dos sistemas culturais parciais que, se recorrendo à terminologia de Neves (2013b, p. 47), parecem representar o perigo da expansão imperialista. Em outras palavras, os sistemas culturais parciais parecem ter força hipertrófica, ao passo que os sistemas jurídico-religiosos parciais jurídicos tendem à atrofia. Muito embora, aparentemente, o sistema religioso seja determinante, percebe-se que ele funciona como justificativa para aplicar costumes pré-islâmicos à sociedade, contrastando com o núcleo da crença que existe no Alcorão.

Em decorrência desse fato, muitas práticas culturais pré-islâmicas vigentes nos dias atuais são inadequadamente associadas ao islã, como casamentos forçados, mutilação genital feminina, crimes de honra que ensejam apedrejamentos e até mesmo mulheres queimadas vivas⁵³ e a criminalização das vítimas de estupro. Tais condutas receberam influxos históricos e culturais de tradições tribais, servindo a religião de tentativa para justificar as condutas mencionadas, o que não deveria se sustentar, considerando a inexistência de previsão no Livro Sagrado do islã (DEMANT, 2014, p. 150; NOGUEIRA, 2007, p. 60)

Isso causou influências negativas na teoria tradicional que propõe a unidade de todos os fiéis em *ummah*, isto é, comunidade única, o que também pressuporia unidade dos sistemas parciais dos países muçulmanos, principalmente, jurídico, religioso, político e econômico. As dessemelhanças ocasionaram a fragmentação do sistema jurídico-religioso total e fizeram com que esses países se tornassem assimétricos, consoante se aborda mais detalhadamente na seção 2.2, pois a própria religião, a depender do país, é praticada de múltiplas maneiras. Há contrastes não apenas nas modalidades visíveis, rituais e sociais, mas até no núcleo das crenças e na maneira de aplicá-las à sociedade (DEMANT, 2014, p. 15).

⁵³ Os denominados crimes de honra punidos com a morte são frequentes no Afeganistão e no Paquistão.

A riqueza de combinações possíveis e o peso de costumes tribais e tradições pré-islâmicas, indevidamente associados ao islã, reverberam na criação e aplicação do Direito islâmico, assim como na noção de Direitos Humanos (NEUMANN, 2018, *on line*). Confirmando o que se expõe, Bahlul (2006, p. 765) relata que o fato de o islã não significar a mesma coisa para todos aqueles que o professam ou praticam, ressalta no âmbito do Direito pela fragmentação decorrente da multiplicidade de possibilidades de interpretação da fé.

Na leitura de Antes (2003, p. 123), o islã busca a unidade na fórmula *din-dawla* (religião e Estado) o que impossibilitaria uma sociedade secular, contudo, exprime que numa visão mais exata, as posições dos muçulmanos são as mais variadas. Hofmann (1992, p. 114) observa que a fórmula determinante não é no sentido de que a religião é o Estado, mas a ideia de junção entre religião e Estado. Dessa maneira, pode-se aduzir que compreendem domínios distintos e precisam ser conduzidos a uma relação harmônica de maneira islâmica.

Vislumbram-se, com efeito, diferenças do sistema jurídico ocidental, no qual as leis não estão baseadas em mandamentos divinos e sim na elaboração de normas referentes ao um determinado momento histórico e circunstâncias específicas. Expresso diferentemente, na tradição ocidental, em regra, não há uma relação estreita entre religião e direito ou entre religião e Estado. Como se pretende demonstrar neste escrito, entretanto, as percepções não são totalmente incompatíveis, principalmente no que diz respeito à noção de Direitos Humanos.

À vista de todo o exposto, é alternativa simplória tentar reduzir o islã à instauração da *Sharia'a* como lei obrigatória, ainda que islamistas, se recorrendo a terminologia de Demant (2014), e muitos outros muçulmanos indubitavelmente se reconheçam nesta fórmula, ela é vaga demais. Deve-se compreender que a *Sharia'a* (ou *Sharia'as*) não é um sistema acabado, mas antes um método para deduzir, com base em certas fontes islâmicas, as regras para uma ampla pauta de questões rituais, sociais, econômicas, familiares, comportamentais, jurídicas, políticas etc. Ora, não há consenso sobre as fontes. As aplicações se desenvolvem juntamente com a evolução da sociedade que traz sempre novos desafios. Conclui-se que os países muçulmanos são assimétricos e que o sistema jurídico-religioso total não é fechado, haja vista o fato de que inúmeros especialistas não estão de acordo sobre seu conteúdo (KAMALI, 1999).

Tendo-se em evidência as assimetrias dos países muçulmanos e a fragmentação do Direito islâmico, adentra-se o estudo do islã no contexto da Modernidade sistêmica e das implicações dessas assimetrias nos sistemas jurídico-religiosos parciais, isto é, no Direito

islâmico em cada país.

2.2 Assimetrias dos países muçulmanos e as consequências na materialização do Direito islâmico: sistemas jurídico-religiosos parciais

Consoante o que restou afirmado na seção 2.1, o islã foi influenciado por questões históricas, por práticas tribais pré-islâmicas e, sobretudo, por “um caldeirão de culturas”. A sociedade da Península árabe, que constituiu o berço do islã, era tribal. Assim, após a expansão do islã, muitas práticas pré-islâmicas foram mantidas e buscou-se utilizar o islã como justificativa para tais práticas. Atualmente, fatores tribais-étnicos-sectários continuaram sendo os critérios jurídico, político, econômico e cultural importantes, numa série de Estados soberanos (DEMANT, 2014, p. 308).

Esses fatores se refletem nas assimetrias do islã⁵⁴ ocorrentes nos países muçulmanos e, por via de consequência, na criação e aplicação do Direito derivado do Alcorão, isto é, nos sistemas jurídico-religiosos parciais desses Estados soberanos. Releva mencionar que, tais assimetrias têm implicações diretas na noção de Direitos Humanos no contexto islâmico, ensejando, a depender do país, tratamento diferente para situações semelhantes. Esse quadro é muito importante para análise da problemática principal, pois se existem noções diversas de Direitos Humanos entre os países muçulmanos, como se poderá afirmar categoricamente contrariedade à noção ocidental de Direitos Humanos? Não se cuida de uma situação descomplicada.

Desde esse momento, essas assimetrias serão abordadas, de modo ilustrativo, tendo como parâmetro Arábia Saudita, Egito e Turquia, e as consequências na materialização do Direito em seus territórios ante os influxos históricos, de costumes tribais pré-islâmicos, culturais, dentre outros, que reverberam na noção de Direitos Humanos.

Consoante anteriormente relatado, há uma espécie de *desdiferenciação* dos sistemas jurídico e religioso na realidade do islã, ensejando o que Demant (2014, p.p. 35-36)

⁵⁴ As assimetrias do islã também se materializam no surgimento do denominado islã ocidental que consiste, em linhas gerais, na comunidade muçulmana (migrantes, descendentes e revertidos ao islã) presente, especialmente, na Europa e nas Américas (DEMANT, 2014, P. 181) que mostra, igualmente, influxos dos sistemas culturais parciais, se manifestando de múltiplas modalidades. No Ocidente, contudo, onde o islã é uma religião minoritária, os muçulmanos devotos vivem em uma condição que se poderia descrever muito bem como dissonância cognitiva. Encurralados entre dois mundos de crenças e experiências, esses muçulmanos travam uma luta diária para seguir o islã no contexto de uma sociedade secular e pluralista que contesta os valores e crenças islâmicos a cada momento. Muitos só conseguem resolver essas tensões isolando-se em enclaves (que cada vez mais são autogovernados). Chama-se ‘encasulamento’ essa prática na qual os imigrantes muçulmanos tentam barrar as influências externas, permitindo apenas a educação islâmica para seus filhos e desligando-se da comunidade não muçulmana maior (ALI, 2015, p. 25).

nomeou de sistema jurídico-religioso total, mas, em cada um dos países muçulmanos, se manifesta um sistema jurídico-religioso parcial que decorre do sistema total. Nesses sistemas jurídico-religiosos parciais, evidencia-se intensa influência do sistema cultural parcial de cada em virtude, entre outros, da incorporação de costumes tribais pré-islâmicos, o que enseja assimetrias que repercutem no Direito de modo geral e no tratamento dos Direitos Humanos especificamente.

Significativo é realçar, consoante já mencionado, que esses países são considerados modernos na contextura da Teoria dos Sistemas Sociais, haja vista que a Modernidade, em termos sistêmicos, se refere ao incremento da complexidade social e da diferenciação funcional dos sistemas sociais (NEVES, 2013b, p. 23), que, muito embora não tenha ocorrido completamente, considerando a existência de sistemas jurídico-religiosos parciais nos países muçulmanos, pode ser considerada como modernidade *sui generis*, em virtude da diferenciação funcional dos demais sistemas parciais, como econômico, dos meios de comunicação em massa, entre outros. Existe, portanto, diferença entre o conceito de Modernidade em termos sistêmicos e o conceito de Modernidade normalmente utilizado, no sentido de desencantamento do mundo, com a retirada das condições de validade do mundo mágico-religioso, “libertando” o homem das amarras da religião (WEBER, 1982).

Considerando a Modernidade⁵⁵ na perspectiva de Weber (1982), nos países muçulmanos, a modernização chegou mais tarde, mas de maneira mais rápida e brutal, pois decorrente da expansão ocidental. Essa modernização, no entanto, não foi acompanhada de uma emancipação social ou política, mas da perda da autodeterminação. A colonização significou, em muitas regiões, uma transformação negativa da sociedade e economia nativas. A colônia foi forçada a entrar num ciclo de dependência para com a metrópole, do qual ela só conseguiu sair com muita dificuldade. A perda da independência política e a exploração econômica tendiam a se complementar (DEMANT, 2014).

⁵⁵ Habermas (2002) considera que o conceito de Modernidade se refere a um feixe de processos cumulativos que se reforçam: à formação de capital e mobilização de recursos, ao desenvolvimento das forças produtivas e aumento da produtividade no trabalho, ao estabelecimento de poderes políticos centralizados e à formação de identidades naturais, à expansão de direitos de participação política, de modos urbanos de vida e de formação escolar formal, à secularização de valores e normas, dentre outros. O autor destaca ainda que a vida religiosa, o Estado, a sociedade, a ciência, a moral e a arte são encarnações do princípio da subjetividade. A consideração deste princípio implica quatro conotações: a) o individualismo, em que se considera no mundo moderno que a peculiaridade particular pode fazer valer as suas pretensões; b) o direito à crítica, considerando-se que o princípio do mundo moderno exige que o que deve ser reconhecido por parte de cada um se lhe apresente como legítimo; c) a autonomia do agir, sendo característico dos tempos modernos o fato de nos quisermos responsabilizar pelo que fazemos; d) filosofia idealista, em que Hegel considera como tarefa da Filosofia dos tempos modernos, a apreensão da ideia que sabe de si própria (CARVALHO, 2018, *on line*).

Desde o início, a recepção do Ocidente nos países muçulmanos ficou marcada por uma profunda ambivalência. Por um lado, houve admiração pela tecnologia e pela indústria. Isso conduzia a um desejo de imitar a ciência e as técnicas do Ocidente. De outra forma, o Ocidente despertou repugnância: o sucesso do cristianismo parecia ameaçar a própria identidade muçulmana (DEMANT, 2014, p. 82).

Em razão desse quadro, cada sociedade atingida pela expansão ocidental refletiu sobre as causas da superioridade do Ocidente e o fracasso da própria civilização. Era inevitável se chegar a uma dessas duas conclusões: a própria civilização não estava à altura do desafio ou não usava corretamente os recursos da própria tradição. Assim, para retomar o controle sobre o próprio destino coletivo, os seguidores da primeira conclusão optaram por descartar a tradição nativa e se agarrar à ocidentalização: eis a opção modernista. A segunda conclusão levou a rejeitar a modernização ocidental e abraçar a própria tradição mais fortemente: a opção tradicionalista. Havia também aqueles que tentavam combinar o melhor de ambas orientações, opção que em geral se manifestava no modo misto de “[...] adotar técnicas ocidentais mas preservar os valores da civilização própria” (DEMANT, 2014, p.p. 198-199). Cada sociedade atingida pela expansão ocidental teve que escolher, assim, entre essas opções. E fizeram isso de maneiras muito diferentes, ensejando as assimetrias que hoje norteiam os países muçulmanos.

Passando-se para a análise específica dos Estados muçulmanos, eleitos de maneira ilustrativa, para fins de comprovar as assimetrias referidas, tem-se Arábia Saudita e Egito como países onde existe a *desdiferenciação* dos sistemas jurídico e religioso parciais. Assim, nesses dois países pode-se falar na persistência de sistemas jurídico-religiosos parciais, contudo, mesmo denotando estrutura semelhante, a criação e aplicação do Direito ocorre de maneira imensamente diferente.

A Arábia Saudita é país ultraconservador, que segue a corrente sunita em sua vertente *wahhabita*. Naquele país, portanto, só o *wahhabismo* é aceito, logo, nem cristãos nem muçulmanos de outras tendências (como os xiitas) têm liberdade de culto. Igrejas e sinagogas são proibidas. A lei permite punições para os denominados crimes de honra, além de punições consideradas legítimas, para outros crimes, consistentes em casos extremos de decapitações. A fim de estampar o exposto, tem-se notícia de um caso emblemático em que uma mulher foi estuprada e posteriormente condenada a receber “chibatadas”, pois na ocasião em que foi vítima do estupro, estava dentro de um carro com um homem que não era seu parente, o que é proibido naquele país (DEMANT, 2014, p. 166; 359; FROTA, 2017, *on line*; SAUDITA,

2017, *on line*). Além disso, tem-se relatos de que em agosto de 2014 houve quase uma decapitação por dia naquele país (ALI, 2015, p. 19). Não há, contudo, permissão para mutilação dos genitais externos da mulher (EL SAWY, 2002, p. 181).

O Egito pode ser considerado, atualmente, um país moderado com maioria da população muçulmana constituída por sunitas. Naquele país, a lei islâmica se mescla com as leis progressistas, logo, não se reconhecem oficialmente os crimes de honra, embora se tenha notícia de alguns casos. Quanto à ablação, esta é proibida pelo governo egípcio, mas, há relatos de casos isolados, geralmente, realizados por tribos com costumes pré-islâmicos, o que enseja comoção estrangeira (EL SAWY, 2002, p. 181).

Já a Turquia, no entanto, é uma exceção a esse quadro de *desdiferenciação*, pois muito embora seja considerada como país muçulmano com maioria sunita, o direito, em regra, não busca fundamento de validade no islã e em seu Livro Sagrado. As leis são progressistas e as agressões, em regra, são proibidas (DEMANT, 2014, p. 331). Simboliza o país mais moderno no contexto do islã, pois há separação Estado e Religião desde 1924. Em outras palavras, há diferenciação entre os sistemas parciais religioso, jurídico e político, portanto, não se utiliza a *Shari'a* nem se tem pretensão de utilizá-la, sendo a exceção ao fenômeno da *desdiferenciação* (EL SAWY, 2002, p. 65).

Recorrendo-se à classificação de Ali (2015, p. 25), os muçulmanos sauditas podem ser considerados como “muçulmanos de Medina”, tendo em vista o credo islâmico, na maioria das vezes, inflexível. Já os do Egito, em sua maioria, podem ser havidos como “muçulmanos de Meca” e, por fim, os da Turquia “muçulmanos modificados”.

A base das assimetrias esta, na terminologia sistêmica, no perigo da expansão imperial que contraria totalmente a ideia de *ummah* islâmica. Dessa maneira, visando combater as assimetrias retromencionadas, na produção e aplicação do Direito islâmico, emerge o denominado fundamentalismo islâmico⁵⁶, que busca a unificação das correntes do islã. Assim, na versão islâmica, o fundamentalismo se materializa em uma ideologia política antimoderna, antissecularista e antiocidental, com interpretação literal do Alcorão, cujo propósito, em síntese, é converter pessoas e estabelecer o reino de Allah em toda Terra, logo, absolutamente contrário à fragmentação do Direito islâmico e as assimetrias dos países muçulmanos, pois objetiva limpar a religião de quaisquer particularismos culturais, locais, étnicos ou sociais, alcançando toda a humanidade. Costuma-se utilizar as nomenclaturas fundamentalismo muçulmano, islamismo, islã político, revivalismo islâmico, islã radical e

radicalismo islâmico para descrever tal fenômeno (DEMANT, 2014, p. 194; SANTOS, 2014, p.p. 55-67).

É preciso esclarecer que fundamentalismo se refere a um movimento religioso que surgiu há um século na crença protestante norte-americana. Atualmente, o termo também é utilizado para movimentos similares em outras religiões. Existe fundamentalismo no cristianismo, judaísmo, hinduísmo, até no budismo e, evidentemente no islã (DEMANT, 2014, p. 194-198; SANTOS, 2014, p. 57), portanto, não há um liame obrigatório e exclusivo fundamentalismo-islã. Além disso, na visão de Demant (2014, p. 358), fundamentalismo difere de tradicionalismo, pois aquele, em casos extremos, permite práticas violentas, enquanto neste a violência não ocorre.

É importante entender que fundamentalismo é tanto uma ideologia política quanto um movimento social. O que se destaca é a ênfase no Estado: o fundamentalismo significa a politização da religião. O fator político é o que distingue os fundamentalistas dos demais muçulmanos, já que o islã é uma religião que também é capaz de interpretações alternativas, como a religiosidade tradicionalista do islã popular ou o reformismo dos modernistas que consideram uma fonte de inspiração ética mas não um programa político (DEMANT, 2014, p. 299-302).

O fundamentalismo cresce com a incapacidade do Estado de dar melhores condições de vida ao povo. É neste ponto que o modelo alternativo fundamentalista muçulmano entra em cena. Movimentos islamistas assumem a responsabilidade pelos serviços elementares que o Estado já não consegue prover: creches, escolas, maternidades, hospitais, clubes sociais, esportes, socialização da juventude, apoio financeiro aos indigentes etc. (DEMANT, 2014, p. 260-261).

Os islamistas não se enxergam como revolucionários que pretendem estabelecer uma ordem completamente nova, mas como fiéis que restaurarão uma ordem antiga e melhor, ordem que existia antes da Modernidade e de várias outras calamidades. O autoentendimento “reacionário” é ilusório, pois o fundamentalismo é uma reação contra a Modernidade, produzida durante e pela Modernidade, pois usa meios modernos (ex. tecnologia) e faz, assim, irreversivelmente parte dessa mesma Modernidade. O fundamentalismo é, portanto, uma reação antimoderna que, contudo, pertence á Modernidade. Isso se percebe também pela organização, operação e publicidade (DEMANT, 2014, p.p. 304-310).

O problema expresso aos fundamentalistas é que eles querem e, para ter êxito, precisam da ciência e da tecnologia, frutos da racionalidade moderna, mas rejeitam como idolatria os valores e modos de pensar que estes elementos produzem. Abraçar a modernidade

tecnológica, rejeitar a modernidade sociocultural: essa contradição pode justamente se tornar seu calcanhar de aquiles (DEMANT, 2014, p. 313).

Além do que foi destacado, importa mencionar que existem muitos movimentos e tendências fundamentalistas com grandes diferenças entre si, sobretudo, no tocante ao papel da mulher, que, a depender do país, recebe tratamento diferente. Além disto, há assuntos que a *Shari'a* basicamente não aborda, como muitas questões de governo. Na visão dos críticos muçulmanos, as “soluções” dos fundamentalistas não passam de interpretações anti-históricas e forjadas de alguns versículos polivalentes (DEMANT, 2014, p. 300).

Observe-se haver autores a defenderem a noção de que a intensificação da concepção fundamentalista produz atos terroristas. Noutras palavras, o terrorismo representaria uma das várias facetas do fundamentalismo. Para Demant (2014, p. 322), os terroristas, dotados de uma massa crítica mínima, fazem parte da ala mais extremista do movimento fundamentalista, desafiando as elites ocidentalizadoras. Em sentido contrário, há quem entenda que os terroristas, na realidade, são desviados do islã, pois entre outras razões, não conhecem o Alcorão completo, quando uma das principais obrigações dos muçulmanos é conhecer e memorizar o Livro Sagrado⁵⁷, o que facilita a deturpação dos trechos e manipulação dos seguidores para obtenção de interesses latentes das lideranças (IT, 2017, *on line*). Esse tema é bastante espinhoso e voltará a ser abordado, ainda que de modo ilustrativo, na seção 2.3.

Após esta narrativa acerca das assimetrias, é necessário repisar a noção de que o islã não se reduz a uma série de costumes, tradições e valores, ou mesmo ao seu aspecto religioso, embora tais fatores influenciem a materialização do Direito nos países muçulmanos das mais diversas maneiras. É uma situação por demais complexa, a qual não parece adequado partir de generalizações, muito menos ofertar soluções simplistas, desprezando as diversas correntes, tais como fundamentalista, progressista etc. (DEMANT, 2014, p. 200).

Na seção seguinte, aborda-se o papel negativo do sistema dos meios de comunicação em massa, que contribui para a propagação de estigmas e afirmações generalizantes acerca do islã, dentre elas, a de que “o islã é contrário aos Direitos Humanos”, na perspectiva ocidental, como se tal afirmação prescindisse de conhecimento da complexidade de panorama islâmico, em outras palavras, sem que fosse necessário

⁵⁷ Cerca de 70% por cento dos seguidores do DAESH exprimem conhecimento básico do Alcorão. Apenas 5% por cento foram considerados estudantes “avançados” do islã; os demais estariam em nível mediano baixo. Para mais esclarecimentos, fez-se necessária a consulta à matéria jornalística. Disponível em: <https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2016/08/17/it-turns-out-many-isis-recruits-dont-know-much-about-islam/?tid=sm_fb>, conforme segue nas referências ao final do trabalho.

considerar a diversidade dos sistemas jurídico-religiosos parciais nos países muçulmanos. Para análise, fez-se um liame com a corrente fundamentalista destacada nesta seção. Agora adentra-se o estudo da conduta midiática frente ao islã.

2.3 O papel danoso do sistema dos meios de comunicação em massa (mídia) na generalização de informações sobre o islã

Em virtude do desconhecimento do islã por parte do Ocidente, muitas informações divulgadas pela mídia tornam-se praticamente incontestáveis pelo senso comum, ao serem recebidas de modo acrítico, o que dificulta a reflexão acerca das questões envolvendo o islã no panorama dos Direitos Humanos, além de propagar estigmas. Em virtude desse quadro, busca-se verificar o papel do sistema dos meios de comunicação em massa e estimular reações críticas aos conhecimentos difundidos. Não se desconhece o fato de que a mídia também expressa fatores positivos, inclusive, para integração dos países muçulmanos entre si.

Tratando do sistema dos meios de comunicação em massa (mídia), Neves (2013b, p. 29-30) destaca que ele assume o primado na sociedade mundial, pois se reproduz com base na diferença “informação/não informação” e atua seletivamente em face das diversas possíveis autodescrições da sociedade. Além disso, não depende de segmentação territorial para se reproduzir.

Luhmann (2006a) chama atenção para o fato de que, nas mensagens propagadas diariamente pelo sistema dos meios de comunicação em massa, cristaliza-se o que, na comunicação da sociedade mundial, é tratado como saber. Com efeito, na maioria das situações, os saberes religioso, jurídico, político, científico, técnico, econômico etc., só encontram relevo na opinião pública, quando passam pelo filtro seletivo da mídia. Isso não deve, no entanto, implicar a validade imediata do saber selecionado pela mídia nas diversas esferas sociais; ao contrário, impõe-se a existência de reações críticas no interior de cada esfera social aos excessos e simplificações produzidas pelo sistemas dos meios de comunicação em massa (NEVES, 2013b, p. 30)

O papel do sistema dos meios de comunicação em massa é uma problemática ambivalente, pois exprime aspectos positivos e negativos no contexto do islã. Inicia-se a abordagem reportando-se aos aspectos negativos.

Em decorrência dos atos terroristas, sobretudo, após os atentados contra os EUA em 11 de setembro de 2001, realizados pela organização terrorista transnacional *Al-Qaeda*

(NEVES, 2013b, p. 214), foi deflagrada a polêmica guerra global contra o terrorismo, como uma espécie de resposta, sendo amplamente divulgada pelo sistema da mídia, o que reverberou na constante presença do islã nos noticiários, na maioria dos casos, em conexão com algum tipo de violência, sendo criada uma imagem de “inimigo do Ocidente”.

Isso levou à conclusão errônea de que é uma religião inerentemente violenta. Os muçulmanos passaram a ser estigmatizados, pairando sobre eles a desconfiança ocidental no sentido de que o islã estaria necessariamente atrelado ao terrorismo, bem como se elevou a divulgação da ideia generalizante de oposição do islã à noção ocidental de Direitos Humanos, pois, entre outros fatores, seria uma crença opressora das mulheres e teria costumes religiosos primitivos. Essas informações divulgadas no sistema da mídia costumam ser recepcionadas de maneira acrítica, e, o que é pior, difundidas sem o cuidado necessário acerca da veracidade.

Visando a minimizar os efeitos desse vínculo equivocado, o ex-Presidente dos EUA, Barack Obama, proferiu inúmeros discursos no sentido de clarificar que as organizações terroristas não são islâmicas, ao mencionar que nenhuma religião consente na matança de inocentes e que a maioria das vítimas das organizações terroristas é dos próprios muçulmanos (ALI, 2015, p. 18).

A imagem negativa do islã e dos muçulmanos no Ocidente, no entanto, se agravou com a sequência de atentados terroristas perpetrados contra países da Europa desde novembro de 2015, tendo a França figurado como maior vítima. Assim, como uma espécie de resposta, crescem a suspeita e a intolerância em relação aos seguidores do islã, que em diversas ocasiões se materializam em represálias, tais como negativa de emprego a muçulmanas pelo uso do véu, incêndios de mesquitas, protestos nas ruas objetivando fechamento das fronteiras aos migrantes muçulmanos, entre outros (O, 2017, *on line*); ou seja, proliferam conteúdos antimuçulmanos no sistema da mídia. As lições de Antes (2003, p. 146) destacam que

[...] os muçulmanos não são um bloco uniforme, ao contrário do que gostam de nos fazer crer os que falam do fundamentalismo religioso ou até mesmo da luta de culturas como o grande inimigo islâmico. Para aqueles com essa percepção preconceituosa, o que ocorre no mundo do Islã dá origem à impressão de que as culturas dos povos islâmicos como um bloco uniforme não têm capacidade de transformação histórica e de que a cultura islâmica é fundamentalmente algo diferente das outras. Esse preconceito “islamóforo” apenas percebe os muçulmanos como ameaça, pois julga que eles abusam de sua fé principalmente para objetivos políticos e militares e rejeitam a sociedade ocidental. Assim, a posição sobre o Islã pode facilmente se transformar em ódio racial, o que pode vir a ter consequências deletérias nacionais e internacionais.

Percebe-se que, mais do que o islã, os muçulmanos são vistos como ameaça. Sendo assim, a rejeição se mistura a preconceitos religiosos, étnicos e racistas ensejando um

sentimento de repúdio em relação aos muçulmanos e ao islã em geral. Halliday (1996), conhecido especialista em relações internacionais e Oriente Médio, chama isto de *antimulçumanismo*. Outros autores, como Gresh (2001) cunharam o termo *islamofobia* para definir o conjunto de atitudes negativas perante o islã.

Essa atitude tem sido utilizada como retórica de políticas populistas de extrema direita (DEMANT, 2014, p.p. 180-181), atualmente em evidência no governo dos EUA, assim como propicia debates acerca da laicidade e do secularismo, consoante se vislumbra em França com a recente polêmica sobre a proibição do *burkini*⁵⁸ (VETO, 2017, *on line*).

Constata-se que os muçulmanos residentes em países ocidentais restam apenas e prejudicados em seu sonho de integração, passando a ser vítimas da *islamofobia*. É aí que predominam as resistências, pois o elemento da rejeição, na verdade, é mais forte do que o da integração (DEMANT, 2014, p. 179).

Ainda tratando do aspecto negativo, indispensável é destacar a utilização do sistema dos meios de comunicação em massa pelas organizações terroristas. No atual panorama, ganha notoriedade o DAESH pela crueldade, recrutamento de ocidentais⁵⁹, bem como pela utilização do sistema da mídia para divulgar seus feitos e atrair mais seguidores.

O DAESH utiliza com sucesso o sistema da mídia para conquistar mais seguidores para execução de atentados terroristas. Nessa linha de pensamento é imperioso esclarecer que não se nega a existência de grupos terroristas, contudo, inicialmente entende que a utilização do islã ocorre somente para manipular e atrair mais seguidores e com isso obter massa de manobra para interesses latentes, pois se encontram no Alcorão passagens que tratam do amor e respeito ao próximo, assim como palavras que remetem a guerra (ASSAYED; FADLULLAH, 2005. p. 15). De efeito, se repita, informações vinculadas no sistema da mídia não devem ser consideradas como válidas imediatamente, isto é, as reproduções não devem ser acríticas, sobretudo, quando é a situação do islã no panorama dos Direitos Humanos, que passou a constituir um problema de alcance e consequências globais.

No que se refere ao aspecto positivo, o mundo muçulmano, aproveitando a tecnologia ocidental, está se transformando numa sociedade global nunca sonhada. A mensagem eletrônica (*e-mail*) é uma eficaz via de contato. A rede mundial de computadores, no entanto, é bastante ambígua: por vezes funciona como canal da “invasão cultural”

⁵⁸ Traje de banho para muçulmanas que mistura burca e biquíni.

⁵⁹ Destaca-se a expressiva adesão de ocidentais aos preceitos do DAESH, principalmente em França, na Alemanha e na Bélgica, quer sejam “muçulmanos” desde a origem ou que tenham se revertido ao islã posteriormente para seguir o grupo terrorista, que os utiliza como garotos-propaganda estrategicamente para impactar o Ocidente e atrair mais seguidores.

ocidental, mas também facilita a publicidade e a doutrinação. Atualmente, ONGs islâmicas internacionais – mas não apenas elas – discutem e estabelecem laços por meio de *websites*, grupos de discussão etc. As comunicações eletrônicas proporcionam uma poderosa arma para grupos da sociedade civil: não é à toa que, em alguns países, os líderes tentem controlar o uso da *internet* (DEMANT, 2014, p.p. 263-264).

Surge a ideia de “super sociedade em rede” ou “sociedade em rede” (CASTELLS, 1997), que decorre da globalização acelerada do islã, e desde as últimas décadas interliga sociedades antes separadas. Tal movimento está influenciando o mundo muçulmano, pois a utilização dos meios de comunicação em massa (rádio, televisão, telefone, áudio e vídeos, *fax* e particularmente a *internet*) possibilita o surgimento dessa “sociedade em rede” em todas as cidades do Oriente Médio, coexistindo incomodamente com a sociedade tradicional-autoritária que a cerca e produz consciência de comunidade.

Segundo Eickleman (2018), é possível se constatar o crescimento de uma esfera pública no mundo muçulmano. Em vários países, no entanto, tais mídias são controladas pelo governo. As ONGs são aproveitadas tanto por fundamentalistas quanto por democratas. Embora com limitações, talvez tenhamos hoje a primeira “*ummah* virtual” de fato! Um dos seus efeitos é o proselitismo entre grupos muçulmanos fora do Oriente Médio. Nos últimos anos, grupos terroristas estão entre os usuários mais ativos dos meios eletrônicos. A mesma internacionalização é também aproveitada por grupos islâmicos mais legítimos, mas com menor êxito (DEMANT, 2014, p. 264).

Sobre a atitude da maioria dos governos de países muçulmanos acerca dos sistemas dos meios de comunicação em massa, apesar do alcance de uma rede de TV independente tal como *al-Jazeera*, o controle oficial das mídias ainda é abrangente. A quantidade de sermões, exegese alcorânica e discussões sobre temas religiosos nos programas de rádio e TV é hoje muito maior. O distanciamento dos intelectuais mais criativos gera, naturalmente, uma alienação recíproca. Seria incorreto imputar essa situação unicamente à influência fundamentalista: a falta de liberdade de expressão já existia antes da emergência dos islamistas no debate público (cujas próprias publicações são banidas). O controle de pensamento é parte integrante da fraqueza da sociedade civil no Oriente Médio. É inegável, contudo, que, na conjuntura atual, os islamistas se beneficiam do clima de clausura intelectual, para o qual eles mesmos contribuem. O resultado é que na luta contra um outro islã, o islamismo está hoje vencendo (DEMANT, 2014, p. 263).

Ante o que se expôs até aqui, entende-se que as informações vinculadas no sistema dos meios de comunicação em massa não devem ser recepcionadas e, tampouco,

propagadas acriticamente. No que se refere à alegação de incompatibilidade do islã com a noção ocidental de Direitos Humanos, a princípio, é uma generalização decorrente do desconhecimento das assimetrias dos países muçulmanos. Então, é possível compatibilizar Direito islâmico e Direitos Humanos? É o que se passa a abordar.

3 DIREITOS HUMANOS E DIREITO ISLÂMICO: RELAÇÃO POSSÍVEL?

Na medida em que o Direito islâmico pode ser reconhecido como sistema jurídico-religioso total exposto a fragmentação (sistemas jurídico-religiosos parciais), acontecerão atritos entre o Direito islâmico e a percepção internacionalista ocidental dos Direitos Humanos (NASSER, 2018, *on line*), contudo, embora existam atritos as noções acerca dos Direitos Humanos, podem ser compatibilizadas?

O capítulo que se inicia aborda, sob a óptica do Direito Internacional dos Direitos Humanos⁶⁰ e com suporte na Teoria dos Sistemas Sociais, particularidades relacionadas ao Direito islâmico e sua relação com a ideia ocidental dos Direitos Humanos universais. Para tanto, fez-se um recorte metodológico comparativo dos preâmbulos e dos dispositivos inerentes à igualdade - principalmente, no que se refere à igualdade de gênero - da Declaração Universal dos Direitos Humanos (DUDH) e nas Declarações islâmicas, a saber, Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos (DIUDH) e Declaração dos Direitos do Homem no Islã (DDHI), também conhecida como Declaração do Cairo sobre Direitos Humanos no Islã, bem como no Alcorão, na qualidade de fonte do sistema jurídico-religioso do islã, a fim de averiguar se estes exprimem ou não fundamentos de Direitos Humanos anteriores à noção ocidental, havendo, portanto, compatibilidade entre tais visões acerca dos Direitos Humanos. Na sequência estuda-se a concepção internacional universalista.

3.1 A universalidade dos Direitos Humanos na perspectiva ocidental internacionalista como ponto de partida para o diálogo

Sabe-se que a consolidação dos Direitos Humanos, nas relações internacionais, surge no século XX, em decorrência da Segunda Guerra Mundial. Diversos fatores contribuíram para que a internacionalização dos Direitos Humanos se fortalecesse. Dentre eles, o mais importante foi a maciça expansão de organizações internacionais, com destaque para a criação da ONU que passou a existir, oficialmente, em 1945, substituindo a Liga das Nações⁶¹. A Organização apresenta agências especializadas e preocupações que incluem a manutenção da paz e da segurança internacional, o desenvolvimento das relações amistosas entre os Estados, o alcance da cooperação econômica, social e cultural no plano internacional,

⁶⁰ O Direito Internacional Público expressa uma faceta que objetiva a proteção internacional da pessoa humana, Nesse aspecto, divide-se em Direito Internacional Humanitário, Direito Internacional dos Direitos Humanos e Direito Internacional dos Refugiados.

⁶¹ A Liga das Nações deixou de existir por causa da impossibilidade de evitar a Segunda Guerra Mundial.

uma padronização internacional de parâmetros para a saúde, a proteção do meio ambiente; a criação de uma nova ordem econômica internacional e a proteção internacional dos Direitos Humanos (PIOVESAN, 2012, p.185).

Nesse sentido, o Direito Internacional dos Direitos Humanos, ramo do Direito Internacional Público, que assume maior peso na Ordem Jurídica Mundial, estabelece as obrigações dos governos de agirem de determinadas maneiras ou de se absterem de certos atos, a fim de promover e proteger os Direitos Humanos e as liberdades de grupos ou pessoas (ONU, 2018a, *on line*).

A ONU oferece como principal documento a Carta das Nações Unidas, de 1945, diploma responsável por sua fundação. Quando da adesão à Carta, que é um tratado multilateral, os Estados-partes⁶² reconhecem que esses direitos são objeto de legítima preocupação internacional e, portanto, não mais de sua exclusiva jurisdição doméstica.

Sobreleva mencionar que os países muçulmanos sob exame neste trabalho a título ilustrativo, quais sejam, Arábia Saudita, Egito e Turquia, são membros-fundadores das Nações Unidas, isto é, assinaram e ratificaram a Carta e fazem parte da atual composição da ONU (ONU, 2018b, *on line*). Repise-se que tais países foram escolhidos como parâmetro, pois representam as assimetrias dos países muçulmanos no cenário do islã, tratando-se, respectivamente, de países ultraconservador, moderado e moderno.

Com advento da DUDH, aprovada em 10 de dezembro de 1948 pela ONU⁶³, fruto da complexa correlação de forças políticas mundiais e da crença de que parte das violações aos Direitos Humanos cometidas pelo Estado da era nazista poderia ter sido prevenida se existisse um efetivo sistema de proteção internacional de Direitos Humanos, foi definido o elenco desses direitos (BINICHESKI, 2010; PIOVESAN, 2012, p.185; RODRIGUEZ, 2018, *on line*; NINO, 1989).

Da DUDH até nossos dias, os instrumentos internacionais voltados ao propósito comum de salvaguarda dos Direitos Humanos formam um *corpus* de regras bastante complexo, distintos quanto às origens, o seu conteúdo e efeitos jurídicos, o seu âmbito de aplicação, aos seus destinatários ou beneficiários, o seu exercício de funções e as suas

⁶² A Carta das Nações Unidas foi elaborada pelos representantes de 50 países na Conferência sobre Organização Internacional, que se reuniu em São Francisco de 25 de abril a 26 de junho de 1945.

⁶³ Quando da aprovação da DUDH a ONU contava com 51 membros fundadores em 1945, desde então, passou a abarcar de maneira crescente e progressiva inúmeros outros Estados, contando hoje com quase todos os países independentes (MAZZUOLI, 2012, p. 132).

técnicas de controle e supervisão. Este fenômeno, segundo Trindade (2018, *on line*) denomina-se diversidade de meios e identidade de propósito e pode ocorrer dentro de um mesmo sistema de proteção.

No campo da salvaguarda internacional dos Direitos Humanos, pois, se constata, o fenômeno da coexistência de instrumentos de natureza e efeitos jurídicos distintos ou variáveis, não apenas variadas esferas de aplicação (universal e regional) mas também dentro de um mesmo sistema (instrumentos das Nações Unidas, instrumentos interamericanos etc.).

Traçadas essas noções gerais, é necessário reafirmar que este trabalho não objetiva discorrer a respeito dos aspectos históricos dos Direitos Humanos. Na realidade, o que se pretende é evidenciar sua internacionalização de acordo com a perspectiva universalista ocidental, com o fito de, doravante, realizar uma análise comparativa com a noção dos Direitos Humanos no mundo islâmico, tendo como foco os dispositivos inerentes à igualdade, sobretudo, no tocante à igualdade de gênero.

Em relação ao conceito dos Direitos Humanos, a ONU entende que “[...] são direitos inerentes a todos os seres humanos, independentemente de raça, sexo, nacionalidade, etnia, idioma, religião ou qualquer outra condição” e que incluem o direito à vida e à liberdade, à liberdade de opinião e de expressão, o direito ao trabalho e à educação, entre e muitos outros, e que todos merecem estes direitos, sem discriminação (ONU, 2018a, *on line*). Esta é a concepção adotada pelos universalistas.

De acordo com Neves (2013b, p. 252-253; 2017, *on line*), o conceito de Direitos Humanos, na complexa e heterogênea sociedade mundial, relaciona-se com a abertura dessa sociedade para o futuro e com a ideia central de inclusão jurídica como acesso ao Direito, pois a exclusão jurídica de amplos grupos humanos denota-se exatamente como dimensão negadora dos Direitos Humanos. Para ele, os Direitos Humanos são definidos primariamente como expectativas normativas de inclusão jurídica de toda e qualquer pessoa na sociedade mundial.

No momento em que os seres humanos são tratados como objetos supérfluos e descartáveis, em que vige a lógica da destruição do valor da pessoa, torna-se necessária a reconstrução dos Direitos Humanos. Com efeito, surge o esforço para a reconstituição dos Direitos Humanos, como paradigma e referencial ético que aproxime o Direito da Moral, orientando a ordem internacional contemporânea (PIOVENSAN, 2012). Sobre o tema, Lafer (1991, p. 154), adotando a terminologia de Arendt, ensina que o maior direito passa a ser o

direito a ter direitos.

Nas palavras de Morange (2004, p. XIII), “Jamais, na história humana, a expressão Direitos Humanos obteve tamanho sucesso [...]”. A reconstituição dos Direitos Humanos é reconhecida à medida que estes são considerados como um conjunto de direitos que expressam os valores da pessoa humana (LAFER, 1991).

Para Ferraz Junior (2017, *on line*), em um tom mais crítico, os Direitos Humanos constituem um dado típico da cultura moderna, uma decisão estrutural que se dá num contexto definido, limitando-se e circunscrevendo-se, assim, a sua universalidade como questão temática. O autor ainda tece crítica ao texto da DUDH que, em sua visão, se embasa em um conceito de Direitos Humanos historicamente constituído desde o paradigma do homem branco e ocidental, reificado como universal.

Igualmente em uma abordagem mais analítica da noção ocidental de Direitos Humanos, Rodriguez (2018, *on line*), ao tratar da igualdade de gênero, aduz que se desenvolveu uma submissão introjetada como inferioridade da mulher em relação ao homem. Portanto, entende que os Direitos Humanos de nossa época nasceram de um ponto de vista mundial que se baseia na opressão das mulheres e sua confinamento ao domínio privado. Para ela, é necessário mudar o paradigma que concebeu os Direitos Humanos como direitos dos poderosos e escutar as vozes daqueles que não compartilham desse poder. Entende que é indispensável ver essas violações com os olhos das vítimas, dos impotentes, daqueles cujas culturas têm sido destruídas, daqueles que têm estado nas margens, nos flancos; pela visão daqueles do Sul, através dos olhos das mulheres.

Hunt (2009, p. 209) destaca que “[...] formou-se aos trancos e barrancos um consenso internacional sobre a importância de se defender os Direitos Humanos. A Declaração Universal é mais o início do processo do que o seu apogeu”. Assim, a concepção internacionalista encontra alguns obstáculos para concretização, dentre os quais: (a) o reconhecimento e a efetivação dos Direitos Humanos depende da postura dos Estados soberanos, (b) questionamentos acerca da legitimidade da Declaração, pois não foi ratificada pela totalidade dos Estados nacionais, mas aprovada pela Assembleia Geral da ONU, que não teria competência para produção de direito internacional com base na Carta das Nações Unidas e (c) ausência de acolhimento, como partes, de todas as comunidades jurídicas na produção de tratados internacionais sobre Direitos Humanos, portanto, não contariam com uma instauração universalista.

Para Piovesan (2007, p.16-31), existem sete desafios centrais à implementação dos Direitos Humanos na ordem contemporânea: (1) Universalismo vs. Relativismo cultural; (2) Laicidade estatal vs. fundamentalismo religioso; (3) Direito ao desenvolvimento vs. assimetrias globais; (4) Proteção dos direitos econômicos, sociais, culturais vs. dilema da globalização econômica; (5) Respeito à diversidade vs. intolerância; (6) Combate ao terrorismo vs. preservação de direitos e liberdades públicas; e (7) Direito da força vs. força do Direito - desafios da justiça internacional.

Percebe-se que, mesmo com o advento da DUDH, há intensa resistência a esta concepção universal dos Direitos Humanos. Com tais direcionamentos, torna-se pertinente para o estudo repisar a ideia de que a comparação dos dispositivos inerentes à igualdade, sobretudo de gênero, será realizada partindo da concepção ocidental universalista em cotejo com a percepção islâmica dos Direitos Humanos.

Antes de adentrar esse exame que será objeto da seção 3.3, entretanto, importa para este trabalho discorrer, ainda que de forma breve, sobre os seguintes desafios centrais à implementação dos Direitos Humanos na ordem contemporânea: Universalismo vs. relativismo cultural e Laicidade, conforme segue. Há de se entender que a abordagem não objetiva exaurir a discussão, mas apenas situar a problemática tratada nesta dissertação na realidade contemporânea.

Atualmente, além do universalismo, existem várias correntes para compreender os Direitos Humanos, dentre os quais emergem relativismo cultural, multiculturalismo (GARCIA; GODOY, 2014), interculturalidade e a teoria crítica dos Direitos Humanos que se contrapõe à teoria tradicional. Essas múltiplas correntes serão destacadas apenas a título de conhecimento, pois, se repita, este experimento parte da noção universal dos Direitos Humanos.

Acerca do universalismo, os internacionalistas entendem que texto da DUDH fortalece a afirmação de uma ética universal, ao consagrar um consenso sobre valores de cunho mundial a serem seguidos pelos Estados (PIOVESAN, 2012, p.185; COMPARATO, 2015, p.p. 68-69; COMPARATO, 2017), constituindo um ímpeto decisivo no processo de generalização da proteção internacional dos Direitos Humanos que passou a visar à proteção do ser humano como tal e não mais sob certas condições ou em setores circunscritos (TRINDADE, 2017, *on line*). Para eles, em síntese, os Direitos Humanos decorrem da dignidade humana, na condição de valor intrínseco à condição dos seres humanos. Eles defendem o mínimo ético irreduzível. Piovesan (2007, p. 17), relata a possibilidade de se

sustentar a existência de graus diversos de universalismo, a depender do alcance do mínimo ético irreduzível.

Por sua vez, os relativistas entendem que a noção de Direito está estritamente relacionada ao sistema político, econômico, cultural, social e também moral vigente em determinada sociedade. Dessa maneira, cada cultura possui o próprio discurso acerca dos Direitos Humanos, relacionando às específicas circunstâncias culturais e históricas de cada sociedade, ou seja, de acordo com essa corrente, não há moral universal, já que a história do mundo é baseada na pluralidade de culturas, tornando-se necessário que se respeitem as diferenças culturais denotadas por parte de cada sociedade, assim como seu peculiar sistema moral (PIOVESAN, 2007, p. 16).

Sobreleva dizer que a doutrina do relativismo cultural sustenta, em síntese, a noção de que as regras sobre moral são variáveis de lugar para lugar, assim como que, para compreender essa diversidade, é necessário situar-se no contexto cultural em que ela é expressa e, por fim, que as reivindicações morais derivam de um contexto cultural, que, em si mesmo, é a fonte de sua validade, pregando, repita-se, a inexistência de moral universal.

Parte dos relativistas sustenta, ainda, a existência de relativismo cultural radical, que concebe a cultura como principal fonte de validade de um direito ou regra moral; e de um relativismo cultural fraco, que defende a noção de cultura como importante fonte de validade de um direito ou regra moral (DONNELLY, 2003).

Na tensão entre as duas concepções, os relativistas aduzem a razão de que os universalistas invocam a visão hegemônica da cultura europeia na prática de um canibalismo cultural. Em sentido oposto, os universalistas alegam que os relativistas, em nome da cultura, buscam acobertar graves violações a Direitos Humanos.

Kersting (2003, p. 82), ao abordar o relativismo, defende a tese de que os sistemas morais só possuem validade relativa, não podendo, por conseguinte, reivindicar uma validade universal, uma validade supratemporal e invariável de cultura para cultura.

A esse debate entre universalista e relativista, Trindade (1994, p. 173) responde que se compreendeu “[...] finalmente que a universalidade é enriquecida pela diversidade cultural, a qual jamais pode ser invocada para justificar a denegação ou violação dos Direitos Humanos”.

Santos (2018, *on line*), por sua vez, postula uma concepção multicultural de Direitos Humanos, inspirada no diálogo entre as culturas, a compor um multiculturalismo

emancipatório. E adiciona o arrazoado de que o multiculturalismo é precedente de uma relação equilibrada e mutuamente potenciadora entre a competência global e a legitimidade local, que constituem os dois atributos de uma política contra-hegemônica de Direitos Humanos no fluente tempo. Em sua inteligência, deve ser superado o debate sobre relativismo e universalismo cultural, com supedâneo na transformação cosmopolita dos Direitos Humanos.

Em outras palavras, objetiva transcender a divisão geopolítica no que diz respeito aos Direitos Humanos, pois está na defesa de que todas as culturas possuem concepções distintas e incompletas de dignidade humana e, com a consciência da incompletude, abre-se a possibilidade de um diálogo intercultural. Elaborar uma concepção multicultural dos Direitos Humanos seria ato decorrente desse dialogo intercultural.

Ainda sobre o diálogo entre as culturas, Sen (2013, p. 296) faz críticas às interpretações autoritárias, enfatizando a importância da liberdade e da tolerância e alegando que “Os Direitos Humanos são vistos como direitos que são comuns a todos – independente da cidadania - ou seja, os benefícios que todos deveriam ter”.

Entendimento semelhante no que tange ao diálogo entre as culturas é sustentado por Flores (2018, *on line*) ao exprimir um universalismo de confluência, ou seja, pluralista. Piovesan (2012, p. 223), por sua vez, compreende que a abertura do diálogo entre as culturas, com respeito à diversidade e com base no reconhecimento do outro como ser pleno de dignidade e direitos, é exigência para a celebração de uma cultura dos Direitos Humanos, inspirada pela observância do mínimo ético irreduzível, alcançado por um universalismo de confluência.

Na inteligência de Lopes (2017, *on line*), essa ideia de diálogo, sobretudo no multiculturalismo, parece invocar a tolerância como o melhor meio para proteger as minorias. A autora entende, contudo, que apesar dos seus méritos, a tolerância padece de limitações, de modo que defende a perspectiva da interculturalidade, pois entende que enquanto o multiculturalismo propugna a coexistência num mesmo espaço social de culturas diferentes sob o princípio da tolerância e do respeito à diferença, na interculturalidade, simples coexistência entre os membros de uma sociedade, não é suficiente para a garantia dos seus direitos fundamentais. Propõe, pois, a adoção sistemática e gradualmente de espaços e processos de interação positiva das distintas culturas, com a finalidade de abrir e gerar relações de confiança, de reconhecimento mútuo, de comunicação, diálogo e debate, aprendizagem e intercâmbio, cooperação e convivência.

Por fim, no que se refere às várias correntes para compreender os Direitos Humanos, surge a teoria crítica na sociedade moderna, comprometida com valores e apontando como grandes expoentes Alan Gewirth, Charles Beitz, James Griffin, Henry Shuen e Allen Buchanan. Essa teoria busca, em síntese, questionar a concepção normatizadora dos Direitos Humanos oficialmente consagrada e procura encontrar nas modalidades opcionais de composição de conflitos um direito extraordinário jurídico (WOLKMER, 2001), uma justificação racional dos Direitos Humanos, sendo mais restrita do que as correntes anteriormente citadas, que têm relação com distintos pensadores teóricos, como, estudos culturais, pós-estruturalismo etc. Na concepção de Costa (2017, *on line*), por exemplo, é imprescindível justificar racionalmente – de modo suficiente – a pretensão de validade universal da ideia de Direitos Humanos, o que não parece simples.

Na problemática desta dissertação a abordagem menciona os influxos dos sistemas culturais parciais dos países muçulmanos sobre o sistema jurídico-religioso total, todavia, não adentra o debate acerca da existência ou não de uma moral universal, haja vista que adota a concepção universalista dos Direitos Humanos.

Ainda sobre os desafios centrais à implementação dos Direitos Humanos na ordem contemporânea, no que se refere à laicidade, importa destacá-la, a fim facilitar o entendimento do papel do islã, no sentido religioso, na estrutura dos países muçulmanos aqui recorridos como paradigma, bem assim dos influxos na materialização do direito em seus sistemas jurídicos parciais.

Há uma grande confusão no emprego dos conceitos de laicidade⁶⁴ e secularização. Segundo Raquetat Jr (2018, *on line*), o conhecimento vulgar (senso comum) e alguns cientistas sociais, historiadores e filósofos tratam ambos como termos sinônimos que supostamente fariam referência a um mesmo fenômeno histórico e social. O autor aduz, contudo, a ideia de que a laicidade e a secularização constituem processos sociais distintos, conceitos heterogêneos, ou seja, o termo laicidade não é sinônimo de secularização. Enquanto a secularização está na dimensão sociocultural; a laicidade se refere especificamente à dimensão sociopolítica.

Ainda se recorrendo aos ensinamentos de Raquetat Jr (2018, *on line*), a secularização refere-se ao declínio da religião na sociedade moderna e à perda de sua

⁶⁴ A laicidade também se distingue do laicismo. Este é uma modalidade violenta e combativa que procura extirpar a religião da vida social. O laicismo se revela concretamente como uma ideologia anticlerical e antirreligiosa.(JR RAQUETAT, 2018, *on line*).

influência e papel central e integrador. A secularização relaciona-se com o enfraquecimento dos comportamentos e práticas religiosas. A laicidade é, sobretudo, um fenômeno político, vinculando-se com a separação entre o poder político e o poder religioso. Expressa a laicidade a afirmação da neutralidade do Estado perante os grupos religiosos e a exclusão da religião da esfera pública.

A noção de que a laicidade tem vários significados pode ser interpretada de múltiplas maneiras em decorrência das culturas e concepções particulares de ordenamentos jurídicos, o que leva, às vezes, a conceitos opostos e que afrontam a liberdade religiosa (MONT'ALVERNE; SILVA, 2014, p. 343). Assim, a laicidade é um fenômeno que precisa ser contextualizado e entendido de acordo com as características históricas e culturais de cada nação.

Para Araújo e Zaidan (2017, *on line*), é possível apontar três tipos distintos de laicidade no mundo ocidental, de acordo com a cultura e a história, variando entre regimes constitucionais de separação de Igreja e Estado, como França, Romênia, República Tcheca, Eslovênia, Hungria, Estados Unidos, México, Cuba, Colômbia, Venezuela, Chile, Uruguai, entre outros. O segundo grupo, constituído por países que separam Igreja e Estado, mas mantêm alguma relação preferencial por a alguma religião por acordos ou concordatas, a exemplo da Itália, Espanha, Portugal, Polônia, Alemanha, Suécia, Peru, Paraguai e Panamá. E ainda os que adotam religião de Estado, como Irlanda, Malta, Argentina, Bolívia e Costa Rica – católicos; Inglaterra – anglicana; Grécia – ortodoxa; Bulgária – ortodoxa oriental; Dinamarca e Finlândia – luteranismo.

No contexto Ocidental, em regra, não há muitos problemas no tocante à laicidade, haja vista que as diversas religiões não servem como fundamento de produção e aplicação do Direito, diferentemente do que ocorre na maior parte dos países muçulmanos, onde “os islãs” ocupam posição central para a materialização do Direito, refletindo na percepção dos Direitos Humanos. Diante de todo o exposto, resta claro que o tema dos Direitos Humanos constitui, sem dúvida, uma preocupação jurídica global.

Assim, para prosseguir com a análise da problemática central desta dissertação, tem-se por indispensável apontar e conhecer um pouco da noção islâmica de Direitos Humanos, consoante se expõe na seção seguinte.

3.2 Direitos Humanos na percepção islâmica: ausência de incompatibilidade categórica do Alcorão e das Declarações islâmicas com a noção ocidental

Os problemas alusivos aos Direitos Humanos na atualidade são objeto de um conjunto complexo de atores e instituições (TORELLY, 2017, p. 53). No que concerne à noção de Direitos Humanos no islã, é indispensável mencionar o lugar de destaque conferido ao livro do Alcorão, compilado no século VII, com prescrições imutáveis em razão de sua origem divina. Allah é único o legislador neste caso (DEMANT, 2014, p. 327; EL AED, [s.n.t], p. 5; MAYER, 1999; AL-JABRI, 2015). No entanto, a interpretação do Livro Sagrado é múltipla e serve de base para a percepção islâmica sobre os Direitos Humanos e para a produção e aplicação do Direito islâmico como um todo, consoante anteriormente mencionado.

Sobre as Declarações islâmicas que prescrevem Direitos Humanos, serão abordadas a DIUDH, proclamada em 19 de setembro de 1981, e a DDHI, proclamada em 5 de agosto de 1990, ambas inspiradas no Alcorão e se encontram sob tutela da Organização para a Cooperação Islâmica (OCI) ou *Organisation of Islamic Cooperation* (OIC) que, conforme anteriormente destacado, é a segunda maior organização intergovernamental, com uma composição de 57 estados em quatro continentes, tem relações consultivas e de cooperação com as Nações Unidas e outras organizações intergovernamentais para proteger os interesses vitais dos muçulmanos e trabalhar para a resolução de conflitos e disputas envolvendo os Estados-membros. Arábia Saudita, Egito e Turquia, países aos quais se recorreu neste escrito para fins de ilustração das assimetrias nos países muçulmanos, fazem parte da OCI (AL-JABRI, 2015; MAYER, 1999).

A Organização é a voz coletiva do mundo muçulmano e se esforça para salvaguardar e proteger os interesses dos muçulmanos com o espírito de promover a paz e harmonia entre várias pessoas do mundo, tendo a função de viabilizar a ideia da *ummah*, isto é, única comunidade, bem de ser representante ativa dos muçulmanos e cuidar para observância das Declarações islâmicas de Direitos Humanos.

Sobre a noção de Direitos Humanos no cenário do islã, as Declarações islâmicas, no primeiro momento, se distanciam da DUDH, em virtude da subordinação dos direitos de natureza civil, política, social e econômica aos dogmas religiosos, isto é, no livro do Alcorão. Os fundamentos religiosos partem do princípio de que a razão, por si, sem a luz da revelação de Allah, não pode ser um guia certo nas questões do ser humano. Os Direitos Humanos,

assim, são derivados unilateralmente da revelação divina (AL-JABRI, 2015; BINICHESKI, 2010, p. 72; MAYER, 1999).

No outro momento pode-se falar em aproximação das noções ocidental e islâmica de Direitos Humanos, pois escritos islâmicos noticiam que os Direitos Humanos foram sancionados por Allah e que os direitos à vida, segurança, liberdade individual, justiça, igualdade entre as pessoas já estavam marcados no Alcorão (*al-qur'an*) muito antes do ocidente começar a abordá-los, além de documentos islâmicos que ratificam esta posição, como o descrito pela Comissão Internacional de Juristas: “O Islã foi o primeiro a reconhecer Direitos Humanos básicos e quase 14 séculos atrás ele estabeleceu garantias e salvaguardas que apenas recentemente foram incorporadas em declarações universais de Direitos Humanos”. (AL-JABRI, 2015; BINICHESKI, 2010, p. 72; MAYER, 1999).

Motahari (2008, p. 128) relata que as normas islâmicas sobre Direitos Humanos tratam dos direitos inatos, inegáveis e inalienáveis dos homens que são prévios requisitos da humanidade e que Allah as estabeleceu. Tal entendimento leva a ideia de que os fundamentos de Direitos Humanos no islã são anteriores à noção ocidental, pois o Livro Sagrado, se repita, foi compilado no século VII.

Nas últimas décadas, a comunidade muçulmana esforçou-se por buscar a alternativa à DUDH, condizente com fundamentos do islã, o que originou a DIUDH cujo preâmbulo deixa evidenciado seu caráter religioso e DDHI, também denominada Declaração do Cairo, que proporciona uma visão geral da perspectiva muçulmana sobre os Direitos Humanos. Com elas, os muçulmanos tentam dar a esses direitos um fundamento confessional, visto que, para eles, todo direito emana de Allah. (AL-JABRI, 2015; BINICHESKI, 2010, p. 72; MAYER, 1999).

Muito embora o mundo muçulmano esteja se esforçando na busca de proteção dos Direitos Humanos, com base em seus dispositivos legais, a comunidade internacional ocidental vê a aplicação da lei islâmica com críticas, afirmando a existência de violações dos Direitos Humanos mais fundamentais, como as penas corporais, a superioridade do muçulmano sobre o não muçulmano, a superioridade do homem sobre a mulher, as práticas de torturas, além das denúncias de que o fundamentalismo islâmico é um grande obstáculo para qualquer diálogo. (AL-JABRI, 2015; BINICHESKI, 2010, p. 73; MAYER, 1999).

De acordo com Ali (2015, p. 23), são os muçulmanos de Medina que preconizam, por exemplo, a morte por apedrejamento, em caso de adultério, e põem as mulheres em burcas

e as espancam se elas saírem de casa sozinhas ou se não se cobrirem direito.

Estas violações não são exclusivas dos países muçulmanos. A Anistia Internacional tem relatado graves práticas de torturas em diversos países, dentre eles os quais destacam: Sri Lanka (desaparecimentos de jornalistas), Zimbábue (com a impunidade), Brasil (violações nos presídios, em conflitos agrários, contra povos indígenas, contra moradores de favelas), entre outros (AL-JABRI, 2015; ANISTIA, 2018, *on line*; BINICHESKI, 2010, p. 73; MAYER, 1999). Há que se ressaltar, no entanto, que sobreditas violações são reprováveis em qualquer país, quer seja muçulmano ou não.

Segundo Cappellari e Cappellari (2018, *on line*), aspectos que se expressam estão no fato de que, em geral, há muitos conflitos envolvendo países muçulmanos. Então, para os homens, mulheres e crianças vítimas dos conflitos armados, como poderá alguém lhes dizer que possuem direito à vida, à liberdade, entre outros Direitos Humanos? Como falar em dignidade, justiça social e democracia nessa situação de miséria, opressão, violência em que se encontram? Em muitos países onde se verificam as situações ora descritas, podem-se encontrar na Constituição ou na legislação referência aos Direitos Humanos, porém, se essas pessoas são titulares de tais direitos, por que sua efetivação não chega até eles? O que há de errado?

Escravos castrados, mulheres segregadas e cobertas por véu, poligamia masculina generalizada, intolerância cega diante dos infiéis de Allah - entre os ocidentais, por vezes essa é a única imagem que se tem em relação à vida cotidiana do islã. É fato que, por meio do cinema, da literatura popular e das telenovelas, o Ocidente alimentou estereótipos e constituiu uma imagem caricaturada do mundo muçulmano. Por outro lado, no entanto, não há como negar que, no longo decurso da história do islã, três grupos foram excluídos da igualdade que, em princípio, regeria as relações entre os fiéis: escravos, não muçulmanos e mulheres. A escravidão, na verdade, é hoje marginal. Porém, a posição da mulher e de minorias não muçulmanas (e de muçulmanos dissidentes) continuam constituindo um desafio (AL-JABRI, 2015; DEMANT, 2014, p. 146; MAYER, 1999).

O tema é espinhoso. Assim, muitos autores, quando se reportam aos Direitos Humanos sob a óptica islâmica, confessam que há limitação na competência do debate desse assunto, causada pelos poucos conhecimentos das línguas orientais. Para conversas com muçulmanos, quase sempre se valem, em geral, das línguas inglesa e alemã. Também para a análise da literatura, essa restrição é flagrante. Por causa dessa barreira linguística, a dissertação não tem a pretensão de reproduzir totalmente a multiplicidade de posicionamentos

do pensamento islâmico a respeito dos Direitos Humanos. (AL-JABRI, 2015; BINICHESKI, 2010, p. 73; MAYER, 1999).

É forçoso reconhecer que, se há diversidade no mundo muçulmano também existe um complexo sistema de afinidade, de história e de religião, mesmo com as assimetrias dos países, a unir esses povos, pois a essência desse mundo está na língua, no islã, na tradição e nos costumes (AL-JABRI, 2015; BINICHESKI, 2010, p. 71; MAYER, 1999), o que pode auxiliar na abertura para um diálogo, inicialmente interno, acerca da noção islâmica de Direitos Humanos para, na sequência, viabilizar a abertura ao diálogo com a noção ocidental de Direitos Humanos.

Com o intuito facilitar esses diálogos, buscam-se pontos de convergência entre a DUDH, DIUDH e DDHI, considerando ainda o Alcorão como fundamento de validade das referidas Declarações islâmicas que tratam dos direitos humanos. Para tanto, recorre-se à igualdade de gênero, nos termos que se analisa a seguir.

3.3 A igualdade de gênero como parâmetro na Declaração Universal dos Direitos Humanos, nas Declarações Islâmicas sobre Direitos Humanos e no Alcorão: noção de identidade ou de uniformidade no contexto islâmico?

A igualdade de gênero é espinhosa e, por si, seria suficiente para objeto de análise em sede de qualquer dissertação. Repise-se, contudo, a ideia de que o recorte aqui realizado é meramente ilustrativo das assimetrias nos países muçulmanos. Evidentemente, pois, não tem a pretensão de detalhar ou exaurir a temática.

Tecendo considerações acerca da evolução do conceito de gênero, Andrade (2016, p. 22) destaca que esta é uma palavra polissêmica, inicialmente utilizada na Gramática e na Linguística para designar coisas, grupos ou palavras, sendo que apenas em 1950, foi incorporada ao vocabulário dos Estados Unidos como um conceito aplicável ao contexto das relações pessoais e sociais. Além disso, menciona que, posteriormente, o conceito de gênero se envolveu nas discussões das mais diversas áreas do conhecimento, como a Antropologia, a Sociologia e a História, e auxilia na compreensão da forma como as relações se estabeleceram entre homens e mulheres.

Na perspectiva de Rodriguez, (2017, *on line*), gênero é entendido como categoria de análise social que permite perceber a relação social de homens e mulheres como uma relação de poder, situando o problema da subordinação feminina, historicamente construída

no sistema patriarcal.

Para Binichski (2010, p. 75) gênero é uma condição ambivalente, não é simplesmente uma classe, nem um grupo de *status*. O gênero é, portanto, uma categoria híbrida pautada simultaneamente, na política econômica e na cultura. Ainda segundo essa autora, a situação ambivalente do gênero reforça a condição marginalizada relegada ao tipo de classe explorada e sexualidade renegada.

Assim expressa, pode-se afirmar que a relação de gênero se norteia pelas diferenças biológicas entre homens e mulheres, diferenças que foram transformadas, no curso de todo um processo histórico, em desigualdades que tornaram a mulher um ser vulnerável à exclusão social, seja pela via do trabalho, da classe, da cultura, da etnia, da idade, da raça, como entende Binichski (2010, p. 75).

A exclusão da mulher é secular e diferenciada, pois ela se fundamenta na diferença, numa condição bipolarizada do sexo, sendo destinada à mulher a condição de inferior, o que tem sido reproduzido por pensadores no decurso da história. Platão desenhava a mulher como reencarnação dos homens covardes e injustos. Aristóteles afirmava que o corpo feminino é dotado de um cérebro menor, o que impede o desenvolvimento de sua capacidade racional e intelectual; ela é, segundo este filósofo, uma fêmea vulnerável à piedade, chora com facilidade, é afeita à inveja, lamúria, injúria, tem menos pudor e menos ambição. Na ideologia burguesa, a mulher é vista como um ser do lar, pelo que Rousseau a percebe como destinada ao casamento e à maternidade, Kant a considera pouco dotada intelectualmente. (BINICHESKI, 2010, p. 76; TIBURI, 2002).

Esses atributos e outros imputados às mulheres reforçam a exclusão feminina, que luta entre o espaço privado e o público (o lar e o trabalho) para afastar o preconceito da inferioridade que, durante séculos, a religião, as leis, a escola, a família tentavam lhe imputar e que ela vem se despindo, assumindo sua independência e importância, inclusive no mercado de trabalho (BINICHESKI, 2010, p. 76; SCAVONE, 2018, *on line*).

A luta contra a exclusão e violência feminina tem crescido. A busca por direitos equânimes, igualdade entre homens e mulheres e uma vivência liberta de padrões opressores é uma constante. Desde o século XIX, as mulheres brigam pelos seus direitos (BINICHESKI, 2010, p. 76).

Como o debate pelo reconhecimento dos Direitos Humanos das mulheres se intensificam, compreende-se importante abordá-lo. Tanto as mulheres ocidentais quanto

orientais (em amplo sentido), adotam uma perspectiva mais reflexiva e filosófica, questionadora dos valores que guiam o desenvolvimento humano atual, entendendo que o encaminhamento mais adequado deveria ser a fusão das propostas e sua integração do panorama dos Direitos Humanos para torná-los mais abrangentes (BINICHESKI, 2010, p. 76);

Iniciando o estudo dos Direitos Humanos em espécie, passa-se a analisar os dispositivos inerentes à igualdade que estão na DUDH. O preâmbulo dispõe, em síntese, sobre o reconhecimento da dignidade da pessoa humana, proteção dos Direitos Humanos, relação amistosa entre países e igualdade entre homem e mulher. O artigo 1º destaca que “Todas as pessoas nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotadas de razão e consciência e devem agir em relação umas às outras com espírito de fraternidade”. A Declaração trata, ainda, de aspectos relacionados à igualdade nos artigos II, VII, X, XVI n.º 1, XXI.º n.º 2, XXIII n.º 2⁶⁵ (ONU, 2017, *on line*). Confira-se.

É importante esclarecer que a DUDH não é um tratado, porém, se constitui sob forma de resolução que, por sua vez, não tem força de lei, mas, é livre de dúvidas que demarca a concepção contemporânea dos Direitos Humanos. Assim, é concebida como a interpretação autorizada da expressão “Direitos Humanos”, constante da Carta das Nações Unidas, e por esse motivo, exprimem força jurídica vinculante. Há, ainda, aqueles que defendem o ponto de vista de que a Declaração teria força jurídica vinculante por integrar o Direito Costumeiro Internacional e/ou os princípios gerais de Direito (PIOVESAN, 2012).

⁶⁵ Artigo II

1 - Todo ser humano tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, idioma, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.

2 - Não será também feita nenhuma distinção fundada na condição política, jurídica ou internacional do país ou território a que pertença uma pessoa, quer se trate de um território independente, sob tutela, sem governo próprio, quer sujeito a qualquer outra limitação de soberania.

Artigo VII

Todos são iguais perante a lei e têm direito, sem qualquer distinção, a igual proteção da lei. Todos têm direito a igual proteção contra qualquer discriminação que viole a presente Declaração e contra qualquer incitamento a tal discriminação.

Artigo X

Todo ser humano tem direito, em plena igualdade, a uma justa e pública audiência por parte de um tribunal independente e imparcial, para decidir sobre seus direitos e deveres ou do fundamento de qualquer acusação criminal contra ele.

Artigo XVI

1. Os homens e mulheres de maior idade, sem qualquer restrição de raça, nacionalidade ou religião, têm o direito de contrair matrimônio e fundar uma família. Gozam de iguais direitos em relação ao casamento, sua duração e sua dissolução [...]

Artigo XXI [...]

2. Todo ser humano tem igual direito de acesso ao serviço público do seu país.

Artigo XXIII [...]

2. Todo ser humano, sem qualquer distinção, tem direito a igual remuneração por igual trabalho.

Reportando-se à igualdade de gênero no Ocidente que se pode extrair dos dispositivos supramencionados previstos na DUDH, para Binicheski (2010, p. 78), não é necessário aprofundar muito o assunto para se constatar que o seu alcance ainda tem um caminho árduo de lutas e transformações até que se torne realidade. A autora entende que os atos de violência praticados contra a mulher na sociedade hodierna são por uma ideologia sexista que estigmatiza o gênero feminino e que os efeitos perversos dessa tradição discriminatória se refletem nas mais variadas modalidades de violação dos direitos humanos das mulheres (estupros, espancamentos domésticos, prostituição forçada, violência física e psicológica), o que se constitui, em sua óptica, sem qualquer dúvida, um retrocesso às conquistas dos direitos humanos da mulher, que continua em sua peleja para diminuição da desigualdade de gênero e da violência, lutando por uma maior efetividade legislativa, para que seus Direitos Humanos vinguem no seio da sociedade, a despeito da cultura patriarcal.

Percebe-se que, no Ocidente, o tratamento igualitário entre homem e mulher ainda não foi totalmente alcançado. Assim, não se pode continuar a propagar a retórica da superioridade ocidental sob esse aspecto, como se os países muçulmanos, tão-somente em virtude “dos islãs”, fossem os únicos a apresentar problemas no tocante ao tratamento dispensado às mulheres.

Sobre o papel da mulher no islã, um fator histórico essencial para entender é, em geral, suprimido das obras que tratam do tema, relaciona-se a Khadija, primeira esposa de Muhammad, que tinha quarenta anos e foi viúva por duas vezes antes de se casar com o profeta. Ele, na época com 25 anos, não tinha recebido a missão profética islâmica. Khadija era uma mulher de negócios, rica e propôs casamento a ele, sendo inclusive a pessoa que financiou a expansão do islã após a revelação recebida por Muhammad (DEMANT, 2014, p. 25). Se não fosse a ajuda financeira de Khadija, talvez o islã não tivesse obtido sucesso expansivo, pois ela exerceu grande influência na tradição islâmica. Some-se a isso, ainda, o protagonismo da mulher na realização desse casamento, pois a proposta partiu de Khadija. Seria realmente o objetivo do islã a submissão da mulher?

Há cerca de 1.400 anos, o islã concedeu direitos às mulheres, dentre eles, contratuais, conjugais, como a possibilidade de divórcio, o controle de forma independente de sua fortuna e propriedades, o recebimento de pagamento igual ao do homem, à manutenção do nome de solteira, etc.; direitos semelhantes foram concedidos no Ocidente apenas no Século XX (AL-SHEHA, [s.n.t]b, p. 84).

O islã também ordenou que as mulheres fossem tratadas gentilmente, com justiça, e encorajou enfaticamente que elas fossem educadas, tendo em vista que os ensinamentos do Profeta Muhammad foram no sentido da obrigatoriedade da busca de conhecimento para todo muçulmano, ou seja, homens e mulheres, igualmente (AL-SHEHA, [s.n.t]b, p. 24). Há quem entenda que a reforma promovida pelo Alcorão foi um avanço, mas não tirou a mulher de sua posição inferior (DEMANT, , 2014. p. 150; ALI, 2015)..

Consoante destacado anteriormente, existem alguns mitos sobre o islã, propagados na sociedade ocidental. Dentre estes, cita-se o generalizante de que “[...] todas as muçulmanas são oprimidas, sendo o véu islâmico um símbolo da opressão”. Tenciona-se afastar essa propagação, esclarecendo que a própria religião é praticada das mais diversas maneiras nos países muçulmanos (HOFMANN, 1992). Há contrastes não apenas nas modalidades visíveis, rituais e sociais, mas até no núcleo das crenças e na maneira de aplicá-las à sociedade (DEMANT, 2014, p. 14), materializando as assimetrias destacadas no capítulo 2.

Sobre igualdade entre homem e mulher no Direito islâmico, o Alcorão (114;210)⁶⁶ não somente reconhece, como também impõe, prescrevendo que a distinção dos sexos é fornecida pela natureza e não conta em questões espirituais, nem nas distinções artificiais, tais como: linhagem, riqueza, posição etc.

Por sua vez, a DIUDH, em seu preâmbulo, resguarda a dignidade da pessoa humana, a misericórdia para com a humanidade, a igualdade e a proteção dos direitos do homem; a garantia específica da igualmente encontra prescrições nos artigos III, VI e XX⁶⁷,

⁶⁶ No Islam, a igualdade de condições entre os sexos não somente é reconhecida como é imposta veementemente. Se a distinção dos sexos, que é uma distinção fornecida pela natureza, não conta em questões espirituais, muito menos, certamente, terão relevância as distinções artificiais, tais como: linhagem, riqueza, posição, raça, cor, origem etc.

⁶⁷ III – Direito à Igualdade e Proibição Contra a Discriminação Ilícita

- a. Todas as pessoas são iguais perante a lei e têm direito a oportunidades iguais e proteção da Lei.
- b. Todas as pessoas têm direito a salário igual para trabalho igual.
- c. A ninguém será negada a oportunidade de trabalhar ou será discriminado de qualquer forma, ou exposto a risco físico maior, em razão de crença religiosa, cor, raça, origem, sexo ou língua.

IV – Direito à Justiça

- a. Toda a pessoa tem o direito de ser tratada de acordo com a Lei e somente na conformidade dela.
- b. Toda a pessoa tem não só o direito mas também a obrigação de protestar contra a injustiça, de recorrer a soluções prevista em Lei, com relação a qualquer dano pessoal ou perda injustificada; para a autodefesa contra quaisquer ataques contra ela e para obter apreciação perante um tribunal jurídico independente em qualquer disputa com as autoridades públicas ou outra pessoa qualquer.
- c. É direito e obrigação de todos defender os direitos de qualquer pessoa e da comunidade em geral (hisbah)
- d. Ninguém será discriminado por buscar defender seus direitos públicos e privados.

XX – Direitos das Mulheres Casadas

Toda mulher casada tem direito a:

- a. morar na casa em que seu marido mora;

destacando a igualdade de todos perante a lei e no acesso à justiça, a concessão de salário igual para o exercício do mesmo ofício, oportunidade de trabalho para todos e vedação a discriminação de qualquer modalidade. Ao homem é atribuída a responsabilidade pela manutenção familiar (USP, 2017, *on line*).

Já a DDHI em seu prefácio destaca, em resumo, a dignidade da pessoa humana, a igualdade e a proteção dos direitos do homem. E sobre igualdade, preceitua, nos artigos 6º e 19, “a”⁶⁸ (ISLAM, 2017, *on line*) que a mulher é igual ao homem em dignidade, tendo direito de possuir identidade civil, independência financeira etc., atribui ao homem à manutenção e bem-estar da família. Além disso, destaca que todas as pessoas são iguais perante a lei.

Ante a menção aos artigos que se referem à igualdade, passa-se à comparação normativa, a fim de averiguar se existem fundamentos de Direitos Humanos no islã, anteriores à DUDH - haja vista que o Direito islâmico retira o fundamento de validade do Alcorão, compilado no século VII. Deste questionamento emerge, de maneira secundária, a dúvida se referidas legislações islâmicas de Direitos Humanos teriam caráter simbólico. Neves (2013a, p. 30) define legislação simbólica como “[...] produção de textos cuja referência manifesta à realidade é normativo-jurídica, mas que serve, primariamente e hipertroficadamente, a finalidades políticas de caráter não especificamente normativo-jurídico”.

Na legislação simbólica, a finalidade política é latente (utilização do texto) e predomina sobre o fim manifesto do sistema jurídico (texto). De modo generalizado, não

b. receber os meios necessários para a manutenção de um padrão de vida que não seja inferior ao de seu marido e, em caso de divórcio, receber, durante o período legal de espera (*iddah*), os meios de subsistência compatíveis com os recursos do marido, para si e para os filhos que amamenta ou que cuida, independente de sua própria condição financeira, ganhos ou propriedades que possua;

c. procurar e obter a dissolução do casamento (*khul'a*), na conformidade da Lei. Este direito é cumulativo com o direito de buscar o divórcio através das cortes;

d. herdar de seu marido, pais, filhos e outros parentes, de acordo com a Lei;

e. segredo absoluto de seu marido, ou ex-marido se divorciada, com relação a qualquer informação que ele possa ter obtido sobre ela, e cuja revelação resulte em prejuízo a seus interesses. Idêntica responsabilidade cabe a ela, em relação ao marido ou ao ex-marido.

⁶⁸ ARTICLE 6:

(a) Woman is equal to man in human dignity, and has her own rights to enjoy as well as duties to perform, and has her own civil entity and financial independence, and the right to retain her name and lineage.

(b) The husband is responsible for the maintenance and welfare of the family.

ARTICLE 19:

(a) All individuals are equal before the law, without distinction between the ruler and the ruled.

ARTIGO 6

(a) A mulher é igual ao homem na dignidade humana, e tem seus próprios direitos para desfrutar, além de deveres para desempenhar, e tem sua própria entidade civil e independência financeira, e o direito de manter seu nome e linhagem.

(b) O marido é responsável pela manutenção e bem-estar da família.

ARTIGO 19

(a) Todos os indivíduos são iguais perante a lei, sem distinção entre o governante e o governado (tradução livre)

ocorre a finalidade manifesta, isto é, a legislação não é feita para ser eficaz do ponto de vista jurídico (ineficácia social generalizada), pois o uso do texto é apenas instrumental para dar vazão à finalidade política.

Aqueles que defendem o caráter simbólico das Declarações islâmicas sobre Direitos Humanos, destacam que elas não são colocadas totalmente em prática, pelo que consideram que os países muçulmanos que manifestaram adesão o fizeram com o intuito de figurar positivamente no âmbito internacional (CORDEIRO, 2017, *on line*). Além disso, relatam que as normas em comento são apenas uma interpretação da DUDH à luz do Alcorão, suprimindo direitos excessivos e acrescentando direitos que o Livro Sagrado prevê.

Comprovou-se, no entanto, que o Alcorão e as três Declarações privilegiam a igualdade de gênero. Ressalta-se que, no contexto do islã, existe diferença entre a ideia de igualdade e identidade. Igualdade significa paridade, equidade, já identidade que dizer uniformidade, isto é, que os direitos sejam exatamente os mesmos (MOTAHARI, 2008, p. 115). Com efeito, a mulher no islã está numa circunstância diferente da situação do homem, porém, isso não significa, necessariamente, um aspecto negativo. O próprio Alcorão (4; 34) deixa isso evidente, quando relata que “[...] os homens são os protetores das mulheres, porque Allah dotou uns com mais (força) do que as outras, e pelo o seu sustento do seu pecúlio [...]”. Assim, a distinção entre homem e mulher, de acordo com os princípios alcorânicos, não se materializa no sentido de opressão; muito pelo contrário, pois o homem exerce o papel de protetor, consoante evidenciado.

Ante, porém, as assimetrias dos países muçulmanos, em muitos casos, a situação, que deveria ser de proteção, se conduz a dominação e violência. Há também países mais progressistas, o que parece confirmar a expansão imperialista dos sistemas culturais parciais no contexto do islã, já que os sistemas jurídicos-religiosos parciais se manifestam de múltiplas maneiras decorrentes de influxos culturais. Tal quadro não se justifica dentro da crença, pois esta determina que todas as normas retirem fundamento de validade do Alcorão; assim, costumes tribais e pré-islâmicos não têm legitimidade.

A fim de ilustrar as assimetrias culturais e suas influências nos sistemas jurídico-religioso parciais, dos países muçulmanos, isto é, aqueles que, em mais de 50% do contingente são constituídos por muçulmanos, bem como de ratificar os argumentos trazidos no capítulo imediatamente anterior acerca da fragmentação, regressa-se aos países adotados para fins ilustrativos, em três países por demais heterogêneos - Arábia Saudita, Egito e Turquia, abordando a maneira de tratamento dispensada às mulheres, um dos pontos mais

delicados acerca do alegado quadro de oposição aos Direitos Humanos. Repise-se, entretanto, a citação ocorre sem pretensão de exaurir as particularidades desses países.

Sobre o tratamento dispensado às mulheres e tendo em conta o fato de que as leis islâmicas devem buscar o fundamento de validade no Alcorão⁶⁹ não podendo contrariá-lo, dispõe o Livro Sagrado: “Entre os Seus sinais está o de haver-vos criado companheiras da vossa mesma espécie, para que com elas convivais; e colocou amor e piedade entre vós”. (ALCORÃO, 30:21). Desta passagem, vislumbra-se a ideia de que as mulheres devem ser tratadas com amor e piedade. Além disso, em todo o texto, não existe qualquer dispositivo atribuindo punições para os denominados crimes de honra, para as vítimas de estupro, ou mesmo permitindo a ablação/circuncisão feminina⁷⁰ - que é um costume tribal pré-islâmico -, tampouco impõe o “véu” islâmico como submissão.

O debate acerca do uso do véu é uma constante no islã contemporâneo, sendo marcado por perspectivas divergentes. Parte dos estudiosos argumenta que o Profeta melhorou a condição da mulher árabe em seu tempo, garantindo direitos fundamentais no casamento que eram negados no “tempo da ignorância”. As suratas proferidas enquanto estava em Meca referem-se ao costume do infanticídio feminino com grande horror, condenando também o abandono de viúvas e órfãos. Após a adoção do islã foram garantidos às mulheres direitos de herança sob a proteção da família. O marido seria obrigado a prover tanto a mulher quanto as crianças, caso houvesse, com as necessidades essenciais para a sobrevivência. Mesmo a poligamia sendo permitida, o homem estava limitado a no máximo quatro esposas que deveriam ser tratadas de maneira igualitária (NEUMANN, 2018, *on line*).

Outra parte dos estudiosos destaca que o Texto Alcorânico está voltado tanto para a mulher quanto para o homem em relação às obrigações morais, considerando que todos, indistintamente terão que responder por seus atos no Dia do Julgamento Final. Existem, no entanto, passagens que atestam a inferioridade legal da mulher (NEUMANN, 2018, *on line*).

Retornando o assunto do véu islâmico em suas mais variáveis modalidades (*burca, niqab, hijab* etc.), este é um dos aspectos mais polêmicos e estereotipados no Ocidente, pois se tem a imagem de opressão da mulher muçulmana. Cumpre esclarecer que civilizações pré-islâmicas já ostentavam o uso do véu, que, no início, estava mais associado à classe social do que à religião. Cobrir o cabelo e partes do corpo e da face era um símbolo de

⁶⁹ Convém esclarecer que se utiliza neste trabalho a tradução, do Alcorão para o português, de Samir El Hayek, disponível na página da Federação das Associações Muçulmanas do Brasil: <<http://www.fambras.com.br/nova/media/56080971ec522.pdf>>. Para mais informações, verificar referências.

⁷⁰ Extirpação dos genitais externos da mulher em um processo doloroso e traumático.

status. Posteriormente, passou a ser usado apenas pelas esposas de Muhammad. A adoção por todas as muçulmanas decorre de vários fatores, como a conquista de áreas onde ele era comum na classe alta, o influxo de riqueza, a elevação do *status* dos árabes e o fato de que as mulheres do Profeta eram exemplo de modéstia (AL-KHAZRAJI; 2008, p. 49; AL-SHEHA, [s.n.t]b).

O Alcorão não especifica o tipo de véu a ser usado, mencionando apenas a utilização como símbolo de recato (ALCORÃO, 24:31)⁷¹. Note-se que, mais uma vez, as assimetrias ficam notórias, pois existem tipos de véus utilizados apenas em determinados países, por exemplo, o *niqab* é obrigatório na Arábia Saudita, já no Egito e Turquia há diversidade e maior liberdade na questão da utilização do véu, consoante se passa a destacar (EL SAWY, 2002, p. 145).

Dentre os países muçulmanos na atualidade, a Arábia Saudita constitui um dos estudos de caso de maior complexidade, pois a interpretação do Alcorão se dá de modo ainda bastante conservador (NEUMANN, 2018, *on line*). Nesse país, a mulher é obrigada a utilizar o véu na modalidade *niqab* na esfera pública, é proibida de conduzir automóveis e de estar acompanhada por um homem que não seja da sua família, estando sujeita a punições em caso de desrespeito (CORDEIRO, 2017, *on line*). Nessa realidade, já existe intenso movimento, das próprias sauditas, no sentido de reivindicar direitos em consonância com o Alcorão, bem como uma interpretação progressista para fins de produção das leis que dele decorrem. Como fruto desse movimento, conquistaram, inclusive, o direito de dirigir a partir de junho de 2018.

O Egito, por sua vez, um dos panoramas das manifestações internacionalmente conhecidas como Primavera Árabe⁷², muito embora se mostre com posição moderada, ainda retrata casos isolados e clandestinos de práticas pré-islâmicas de mutilação genital feminina. A prática foi formalmente banida em 2008. Quanto ao véu, não há imposição de uma modalidade, inclusive, existem muçulmanas que não utilizam o véu naquele país (EL SAWY, 2002, p. 181).

Já a Turquia demonstra avanços legais e sociais no sentido de coibir tratamentos violentos e degradantes contra as mulheres muçulmanas. Enquanto no Ocidente, em geral, o

⁷¹ Dize às fiéis que recatem os seus olhares, conservem os seus pudores e não mostrem os seus atributos, além dos que (normalmente) aparecem; que cubram o colo com seus véus e não mostrem os seus atributos, a não ser aos seus esposos, seus pais, seus sogros, seus filhos, seus enteados, seus irmãos, seus sobrinhos, às mulheres suas servas, seus criados isentas das necessidades sexuais, ou às crianças que não discernem a nudez das mulheres; que não agitem os seus pés, para que não chamem à atenção sobre seus atributos ocultos

⁷² Protestos que ajudaram a derrubar regimes que estavam consolidados no Oriente Médio. Tiveram início na Tunísia em dezembro de 2010. Seguiram protestos no Egito, conflitos na Líbia e marcou o início do conflito na Síria, país que hoje é palco de uma guerra civil (LAGE, 2016, p. 108).

véu islâmico é visto como opressor e até mesmo motivo de desconfiança, na Turquia é sinal de liberdade, pois foi proibido durante algum tempo em virtude da posição secularista do país; agora está permitido. Veja-se que não há obrigatoriedade em sua utilização, mas sim liberdade de escolha (CILA, 2017, *on line*; EL SAWY, 2002, p. 181).

Na percepção de El Sawy (2002, p. 181) “[...] se em outro país muçulmano a mulher sofre restrições, por certo, a lei em vigor não é a islâmica”. A autora não considera legítimas as leis que não retiram o fundamento de validade do Alcorão, sobrepondo costumes pré-islâmicos aos dispositivos sagrados. Mesma linha de pensamento é manifesta por Nogueira (2007, p. 61), para quem a circuncisão feminina “[...] não é, portanto, uma prática religiosa, e sim um costume de determinadas regiões”.

Não se desconhece a existência de outras passagens no Alcorão que legitimam tratamento cruel, no sentido de permitir o apedrejamento em caso de adultério. Há de se esclarecer, todavia, que a punição é destinada para homens e mulheres (ALCORÃO, 4:16)⁷³, diferentemente da noção propagada pelo senso comum ocidental. Igualmente, não se pretende aqui fazer uma defesa acrítica do islã, ao contrário, o que se objetiva é demonstrar a complexidade da situação, a fim de evitar que sejam expressos modos de compreensão equivocadamente generalizantes.

Outra previsão alcorânica que merece relevo está relacionada ao peso dos depoimentos de homens e mulheres no contexto islâmico. O depoimento de um homem é equivalente ao de duas mulheres, o que supostamente atribui forte legitimidade à condição de inferioridade da mulher. É importante ressaltar, no entanto, que, mesmo o depoimento de uma mulher não tendo o mesmo peso do de um homem, não há uma proibição explícita para o seu testemunho em um tribunal muçulmano. Sendo assim, como a leitura do Alcorão deve ser orientada para objetivos claros e voltada para as necessidades contemporâneas das sociedades muçulmanas, esta posição pode ser revista, vindo a admitir o depoimento tanto do homem quanto da mulher, de maneira igualitária; ainda mais porque, em determinados casos, a mulher pode ter sido a única testemunha, sendo o seu relato de fundamental importância para resolução da contenda (NEUMANN, 2018, *on line*).

Uma das dificuldades para o progresso da leitura dos Direitos Humanos no contexto islâmico, no entanto, são as noções tradicionalista e fundamentalista. A primeira acredita que está mais próxima do sentido original do Texto Sagrado do que aqueles

⁷³ E àqueles, dentre vós, que o cometerem (homens e mulheres), puni-os; porém, caso se arrependam e se corrijam, deixai-os tranquilos, porque Deus é Remissório, Misericordiosíssimo.

condicionados por modismos ou correntes ideológicas distintas. Um exemplo clássico é o da poligamia, pois os tradicionalistas interpretam que a igualdade requerida para o tratamento das esposas afigura-se como o direito a cada uma delas ao seu próprio lar e à devida provisão material (DEMANT, 2014, p. 301; NEUMANN, 2018, *on line*).

Por sua vez, a visão fundamentalista, em síntese, prega uma clara separação entre a esfera pública (a sociedade) e a esfera privada (a família), a primeira pertencendo aos homens e a segunda às mulheres, que estão, contudo, submetidas aos homens. O objetivo desta separação é de manter cada sexo na sua esfera natural, onde ele pode contribuir da melhor maneira para a reprodução da sociedade islâmica. Esta separação implica sempre maior segregação de homens e mulheres do que na sociedade ocidental (DEMANT, 2014, p. 301; NEUMANN, 2018, *on line*).

Para o enfrentamento do tradicionalismo e do fundamentalismo, as mulheres muçulmanas de vanguarda buscam ultrapassar essas questões, possibilitando maior flexibilidade para eventuais mudanças no sentido de recontextualizar o Alcorão para o momento atual. Os pontos relacionados aos direitos da mulher estão inexoravelmente ligados à Modernidade. Para essas mulheres de vanguarda, o Alcorão foi revelado em um momento histórico específico, portanto, devendo ser reinterpretado o espírito de seus mandamentos sob a óptica da realidade contemporânea. No que se refere à poligamia, defendem seu banimento, pois não é levada em consideração, na concepção de igualdade, a incapacidade do homem de estar emocionalmente envolvido de modo similar com todas as esposas, afetando o seu bem estar psicológico dos homens e das mulheres (NEUMANN, 2018, *on line*).

Argumentos semelhantes são utilizados por essas mulheres para racionalizar as punições em relação aos crimes de honra (adultérios ou indivíduos acusados de atividade sexual ilícita), entre outros. A resolução de contendas relacionadas à fidelidade e à honra irá depender em grande parte do país onde ocorre o julgamento e qual interpretação da lei será privilegiada. Mesmo no caso específico da Turquia, cuja base legal é secular e não religiosa, há um número acentuado de mortes pelos denominados crimes de honra em virtude de intensa pressão cultural e não exclusivamente legal (NEUMANN, 2018, *on line*).

Atualmente mulheres em diversos países muçulmanos estão lutando pela mudança dos sistemas jurídicos-religiosos parciais, o que implica um embate direto com leis divinamente estabelecidas. Em países como a Turquia ocorreu uma melhora significativa em relação à participação política, enquanto na Arábia Saudita, essa melhora ainda é muito lenta, pois os simples atos de usar batom e dirigir veículo (embora permitido a partir de junho de

2018) ainda constituem infrações punidas com violência e prisão (NEUMANN, 2018, *on line*).

É importante notar que as percepções das mulheres variam enormemente, pois muitas acreditam estar colaborando para o estabelecimento de uma nação independente ao passo que outras percebem as restrições como essencialmente negativas, frutos de uma sociedade dominada pelo patriarcalismo e desigual. O islã é um cabide que acomoda uma variedade de posições sobre a mulher. No mundo muçulmano, a participação social feminina varia de acordo com as regras locais (DEMANT, 2014, p. 160-161; NEUMANN, 2018, *on line*). A mobilização de mulheres numa causa que, do ponto de vista ocidental, lhes promete apenas a restauração de sua opressão parece paradoxal, merecendo maior atenção.

Ante as considerações expostas, constata-se que existe aproximação entre a DUDH, Alcorão e as Declarações islâmicas sobre Direitos Humanos; mais do que isto, o Alcorão, há cerca de 1.400 anos, concedeu direitos às mulheres, dentre eles, contratuais, conjugais, como a possibilidade de divórcio, o controle de forma independente de sua fortuna e propriedades, o recebimento de pagamento igual ao do homem, a manutenção do nome de solteira etc.; direitos semelhantes foram concedidos no Ocidente somente no século XX (MOTAHARI, 2008b, p. 130). A concretização de tais direitos, no entanto, encontra inúmeros obstáculos, agravando os questionamentos sobre o caráter simbólico dessas normas ante as percepções tradicionalista e fundamentalista.

Motahari (2008, p. 131) acentua que todos os pontos contidos na DUDH foram antecipados há 14 séculos pelo islã; sublinhando, ainda, que existem diferenças em algumas partes, e que isto é um assunto atraente e interessante. Uma dessas diferenças é materializada exatamente nos direitos dos homens e das mulheres, onde o islã aprova a igualdade, mas não concorda com a uniformidade e exata similitude de direitos.

Importante é referir para os que defendem que as Declarações islâmicas de Direitos Humanos são simbólicas, não são apenas os países muçulmanos que encontram dificuldades para implementação dos Direitos Humanos, países da Europa e das Américas desrespeitam direitos consagrados na DUDH; portanto, tendo em conta que a fé islâmica, em princípio, não contradiz os Direitos Humanos na perspectiva ocidental (ANTES, 2003, p. 128), não sendo o caso de legislação simbólica, pois decorrem do Livro Sagrado.

Esta pesquisa constatou, portanto, que existe contiguidade entre DUDH, Alcorão e as Declarações Islâmicas de Direitos Humanos, pois direitos análogos de natureza civil,

política, social e econômica foram consagrados nos instrumentos.

Não se desconhecem, todavia, os problemas decorrentes da poligamia, tratamento dispensado aos muçulmanos e aos não muçulmanos, nem das *ayas* do Alcorão que estimulam práticas violentas, dentre outros. Entende-se, todavia, que, a princípio, não se pode afirmar, de maneira inequívoca, a existência de oposição do islã à noção ocidental de Direitos Humanos, pois existem fundamentos de Direitos Humanos alcorânicos anteriores à DUDH. Pretende-se avultar que se trata de um tema por demais complexo, especialmente quanto à interpretação progressista do Alcorão para fundamentar as leis islâmicas.

O modo como o mundo muçulmano solucionará a questão da mulher fará, indubitavelmente, uma grande diferença para seu futuro (DEMANT, 2014, p. 162).

Talvez uma boa alternativa para o islã seja deixar de lado o discurso da colonização e perceber que vários preceitos da DUDH estão, desde o século VII, contidos nas próprias passagens do Livro Sagrado. Não seria uma imposição do Ocidente, portanto, não haveria incompatibilidade. Essa visão buscaria combater distorções das mensagens religiosas e estimular uma interpretação progressista, isto é, de acordo com o tempo, refletindo na produção e aplicação do Direito islâmico. Isso não significaria, por exemplo, abolir o uso do véu para aquelas muçulmanas que se sentem felizes com sua utilização, não significa se submeter a imposições de padrões ocidentais. Devem ser levados em conta os aspectos peculiares da crença muçulmana. Sabendo, porém, que, na crença muçulmana as normas do Alcorão foram ditadas por Allah, como mensurar o que é ou não absoluto? Quem teria legitimidade para essa tarefa? O islã necessita de reforma? Como a noção ocidental de Direitos Humanos pode se manter aberta e inclusiva à alteridade da noção islâmica de Direitos Humanos?

Nessa conjectura, percebe-se que a imposição de quaisquer padrões não se exprime como a melhor maneira para solucionar problemas delicados que tocam os Direitos Humanos. Neves (2017, *on line*) entende que os Direitos Humanos têm pouca relação com o consenso ou as condições discursivas ideais para a busca do acordo global. Ao contrário, defende a posição de que emergem no contexto de dissenso estrutural, que advém com o surgimento da sociedade moderna. Para ele, uma ordem fundada no consenso a respeito dos conteúdos valorativos prescinde dos Direitos Humanos.

A noção de Direitos Humanos não pode mais ser compreendida apenas como um assunto particular do Ocidente. Há que se ajustar à sociedade mundial hipercomplexa. Com

tal exposição, passa-se à análise do transconstitucionalismo como nova maneira de pensar esses problemas.

4 TRANSCONSTITUCIONALISMO COMO NOVA MODALIDADE DE COMPREENSÃO DAS ASSIMETRIAS DO ISLÃ NO PANORAMA DOS DIREITOS HUMANOS

Neste ponto, inaugura-se o estudo do transconstitucionalismo e da possibilidade de sua utilização para, antes de tentar apontar soluções simplistas, lançar outra perspectiva sobre a polêmica relação entre “os islãs” e a noção ocidental dos Direitos Humanos, especialmente, porque os últimos acontecimentos no quadro internacional demandam a compreensão do Direito islâmico, para solucionar possíveis contendas que denotarão intensivo assento nos Direitos Humanos, realidade que se torna ainda mais factível, porquanto grande parcela da população mundial é formada por muçulmanos (migrantes, descendentes e revertidos ao islã), tal quadro foi intensificado pelas recentes migrações forçadas decorrentes da guerra civil na Síria (7, 2017, *on line*; EM, 2017, *on line*).

O modelo de transconstitucionalismo, como será destacado, objetiva o estabelecimento de relações de aprendizado recíproco entre as diversas ordens jurídicas envolvidas em problemas de Direitos Humanos que ultrapassam fronteiras.

Com efeito, o capítulo que se introduz desenvolve pontos acerca da aplicação da teoria transconstitucional no panorama da sociedade mundial hipercomplexa perante as assimetrias do islã, a fim de possibilitar a reforma do Direito islâmico com além das questões culturais e, finalmente, aponta a ONU e a OCI como atores indispensáveis aos diálogos transconstitucionais entre as noções ocidental e islâmica de Direitos Humanos.

4.1 Transconstitucionalismo na sociedade mundial hipercomplexa frente às assimetrias do islã

Forçoso é destacar que nos capítulos anteriores, buscou-se demonstrar as assimetrias do Direito islâmico nos países muçulmanos que repercutem na concepção de Direitos Humanos, bem como que o Alcorão, fundamento de validade do sistema jurídico-religioso total islâmico e, por via de consequência, das Declarações islâmicas, possui fundamentos de Direitos Humanos anteriores aos da DUDH. Não seria correto afirmar, então, de modo irrefutável, que o islã se opõe à noção ocidental de Direitos Humanos. Considerando tais fatores, surgiram questionamentos acerca da necessidade de reforma do islã, de quem seria legitimado para eventual conduta, e mais, como a noção ocidental de Direitos Humanos pode se manter aberta e inclusiva à alteridade da noção islâmica de Direitos Humanos. Ali

(2015) é uma das vozes a defender a necessidade de uma reforma imediata no islã para garantir a observância dos Direitos Humanos.

Entende-se que o transconstitucionalismo pode auxiliar na reflexão de tais indagações, especialmente porque pontos controvertidos no panorama dos Direitos Humanos, decorrentes da pluralidade interpretações e dificuldade de concretização das suas normas, surgiram como um problema jurídico-constitucional no âmbito dos Estados e atualmente perpassam todos os tipos de ordens jurídicas no sistema jurídico mundial. Assim, constituem questões centrais do transconstitucionalismo (LAGE, 2016; NEVES, 2013b, p. 256).

Consoante restou consubstanciado, diversos problemas envolvendo Direitos Humanos não se restringem aos limites geográficos, pois a sociedade contemporânea, apurada neste escrito como sociedade mundial hipercomplexa, é marcada pela globalização de várias esferas da vida social. Em outras palavras, a diferenciação funcional dos sistemas sociais, cada vez maior da sociedade mundial, levou à desterritorialização de problemas que se emanciparam do Estado. Luhmann (1985, p. 155) entende que, quando as esferas funcionais (religião, economia, educação, pesquisa, política, relações íntimas, turismo, comunicação de massas etc.) se desdobram autonomamente, elas rompem as limitações do território social. Reportando-se ao caso concreto de questões envolvendo as noções ocidental e islâmica de Direitos Humanos, ultrapassam as fronteiras territoriais.

Essa globalização exprime efeitos paradoxais, pois exclui e ao mesmo tempo inclui, intensifica a comunicação entre grupos humanos antes distantes, enquanto aguça a conscientização das diferenças, levando a conflitos étnicos, religiosos etc., como no caso envolvendo as noções islâmica e ocidental de Direitos Humanos (LAGE, 2016; DEMANT, 2014, p. 305).

O islã também integra esse processo de globalização e tem se expandido de modo acelerado (KAMEL, 2005; DEMANT, 2014, p. 263).

Neves (2013b) alega que uma transformação profunda tem ocorrido, nas condições hodiernas da sociedade mundial, no sentido da superação do constitucionalismo provinciano ou paroquial pelo transconstitucionalismo. Em sua percepção, o Estado deixou de ser *locus* privilegiado de solução de problemas de Direitos Humanos. Embora fundamental e indispensável, é apenas um dos diversos *locus* em cooperação e concorrência na busca do tratamento desses problemas. A integração sistêmica cada vez maior da sociedade mundial levou à desterritorialização de problemas de Direitos Humanos que, por assim dizer,

emanciparam-se do Estado. Na percepção do autor, essa situação não deve levar, porém, a novas ilusões, na busca de “níveis invioláveis” definitivos: internacionalismo como última razão, conforme uma nova hierarquização absoluta; supranacionalismo como panaceia jurídica; transnacionalismo como fragmentação libertadora das amarras do Estado; localismo como expressão de uma etnicidade definitivamente inviolável.

A fim de apresentar o transconstitucionalismo para reflexão das questões apresentadas nesta dissertação envolvendo as noções islâmica e ocidental dos Direitos Humanos é indispensável fazer explicações sobre o termo. É a tese desenvolvida por Neves (2013b, p. 256), como alternativa à solução de problemas envolvendo distintas ordens jurídicas. O autor se utiliza da Teoria dos Sistemas Sociais, expandida por Luhmann (1985, p. 155), com o fito de explicar os fenômenos jurídicos referentes ao relacionamento entre diversas ordens jurídicas, materializando sua proposta na terminologia sistêmica e, com amparo nela, procurando a fundamentação adequada para confirmar seu posicionamento. A principal proposta do transconstitucionalismo consiste no diálogo entre as diversas ordens do sistema jurídico mundial.

A tese afasta-se das perspectivas que apontam para a adoção de uma constituição mundial, buscando atender aos anseios por uma explicação teórica sobre a relevância de ordens diversas para outras em que se coloque determinado problema constitucional ou de Direitos Humanos, partindo de alguns pressupostos da Teoria dos Sistemas, de conceitos da Filosofia da linguagem e de exemplos concretos incontáveis, para descrever os entrelaçamentos das ordens jurídicas da sociedade mundial (LAGE, 2016; NEVES, 2013b, p. 118).

Esse modelo não se restringe à perspectiva de um observador externo das interações de ordens jurídicas diferentes, como, ainda contém os elementos básicos para o desenvolvimento de uma dogmática do transconstitucionalismo que possa ser utilizada para a solução de problemas constitucionais relevantes a mais de uma delas. Em especial, propõe a construção de pontes de transição, isto é, meios capazes de propiciar vínculos estáveis de abertura normativa, a fim de que seja possível estabelecer relações de aprendizado recíproco entre identidade e alteridade (isto é, entre a ordem jurídica competente para responder ao caso específico e aquela com a qual ela estabelece um diálogo transconstitucional) (LAGE, 2016; LUHMANN, 2006a; NEVES, 2013b, p. 118; ARAÚJO; ZAIDEN, 2017, *on line*).

Para entender o transconstitucionalismo, faz-se necessário compreender o uso que ele faz de categorias da Teoria dos Sistemas, sobretudo do conceito de sociedade mundial

(LUHMANN, 2006a) como restou esmiuçado em sede de introdução deste trabalho.

Faz-se indispensável mencionar, novamente, que o modelo do transconstitucionalismo não será avaliado criticamente, mas assumido como pressuposto para o enfrentamento do tema principal, como possível alternativa para as assimetrias do islã no panorama dos Direitos Humanos. Com isso, não se pretende afirmar que ele é perfeito, mas que é útil aos propósitos deste trabalho.

Neves (2013b) alerta para o fato de que os diálogos transconstitucionais não são orientados para conciliação ou consenso, mas para referir a modalidades de comunicação destinadas à absorção do dissenso, assumindo a dupla contingência. Os diálogos devem suceder no sentido de influenciar e modificar um ao outro, reciprocamente, indicando os limites das perspectivas correspondentes, sem que se possa esperar algo como consenso, ou seja, vincula-se à ideia de “ouvir” o outro e não de tentar convencê-lo de sua perspectiva.

O transconstitucionalismo se exprime em várias modalidades, quais sejam: (1) entre ordens jurídicas como modelo referente ao tratamento de problemas constitucionais, (2) entre direito internacional público e direito estatal, (3) entre direito supranacional e direito estatal, (4) entre ordens jurídicas estatais, (5) entre ordens jurídicas estatais e transnacionais, (6) entre ordens jurídicas e ordens locais extraestatais, (7) entre direito supranacional e direito internacional e (8) em um sistema jurídico mundial de níveis múltiplos; (8.1) multiangular entre ordens da mesma espécie e ordens de tipos diversos, (8.2) pluridimensional dos Direitos Humanos (LAGE, 2016; LUHMANN, 2006a; NEVES, 2013b, p. 118; ARAÚJO; ZAIDEN, 2017, *on line*).

Cumprido destacar a ideia de que, a despeito de a proposta do transconstitucionalismo ser apurada por Neves (2013b), de modo mais intenso, no entrelaçamento de ordens jurídicas por intermédio dos tribunais, muitas vezes, há incorporação de normas de outra ordem, sem intermediação dos diálogos entre tribunais. Assim, uma reinterpretação da própria ordem a que está vinculado um tribunal pode ocorrer em face da incorporação de sentidos normativos extraídos de outras ordens jurídicas, com aprendizados e intercâmbios permanentes. Muito embora se reconheça a dificuldade da conversação transconstitucional fora dos tribunais se desenvolver adequadamente no contexto de heterogeneidade e complexidade da sociedade mundial, o que se busca é evitar a imposição de padrões, especialmente ocidentais, que até o momento se mostrou infrutífera.

Assim, importa para este trabalho, a noção de transconstitucionalismo em um

sistema jurídico mundial de níveis múltiplos, isto é, transconstitucionalismo multiangular entre ordens da mesma espécie, quais sejam, ordens internacionais, ONU e OCI, como será abordado na seção 4.3, que possibilita uma releitura do Alcorão no tocante aos Direitos Humanos pelos próprios muçulmanos, ou seja, sem imposição da óptica ocidental ou se recorrendo à terminologia utilizada por Neves (2013b), sem o imperialismo dos Direitos Humanos.

No que se refere às vicissitudes do islã decorrentes das assimetrias dos países muçulmanos no panorama dos Direitos Humanos, verifica-se uma pluralidade de ordens, cujos tipos estruturais, diferenciações, modelos de autocompreensão e modos de concretização são diversificados, uma multiplicidade da qual resultam entrelaçamentos em que nenhuma das ordens deve se mostrar legitimamente como detentora da razão final; embora haja hierarquia no interior das ordens, deve prevalecer entre elas uma hierarquia entrelaçada (LUHMANN, 2006a; LUHMANN, 2006b; NEVES, 2013b, p. 237). Para contextualizar, entende-se por ordens estatais países muçulmanos e ocidentais e como ordem internacional, ONU e OCI. A hierarquia entre países muçulmanos, ocidentais, ONU e OCI, é uma hierarquia entrelaçada.

Tendo em conta as assimetrias dos países muçulmanos no tratamento dos Direitos Humanos e considerando que os países ocidentais, atualmente com crescente população muçulmana, em alguns aspectos desses direitos, também são assimétricos (por exemplo, países que fazem parte da União Europeia, por meio da “margem de apreciação”⁷⁴ que é permitida em casos envolvendo liberdade religiosa, ocasionando tensões acerca da utilização do véu islâmico, do ensino religioso etc.), não se mostra adequado propor soluções generalizantes. Deve-se ainda ter em mente a ideia de que é necessário transcender a questão cultural (LUHMANN, 2006a; NEVES, 2013b, p. 241).

Vislumbra-se que há dificuldade de as populações heterogêneas, dentro do próprio islã, entrarem em acordo sobre a noção de Direitos Humanos, o que torna ainda mais espinhosa a questão. Tem-se como problemática a coexistência das diferenças e, ainda mais, quando se trata da percepção ocidental, é vista como colonizadora pelos fundamentalistas. Na percepção de Demant (2014, p. 117), o fundamentalismo pode se desenvolver e se tornar terrorismo, onde o Texto Sagrado do islã é deturpado a fim de legitimar interesses latentes

⁷⁴ O princípio francês da laicidade é ímpar no âmbito da União Europeia. No que se refere ao ensino religioso, enquanto nos outros Estados, em geral, esse princípio apenas veda a obrigatoriedade de ensino religioso, não o proibindo, em França, essa modalidade de ensino é proibida na escola pública (NEVES, 2016, p. 240).

envolvendo poder, território e petróleo.

Ali (2015, p.20) tem uma visão diferente e muito crítica do islã. Para ela, não convém de modo algum aos muçulmanos dizerem que sua religião foi “sequestrada” por extremistas, pois os terroristas citam os mesmos textos religiosos que todos os demais muçulmanos do mundo consideram sacrossantos. Assim, defende o argumento de que o Ocidente deve responsabilizar o islã pelos atos de seus adeptos mais violentos e exigir sua reforma ou que repudie as crenças fundamentais que estão sendo usadas para justificar esses atos de terrorismo. Tal pensamento não se defende nesta dissertação, sobretudo, porque se considera que não é papel do Ocidente impor seus padrões. Esse aspecto é abordado na seção 4.2.

Assim, em decorrência diante de todas as dificuldades, o transconstitucionalismo parece se apresentar como um modelo teórico capaz de pensar os problemas decorrentes da relação entre as noções ocidental e islâmica de Direitos Humanos, enfatizando o envolvimento transversal de várias ordens jurídicas sobre um mesmo problema.

Nesse sentido, pode-se falar do diálogo transconstitucional, não no sentido de um discurso orientado para o consenso, mas sim na perspectiva de estar aberto à influência do outro e pronto para se surpreender com o fato de que nossas convicções mais profundas podem ser equivocadas.

Esse delicado problema, como destacado no capítulo 3, não se restringe ao dilema entre relativismo ético (das culturas particulares) e universalismo moral (dos direitos dos homens), nem mesmo as percepções do multiculturalismo e da interculturalidade; antes aponta para o convívio de ordens jurídicas que partem de experiências históricas diversas, com influxos culturais, exigindo a discricção e o comedimento que, nesse caso, parecem ser a via que pode levar a conversações construtivas que estimulem autotransformações internas dos países islâmicos para uma relação menos conflituosa com o Ocidente.

No âmbito do transconstitucionalismo positivo, impõe-se, nesse caso, uma disposição das internacionais, ONU e OCI, de surpreenderem-se em um aprendizado recíproco com a experiência do outro.

O transconstitucionalismo implica o reconhecimento de que, para diversas ordens jurídicas entrelaçadas, a solução de um problema de Direitos Humanos, é concomitantemente relevante, portanto, tais ordens devem buscar modos transversais de articulação para a solução do problema, cada um delas observando a outra, para compreender os próprios limites e

possibilidade de contribuir para solucioná-los. Sua identidade é reconstituída, dessa maneira, enquanto leva a sério a alteridade, a observação do outro (LAGE, 2016; NEVES, 2017, *on line*).

Realizados tais esclarecimentos sobre o transconstitucionalismo e antes de proceder com a aplicação da teoria à problemática examinada, para fins de possibilitar o diálogo entre as noções ocidental e islâmica de Direitos Humanos, e, por via de consequência, possibilitar eventual reforma do Direito islâmico, tem-se por necessário abordar aspectos teóricos e controvertidos acerca da possibilidade ou não de reforma do islã.

4.2 O complexo processo para reforma do Direito islâmico: visão além dos aspectos culturais

O processo de alteração das leis islâmicas é complexo devido ao fato de ser baseado em leis divinas. A soberania não pertence ao homem mas só a Allah. Ao homem, mera criatura, não cabe se arrogar mais do que servir a seu criador, pois a forma desse governo foi prescrita e comunicada, uma vez por todas, por Ele a Muhammad (ANTES, 2003, p. 16; KAMEL, 2005; DEMANT, 2014, p. 209-210).

E, além disso, o fundamentalismo é expresso como um dos principais obstáculos para qualquer modificação progressista, pois, muito embora se oponha ao tradicionalismo, tenta renovar o islã mediante a “volta às bases”. Examinam-se, a seguir, os principais argumentos utilizados pelos fundamentalistas a fim de obstar as transformações evolutivas do islã.

Para os fundamentalistas, o islã é autorreferencial, ou seja, é uma fonte que se comprova e se justifica em e por si mesma e que não precisa de evidências externas nem de harmonização com outras ideologias. O Alcorão é verdadeiro porque afirma que é verdadeiro. Como o islã é “perfeito” (já que foi concedido por Allah), não precisa de adaptação (ANTES, 2003, p. 16; KAMEL, 2005; DEMANT, 2014, p. 206).

Essa corrente de pensamento propõe uma atitude antiocidental, e se fundamenta na rejeição à colonização intelectual que funciona como complemento da colonização material e a “depravação” do Ocidente, particularmente sexual, rejeição não apenas do modo de viver “dissoluto” e “blasfemo” da civilização ocidental, mas igualmente da sua maneira de organizar a sociedade e o governo (ANTES, 2003, p. 16; KAMEL, 2005; DEMANT, 2014, p. 206-208).

O literalismo é também uma feição comum aos fundamentalismos. Para eles, o texto sagrado deve ser entendido de modo literal (embora ele possa esconder outros significados simbólicos além de seu sentido evidente). Fundamentalistas ridiculizam a tendência dos modernistas de tentar abrandar versículos “difíceis”. Se o texto parece ilógico ou antinatural, eles entendem que isto apenas comprova a limitada capacidade da razão humana (ANTES, 2003, p. 16; KAMEL, 2005; DEMANT, 2014, p.p. 206-208).

Outro mecanismo dos fundamentalistas para impossibilitar o desenvolvimento do islã consiste na politização, surgindo a denominação de islã político. É inegável que, na origem islã, já existiam aspectos políticos, pois idealmente não distinguia entre reino espiritual e temporal e, além disso, se propagava ideia de universalismo. Tudo no islã vale para todos os seres humanos (ANTES, 2003, p. 16; KAMEL, 2005; DEMANT, 2014, p.p. 206-208). De tal sorte, os fundamentalistas se apropriaram dessas noções iniciais, sobretudo, da ideiação de valor universal e buscam impor, a toda a humanidade, tais perspectivas.

Segundo Demant (2014, p. 2009), a noção antiocidental defendida pelos fundamentalistas se contrapõe àquilo que Habermas (1985) chama de “princípio da subjetividade”, consistente, em síntese, na percepção de que o ser humano é um indivíduo distinto da sua coletividade, dotado da razão crítica que lhe permite conhecer a si mesmo, e que, em função da sua natureza de ser humano, ele tem inerentemente o direito à autodeterminação (ou seja, o direito de moldar a própria vida, sua situação individual e social) – que é pedra angular sobre a qual se constrói a Modernidade. Nessa linha, o livre pensamento, os Direitos Humanos, a liberdade individual, a soberania do povo – todos estes valores decorrem desse princípio da subjetividade.

A visão fundamentalista, em todas as suas variações, aponta para uma colisão frontal com a Modernidade ocidental, criando um panorama pessimista. Percebe-se que os fundamentalistas não entendem que eles mesmos são fruto da Modernidade e usam muitos recursos dessa Modernidade para combatê-la, como a *internet*, ainda que com certa limitação em alguns países (ANTES, 2003, p. 16; KAMEL, 2005; DEMANT, 2014, p. 212).

É indispensável destacar, no entanto, é o entanto, que emerge do contexto islâmico uma “oposição”, qual seja, o reformismo modernizador, que não busca “o choque das civilizações” mas a harmonização da fé com o mundo moderno. O reformismo islâmico, ao contrário das soluções secularistas, tenta basear no Alcorão e na noção islâmica de Direitos Humanos a integração do islã na Modernidade. Esse reformismo, em outras palavras, traz a batalha para o mesmo campo dos fundamentalistas – terreno que, conforme destacado

anteriormente, continua fazendo apelo aos muçulmanos, pois poucos países muçulmanos exprimem facetas secularizadas.

Na percepção de Demant (2014, p. 294), para a coexistência entre povos e religiões, o reformismo constitui esperança ou a “terceira via” entre o islamismo totalitário e a ocidentalização. O autor entende, no entanto, que o reformismo é minoritário – tanto em números quanto em sua influência pública – e trava uma luta desigual pela opinião pública muçulmana.

Aparentemente, portanto, o problema não é a inexistência de pensadores muçulmanos pluralistas e antifundamentalistas, mas sim a dificuldade que esses têm de fazer-se ouvir, haja vista que, em muitos casos, ao expor essa linha de pensamento, ficam na defensiva ou mesmo são obrigados a se exilar (ANTES, 2003, p. 16; KAMEL, 2005; DEMANT, 2014, p. 263).

Sobre o reformismo, é importante notar que tem a mesma raiz do fundamentalismo, porquanto ambos se opõem ao tradicionalismo e tentam renovar o islã mediante a “volta às bases”, reivindicando, portanto, o direito a uma espécie de interpretação inovadora, reavendo o *ijtihad*.

Ambos rejeitavam superstições do islã popular/tradicional e optavam por uma versão normativa (e crescente padronizada) do islã, ou seja, das fontes escritas em vez da tradição viva. A esperança, tanto dos fundamentalistas quanto dos modernistas era e é revitalizar um islã impotente ante às invasões do Ocidente. Aqui cessam, porém, as semelhanças. Estimulados pelos traumas do confronto com a Modernidade, os fundamentalistas/islamistas desenvolvem seu projeto partindo da nostalgia de uma comunidade islâmica pura e perdida (ainda que imaginada). Daí sua visão holística de um islã restaurado, que combina: *din* (fé), *dawla* (governo) e *dunya* (costumes), em um modo de viver total e obrigatório (DEMANT, 2014, p. 294).

Os reformistas, por outro lado, tentam conciliar islã e Modernidade. Suas análises e prescrições variam (e nem sempre são suficientemente claras). Os mais radicais migram para o secularismo. Todos os reformistas, porém, recusam a assimilação, característica do islã político, da “*din = dawla*”, ou seja, a sobreposição de religião e política (AL-KHAZRAJI, 2008; FERRO, 2008; DEMANT, 2014, p. 294).

Entre as correntes de pensamento no reformismo atual, destacam-se quatro, que serão abordadas desde agora. O primeiro grupo está preocupado com a questão política e

dedica suas forças a argumentar, com base na análise jurídica ou histórica, a separação entre Estado e religião: “Deus quis p islã como religião, mas certas pessoas o quiseram como política (AL-ASHMAWI, 1987; ANTES, 2003).

A segunda corrente tenta historicizar as fontes sagradas, quebrando tabus com sua história comparativa das religiões. Além disso, chama-se atenção para o fato de que o islã incorporou muito dos rituais e do patrimônio cultural peninsular árabe. Para Al-Ashmawi (1987, p. 7), muitas das leis da *Shari'a* eram determinadas pelas condições contingentes de épocas passadas e não têm valor eterno. Nessa percepção, as punições previstas no Alcorão resultam de um conceito de justiça elaborado em um determinado momento da história muçulmana e a geração atual não está comprometida com elas. Abre-se, então, um espaço para uma nova legislação - inclusive na esfera constitucional.

A releitura histórica da *Shari'a* conduz logicamente a uma terceira linha, qual seja, o resgate do islã como religião de compaixão em vez de severidade. O islã como fonte de inspiração de um comportamento ético na vida pública, mas não como imposição. Recorre-se novamente aos ensinamentos de Al-Ashmawi (1987, p. 7), ao mencionar que a amputação talvez fosse uma punição apropriada em uma sociedade pastoral, onde o roubo equivalia fatalmente à morte de quem perdia seu rebanho; mas, na sociedade moderna, este crime não tem esta consequência letal, e a punição prevista perde sua lógica. Assim, concluiu que se deve, portanto, não reconstituir as regras do islã ao pé da letra, mas mantendo seu espírito. Intenciona reconstruir a recuperação da autoconfiança perdida pelo islã.

Por fim, a quarta corrente reformista é denominada reformismo pós-moderno e trata da crítica ao literalismo e à *verbolatria* dos fundamentalistas, propondo uma releitura do Alcorão e dos *hadiths* com base na Linguística e Semiologia contemporâneas. Se a própria língua árabe muda de sentido no decorrer dos séculos, então toda a *Sharia'a*, baseada na imutabilidade dos sentidos, está corrompida. A consequência é que muçulmanos terão que diferenciar, no Livro Sagrado do islã, o que consiste em mensagem divina e o que foi humanamente recebido e historicamente datado. As implicações revolucionárias de uma tal “historização” apontam naturalmente para um caminho diametralmente oposto ao fundamentalista. Essa corrente distingue a escrita do Alcorão, uma irrupção espontânea e transcendente da sua leitura. Portanto, não existe mais a correspondência automática entre o texto e o significado que os fundamentalistas supõem. Este procedimento permite demolir a versão literalista do islã: se não há essa correspondência, não há uma só interpretação

correta e não pode haver nenhuma autoridade detentora da leitura privilegiada e obrigatória para todos (AL-KHAZRAJI, 2008; FERRO, 2008; DEMANT, 2014, p. 296-297).

Em defesa da necessidade de uma reforma imediata no islã, baseada em uma linha de pensamento que denota abordagem extraordinariamente crítica, Ali (2015, p. 11) faz declarações taxativas sobre esse assunto, destacando que seu posicionamento suscitou críticas tão veementes como se ela tivesse cometido algum ato de violência. Para a autora, atualmente parece ser crime falar a verdade sobre o islã, o que enseja a banalização da ideia de discurso do ódio. Logo, menciona que qualquer coisa que faça os muçulmanos se sentirem incomodados é rotulada de ódio.

A autora prossegue, salientando que pretende fazer muita gente se sentir incomodada – não só muçulmanos, mas também apologistas ocidentais do islã. Sua linha de abordagem questiona séculos do que ela chama de ortodoxia religiosa. Propõe, igualmente, uma reforma do islã, no entanto, destaca que, sem alterações fundamentais em alguns dos conceitos centrais do islã, não haverá resolução do problema urgente e cada vez mais global da violência política, perpetrada em nome da religião (ALI, 2015, p. 11).

Esta pesquisa entende pela pertinência de demonstrar as principais nuances das ideias fundamentalistas e reformistas. Mas o que elas têm a ver com a relação entre as noções islâmica e ocidental dos Direitos Humanos?

Interligando-as com os parâmetros abordados nos capítulos 2 e 3, no sentido de que não se pode afirmar categoricamente que o islã é contrário aos Direitos Humanos, principalmente, considerando que não existe, na contemporaneidade, apenas um islã, mas sim, vários “islãs”, bem como que o Alcorão expressa fundamentos de Direitos Humanos anteriores à noção ocidental e que, portanto, as Declarações islâmicas de Direitos Humanos - DIUDH e DDHI – por encontrarem fundamento de validade no Livro Sagrado do islã, também apresentam tais fundamentos anteriores à noção ocidental, percebe-se que não se mostra adequado ofertar situações simplistas para questões dotadas de tamanha complexidade, de tal modo que a imposição da ideia ocidental de Direitos Humanos não parece a mais adequada.

Nessa linha de raciocínio, Bielefeldt (2000, p. 142), pontifica dizendo que se pode tentar entender o caráter ocidental dos Direitos Humanos do ponto de vista sociológico, jurídico-institucional ou de desenvolvimento histórico das ideias. Podem ser arrolados motivos religiosos, filosóficos tradicionais, ou mencionar, prioritariamente, o moderno

desenvolvimento e ideias iluministas. Os Direitos Humanos podem ser associados ao conjunto histórico do desenvolvimento espiritual europeu ou a momentos históricos especiais, como a reforma ou a lutas constitucionais inglesas. Seja qual for o ponto de vista da fundamentação, o certo é que, enquanto os Direitos Humanos forem considerados essencialmente uma conquista ocidental, sua aplicação com o objetivo de um reconhecimento mundial deve ser encarada como ilusória ou como imperialista.

A noção de Direitos Humanos, entretanto, também não deve ser relegada apenas ao islã. Se mostra necessário é que não se calem vozes dissonantes (seja oriental ou ocidental) que precisam ser inseridas no desejado modelo universal, pois, só assim, será estabelecido um efetivo diálogo para que se erga um verdadeiro conceito de Direitos Humanos. É preciso que se busquem no outro – alteridade - modos, caminhos e meios para superar dificuldades reinantes nas diferenças, pois, muitas vezes, apenas o olhar do outro – alteridade - desperta para a possível realidade que vícios ou preconceitos impedem de perceber (BINICHESKI, 2010, p.74; ALVES, 2004, p. 26) .

Recorrendo-se à terminologia utilizada por Neves (2013b, p. 295), este é do ponto cego que o outro pode ver. Ao invocar a metáfora do ponto cego, o autor busca demonstrar que, embora não sejamos capazes de enxergar o ponto cego, é possível que outra pessoa a isto esteja habilitada. Assim, o nosso campo de visão se amplia consideravelmente, desde do momento em que estejamos dispostos a ouvir o que o outro tem a dizer e não simplesmente querer impor a nossa visão de mundo à base da força e da arrogância. Ele pretende demonstrar que não há nenhuma ordem que seja capaz de ter uma visão tão privilegiada e abrangente de um determinado problema que possa se arrogar no direito de impor a própria solução às outras sem levar em conta o que elas têm a dizer. Relaciona-se a ideia de escutar o outro e não meramente tentar convencer.

Como qualquer escritura sagrada, o Alcorão é destrinchado à procura de citações em defesa de posições opostas. Encontram-se tanto exortações à militância na expansão da fé e críticas a outras religiões quanto a defesa da tolerância e da boa convivência com as diferenças (AL-KHAZRAJI, 2008; FERRO, 2008; DEMANT, 2014, p. 163).

O Alcorão declara: “Eu tenho minha religião e tu tens a tua religião” (ALCORÃO, 109:6) afirmando ainda que “Não há coação na religião” (ALCORÃO, 2:256), e, sancionando o pluralismo diversas vezes: “E se teu Senhor tivesse querido, Ele teria na verdade criado toda a humanidade como uma comunidade, mas eles não cessam de ser diferentes” (ALCORÃO, 11:18; 16:93; 42:8). São fundamentos que se compatibilizam com a noção ocidental de

Direitos Humanos e que são simplesmente desprezados pelos fundamentalistas. A maioria muçulmana preconiza, entretanto, a coexistência e a cooperação das noções ocidental e islâmica de Direitos Humanos. Segundo Demant (2014, p. 283), a questão que se exprime é: “Qual força de moverá mais rápido, coexistência ou minorias islamistas fundamentalistas?”

Emerge a proposta de conversações acerca dos Direitos Humanos entre os diversos países muçulmanos, entre Estados muçulmanos e ocidentais e, também, entre uma pluralidade de ordens em curso na sociedade mundial, objetivando que sejam estimuladas mudanças em todos os atores, especialmente as autotransformações internas no islã, com base em fundamentos de Direitos Humanos do Alcorão. Essa reforma interna é perfeitamente possível, haja vista que já existem países adotantes de atitude favorável à observância dos Direitos Humanos, cujos fundamentos estão prescritos no Livro Sagrado. Um dos problemas sobre a releitura do Alcorão, entretanto, é a necessidade de estabelecer claramente quais de seus ensinamentos são absolutos, pois existem condições temporais que precisam ser distinguidas das mensagens eternamente válidas (ANTES, 2003, p. 140-141), para que, assim, seja possível uma noção de Direitos Humanos no islã sem deturpações por interesses latentes.

Entende-se que eventuais mudanças do islã no panorama dos Direitos Humanos não constituem afazeres do interlocutor não muçulmano. Qualquer evolução futura no que se refere aos Direitos Humanos que, se espera, facilitará a aproximação com o Ocidente, deverá ser o fruto de reflexões e debates, prioritariamente, entre muçulmanos, obviamente, mantendo-se abertura para ouvir o posicionamento ocidental (DEMANT, 2014, p. 357). Portanto, são necessários cooperação e diálogo, e não confrontação no sentido de um Ocidente que se posiciona contra o resto do mundo. É substancial aprender a conviver com a alteridade, isto é, independentemente das identidades religiosas, étnicas e culturais, numa verdadeira caracterização de inclusão do outro e não apenas de tolerância. A maior parte dos muçulmanos está disposta a isso sem condicionamentos, desde que estes não fiquem com a impressão de que tudo é, tão-somente, uma tentativa de torná-los, por outros meios, dependentes do Ocidente no âmbito dos sistemas cultural, econômico e político (ANTES, 2003, p. 149).

Diálogos acerca dos Direitos Humanos entre países muçulmanos e entre países muçulmanos e ocidentais, no sentido de influenciar e modificar um ao outro, reciprocamente, deve-se basear no respeito e, se repita, na inclusão do outro e não apenas na tolerância, pois a ideia de tolerância, embora conduza à coexistência passiva é suscetível de erosão no caso de fortes tensões. A ideia de inclusão se baseia no reconhecimento do outro – alteridade - e em

um exame de quais de seus elementos de identidade são compatíveis com os ocidentais e quais são alheios. Este processo de reconhecimento e integração transforma o outro – alteridade - de estrangeiro tolerado em parceiro (AL-KHAZRAJI, 2008; FERRO, 2008; DEMANT, 2014, p. 353).

Para Lopes (2017, *on line*), conforme já mencionado, “[...] a tolerância apresenta-se como valioso mecanismo capaz de garantir a convivência pacífica entre as maiorias e as minorias de uma comunidade política. No entanto, a tolerância apresenta limitações”. Tal posicionamento reforça a indispensabilidade de diálogo, no caso em estudo, diálogo transconstitucional.

É preciso tentar superar o debate de quem tem mais culpa nessa situação, pois islã e Ocidente estão envolvidos numa complicada interação há 14 séculos, em que o islã se viu vitimado. A percepção da “vitimização” é intensificada por influências internas e externas, mas o importante é o esforço para transcendê-la – o que exige o empenho tanto dos muçulmanos quanto do Ocidente. Assim, resta materializada a importância do diálogo que deve implicar espaço para a crítica não só do islã perante o Ocidente, como também do Ocidente frente ao islã no panorama dos Direitos Humanos. Uma visão que descarta de antemão qualquer crítica ao islã, por considerá-la preconceituosa, não enseja respeito mútuo nem aproximação (AL-KHAZRAJI, 2008; FERRO, 2008; DEMANT, 2014, p.355).

É forçoso ter em vista nos diálogos transconstitucionais a ideia de que não se deve objetivar a conversão do interlocutor muçulmano ou convencê-lo a modificar o islã, para tornar o sistema jurídico-religioso mais receptível ao Ocidente. As tentativas de repensar e reformar o relacionamento com as fontes do islã, se repita, tem que ser fruto do trabalho dos próprios muçulmanos, embora estes devam se mostrar receptivos a conhecer o posicionamento ocidental. Ademais, destaca-se que o relativismo cultural externo legitima a ira e a violência fundamentalistas, sendo postura inútil e, aliás, considerada ridícula dentro do pensamento do islã político/fundamentalista, que é o primeiro a rejeitar a “multiplicidade de verdades”. ((AL-KHAZRAJI, 2008; FERRO, 2008; DEMANT, 2014, p. 355). Logo, o pensamento deve ir além das questões culturais.

Na maior parte dos casos, em que o Ocidente simplesmente tentou impor suas percepções, observa-se o paradoxo: onde houve democratização, ocorreram simultaneamente crescimento e legitimação da tendência fundamentalista. Aberturas democráticas, portanto, não levam necessariamente a uma democratização pluralista da sociedade, mas a uma islamização rastejante, cuja tendência política é antidemocrática e pelo menos antiliberal.

Quanto mais uma sociedade se islamiza, mais seu governo não islâmico fica esvaziado da justificativa ideológica, e seu único recurso é a violência: assim perde legitimidade, tornando-se vulnerável a golpes futuros. Por outro lado, nos países onde a elite política não ousa pôr em prática uma tática da democratização controlada, predomina a repressão militar-policial, e as tensões reprimidas aumentam sob a superfície, aqui também o islamismo é a principal oposição (AL-KHAZRAJI, 2008; FERRO, 2008; DEMANT, 2014, p. 253).

Portanto, nesse aspecto, não deve preponderar uma ordem sobre a outra – percepção ocidental de Direitos Humanos sobre a islâmica - sob pena de ineficácia das conversações transconstitucionais, que devem ser acompanhadas de mudanças estruturais, que implicam novo relacionamento, menos desigual, com o mundo muçulmano. Emerge nessa relação a urgente tarefa de distinguir entre muçulmanos e terroristas. Com o islã, a convivência é tanto possível quanto necessária, pois ela enriquecerá mutuamente muçulmanos e outros grupos.

Considerando, porém, o que se expôs, Demant (2014, p.p. 352-355) alerta para o fato de que, diferentemente do que dizem os que saúdam o fundamentalismo como “descolonização cultural” e “reconquista da autenticidade”, não há, na verdade, diálogo possível com uma ideologia que recusa o pluralismo e, por vezes, abraça a violência para realizar seu objetivo. Com o fundamentalismo e sua vertente terrorista, portanto, não há diálogo possível.

Assim, tendo em vista que não se trata de uma regra a inobservância de fundamentos de Direitos Humanos no Alcorão, bem como o afastamento da noção ocidental de Direitos Humanos que se materializa em alguns países muçulmanos, como se tentou ilustrar, propõe-se, em vez de tentar impor padrões ocidentais, estimular o resgate dos preceitos alcorânicos, demonstrando-se que o islã não é contrário aos Direitos Humanos. O futuro do modo de viver desejável entre o islã e o resto do mundo no panorama dos Direitos Humanos dependerá da reformulação das bases dessa convivência. Muito mais do que tolerância se há que buscar a inclusão e o diálogo com o islã. Quanto ao terrorismo, repressão. (AL-KHAZRAJI, 2008; FERRO, 2008; DEMANT, 2014, p. 353).

E como devem se materializar tais diálogos? Dirige-se, agora, para o estudo da possibilidade de transconstitucionalismo entre ONU e OCI.

4.3 A possibilidade do transconstitucionalismo pluridimensional dos Direitos Humanos entre Organização das Nações Unidas (ONU) e Organização para Cooperação Islâmica (OCI) para reforma do Direito islâmico

As questões abordadas nesta investigação, consoante mencionado, são amplamente complexas e não passíveis de soluções ou reflexões simplistas. Assim, considerando a multiplicidade de atores envolvidos, entre eles, países muçulmanos, Estados ocidentais, organizações internacionais, entre outros, percebe-se que, antes de qualquer ingerência ocidental, se faz indispensável que os países muçulmanos comecem a refletir tais vicissitudes e isso pode ocorrer por intermédio da OCI que, como destacado no capítulo 2, é a segunda maior organização intergovernamental, ou seja, perdendo apenas para a ONU. Trata-se da voz coletiva do mundo muçulmano, possibilitando, assim os diálogos dos países muçulmanos entre si e posteriormente entre eles e os países ocidentais, por meio da OCI e da ONU.

A tese do transconstitucionalismo proposta por Neves (2013), embora priorize o entrelaçamento de ordens jurídicas entre tribunais, considerando como modalidade mais relevante de transversalidade, entende pela possibilidade, muitas vezes, da incorporação de normas de uma ordem por outra, sem intermediação dos diálogos entre tribunais. É o que se defende neste escrito, pois se propõe o diálogo transconstitucional entre ONU e OCI, que pressupõe o diálogo de países muçulmanos entre si. Nesse sentido, a noção de Direitos Humanos pode migrar mediante as normas internacionais das referidas organizações, assim como por intermédio da doutrina.

Confirmando essa possibilidade do diálogo fora dos tribunais, Torelly (2017), propondo uma expansão ao modelo de Neves (2013b), oferece uma perspectiva menos centrada no papel das cortes, ao entender que a dimensão de interação de institucional - no caso, organizações internacionais - além das cortes, é fundamental. Para o autor, não são apenas os juízes e as cortes que compõem o sistema de justiça, rearticulado num sistema jurídico mundial, mas sim toda uma gama de outras instituições e agências, com distintos graus de articulação, vinculação, independência e interdependência.

De efeito, a tese de Neves (2013, p.p. 234 e 249), parece adequada para pensar essas vicissitudes e possibilitar o diálogo entre essa multiplicidade de atores. O autor expõe em sua obra que o transconstitucionalismo pode ocorrer de maneiras diversas. Aborda-se aqui

a possibilidade do diálogo transconstitucional entre ordens internacionais fora dos tribunais, quais sejam, ONU e OCI. Para possibilitar esse diálogo final, todavia, tem-se por substancial o envolvimento de várias ordens jurídicas estatais - países muçulmanos e ocidentais. Essa situação complicada aponta para um sistema jurídico mundial de níveis múltiplos, no qual ocorre um transconstitucionalismo pluridimensional dos Direitos Humanos, que resulta da relevância simultânea de um mesmo problema – a noção de Direitos Humanos - para uma diversidade de ordens jurídicas.

Neves (2013b, p. 235-237) esclarece que, ao se referir a um sistema mundial de níveis múltiplos, o uso do termo “níveis” não se relaciona a um modelo hierárquico-piramidal para as ordens jurídicas da sociedade mundial, tampouco a uma divisão de trabalho entre essas ordens. Ao recorrer à expressão “sistema jurídico mundial de níveis múltiplos”, o autor busca ressaltar uma pluralidade de ordens cujos tipos estruturais, modos de diferenciação, modelos de autocompreensão e maneiras de concretização restam fortemente diversos e peculiares, uma multiplicidade de que resultam entrelaçamentos nos quais nenhuma das ordens pode se exhibir legitimamente detentora da última razão discursiva. Isso remete à noção de sociedade mundial multicêntrica, na qual, embora exista hierarquia no interior das ordens, prevalecem entre elas as relações heterárquicas.

Assim, o nexo circular entre as ordens admite apenas a noção de uma hierarquia entrelaçada, que é incompatível em relação a uma conexão escalonada entre elas. Nesse âmbito, se repita, ocorre o entrelaçamento entre diversas ordens, cada uma delas com pretensão de autofundamentação realizada em grau maior ou menor, confrontadas com problemas de Direitos Humanos que lhes são igualmente relevantes. De tal modo, se vislumbra uma diversidade de pretensões de resolução de caso que partem de ordens diversas. Nessas circunstâncias, um caminho equivocado seria negar a abertura cognitiva das respectivas ordens para os sistemas sociais com os quais estão confrontadas. O que é, no entanto, especificamente preocupante, no plano da conexão de ordens jurídicas, é o risco, sempre ocorrente, do fechamento normativo de uma ordem perante a outra, em detrimento da solução adequada dos problemas comuns. Nesse caso, tende-se a uma fragmentação destrutiva ou impeditiva da construção das pontes de transição entre ordens diversas (ARAÚJO; ZAIDEN, 2017, *on line*; LAGE, 2016, p. 27-32; NEVES, 2013b, p. 237; TORELLY 2017).

A mencionada fragmentação destrutiva ou impeditiva parece estar no contexto dos países muçulmanos, ensejando o surgimento de vários “islãs” e dificultando a resoluções de questões que envolvem a noção de Direitos Humanos, haja vista as assimetrias dos países

muçulmanos nesse assunto, muito embora existam as Declarações islâmicas sobre Direitos Humanos que buscam a unificação da ideia islâmica dos Direitos Humanos. Aqui está a razão da indispensabilidade de um diálogo prévio entre os países muçulmanos, o que pode ocorrer dentro da OCI, para, posteriormente, viabilizar o diálogo com a noção ocidental de Direitos Humanos, por intermédio da ONU.

O transconstitucionalismo, no sistema jurídico mundial de níveis múltiplos, apresenta-se como modelo fundamental de viabilização de um tratamento satisfatório dessa fragmentação da ideia de Direitos Humanos no panorama do islã. Observa-se, nesse caso, a impossibilidade de definir, de antemão, um centro último de decisão da controvérsia, isto é, valendo-se dos países abordados neste escrito a título exemplificativo - Arábia Saudita, Egito e Turquia - não se pode apontar de maneira simplista qual deles denota o padrão adequado no que se refere à noção de Direitos Humanos. É fundamental o envolvimento de todos na rede argumentativa multiangular, na qual o risco e a incerteza da desilusão são inerentes à complexidade do sistema mundial de níveis múltiplos (ARAÚJO; BENVINDO, 2017, *on line*; LAGE, 2016, p. 27-32; NEVES, 2013b, p. 237; TORELLY 2017; NEVES, 2013b, p. 240).

A questão dos Direitos Humanos, surgida como um problema jurídico-constitucional no âmbito dos Estados, perpassa hoje todos os tipos de ordens jurídicas no sistema jurídico mundial de níveis múltiplos: ordens estatais, internacionais, supranacionais, transnacionais e locais. Constitui ponto central do transconstitucionalismo. As controvérsias sobre os Direitos Humanos decorrem da possibilidade de leituras diversas do conceito, da pluralidade de concretizações das normas e da incongruência prática dos distintos tipos de Direitos Humanos (ARAÚJO; BENVINDO, 2017, *on line*; LAGE, 2016, p. 27-32; NEVES, 2013b, p. 237; TORELLY 2017; NEVES, 2013b, p. 256).

A situação se agrava no caso em estudo, considerando que, no sistema mundial de níveis múltiplos, os próprios países muçulmanos têm compreensões sensivelmente diversas entre si das questões dos Direitos Humanos, o que já restou apontado. É nesse contexto que toma significado especial o transconstitucionalismo pluridimensional dos Direitos Humanos, que corta transversalmente ordens jurídicas dos mais diversos tipos, instigando, ao mesmo tempo, cooperações e colisões de solução difícil e, por isso mesmo, exigindo uma conversação transconstitucional mediante pontes de transição que possibilitem aprendizado recíproco entre as ordens envolvidas.

Neves (2013b, p. 258-259) relata que são incompatíveis com a ideia de

transconstitucionalismo pluridimensional dos Direitos Humanos as noções de convergência (mera concordância) e de resistência (mera oposição). Na realidade, buscam-se o intercâmbio e o aprendizado mútuo decorrente do entrelaçamento transversal entre as diversas ordens. Impõe-se, efetivamente, a superação de estigmas disseminados pelo senso comum na sociedade ocidental e a busca de conhecimento sobre a dinâmica interna dos países muçulmanos, isto é, dos “islãs”, bem como que os países muçulmanos também se mostrem abertos para uma reflexão acerca dos seus sistemas jurídico-religiosos parciais. Indispensável é, portanto, que ambos os lados façam as concessões e os esforços necessários para viabilizar o diálogo transconstitucional acerca da noção dos Direitos Humanos.

De tal maneira que, o ponto de partida para o método do transconstitucionalismo não pode ser reduzido ao modelo de identidade de uma ordem determinada. O ponto de partida é a dupla contingência, ou seja, a observação recíproca entre identidade e alteridade na interação, a ideia de reconhecimento.

De bom alvitre é evidenciar que uma das mais importantes consequências da dupla contingência é o surgimento da confiança ou desconfiança. Pode-se asseverar que, na negação do reconhecimento do outro, a desconfiança se expande de tal maneira que impede interações fundadas na dupla contingência (ARAÚJO; BENVINDO, 2017, *on line*; LAGE, 2016, p. 27-32; NEVES, 2013b, p. 272; TORELLY, 2017). Impõe-se que seja considerada a alteridade. Caso contrário, a tendência é o bloqueio recíproco.

Remetendo-se ao objeto de estudo desta dissertação, a ideia de Direitos Humanos não pode ser simplesmente imposta pelo Ocidente aos países muçulmanos, considerando que estes também têm noções de Direitos Humanos que retiram fundamento no Alcorão, Livro Sagrado do islã compilado no século VII, e se encontram materializadas na DIUDH e na DDHI, o que corrobora a ideia de que o islã possui fundamentos de Direitos Humanos anteriores à noção ocidental. Então, um caminho para a compreensão e possível solução dessas discussões reside no estímulo das autotransformações internas dos países muçulmanos por meio de um diálogo transconstitucional entre eles, por via da OCI e, posteriormente, entre a OCI, na qualidade de voz ativa do mundo muçulmano, e a ONU como representante da noção ocidental de Direitos Humanos.

A OCI, em sua atual agenda, confere prioridade a questões como os Direitos Humanos, direitos das mulheres, Estado de Direito, boa governança e luta contra a islamofobia. Além disso, tem relações consultivas e de cooperação com a ONU, optando por apoiar a Declaração Universal dos Direitos Humanos (PINTO, 2018, *on line*). Assim, é

plenamente viável o diálogo transconstitucional entre ONU e OCI no que se refere às noções de Direitos Humanos ocidental e islâmica.

O papel da OCI foi reforçado no mundo muçulmano e, em virtude das prioridades de sua agenda, deixou de ser um mero sistema de conferências, atraindo a atenção de organizações internacionais, bem como de certos Estados. A Rússia tornou-se um observador em 2005 e os EUA, em 2008, nomearam um enviado especial. Obviamente, a organização ainda expressa problemas, sobretudo, relativamente às grandes questões que dilaceram o mundo muçulmano e a incapacidade de resolver disputas internas causam desconfiança entre os membros e uma imagem com credibilidade ainda questionável junto da comunidade internacional (PINTO, 2018, *on line*). É, no entanto, um ponto de partida para possibilitar os diálogos entre noções tão assimétricas e, eventualmente, viabilizar uma reforma no Direito islâmico.

Uma vez aceita a possibilidade do diálogo transconstitucional entre ONU e OCI acerca da noção de Direitos Humanos, não se pode, contudo, ignorar o problema da negação do reconhecimento, ou seja, quando um dos polos na relação de observação recíproca entre identidade e alteridade, não se dispõe a suportar a liberdade do outro ou mesmo quando há ordens não dispostas ao diálogo.

Neves (2013b, p. 276) entende que a existência de ordens não dispostas ao diálogo transconstitucional não significa que elas devem ser excluídas metodologicamente do transconstitucionalismo. Principalmente em relação a elas, o transconstitucionalismo está exposto a delicado desafio. Como oferecer métodos que, por instigações recíprocas, levem a transformações internas. Excluída a simples imposição, isso implica certa capacidade de encontrar, dentro da ordem do outro, os elementos que possam servir para a autotransformação no sentido de um primeiro passo para o diálogo transconstitucional.

Considerando as assimetrias dos países muçulmanos, é bem possível que inicialmente alguns se neguem ao diálogo transconstitucional, no entanto, seguindo o raciocínio de Neves (2013b) e os argumentos expostos no decorrer desta pesquisa, os elementos para reforma da noção islâmica de Direitos Humanos encontram-se dentro do próprio Alcorão.

A proposta de Neves (2013b) tem muitos méritos e se mostra como alternativa para as questões envolvendo as noções islâmica e ocidental de Direitos Humanos. A desconfiança de ambos os lados, todavia, constitui um empecilho à construção de pontes de

transição, o que se espera seja superado.

5 CONCLUSÃO

Quando se fala em islã, observa-se que o senso comum propaga a ideia de que há uma flagrante incompatibilidade com a noção ocidental de Direitos Humanos, sobretudo, no que se refere aos direitos das mulheres muçulmanas, consideradas como “oprimidas”. Tal afirmação, no entanto, é mera generalização. Não se pode ofertar uma resposta simplista para uma questão assim tão complexa.

Este trabalho acadêmico buscou chamar atenção para as assimetrias dos países muçulmanos, que refletem na produção e na aplicação do Direito islâmico e, por via de consequência, na noção islâmica sobre os Direitos Humanos, a fim de demonstrar que não se pode afirmar categoricamente que o islã é contrário aos Direitos Humanos, principalmente, ante a inexistência, na atualidade, de um só islã, mas sim vários “islãs” que materializam o direito de acordo com as particularidades de cada país.

Concentrou-se na abordagem das assimetrias, de maneira ilustrativa, dos países de maioria muçulmana sunita - Arábia Saudita, Egito e Turquia - tendo em vista que os muçulmanos xiitas se exprimem como minoria no mundo muçulmano. Além disso, recorreu-se ao recorte exemplificativo da materialização dos dispositivos inerentes à igualdade de gênero nesses países, de modo a se haver observado que a mulher muçulmana é plural e que o tratamento conferido a ela, em grande parte, depende do país em que reside, ou seja, o Direito islâmico recebe influxos históricos, culturais pré-islâmicos, entre outros.

Abordou-se, também, o papel dos meios de comunicação em massa e se reportou a noções sobre o movimento fundamentalista que, em sua versão mais severa, se transforma em terrorismo, rompendo com os ensinamentos basilares do islã. Na oportunidade, evidenciou-se a necessidade de diferenciar os muçulmanos moderados que são maioria no panorama do islã e, muitas vezes, acabam estigmatizados e apenados indevidamente, dos muçulmanos fundamentalistas e dos terroristas que, na realidade, se afastam completamente do islã.

Mencione-se, entretanto, o fato de que, mesmo diante das assimetrias dos países muçulmanos, é incontestável o papel de destaque conferido ao livro Alcorão, compilado no século VII, no sistema jurídico-religioso total do islã. O Livro Sagrado, consoante especificado, serve de fundamento de validade para todas as normas jurídicas no contexto islâmico, entre elas aquelas que cuidam dos Direitos Humanos e que foram escolhidas como parâmetro para o estudo nesta dissertação, quais sejam, DIUDH, de 1981, e DDHI, de 1990.

Considerou-se que o Alcorão traz fundamentos de Direitos Humanos anteriores à noção ocidental, portanto, não há que se falar em incompatibilidade à primeira vista. Considerando, contudo, as assimetrias dos países muçulmanos, em alguns casos, pode haver violação da ideia ocidental e, principalmente, da noção islâmica de Direitos Humanos, pois, se repita, o Alcorão exprime fundamentos de Direitos Humanos anteriores aos previstos na DUDH, de 1948, portanto, existe de uma violação a preceitos considerados divinos, ensejando, na leitura de alguns pensadores de vanguarda, a necessidade de reforma do Direito islâmico.

No tocante á reforma, constatou-se que o Alcorão expressa trechos que remetem à paz, no entanto, traz, igualmente, trechos violentos. Considerando, pois, que, na perspectiva do islã, o único legislador é Allah, surge o problema de definir os termos de eventual reforma e de quem seria responsável. A corrente reformista ainda é minoritária dentro islã, e encontra como forte adversário o fundamentalismo, com sua visão antiocidental e antirreformista.

Entendeu-se, com efeito, ser preciso tentar superar o debate de quem tem mais culpa nessa situação, pois islã e Ocidente estão envolvidos numa complicada interação há 14 séculos, no contexto em que o islã se viu vitimado. Assim, materializa-se a importância do diálogo que deve implicar espaço para a crítica não só do islã perante o Ocidente, como também do Ocidente com relação ao islã, no panorama dos Direitos Humanos. Uma visão que descarta, de antemão, qualquer crítica ao islã por considerá-la preconceituosa, não enseja respeito mútuo nem aproximação.

Mostrou-se como alternativa para viabilizar esses diálogos a tese do transconstitucionalismo, a ser realizada entre ONU e OCI, ante a pluralidade de atores envolvidos. Forçoso é ter em vista a ideia de que os diálogos transconstitucionais não devem objetivar a conversão do interlocutor muçulmano ou convencê-lo a modificar o islã, para tornar o sistema jurídico-religioso mais receptível ao Ocidente. As tentativas de repensar e reformar o relacionamento com as fontes do islã, se repita, tem que ser fruto do trabalho dos próprios muçulmanos, embora estes devam se mostrar receptivos a conhecer o posicionamento ocidental.

Portanto, nesse aspecto, não deve preponderar uma ordem sobre a outra – percepção ocidental de Direitos Humanos sobre a islâmica - sob pena de ineficácia das conversações transconstitucionais, que devem ser acompanhadas de mudanças estruturais, que implicam novo relacionamento, menos desigual, com o mundo muçulmano. Emerge nessa relação a urgente tarefa de distinguir entre muçulmanos e terroristas. Com o islã, a convivência é tanto possível quanto necessária, pois ela enriquecerá mutuamente muçulmanos

e outros grupos; com terrorismo não há diálogo.

A proposta do transconstitucionalismo tem muitos méritos e se exprime como a alternativa para as questões envolvendo as noções islâmica e ocidental de Direitos Humanos, pois, muito embora se tente ignorar, o futuro da humanidade dependerá, em ampla medida, da solução de questões envolvendo a dificuldade de coexistência entre as diferenças.

REFERÊNCIAS

- ALCORÃO SAGRADO.** Disponível em: < <http://www.fambras.com.br/nova/media/56080971ec522.pdf>>. Acesso em: 30 jan. 2017.
- ALI, Ayaan Hirsi. **Herege:** por que o islã precisa de uma reforma imediata. Tradução de Laura Teixeira Motta e Jussara Simões. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.
- AL-ASHMAWI, Muhammad Sa'id. *al-Ilsam al-Siyasi*. Cairo: Sina, 1987.
- AL-JABRI, Mohammed Abed. *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*. New York: Tauris Publishers, 2015.
- AL-KHAZRAJI, Sheik Taleb Hussein. **Ensinamentos islâmicos.** Tradução e revisão: Aida Rumi. 2. ed. São Paulo: Marse, 2008.
- AL-MUBARAKPURI, Saifur-Rahman. **O néctar selado:** Biografia do nobre Profeta. Tradução de Samir El Hayek. São Paulo: Ar-Rahiqul Makhtum, 2015.
- AL-MUSAUI, Sayyed Hashem. **O sistema Social no Islam.** Tradução e revisão: Nesereddin Khazraji et al. São Paulo: Marse, 2006.
- ALVES, Rubens. **Aprendiz de mim:** um bairro que virou escola. Campinas: Papyrus, 2004.
- AL-SHEHA, Abdul-Rahman. **Muhammad o mensageiro de Deus.** Que Deus louve sua menção. Tradução de Muhammad Isa García. São Paulo: Escritório de difusão do Islã de Rabwah, 2007.
- _____. *Il messagio dell'islam*. [s.n.t]a.
- _____. *Women in Islam & Refutation of some Common Misconceptions*. [s.n.t]b.
- ANDRADE, Denise de Almeida. **A necessária ressignificação dos papéis do homem e da mulher no projeto parental para a efetivação do direito fundamental ao livre planejamento familiar.** 2016. 292p. Tese (Doutorado em Direito) - Centro de Ciências Jurídicas, Universidade de Fortaleza, 2016.
- ANISTIA internacional. **Informes anuais.** Disponível em: < <https://anistia.org.br/direitos-humanos/informes-anuais/>>. Acesso em: 04 mar. 2018.
- ANTES, Peter. **O Islã e a Política.** Tradução de Frank Usarki. São Paulo: Paulinas, 2003.
- APÓS ordem de Trump, passageiros barrados e impedidos de voar para os EUA.** Disponível em: <<http://www.dw.com/pt-br/ap%C3%B3s-ordem-de-trump-passageiros-barrados-e-impedidos-de-voar-para-os-eua/a-37317299>>. Acesso em: 18 fev. 2018.
- ARAÚJO, Eduardo Borges; BENVINDO, Juliano Zaiden. **O intérprete diante do texto:** aproximações entre a leitura da Torá, do Corão e da Constituição. Disponível em: < revistas.ufpr.br/direito/article/view/34801>. Acesso em: 27 jan. 2017.
- ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus:** O fundamentalismo no judaísmo no cristianismo e no islamismo.[s.n.t].
- ASSAYED, Ayatullah Al-Odhma; FADLULLAH, Mohammad Hussein. **O Aspecto Moral da Força no Islam.** Tradução e revisão: Aldo Accinelli Pielago et al. São Paulo: Marse, 2005.
- ATLAS básico da História Universal.** São Paulo: Escala Educacional, 2007.
- AVAREZ FILHO, José Mauro Couto. O Estado islâmico: um Estado Weberiano. In: FORTES, Gabriel Barroso; COUTINHO, Júlia Maia de Meneses; LOPES, Karin Becker (Org.). **Teoria do Poder.** Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015. v. 2, p.p. 177-198.

BADRAN, Margot. *Feminism in islam: secular and religious covergences*. Oxford: One World, 2009.

BAHLUL, Raja. Perspectivas islâmicas do constitucionalismo. In: ZOLO, Danilo; COSTA, Pietro (Org.), **O Estado de Direito: História, teoria, crítica**, São Paulo, Martins Fontes, 2006, p.p. 747-783.

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. 266p. Dissertação (Mestrado em Direito) - Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões, 2010.

CAPPELLARI, Rodrigo Toaldo; CAPPELLARI, Inácio. **Direitos Humanos: aspectos psicológicos e culturais na busca de uma real efetivação de proteção e cumprimento desses direitos**. Disponível em: <
<https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/pade/article/view/1146/977> . Acesso em: 25 fev. 2018.

CARVALHO, Alexandre Douglas Zaidan. **Entre política e religião: Diferenciação Funcional e Laicidade Seletiva no Brasil**. Disponível em: <
https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2476886>. Acesso em: 25 fev. 2018.

CASTELLS, Manuel. *The Information Age: The power of identity*. Malden, Mass/Oxford: Blackwell, 1997

CILA, Lima. **A mulher no islã: Egito e Turquia**. Disponível em: <
https://www.academia.edu/6030492/A_mulher_no_Isl%C3%A3_Egito_e_Turquia>. Acesso em: 27 jan. 2017.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos Direitos Humanos**. São Paulo: Saraiva, 2015.

_____. **Fundamento dos Direitos Humanos**. Disponível em: <
<https://pt.scribd.com/doc/53542821/Fundamento-dos-Direitos-Humanos-Fabio-Konder-Comparato> >. Acesso em: 26 dez. 2017

CORDEIRO, Daniel Willyam da Silva. **As Declarações Islâmicas e a Declaração Universal dos Direitos do Homem: Haverá equivalência**. Disponível em:
<https://www.academia.edu/4988906/As_Declara%C3%A7%C3%B5es_Isl%C3%A2micas_e_a_Declara%C3%A7%C3%A3o_Universal_dos_Direitos_do_Homem_haver%C3%A1_equival%C3%A2ncia>. Acesso em: 27 jan. 2017.

COSTA, Reginaldo da. **Justificação racional, ideia de Direitos Humanos e multiculturalidade** Disponível em: < <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/12208>>. Acesso em 14 fev. 2017.

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

DONNELLY, Jack. **Universal human rigths in theory and practice**. 2. ed. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2003.

EICKLEMAN, Dale F. *The Coming Transformation of the Muslinm Word*. Disponível em: < <http://www.comw.org/pda/muslim799.html>>. Acesso em: 13 fev. 2018.

EL AED, Saleh Ibn Hussein. **O Direito dos não-muçulmanos sob um governo islâmico**. Tradução de Sheikh Ali M. Abdune. [s.n.t].

EL SAWY, Maria Izabel Sales de França. *A shari'ah al islamia*: Contextualização histórica, política e atualidade. 2002. 193p. Tese (Doutorado em Direito) - Centro de Ciências Jurídicas, Universidade Federal de Pernambuco, 2002.

EM nome de Deus, o clemente, o misericordioso: o islam hoje. Disponível em:<http://www.islam.org.br/o_islam_hoje.htm>. Acesso em: 30 jan. 2017.

FERRAZ JUNIOR, Tercio Sampaio. **Trivialização dos Direitos Humanos**. Disponível em: < http://novosestudios.org.br/v1/files/uploads/contents/62/20080624_a_trivializacao.pdf >. Acesso em: 26 dez. 2017.

FERRO, Marc. **O Choque do Islã**: Séculos XVIII-XXI. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 2008.

FLORES, Joaquín Herrera. **Direitos Humanos, interculturalidade e racionalidade de resistência**. Disponível em:< <http://egov.ufsc.br/portal/sites/default/files/anexos/827-841-1-PB.pdf>>. Acesso em: 18 fev. 2018.

FROTA, Hidemberg Alves da. **A Universalidade dos Direitos Humanos no Mundo Muçulmano**. Disponível em:< <https://revistas.juridicas.unam.mx/index.php/derecho-internacional/article/view/150/237>>. Acesso em: 30 jan. 2017.

GAMBARO, Antonio; SACCO, Rodolfo. *Sistemi giuridici comparati*. 3. ed. Torino: UTET Giuridica, 2013.

GARCIA, Bianco Zalmora; GODOY, Edvania Fátima Fontes. Multiculturalismo e a indissociabilidade entre os princípios da dignidade da pessoa humana e a solidariedade social no estado democrático de direito *in Revista Nomos*. Fortaleza, 2014, v. 34, n. 2, p.p. 53-78.

GLENN, H. Patrick. *Legal traditions of the world*. 5. ed. Oxford: Oxford University Press, 2014.

GRESH, Alain. *Islamophobie*. In: *Le Monde Diplomatique*, novembro 2001.

HABERMAS, Jürgen. *Der Philosophische Diskurs der Moderne: Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt/M, 1985.

_____. **O Discurso filosófico da Modernidade**. 2 ed. Rio de Janeiro: Martins Fontes, 2002.

HANINI, Zuhra Mohd El. **Noções de Direito islâmico (Shariah)**. Disponível em: < http://www.uniaoislamica.com.br/livros/nocoos_de_direito_islamico_sharia_para_internet.pdf >. Acesso em 21 fev. 2018.

HALLIDAY, Fred. *Anti-Muslimism and contemporary politics: One ideology or many?*. In: HALLIDAY, Fred. *Islam and the myth of confrontation: Religion and politics in the Middle East*. London and New York: I.B.Tauris, 1996, p. 160-194.

HOLT, P. M.; LAMBTON, Ann K. S.; LEWIS, Bernard (ed.). *The Cambridge History of Islam. Volume 2B*. Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

HOFMANN, Murad Wilfried. *Der Islam als Alternative*. München, 1992.

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos**. Tradução de Rosaura Eichenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HUSSEIN, Imam Ali Ibnol. **O Tratado dos Direitos**. Tradução e revisão: Aldo Accinelli Pielago, Vanessa Primon e Nasereddin Taleb Al-Khazraji. São Paulo: Marse, 2005.

ISLAM, human rights and displacement. Disponível em:< <http://www.fmreview.org/sites/fmr/files/FMRdownloads/en/FMRpdfs/Human->

Rights/cairo.pdf >. Acesso em: 30 jan. 2017.

IT turns out many isis recruits don't know much about Islam Disponível em:<https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2016/08/17/it-turns-out-many-isis-recruits-dont-know-much-about-islam/?tid=sm_fb>. Acesso em: 30 jan. 2017.

KAMALI, Mohammad Hashim. ***Principles of Islamic Jurisprudence. Islamic Texts Society: Cambridge***, 1991.

_____. ***Law and Society: The Interplay of Revelation and Reason in the Shariah***. In: ESPOSITO, Jonh L. ***The Oxford History of Islam***. Oxford, 1999. p. 107-153.

KAMEL, Ali. **Sobre o islã: afinidade entre muçulmanos judeus e cristãos e as origens do terrorismo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.

KERSTING, Wolfgang. **Universalismo e Direitos Humanos**. Porto Alegre: EDIPURCS, 2003.

LAFER, Celso. **A reconstrução dos Direitos Humanos: um diálogo com o pensamento de Hanna Arendt.** São Paulo: Schwarcz, 1991.

LAKATOS, Eva Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos de Metodologia Científica**. 5. ed. São Paulo: Atlas, 2003

LAGE, Leonardo Almeida. **Transconstitucionalismo, Direito islâmico e liberdade religiosa**. 2016. 125p. Dissertação (Mestrado em Direito) - Centro de Ciências Jurídicas, Universidade de Brasília, 2016.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

LOPES , Ana Maria D'Ávila. **Da coexistência à convivência com o outro: entre o multiculturalismo e a interculturalidade**. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/remhu/v20n38/a05v20n38.pdf> >. Acesso em: 30 jan. 2017.

LUHMANN, Niklas. **Sociologia do Direito II**. Tradução de Rechtssoziologie. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1985.

_____. ***La sociedad de la sociedad***. Tradução de Javier Torres Nafarrate. México: Herder; Universidad Iberoamericana, 2006a.

_____. ***La sociedad mundial***. Tradução de Javier Torres Nafarrate. In: **Estudios Sociológicos**, v.24, n. 3, p.p. 547-568, 2006b.

MAYER, Ann Elizabeth. ***Islam and Human Rights: Tradition and Politics***. Boulder: Westview, 1999.

MAZZUOLI, Valério de Oliveira. **Direito Internacional Público**. 6. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 2012.

MELO, Silvana Paula Martins de; CORREIA, José Evandro Alencar. Separação de poderes como mecanismo de proteção à desdiferenciação funcional. In: MATOS, Rômulo Richard Sales; MELO, Silvana Paula Martins de (Org.), **Democracia e jurisdição constitucional: estudos de interpretação da constituição**, Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2016, p.p. 27-45.

MONEBHURRUN, Nitish. **Manual de Metodologia Jurídica**. . São Paulo: Saraiva, 2015.

MONT'ALVERNE, T. C. F.; SILVA, A. R. . Por uma reavaliação do princípio da laicidade na sociedade global: o caso do uso do véu islâmico na França. In: PALMA, Rodrigo Freitas (Org.). **Direitos Humanos, políticas públicas e cidadania**. Brasília: Processus, 2014, p.p. 341-358.

MORANGE, Jean. **Direitos Humanos e Liberdades Públicas**. 5. ed. Barueri: Manole, 2004.

MOTAHARI, Ayyatullah Sheikh Mortedha. **Os Direitos das Mulheres no Islam**. Tradução e revisão: Editora Islâmica Al-Qalam e Ismail Ahmed Barbosa. São Paulo: Marse, 2008.

NASSER, Salem Hikmat. **Direito islâmico e Direito Internacional: os termos de uma relação**. Disponível em: < http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1808-24322012000200014>. Acesso em 14 fev. 2018

NEUMANN, Maria Menezes. **Por detrás dos véus: A mulher muçulmana e as revoluções turca e iraniana** Disponível em: < <http://www.scielo.org.co/pdf/papel/v11n2/v11n2a09.pdf>>. Acesso em 14 fev. 2018.

NEVES, Marcelo. **Entre Têmis e Leviatã: uma relação difícil**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **A Constitucionalização simbólica**. São Paulo: Martins Fontes, 2013a.

_____. **Transconstitucionalismo**. São Paulo: Martins Fontes, 2013b.

_____. A força simbólica dos Direitos Humanos. **Revista Eletrônica de Direito do Estado**, Salvador, Instituto de Direito Público da Bahia, nº 4, out./nov./dez., 2005. Disponível em: < <http://www.direitodoestado.com/revista/REDE-4-OUTUBRO-2005-MARCELO%20NEVES.pdf>>. Acesso em 30 jan. 2017.

NINO, Carlos Santiago. **Ética y derechos humanos: un ensaio de fundamentación**. Barcelona: Ariel, 1989.

NOGUEIRA, Fabiana. **Brasil & Islã: Teoria e prática do direito internacional**. Rio de Janeiro: Nova Razão Cultural, 2007.

ORGANISATION OF ISLAMIC COOPERATION. **History**. Disponível em: <http://www.oic-oci.org/page/?p_id=52&p_ref=26&lan=en>. Acesso em 30 jan. 2018.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS BRASIL. **Declaração Universal de Direitos Humanos**. Disponível em: <<http://www.onu.org.br/img/2014/09/DUDH.pdf>> Acesso em 30 jan. 2017.

_____. **O que são Direitos Humanos?**. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/direitoshumanos/>> Acesso em 04 mar. 2018a.

_____. **Países-membros da ONU**. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/conheca/paises-membros/#paisesMembros10>> Acesso em 04 mar. 2018b.

O sentimento de islamofobia se espalha por toda Europa. Disponível em: <http://brasil.elpais.com/brasil/2015/01/07/internacional/1420669006_872432.html> Acesso em 14 fev. 2017.

PINTO, Maria do Céu. **A Organização para a Cooperação Islâmica**. Disponível em: < http://janusonline.pt/images/anuario2015/3.14_MariaCeupinto_CooperacaoIslamica.pdf> Acesso em 03 mar. 2018.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos Humanos e Justiça internacional: um estudo comparativo dos sistemas regionais europeu, interamericano e africano**. São Paulo: Saraiva, 2007.

_____. **Direitos Humanos e o Direito Constitucional Internacional**. 13. ed. São Paulo: Saraiva, 2012.

QUAL a verdade sobre o Islam. Fortaleza: Centro Islâmico do Ceará, 2009.

RAQUETAT JR., Cesar Alberto. **Laicidade, Laicismo e Secularização: definindo e**

esclarecendo conceitos Disponível em:<

<https://periodicos.ufsm.br/sociaisehumanas/article/view/773>>. Acesso em: 04 mar. 2018.

RODRIGUEZ, Graciela S. **Os Direitos Humanos das mulheres**. Disponível em:

<<http://www.ceap.br/material/MAT16102013162604.pdf> > Acesso em 03 mar. 2018.

SAID, Edward. **Orientalismo o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução de Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das letras, 1996.

SALINAS, Samuel Sérgio. **Islã: Esse desconhecido. Séculos VII-XIII**. São Paulo: Anita Garibaldi, 2009.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus Fosse um ativista dos Direitos Humanos**. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2014.

_____. **Uma concepção multicultural de Direitos Humanos**. Disponível em: <<http://www.boaventuradesousasantos.pt>>. Acesso em: 18 fev. 2018.

SAUDITA estuprada por gangue é condenada a 200 chibatadas. Disponível em:

<http://www.bbc.com/portuguese/reporterbbc/story/2007/11/071116_mulhersaudita_np.shtml>. Acesso em: 30 jan. 2017.

SCAVONE, Miriam. **Mulheres em Ação**. Disponível em:

<<http://www.bmfbovespa.com.br/InstSites/RevistaBovespa/104/Mulheres.shtml>>. Acesso em: 05 jan 2018.

SEM programa específico para refugiados, Brasil põe centenas de sírios no Bolsa Família. Disponível em:

<http://www.bbc.com/portuguese/noticias/2015/10/151013_bolsa_familia_sirios_lab>. Acesso em: 30 jan. 2017.

SEN, Amartya. **A ideia de justiça**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

7 PERGUNTAS para entender a origem da guerra na Síria e o que está acontecendo no país. Disponível em: <<http://www.bbc.com/portuguese/internacional-37472074>>. Acesso em: 30 jan. 2017.

SILVA, Nathália Lipovetsky. **Breve estudo sobre o sistema jurídico islâmico**. Disponível em: <<http://www2.direito.ufmg.br/revistadoacaap/index.php/revista/article/viewFile/56/55.shtml>>. Acesso em: 30 jan. 2017.

TIBURI, Marcia; MENEZES, Magali M. de e EGGERT, Edla (Orgs). **As mulheres e a Filosofia**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002.

TORELLY, Marcelo. Transconstitucionalização do Direito e Justiça de Transições: Elementos para a análise de emergências constitucionais por interações institucionais na Argentina e no Brasil. In: CALABRIA, Carina; PALMA, Maurício(Org.), **Fugas e variações sobre o transconstitucionalismo**, Rio de Janeiro, Lumen Juris, 2017, p.p. 51-74.

TRINDADE, Antônio Augusto Caçando. A proteção internacional dos Direitos Humanos no limiar do novo século e as perspectivas brasileiras. In: **Temas de política externa brasileira II**. Brasília: Ministério das Relações Exteriores, 1994.

_____. **Reflexões sobre o valor jurídico das Declarações Universal e Americana de Direitos Humanos de 1948 por ocasião de seu quadragésimo aniversário**. Disponível em: <<http://www2.senado.leg.br/bdsf/bitstream/handle/id/181857/000439747.pdf?sequence=1>>. Acesso em 03 jan. 2018.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. **Declaração Islâmica Universal dos Direitos**

Humanos. Disponível em: < <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-n%C3%A3o-Inseridos-nas-Delibera%C3%A7%C3%B5es-da-ONU/declaracao-islamica-universal-dos-direitos-humanos-1981.html>>. Acesso em 30 jan. 2017.

VETO a burquíni gera debate sobre 'secularismo extremista' na França. Disponível em: < <http://www.bbc.com/portuguese/internacional-37171471>>. Acesso em 14 fev. 2017.

WEBER, Max. **A psicologia social das religiões mundiais:** In: Ensaio de sociologia. 5 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1982. p.p. 309-346.

WOLKMER, Antonio Carlos. **Introdução ao Pensamento Jurídico Crítico.** 3.ed. São Paulo: Saraiva, 2001

ZÜGE JUNIOR, Odir. **Judaísmo e islamismo:** a injunção das tradições religiosas com a prática sócio-jurídica. 2004. 94p. Dissertação (Mestrado em Direito) – Departamento de Filosofia e Teoria Geral do Direito, Universidade de São Paulo, 2004.

ANEXO A – DECLARAÇÃO ISLÂMICA UNIVERSAL DOS DIREITOS HUMANOS

Fonte: (USP, 2017, *on line*).

Direitos Humanos no Islam

Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos

Índice:

- I. Direito à Vida
- II. Direito à Liberdade
- III. Direito à Igualdade e Proibição de Discriminação Ilícita
- IV. Direito à Justiça
- V. Direito a um Julgamento Justo
- VI. Direito à Proteção contra o Abuso de Poder
- VII. Direito à Proteção contra a Tortura
- VIII. Direito à Proteção da Honra e da Reputação
- XI. Direito ao Asilo
- X. Direito das Minorias
- XI. Direito e Obrigação de Participação na Condução e Direção da Coisa Pública
- XII. Direito à Liberdade de Crença, Pensamento e Expressão
- XIII. Direito à Liberdade de Religião
- XIV. Direito à Livre Associação
- XV. A Ordem Econômica e os Direitos dela decorrentes
- XVI. Direito à Proteção da Propriedade
- XVI. Condição e Dignidade dos Trabalhadores
- XVIII. Direito à Seguridade Social
- XIX. Direito de Constituir Família e Assuntos Correlatos
- XX. Direitos das Mulheres Casadas
- XXI. Direito à Educação
- XXII. Direito à Privacidade
- XXIII. Direito à Liberdade de Movimento e de Moradia

Esta é uma declaração para a humanidade, uma orientação e instrução para aqueles que temem a Deus (Alcorão Sagrado, Al-Imran 3:138) (Alcorão Sagrado, Al-Imran 3:138)

Prefácio:

Há quatorze séculos atrás, o Islam concedeu à humanidade um código ideal de Direitos Humanos. Esses direitos têm por objetivo conferir honra e dignidade à humanidade, eliminando a exploração, a opressão e a injustiça.

Os Direitos Humanos no Islam estão firmemente enraizados na crença de que Deus, e somente Ele, é o Legislador e a Fonte de todos os Direitos Humanos. Em razão de sua origem divina, nenhum governante, governo, assembleia ou autoridade pode reduzir ou violar, sob qualquer hipótese, os Direitos Humanos conferidos por Deus, assim como não podem ser cedidos.

Os Direitos Humanos no Islam são parte integrante de toda a ordem islâmica e se impõem sobre todos os governantes e órgãos da sociedade muçulmana, com o objetivo de implementar, na letra e no espírito, dentro da estrutura daquela ordem.

Infelizmente os Direitos Humanos estão sendo esmagados impunemente em muitos países do mundo, inclusive em alguns países muçulmanos. Tais violações são objeto de grande preocupação e estão despertando cada vez mais a consciência das pessoas em todo o mundo.

Espero sinceramente que esta Declaração dos Direitos Humanos seja um poderoso estímulo aos muçulmanos para que se mantenham firmes e defendam decidida e corajosamente os direitos conferidos a todos por Deus.

Esta Declaração dos Direitos Humanos é o segundo documento fundamental proclamado pelo Conselho Islâmico para marcar o início do 15º século da Era Islâmica, sendo o primeiro a Declaração Islâmica Universal, proclamada na Conferência Internacional sobre o Profeta Muhammad (que a Paz e a Bênção de Deus estejam sobre ele), e sua Mensagem, ocorrida em Londres, no período de 12 a 15 de abril de 1980.

A Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos baseia-se no Alcorão e na Sunnah e foi compilada por eminentes estudiosos, juristas e representantes muçulmanos dos movimentos e pensamento islâmicos.

Que Deus os recompense por seus esforços e que nos guie na senda reta.

Paris, 21 dhul qaidah, 1401- Salem Azzam

19 de setembro de 1981 – Secretaria Geral

"Ó humanos, em verdade, Nós vos criamos de macho e fêmea e vos dividimos em povos e tribos para reconhecerdes uns aos outros. Sabei que o mais honrado, dentre vós, ante Deus, é o mais temente. Sabei que Deus é Sapientíssimo e está bem inteirado." (Alcorão Sagrado, Al Hujjurat 49:13)

Introdução:

CONSIDERANDO que a antiga aspiração humana por uma ordem mundial mais justa, onde as pessoas possam viver, crescer e prosperar num ambiente livre do medo, da opressão, da exploração e da privação, ainda não foi alcançada;

CONSIDERANDO que a Divina Misericórdia para com a humanidade, revelada na concessão de uma subsistência econômica superabundante, está sendo desperdiçada ou injustamente negada aos habitantes da terra;

CONSIDERANDO que Allah (Deus) deu à humanidade, através de Suas revelações no Sagrado Alcorão e na Sunnah de Seu Abençoado Profeta Muhammad, uma estrutura moral e legal permanente para estabelecer e regulamentar as instituições e relações humanas;

CONSIDERANDO que os Direitos Humanos decretados pela Lei Divina objetivam conferir dignidade e honra à humanidade e que foram elaborados para eliminar a opressão e a injustiça;

CONSIDERANDO que em razão de sua fonte e sanção Divinas tais direitos não podem ser diminuídos, abolidos ou desrespeitados pelas autoridades, assembleias e outras instituições, nem podem ser cedidos ou alienados;

Por conseguinte, nós, como muçulmanos, que acreditamos:

- a. em Deus, o Misericordioso e Clemente, o Criador, o Sustentador, o Soberano, o Único Guia da humanidade e a Fonte de todas as leis;
- b. na vice-gerência (khilafah) do homem, que foi criado para satisfazer a Vontade de Deus na terra;
- c. na sabedoria da orientação Divina trazida por Seus Profetas, cuja missão atingiu seu ápice na mensagem Divina final, que foi transmitida pelo Profeta Muhammad (que a Paz e a Bênção de Deus estejam sobre ele), a toda a humanidade;
- d. que a razão por si só, sem a luz da revelação de Deus não pode ser um guia certo nas questões do ser humano nem pode fornecer o alimento espiritual para a alma humana e, sabendo que os ensinamentos do Islam representam a quintessência da orientação Divina em sua forma mais perfeita e acabada, sentimo-nos na obrigação de lembrar ao ser humano de sua condição e dignidade elevadas outorgadas a ele por Deus;
- e. que a mensagem do Islam é para toda a humanidade;
- f. que de acordo com os termos do nosso primeiro pacto com Deus, nossos deveres e obrigações têm prioridade sobre nossos direitos, e que cada um de nós está obrigado a divulgar os ensinamentos do Islam pela palavra, atos e, na verdade, por todos os meios nobres, e torná-los efetivos não só em nossa vida em particular, mas também na sociedade a que pertencemos;
- g. em nossa obrigação em estabelecer uma ordem islâmica:

1. onde todos os seres humanos sejam iguais e que ninguém goze de privilégios ou sofra prejuízo ou discriminação em razão de raça, cor, sexo, origem ou língua;
2. onde todos os seres humanos nasçam livres;
3. onde a escravidão e o trabalho forçado sejam abolidos;
4. onde as condições sejam estabelecidas de tal forma que a instituição da família seja preservada, protegida e honrada como a base de toda a vida social;
5. onde os governantes e governados sejam submissos e iguais perante a Lei;
6. onde a obediência seja prestada somente àqueles mandamentos que estejam em consonância com a Lei;
7. onde todo o poder mundano seja considerado como uma obrigação sagrada a ser exercido dentro dos limites prescritos pela Lei e nos termos aprovados por ela e com o devido respeito às prioridades fixadas nela;
8. onde todos os recursos econômicos sejam tratados como bênçãos divinas outorgadas à humanidade, para usufruto de todos, de acordo com as normas e os valores estabelecidos no Alcorão e na Sunnah;
9. onde todas as questões públicas sejam determinadas e conduzidas, e a autoridade para administrá-las seja exercida após consulta mútua (shura) entre os fiéis qualificados para contribuir na decisão, a qual deverá estar em conformidade com a Lei e o bem público;
10. onde todos cumpram suas obrigações na medida de sua capacidade e que sejam responsáveis por seus atos pro rata;
11. onde, na eventualidade da infringência a seus direitos, todos tenham asseguradas as medidas corretivas adequadas, de acordo com a Lei;
12. onde ninguém seja privado dos direitos assegurados pela Lei, exceto por sua autoridade e nos casos previstos por ela;
13. onde todo o indivíduo tenha o direito de promover ação legal contra aquele que comete um crime contra a sociedade, como um todo, ou contra qualquer de seus membros;
14. onde todo empenho seja feito para
 - a. assegurar que a humanidade se liberte de qualquer tipo de exploração, injustiça e opressão;
 - b. garantir a todos seguridade, dignidade e liberdade nos termos estabelecidos e pelos meios aprovados, e dentro dos limites previstos em lei.

Assim, como servos de Deus e como membros da Fraternidade Universal do Islam, no início do século XV da Era Islâmica, afirmamos nosso compromisso de defender os seguintes direitos invioláveis e inalienáveis, que consideramos ordenados pelo Islam:

I - Direito à Vida

a. A vida humana é sagrada e inviolável e todo esforço deverá ser feito para protegê-la. Em especial, ninguém será exposto a danos ou à morte, a não ser sob a autoridade da Lei.

b. Assim como durante a vida, também depois da morte a santidade do corpo da pessoa será inviolável.

É obrigação dos fiéis providenciar para que o corpo do morto seja tratado com a devida solenidade.

II - Direito à Liberdade

a. O homem nasce livre. Seu direito à liberdade não deve ser violado, exceto sob a autoridade da Lei, após o devido processo.

b. Todo o indivíduo e todos os povos têm o direito inalienável à liberdade em todas as suas formas, física, cultural, econômica e política - e terá o direito de lutar por todos os meios disponíveis contra qualquer infringência a este direito ou a anulação dele; e todo indivíduo ou povo oprimido tem o direito legítimo de apoiar outros indivíduos e/ou povos nesta luta.

III - Direito à Igualdade e Proibição Contra a Discriminação Ilícita

a. Todas as pessoas são iguais perante a lei e têm direito a oportunidades iguais e proteção da Lei.

b. Todas as pessoas têm direito a salário igual para trabalho igual.

c. A ninguém será negada a oportunidade de trabalhar ou será discriminado de qualquer forma, ou exposto a risco físico maior, em razão de crença religiosa, cor, raça, origem, sexo ou língua.

IV - Direito à Justiça

a. Toda a pessoa tem o direito de ser tratada de acordo com a Lei e somente na conformidade dela.

b. Toda a pessoa tem não só o direito mas também a obrigação de protestar contra a injustiça, de recorrer a soluções prevista em Lei, com relação a qualquer dano pessoal ou perda injustificada; para a auto-defesa contra quaisquer ataques contra ela e para obter apreciação perante um tribunal jurídico independente em qualquer disputa com as autoridades públicas ou outra pessoa qualquer.

c. É direito e obrigação de todos defender os direitos de qualquer pessoa e da comunidade em geral (hisbah)

d. Ninguém será discriminado por buscar defender seus direitos públicos e privados.

e. É direito e obrigação de todo muçulmano recusar-se a obedecer a qualquer ordem que seja contrária à Lei, não importa de onde ela venha.

V - Direito a Julgamento Justo

- a. Ninguém será considerado culpado de ofensa e sujeito à punição, exceto após a prova de sua culpa perante um tribunal jurídico independente.
- b. Ninguém será considerado culpado, senão após um julgamento justo e depois que tenha sido dada ampla oportunidade de defesa.
- c. A punição será estabelecida de acordo com a Lei, na medida da gravidade da ofensa e levadas em conta as circunstâncias sob as quais ela aconteceu.
- d. Nenhum ato será considerado crime, a menos que esteja estipulado como tal, nos termos da Lei.
- e. Todo indivíduo é responsável por seus atos. A responsabilidade por um crime não pode ser estendida a outros membros da família ou grupo, que, de outra maneira, não estejam direta ou indiretamente envolvidos no cometimento do crime em questão.

VI - Direito de Proteção Contra o Abuso de Poder

Toda a pessoa tem o direito de proteção contra embaraços promovidos pelas instituições oficiais. Ela não é responsável por prestar contas de si, exceto quando para fazer a defesa de acusações que pesam contra ela ou onde ela se ache em uma situação em que a suspeita de seu envolvimento em um crime seja razoavelmente levantada.

VII - Direito a Proteção Contra a Tortura

Ninguém será submetido à tortura de corpo e de mente, ou aviltado, ou ameaçado de dano contra si ou contra qualquer parente ou ente querido, ou será forçado a confessar o cometimento de um crime ou forçado a consentir com um ato que seja prejudicial a seus interesses.

VIII - Direito à Proteção da Honra e da Reputação

Toda a pessoa tem o direito de proteger sua honra e reputação contra calúnias, ataques sem fundamento ou tentativas deliberadas de difamação e chantagem.

IX - Direito de Asilo

- a. Toda pessoa perseguida ou oprimida tem o direito de buscar refúgio e asilo. Este direito é garantido a todo ser humano, independente de raça, religião, cor ou sexo.
- b. Al Masjid Al Haram (A Casa Sagrada de Allah) em Makkah é um santuário para todos os muçulmanos.

X - Direitos das Minorias

- a. O princípio alcorânico "não há compulsão na religião" deve governar os direitos religiosos das minorias não muçulmanas.
- b. Em um país muçulmano, as minorias religiosas, no que se refere às suas questões civis e pessoais, terão o direito de escolher serem regidas pela Lei Islâmica ou por suas próprias leis.

XI - Direito e Obrigação de Participação na Condução e Direção da Coisa Pública

- a. Sujeito à lei, todo indivíduo na comunidade (Ummah) tem o direito de assumir um cargo público.
- b. O processo de consulta livre (Shura) é a base da relação administrativa entre o governo e o seu povo. De acordo com esse princípio, as pessoas também têm o direito de escolher e exonerar seus governantes.

XII - Direito de Liberdade de Crença, Pensamento e Expressão

- a. Toda a pessoa tem o direito de expressar seus pensamentos e crenças desde que permaneça dentro dos limites estabelecidos pela Lei. Ninguém, no entanto, terá autorização para disseminar a discórdia ou circular notícias que afrontem a decência pública ou entregar-se à calúnia ou lançar a difamação sobre outras pessoas.
- b. A busca do conhecimento e da verdade não só é um direito de todo muçulmano como também uma obrigação.
- c. É direito e dever de todo muçulmano protestar e lutar (dentro dos limites estabelecidos em Lei) contra a opressão, ainda que implique em desafiar a mais alta autoridade do estado.
- d. Não haverá qualquer obstáculo para a propagação de informação, desde que não prejudique a segurança da sociedade ou do estado e que esteja dentro dos limites impostos pela Lei.
- e. Ninguém será desprezado ou ridicularizado em razão de suas crenças religiosas ou sofrerá qualquer hostilidade pública; todos os muçulmanos são obrigados a respeitar os sentimentos religiosos das pessoas.

XIII - Direito à Liberdade de Religião

Toda a pessoa tem o direito à liberdade de consciência e de culto, de acordo com suas crenças religiosas.

XIV - Direito de Livre Associação

- a. Toda a pessoa tem o direito de participar individual ou coletivamente da vida política, social e religiosa de sua comunidade e de criar instituições e escritórios com a finalidade de permitir o que é direito (ma'roof) e impedir o que é errado (munkar).
- b. Toda a pessoa tem o direito de lutar pelo estabelecimento de instituições onde o gozo desses direitos seja possível. Coletivamente, a comunidade é obrigada a criar tais condições com o fim de permitir a seus membros o desenvolvimento completo de suas personalidades.

XV - A Ordem Econômica e os Direitos Dela Decorrentes

- a. Na sua busca econômica, todas as pessoas têm direito a todos os benefícios da natureza e de seus recursos. Eles são bênçãos concedidas por Deus para o bem da humanidade como um todo.

- b. Todos os seres humanos têm o direito de ganhar seu sustento de acordo com a Lei.
- c. Toda a pessoa tem o direito à propriedade privada ou em associação com outras. A propriedade estatal de certos recursos econômicos no interesse público é legítima.
- d. O pobre tem direito a uma parte prescrita na fortuna do rico, conforme estabelecido pelo Zakat, cobrado e arrecado de acordo com a Lei.
- e. Todos os meios de produção serão utilizados no interesse da comunidade (Ummah) como um todo e não podem ser descuidados ou malversados.
- f. A fim de promover o desenvolvimento de uma economia equilibrada e proteger a sociedade da exploração, a Lei islâmica proíbe monopólios, práticas comerciais restritivas desmedidas, usura, o uso da força para fazer contratos e a publicação de propaganda enganosa.
- g. Todas as atividades econômicas são permitidas, desde que não prejudiquem os interesses da comunidade (Ummah) e não violem as leis e valores islâmicos.

XVI - Direito de Proteção da Propriedade

Nenhuma propriedade será expropriada, exceto quando no interesse público e mediante o pagamento de uma compensação justa e adequada.

XVII - Condição e Dignidade dos Trabalhadores

O Islam dignifica o trabalho e o trabalhador e ordena que os muçulmanos tratem o trabalhador justa e generosamente. Não só deve receber seus salários imediatamente como também tem direito ao repouso adequado e ao lazer.

XVIII - Direito à Seguridade Social

Toda a pessoa tem direito à alimentação, moradia, vestuário, educação e assistência médica, compatível com os recursos da comunidade. Esta obrigação da comunidade se estende em particular a todos os indivíduos sem condições, em razão de alguma incapacidade temporária ou permanente.

XIX - Direito de Constituir Família e Assuntos Correlatos

- a. Toda pessoa tem o direito de se casar, constituir família e ter filhos, de acordo com sua religião, tradições e cultura. Todo cônjuge está autorizado a usufruir tais direitos e privilégios e deve cumprir essas obrigações na conformidade do estabelecido na Lei.
- b. Cada um dos parceiros no casamento tem direito ao respeito e consideração por parte do outro.
- c. Todo marido é obrigado a manter sua esposa e filhos, de acordo com suas possibilidades.
- d. Toda criança tem o direito de ser mantida e educada convenientemente por seus pais, sendo proibido o trabalho de crianças novas ou que qualquer ônus seja colocado sobre elas, que possam interromper ou prejudicar seu desenvolvimento natural.

- e. Se por alguma razão seus pais estiverem impossibilitados de cumprir com suas obrigações para com a criança, torna-se responsabilidade da comunidade a satisfação dessas obrigações às custas do poder público.
- f. Toda pessoa tem direito ao apoio material, assim como ao cuidado e proteção de sua família durante a infância, na velhice ou na incapacidade. Os pais têm direito ao apoio material, assim como ao cuidado e proteção de seus filhos.
- g. A maternidade tem direito a respeito especial, cuidado e assistência por parte da família e dos órgãos públicos da comunidade (Ummah).
- h. Na família, homens e mulheres devem compartilhar suas obrigações e responsabilidades, de acordo com o sexo, dotes naturais, talentos e inclinações, sem perder de vista as responsabilidades comuns para com os filhos e parentes.
- i. Ninguém deverá se casar contra sua vontade, nem perder ou sofrer diminuição de sua personalidade legal por conta do casamento.

XX - Direitos das Mulheres Casadas

Toda mulher casada tem direito a:

- a. morar na casa em que seu marido mora;
- b. receber os meios necessários para a manutenção de um padrão de vida que não seja inferior ao de seu marido e, em caso de divórcio, receber, durante o período legal de espera (iddah), os meios de subsistência compatíveis com os recursos do marido, para si e para os filhos que amamenta ou que cuida, independente de sua própria condição financeira, ganhos ou propriedades que possua;
- c. procurar e obter a dissolução do casamento (khul'a), na conformidade da Lei. Este direito é cumulativo com o direito de buscar o divórcio através das cortes;
- d. herdar de seu marido, pais, filhos e outros parentes, de acordo com a Lei;
- e. segredo absoluto de seu marido, ou ex-marido se divorciada, com relação a qualquer informação que ele possa ter obtido sobre ela, e cuja revelação resulte em prejuízo a seus interesses. Idêntica responsabilidade cabe a ela, em relação ao marido ou ao ex-marido.

XXI - Direito à Educação

- a. Toda pessoa tem direito a receber educação de acordo com suas habilidades naturais.
- b. Toda pessoa tem direito de escolher livremente profissão e carreira e de oportunidade para o pleno desenvolvimento de suas inclinações naturais.

XXII - Direito à Privacidade

Toda pessoa tem direito à proteção de sua privacidade.

XXIII - Direito de Liberdade de Movimento e de Moradia

- a. Considerando o fato de que o Mundo do Islam é verdadeiramente a Ummah Islâmica, todo muçulmano terá o direito de se mover livremente dentro e fora de qualquer país muçulmano.
- b. Ninguém será forçado a deixar o país de sua residência ou ser arbitrariamente deportado sem o recurso do devido processo legal.

Notas Explicativas:

1. Na Declaração dos Direitos Humanos acima, a menos que o contexto propicie de outra forma:
 - a. o termo "pessoa" refere-se tanto ao homem quanto à mulher.
 - b. O termo "Lei" significa a Chari' ah, ou seja, a totalidade de suas normas provém do Alcorão e da Sunnah e de quaisquer outras leis que tenham sido baseadas nessas duas fontes, através de métodos considerados válidos pela jurisprudência islâmica.
2. Cada um dos Direitos Humanos enunciados nesta declaração traz uma obrigação correspondente.
3. No exercício e gozo dos direitos citados acima, toda pessoa se sujeitará apenas aos limites da lei, assim como por ela se obriga a assegurar o devido reconhecimento e respeito pelos direitos e liberdade dos outros, e de satisfazer as justas exigências de moralidade, ordem pública e bem-estar geral da Comunidade (Ummah). No exercício e gozo dos direitos citados acima, toda pessoa se sujeitará apenas aos limites da lei, assim como por ela se obriga a assegurar o devido reconhecimento e respeito pelos direitos e liberdade dos outros, e de satisfazer as justas exigências de moralidade, ordem pública e bem-estar geral da Comunidade (Ummah).

O texto árabe desta Declaração é o original.

Glossário dos termos árabes:

SUNNAH - O exemplo e o modo de vida do Profeta Muhammad (que a Paz e a Bênção de Deus estejam sobre ele), compreendendo tudo o que ele disse ou concordou.

KHALIFAH - A vice-gerência do homem na terra, ou o sucessor do Profeta, transliterado para Califado.

HISBAH - Vigilância Pública, uma instituição do estado islâmico que está autorizado a observar e a facilitar a satisfação das normas corretas do comportamento público. "Hisbah" consiste na vigilância pública e é uma oportunidade para que as pessoas procurem se corrigir.

MA'ROOF - Boa ação.

MUNKAR - Ato repreensível.

ZAKAH - O imposto "purificador" sobre a riqueza, um dos cinco pilares do Islam e que é compulsório aos muçulmanos.

'IDDAH - O período de espera da mulher viúva ou divorciada, durante o qual ela não pode se casar de novo.

KHUL'A - Divórcio obtido por solicitação da mulher.

UMMAH ISLAMIA - Comunidade Muçulmana Mundial.

CHARIAH - Lei Islâmica.

Referências:

Nota: Os algarismos romanos referem-se a tópicos do texto. Os algarismos arábicos referem-se ao Capítulo e Versículo do Alcorão, por exemplo, 5:32 significa Capítulo 5, versículo 32.

- I 1 Alcorão Al-Maidah 5:32
- 2 Hadith narrado por Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
- 3 Hadith narrado por Bukhari
- II 4 Hadith narrado por Bukhari, Muslim
- 5 Ditos do Califa Omar
- 6 Alcorão As-Shura 42:41
- 7 Alcorão Al-Hajj 22:41
- III 8 Sermão do Profeta
- 9 Hadith narrado por Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
- 10 Do sermão do Califa Abu Bakr
- 11 Do Sermão da Despedida, do Profeta
- 12 Alcorão Al-Ahqaf 46:19
- 13 Hadith narrado por Ahmad
- 14 Alcorão Al-Mulk 67:15
- 15 Alcorão Al-Zalzalâh 99:7-8
- IV 16 Alcorão An-Nisa 4:59
- 17 Alcorão Al-Maidah 5:49
- 18 Alcorão An-Nisa 4:148
- 19 Hadith narrado por Bukhari, Muslim, Tirmidhi
- 20 Hadith narrado por Bukhari, Muslim
- 21 Hadith narrado por Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
- 22 Hadith narrado por Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai

- 23 Hadith narrado por Abu Daud, Tirmidhi
- 24 Hadith narrado por Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
- 25 Hadith narrado por Bukhari
- V 26 Hadith narrado por Bukhari, Muslim
- 27 Alcorão Al-Isra 17:15
- 28 Alcorão Al-Ahzab 33:5
- 29 Alcorão Al-Hujurat 49:6
- 30 Alcorão An-Najm 53:28
- 31 Alcorão Al Baqarah 2:229
- 32 Hadith narrado por Al Baihaki, Hakim
- 33 Alcorão Al-Isra 17:15
- 34 Alcorão At-Tur 52:21
- 35 Alcorão Yusuf 12:79
- VI 36 Alcorão Al Ahzab 33:58
- 38 Hadith narrado por Ibn Majah
- VIII 39 Do Sermão da Despedida, do Profeta
- 40 Alcorão Al-Hujurat 49:12
- 41 Alcorão Al-Hujurat 49:11
- IX 42 Alcorão At-Tawba 9:6
- 43 Alcorão Al-Imran 3:97
- 44 Alcorão Al-Baqarah 2:125
- 45 Alcorão Al-Hajj 22:25
- X 46 Alcorão Al Baqarah 2:256
- 47 Alcorão Al-Maidah 5:42
- 48 Alcorão Al-Maidah 5:43
- 49 Alcorão Al-Maidah 5:47
- XI 50 Alcorão As-Shura 42:38
- 51 Hadith narrado por Ahmad
- 52 Do sermão do Califa Abu Bakr
- XII 53 Alcorão Al-Ahzab 33:60-61

- 54 Alcorão Saba 34:46
- 55 Hadith narrado por Tirmidhi, Nasai
- 56 Alcorão An-Nisa 4:83
- 57 Alcorão Al-Anam 6:108
- XIII 58 Alcorão Al Kafirun 109:6
- XIV 59 Alcorão Yusuf 12:108
- 60 Alcorão Al-Imran 3:104
- 61 Alcorão Al-Maidah 5:2
- 62 Hadith narrado por Abu Daud, Tirmidhi, Nasai, Ibn Majah
- XV 63 Alcorão Al-Maidah 5:120
- 64 Alcorão Al-Jathiyah 45:13
- 65 Alcorão Ash-Shuara 26:183
- 66 Alcorão Al-Isra 17:20
- 67 Alcorão Hud 11:6
- 68 Alcorão Al-Mulk 67:15
- 69 Alcorão An-Najm 53:48
- 70 Alcorão Al-Hashr 59:9
- 71 Alcorão Al-Maarij 70:24-25
- 72 Ditos do Califa Abu Bakr
- 73 Hadith narrado por Bukhari, Muslim
- 74 Hadith narrado por Muslim
- 75 Hadith narrado por Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
- 76 Hadith narrado por Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
- 77 Alcorão Al-Mutaffifin 83:1-3
- 78 Hadith narrado por Muslim
- 79 Alcorão Al-Baqarah 2:275
- 80 Hadith narrado por Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
- XVI 81 Alcorão Al Baqarah 2:188
- 82 Hadith narrado por Bukhari
- 83 Hadith narrado por Muslim

- 84 Hadith narrado por Muslim, Tirmidhi
- XVII 85 Alcorão At-Tawbah 9:105
- 86 Hadith narrado por Abu Yala^{3/4} Majma Al Zawaid
- 87 Hadith narrado por Ibn Majah
- 88 Alcorão Al-Ahqaf 46:19
- 89 Alcorão At-Tawbah 9:105
- 90 Hadith narrado por Tabarani^{3/4} Majma Al Zawaid
- 91 Hadith narrado por Bukhari
- XVIII 92 Alcorão Al-Ahzab 33:6
- XIX 93 Alcorão An-Nisa 4:1
- 94 Alcorão Al-Baqarah 2:228
- 95 Hadith narrado por Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi, Nasai
- 96 Alcorão Ar-Rum 30:21
- 97 Alcorão At-Talaq 65:7
- 98 Alcorão Al-Isra 17:24
- 99 Hadith narrado por Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi
- 100 Hadith narrado por Abu Daud
- 101 Hadith narrado por Bukhari, Muslim
- 102 Hadith narrado por Abu Daud, Tirmidhi
- 103 Hadith narrado por Ahmad, Abu Daud
- XX 104 Alcorão At-Talaq 65:6
- 105 Alcorão An-Nisa 4:34
- 106 Alcorão At-Talaq 65:6
- 107 Alcorão AtTalaq 65:6
- 108 Alcorão Al-Baqarah 2:229
- 109 Alcorão An-Nisa 4:12
- 110 Alcorão Al-Baqarah 2:237
- XXI 111 Alcorão Al-Isra 17:23-24
- 112 Hadith narrado por Ibn Majah

- 113 Alcorão Al-Imran 3:187
- 114 Sermão da Despedida, do Profeta
- 115 Hadith narrado por Bukhari, Muslim
- 116 Hadith narrado por Bukhari, Muslim, Abu Daud, Tirmidhi
- XXII 117 Hadith narrado por Muslim
- 118 Alcorão Al-Hujurat 49:12
- 119 Hadith narrado por Abu Daud, Tirmidhi
- XXIII 120 Alcorão Al-Mulk 67:15
- 121 Alcorão Al-Anam 6:11
- 122 Alcorão An-Nisa 4:97
- 123 Alcorão Al-Baqarah 2:217
- 124 Alcorão Al-Hashr 59:9

'Texto traduzido por Mônica Muniz com colaboração de Maria Moreira.

**ANEXO B – DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOME NO ISLÃ, também
conhecida como DECLARAÇÃO DO CAIRO SOBRE DIREITOS HUMANOS NO
ISLÃ**

Fonte: (ISLAM, 2017, *on line*).

Declaração do Cairo sobre Direitos Humanos Islâmicos, 5 de Agosto de 1990, ONU GAOR, Conferência Mundial nos Direitos Humanos, “sessão item 5 da agenda, Documento das Nações Unidas, A/CONF 157/PC/62/Add. 18 (1993). A 19 “ Conferência Islâmica dos Ministros dos Negócios Estrangeiros (Sessão da Paz, Interdependente e Desenvolvimento), realizada no Cairo, República Árabe do Egito, 9-14 Muharram 1411 H (31 julho — 5/agosto/1990), Plenamente consciente do lugar de Din Mankin Isla como vice-regente de Deus na Terra;

Reconhecendo a importância da emissão de um documento sobre os Direitos Humanos no Isla que servira como guia para Estados-Membros em todos os aspectos da vida; Tendo examinado os estágios pelos quais a elaboração deste projeto de documento e o relatório pertinente do Secretário-Geral; Tendo examinado o relatório da reunião da Comissão de Juristas de Haldin Teeré de 26 a 28 de dezembro de 1989; Concorda para emitir a Declaração do Cairo sobre os Direitos Humanos no Islã, que servirá como uma orientação geral para os Estados-Membros no domínio dos Direitos Humanos. Reafirmando o papel civilizador e histórico da ummah islâmica que Deus fez como o melhor para a comunidade e a qual deu a humanidade uma civilização universal e bem equilibrada, em que a harmonia se estabelece entre o aqui, o sob e o depois, o conhecimento é combinado com fé, e cumprir as expectativas desta comunidade para orientar toda a humanidade que é confusa por causa de crenças e ideologias diferentes e conflitantes e para fornecer soluções para todos os problemas crônicos desta civilização materialista. Na contribuição para os esforços do homem, como para afirmar os Direitos Humanos, para proteger o homem contra a exploração e perseguição, para afirmar a sua liberdade e o direito a uma vida digna, de acordo com a Sharia islâmica. Convencido de que a humanidade que chegou a um estágio avançado na ciência materialista ainda é, e permanecera, numa necessidade primordial de fé para apoiar a sua civilização bem como uma força em si mesma motivacional para proteger os seus direitos; Acreditando que os direitos fundamentais e liberdades, segundo o Islã são parte integrante da religião islâmica e que ninguém tem o direito como uma questão de princípio, para revogá-la, no todo ou em parte ou

violar ou ignorá-los na medida em que eles são mandamentos divinos, que estão contidos nos Livros Revelados de Deus e os quais foram enviados pelo último de seu profeta para completar as mensagens divinas anteriores e que a ligação salvaguardando os direitos fundamentais e liberdades são um ato de adoração ao passo que a negligência ou violação é um pecado abominável pelo Islã, e que a salvaguarda dos direitos fundamentais a liberdade é uma responsabilidade individual de cada pessoa e uma responsabilidade coletiva de toda a ummah. Por este meio e com base nos princípios acima mencionados declaram o seguinte:

ARTIGO 1:

a) Todos os seres humanos formam uma família cujos membros estão unidos pela sua subordinação a Allah e a descida de Adão. Todos os homens são iguais em termos de dignidade fundamental e obrigações básicas e responsabilidades, sem qualquer discriminação com base em raça, cor, língua, credo, sexo, religião, filiação política, *status* social ou quaisquer outras considerações. A religião verdadeira é a garantia para reforçar essa dignidade ao longo do caminho para a integridade da pessoa humana.

b) Todos os seres humanos são criações de Allah, e os mais amados por Ele são aqueles que são mais benéficos para seus criados e ninguém tem superioridade sobre outro senão com base na piedade e boas obras.

ARTIGO 2:

a) A vida é uma dádiva de Deus e o direito a vida é garantido para todo o ser humano. É direito dos indivíduos, das sociedades e dos Estados garantir esse direito contra qualquer violação dos Direitos Humanos e é proibido tirar a vida exceto por motivo prescrito na Sharia.

b) É proibido o uso de recurso a qualquer meio que possa resultar no extermínio da humanidade.

c) A preservação da vida humana ao longo do período de tempo querido por Allah é uma obrigação é a prescrita pela Sharia.

d) A segurança aos danos corporais é um direito garantido. O Estado tem o dever de protegê-los, e é proibida a violação sem o prescrito motivo na Sharia.

ARTIGO 3:

a) Em caso de uso da força e, em caso de conflito armado, não é permitido matar não beligerantes, como homens velhos, mulheres e crianças. Os feridos e os doentes têm o direito

ao tratamento médico; os prisioneiros de guerra devem ter o direito de serem alimentados, abrigados e vestidos. É proibido mutilar ou desmembrar cadáveres. É necessária a troca dos prisioneiros de guerra e a organização das visitas ou reuniões de famílias separadas pelas circunstâncias da guerra.

b) É proibido cortar as árvores para destruir as culturas ou pecuária, para destruir o inimigo, construções civis e instalações por bombardeios, explosões ou quaisquer outros meios.

ARTIGO 4:

Todo o ser humano tem direito a santidade humana e a proteção do bom nome e da honra durante a vida e após a morte. O Estado e a sociedade devem proteger o corpo e sepultura de profanação.

ARTIGO 5:

a) A família é o fundamento da sociedade, e o casamento é a base de uma família. Os homens e as mulheres têm o direito ao casamento, e sem as restrições decorrentes de raça, cor ou nacionalidade deve impedir-lhes de exercerem esse direito.

b) A sociedade e o Estado devem remover todos os obstáculos e facilitar o casamento, e deve proteger a família e salvaguardar o seu bem-estar.

ARTIGO 6:

a) A mulher é igual ao homem em dignidade de pessoa humana, tem o seu próprio direito de desfrutar, bem como as funções a executar, como também possuir a sua própria identidade civil e independência financeira, ainda o direito de manter seu nome de linhagem.

b) O marido é responsável para a manutenção e bem-estar da família.

ARTIGO 7:

a) A partir do momento do nascimento cada criança tem direitos em virtude dos pais, da sociedade e do Estado a serem reconhecidos, como a saúde, educação material e moral e de cuidados de higiene. Tanto o feto como a mãe devem ser resguardados e devem lhes ser concedida atenção especial.

b) Os pais e responsáveis têm o direito de escolher o tipo de educação que desejam para os seus filhos, desde que leve em consideração o interesse e o futuro dos filhos em conformidade com os valores éticos e os princípios da Sharia.

c) Ambos os pais têm direito a certos direitos de seus filhos e os parentes têm direito aos direitos desses filhos, em conformidade com os princípios da Sharia.

ARTIGO 8:

Todo o ser humano tem o direito de desfrutar de um legítimo direito com todas as suas prerrogativas e obrigações, caso essa elegibilidade seja perdida ou prejudicada, a pessoa deve ter o direito de ser representada por seu defensor.

ARTIGO 9:

a) A busca do conhecimento é uma obrigação e o fornecimento de educação é dever da sociedade e do Estado. O Estado deve assegurar a disponibilidade de meios e formas de adquirir educação e deve garantir a sua diversidade no interesse da sociedade de modo a permitir que o homem conheça a religião do Islã e desvende os segredos do universo para o benefício da humanidade.

b) Cada ser humano tem o direito de receber educação religiosa e mundana das diversas instituições de ensino, educação e orientação, incluindo a família, a escola, a universidade, os meios de comunicação social, etc., e, de uma forma integrada e equilibrada que desenvolva a personalidade humana, fortalecendo no homem a fé em Allah e promovendo o respeito pelo homem e pela defesa de direitos e obrigações.

ARTIGO 10:

O Islã é a religião da verdadeira natureza intocada. É proibido o exercício de qualquer forma de pressão sobre o homem ou a exploração da pobreza ou ignorância a fim de forçá-lo a mudar de religião ou ao ateísmo.

ARTIGO 11:

a) Os seres humanos nascem livres, e ninguém tem o direito de escravizar, humilhar, oprimir ou explorá-los, e não pode haver qualquer subjugação a não ser por Allah, o todo poderoso.

b) O colonialismo de todos os tipos é o maior mal, as formas de escravização são totalmente proibidas. Os povos que sofrem do colonialismo têm o pleno direito de liberdade e autodeterminação. E dever de todos os Estados apoiarem a luta dos povos colonizados pela liquidação de todas as formas de ocupação, e todos os Estados têm o direito de preservar sua identidade e o independente controle sobre suas riquezas e recursos naturais.

ARTIGO 12:

Todo homem tem o direito, no âmbito da Sharia, a livre circulação e a escolher o seu local de residência, dentro ou fora do seu país e se perseguidos, tem o direito de procurar asilo em outro país. Os países de refúgio serão obrigados a fornecer proteção para o requerente de asilo até que sua segurança seja atingida, a menos que o asilo seja motivado por quem cometer um ato considerado pela Sharia como crime.

ARTIGO 13:

O trabalho é um direito garantido pelo Estado e a sociedade, para cada pessoa com capacidade de trabalho. Cada um deve ser livre para escolher o trabalho que lhe convier melhor e que servir aos seus interesses, bem como aqueles da sociedade. O trabalhador deve ter o direito a segurança, bem como todas as outras garantias sociais. Ele não pode ter trabalho designado para além da sua capacidade, nem deve ser submetido a constrangimento, exploração ou prejuízo de alguma forma. Ele deve ter o direito - sem qualquer tipo de discriminação entre os sexos masculino e feminino - para uma justa remuneração por seu trabalho sem atraso, bem como férias e todos os direitos e promoções que ele merece. Por sua parte, ele deve ser dedicado e metucioso em seu trabalho. Se os trabalhadores e as entidades patronais não concordarem sobre qualquer assunto, o Estado deve intervir para resolver o litígio e as injustiças superadas, os direitos confirmados e a justiça aplicada sem preconceitos.

ARTIGO 14:

Todas as pessoas têm o direito de ganhar a vida sem monopolização legítima, mentira ou causar danos a si mesmo ou a outras pessoas. A extorsão é expressamente proibida.

ARTIGO 15:

a) Todas as pessoas têm o direito a propriedade adquirida de maneira legítima, e deve ter o direito de propriedade sem prejuízo para si mesmo, os outros ou a sociedade em geral. Expropriação não é permitida exceto para as exigências do interesse público e mediante o pagamento de justa compensação.

b) A apreensão e confiscação de bens são proibidas, exceto para uma necessidade ditada pela lei.

ARTIGO 16:

Todas as pessoas têm o direito de desfrutar dos frutos de sua ciência, literatura, arte ou mão-de-obra técnica de que ele é o autor, e ele deve ter o direito a proteção de seus interesses

morais e materiais que daí decorrerem, desde que não sejam contrários aos princípios da Sharia.

ARTIGO 17:

a) Todas as pessoas têm o direito de viver em um ambiente limpo, longe de vícios e corrupção moral, que seja favorável ao saudável desenvolvimento ético da sua pessoa, cabendo ao Estado e a sociedade em geral, permitir esse direito.

b) Todas as pessoas têm o direito a cuidados médicos e sociais, e de todos os serviços públicos prestados pela sociedade e o Estado, dentro dos limites dos recursos disponíveis.

c) Os Estados devem assegurar o direito do indivíduo a um nível de vida decente que pode lhe permitir atender as suas necessidades e as de seus dependentes, incluindo alimentação, vestuário, habitação, educação, cuidados médicos e todas as outras necessidades básicas.

ARTIGO 18:

a) Todas as pessoas têm o direito de viver em segurança para si mesma, sua religião, seus dependentes, a sua honra e a sua propriedade.

b) Todas as pessoas têm o direito a privacidade na condução de seus negócios privados, em sua casa, em sua família, no que diz respeito a sua propriedade e seus relacionamentos. Não é permitido espionar para colocá-las sob vigilância ou para manchar o seu bom nome. O Estado deve protegê-las de interferência arbitrária.

c) Uma residência privada é inviolável em todos os casos. Ela não vai ser violada sem a permissão de seus habitantes ou em qualquer forma ilícita, nem ser demolida ou confiscada e seus moradores despejados.

ARTIGO 19:

a) Todos os indivíduos são iguais perante a lei, sem distinção entre o governante e o governado.

b) O direito de recorrer a justiça é garantido para todos.

c) A responsabilidade é na sua essência pessoal.

d) Não há nenhum crime ou castigo exceto o previsto na Sharia.

e) O réu é inocente até que sua culpabilidade seja provada em um rápido julgamento em que deve ser dado a ele, todas as garantias de defesa.

ARTIGO 20:

Não é permitido sem motivo legítimo a prisão de um indivíduo, ou limitar a sua liberdade, para o exílio. Não é permitido ao indivíduo a tortura física ou psicológica ou qualquer forma de maus tratos, crueldade ou indignidade. Também não é permitido ao indivíduo experiências médicas ou científicas sem seu consentimento, que coloque em risco sua saúde ou sua vida. Também não é permitido promulgar leis de emergência que tenham autoridade executiva para tais ações.

ARTIGO 21:

É expressamente proibida a tomada de reféns sob qualquer forma ou para qualquer fim.

ARTIGO 22:

a) Todas as pessoas têm o direito de expressar a sua opinião livremente, de modo que não sejam contrárias aos princípios da Sharla.

b) Todas as pessoas têm o direito de defender o que é certo, e propagar o que é bom, e a advertir contra aquilo que está errado e o mal segundo as normas da Sharia Islâmica.

c) A informação é uma necessidade vital para a sociedade. Ela não pode ser explorada ou mal utilizada, de modo que possam violar a santidade e a dignidade dos profetas, comprometer valores éticos e morais ou se desintegrar, corromper ou prejudicar a sociedade ou enfraquecer a sua fé.

d) Não é permitido excitar doutrina nacionalista ou o ódio, ou fazer qualquer coisa que possa ser uma incitação a qualquer forma de discriminação racial.

ARTIGO 23:

a) Uma autoridade é uma confiança; e o abuso ou exploração maliciosa é expressamente proibido, a fim de garantir os Direitos Humanos fundamentais.

b) Todas as pessoas têm o direito de participar, direta ou indiretamente, da administração de seu país e dos assuntos públicos. Também devem ter o direito de assumir cargos públicos em conformidade com as disposições da Sharia.

ARTIGO 24:

Todos os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração estão sujeitos a Sharia islâmica.

ARTIGO 25:

A Sharia islâmica é a única fonte de referência para a explicação ou esclarecimento de qualquer um dos artigos da presente declaração.