

**UNIVERSIDADE FUMEC
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS, SOCIAIS E DA SAÚDE**

RAQUEL CARVALHO MENEZES DE CASTRO

**O PARADOXO DOS DIREITOS HUMANOS
DA MULHER MUÇULMANA NO
ORIENTE MÉDIO ISLÂMICO**

Belo Horizonte
2018

RAQUEL CARVALHO MENEZES DE CASTRO

Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5361847579513196>

**O PARADOXO DOS DIREITOS HUMANOS
DA MULHER MUÇULMANA NO
ORIENTE MÉDIO ISLÂMICO**

Dissertação apresentada ao Programa de Mestrado Acadêmico em Direito (*stricto sensu*) da Faculdade de Ciências Humanas, Sociais e da Saúde da Universidade FUMEC, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Direito.

Área de concentração: Instituições sociais, direito e democracia.

Linha de pesquisa: Esfera pública, legitimidade e controle.

Orientador: Professor Doutor André Cordeiro Leal.

Coorientador: Professor Doutor Luís Carlos Balbino Gambogi.

Belo Horizonte
2018

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

M543p Menezes, Raquel Carvalho, 1983-
O paradoxo dos direitos humanos da mulher muçulmana
no oriente médio islâmico / Raquel Carvalho Menezes. - Belo
Horizonte, 2018.
157 f. ; 29,7 cm

Orientador: André Cordeiro Leal
Coorientador: Luís Carlos Balbino Gambogi
Dissertação (Mestrado em Direito), Universidade
FUMEC, Faculdade de Ciências Humanas, Sociais e da Saúde,
Belo Horizonte, 2018.

1. Direitos humanos. 2. Direitos das mulheres. 3.
Muçulmanas. I. Título. II. Leal, André Cordeiro. III. Gambogi,
Luís Carlos Balbino. IV. Universidade FUMEC, Faculdade de
Ciências Humanas, Sociais e da Saúde.

CDU: 347.156



UNIVERSIDADE
FUMEC

PROGRAMA DE MESTRADO EM DIREITO EM INSTITUIÇÕES SOCIAIS, DIREITO E DEMOCRACIA

AVALIAÇÃO FINAL DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE
MESTRADO

BANCA EXAMINADORA:

ASSINATURAS:

Prof. Dr. André Cordeiro Leal

Prof. Dr. Sérgio Henriques Zandoná Freitas

Prof. Dr. Bruno Wanderley Júnior

MESTRANDA: RAQUEL CARVALHO MENEZES DE CASTRO

TÍTULO DA DISSERTAÇÃO:

**“O PARADOXO DOS DIREITOS HUMANOS DA MULHER MUÇULMANA NO
ORIENTE MÉDIO ISLÂMICO”**

RESULTADO FINAL:

APROVADA

Data da Defesa: 13/07/2018

REITORIA

Av. Afonso Pena, 3880 - Cruzeiro
30130-009 - Belo Horizonte, MG
Tel. 0800 0300 200
www.fumec.br

CAMPUS

Rua Cobre, 200 - Cruzeiro
30310-190 - Belo Horizonte, MG
Tel. (31) 3228-3000
www.fumec.br

“Fé e ciência são paralelas”.
Cypriano Marques Filho.

“As paralelas se encontram no infinito”.
Albert Einstein.

DEDICATÓRIA

As meninas e mulheres que, embora tenham direitos reconhecidos por lei, não podem deles gozar na vida real.

As meninas e mulheres que moram em países onde nem a lei as protegem e não as reconhecem como sujeitos de direito.

Àquelas que sofrem agressões no físico e nas emoções, que não podem sair de casa com o rosto descoberto ou desacompanhadas, que não podem se vestir como querem, que não podem se expressar e, especialmente, àquelas que não podem ou que correm risco ao ir à escola, privadas de uma das melhores coisas da vida.

AGRADECIMENTOS

A Yeshua Hamashia, meu amor maior. O meu coração é grato por sua doce e consolável presença, pelo sustento para a muitas vezes aflita e ansiosa alma, pela provisão quase inacreditável, pelo amor sem precedentes, pelo apoio incessante, pelo cuidado imerecido e pela sabedoria surpreendente. Uma vez mais posso agradecer por ter me tirado de detrás das malhadas e colocado em meus lábios um cântico novo. Sinto muito pelo sistema, criado por homens, estar comprometido, impedindo muitos de te conhecerem.

Ao Papai e a Mamãe, Heleno e Fátima, e meu irmão, Renato, pelo constante apoio e por tornarem esta caminhada mais suave. Em alguns momentos, a ajuda foi até constrangedora. Muito obrigada por terem aberto mão de tempo e recursos.

Ao Professor Dr. André Cordeiro Leal, pela orientação precisa, dedicada, atenciosa e paciente, pelas indicações de leituras, reflexões, proposições e provocações. Foi uma imensa honra desenvolver esta pesquisa sob seus cuidados.

Ao Professor Dr. Sérgio Henriques Zandona Freitas, por toda inspiração, motivação e aprendizado sem limites. Minha admiração e gratidão, pela confiança, consideração e tantas valiosas lições.

Ao Professor Dr. Luis Carlos Balbino Gambogi, sempre gentil, por ter acreditado e me aceitado como pesquisadora bolsista no Projeto de Iniciação Científica sobre a reconstrução da participação dialógica intercultural sobre direitos humanos entre o Brasil e a cultura islâmica.

Ao Professor Dr. César Augusto de Castro Fiuza, por ter me aceitado como pesquisadora bolsista no Projeto de Iniciação Científica sobre os direitos das crianças e adolescentes moradores de rua.

As queridas Jéssica Ribeiro, Letícia Almeida, Letícia Athayde, Rafaela Castanheiras e Thaís Cristo, pelo carinho, companheirismo e dedicação no Projeto de Iniciação Científica sobre a reconstrução da participação dialógica intercultural sobre direitos humanos entre o Brasil e a cultura islâmica.

As amigas Ana Paula Gonçalves, Tatiane Albuquerque, Letícia Almeida e Laiane Dantas, pela amizade e carinho.

Aos amados e amáveis alunos da Faculdade de Sabará, da Fundação Comunitária de Ensino Superior de Itabira – FUNCESI e do Serviço Nacional de Aprendizagem Comercial – SENAC.

Aos guerreiros intercessores, foi fundamental.

Muito obrigada a todos.

RESUMO

As ciências sociais e humanas têm estudado cada vez mais sobre a construção social dos sujeitos e às diversas experiências pelas quais passam as sociedades nesse processo de construção. Esse estudo torna-se ainda mais relevante quando em jogo um grande desafio da humanidade proposto pelo diálogo inter-religioso. O tema-problema deste trabalho científico é o paradoxo dos direitos humanos da mulher muçulmana no Oriente Médio islâmico. Nesse prisma, esta pesquisa pretende contribuir para melhor entendimento da perspectiva do Oriente Médio islâmico quanto aos direitos humanos, notadamente os direitos humanos da mulher muçulmana. A delimitação do objetivo geral desta pesquisa cinge-se na análise do Princípio da Subjetividade como marco da Modernidade ocidental, pressuposto dos direitos humanos, e a relação existente com Oriente Médio islâmico. Para tanto, pretende-se expor o eixo histórico ocidental, tratando dos precedentes históricos da Modernidade. Na esteira do entendimento de Hegel e Habermas, o Cristianismo será tratado como marco temporal inicial, seguido da Reforma Protestante, da Revolução Francesa e do Iluminismo. Na sequência, a partir de entendimento de Hegel, Habermas e Borradori, se propõe a esclarecer o Princípio da Subjetividade como marco preciso da Modernidade, momento de ruptura com o passado em que o indivíduo é independente da autoridade. Em seguida, se propõe a demonstrar a fundamentação das ordens jurídicas modernas sobre direitos subjetivos e como pressupostos que deram desenho e conteúdo determinantes aos direitos humanos, apresentados sob a perspectiva habermasiana de que a concepção dos direitos humanos foi a resposta europeia às consequências políticas da cisão confessional. Paralelamente, busca-se expor o aporte histórico do Oriente Médio e da sua religião predominante, o Islã. Apresenta, também, os aspectos característicos e pilares da religião criada por Maomé. Finalmente, identifica a condição da mulher muçulmana no Oriente Médio islâmico. Nesse cenário, é percebido o enfrentamento de duas teologias políticas, assim colocado por Derrida e procede-se à investigação da relação existente entre direitos humanos e o Islã, especificamente, dos direitos humanos da mulher muçulmana no Oriente Médio islâmico. Utilizou-se da pesquisa bibliográfica e do método jurídico-dedutivo, partindo-se de uma perspectiva macroanalítica para uma concepção microanalítica acerca da temática e, por fim, como procedimento técnico, a análise da questão teórica e interpretativa.

Palavras-chave: Eixo histórico; modernidade; princípio da subjetividade; direitos humanos; isla; pilares; condição da mulher; oriente médio islâmico; paradoxo.

ABSTRACT

The social and human sciences have increasingly studied the social construction of the subjects and the diverse experiences through which societies pass in this process of construction. This study becomes even more relevant when at stake a major challenge of humanity proposed by interreligious dialogue. The problem theme of this scientific work is the paradox of the human rights of Muslim women in the Islamic Middle East. In this perspective, this research aims to contribute to a better understanding of the Islamic Middle East's perspective on human rights, especially the human rights of Muslim women. The delimitation of the general objective of this research is girded in the analysis of the Principle of Subjectivity as a landmark of Western Modernity, a presupposition of human rights, and the existing relationship with the Islamic Middle East. To do so, we intend to expose the Western historical axis, dealing with the historical precedents of Modernity. In the wake of Hegel and Habermas's understanding, Christianity will be treated as the initial time frame, followed by the Protestant Reformation, the French Revolution, and the Enlightenment. Following, on the understanding of Hegel, Habermas and Borradori, he proposes to clarify the Principle of Subjectivity as a precise framework of Modernity, a moment of rupture with the past in which the individual is independent of authority. It then proposes to demonstrate the rationale of modern legal orders on subjective rights and as assumptions that gave design and content that are determinant to human rights, presented presented under the Habermasian perspective that the conception of human rights was the European response to the political consequences of the confessional split. At the same time, it seeks to expose the historical contribution of the Middle East and its predominant religion, Islam. It also presents the characteristic aspects and pillars of the religion created by Muhammad. Finally, it identifies the condition of the Muslim woman in the Islamic Middle East. In this scenario, it is perceived that two political theologies are confronted, as Derrida puts it, and the investigation of the relationship between human rights and Islam, specifically, of the human rights of Muslim women in the Islamic Middle East. It was used the bibliographic research and the legal-deductive method, starting from a macroanalytical perspective for a microanalytical conception about the thematic and, finally, as a technical procedure, the analysis of the theoretical and interpretative question.

Key-words: Historical axis; modernity; principle of subjectivity; human rights; island; pillars; woman's condition; Middle East islamic; paradox.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	10
2 PRECEDENTES HISTÓRICOS DA MODERNIDADE	12
2.1 PRECEDENTES HISTÓRICOS	13
2.2 CRISTIANISMO.....	14
2.3 REFORMA PROTESTANTE.....	35
2.4 ILUMINISMO.....	41
2.5 REVOLUÇÃO FRANCESA.....	48
3 MODERNIDADE	52
3.1 PRINCÍPIO DA SUBJETIVIDADE COMO MARCO DA MODERNIDADE, DIREITOS SUBJETIVOS E DIREITOS HUMANOS.....	52
4 ISLÃ E ORIENTE MÉDIO	61
4.1 ISLÃ, MAOMÉ E O CORÃO.....	63
4.2 OS PILARES DO ISLÃ.....	75
4.3 A EXPANSÃO DO ISLÃ.....	82
4.4 A CONDIÇÃO DA MULHER MUÇULMANA NO ORIENTE MÉDIO ISLÂMICO.....	101
5 MULHER MUÇULMANA E DIREITOS HUMANOS	120
5.1 MODERNIDADE OCIDENTAL <i>VERSUS</i> FUNDAMENTALISMO ISLÂMICO – ENFRENTAMENTO DE DUAS TEOLOGIAS POLÍTICAS.....	120
5.2 O PARADOXO DOS DIREITOS HUMANOS DA MULHER MUÇULMANA NO ORIENTE MÉDIO ISLÂMICO.....	130
6 CONCLUSÕES	146
REFERÊNCIAS	149

1 INTRODUÇÃO

As ciências sociais e humanas têm estudado cada vez mais sobre a construção social dos sujeitos e às diversas experiências pelas quais passam as sociedades nesse processo de construção. Esse estudo torna-se ainda mais relevante quando em jogo um grande desafio da humanidade proposto pelo diálogo inter-religioso.

O tema-problema deste trabalho científico é o paradoxo dos direitos humanos da mulher muçulmana no Oriente Médio islâmico.

Nesse prisma, esta pesquisa pretende contribuir para melhor entendimento da perspectiva do Oriente Médio islâmico quanto aos direitos humanos, notadamente os direitos humanos da mulher muçulmana.

A delimitação do objetivo geral desta pesquisa cinge-se na análise do Princípio da Subjetividade como marco da Modernidade ocidental, pressuposto dos direitos humanos e a relação existente com Oriente Médio islâmico.

De modo específico, objetiva-se: *a)* analisar os precedentes históricos da modernidade; *b)* examinar o Princípio da Subjetividade como marco da Modernidade e pressuposto dos direitos humanos; *c)* estudar o Islã e o aporte histórico do Oriente Médio islâmico, bem como identificar a condição da mulher muçulmana no Oriente Médio islâmico; e *d)* expor o enfratamento de duas teologias políticas e investigar a relação existente entre direitos humanos a condição da mulher muçulmana no Oriente Médio islâmico.

Postos os objetivos e a eles alinhado, o segundo capítulo trata do eixo histórico ocidental, expondo os precedentes históricos da Modernidade. Na esteira do entendimento de Hegel e Habermas, o Cristianismo será tratado como marco temporal inicial, seguido da Reforma Protestante, da Revolução Francesa e do Iluminismo.

O terceiro capítulo, a partir de entendimento de Hegel, Habermas e Borradori, se propõe a esclarecer o Princípio da Subjetividade como marco preciso da Modernidade, momento de ruptura com o passado em que o indivíduo é independente da autoridade. Na sequência, se propõe a demonstrar a fundamentação das ordens jurídicas modernas sobre direitos subjetivos e como pressupostos que deram desenho e conteúdo determinantes aos direitos humanos. Cumpre esclarecer que não se pretende esgotar o tema direitos humanos, mas tratá-lo sob a perspectiva habermasiana de que a concepção dos direitos humanos foi a resposta européia às consequências políticas da cisão confessional.

O quarto capítulo, paralelamente, cuida do aporte histórico do Oriente Médio e da sua religião predominante, o Islã. Apresenta, também, os aspectos característicos e pilares da

religião criada por Maomé. Finalmente, identifica a condição da mulher muçulmana no Oriente Médio islâmico.

O quinto capítulo se dedica ao enfrentamento de duas teologias políticas, assim colocado por Derrida, e à investigação da relação existente entre direitos humanos e o Islã, especificamente, dos direitos humanos da mulher muçulmana no Oriente Médio islâmico.

Este estudo científico justifica-se pelo atendimento dos requisitos de validade, inovação e oportunidade da pesquisa. O primeiro ponto relaciona-se com a significância acadêmica e o seu traço inovador agravado pela escassa reflexão da problemática proposta. A oportunidade é evidenciada pelo aumento do número de adeptos aos Islã, no Brasil e no mundo, pelo aumento do número de imigrantes e refugiados muçulmanos, pela distância intercultural entre Ocidente e Oriente Médio islâmico e pelas denúncias de inobservância dos direitos humanos, notadamente em relação às mulheres muçulmanas no Oriente Médio islâmico, e da pouca e insuficiente atenção lhes conferida.

Utilizou-se da pesquisa bibliográfica e do método jurídico-dedutivo, partindo-se de uma perspectiva macroanalítica para uma concepção microanalítica acerca da temática e, por fim, como procedimento técnico, a análise da questão teórica e interpretativa.

2 PRECEDENTES HISTÓRICOS DA MODERNIDADE

Para dissertar sobre modernidade e direitos humanos é necessário antes tecer considerações sobre essa história que começa séculos antes. Sem a abordagem desses precedentes históricos, a compreensão da modernidade e dos direitos humanos restariam comprometidas e pareceriam flutuar no vazio.

Para entendimento da posição do sujeito na modernidade é preciso conhecer a construção social a qual foi submetida e as diversas experiências pelas quais passa a sociedade nesse processo de construção.

Destacando a importância das conexões e fronteiras históricas, culturais¹ e linguísticas, Borradori expõe o posicionamento de Derrida e, em seguida, comenta:

Para Derrida, então, e pelo resto de sua vida, cada palavra se ramifica em uma rede de conexões históricas e textuais. [...] Tomemos o ser humano como exemplo. A maioria das pessoas suporia que esta é uma designação evidente em si mesma: um ser humano é um membro da espécie humana. O problema é que tanto ‘humana’ como ‘espécie’ são termos que se ramificam em labirintos historicamente construídos, que se desdobram e complicam indefinidamente o espectro semântico da palavra. Por outro lado, a espécie humana, como acontece com todas as espécies, está inscrita na história da evolução: a questão de quando nos tornamos humanos depende do princípio de classificação que adotamos – e que em teoria poderia ser diferente do que é. Por outro lado, o adjetivo ‘humano’, que acompanha a noção de um ser individual ou de toda espécie, nos coloca face à questão do que significa ‘humano’. Significa agir como ser humano? Como demarcarmos o comportamento humano? Não podemos sequer abordar esse problema sem nos referir à noção de natureza humana, sua humanidade ou desumanidade. Essa questão foi crucial para a reação de Derrida aos acontecimentos de 1968. A contribuição que ele deu para a compreensão daquela época de grande conflito ideológico e tumulto político foi interrogar que concepção de ser humano estava na verdade em jogo. Suas considerações começavam com o questionamento do ‘antropologismo’ que ele viu dominar a cena intelectual francesa, tomando como certa a herança humanista associada ao ideal grego do *anthropos*. Da Renascença italiana ao Iluminismo, o humanismo permaneceu leal ao que Derrida chamou de “a unidade ao homem”. (BORRADORI, 2004, p. 23).

Borradori, ainda, enfatiza que para Derrida o signo “homem” encontra limite histórico, cultural ou linguístico, não podendo ser entendido separadamente do seu mundo:

Nas trevas da Segunda Guerra Mundial, os filósofos existencialistas como Jean-Paul Sartre propunha redefinir o homem em termos de ‘realidade humana’, sustentando assim que o sujeito humano não poderia ser entendido separadamente de seu mundo. [...] Derrida no entanto argumentava que, embora os existencialistas fossem os

¹ Para Rosemiro Pereira Leal, cultura é a realidade achada na natureza sob o ponto de vista das realidades idealizadas ou fabricadas pelo homem (LEAL, 2006, p. 8). Segundo a Mondiacult, Conferência da UNESCO, realizada em 1982, na cidade do México, “a cultura pode, hoje, ser considerada como o conjunto de traços distintivos, espirituais e materiais, intelectuais e afetivos que caracterizam uma sociedade ou grupo social. Ela engloba, além das artes e das letras, os modos de vida, os direitos fundamentais do ser humano, os sistemas de valores, as tradições e as crenças.” (UNESCO, 1982, p. 39). Para Bruno Wanderley Júnior e outro, “o propósito primordial do Mondiacult é o de estabelecer uma conceituação antropológica de cultura, mas também o de conceituar política cultural e política de comunicação.” (WANDERLEY JÚNIOR; VOLPINI, 2007, p. 6605).

primeiros a levantar a questão do significado do homem, eles não haviam conseguido superar a idéia clássica da unidade do homem. Apesar de o tema da história estar bastante presente no discurso do período, ainda é pequena a prática da história dos conceitos. A história do conceito de homem, por exemplo, nunca é examinada. É como se o signo 'homem' não tivesse origem alguma, qualquer limite histórico, cultural ou lingüístico. Derrida defende aqui que uma vez que o conceito de homem seja dotado de fronteiras históricas, culturais e lingüísticas, será muito mais difícil recorrer a qualquer argumento essencialista. A própria multiplicidade de narrativas históricas impedirá qualquer tentativa de construir um conceito em termos de pares irredutíveis. (BORRADORI, 2004, p. 24).

Por oportuno, propõe-se a reflexão já manifestada por González: se o progresso é elemento tão importante na vida da humanidade, e inclusive do universo, também deve sê-lo a história, pois, o que é a história senão o progresso do passado? (GONZÁLEZ, 1995i, p.92).

Assim, a tratativa dos precedentes históricos não representa saudosismo, mas antes uma necessidade pressuposta de entender os tempos passados que se fazem presentes ao limitar as opções e influenciar as expectativas futuras.

2.1 PRECEDENTES HISTÓRICOS DA MODERNIDADE

Como advertido, para dissertar sobre modernidade e direitos humanos, será necessário expor os seus respectivos precedentes históricos.

Hegel enxerga no direito da liberdade subjetiva, que será melhor estudado a seguir, como o divisor de águas entre a antiguidade e a modernidade pronunciado inicialmente no Cristianismo:

O direito da liberdade subjetiva constitui o ponto central e crítico que marca a diferença entre a Antiguidade e os tempos modernos. Esse direito, em sua infinitude, é pronunciado no cristianismo e converteu-se em princípio universal e efetivo de uma nova forma de mundo. (HEGEL, 1995, p. 233).

Habermas corrobora a cesura na história do mundo provocada pelo Cristianismo:

O umbral para o próximo século cativa a fantasia porque nos leva a um novo milênio. Esse corte no calendário é fruto de uma cronologia construída em termos soteriológicos² cujo ponto inicial, o nascimento de Cristo, de fato significou, como podemos constatar retrospectivamente, uma cesura na história do mundo. No final do segundo milênio os planos de viagem das linhas de vôo internacionais, as transações globais nas Bolsas, os congressos internacionais dos cientistas e mesmo os encontros no espaço orientam-se segundo a cronologia cristã. (HABERMAS, 2001, p. 53).

Após Cristo, como destaca Habermas, Hegel aponta a Reforma Protestante, o Iluminismo e a Revolução Francesa, como acontecimentos-chave históricos do princípio da subjetividade e, via de consequência, da modernidade (HABERMAS, 2000, p. 26).

² Soteriologia está relacionada ao estudo da salvação (RATZINGER, 1970, p. 106).

Na esteira do entendimento de Hegel e Habermas, este trabalho científico tratará dos precedentes históricos da modernidade considerando o Cristianismo como marco temporal inicial, seguido da Reforma Protestante, do Iluminismo e da Revolução Francesa.

2.2 CRISTIANISMO

O cristianismo é resultado do nascimento, vida, ensinamentos e morte de Jesus. No relato bíblico, quando nasceu, o Império Romano era governado por César Augusto. Cristo, de quem os cristãos receberam o nome, foi executado na cruz por Pôncio Pilatos durante o reinado de Tibério, por volta do ano 30, na Palestina, onde o cristianismo deu os primeiros passos (RATZINGER, 1970, p.87).

Para os cristãos, Jesus Cristo é o filho de Deus enviado ao mundo para morrer na cruz no lugar dos pecadores e reconciliá-los com Deus. Mediante a ressurreição, Jesus derrotou o maligno e conquistou a possibilidade do homem viver em liberdade.³

O cristianismo é uma questão de fé no Deus revelado nas Escrituras e em Jesus. No entanto, para a fé cristã, não se trata de uma repentina visitação de Deus à terra, mediante Jesus Cristo, mas a consumação daquilo que foi predito no Antigo Testamento – religião hebraica e da esperança de Israel, o povo judeu.

Assim, os primeiros cristãos não acreditavam pertencer a uma nova religião e que, portanto, negavam o judaísmo. Pelo contrário, eram judeus que reconheceram Jesus como o Messias tão esperado, cumprindo-se as promessas de Israel, como ensina González:

Portanto, a igreja nunca foi uma comunidade desprovida de todo contato com o mundo exterior. Os primeiros cristãos eram judeus do século primeiro, e foi como judeus do século primeiro que escutaram e receberam o evangelho. Depois, a nova fé foi se propagando, tanto entre os judeus que viviam fora da Palestina como entre os gentios que viviam no Império Romano e ainda fora dele. (GONZÁLEZ, 1995i, p. 15).

No entanto, grande parte daqueles que professavam o judaísmo, inclusive aqueles que ainda professam no século XXI, não acreditou em Jesus Cristo como o Messias, anunciado no Antigo Testamento⁴, e permanecem aguardando ainda o seu advento.⁵

³ Como se lê na Epístola aos Romanos, capítulo 5, versículos 8 e 9: Mas Deus demonstra seu amor, por nós: Cristo morreu em nosso favor quando ainda éramos pecadores. Como agora somos justificados por seu sangue, muito mais ainda, por meio dele, seremos salvos da ira de Deus! (BÍBLIA, 2012).

⁴ Isaías 7:14: Portanto o Senhor mesmo vos dará um sinal: eis que uma virgem conceberá, e dará à luz um filho, e será o seu nome Emanuel.

Isaías 9:6: Porque um menino nos nasceu, um filho se nos deu; e o governo estará sobre os seus ombros; e o seu nome será: Maravilhoso Conselheiro, Deus Forte, Pai Eterno, Príncipe da Paz.

Miqueias 5:2: Mas tu, Belém Efrata, posto que pequena para estar entre os milhares de Judá, de ti é que me sairá aquele que há de reinar em Israel, e cujas saídas são desde os tempos antigos, desde os dias da eternidade.

Dessa forma, o cristianismo não propunha aos judeus deixarem de sê-lo, mas que a idade messiânica havia chegado. Para os cristãos daquela época, judaísmo e cristianismo não eram religiões distintas. Para os judeus não cristãos, o entendimento era parecido, não se tratava de uma nova religião, mas de mais uma seita herética dentro do judaísmo, das várias outras existentes.

González aponta que não obstante a diversidade de tendências dentro do judaísmo, existiam pontos de convergência fundamentais:

Por outra parte, toda esta diversidade de tendências, partidose seitas não há de eclipsar os pontos fundamentais que todos os judeus sustentavam em comum: o monoteísmo ético e a esperança escatológica. O monoteísmo ético sustentava que há um só Deus e que este Deus requer, além do culto apropriado, a justiça entre os seres humanos. Os diversos partidos podiam estar em desacordo com respeito ao que essa justiça queria dizer em termos concretos. Mas quanto a necessidade de honrar ao Deus único com a vida toda, todos concordavam. A esperança escatológica era a outra nota comum da fé de Israel. Todos, desde os saduceus até aos zelotes, guardavam a esperança messiânica e criam firmemente que o dia chegaria em que Deus interferiria na história para restaurar Israel e cumprir suas promessas de um Reino de paz e justiça. Alguns criam que seu dever estava em acelerar a chegada dessa era recorrendo às armas. Outros diziam que tais coisas deviam deixar-se exclusivamente nas mãos de Deus. Mas todos concordavam em sua visão dirigida em direção ao futuro, quando se cumpririam as promessas de Deus. De todos esses grupos, o mais apto para sobreviver depois da destruição do Templo era o dos fariseus. Com efeito, esta seita tinha suas raízes na época do Exílio, quando os judeus não podiam chegar ao Templo para adorar, e portanto sua fé se centralizava na Lei. Durante os últimos séculos antes do advento de Jesus, o número dos judeus que viviam em terras longínquas havia aumentado constantemente. (GONZÁLEZ, 1995i, p. 19).

No Novo Testamento, especialmente no livro de Atos⁶, evidencia-se a perseguição sofrida por cristãos levada a efeito por judeus que os viam como hereges capazes de despertar a ira de Deus sobre Israel, quando já estavam subjugados pelo Império Romano. Para Roma,

Zacarias 9:9: Alegra-te muito, ó filha de Sião; exulta, ó filha de Jerusalém; eis que vem a ti o teu rei; ele é justo e traz a salvação; ele é humilde e vem montado sobre um jumento, sobre um jumentinho, filho de jumenta.

Salmo 22:16-18: Pois cães me rodeiam; um ajuntamento de malfeitores me cerca; transpassaram-me as mãos e os pés. Posso contar todos os meus ossos. Eles me olham e ficam a mirar-me. Repartem entre si as minhas vestes, e sobre a minha túnica lançam sortes.

Isaías 53:3-7: Era desprezado e o mais rejeitado entre os homens; homem de dores e que sabe o que é padecer; e, como um de quem os homens escondem o rosto, era desprezado, e dele não fizemos caso. Certamente, ele tomou sobre si as nossas enfermidades e as nossas dores levou sobre si; e nós o reputávamos por aflito, ferido de Deus e oprimido. Mas ele foi transpassado pelas nossas transgressões e moído pelas nossas iniquidades; o castigo que nos traz a paz estava sobre ele, e pelas suas pisaduras fomos sarados. Todos nós andávamos desgarrados como ovelhas; cada um se desviava pelo caminho, mas o SENHOR fez cair sobre ele a iniquidade de nós todos. Ele foi oprimido e humilhado, mas não abriu a boca; como cordeiro foi levado ao matadouro; e, como ovelha muda perante os seus tosquiadores, ele não abriu a boca.

Isaías 50:6: Ofereci minhas costas para aqueles que me batiam, meu rosto para aqueles que arrancavam minha barba; não escondi a face da zombaria e da cuspada.

⁵ Cumpre esclarecer que os judeus que reconhecem Jesus Cristo como o Messias são chamados de judeus messiânicos.

⁶ Atos 8:1-3: E também Saulo consentiu na morte dele. E fez-se naquele dia uma grande perseguição contra a igreja que estava em Jerusalém; e todos foram dispersos pelas terras da Judéia e de Samaria, exceto os apóstolos. E uns homens piedosos foram enterrar Estêvão, e fizeram sobre ele grande pranto. E Saulo assolava a igreja, entrando pelas casas; e, arrastando homens e mulheres, os encerrava na prisão (BÍBLIA, 2012).

tudo não passava de uma disputa interna dentro do marco do judaísmo, não sendo os cristãos perseguidos pelas autoridades romanas.

No entanto, com a propagação do cristianismo aos gentios, ou seja, não judeus, as distinções entre judaísmo e cristianismo foram acentuadas juntamente com um sentimento nacionalista por parte dos judeus.

Tornando-se o cristianismo a religião da maioria e os judeus passando a ser a minoria, estes deixaram de perseguir e muitas vezes passaram por perseguidos, diante de um sentimento anti-semita fomentado por muitos cristãos.

Antes de passar ao estudo da história do cristianismo após o primeiro século, faz-se necessário expor alguns pontos sobre os ensinamentos de Jesus e seu contexto religioso para entender o que motivou a cesura na história identificada por Habermas (HABERMAS, 2001, p. 53) ou, nas palavras de Hegel, registradas por Habermas, uma nova forma de mundo (HABERMAS, 2000, p. 24).

Quando surgiu o cristianismo, o Império Romano acolhia o sincretismo religioso e Fustel de Coulanges destaca que:

não havia um só ato da vida pública no qual não fizessem intervir os deuses. Como estavam sob o domínio da idéia de que os deuses ora eram excelentes protetores, ora cruéis inimigos, o homem jamais ousava agir sem estar seguro de seus favores. O povo não se reunia em assembléia senão em dias permitidos pela religião. (COULANGES, 2006, p. 114).

Com adoração para vários deuses e uma vida pública pautada na intervenção divina, era, assim, notável o sincretismo religioso da época.

O centro da história das religiões⁷ do mundo, basicamente, giram em torno do pensamento sobre a reparação, ou seja, da restauração do destruído relacionamento com Deus mediante ações dos homens e da salvação. De outro modo, trata-se, até o momento, das ações humanas para eventual reparação. E aí reside a revolução do ensinamento de Jesus:

Escritura exprime verdadeiramente uma revolução em confronto com as idéias de reparação e salvação da história religiosa extracristã. Naturalmente não se pode negar que, na consciência cristã posterior, essa revolução foi largamente neutralizada e só poucas vezes foi reconhecida em toda a sua plenitude. Nas religiões do mundo, reparação denota geralmente a restauração do destruído relacionamento com Deus mediante ações dos homens. Quase todas as religiões giram em torno do problema da expiação. Elas nascem da consciência do homem quanto à sua culpa para com Deus e denotam a tentativa de sufocar a consciência da culpa, de vencer a culpa por meio de ações oferecidas a Deus. A obra reparadora

⁷ André Cordeiro Leal destaca que Agamben discorrendo sobre a etimologia do termo religião, esclarece que religio “não deriva de religare (o que liga e une o humano ao divino), mas de relegere, que indica a atitude de escrúpulo e de atenção que deve caracterizar as relações com os deuses” (AGAMBEN, 2007, p. 66). A partir desse pressuposto, informa que toda religião supõe uma separação entre duas esferas: as do humano e do divino (LEAL, 2014, p. 16). Para Geertz, “a religião não é o divino, nem mesmo alguma manifestação dele no mundo, mas uma concepção sobre o divino” (GEERTZ, 2004, p. 67). Para Fantini, “a religião é o mais perverso instrumento de dominação para manter as massas alienadas, tolerantes e permeáveis às injustiças que lhes são imputadas” (FANTINI, 2014, p. 15).

com que os homens querem apaziguar a divindade e torná-la propícia, ocupa o centro da história das religiões. (RATZINGER, 1970, p. 236-237).

Sob a perspectiva do cristianismo católico, a reparação então deixa a dependência de esforços humanos e passa a ser de iniciativa de Deus, com a encarnação de Jesus, que não veio para julgar o mundo, mas para salvar:

No Novo Testamento a questão quase parece o oposto. Não é o homem que se dirige a Deus trazendo-lhe um dom propiciatório; é Deus que vem ao encontro do homem para lhe dar. Com a iniciativa do seu poder de amor, Deus restaura o direito abalado, transformando em justo o homem pecador, tornando vivo o que fora morto, graças à sua misericórdia criadora. Sua justiça é graça; é justiça atuante que endireita o homem vergado, isto é, torna-o justo. Estamos na encruzilhada que o cristianismo traçou na história das religiões. O Novo Testamento não afirma que os homens aplacem a Deus, coisa que, aliás, deveríamos esperar, já que foram eles os que erraram e não Deus. O Novo Testamento diz que ‘Deus estava em Cristo, reconciliando consigo o mundo’ (2Cor 5,19). Eis algo realmente inaudito, novo – o ponto de partida da existência cristã e o centro da teologia da cruz: Deus não espera que os culpados se apresentem e se reconciliem; vai-lhes ao encontro e os reconcilia. Revela-se aí a verdadeira direção da Encarnação e da Cruz. (RATZINGER, 1970, p. 134-135).

Ratzinger destaca que os homens, mediante Jesus, devem parar de se ocupar com as tentativas de justificação que apenas coloca uns contra os outros:

O culto cristão consiste no absoluto do amor, tal como podia oferecê-lo somente alguém no qual o amor divino se tornou amor humano; consiste na forma nova da representação incluída neste amor, a saber, que ele ocupou o nosso lugar e nós nos deixamos tomar por ele. Portanto, significa que nos cumpre deixar de lado nossas tentativas de justificação que, no fundo, não passam de desculpas, colocando-nos uns contra os outros. (RATZINGER, 1970, p. 136).

Além da revolução causada pelo fato da reparação não depender mais de obra humana, outro ponto de mudança foi a importância dada a cada indivíduo. O cristianismo deve ser pensado em favor do todo, mas não descarta a participação de cada um em prol desse todo, apregoando a valorização do indivíduo. Para Ratzinger, o homem, até então conservado no anonimato, torna-se visível:

Porquanto, se se é cristão para participar de uma diaconia em benefício do conjunto, isto denota, simultaneamente, que o cristianismo vive de cada um e para cada um, exatamente por causa deste nexos com o todo, porque a mudança da história, a supressão da ditadura do meio só pode dar-se pela participação de cada um. Vejo aqui, salvo melhor juízo, o fundamento daquele fator cristão incompreensível para o homem de hoje e para as outras religiões, a saber, que no Cristianismo tudo depende, afinal, do homem Jesus de Nazaré, crucificado pelo seu ambiente – a opinião pública – que exatamente na sua cruz despedaçou essa força do ‘a gente’, o poder do anonimato, que conserva o homem prisioneiro. Em oposição a esta força anônima ergue-se o nome de um único: Jesus Cristo, a convidar o homem a segui-lo, isto é: a carregar a cruz como ele, para vencer o mundo, sendo crucificado para ele, contribuindo assim para a renovação da história. O apelo do Cristianismo dirige-se radicalmente a cada um em particular, exatamente por visar à história como um todo; precisamente por isto o cristianismo adere, como um todo, a este um e único no qual se realizou a ruptura com a derrota dos poderes e das violências. Repetido ainda de outro modo: o Cristianismo está polarizado para o todo, não podendo ser compreendido, a não ser da e para a comunidade; o Cristianismo não representa

salvação do indivíduo isolado, mas o serviço em benefício do conjunto, do qual não pode nem deve escapar: precisamente por isto, em extremo radicalismo, ele conhece um princípio 'individual'. O escândalo inaudito de que um único – Jesus Cristo – é acreditado como a salvação do mundo, encontra, aqui, o ponto exato da sua necessidade. O único é a salvação do todo, e o todo recebe sua salvação exclusivamente do único, que realmente é único e que, exatamente por causa disto, cessa de existir só para si. Creio que, visto assim, também se pode compreender não existir semelhante recurso ao indivíduo nas outras religiões. O hinduísmo não procura o todo, mas o indivíduo a salvar-se, fugindo do mundo, a roda de Maia. Precisamente por não visar o todo, em sua mais profunda intenção, mas desejar apenas desvencilhar o indivíduo de sua situação perdida, o hinduísmo é incapaz de admitir outro indivíduo como importante e decisivo para a salvação de alguém. Sua desvalorização do todo resulta, portanto, em desvalorização também do individual, ao fazer cair o 'para' como categoria. Resumindo, eis o resultado das nossas considerações: o Cristianismo origina-se do princípio da 'corporeidade' (historicidade), devendo ser pensado na esfera do todo, da qual recebe o seu sentido. Estabelece, contudo, forçosamente, um princípio do 'individual', que é o seu escândalo, tornando-se, porém, visível, agora, em sua interna necessidade e racionalidade. (RATZINGER, 1970, 204-206).

A vontade do indivíduo toma um lugar de importância, pois a aceitação da fé cristã passa pelo elemento volitivo, o que denota o sentido de uma fé pessoal, num relacionamento pessoal com Deus:

Portanto, fé cristã, isto é, fé em Jesus como o Cristo, é verdadeiramente 'fé pessoal'. E só a partir daí é que se poderá entender realmente o que vem a ser isto. Tal fé não é a aceitação de um sistema, mas a aceitação de uma pessoa, que é a sua palavra; da palavra como pessoa e da pessoa como palavra. (RATZINGER, 1970, 93).

O elemento da decisiva ruptura foi a proclamação da mensagem não-doutrinal do amor, por Jesus; estava aí a grande revolução com que destruiu a couraça da ortodoxia farisaica; em lugar do legalismo intolerante, a simplicidade da confiança no Pai, a fraternidade dos homens e a vocação para um único amor (RATZINGER, 1970, p. 158).

Em linha, para Eckman, a centralidade dos ensinamentos de Jesus consiste no Reino de Deus e sua respectiva ética, sendo as ações humanas baseadas no amor⁸:

⁸ Mateus 22:37-39: Respondeu Jesus: Ame o Senhor, o seu Deus de todo o seu coração, de toda a sua alma e de todo o seu entendimento. Este é o primeiro e maior mandamento. E o segundo é semelhante a ele: Ame o seu próximo como a si mesmo.

Marcos 12:30-31: Ame o Senhor, o seu Deus, de todo o seu coração, de toda a sua alma, de todo o seu entendimento e de todas as suas forças. O segundo é este: Ame o seu próximo como a si mesmo. Não existe mandamento maior do que estes.

Mateus 5:43-46: Ouvistes que foi dito: Amarás o teu próximo, e odiarás o teu inimigo. Eu, porém, vos digo: Amai a vossos inimigos, bendizeis os que vos maldizem, fazei bem aos que vos odeiam, e orai pelos que vos maltratam e vos perseguem; para que sejais filhos do vosso Pai que está nos céus; Porque faz que o seu sol se levante sobre maus e bons, e a chuva desça sobre justos e injustos. Pois, se amardes os que vos amam, que galardão tereis? Não fazem os publicanos também o mesmo?

1 João 3:16-18: Nisto conhecemos o que é o amor: Jesus Cristo deu a sua vida por nós, e devemos dar a nossa vida por nossos irmãos. Se alguém tiver recursos materiais e, vendo seu irmão em necessidade, não se compadecer dele, como pode permanecer nele o amor de Deus? Filhinhos, não amemos de palavra nem de boca, mas em ação e em verdade.

1 Coríntios 13:4-7: O amor é paciente, o amor é bondoso. Não inveja, não se vangloria, não se orgulha. Não maltrata, não procura seus interesses, não se ira facilmente, não guarda rancor. O amor não se alegra com a injustiça, mas se alegra com a verdade. Tudo sofre, tudo crê, tudo espera, tudo suporta.

1 João 3:11: Esta é a mensagem que vocês ouviram desde o princípio: que nos amemos uns aos outros.

O ponto central do ensinamento de Jesus era o Reino de Deus e sua ética, a organização da humanidade por meio da ação baseada no amor (ECKMAN, 2005, p. 90).

Veyne enfatiza o caráter amoroso de Deus Pai e sua infinita misericórdia por cada um de seus filhos. Um sentimento de amor profundo unia humanidade e divindade, essencial tanto para Deus quanto para os homens, diferentemente dos deuses pagãos que viviam, antes de tudo, para si próprios (VEYNE, 2010, p. 91).

Altafin destaca a lição sobre a igualdade humana afirmada pelo Apóstolo de Jesus, Paulo, na carta aos Gálatas 3:28: “Não há judeu nem grego, escravo ou livre, homem ou mulher; porque todos vós sois um em Cristo Jesus” (ALTAFIN, 2007, p. 5).

Como consequência dessa mudança de paradigma, dá ensejo à noção de liberdade⁹:

Com isto se desnudia o cerne do conceito de criação: o modelo, de cujo enfoque se deve compreender a criação, não é o artífice, mas o espírito criador, o pensar criativo. Simultaneamente, torna-se evidente que a idéia de liberdade é a característica da fé cristã em Deus, em oposição a qualquer espécie de monismo. A fé coloca no começo de todo o ser, não uma consciência qualquer, mas uma liberdade criadora que torna a criar liberdades. Neste sentido, poder-se-ia denominar, em grau supremo, a fé cristã como uma filosofia da liberdade. Para a fé, a explicação do real em conjunto não está em uma consciência que abrange tudo nem em uma única materialidade; pelo contrário, à frente da fé encontra-se uma liberdade que pensa e, pensando, cria liberdades, transformando assim a liberdade em forma estrutural de todo o ser. (RATZINGER, 1970, p. 117).

Para Rosendahl, “a fé significa liberdade, uma liberdade que permite ao homem participar ontologicamente da existência de Deus, uma liberdade que encontra sua validade e seu apoio em Deus” (ROSENDAHL, 2002, p. 10).

Colossenses 3:14: Acima de tudo, porém, revistam-se do amor, que é o elo perfeito.

1 João 4:8: Quem não ama não conhece a Deus, porque Deus é amor.

1 Coríntios 13:13: Assim, permanecem agora estes três: a fé, a esperança e o amor. O maior deles, porém, é o amor.

1 João 4:7: Amados, amemos uns aos outros, pois o amor procede de Deus. Aquele que ama é nascido de Deus e conhece a Deus.

1 Pedro 4:8: Sobretudo, amem-se sinceramente uns aos outros, porque o amor perdoa muitíssimos pecados.

1 João 4:16-18: Assim conhecemos o amor que Deus tem por nós e confiamos nesse amor. Deus é amor. Todo aquele que permanece no amor permanece em Deus, e Deus nele. Dessa forma o amor está aperfeiçoado entre nós, para que no dia do juízo tenhamos confiança, porque neste mundo somos como ele. No amor não há medo; ao contrário o perfeito amor expulsa o medo, porque o medo supõe castigo. Aquele que tem medo não está aperfeiçoado no amor.

1 João 4:19-20: Nós amamos porque ele nos amou primeiro. Se alguém afirmar: "Eu amo a Deus", mas odiar seu irmão, é mentiroso, pois quem não ama seu irmão, a quem vê, não pode amar a Deus, a quem não vê.

Filipenses 1:9-11: Esta é a minha oração: Que o amor de vocês aumente cada vez mais em conhecimento e em toda a percepção, para discernirem o que é melhor, a fim de serem puros e irrepreensíveis até o dia de Cristo, cheios do fruto da justiça, fruto que vem por meio de Jesus Cristo, para glória e louvor de Deus.

Romanos 12:9-10: O amor deve ser sincero. Odeiem o que é mau; apeguem-se ao que é bom. Dediquem-se uns aos outros com amor fraternal. Prefiram dar honra aos outros mais do que a vocês (BÍBLIA, 2012).

⁹ Gálatas 5:1: Foi para a liberdade que Cristo nos libertou. Portanto, permaneçam firmes e não se deixem submeter novamente a um jugo de escravidão.

Gálatas 5:13: Irmãos, vocês foram chamados para a liberdade. Mas não usem a liberdade para dar ocasião à vontade da carne; ao contrário, sirvam uns aos outros mediante o amor.

João 8:36: Portanto, se o Filho os libertar, vocês de fato serão livres.

Tiago 1:25: Mas o homem que observa atentamente a lei perfeita, que traz a liberdade, e persevera na prática dessa lei, não esquecendo o que ouviu mas praticando-o, será feliz naquilo que fizer (BÍBLIA, 2012).

Bignotto destaca que o conflito entre a liberdade em sua dimensão política e a liberdade enquanto definidora da natureza do homem foi tratada de maneira sistemática pelo primeiro pensador do Ocidente cristão, Agostinho¹⁰ (BIGNOTTO, 2012, p. 328).

Segundo Silva, Agostinho define o livre arbítrio como “um poder que se dirige ao máximo bem conhecido, a saber, aos bens que a verdade mostra, em cada ato cognitivo, como sendo os melhores numa dada hierarquia. A liberdade exerce-se na escolha atual do melhor dos bens contemplados nessa verdade interior da mente” (SILVA, 2009, p. 116).

Agostinho, ainda conforme exposição da autora, considera a tendência da vontade “para a verdade e para a máxima expressão de bem, mas evidencia que o livre arbítrio integra o poder de escolher bens contrários à ordem contemplada na verdade interior da mente”. Agostinho valoriza a experiência pessoal e a natureza da subjetividade (SILVA, 2009, p. 116).

Nesse contexto, os cristãos, além dos judeus, passavam por recalcitrantes ao pregar a existência de um único Deus e os ensinamentos de Jesus, por isso, começaram a ser vistos como uma ameaça, também política, à sociedade romana politeísta. O perigo dessa ameaça aumentou consideravelmente quando foi instituído o culto ao imperador como estratégia política para promover a unidade e lealdade ao poder imperial. Com a negativa de prestar culto aos deuses romanos e ao imperador, aos cristãos, além de serem acusados de incrédulos e ateus, eram-lhes imputados os crimes de traição e deslealdade ao império. Não tardou a desatar a perseguição contra os cristãos (GONZÁLEZ, 1995g, p. 36).

A seguir, essa perseguição aos cristãos será exposta com um pouco mais de detalhes do que pode ser considerado como necessário, mas também não é objetivo escrever uma história parcial ou total do mundo romano. O que se pretende é apresentar elementos dessa história cuja intenção é favorecer o entendimento da relação igreja e estado, de fundamental importância para o deslinde dos subseqüentes precedentes históricos.

Retomando, os cristãos condenados foram considerados mártires e os que os condenavam o faziam para manterem-se leais ao poder imperial.

Diante das acusações de incredulidade e ateísmo, os cristãos recorreram à tradição platônica para fundamentarem seu posicionamento de um Deus único em detrimento dos deuses romanos:

O mestre de Platão, Sócrates, havia sido condenado a morrer bebendo cicuta porque ele era considerado incrédulo e corruptor da juventude ateniense. Platão havia escrito vários diálogos em sua defesa, e já no século primeiro de nossa época Sócrates era tido como um dos homens mais sábios e mais justos de nossa antiguidade. Ora, Sócrates, Platão, e toda a tradição de que ambos eram parte, haviam criticado os deuses pagãos, dizendo que eram criação humana, e que segundo os mitos clássicos eram mais perversos do que os seres humanos. E acima

¹⁰ Considerado um grande pensador, Santo Agostinho (354- 430) afirmava que todo trabalho cultural deve estar a serviço da fé (OLIVEIRA, 2004, p.111).

de tudo isto, Platão falava de um ser supremo, imutável, perfeito, que era a suprema bondade e beleza. E ainda, tanto Sócrates como Platão criam na imortalidade da alma, e portanto na vida depois da morte. E Platão afirmava que além deste mundo sensível e passageiro havia outro de realidades invisíveis e permanentes. Tudo isto foi de grande valor e atratividade para aqueles primeiros cristãos que se viam perseguidos e acusados de serem ignorantes e ingênuos. Por estas razões, a filosofia platônica exerceu um influxo sobre o pensamento cristão que ainda hoje perdura. (GONZÁLEZ, 1995f, p. 29).

Os cristãos recorreram à filosofia do estoicismo para justificar a abstenção de práticas tidas como corruptas:

Algo semelhante sucedeu com o estoicismo. Esta escola filosófica - algo superior ao platonismo - ensinava doutrinas de alto caráter moral. Segundo os estóicos, há uma lei natural impressa em todo o universo e na razão *humana*, e essa lei nos diz como devemos nos comportar. Se alguns não a vêem e não a seguem, isto se deve ao fato de que são néscios, pois quem é verdadeiramente sábio conhece essa lei e a obedece. Ademais, já que nossas paixões lutam contra nossa razão, e tratam de dominar nossas vidas, a meta do sábio é fazer que sua razão domine toda paixão, até o ponto de não senti-la. Esse estado de não sentir paixão alguma é a 'apatia', e nisto consiste a perfeição moral segundo os estóicos. (GONZÁLEZ, 1995f, p. 29).

O platonismo e o estoicismo foram de grande valia para tentar limpar o estigma de ingênuos e ignorantes e para a primeira expansão dos preceitos cristãos, mas não foram capazes de impedir a perseguição romana, iniciada por Nero e que perdurou três séculos – os dois primeiros intermitentes e o terceiro constante. O Imperador assumiu o trono em 54 e, inicialmente, favoreceu os pobres e despojados sob seu governo, mas, após dez anos no trono já havia se rendido à vontade de grandeza e poder, sendo desprezado por grande parte do povo (GONZÁLEZ, 1995g, p. 52).

Joly ao analisar a obra *Vida de Nero*, de Suetônio, faz a seguinte observação:

Após ter caracterizado Nero como o inverso da imagem ideal do imperador, Suetônio passa então a exemplificar o que toma como suas deficiências de caráter, a saber, *petulantia*, *libido*, *luxuria*, *avaritia* e *crudelitas*, que se contrapõem às virtudes imperiais já mencionadas, isto é, *liberalitas*, *clementia* e *comitas*, componentes do repertório ideológico do Principado desde Augusto. Convém notar que algumas dessas deficiências, no início da biografia, já foram derivadas da própria linhagem familiar de Nero. Por exemplo, a ostentação e profusão (profusio), marcas da luxuria, estavam presentes na conduta de seu avô Domício, o que lhe valeu inclusive a censura de Augusto. Igualmente Suetônio critica Nero por fazer gastos suntuosos comprometendo as finanças de Roma. A construção da chamada *Domus Aurea*, um imponente palácio no centro da cidade, é o principal alvo de suas críticas, pois teria contribuído para o déficit no tesouro público, levando-o a praticar confiscos arbitrariamente. (JOLY, 2005, p. 122-123).

Iniciada a perseguição em 64, Nero tratou de encomendar um incêndio em Roma e colocou a culpa nos cristãos, já que eram mal vistos na sociedade romana por não participarem de práticas sociais marcadas pelo paganismo (GONZÁLEZ, 1995g, p. 54).

O historiador Tácito elucida o que ocorreu em Roma em função do incêndio:

Apesar de todos os esforços humanos, da liberalidade do imperador e dos sacrifícios oferecidos aos deuses, nada bastava para apartar as suspeitas nem para destruíra

crença de que o fogo havia sido ordenado. Portanto, para destruir esse rumor, Nero fez aparecer como culpados os cristãos, uma gente odiada por todos por suas abominações, e os castigou com mui refinada crueldade. Cristo, de quem tomam o nome, foi executado por Pôncio Pilatos durante o reinado de Tibério. Detida por um instante, esta superstição daninha apareceu de novo, não somente na Judéia, onde estava a raiz do mal, mas também em Roma, esse lugar onde se narra e encontram seguidores de todas as coisas atrozes e abomináveis que chegam desde todos os rincões do mundo. Portanto, primeiro foram presos os que confessaram (ser cristãos), e baseadas nas provas que eles deram foi condenada uma grande multidão, ainda que não os condenaram tanto pelo incêndio mas sim pelo seu ódio à raça humana. [...] Além de matá-los (aos cristãos) fê-los servir de diversão para o público. Vestiu-os em peles de animais para que os cachorros os matassem a dentadas. Outros foram crucificados. E a outros acendeu-lhes fogo ao cair da noite, para que a iluminassem. Nero fez que se abrissem seus jardins para esta exibição, e no circo ele mesmo ofereceu um espetáculo, pois se misturava com as multidões, disfarçado de condutor de carruagem, ou dava voltas em sua carruagem. Tudo isto fez com que despertasse a misericórdia do povo, mesmo contra essas pessoas que mereciam castigo exemplar, pois via-se que eles não eram destruídos para o bem público, mas para satisfazer a crueldade de uma pessoa. (TÁCITO, 1964, p. 56).

Nero ficou conhecido na história pelos espetáculos promovidos com a morte de cristãos, mas, em 68 d. C., sofreu uma rebelião e foi deposto pelo senado, o que o levou ao suicídio. Após a sua morte, muitas leis foram abolidas, mas a lei contra os cristãos não, mas puderam viver em paz diante da desordem instalada após a sua morte (GONZÁLEZ, 1995j, p. 57).

No ano seguinte, tão logo Vespasiano assumiu o poder, Tito, seu sucessor, assumiu o trono. Tito foi o imperador que tomou e destruiu Jerusalém no ano 70 (GONZÁLEZ, 1995j, p. 57-58).

Domiciano sucedeu Tito no ano 81 e, conforme aponta González, de início, também respeitou a fé cristã, mas, ao final de seu domínio, a perseguição novamente veio à tona pelo motivo conhecido de não professarem a antiga religião romana. Também, perseguiu os judeus que não reconheceram a autoridade de Roma apesar da queda de Jerusalém. A perseguição acabou apenas com a morte de Domiciano que fora assassinado em seu palácio e a fé cristã gozou de relativa paz novamente (GONZÁLEZ, 1995g, p. 58).

O Imperador Trajano adotou a política de não perseguir os cristãos, pois pensava que os recursos imperiais deveriam ser empregados em áreas que demandavam mais urgência e importância. Haveria castigo somente diante da prática do crime de rebelião, caracterizado pela negativa de prestar culto ao imperador (GONZÁLEZ, 1995g, p. 70).

No ano 161, a perseguição foi deflagrada sob o Imperador Marco Aurélio. Ao contrário de Nero e Domiciano, Marco Aurélio era um filósofo que via os cristãos como uma gentinha desprezível, sem educação e cultura. González afirma que nisto não se equivocavam os pagãos, pois tudo parece indicar que a maioria dos cristãos dos primeiros séculos pertencia às classes mais baixas da sociedade. Marco Aurélio via na perseguição aos cristãos zelo pelos

seus elevados deveres e um caminho para regressar ao culto dos antigos deuses romanos. Marco Aurélio faleceu no ano 180. Em seguida, sob o poder de Cômodo, a perseguição foi esporádica (GONZÁLEZ, 1995g, p. 73-77).

Pouco tempo após Sétimo Severo assumir Roma, em 193, quando consolidou seu poder, retomou a perseguição ao cristianismo. Com receio de uma rebelião, Sétimo Severo adotou uma política religiosa marcada pelo sincretismo. Intentava promover a unidade no império mediante o culto ao *Sol Invicto*, no qual se reduziriam as religiões e filosofias da época (GONZÁLEZ, 1995g, p. 135).

Novamente, os judeus e os cristãos representavam uma ameaça à unidade do império, por não serem adeptos do sincretismo religioso, como destaca González:

Por isso, Sétimo Severo propôs-se deter o avanço destas duas religiões, e com esse propósito proibiu, sob pena de morte, toda conversão ao judaísmo ou ao cristianismo. Ao mesmo tempo, a antiga legislação seguia vigente, de modo que aos cristãos que fossem acusados e que se negassem a oferecer sacrifício aos deuses viria a condenação também. O resultado de tudo isto foi um recrudescimento da perseguição no estilo do século anterior, e ao mesmo tempo uma perseguição mais intensa dirigida contra os novos convertidos e seus mestres. (GONZÁLEZ, 1995g, p. 128).

Em relação aos Imperadores que sucederam Sétimo Severo, as políticas foram distintas, uma de perseguição e outra não:

O imperador Caracalla, que sucedeu a Sétimo Severo no ano 211, tratou de ganhar o apoio da população estendendo a cidadania romana a todos os seus súditos livres - os que não eram escravos. Como parte de sua política de congregar-se com o povo, reviveu a perseguição, mas só por pouco tempo e principalmente no norte da África. Seus sucessores Eliogábalo (218-222) e Alexandre Severo (22-235) seguiram uma política sincretista semelhante à de Sétimo Severo, mas com a diferença de que não trataram de obrigar os judeus e cristãos a seguir esse sincretismo. Por um breve período, sob o governo de Máximo, desatou a perseguição em Roma [...]. Em resumo, durante quase meio século, as perseguições cessaram quase por completo, num tempo em que o número de convertidos ao cristianismo crescia surpreendentemente. Para esta nova geração de cristãos, a maioria dos mártires era pessoas que haviam vivido em uma idade passada, e a quem se lhes devia grande veneração, mas cuja situação dificilmente se repetiria. Cada dia havia mais cristãos entre as classes abastadas do Império, e já eram poucos os que criam nas fábulas acerca dos crimes indizíveis dos cristãos. A perseguição havia se tornado uma memória do passado, a um tempo amarga e dolorosa. Então se desatou a tormenta. (g, 1995, p.137-138).

No ano de 249, Décio assumiu o poder e, em 250, decretou uma perseguição geral, com a finalidade de exterminar o cristianismo. Seu objetivo era, com a ajuda dos antigos deuses, restaurar a velha glória de Roma comprometida pelas invasões bárbaras, crise econômica e desuso das tradições antigas (GONZÁLEZ, 1995g, p.138).

No entanto, a perseguição sob Décio foi diferente das anteriores. Como seu objetivo era restaurar a unidade imperial mediante o culto aos antigos deuses, e isso inclui a adoração

ao Imperador, Décio não queria mais mártires, pois já estava ciente que essa fama favorecia a disseminação do cristianismo. Ao invés de ordenar a morte dos cristãos, determinou que todos os súditos realizassem sacrifícios e queimassem incenso perante a estátua do Imperador. Aqueles que não obedecessem o edito seriam considerados criminosos (GONZÁLEZ, 1995g, p. 140-144).

Silva chama a atenção para fato de que como a geração de cristãos dessa época já não mais estava acostumada com perseguições, muitos apostataram da fé:

Neste sentido, podemos observar o desenvolvimento do seguinte fenômeno: os cristãos se converteram no decorrer do século III, nos principais inimigos internos do Império Romano, dos valores romanos, perturbavam a paz dos deuses, e punham em risco a manutenção da própria res publica. Tal pensamento foi recrudescido pelo aumento das pressões germânicas sobre o Império. E, em 250, o imperador Décio emitiu um decreto no qual obrigava a todos os cidadãos do Império Romano a efetuar sacrifício aos deuses tradicionais perante uma autoridade imperial, da qual receberia um certificado, o libellus (Daniélou, Marrou, 1966: 213-214; Rives, 2007: 199). Após o decreto imperial, importantes líderes das comunidades cristãs foram perseguidos, postos em fuga – como Cipriano de Cartago (Epístolas 2,1) –, ou martirizados – como Fabiano de Roma (Cipriano de Cartago. Epístolas 75,3) e Bablas de Antioquia (História Eclesiástica VI. 39, 4). A partir da documentação que nos está disponível – em especial as Epístolas de Cipriano de Cartago, e a História Eclesiástica, de Eusébio de Cesareia –, podemos observar como a política imperial alcançou um relativo, e rápido, êxito. As comunidades “decapitadas” – pois seus líderes ou estavam escondidos, ou mortos –, caíram na apostasia, como o caso bem documentado de Cartago, onde os cristãos negavam sua religião, e, em seguida, efetuavam os sacrifícios. (SILVA, 2011, p. 35-36).

Em 251, Décio foi sucedido por Galo e a perseguição deu uma trégua. Com Valeriano, teve perseguição, mas com sua prisão realizada pelos persas, a igreja gozou de relativa tranquilidade por quarenta anos. Por fim, a última e pior perseguição ocorreu no final do século terceiro sob o governo de Diocleciano, organizado sob uma tetrarquia¹¹. Diocleciano, o governante supremo, com título de “augusto”, no Oriente e abaixo dele Galério, com o título de “césar”. No Ocidente, Maximiano com o título de “augusto” e Constâncio Cloro com o título de “césar” (SILVA, 2011, p. 36).

González afirma que a esposa de Diocleciano, Prisca, e sua filha, Valéria, eram cristãs. Das quatro autoridades, apenas Galério manifestava clara inimizade pelos cristãos. Mas, o conflito veio no exército. A opinião dos cristãos no que pertine ao serviço militar era divergente, não tanto pelo pacifismo cristão, mas pelas cerimônias religiosas dedicadas à ídolos as quais eram obrigados a participar. Em 295, muitos cristãos que serviam no exército foram mortos. Com receio dos cristãos desobedecerem as ordens militares e sob influência de

¹¹ Assim denominado pela historiografia o exercício colegiado do poder imperial: um sistema político que baseava na promoção da concórdia e da uniformidade (SILVA, 2011, p. 37).

Galério, Diocleciano determinou a expulsão de todos os cristãos da instituição. Mortes ocorreram somente no exército de Galério e sob suas ordens (GONZÁLEZ, 1995g, p. 166).

Ainda conforme exposição do autor, em 303, novamente sob influência de Galério, Diocleciano ordenou a destruição de todos os edifícios e livros cristãos, privação da dignidade dos funcionários e soldados¹², direitos civis, seguidas de tortura e condenação à morte. Após dois incêndios no palácio imperial, determinou a prisão de todos os líderes cristãos e a adoração à ídolos (GONZÁLEZ, 1995g, p. 168).

Carlan explica a perseguição sob Diocleciano:

Através dos relatos de Lactânio, podemos dividir essa perseguição em três etapas: depuração no palácio, no exército e nas funções administrativas; e, finalmente, afastamento de todos os funcionários graduados que se recusavam a praticar o sacrifício aos deuses. Pois a meta da tetrarquia era um retorno aos bons tempos do Principado, a começar pelo culto religioso. Depois vieram os editos. Quatro deles sucederam-se, no decorrer do ano de 303 e no início de 304, cada um assinalando, em relação ao precedente, um agravamento. E, por último, a atribuição aos cristãos do incêndio do palácio imperial de Nicomédia, por ocasião de uma estada na cidade de Diocleciano e Galério. Como acontecera meio século antes, todos os cidadãos do império foram obrigados a realizar os sacrifícios, sob pena de condenações à morte na fogueira. (CARLAN, 2007, p. 10).

Silva aponta que Galério e Constâncio Cloro assumiram o poder no Oriente e no Ocidente, respectivamente. Em 311, às vésperas de sua morte, Galério promulgou o edito da tolerância, pondo fim à última perseguição e concedendo liberdade aos cristãos. O “Edito de Galério”, que extinguiu os editos persecutórios, e incluiu o Deus dos cristãos no conjunto das divindades que salvaguardariam o Império Romano, acabou por lançar as bases para as relações que esta religião construiu com o poder imperial, no decorrer do século IV, durante e após o governo de Constantino I (SILVA, 2011, p. 39).

Sobre o motivo das perseguições aos cristãos, Silva ao analisar as propostas de Geoffrey Ernest Maurice de Ste Croix (1963) e Paul Veyne (2010), forma um modelo explicativo globalizante, da seguinte forma:

Os cristãos eram, inicialmente, identificados pela população pagã como algo diferente dentro dos traços fundamentais da cultura greco-romana, pessoas que embora falassem o mesmo idioma, possuísem as mesmas categorias culturais performavam ritos abomináveis, cultuavam um Deus que não pertencia a um povo, e que, por sua vez, consideravam como único e supremo. Neste contexto, o fator fundamental que levou às ondas persecutórias foi a manutenção da *pax deorum*, que não podia ser rompida por este grupo ‘diferente’. Por conseguinte, os cristãos foram perseguidos por suas diferentes formas de culto, que se contrapunham às características gerais da religiosidade greco-romana, e que, por sua vez, colocavam em risco a relação entre o Império Romano e os deuses. Para a população imperial e,

¹² Boni esclarece que os funcionários e soldados que persistissem em ser cristãos eram retirados do cargo e condenados à escravidão (BONI, 2014, p. 162).

posteriormente, para os imperadores apresentava-se a necessidade de expurgar este grupo de pessoas que punham em risco a segurança da coletividade. (SILVA, 2011, p. 41).

Veyne destaca que, essencialmente, as perseguições aos cristãos eram travadas em função do caráter monoteísta que desaguava na recusa ao reconhecimento dos deuses oficiais do paganismo romano, pelo que se negavam a prestar o culto imperial, legitimação religiosa do despotismo dos soberanos, o que atentava contra a estabilidade do poder político-religioso imperial (VEYNE, 2010, p. 90).

Carlan ensina que, depois da morte de Galério em 311, quatro imperadores disputaram o poder, a saber, Constantino, Maximino Daia, Maxêncio e Licínio:

A guerra entre eles torna-se inevitável. Licínio e Maximino se enfrentavam no Oriente, enquanto Constantino e Maxêncio, no Ocidente. Em um primeiro momento, Licínio e Maximino fizeram um acordo. Em 313, Licínio casa-se com a meia-irmã de Constantino, Flávia Júlia Constantina, com quem teve um filho, Licínio II. Por razões políticas, volta-se contra Maximino Daia, derrotando-o no mesmo ano. Maximino foi condenado à morte. Desse modo, o Oriente voltou a ter um único senhor. Com a derrota e morte de Maxêncio em 312, na ponte Mílvia, uma nova aliança é estabelecida entre Constantino e Licínio. Após alguns enfrentamentos iniciais, firmaram a paz em Sérdica, no ano de 317. Durante esse período, ambos nomearam novos césares, segundo as suas conveniências, membros da sua família, independentemente da idade. Reunidos em Milão, em 313, Constantino e Licínio assinam o Edito de Milão. Em resumo, o documento declarava que o Império Romano seria neutro em relação ao credo religioso, acabando oficialmente com toda perseguição sancionada oficialmente, especialmente ao Cristianismo. A aplicação do Edito fez devolver os lugares de culto e as propriedades que tinham sido confiscadas dos cristãos e vendidas em praça pública. O Edito deu ao Cristianismo (e a todas as outras religiões) o estatuto de legitimidade, comparável com o paganismo e, com efeito, desestabeleceu o paganismo como a religião oficial do Império Romano e dos seus exércitos. Na tentativa de consolidar a totalidade do Império Romano sob o seu domínio, Licínio em breve armou seu exército contra Constantino I. Como parte do seu esforço de ganhar a lealdade dos seus soldados, Licínio dispensou o exército e o serviço civil da política de tolerância do Edito de Milão, permitindo-lhes a expulsão dos cristãos. Em resumo, Licínio torna-se um perseguidor. Depois de novos enfrentamentos, em 324, Constantino reunifica o império. (CARLAN, 2009, p. 28).

Por fim, destaca Rosendahl, Constantino assumiu todo o Império Romano, reinando de 324 a 337. Em que pese sua conversão ter ocorrido bem próximo da sua morte, já em 337, o cristianismo foi adotado como religião do Estado pelo Imperador (ROSENDAHL, 2002, p. 10).

González ensina que Constantino, no ímpeto de restaurar a glória do império, tomou estratégia distinta de seus antecessores. Ao invés de buscar a reafirmação da antiga religião romana, buscou a restauração com base no cristianismo, adotando uma política favorável aos cristãos. No entanto, não era reconhecido como um deles, era visto como apenas um simpatizante da fé cristã, posto que não havia passado pelo batismo e ainda praticava adoração a outros deuses, especialmente, ao *Sol Invicto* (GONZÁLEZ, 1995h, p. 168).

Gomes nomeia a aproximação do império ao cristianismo como a “conciliação constantiniana” e explica:

Com o novo estatuto de religião oficial do Estado, o cristianismo passou a desempenhar um novo papel, o de sacralizar o poder do Estado, das autoridades, em particular do imperador, e os valores dominantes do sistema (*a romanitas*)¹³. O Império, em crise, encontrou no cristianismo uma nova forma de legitimação e, na Igreja, um novo aparelho de hegemonia. A ‘conciliação constantiniana’ ofereceu a *Pax*, mas pediu o comprometimento com o sistema. A conciliação interessava, pois, ao mesmo tempo à Igreja e ao Estado. Os imperadores, querendo salvar a unidade do Império, reforçar o seu poder e autoridade, legitimar a ordem estabelecida, encontraram uma nova religião de Estado e passaram a instrumentalizar a Igreja. O cristianismo converteu-se num sistema religioso privilegiado e a Igreja numa força político-ideológica, a mais expressiva, depois do Estado. De perseguida, a Igreja tornou-se triunfante. (GOMES, 2000, p. 180).

Conta Lemos que “a partir do imperador Constantino, a jurisdição episcopal foi reconhecida pelo Estado Romano e passou a conviver com os tribunais civis. A Igreja podia, por exemplo, receber heranças”. Somente a partir do século quatro, “o episcopado se fortaleceu e nas regiões do Império Romano assoladas pelas invasões germânicas” e, de forma incisiva, no século V, os bispos passaram a atuar como autoridades civis, contando “com a vantagem do prestígio religioso”. Passaram a negociar a sobrevivência de homens e mulheres com os chefes germânicos, faziam caridade e, ainda, pagavam pelo resgate dos servos. Diante dessas variadas atribuições, “ficava difícil para o bispo difundir uma visão espiritualizada e moralizante do sacerdócio” (LEMOS, 2006, p. 5).

Como um divisor de águas, Lopadic afirma que a vida e o reinado de Constantino, de fato, separa a História Romana em pagã (antes dele) e cristã (após o seu trono). Ainda conforme o autor, como primeiro imperador romano cristão, mudou a capital do Império para o Bósforo (Bizâncio/Constantinopla/Istambul) e foi o fundador do Império Romano do Oriente (Império Bizantino). Em 325, Constantino convocou o Primeiro Concílio Ecumênico de Niceia¹⁴, exercendo uma forte influência na questão das relações entre o Estado e o poder espiritual – a Igreja (LOPADIC, 2009, p. 156).

González destaca que o culto cristão, até então, era simples, feito nas casas e cemitérios. Mas, com Constantino, o culto passou a ter protocolos imperiais, como o incenso, vestimentas, gestos de respeito, procissão e a construção de igrejas pomposas passou a ser uma forma de perpetuar a memória do construtor (GONZÁLEZ, 1995f, p. 39).

¹³ Modelo de organização administrativa uniforme com o objetivo de implementar “outras Romas” e a publicitação de um contexto civilizacional, denominado por Alves de visão instrumentalmente modelar (ALVES, 2008, p. 135).

¹⁴ Grande assembleia com todos os bispos cristãos para decidir algumas controvérsias teológicas, especialmente, a controvérsia ariana acerca das doutrinas de que o Verbo seria criatura (GONZÁLEZ, 1995f, p. 34).

Conforme exposição do autor, muitos foram em busca da fé cristã por posições e privilégios, sem deter real conhecimento do cristianismo. A igreja que sofria perseguição nos tempos passados passou a ser disputada pelos ricos e poderosos com luxo e ostentação. Na visão dos cristãos das classes mais baixas, a igreja estava se corrompendo. Por isso que, no século IV, muitos cristãos em busca de uma vida simples e por não concordarem com a aproximação entre igreja e o estado, sem as pompas do império e das suntuosas igrejas, foram para os desertos da Síria e do Egito para uma vida monástica, movimento que ficou conhecido como monástico (GONZÁLEZ, 1995f, p. 54-55).

Um fato importante denunciado por González, é que não obstante a adesão quase unânime do Credo de Nicéia, como expressão comum da fé dos bispos ali reunidos, os poucos que não assinaram foram condenados e depostos. Constantino, por sua vez, os reconheceu como hereges e ordenou o exílio. Tal fato representou o primeiro precedente de intervenção do estado para manter a ortodoxia da igreja ou de seus membros (GONZÁLEZ, 1995f, p. 54).

Apesar da simpatia pelo cristianismo, Constantino continuou se portando como sumo sacerdote do paganismo e passou pelo batismo cristão somente às vésperas de sua morte. Após a morte, foi divinizado e considerado um dos deuses romanos (GONZÁLEZ, 1995f, p. 99).

Os imperadores que sucederam Constantino também não perseguiram os cristãos, tentaram apenas restaurar os velho cultos, como se vê a seguir.

Carlan aponta que após a morte de Constantino em 337:

o massacre de seus familiares, a morte de Constantino II (317-340) e Constante (320- 350), o Império retorna às mãos de um único senhor, Constâncio II (317-361), responsável pelo reinado mais longo do século IV, após a morte do pai. (CARLAN, 2009, p. 31).

Mais tarde, como informa González, Constâncio reinou absoluto e foi sucedido pelo primo Juliano, conhecido como “O Apóstata” pela reação pagã que promoveu. Para frear o cristianismo tomou medidas no sentido de dificultar a sua propagação – como a proibição o ensino de letras clássicas aos cristãos e de ridicularizá-los, chamando-os de galileus (GONZÁLEZ, 1995f, p. 103).

Conforme exposição de Medeiros:

Juliano tinha iniciado de imediato o seu programa de restauração do paganismo: ordenou a reabertura dos templos e a renovação do culto através de sacrifícios; proibiu os mestres cristãos de ensinarem nas escolas; esquivou-se a punir os homicídios de cristãos; arruinou a cidade de Cesareia, por ter mais cristãos que pagãos; confiscou os bens dos cristãos de Edessa e da igreja de Antioquia; procurou restabelecer os oráculos silenciados; escreveu um hino fervoroso ao Sol, outro à Mãe dos Deuses e um tratado (perdido) contra os Galileus. (MEDEIROS, 2002, p. 123).

González conta que Juliano foi sucedido por Joviano e, na sequência, Valente assumiu o poder, declarando-se favorável aos arianos. No Ocidente, governava, além do Graciano, seu irmão Valentiniano II. Em 380, Teodósio assumiu todo o império e, após, um segundo concílio¹⁵, em 381, em Constantinopla, Teodósio I declara o cristianismo como a religião oficial do Império Romano (GONZÁLEZ, 1995f, p. 124).

Como exposto ainda pelo autor, o Concílio de Constantinopla, em sintonia com o de Nicéia, reafirmou a divindade de Jesus Cristo e a afirmou em relação ao Espírito Santo. Portanto, foi proclamada definitivamente a crença na Trindade (GONZÁLEZ, 1995f, p. 138).

Segundo Carlan:

Teodósio morreu na cidade de Milão em janeiro de 395. Foi o último imperador que, graças à sua habilidade pessoal e sua força de caráter, exerceu um controle sobre o Império Romano. Deixou o poder nas mãos de seus filhos Arcádio (377 ou 378-408), em Constantinopla, e Honório (387-423), em Milão. Apesar de nenhum dos dois ter a personalidade ou o carisma do pai, a sucessão transcorreu sem resistência. (CARLAN, 2009, p. 33).

González observa que Constantinopla era uma cidade rica e luxuosa e que com a morte de Teodósio, as intrigas políticas foram acentuadas no governo de seus filhos, Arcádio e Honório. O primeiro governava o Oriente de Constantinopla. A classe rica queria adaptar o cristianismo aos seus luxos e comodidades. O bispo João Crisóstomo pleiteou uma reforma no clero a fim que o cuidado pastoral fosse retomado, uma vida mais humilde e simples de acordo com os princípios cristãos. Os objetos de luxo foram vendidos para comprar alimentos para os mais pobres. Além da reforma no clero, o bispo pregava para os leigos o sentido de uma vida sem luxo e ostentação, criada pelo cristianismo imperial. Por essa postura, Arcádio determinou o exílio de João Crisóstomo no Oriente, enquanto o bispo Ambrósio permaneceu no Ocidente. Esse foi um dos fatos que contribuiu muito para o cisma entre a igreja do Ocidente e Oriente (GONZÁLEZ, 1995f, p. 181-182).

Em 476, como destaca Feldman, se deu a queda do império Romano do Ocidente, em função das invasões bárbaras, e a mudança da capital para Constantinopla:

As invasões bárbaras alteram a estabilidade da Pars Occidental do Império e acabam por decretar a falência do Estado romano na região. Inicialmente são feitos pactos (foedus), entre o Império e os invasores, mas em pouco tempo, estes obtêm mais poder e adquirem na prática, soberania plena, sem prestar contas ao imperador que ainda governa em Constantinopla. Surgem diversos reinos bárbaros: ostrogodos, vândalos, suevos, visigodos e francos. (FELDMAN, 2007, p. 11).

¹⁵ Os dois primeiros concílios, de Nicéia e Constantinopla, trataram principalmente da controvérsia ariana, esta controvérsia se referia à relação entre o Pai e o Filho ou Verbo (e, em suas etapas finais, o Espírito Santo). O resultado deste debate foi a promulgação da doutrina trinitária pelos concílios de Nicéia e Constantinopla (GONZÁLEZ, 1995, p. 138).

Em resumo, em fins do século V, a parte ocidental do Império Romano estava dividida entre uma série de reinos bárbaros e a igreja do Ocidente tornou-se mais poderosa em meio a queda do Império. No oriente, o Império Bizantino perduraria por mais mil anos.

González faz a seguinte observação acerca da queda do Império Romano do Ocidente:

O primeiro destes esclarecimentos é que os diversos chefes ou reis bárbaros não se consideravam independentes do Império Romano. Muitos deles tinham cruzado as fronteiras com permissão do Império, para estabelecer-se como ‘federados’. Outros, mesmo a princípio sendo invasores, tinham colocado suas armas a serviço do Império contra algum outro povo bárbaro. E todos continuavam declarando que eram súditos do Império Romano. Seu propósito não tinha sido destruir a civilização romana, mas participar dos seus benefícios. Por isso, mesmo se muitas vezes suas campanhas e políticas destruíram grande parte desta civilização, a longo prazo quase todos os povos estabelecidos no velho Império acabaram por romanizar-se. [...] O segundo esclarecimento é que muitos destes invasores eram cristãos. No século IV, quando os godos se encontravam ao norte do Danúbio, havia entre eles missionários provenientes da parte oriental do Império Romano. (González, 1995f, p. 8-9).

No norte da África, dada as inúmeras divisões na região, o cristianismo ficou tão fraco que, após a conquista da região pelos árabes, a fé cristã desapareceu. Diante da devastadora instabilidade política, a igreja se apresentou como opção de ordem e estabilidade, tornando o arcebispo de Toledo a segunda autoridade mais importante do reino. Tãmanha era a instabilidade que os bispos passaram a legislar não somente para a igreja, mas para toda a ordem social (GONZÁLEZ, 1995f, p. 15-16).

Enquanto no Ocidente o Império ruíra e a igreja tentou retomar a estabilidade conferindo grande prestígio ao Papa, no Oriente, o Império prevaleceu e a igreja permaneceu subordinada ao poder imperial.

Para González, o novo imperador oriental, Justino, despertou interesse pelo Mediterrâneo ocidental e logo imprimiu esforços para aproximar-se do Papa. As igrejas do Oriente e do Ocidente que permaneceram separadas até o ano 519, quando o imperador Justino e o papa Hormisdas chegaram a um acordo que confirmou a autoridade do concílio da Calcedônia e da Epístola Dogmática de Leão (GONZÁLEZ, 1995f, p. 99).

Em seguida, o sobrinho de Justino, Justiniano, seguindo a política de aproximação, de forma mais agressiva, fez o antigo Império Romano gozar de breve reascensão, dado seus esforços para restaurar a unidade e grandeza do Império Romano. O Imperador ortodoxo, Justiniano, determinou que o Ocidente seguisse a prática oriental de submeter os rendimentos da igreja ao estado (GONZÁLEZ, 1995f, p. 104-105).

Com a morte do Imperador, o Império oriental sofreu forte impacto o que levou o Papa Gregório a atuar por conta própria, inclusive tomando frente do poder civil no Ocidente. Com muitas terras, o papado gozava de muitas riquezas, que foi usada para matar a fome do povo e acabando com o luxo do clero. Os papas sucessores passaram a ser donos e

governantes de Roma e redondezas. Gregório recebeu o título de “O grande” também pelas obras literárias e teológicas, já que muito dedicado aos estudos das Escrituras e dos antigos autores cristãos, mas também incorporou lendas e superstições às obras (GONZÁLEZ, 1995f, p. 104-105).

Para González, o sucessor de Gregório, Sabiniano, deixou de dar comida aos pobres para poder vendê-las. De 607 a 625, houve uma sucessão de três papas que defenderam uma vida sem luxo, são eles, Bonifácio IV, Deodato e Bonifácio V (GONZÁLEZ, 1995f, p. 77).

No século VII, nota González, sem imperador no Ocidente, os imperadores do Oriente quiseram comandar Roma de Constantinopla, o que, de fato, ocorreu. A paz entre a Igreja do Ocidente e o Império do Oriente, Bizantino, perdurou até o fim do século, com o concílio¹⁶ em Trulho, convocado por Justiniano. Quando o Império do Oriente tentou dominar o Ocidente, o rei dos francos, Pepino, defendeu o papa e lhe fez a doação de Roma e arredores. O papado então, passou a ser uma possessão territorial, com grande prestígio entre as autoridades da Europa que passaram a se interessar pelo papado por questões políticas e não religiosas (GONZÁLEZ, 1995f, p. 80-83).

Durante o século VII, González destaca um detalhe importante e que será tratado mais detidamente no quarto capítulo, foi o fato do Império Romano, na região da costa do Mediterrâneo, ter sido surpreendido pelos muçulmanos¹⁷, motivados pelo Corão, com o ímpeto de conquistar o mundo e imputando aos cristãos a prática da idolatria (GONZÁLEZ, 1995f, p. 112).

González afirma que, no decorrer da Idade Média, diante da falta de eleições criteriosas, muitos poderosos vestiram-se do papado para interesses próprios e, em 774, quando Carlos Magno, filho de Pepino, assumiu o trono, ratificou mediante ato solene a doação dos territórios feita ao papado pelo pai (GONZÁLEZ, 1995f, p. 84-85).

Teoricamente, para González, o imperador de Constantinopla era de todo o Império, mas na prática, era pouco efetivo no Ocidente. No entanto, em 800, Leão III nomeou Carlos Magno imperador do Ocidente e o papado estava de vez fora da jurisdição de Constantinopla e do Império Oriental. Esse fato marcou o início da cristandade ocidental (GONZÁLEZ, 1995f, p. 88).

¹⁶ Os Concílios foram: Nicéia (325), Constantinopla (381), Éfeso (431), Calcedônia (451), II Constantinopla (553), III Constantinopla (680-681) e II Nicéia (787) (GONZÁLEZ, 1995f, p. 89). Até o sexto concílio as controvérsias giravam em torno de como a humanidade e a divindade se relacionam em Jesus Cristo. Em outras palavras, enquanto que na controvérsia ariana o debate era principalmente trinitário, neste novo período o debate será cristológico. Este concílio restaurou o uso das imagens nas igrejas, ao mesmo tempo que estabeleceu que elas não eram dignas da adoração, devida só a Deus (em grego, *latría*), mas somente de uma adoração ou veneração inferior (em grego, *dulia*) (GONZÁLEZ, 1995f, p. 112).

¹⁷ Muçulmano é o fiel da religião islâmica, o islã, iniciada pelo Profeta Maomé e baseada no Alcorão, seu livro sagrado (AQUINO, 2015, p. 9). Mais informações vide capítulo 4.

González enxerga um desejo de reforma sob o governo de Ludovico pelas medidas tomadas contra o luxo dos clérigos ao determinar o repasse de rendimentos para os pobres (GONZÁLEZ, 1995d, p. 150).

Em face das conquistas muçulmanas iniciadas no século VII, como acima apontado, vários dos seus mais antigos centros de difusão e pensamento: Jerusalém, Antioquia, Alexandria e Cartago, tinham sido tomados (GONZÁLEZ, 1995d, p. 63).

A par disso, González constata que restaram apenas Roma e Constantinopla como referenciais e, dadas as várias diferenças no pensamento, em julho de 1054, ocorreu o cisma definitivo entre Roma e Constantinopla (GONZÁLEZ, 1995d, p. 140).

Em 1095, como informa González, foram iniciadas as cruzadas, direcionadas à Jerusalém, com o objetivo de derrotar os muçulmanos que ameaçavam Constantinopla, reconquistar a Terra Santa, salvar o Império do Oriente e, por fim, unir de novo a cristandade. A Europa foi chamada constantemente para envio de reforços, vindo as cruzadas tornarem-se uma instituição militar e religiosa (GONZÁLEZ, 1995a, 48-49).

Segundo González, os muçulmanos, derrotados no começo por estarem divididos entre si, uniram-se sob o poder do sultão do Egito, Saladino, e, após um século, expulsaram os cruzados de Jerusalém, em 1187. Constantinopla e a sombra do seu Império, existiram até o século XV, mas foram tomados pelos turcos otomanos (GONZÁLEZ, 1995a, p. 71).

González resume as cruzadas como um grande movimento em que o fervor popular se mesclou com as ambições dos grandes, destacando-se a formação de ordens militares. Na Europa Ocidental, enquanto as cruzadas favoreceram o crescimento do poderio papal, as cruzadas prejudicaram os cristãos que viviam entre os muçulmanos. Até o momento, de modo geral, os governantes muçulmanos eram relativamente tolerantes para com os cristãos e os judeus. Mas, com a morte de turcos e árabes nas cidades conquistadas pelos cruzados, e depois, quando o poder muçulmano foi restaurado, eles se mostraram menos tolerantes do que antes. Muitos cristãos foram mortos em todo o Oriente Próximo e as leis contra os cristãos foram aplicadas de forma mais enérgica (GONZÁLEZ, 1995a, p. 77-80).

Na Europa Ocidental, quando as cruzadas estavam findando-se, González ensina que profundas mudanças ocorreram na vida política e econômica, como o crescimento do comércio e das cidades e o surgimento de uma nova classe, a burguesia. Essas mudanças também refletiam na teologia da época com avanço das obras, mosteiros e universidades que buscavam entender melhor a verdade cristã (GONZÁLEZ, 1995a, p. 109).

González destaca as obras de Anselmo que voltou a aplicar a razão às questões da fé de maneira sistemática no século XII, tratando de temas como a existência de Deus, a obra de Cristo, a relação entre a predestinação e o livre arbítrio:

Como ponto de partida Anselmo toma a frase do Salmo 14: 1: ‘Diz o insensato em seu coração: Não há Deus’. Porque é necessário negar a existência de Deus? Evidentemente porque esta existência deve ser uma verdade racional, de modo que negá-la seria uma insensatez. É, então, possível provar a existência de Deus como tal? Sem dúvida, há muitos argumentos que provam sua existência. Mas todos eles se baseiam na contemplação do mundo que nos rodeia, argumentando que este mundo tem de ter um criador.¹⁸ Isto é, todos os argumentos partem das informações dos sentidos. E os filósofos sempre souberam que os sentidos não bastam para nos dar a conhecer as realidades últimas. Será possível, então, encontrar outro modo de provar a existência de Deus, um modo que não dependa das informações dos sentidos, mas unicamente da razão?’ (GONZÁLEZ, 1995e, p.130-131).

No século XIII, conforme expõe González, o papado gozava de grande respeito na Europa Ocidental, mas não estava isento das influências políticas. Vale destacar que havia uma tensão ininterrupta entre o papado e o império, pois os limites da autoridade de cada um dos poderes não podiam ser fixados com exatidão (GONZÁLEZ, 1995e, p. 9). Ainda no século XIII, aponta o autor, caiu o Império Bizantino do Oriente, com a conseqüente queda de Constantinopla, em 1453, transformada em Istambul, capital do Império Otomano, que será estudado no quarto capítulo (GONZÁLEZ, 1995e, p. 30).

Em que pese o prestígio desfrutado pelo papado, também no século XIII, “todas as tentativas de tornar as Escrituras compreensíveis para o povo foram condenadas e seus artífices foram perseguidos” porque “contestavam o poder da Igreja” com a própria Bíblia “para demonstrar para o povo como a Igreja oficial havia se distanciado do mandamento evangélico originário de pobreza e humildade” (FO *et al*, 2009, p. 122-123).

Em 1229, foi criado oficialmente o Tribunal da “Santa” Inquisição, tornando-se, mais tarde, “uma verdadeira polícia da Igreja, com tarefas de investigação e repressão. Os inquisidores tinham plenos poderes, inclusive o de depor e mandar prender eclesiásticos que defendessem hereges” (FO *et al*, 2009, p. 122-123).

Até princípios do século XV, indica González, tomou forma o movimento conciliar caracterizado pelas tentativas de reforma da prática da vida religiosa, diante da corrupção do papado e da igreja, mas se mostraram insuficientes (GONZÁLEZ, 1995e, p. 77).

O século XVI (1513-1521) foi o auge da política de venda de indulgências¹⁹:

¹⁸ Na carta aos Romanos, o apóstolo Paulo afirma no capítulo 1, versículo 20, que “pois desde a criação do mundo os atributos invisíveis de Deus, seu eterno poder e sua natureza divina, têm sido vistos claramente, sendo compreendidos por meio das coisas criadas, de forma que tais homens são indesculpáveis”.

¹⁹ Venda de perdão autorizada pelo Papa Leão X. Prometendo absolvição ao pecador em troca de dinheiro, a Igreja iludia seus fiéis fazendo-os acreditar que por esse meio pudessem livrar-se da contrição e da penitência (VIEIRA, 2002, p. 62).

Em 1517, foi divulgada a *Taxa Camarae*, uma lista das indulgências previstas para os vários pecados, com um tarifário a elas referentes, reportado a seguir:

1. O eclesiástico que incorrer em pecado carnal, seja com freiras, primas, sobrinhas, afilhadas ou, enfim, com outra mulher qualquer, será absolvido mediante o pagamento de 67 libras e 12 soldos.
2. Se o eclesiástico, além do pecado de fornicação, pedir para ser absolvido do pecado contra a natureza ou de bestialidade, deverá pagar 219 libras e 15 soldos. Mas se tiver cometido pecado contra a natureza com crianças ou animais, e não com uma mulher, pagará apenas 131 libras e 15 soldos.
3. O sacerdote que deflorar uma virgem pagará 2 libras e 8 soldos.
4. A religiosa que quiser ser abadessa após ter se entregado a um ou mais homens simultânea ou sucessivamente, dentro ou fora do convento, pagará 131 libras e 15 soldos.
5. Os sacerdotes que quiserem viver em concubinato com seus parentes pagarão 76 libras e 1 soldo [...] ²⁰. Não havia crime, nem o mais cruel, que não pudesse ser perdoado mediante pagamento. (FO et al, 2009, p. 157-160).

²⁰ Demais previsões da *Taxa Camarae*:

6. Para cada pecado de luxúria cometido por um leigo, a absolvição custará 27 libras e 1 soldo.
7. A mulher adúltera que pedir a absolvição para se ver livre de qualquer processo e ser dispensada para continuar com a relação ilícita pagará ao papa 87 libras e 3 soldos. Em um caso análogo, o marido pagará o mesmo montante; se tiverem cometido incesto com o próprio filho, acrescentar-se-ão 6 libras pela consciência.
8. A absolvição e a certeza de não ser perseguido por crime de roubo, furto ou incêndio custarão ao culpado 131 libras e 7 soldos.
9. A absolvição de homicídio simples cometido contra a pessoa de um leigo custará 15 libras, 4 soldos e 3 denários.
10. Se o assassino tiver matado dois ou mais homens em um único dia, pagará como se tivesse assassinado um só.
11. O marido que infligir maus-tratos à mulher pagará às caixas da chancelaria 3 libras e 4 soldos; se a mulher for morta, pagará 17 libras e 15 soldos; e se a tiver matado para se casar com outra, pagará mais 32 libras e 9 soldos. Quem tiver ajudado o marido a perpetrar o crime será absolvido mediante o pagamento de 2 libras por cabeça.
12. Quem afogar o próprio filho pagará 17 libras e 15 soldos (ou seja, 2 libras a mais que aquele que matar um desconhecido), e se pai e mãe o tiverem matado de comum acordo, pagarão 27 libras e 1 soldo pela absolvição.
13. A mulher que destruir o filho que carrega no ventre e o pai que contribuir para a realização do crime pagarão 17 libras e 15 soldos cada. Aquele que facilitar o aborto de uma criatura que não for seu filho pagará 1 libra a menos.
14. Pelo assassinato de um irmão, uma irmã, mãe ou pai, pagar-se-ão 17 libras e 5 soldos.
15. Aquele que matar um bispo ou prelado de hierarquia superior pagará 131 libras, 14 soldos e 6 denários.
16. Se o assassino tiver matado mais sacerdotes em várias ocasiões pagará 137 libras e 6 soldos pelo primeiro homicídio e a metade pelos seguintes.
17. O bispo ou abade que cometer homicídio por emboscada, acidente ou estado de necessidade pagará, para conseguir a absolvição, 179 libras e 14 soldos.
18. Aquele que quiser comprar antecipadamente a absolvição por qualquer homicídio acidental que possa vir a cometer no futuro pagará 168 libras e 15 soldos.
19. O herege que se converter pagará, pela absolvição, 269 libras. O filho do herege que tiver sido queimado, enforcado ou executado de qualquer outra forma poderá ser readmitido apenas mediante o pagamento de 218 libras, 16 soldos e 9 denários.
20. O eclesiástico que, não podendo pagar os próprios débitos, quiser se livrar de ser processado pelos credores entregará ao pontífice 17 libras, 8 soldos e 6 denários, e a dívida lhe será perdoada.
21. Será concedida a licença para a instalação de postos de venda de vários gêneros sob os pórticos das igrejas mediante o pagamento de 45 libras, 19 soldos e 3 denários.
22. O delito de contrabando e fraude aos direitos do príncipe custará 87 libras e 3 denários.
23. A cidade que quiser que seus habitantes ou sacerdotes, freis ou monjas obtenham licença para comer carne e laticínio em épocas em que é proibido pagará 781 libras e 10 soldos.
24. O mosteiro que quiser variar a regra e viver com menos abstinência do que a prescrita pagará 146 libras e 5 soldos.
25. O frade que, por conveniência própria ou gosto, quiser passar a vida em um ermitério com uma mulher dará ao tesouro pontifício 45 libras e 19 soldos.
26. O apóstata vagabundo que quiser viver sem obstáculos pagará igual quantia pela absolvição.
27. Igual montante pagarão os religiosos, sejam eles seculares ou regulares, que queiram viajar em trajes de leigo.
28. O filho bastardo de um sacerdote que queira preferência para suceder o pai na cúria pagará 27 libras e 1 soldo.

González identifica a existência de um sentimento de profunda insatisfação com a igreja e seus líderes, mal instruídos e não sabiam como responder às dúvidas dos fiéis. A igreja que nos primeiros séculos se dedicou aos pobres, representava agora mais uma fonte opressora. Em consequência, obtinha cada vez mais adeptos a teoria de que o estado tinha uma autoridade independente da do papa. Nas universidades, a insatisfação também era perceptível (GONZÁLEZ, 1995b, p. 10).

Nesse contexto marcado por abusos e insatisfação, eclodiu a Reforma Protestante, analisada a seguir.

2.3 REFORMA PROTESTANTE

Como exposto no tópico anterior, um profundo sentimento de insatisfação já era perceptível, por parte dos fiéis e nas universidades quanto ao rumo que a prática cotidiana da igreja e de seus líderes havia tomado.

Santos observa que “os vícios e abusos que manchavam a moral da Igreja desde o fim do século XV” não eram inéditos, inclusive em tempos anteriores à Reforma, os dogmas e práticas da Igreja já tinham sido questionados. Nota, todavia, que “às vésperas da Reforma esses abusos tornaram-se escandalosos e, por alguma razão, constituíram-se obstáculos ao avanço de novas forças sociais” (SANTOS, 2014, p. 73).

Dando continuidade aos desejos de reforma, Martinho Lutero se destacou com sua obra. González, antes de narrar a peregrinação espiritual do reformador, informa que Lutero nasceu em 1483, na cidade de Eisleben, Alemanha. Em 1505, com pouco mais de vinte anos de idade, mestre em Direito, abandonou a advocacia e ingressou no mosteiro agostinho de Erfurt. Era um monge dedicado à leitura da Bíblia e à oração, muito reflexivo. Em 1512, tornou-se doutor em teologia e foi enviado para dirigir cursos sobre as Escrituras na

29. O bastardo que queira receber ordens sagradas e gozar de seus benefícios pagará 15 libras, 18 soldos e 6 denários.

30. O filho de pais desconhecidos que queira entrar para as ordens pagará ao tesouro pontifício 27 libras e 1 soldo.

31. Os leigos feios ou deformados que queiram receber ordenamentos sagrados e ter benefícios pagarão à chancelaria apostólica 58 libras e 2 soldos.

32. Igual quantia pagará o vesgo do olho direito, enquanto o vesgo do olho esquerdo pagará ao papa 10 libras e 7 soldos. Os estrábicos bilaterais pagarão 45 libras e 3 soldos.

33. Os eunucos que queiram entrar para as ordens pagarão a quantia de 310 libras e 15 soldos.

34. Aquele que, por simonia, queira comprar um ou muitos benefícios se dirigirá aos tesoureiros do papa, que lhe venderão os direitos a preços módicos. 35. Aquele que, tendo descumprido um juramento, queira evitar qualquer perseguição e se livrar de qualquer tipo de infâmia pagará ao papa 131 libras e 15 soldos. Além disso, dará 3 libras para cada um que ouviu o juramento (FO *et al*, 2009, p. 157-160).

universidade de Wittenberg. Começou a ministrar aulas sobre os Salmos e depois sobre a carta aos Romanos (GONZÁLEZ, 1995b, p. 46-47).

Vieira trata de uma inquietude de Lutero relacionada à salvação do homem apontando que:

não mais se satisfazia com a ideia de que poderia alcançar a salvação por suas próprias forças. Desesperado, queria assegurar-se de que Deus aceitaria sua alma, mas só via em si mesmo o pecado, e em Deus, a justiça infinita que tornava infrutíferos todos os esforços de arrependimento. Compreendeu que a salvação ocorria “somente pela fé em Jesus Cristo, sem qualquer obra e mérito nosso, concedido e dado de presente por pura graça de Deus.” Para ele, era possível buscar a salvação direta e individualmente, ou seja, sem a participação de intermediários; essa graça só podia ser alcançada por meio da fé em Deus e em seus ensinamentos transmitidos por Cristo. (VIEIRA, 2002, p. 61-62).

González explica que Lutero ressentia-se da expressão “justiça de Deus” do primeiro capítulo de Romanos²¹, mas meditando nela concomitantemente com a conclusão do versículo, “o justo viverá pela fé”, chegou à seguinte descoberta:

A ‘justiça de Deus’ não se refere aqui, como pensa a teologia tradicional, ao fato de que Deus castigue aos pecadores. Refere-se, sim, a que a ‘justiça’ do justo não é obra sua, mas dom de Deus. A ‘justiça de Deus’ é a que tem quem *vive* pela fé, não porque seja em si mesmo justo, ou porque cumpra as exigências da justiça divina, mas porque Deus lhe dá esse dom. A ‘justificação pela fé’ não quer dizer que a fé seja uma obra mais sutil que as boas obras, e que Deus nos paga por essa obra. Quer dizer sim que, tanto a fé como a justificação do pecador, são obras de Deus, dom gratuito. Em consequência, continua comentando Lutero sobre sua descoberta, ‘senti que *havia* nascido de *novo* e que as portas do paraíso me haviam sido abertas. As Escrituras todas tiveram um *novo* sentido. E a partir de então a frase a justiça de Deus não me encheu mais de ódio, mas se tornou indizivelmente doce em virtude de um grande amor’. (GONZÁLEZ, 1995b, p.50).

Diante dessa importante reflexão acerca do evangelho, Lutero não protestou de imediato contra a forma que a fé cristã estava sendo interpretada pela igreja. Em seus trabalhos pastorais e docentes, sem o desejo de criar controvérsias, convencia seus colegas na Universidade de Wittenberg (GONZÁLEZ, 1995b, p. 50).

Vieira explica outra inquietação de Lutero, agora de cunho econômico:

A exploração a que os feudos alemães eram submetidos pelo envio dos anates para Roma favorecia os interesses dos estrangeiros italianos em detrimento dos alemães, interesses estes que eram defendidos por muitos representantes dos príncipes e também da Igreja Católica na Alemanha, mas especialmente por Lutero. Por isso, ele tratou desse tema também nos seus escritos programáticos de 1520. No seu escrito *À Nobreza Cristã da Nação Alemã*, Lutero advertiu: ‘Agora que a Itália está totalmente exaurida, eles vêm para as terras alemãs, começando com muita cautela. Prestemos atenção, porém: em pouco tempo a Alemanha ficará igual à Itália. Já temos alguns cardeais. Os tontos dos alemães não devem entender o que os romanos pretendem com isso, até que não tenham mais um único bispado, mosteiro, paróquia, feudo, vintém ou centavo.’ Aqui o interesse religioso de Lutero se funde aos

²¹ Romanos 1:16-17: Porque não me envergonho do evangelho de Cristo, pois é o poder de Deus para salvação de todo aquele que crê; primeiro do judeu, e também do grego. Porque nele se descobre a justiça de Deus de fé em fé, como está escrito: Mas o justo viverá pela fé.

interesses econômicos e políticos de alemães, pobres e ricos contra o fiscalismo romano. (VIEIRA, 2002, p. 61).

Por fim, como narra González, Lutero decidiu compor suas famosas noventa e cinco teses²² para servirem de base para um debate acadêmico. Na data do debate, apenas membros do meio acadêmico compareceram, ficando restrito a outras esferas da sociedade, para sua surpresa. Dando sequência na produção das teses e protestando contra a venda das indulgências, opôs-se ao lucro e aos interesses políticos de muitos poderosos (GONZÁLEZ, 1995b, p. 50).

Daí que Lutero, em 1517, fixou suas teses na porta da igreja do castelo de Wittenberg. Cópias em latim e alemão foram distribuídas por toda Alemanha e enviadas pelo próprio Lutero a Alberto de Brandeburgo, que, juntamente com o imperador Maximiliano, solicitou a intervenção do Papa (GONZÁLEZ, 1995b, p. 54-55).

González explica o raciocínio de Lutero:

se era verdade que o papa tinha poderes para tirar uma alma do purgatório, tinha que utilizar esse poder, não por razões tão triviais como a necessidade de fundos para construir uma igreja, mas simplesmente por amor, e assim fazê-lo gratuitamente (tese 82). E ainda mais, o certo é que o papa deveria dar do seu próprio dinheiro aos pobres de quem os vendedores de indulgências tiravam, mesma que para isso tivesse que vender a Basílica de São Pedro (tese 51). Lutero deu a conhecer suas teses na véspera da festa de Todos os Santos, e seu impacto foi tal que frequentemente se marca essa data, 31 de outubro de 1517, como o começo da reforma protestante. (GONZÁLEZ, 1995b, p. 54).

Como resposta, notifica González, Lutero foi convocado para a reunião capitular de jurisdição dos agostinianos em Heidelberg. Para sua surpresa, vários dos presentes converteram-se para sua causa e saiu fortalecido pelo apoio de sua ordem, rompendo definitivamente com Roma (GONZÁLEZ, 1995b, p. 55).

Sobre o maior objetivo de Lutero, esclarece González, era destacar a necessidade de reconhecimento da centralidade da Bíblia. Não por apenas ser a Palavra de Deus, mas porque nela chega Jesus Cristo a todos pelo evangelho. Isso ia de encontro com Roma, já que afirmava que a igreja tinha autoridade sobre as Escrituras, sendo a igreja a autoridade final, inclusive por ter escolhido quais os livros que deviam formar o cânon. Para Lutero, a autoridade final estava na mensagem de Jesus Cristo. Ainda, a Bíblia dá um testemunho mais fidedigno desse evangelho do que a igreja corrompida do papa e as tradições medievais. A Bíblia sim tem autoridade sobre a igreja e essas tradições, apesar que seja certo que nos primeiros séculos foi a igreja que reconheceu o evangelho em certos livros, e não em outros, e determinou assim o conteúdo do cânon bíblico (GONZÁLEZ, 1995b, p. 65-66).

²² Nelas Lutero atacava vários dos princípios fundamentais da teologia escolástica e esperava que a publicação dessas teses, e o seu posterior debate, seriam uma oportunidade de dar a conhecer ao resto da igreja sua descoberta (GONZÁLEZ, 1995, p. 51).

González explica a pretensão de Lutero no sentido de substituir a teologia da glória pela teologia da cruz:

Lutero concorda com boa parte da teologia tradicional ao afirmar que é possível ter certo conhecimento de Deus por meios puramente racionais ou naturais. Este conhecimento permite ao ser humano saber que Deus existe, e distinguir entre o bem e o mal. Os filósofos da antiguidade o tiveram, e as leis romanas mostram que de modo geral os pagãos sabiam distinguir entre o bem e o mal. Além disso, os filósofos chegaram à conclusão de que há um Ser Supremo, do qual todas as coisas derivam sua existência. Porém esse não é o verdadeiro conhecimento de Deus. A Deus não se conhece como quem usa uma escada para subir um telhado. Todos os esforços da mente humana para elevar-se ao céu e conhecer a Deus são totalmente inúteis. É isso que Lutero chama de ‘teologia da glória’. Tal teologia pretende ver Deus tal como é, em sua própria glória, sem ter em conta a distância enorme que separa o ser humano de Deus. O que a teologia da glória faz no final das contas é pretender ver Deus naquelas coisas que nós humanos consideramos mais valiosas e, portanto, fala do poder de Deus, da glória de Deus, da bondade de Deus. Porém tudo isso não é mais do que fazer Deus à nossa própria imagem e pretender que Deus seja como nós mesmos desejamos que Ele seja. O fato é que Deus em sua revelação se nos dá a conhecer de um modo muito distinto. A suprema revelação de Deus tem lugar na cruz de Cristo, e portanto Lutero propõe que em lugar da teologia da glória, se siga o caminho da ‘teologia da cruz’. O que essa teologia busca é ver a Deus, não onde nós queremos vê-Lo, nem como nós desejamos que Ele seja, mas sim onde Deus se revela, e como Ele mesmo se revela, isso é, na cruz. Ali Deus se manifestou na debilidade, no sofrimento, no escândalo. Isso quer dizer que Deus atua de um modo radicalmente distinto do que poderia se esperar. Deus, na cruz, destrói todas as nossas idéias preconcebidas da glória divina. Quando conhecemos a Deus na cruz, o conhecimento anterior, isso é, tudo o que sabíamos acerca de Deus mediante a razão ou pela lei da consciência, cai por terra. O que agora conhecemos de Deus é muito distinto do outro suposto conhecimento de Deus em sua glória. (GONZÁLEZ, 1995b, p. 67-68).

Em sintonia fina com esse pensamento, González aclara que Lutero também questionou sacramentos que não foram instituídos por Jesus Cristo, defendendo a existência de somente dois sacramentos: o batismo e a ceia. Refutou, também, o batismo das crianças pequeninas que são incapazes de entender do que se trata (GONZÁLEZ, 1995b, p. 70).

Conforme exposição de Vieira, Lutero acabou enfraquecendo “as estruturas hierárquicas da Igreja, concebidas até então como mediadoras entre Deus e o homem”. A imprestabilidade dessa estrutura “foi reforçada também por sua doutrina do Sacerdócio Universal”. Por “meio dessa doutrina Lutero pregava a possibilidade de todo cristão exercer funções de pregação e, assim, substituir os clérigos” (VIEIRA, 2002, p. 61).

González revela que diante de todas as reflexões propostas por Lutero e a convulsão criada pelas teses, sendo iminente o risco do imperador condená-lo, foi levado para Wartburgo. Durante sua estada, pôde traduzir o Antigo e o Novo Testamentos. Com a Bíblia de Lutero, o Movimento Reformador foi fortalecido, o culto cristão foi simplificado, aboliram as missas pelos mortos, cancelaram os dias de jejum e abstinência e, principalmente, a pregação passou a ser em alemão ao invés do latim (GONZÁLEZ, 1995b, p. 76).

Nicolini identifica cinco princípios essenciais da Reforma:

No interior da reforma protestante foram desenvolvidos, a partir do século XVI, cinco princípios de identificação de sua religiosidade, as “Cinco Solas”: *Sola Fide*, *Sola Scriptura*, *Solo Christus*, *Sola Gratia* e *Sola Dei Gloria*. Some-se a estas o livre exame das Escrituras, elemento crucial do movimento de um indivíduo que por fé busca compreender por si o texto sagrado, sem os intérpretes e mediadores. As “Cinco Solas” e o livre exame, tanto permitiam ao protestante uma identidade positiva (dizer de si como protestante), quanto negativa (dizer de si como não católico). (NICOLINI, 2017, p. 9).

Ribeiro contempla as cinco frases em latim que sintetizam o sentido da Reforma Protestante: (i) *Sola Fide*: a justificação (salvação) é recebida somente pela fé, sem nenhuma interferência das obras humanas – contra a indulgência; (ii) *Sola Scriptura*: a Bíblia é a única palavra autorizada e inspirada por Deus, e é a única fonte para a doutrina cristã, sendo acessível a todos – contra o princípio de que apenas a tradição clerical poderia interpretar corretamente a bíblia; (iii) *Solus Christus*: somente Jesus é o mediador entre Deus e os homens – refuta a necessidade de santos ou padres no relacionamento com Deus; (iv) *Sola Gratia*: a salvação é um dom imerecido, concedido pela graça divina e, por fim, (v) *Soli Deo Glori*: somente Deus é digno de toda exaltação, veneração e glória – vai contra a veneração dos santos (RIBEIRO, 2017, p. 76).

Sobre o impacto no continente europeu, González aponta que o movimento de Lutero encontrou apoio de muitos reinos da Europa e países baixos porque queriam se ver livres da igreja romana e já alimentavam o sonho de reforma eclesiástica. No entanto, os princípios cristãos foram novamente distorcidos para tomada ou manutenção de poder (GONZÁLEZ, 1995b, p. 79).

Os protestantes foram perseguidos pelos católicos em vários países da Europa, especialmente na França, Alemanha e Boêmia, tanto que Henrique IV promulgou o Edito de Nantes a fim de garantir paz e tolerância religiosa. Por questões políticas, Luiz XIV revogou o Edito de Nantes promulgando o Edito de Fontainebleau, em 1685, declarando ser ilícito professar o protestantismo na França. A perseguição continuou até 1787, quando o neto e sucessor de Luiz XV, Luiz XVI, decretou a tolerância religiosa (GONZÁLEZ, 1995b, p. 45).

Após várias guerras motivadas pela intolerância religiosa, inclusive a Guerra dos Trinta anos, decidiu-se pela tolerância religiosa para os príncipes e súditos, sendo ela a católica, a luterana ou a reformada. O acordo que dispôs sobre os princípios da tolerância religiosa ficou conhecido como a Paz de Westfalia (GONZÁLEZ, 1995b, p. 34-35).

Uma observação relevante feita por González é o fato das guerras religiosas ocorridas, nos séculos XVI e XVII, decorrerem do modo de entender a unidade nacional ou a relação entre a fé e o estado. Ou seja, esse entendimento baseava-se na premissa de que a unidade de crença era condição para a unidade e segurança do estado (GONZÁLEZ, 1995b, p. 35).

González observa que os princípios de tolerância, no entanto, não provinham de melhor compreensão dos princípios cristãos ou até da indiferença diante de questões confessionais. As guerras haviam dado mostras contundentes do poder de destruição quando se tentava determinar questões religiosas mediante o poder armado. Passou-se a questionar se não haveria um modo mais tolerante e cristão de servir a Deus sem o peso do fanatismo (GONZÁLEZ, 1996b, p. 11).

O citado autor acrescenta que, posteriormente e aos poucos, começou a ruir o entendimento de que para a unidade e segurança do estado era essencial a unidade crenças e, ainda que favorável às questões políticas, tinha muitas consequências. Dessa forma, muitos Estados europeus, paulatinamente, se viram obrigados a adotar uma política de tolerância religiosa (GONZÁLEZ, 1996, p. 12).

Conforme exposição de Mancebo, a Reforma Protestante é um movimento que merece atenção para posterior análise da subjetividade moderna:

Essa reforma colocou o indivíduo no mundo, pois se a “vocação” luterana permanecia uma tarefa estabelecida por Deus; a maneira aceitável de viver encontrava-se na possibilidade do homem superar-se [...] e, principalmente, no desafio de cumprir as tarefas do século, através de suas ações terrenas. A restrição da mediação da Igreja para a salvação humana, apregoada pelos protestantes, implicava o intercâmbio do indivíduo com Deus, em linha direta, e em completo isolamento espiritual. A abolição dos rituais, o repúdio ao sensualismo e à emoção, a desmágicação do mundo e a decorrente apreensão impessoal, racional e instrumental do homem e das suas relações, praticadas pelo mundo protestante, constroem a solidão interna do indivíduo e contribuem para a própria possibilidade da intensificação da experiência individualizada. (MANCEBO, 2002, p. 105).

A par dessas considerações, percebe-se que a Reforma Protestante, encabeçada por Lutero, buscou posicionar o indivíduo no mundo, repudiando a mediação da igreja para o relacionamento do homem com Deus, intensificando a experiência individualizada e de emancipação em relação à instituição.

Neste trabalho científico, foi dada ênfase à Reforma Luterana por ter sido o primeiro movimento reformador substancial e por ter influenciado os movimentos subsequentes. Após, também com o objetivo de “reformular” o cristianismo, surgiu o anglicanismo e o calvinismo. O anglicanismo floresceu na Inglaterra por iniciativa do rei Henrique VIII. O calvinismo nasceu na Suíça e foi liderado por Ulrich Zwinglio, em Zurique, e João Calvino, em Genebra (PELEGRINI, 2016, p. 11-15).

Os movimentos reformadores e a realidade econômica-social pós-reforma influenciaram os pensamentos de Max Weber e, no início do século XX, publicou conhecida obra *A ética Protestante e o “espírito” do capitalismo*. Weber estava determinado a investigar a origem do capitalismo e pretendeu analisar o que chamou de “afinidades eletivas” entre o espírito do capitalismo e a ética protestante.

A partir do estudo da ética protestante, Weber aponta a importância da cultura religiosa como um dos fatores determinantes da racionalidade calculadora. Essa ética protestante estaria envolvida pelo espírito capitalista, para alcançar a salvação de forma individual. Assim, a ética do trabalho é elevada ao patamar de condição de valor no protestantismo, mas para ser trabalhada individualmente. Weber destaca o individualismo como marca do protestantismo (WEBER, 2002).

Esperandio explica que Weber não apenas define o “ethos protestante”, mas, também, “explicita os pontos nos quais a concepção puritana de vocação profissional e exigência de uma conduta de vida ascética haveriam de influenciar diretamente o desenvolvimento do estilo de vida capitalista” (ESPERANDIO, 2005, p. 16).

Expostos esses pontos sobre a Reforma Protestante, passe-se à análise do Iluminismo, outro movimento pressuposto da modernidade.

2.4 ILUMINISMO

O Iluminismo ficou conhecido pelo ideal da autoemancipação humana em relação às superstições e religiosidade marcantes da Idade Média, pelo que pode ser entendido como o esforço, a partir da razão, para reconstruir as relações humanas, cujo apogeu foi no século XVIII.

Para Ferreira, “as reflexões iluministas caracterizavam-se, basicamente, pelo que se poderia chamar de ‘uso da razão’ como princípio fundamental para a compreensão dos fenômenos físicos e sociais” (FERREIRA, 2009, p. 8).

Nessa época, muitos intelectuais e filósofos se destacaram com seus pensamentos e teorias e, para melhor entendimento desse ideal de autoemancipação, serão expostos alguns desses.

John Locke foi um desses pensadores de destaque com grandiosa contribuição para os fundamentos do pensamento democrático liberal. Ferreira, ao analisar o início do pensamento democrático liberal, visita as obras de Locke e a contextualiza:

Em 1666, no auge das lutas pela tolerância religiosa, John Locke participou da elaboração de uma constituição para a Carolina do Norte, então colônia britânica. Adversário ferrenho do absolutismo monárquico, Locke foi obrigado a exilar-se na França, em 1657, após uma tentativa frustrada de golpe contra Carlos II depois do qual Lord Ashley, então Chanceler de Estado e Presidente do Conselho de Colonização e Comércio, foi deportado da Inglaterra e destituído de todos os seus bens e títulos. Na França, aproximou-se dos círculos intelectuais de Montpellier e Paris, centros onde os debates acerca da liberdade religiosa e dos limites do poder monárquico encontravam amplos espaços. Na Holanda, onde também residiu, Locke relacionou-se com Jean Leclerc (1657 - 1736), através do qual publicou vários artigos na Biblioteca Universal e Histórica, dentre os quais *Pensamentos sobre Educação*, base para a produção do *Emílio*, de Jean-Jacques Rousseau. Após a derradeira

vitória do Parlamento na Revolução Gloriosa, em 1688, Locke retornou à Inglaterra onde escreveu suas principais obras. Em 1689, foram publicadas as *Cartas sobre a Tolerância Religiosa*, que trata da liberdade de credo e, no ano seguinte, *Dois Tratados sobre o Governo Civil*, onde fundamenta as bases seculares do poder político e desenvolve os preceitos liberais para a ação do Estado. Sua principal obra filosófica, *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, surgiu alguns anos mais tarde. (FERREIRA, 2009, p. 3).

O autor ainda explica as bases do individualismo liberal de Locke:

Durante toda a vida, Locke participou das lutas pela ascensão da burguesia às esferas dominantes do poder político na Inglaterra. Tal empenho verifica-se na luta contra a teocracia anglicana e suas bases legitimadoras: a ideia de que o poder monárquico era absoluto e que diria respeito tanto ao plano religioso quanto ao temporal. Locke insurgiu-se contra estes postulados, vinculando-os a teses filosóficas mais gerais, fundamentadas, em última instância, num arquétipo de teoria do conhecimento. Esta tese parece confirmar-se com a leitura de algumas passagens iniciais do *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, onde Locke afirma que ‘a maneira pela qual adquirimos qualquer conhecimento constitui suficiente prova de que não é inato. [...] Seria suficiente para convencer os leitores sem preconceito da falsidade desta hipótese se pudesse apenas mostrar como os homens, simplesmente pelo uso de suas faculdades naturais, podem adquirir todo o conhecimento que possuem, sem a ajuda de quaisquer impressões inatas e podem alcançar a certeza sem quaisquer destas noções ou princípios originais’. A negação do inatismo, outrora caro para o autor, atribuiu ao indivíduo um papel libertário no plano da vida política e social, fazendo com que tudo o que existe passe pelo plano de sua ação efetiva e do significado que confere a esta ação. A crítica ao inatismo contida no *Ensaio* também culminou com a proposição da ‘teoria da tábula rasa’ e lançou as bases do individualismo liberal de Locke, cujos desdobramentos político-institucionais deram-se na obra *Dois Tratados sobre o Governo Civil*, em torno de cinco pontos básicos: a noção de Estado de natureza, a legitimação da propriedade, o contrato social, a constituição da comunidade política e o direito de resistência. (FERREIRA, 2009, p. 4).

Locke, ao propor a teoria da tábula rasa, indaga e, em seguida, responde:

Suponhamos, pois, que a mente é, como dissemos, um papel em branco, desprovida de todos os caracteres, sem ideia alguma; como ela será suprida? De onde lhe provém este vasto estoque, que a ativa e que a ilimitada fantasia do homem pintou nela com uma variedade quase infinita? De onde apreende todos os materiais da razão e do conhecimento? A isso respondo com uma palavra: da experiência. (LOCKE, 2005, p. 57).

Conclui, o autor, que o modelo de interpretação de Locke, “assentou-se no trinômio Estado de natureza/contrato social/comunidade política”. A sua ideia de “Estado de natureza foi uma contraposição ao aristotelismo, segundo o qual a sociedade precede o indivíduo”. Segundo a sua concepção individualista, “os homens viviam originalmente num estágio pré-social e pré-político, caracterizado pela mais perfeita liberdade e igualdade, denominado Estado de natureza”. Para Locke, a existência do indivíduo precede à sociedade e ao Estado (FERREIRA, 2009, p. 4 -5).

González afirma que Locke também defendia a tolerância religiosas e, em 1695, publicou um tratado sobre *O razoável do cristianismo* no qual reconhece o cristianismo como

a mais razoável das religiões, centrado na existência de Deus e na fé em Cristo como o Messias. O autor explica que para Locke:

A fé é o assentimento a dados que não procedem da razão, mas da revelação. Portanto, seu conhecimento, ainda que possa ser altamente provável, nunca é seguro. Um dos modos de medir o grau de probabilidade dos dados da fé é mediante o uso da razão e do julgamento. Se o que se diz, contrapõe-se a todo julgamento e razão, deve ser tido por menos provável. É por isso que Locke se opõe ao que chama ‘o entusiasmo fanático’ dos que crêem que tudo quanto dizem se baseia na revelação divina. Pela mesma razão defende a tolerância religiosa. A intolerância surge da confusão entre os julgamentos de probabilidade acerca das questões de fé e a certeza da razão empírica. Além disso, a tolerância religiosa baseava-se na mesma natureza da sociedade. Em qualquer comunidade não há outra autoridade legítima a não ser aquela que seus membros nomeiam e delegam. Ainda mais, posto que a liberdade é parte essencial do ser humano, ninguém tem o direito de renunciar a ela, nem de estabelecer autoridades que a neguem. As leis hão de expressar o sentimento dos membros da comunidade. As que assim não procedem são ilegítimas. A diferença entre um verdadeiro rei e um tirano está em que o primeiro aceita os limites que a vontade do povo impõe a seu poder, enquanto que o segundo os rejeita. Em caso de tirania, o povo pode recorrer à força para derrubar o tirano. Então o rebelde não é o povo, mas o déspota que antes se rebelou contra os limites de seu poder. Ademais, tudo isto se aplica ao campo da religião. O estado não tem autoridade para limitar os direitos dos cidadãos em um campo tão pessoal como o da religião. Em todo caso, a intolerância não funciona porque não se pode obrigar ninguém a ter fé. (GONZÁLEZ, 1995a, p. 133-134).

Locke influenciou Voltaire e, segundo Arthmar, “um pensador preocupado com a transição de uma era regida pela barbárie e pela religião para uma época de aprimoramento humano, quando avulta a recuperação do comércio, das artes e do governo civil” (ARTHMAR, 2012, p. 380).

Bentivoglio ensina que a “liberdade e a propriedade privada, uma sustentando a outra, são os dois pilares da política de Voltaire” e “defendeu a ideia do pacto político pelo consentimento e o respeito à autoridade, embora questionasse seus excessos”. Para Voltaire, “a liberdade é a não existência de constrangimentos para o pensamento e para a ação. Considerava o pensamento como um elixir revolucionário para sua época” (BENTIVOGLIO, s/d, p. 2).

O autor resume a empreitada de Voltaire em um combate “pela liberdade de pensamento, pela tolerância, pela defesa da razão, da paz, da felicidade do homem e pelo fim das injustiças e da perseguição religiosa” (BENTIVOGLIO, s/d, p. 1).

Do Dicionário Filosófico de Voltaire, depreende-se o diálogo do verbete sobre liberdade:

A – Em que consiste pois a vossa liberdade senão no poder que a vossa individualidade exerceu ao fazer o que vossa vontade exigia com absoluta necessidade?

B – Estais a embarçar-me; a liberdade não é, pois, senão o poder de fazer o que quero?

A – Refleti e vede se a liberdade pode ser entendida de outra maneira.

B – Nesse caso, o meu cão de caça é tão livre como eu; tem necessariamente de correr quando avista uma lebre e o poder de correr se não estiver mal das pernas.

Portanto, nada tenho de superior ao meu cão e vós reduzis-me à condição dos animais.

A – Eis os pobres sofismas dos pobres sofistas que vos instruíram. Eis que ficais doente só de verdes livre como o vosso cão. E então? Não vos assemelhas ao vosso cão em tantas coisas? A fome, a sede, o despertar, o dormir, os cinco sentidos não são comuns em vós e em vosso cão? Desejaríeis ter olfato sem ter nariz? Por que desejais ter liberdade de maneira diferente da dele? (VOLTAIRE, 1987, p. 237).

González aponta que:

Para Voltaire estava clara a necessidade de ajustar a vida aos ditames da razão, sobretudo porque acreditava que a história da humanidade era a história do progresso que os seres humanos iam alcançando em relação ao entendimento de si mesmos e de suas instituições. Para ela, o importante era o progresso da humanidade para uma melhor compreensão e aceitação dos direitos humanos. (GONZÁLEZ, 1995a, p. 140).

Outro pensador iluminista de destaque é Montesquieu. Mendonça ensina que o pensador foi dedicado à “defesa da separação dos poderes sociais, ressaltando que Estado e Igreja não deveriam se misturar”. Todo tipo de Estado, “despótico, monárquico ou democrático” possui três funções: “o legislativo, o executivo e o judiciário”, devendo haver auto-interação, “limitando-se mutuamente, tendendo ao equilíbrio” (MENDONÇA, 2008, p. 16).

Para ilustrar o seu pensamento, Montesquieu explica:

Quando na mesma pessoa, ou no mesmo corpo de magistrados, o poder legislativo se junta ao executivo, desaparece a liberdade; pode-se temer que o monarca ou o senado promulguem leis tirânicas, para aplicá-las tiranicamente. Não há liberdade se o poder judiciário não está separado do legislativo e do executivo. Se houvesse tal união com o legislativo, o poder sobre a vida e a liberdade dos cidadãos seria arbitrário, já que o juiz seria ao mesmo tempo legislador. Se o judiciário se unisse com o executivo, o juiz poderia ter a força de um opressor. E tudo estaria perdido se a mesma pessoa, ou o mesmo corpo de nobres, de notáveis, ou de populares, exercesse os três poderes: o de fazer as leis, o de ordenar a execução das resoluções públicas e o de julgar os crimes e os conflitos dos cidadãos. (MONTESQUIEU, 2006, p. 166).

Para Carvalho, a teoria clássica da tripartição foi pensada por Montesquieu com o objetivo de instituir a limitação, sendo, portanto, divididas em três as funções do Estado, evitando a centralização e a arbitrariedade (CARVALHO, 2009, p.11).

Consoante ensinamento de Mendonça:

Montesquieu defendia que o conhecimento do espírito das leis torna possível o conhecimento da natureza do governo, sendo preciso conhecer quais são as leis que derivam diretamente dessa natureza e que, conseqüentemente, são as primeiras leis fundamentais. Assim, pela lei fundamental da República, o povo deve possuir o poder soberano; pela lei fundamental do Despotismo, o príncipe deve exercer o poder como lhe convém e, pela lei fundamental da Monarquia, o príncipe possui o poder soberano, mas o exerce segundo as leis postas pelo poder legiferante. Até a liberdade pode ser definida por meio do exame das leis, pois, para Montesquieu: em um Estado, isto é, numa sociedade em que há leis, a liberdade não pode consistir senão em poder fazer o que se deve querer e em não ser constrangido a fazer o que não se deve desejar. A liberdade é o direito de fazer tudo o que as leis permitem; se um cidadão pudesse fazer tudo o que elas proibem, não teria mais liberdade, porque os outros também teriam tal poder. (MENDONÇA, 2008, p. 17).

À época, Jean Jaques Rousseau expunha teorias no campo da política e moral:

Rousseau escreveu *Discurso sobre a Origem e os Fundamentos da Desigualdade entre os Homens* e na obra *Do Contrato Social*. A relação liberdade-igualdade está presente em toda a sua obra, chegando a constituir-se como o cerne de sua filosofia. Afirma que uma pessoa só consegue ser feliz se estiver livre para desenvolver suas vontades e instintos naturais. Rousseau em sua obra sugere a existência de um homem bom. O homem é posto como sendo bondoso por natureza, daí a ideia do bom selvagem. Muito da teoria rousseuniana parte de pressupostos. A existência dessa natureza boa do homem é um deles. Ao analisar o homem em busca de conhecê-lo melhor, Rousseau parte de uma pressuposta existência de um Estado de Natureza, o estado natural do homem que não vivia em sociedade. Nesse estado o homem encontrava-se sozinho, independente e auto-suficiente. Entretanto este passa a viver em grupos e posteriormente esses grupos se ampliam. Com o desenvolvimento das sociedades o homem perde sua bondade porque a sociedade castra seus desejos e com isso corrompe o ser humano que naturalmente é bom. Entretanto, cabe colocar que esse pacto, a formação da sociedade, não acaba com a liberdade dos indivíduos. O que acontece após a firmação do contrato entre todos é a substituição da liberdade natural pela liberdade moral ou civil. (FARIAS JÚNIOR; SOBREIRA, 2012, p. 170).

Farias Júnior e Sobreira apontam que para Rousseau “as motivações humanas para abraçar-se um contrato entre semelhantes e firmar-se uma sociedade democrática. Cabe a cada um preservar o que há de mais humano”. Por isso, ninguém “deve faltar àquilo que nos é básico, nos cabe buscar preservar liberdade e igualdade e jamais influenciar a supressão da liberdade de nossos semelhantes” (FARIAS JÚNIOR; SOBREIRA, 2012, p. 170-171).

O contrato social:

vem a desempenhar a garantia da preservação da liberdade, mesmo que não mais em seu estado natural, mas que sempre será fundamental à existência do homem. E aqui, onde Rousseau nos sugere a solução, eis que teremos um problema não muito novo a enfrentar. Tendo em vista que cada um possui interesses, devemos então procurar um modo de ajustar esses interesses de modo que a vida em sociedade não seja desagradável para nenhuma das partes. O contrato social, ao considerar que todos os homens nascem livres e iguais, encara o Estado como entidade de um contrato no qual os indivíduos não renunciam a seus direitos naturais, no caso a liberdade, mas ao contrário, entram em acordo para a proteção desses direitos, que o Estado é criado para resguardar. No contrato social, o momento do estabelecimento da igualdade entre os homens é marcado por um ato coletivo: o da doação de sua liberdade em prol da criação um corpo moral e cooperativo que intenta à criação de O Estado é a unidade e como tal expressa a ‘vontade geral’, porém esta vontade é posta em contraste e se distingue da ‘vontade de todos’, a qual é meramente o agregado de vontades, o desejo acidentalmente mútuo da maioria. (FARIAS JÚNIOR; SOBREIRA, 2012, p. 171).

No âmbito da religião, Rousseau afirma que os dogmas e as instituições religiosas nada mais são do que expressão da corrupção impregnada no suposto progresso humano; que é necessário voltar a primitiva religião natural, baseada na crença em Deus, na imortalidade da alma e na ordem moral.

Ferreira aponta que Rousseau defendeu que “tudo o que não tem importância para a comunidade civil - aqueles aspectos que são de ordem estritamente particulares, como a

afinidade de culto - são de livre e individual competência do indivíduo” (FERREIRA, 2009, p. 14).

Sobre a liberdade religiosa, Montesquieu explica sua indignação:

Mas, assim como vós, estou indignado com o fato de que a fé de cada um não goze da mais perfeita liberdade, e que o homem ouse controlar o interior das consciências, em que não pode penetrar; como se dependesse de nós acreditar ou não acreditar quando se trata de objetos para os quais não há demonstração, e como se fosse possível submeter a razão à autoridade. Os reis deste mundo fazem, pois, alguma inspeção no outro? Eles têm o direito de atormentar os seus súditos daqui, para forçá-los a irem para o paraíso? Não; todo governo humano se limita por sua natureza aos deveres civis, e não importa o que tenha falado o sofista Hobbes, quando um cidadão serve bem ao estado, não precisa prestar contas a ninguém da maneira pela qual ele serve a Deus. (MONTESQUIEU, 2006, p. 176).

Por fim, menciona-se a contribuição de Immanuel Kant. Para Gomes, a primeira grande obra de Filosofia prática de Kant é a *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* na qual o filósofo chega ao entendimento de que os princípios da moralidade devem ser buscados em conceitos puramente racionais, não mais podendo ser extraídos da natureza humana (GOMES, 2004, p. 119).

Ainda conforme exposição do autor, sobre o chamado dualismo kantiano, denota “ser o homem racional e também sensível. Enquanto ser racional, “conhece a lei moral; enquanto ser sensível, não necessariamente obedece a lei moral”, já que pode ser afetado pela sensibilidade. Kant define a sensibilidade como “a dependência em que a faculdade de desejar está em face das sensações”, não podendo determinar a ação que deve ser buscada na razão. “A razão cria, para o homem, a obrigação moral, que se expressa por meio dos imperativos categóricos (GOMES, 2004, p. 120-121).

Gomes analisa que, para Kant, a conduta humana deve estar sujeita à regras impostas pela razão, mediante os imperativos. Especificamente em relação aos imperativos categóricos, pontua:

Os imperativos categóricos, ao contrário dos hipotéticos, declaram a ação como objetivamente válida sem a intenção de qualquer finalidade e valem como princípio apodítico (necessário-prático). O imperativo categórico é, pois, o mandamento da moralidade, que traz consigo a necessidade incondicionada de obediência, mesmo contra as inclinações. São necessários para o homem que, pertencente ao mundo sensível, pode agir em desacordo com a lei moral, Os imperativos categóricos surgem para exprimir a relação entre leis objetivas e a imperfeição subjetiva de um ser racional (homem). Para um ser racional perfeito, não haveria a necessidade do imperativo categórico; bastaria o querer, que coincide (para o ser puramente racional) com a lei. O imperativo categórico dá a forma da legislação moral: “Age de tal modo que a máxima da tua vontade possa valer sempre ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal”. Kant se pergunta como são possíveis esses imperativos categóricos. (GOMES, 2004, p. 122).

Gomes elucida que Kant responde a essa indagação com o conceito de autonomia da vontade. “A liberdade da vontade é, para Kant, autonomia, isto é, propriedade da vontade de

ser lei para si mesma”. A liberdade é pressuposta “como propriedade da vontade de todo ser racional, pois do contrário ele não poderia, de modo algum, pensar-se como agente”. Arrematando, “os imperativos categóricos só são possíveis sob o pressuposto da liberdade” (GOMES, 2004, p. 122-123).

Pecorari ensina que “a liberdade constitui toda a grandeza e a dignidade humana”. Somente sendo livre, “o homem pode resistir a todos os estímulos sensíveis, tanto internos quanto externos; pode começar por si mesmo um evento; pode ser legislador absoluto de si mesmo; e pode ser totalmente responsável de tudo aquilo que faz ou deixa de fazer”. O ser humano é caracterizado pela liberdade e definidora da sua responsabilidade: “ser homem, isto é racional, equivale a ser essencialmente livre e poder agir exclusivamente debaixo da liberdade”. Prosseguindo, aduz que, por isso, Kant pode escrever que “a todo ser racional que tem uma vontade temos que atribuir-lhe necessariamente também a ideia de liberdade, sob a qual e unicamente pode agir”. Toda a vida do indivíduo e toda a história da humanidade, como tudo aquilo que é permitido “esperar” na vida futura devem ser considerados como uma realização da liberdade (PECORARI, 2010, p. 46).

Ao refletir sobre a liberdade, Kant afirma:

Diz-se que a liberdade de falar ou de escrever pode, certamente, ser-nos retirada por uma autoridade superior, mas não a liberdade de pensar. Mas quais seriam o campo e a retidão do nosso pensamento se nós não pensássemos, por assim dizer, em comunidade com outros, numa comunicação recíproca dos nossos pensamentos! Pode pois dizer-se que esta autoridade exterior que arranca aos homens a liberdade de cada um dar publicamente conta dos seus pensamentos, lhes arranca ao mesmo tempo a liberdade de pensar, o único tesouro que ainda nos resta na multidão de fardos da vida civil e o único que nos pode ainda ajudar a encontrar um remédio para todos os males desta condição. (Kant, 2005, p.108).

Segundo Serra, Kant caracterizou o iluminismo como “a saída do homem do seu estado de menoridade”. Segundo o autor, uma das maiores descobertas de Kant e, frequentemente ignorada, “consistiu em instalar a intersubjetividade e a comunicação no próprio íntimo do pensar” (SERRA, 2010, p. 3).

Borradori esclarece que:

Kant escreveu, admiravelmente, que “o Iluminismo é a emergência do homem com relação à sua imaturidade auto-induzida. Imaturidade é a incapacidade de lançar mão de nosso próprio entendimento sem a orientação de outro”. (BORRADORI, 2004, p. 26).

Não obstante as diferenças encontradas nos pensamentos de Locke, Voltaire, Montesquieu, Rousseau e Kant²³, todos tinham em comum a denúncia da existência de uma ordem injusta e irracional.

²³ Tendo em vista que esta pesquisa guarda relação, também, com a condição da mulher, vale destacar que, não obstante as contribuições kantianas para a sociedade ocidental, Kant escreveu *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime* (1764) no qual consigna que “o conteúdo da grande ciência feminina é antes, o ser humano e,

Acerca da representatividade do Iluminismo, baseada essencialmente na independência do indivíduo, Borradori comenta:

Em filosofia, o Iluminismo descreve não só um período específico, que coincide historicamente com século XVIII, mas também a afirmação da democracia e a separação entre poder político e crença religiosa. [...] Menos do que um conjunto coerente de crenças, o Iluminismo marca uma ruptura com o passado, que se torna disponível somente com base na independência do indivíduo diante da autoridade. (BORRADORI, 2004, p. 26).

As ideias iluministas marcaram a história pelo pleito de uma liberdade interna e uma independência externa que influenciaram a Revolução Francesa, como se vê a seguir.

2.5 REVOLUÇÃO FRANCESA

No fim do século XVIII, como apontado no tópico anterior, a Europa enfrentava profundas convulsões políticas e sociais que contribuíram para a deflagração da Revolução Francesa.

No período da história francesa, antecedente à Revolução, os desejos de reformas estavam exaltados, já que esta era uma época marcada pela tentativa de reorganização e discussão dos problemas da sociedade francesa (GARCIA; SEVEGNANI, 2011, p. 184).

González detalha que o então rei francês, Luiz XVI, não demonstrou habilidade de gestão e sabedoria no campo político. Durante o seu reinado, a França sofreu graves revezes econômicos ao passo que os gastos da corte real aumentaram significativamente. Diante da grave crise fiscal instalada e agravada pelos gastos reais, o Rei procurou obter fundos junto ao clero e à nobreza, dois grupos que tradicionalmente eram isentos de impostos. Diante da esperada resistência, o Rei e os seus ministros convocaram os Estados Gerais, espécie de parlamento, formado pelas três ordens, a saber, o clero, a nobreza e a burguesia. Com o intuito de tomar medidas em desfavor do clero e da nobreza, a convocação foi planejada de modo que a burguesia tivesse maior representatividade. Abertas as sessões dos Estados Gerais, em 4 de maio de 1789, a burguesia contava com mais representantes que as demais ordens. Clero e nobreza resistiram e pleitearam votos em separado, mas a burguesia não cedeu e declarou-se “Assembleia Nacional”, por contar com maioria dos votos (GONZÁLEZ, 1995b, p. 57-59).

Segundo Coggiola, a representação da burguesia, também chamada de Terceiro Estado, foi simplesmente duplicada nos Estados Gerais, “contrariando a nobreza e o clero que

dentre os seres humanos o homem, e sua filosofia não consiste em raciocinar, mas em sentir” (KANT, 1993, p. 50). Alice de Carvalho Lino dissertou sobre a mulher e o homem na filosofia de Kant e concluiu que, sob a perspectiva kantiana, “as mulheres deveriam estar no lugar que lhes convinha”, “o simples interesse por questões intelectuais já diminuiria o encanto que a natureza havia lhes atribuído” (LINO, 2008, p. 79) e “à mulher não cabe o raciocínio, porque este não diz respeito a sua natureza” (LINO, 2008, p. 82).

não queriam uma reforma dos impostos que fosse prejudicial aos seus interesses, ou seja, que fossem simplesmente obrigados a pagar impostos” (COGGIOLA, 2014, p. 284).

Conforme exposição de González, paralelamente, a crise econômica e a fome, generalizadas nas camadas mais baixas da população, promoveram uma onda de protestos em toda a cidade. O auge da reação popular foi em 14 de julho de 1789 quando o motim formado pelos revolucionários tomou a Bastilha - um castelo velho que servia de prisão para os inimigos do Rei (GONZÁLEZ, 1995b, p. 59).

O lema dos revolucionários era: “Liberdade, Igualdade e Fraternidade” e La Bradbury explica que, de fato, essa expressão resumia os reais anseios da burguesia: “liberdade individual para a expansão dos seus empreendimentos e a obtenção do lucro; igualdade jurídica com a aristocracia visando à abolição das discriminações”; e, por último, “fraternidade dos camponeses e *sansculottes* com o intuito de que apoiassem a revolução e lutassem por ela” (LA BRADBURY, 2016, p. 1).

O Rei ordenou a formação de uma Assembleia Constituinte formada pela nobreza e clero, juntamente com a burguesia. Dessa assembleia adveio a *Declaração dos direitos do homem e cidadão*, um dos documentos fundamentais para os movimentos democráticos futuros, não só da França, mas de outros Estados. No entanto, o Rei recusou a aceitação do documento, causando a sublevação da população, ficando a família real praticamente como prisioneira em Paris (GONZÁLEZ, 1995b, p. 60).

Em sintonia com a *Declaração de direitos* e com os filósofos que pleiteavam uma ordem política diferente, como Locke, Voltaire, Montesquieu, Rousseau e Kant, a Assembleia reorganizou o governo em relação aos temas políticos, fiscais e religiosos. Em relação aos últimos, foi criada a Constituição civil do clero (GONZÁLEZ, 1995b, p. 60).

Em 1791, a Assembleia Constituinte cedeu lugar à Assembleia Legislativa e a França declarou guerra contra Áustria e Prússia. Após a batalha de Valmy, com vitória francesa, a Assembleia Legislativa foi ocupada pela Convenção Nacional. Logo na primeira reunião da Convenção Nacional, a monarquia foi abolida e a república proclamada (GONZÁLEZ, 1995b, p. 62).

González aponta que a população pobre continuou desassistida, o país com grandes dificuldades na economia e sofrendo pressões externas, muitas mortes ocorreram, inclusive dos chefes da revolução. Soma-se, ainda, um forte levante contra o cristianismo católico romano e protestante. Os novos líderes da revolução estavam convencidos da necessidade de uma nova era caracterizada pela sobreposição da ciência e da razão em detrimento das superstições e sistemas religiosos (GONZÁLEZ, 1995b, p. 62).

Fundado nisso, González completa que a Revolução Francesa criou a sua própria religião, chamada, primeiramente, de “Culto à Razão” e, depois, “Culto ao Ser Supremo”. Levada a seus extremos, a Revolução não mais se atentou para a Constituição civil do clero, mas dedicou-se a criar suas próprias cerimônias, como destaca González:

A princípio, isto não foi política oficial do governo, mas surgiu em diversas partes do país, onde pessoas ilustres, procurando fazer com que a religião se conformasse com a nova era, começaram uma grande campanha de ‘descristianização’. Posteriormente, o governo nacional assumiu a direção do novo movimento. Como parte dele, aboliu-se o velho calendário e criou-se um outro mais ‘razoável’, com nomes de meses tomados da natureza, como ‘Bruma rio’, ‘Vendimiário’ e ‘Termidor’, e com semanas de dez dias. A isto se acrescentaram grandes cerimônias que ocuparam o lugar das antigas festividades religiosas. A primeira delas foi a procissão e as cerimônias que acompanharam o traslado dos restos mortais de Voltaire para o ‘Panteão da República’. Depois foram construídos templos à Razão, foram criados ‘santuários’ que incluíam, junto com Jesus, Sócrates, Marco Aurélio e Rousseau, e foram inventadas cerimônias para os casamentos, dedicação de filhos à Liberdade e funerais. De certo modo, os esforços da parte do governo para criar uma nova religião com base em cerimônias civis e em decretos oficiais fazem-nos lembrar as tentativas fracassadas de Juliano, o apóstata, muitos anos antes, de ressuscitar o antigo paganismo. De maneira semelhante ao paganismo de Juliano, o ‘Culto ao Ser Supremo’ carecia de força vital, e desapareceu tão logo deixou de ser política oficial do governo. (GONZÁLEZ, 1995e, p. 63).

O culto cristão não foi proibido, como afirma González, mas, qualquer clérigo que se negasse a prestar juramento à Liberdade era guilhotinado. Qualquer pessoa que tivesse o menor contato com forças ou ideias opostas às da Revolução era morta, como foi o caso de muitos sacerdotes, freiras e fiéis (GONZÁLEZ, 1995b, p. 64).

Como pontua González, com a tomada de poder por Napoleão Bonaparte, em 1799, as negociações com o novo papa, Pio VII, foram retomadas para, em 1801, chegarem a um acordo e reconhecer a igreja católica como a maioria dos franceses (GONZÁLEZ, 1995b, p. 64).

A Revolução de 1789, segundo La Bradbury, “foi uma revolta social da burguesia, inserida no Terceiro Estado francês, que se elevou do patamar de classe dominada e discriminada para dominante e discriminadora”, ainda, destruiu “os alicerces que sustentavam o absolutismo (antigo regime), pondo fim ao Estado Monárquico autoritário” (LA BRADBURY, 2016, p. 1).

Para Barroso, a Revolução Francesa foi “um processo profundo, radical e tormentoso de transformação política e social”. Também pondera que, apesar disso, “na visão de superfície, menos bem sucedido, pela instabilidade, violência e circularidade dos acontecimentos”. No entanto, foi essa Revolução Francesa “– não a americana, nem a inglesa – que se tornou o grande divisor histórico, o marco do advento do Estado Liberal”. Foi dessa Revolução que sobreveio “a declaração de Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, com

caráter universal, que divulgou a nova ideologia, fundada na Constituição, na separação de Poderes e nos direitos individuais” (BARROSO, 2007, p. 38).

Borradori afirma que a democracia e a separação entre poder político e crença religiosa, constituíram “o centro da Revolução Francesa” (BORRADORI, 2004, p. 26).

Habermas enfatiza a importância da Revolução Francesa para o que Hegel chamou de ruptura com o passado histórico e para a abertura das portas para a modernidade:

no final do século XVIII estendeu-se de modo geral uma nova consciência histórica – que por fim atingiu até a filosofia. Hegel assinala de modo explícito a “ruptura” com o passado histórico que a Revolução Francesa e o Iluminismo causaram entre seus contemporâneos mais reflexivos. Agora o mundo “moderno” encontra-se de tal modo em oposição com o “antigo” que ele se abre de modo radical para o futuro. O momento transitório do presente ganha assim proeminência e a cada geração serve novamente como o ponto inicial para a apreensão da história no seu todo. O coletivo singular “a” história é, em oposição às muitas histórias dos diferentes atores, uma expressão do final do século XVIII. A história é então experienciada como um processo abrangente de geração de problemas – e o tempo, como recurso escasso para o domínio desses problemas que são empurrados para o futuro. Os desafios que se precipitam fazem-se sentir como uma “pressão de tempo”. (HABERMAS, 2001, p. 169).

Habermas, fazendo referência Gervins, observa que do ponto de vista do desenvolvimento político na época histórica da era moderna, o panorama é de uma luta em torno das ideias de liberdade e democracia, o que passa necessariamente pela Revolução da França e tendem no “sentido de uma liberdade interna ou de uma independência externa, e, na maioria das vezes, para ambas simultaneamente” (HABERMAS, 2001, p. 23).

Feitas essas considerações sobre o pressuposto histórico da modernidade ao tratar do Cristianismo, da Reforma Protestante, do Iluminismo e da Revolução Francesa, passa-se a seguir ao estudo da Modernidade.

3 MODERNIDADE

A modernidade é revelada por um cisma com um passado, notadamente no que toca à mudança da percepção do indivíduo e da comunidade, representada pelo Princípio da Subjetividade, como se vê adiante.

3.1 PRINCÍPIO DA SUBJETIVIDADE COMO MARCO DA MODERNIDADE, DIREITOS SUBJETIVOS E DIREITOS HUMANOS

Segundo Abbagnano, moderno é o adjetivo introduzido pelo latim pós-clássico e que significa propriamente atual (de modo = agora) (ABBAGNANO, 1970, p. 649).

Moderno, para Habermas, denota uma descontinuidade proposital do antigo frente ao novo, especialmente, para expressar a consciência de uma nova época, ao passo que a modernidade representa o distanciamento com relação ao passado:

A palavra *modernus* foi utilizada inicialmente no final do século V para diferenciar um presente tornado “cristão” de um passado romano “pagão”. Desde então a expressão possui a conotação de uma descontinuidade proposital do novo diante do antigo. A expressão “moderno” continuou a ser utilizada na Europa – cada vez com conteúdos diferentes – para expressar a consciência de uma nova época. O distanciamento com relação ao passado imediato é alcançado inicialmente com a referência à Antiguidade ou a qualquer outro período indicado como “clássico”, ou seja, como digno de imitação. (HABERMAS, 2001, p. 168).

Giddens pontua que em dois ou três séculos de história moderna ocorreram mudanças não percebidas durante milhares de anos e que, embora se reconheça a existência de continuidades entre a era moderna e as precedentes, salienta quão radicais são as descontinuidades que as separam, restando evidenciada verdadeira ruptura com os séculos passados:

Uma abordagem da história moderna sustentando que os dois ou três últimos séculos são tão diferentes da história humana anterior que nos devemos concentrar sobre a natureza dessas diferenças. Por uma teoria descontinuísta da história moderna entendo o salientar que as mudanças ocorridas num período de duzentos ou trezentos anos são provavelmente tão amplas quanto mudanças ocorridas durante os vários milhares de anos anteriores. A era da modernidade é tão diferente das eras anteriores que deverá ser abandonada qualquer abordagem considerando a sociedade ocidental, industrial ou capitalista, consoante a terminologia que se opere, como o topo de um processo evolutivo – independentemente do esquema evolutivo que se tenha em mente. Em sua substituição devemos defender uma abordagem das origens e conseqüências da modernidade que, embora aceitando obviamente a existência de continuidades entre a era moderna e as precedentes, permita salientar quão radicais são as descontinuidades que nos separam das épocas anteriores. É neste contexto que localizo. (GIDDENS, 1998, p. 237-238).

Habermas destaca que de Hegel partiu a primeira iniciativa para tratar a modernidade, esse desligamento com o passado, à luz da filosofia:

Hegel foi o primeiro a tomar como problema filosófico o processo pelo qual a modernidade se desliga das sugestões normativas do passado que lhe são estranhas. [...] apenas no final do século XVIII o problema da *autocertificação da modernidade* se aguçou a tal ponto que Hegel pôde perceber essa questão *como* problema filosófico e, com efeito, como *o problema fundamental* de sua filosofia. (HABERMAS, 2000, p. 24).

Habermas explica a inquietação de Hegel concebida como “a fonte da necessidade da filosofia” pautada pelas cisões produzidas pela modernidade, diante da impossibilidade de obter o conceito que a filosofia forma de si, desligada do conceito filosófico da modernidade:

O fato de uma modernidade sem modelos ter de estabilizar-se com base nas cisões por ela mesma produzidas causa uma inquietude que Hegel concebe como “a fonte da necessidade da filosofia”. Quando a modernidade desperta para a consciência de si mesma, surge uma necessidade de autocertificação, que Hegel entende como a necessidade de filosofia. Ele vê a filosofia diante da tarefa de apreender em pensamento o *seu* tempo, que, para ele, são os tempos modernos. Hegel está convencido de que não é possível obter o conceito que a filosofia forma de si mesma independentemente do conceito filosófico de modernidade. (HABERMAS, 2000, p. 24-25).

Para Moraes Júnior, o debate filosófico sempre tratou das abordagens sobre os modelos de razão, “isto porque a racionalidade sempre foi tomada, ao menos no mundo ocidental, como o horizonte legitimador a partir do qual podemos situar nossos empreendimentos científicos, morais e estéticos” (MORAES JUNIOR, 2015, p. 180).

O debate filosófico assumiu várias facetas, das quais destacam-se os momentos clássico e moderno, este caracterizado pela tentativa de compreensão da razão humana a partir das “operações cognitivas do sujeito”:

em primeiro lugar, o momento clássico do debate filosófico (período que vai da Grécia Clássica até o fim da Idade Média) no qual o esquema “ontoteológico” demarcou as diversas tentativas de se compreender a razão humana a partir de estruturas normativas que garantissem sua unidade em face do pluralismo dos entes; em segundo lugar, o momento moderno que se caracterizou por tentar compreender a mesma razão humana a partir das operações cognitivas do sujeito, enquanto portador de critérios universais de realização do entendimento possível. (MORAES JUNIOR, 2015, p. 180).

Para Mancebo, a modernidade é caracterizada pela ideia do indivíduo como parte orgânica do centro microcósmico do mundo (MANCEBO, 2002, s/p).

Habermas propõe que uma modernidade, ainda sem formatação, tem sua fonte normativa em si, traduzida pelo Princípio da Subjetividade, “do qual brota a própria consciência de tempo de modernidade”:

Uma modernidade sem modelos, aberta ao futuro e ávida por inovações só pode extrair seus critérios de si mesma. Como única fonte do normativo se oferece o princípio da subjetividade, do qual brota a própria consciência de tempo de modernidade. (HABERMAS, 2000, p. 60).

Como consignado no tópico sobre os precedentes históricos da modernidade, Hegel afirma que o direito da liberdade subjetiva constitui o ponto central e crítico que marca a diferença entre Antiguidade e os tempos modernos, sendo que:

Esse direito, em sua infinitude, é pronunciado no cristianismo e converteu-se em princípio universal e efetivo de uma nova forma de mundo. Fazem parte de suas configurações mais próximas o amor, o romantismo, a meta da eterna felicidade de indivíduo etc., em seguida a moralidade e a boa consciência, depois outras formas que se destacam em parte como princípios da sociedade civil e como monumentos da constituição política, que, em parte, se apresentam de um modo geral na história, particularmente na história da arte, da ciência e da filosofia. (HEGEL, 1995, p. 233).

Habermas destaca que partiu de Hegel a descoberta da subjetividade como o princípio da modernidade, elucidada por meio da liberdade e da reflexão:

Antes de tudo, Hegel descobre o *princípio dos novos tempos: a subjetividade*. Valendo-se desse princípio explica simultaneamente a superioridade do mundo moderno e sua tendência à crise: ele faz a experiência de si mesmo como o mundo do progresso e ao mesmo tempo do espírito alienado. Por isso, a primeira tentativa de levar a modernidade ao nível do conceito é originalmente uma crítica da modernidade. De modo geral, Hegel vê os tempos modernos caracterizados por uma estrutura de auto-relação que ele denomina subjetividade: “O princípio do mundo moderno é em geral a liberdade da subjetividade, princípio segundo o qual todos os aspectos essenciais presentes na totalidade espiritual se desenvolvem para alcançar o seu direito.” Quando Hegel caracteriza a fisionomia dos *novos tempos* (ou do mundo moderno), elucida a “subjetividade” por meio da “liberdade” e da “reflexão”. (HABERMAS, 2000, p. 25-26).

Para Hegel, como exposto por Habermas, a grandeza da modernidade “é o reconhecimento da liberdade”, comportando a subjetividade quatro sentidos: individualismo, direito de crítica, autonomia da ação e filosofia idealista:

A grandeza do nosso tempo é o reconhecimento da liberdade, a propriedade do espírito pela qual este está em si consigo mesmo. Nesse contexto a expressão subjetividade comporta sobretudo quatro conotações: a) *individualismo*: no mundo moderno, a singularidade particular pode fazer valer suas pretensões; b) *direito de crítica*: o princípio do mundo moderno exige que aquilo que deve ser reconhecido por todos se mostre a cada um como algo legítimo; c) *autonomia da ação*: é próprio dos tempos modernos que queiramos responder pelo que fazemos; d) por fim, a própria *filosofia idealista*: Hegel considera como obra dos tempos modernos que a filosofia apreenda a idéia que se sabe a si mesma. (HABERMAS, 2000, p. 26).

Habermas, detalhando a ideia de Hegel, aponta o orgulho da modernidade garantido pelo questionamento e pela crítica, encontrando-se no Princípio da Subjetividade os ideais da “autodeterminação” e da “auto-realização”:

A subjetividade é um conceito fundador [...]. Ela garante o tipo de evidência e de certeza em cujas bases todo resto pode ser questionado e criticado. Assim, a modernidade se orgulha do seu próprio espírito crítico que não aceita nada como evidente, a menos à luz de bons motivos. “Subjetividade” possui ao mesmo tempo um sentido universalista e individualista. Toda pessoa merece o mesmo respeito de todos. [...] Portanto, a autocompreensão da modernidade é caracterizada não apenas pela “autoconsciência” teórica, por um posicionamento autocrítico diante de toda tradição, mas, antes, também pelas idéias morais e éticas da “autodeterminação” e da “auto-realização”. Segundo Hegel, esse teor normativo da modernidade possui o seu

lugar na estrutura da razão mesma e encontra a sua explicação no “princípio da subjetividade”. (HABERMAS, 2001, p. 171).

À luz do pensamento hegeliano, Borradori explica a modernidade como a época de desenvolvimento da consciência de si mesmos e suas ações, tanto por parte do indivíduo, como da comunidade, diante do desafio de compreender seu próprio tempo, com destaque para o caráter emancipador frente uma religião ou tradição:

Para Hegel, a modernidade tem uma função histórica, mas não está presa a uma única época histórica. A era moderna é a época em que um indivíduo e uma comunidade desenvolvem uma consciência de si mesmos e de suas ações; uma percepção do seu próprio lugar na história e do seu potencial para modificá-lo. Qualquer sujeito moderno é confrontado com “a tarefa de compreender o seu próprio tempo”, independentemente do que for ordenado por uma escritura sagrada ou pela tradição. (BORRADORI, 2004, p. 89).

Nesse passo, Borradori afirma que a modernidade é a possibilidade da apropriação crítica de qualquer tradição, podendo os indivíduos e as comunidades deliberarem de modo livre e consensual:

Filosofia é o nome que se dá à emergência dessa consciência histórica, que é singularmente emancipadora, para Hegel como para Habermas, porque abre a possibilidade de se apropriar criticamente do presente. A modernidade é renovada toda vez que o presente é levado a uma porta aberta para o futuro. [...] a modernidade não é um fenômeno historicamente rígido, determinado de maneira irredutível pelo curso da história e da cultura européia, mas sim um projeto deliberadamente endossado em um certo ponto na história por uma comunidade de qualquer cidadãos. O fundamentalismo é a reação violenta contra esse projeto. A modernidade é assim o nome que se dá à possibilidade de se apropriar criticamente de qualquer tradição, de modo que os indivíduos e as comunidades possam fazer, livre e consensualmente, suas próprias deliberações. (BORRADORI, 2004, p. 89).

Conforme exposição da autora, “desistir da modernidade, para Habermas, significa desistir do compromisso com a liberdade e a justiça social que estão no próprio cerne de seu sistema filosófico. Isso explica por que ele levou tão a sério o debate sobre modernidade” (BORRADORI, 2004, p. 89).

Em entrevista concedida à Borradori, publicada na obra *Filosofia em tempos de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Habermas afirma que a marca indelével da modernidade é precisamente a independência do indivíduo diante da autoridade:

Uma ruptura com o passado, que se torna disponível somente com base na independência do indivíduo diante da autoridade. É precisamente essa independência a marca da modernidade. (BORRADORI, 2004, p. 26).

Para Habermas, na modernidade, “a vida religiosa, o Estado e a sociedade, assim como a ciência, a moral, e a arte transformam-se igualmente em personificação do princípio da subjetividade” (HABERMAS, 2000, p. 27-28).

Ao analisar Hegel, Habermas pontua o ineditismo do Princípio da Subjetividade para a “formação da liberdade subjetiva e da reflexão” e solapar a religião, a força unificadora até então:

A subjetividade se revela um *princípio unilateral*. Com efeito, este possui uma força inédita para gerar uma formação da liberdade subjetiva e da reflexão e minar a religião, que até então se apresentava como o poder unificador por excelência. Mas esse mesmo princípio não tem força suficiente para regenerar no *medium* da razão o poder unificador da religião. (HABERMAS, 2000, p. 30-31).

A época moderna, para Borradori, encontra-se, sobretudo, sob o signo da liberdade subjetiva. “Essa realiza-se na sociedade como um espaço, assegurado pelo direito privado, para a persecução dos interesses próprios; no Estado como participação fundamental, em igualdade de direitos, na formação política”; no âmbito privado, “como autonomia e auto-realização éticas e, finalmente, referida a essa esfera privada, na esfera pública como processo de formação que se efetua através da apropriação da cultura tornada reflexiva” (BORRADORI, 2004, p. 89).

De um modo geral, afirma Mancebo, “a modernidade vem sendo apresentada como um momento específico de hegemonização da ideologia individualista”, permitido pela “implantação de instituições políticas crescentemente comprometidas com os valores da liberdade e da igualdade, ou como espaço cultural global de sua afirmação”, possibilitada pela “secularização dos costumes e a laicização e universalização sistemática do conhecimento” (MANCEBO, 2002).

Tendo em mente o Princípio da Subjetividade como a marca dos tempos modernos, garantidor da liberdade graças à reflexão, percebe-se que as ordens jurídicas modernas fundamentam-se, essencialmente, sobre direitos subjetivos. Esses direitos, por sua vez, pressupõe ao indivíduo a ação guiada por suas preferências próprias:

As ordens jurídicas modernas constroem-se essencialmente sobre direitos subjetivos. Esses direitos concedem a uma pessoa jurídica individual [*Rechtsperson*] âmbitos legais para uma ação guiada sempre pelas suas preferências próprias. Assim, eles desligam de modo claro a pessoa legítima dos mandamentos morais ou das prescrições de outro gênero. Em todo caso, dentro das fronteiras do permitido pela lei, ninguém é juridicamente obrigado a uma justificação pública dos seus atos. Com a introdução de liberdades subjetivas, o direito moderno, diferentemente das ordens jurídicas tradicionais, faz valer o princípio hobbesiano segundo o qual é permitido tudo aquilo que não é explicitamente proibido. Desse modo, ocorre uma separação entre o direito e a moral. Enquanto a moral inicialmente nos diz a que somos obrigados, resulta da estrutura do direito [*Recht*] um primado das autorizações [*Berechtigungen*]. Enquanto os direitos morais são derivados de obrigações recíprocas, as obrigações jurídicas o são da delimitação legal das liberdades subjetivas. Esse privilégio de princípios dos direitos em detrimento das obrigações é explicado a partir dos conceitos modernos de pessoa jurídica individual [*Rechtsperson*]. O universo moral, que se encontra como que *liberado das suas fronteiras* no espaço social e no tempo histórico, estende-se a *todas* as pessoas *naturais* nas complexidades das suas histórias de vida. Em contrapartida, a comunidade jurídica – sempre localizada no espaço e no tempo – protege a integridade dos seus membros apenas desde que eles aceitem o *status* (gerado

artificialmente) de *portadores de direitos subjetivos*. (HABERMAS, 2001, p. 144-145).

Habermas explica que direitos subjetivos são uma espécie de capa protetora para a condução da vida privada das pessoas individuais, mas em um duplo sentido: eles protegem não apenas a perseguição escrupulosa de um modelo de vida ético, mas também uma orientação pelas preferências próprias de cada um, livre de considerações morais (HABERMAS, 2001, p. 156).

A centralidade do conceito de direito subjetivo é destacada por Habermas na compreensão do direito moderno, correspondente à liberdade de ação subjetiva, na qual o sujeito pode orientar-se por sua vontade e, ainda, definem liberdades de ação iguais:

O conceito do direito subjetivo desempenha um papel central na moderna compreensão do direito. Ele corresponde ao conceito de liberdade de ação subjetiva: direitos subjetivos (*rights*) estabelecem os limites no interior dos quais um sujeito está justificado a empregar livremente a sua vontade. E eles definem liberdades de ação iguais para todos os indivíduos ou pessoas jurídicas, tidas como portadoras de direitos. No artigo 4 da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 1789, podemos ler o seguinte: ‘A liberdade consiste em poder fazer tudo o que não prejudica um ao outro. O exercício dos direitos naturais de um homem só tem como limites os que asseguram aos outros membros da sociedade o gozo de iguais direitos. Esses limites só podem ser estabelecidos através de leis’. Kant apóia-se neste artigo, ao formular o seu princípio geral do direito, segundo o qual toda ação é equitativa, quando sua máxima permite uma convivência entre a liberdade de arbitrio de cada um e a liberdade de todos, conforme uma lei geral. O primeiro princípio da Justiça, de Rawls, ainda segue uma máxima: ‘Todos devem ter o mesmo direito ao sistema mais abrangente possível de iguais liberdades fundamentais’. O conceito da lei explicita uma idéia do igual tratamento, já contida no conceito do direito: na forma de leis gerais e abstratas, todos os sujeitos tem os mesmos direitos. (HABERMAS, 2003, p. 113-114).

Na perspectiva habermasiana, direitos subjetivos revelam-se como gênero, localizando os direitos humanos como sua espécie, por fazerem parte dessa capa protetora para a condução da vida privada das pessoas individuais.

Silva aponta que “a partir das duas grandes guerras mundiais é que o mundo efetivamente se voltou para a discussão e normatização dos direitos humanos e, mais especificamente, da pessoa humana” (SILVA, 2009, p. 17).

Ainda conforme exposição da autora, a humanidade no pós-guerra foi levada “a uma profunda reflexão sobre a intolerância religiosa, étnica e dos costumes”, dada a conjuntura mundial do século XX. “O trauma das duas grandes guerras provocou uma discussão mundial com fins humanistas de respeito às diferenças dos povos e das nações” (SILVA, 2009, p. 17).

Tanto que, após a Segunda Guerra:

No dia 10 de dezembro de 1948, durante a realização da terceira sessão ordinária da Assembléia Geral das Nações Unidas, um dos objetivos incipientes da ONU foi concretizado: foi proclamada mais uma vez na Cidade das Luzes, Paris, depois de mais de um século e meio da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, a Declaração Universal dos Direitos Humanos. Nesse documento, os direitos à vida, à

nacionalidade, ao pensamento, à consciência, à religião, ao trabalho, à educação, à alimentação, à habitação, entre outros, foram reconhecidos pelos países que integram a ONU, apesar de não terem até aí obrigatoriedade e vinculação jurídica ao ordenamento interno de cada Estado. (OLIVEIRA, 2010, p. 14).

Para Bobbio, os direitos do homem são aqueles cujo reconhecimento é condição necessária para o aperfeiçoamento da pessoa humana ou para o desenvolvimento da civilização (BOBBIO, 1992, p. 17) mas, que os direitos humanos não nascem todos de uma vez e nem de uma vez por todas (BOBBIO, 1994, p. 25):

os direitos elencados na Declaração [Universal dos Direitos Humanos - DUDH] não são os únicos e possíveis direitos do homem: são os direitos do homem histórico tal como este se configurava na mente dos redatores da Declaração após a tragédia da Segunda Guerra Mundial (BOBBIO, 1992, p. 53).

Gambogi ensina que os direitos humanos “são fruto de uma declaração internacional cujo objetivo é o de dizer quais são os direitos que, no atual estágio das civilizações, possuem a dignidade de naturais, isto é, inerentes ao homem” (GAMBOGI, 2017, p. 23).

Segundo Rosemiro Pereira Leal:

direitos humanos (considerados como o que imperativamente persegue a realização do hum primordial, escatológico, fatal e inexorável) são conduzidos por significantes que interditam a instalação de um pacto de sentido (medium lingüístico) na sua caminhada da produção de significados. (LEAL, 2006, p. 14).

Considerando a historicidade desses direitos, pode-se afirmar que a definição de direitos humanos aponta para uma pluralidade de significados (PIOVESAN, 2006, p. 6).

Parece ser a definição de direitos humanos uma afirmação inacabada, “estando em permanente construção. Seria um dever social que agregaria influências políticas, culturais e ideológicas. Numa outra perspectiva, vislumbramos que a conceituação dos direitos humanos depende da fundamentação dada a eles [...], admitindo-se” diversas concepções (OLIVEIRA, 2010, p. 27).

Os direitos humanos têm sido um tema recorrente nos estudos e discussões da senda jurídica. Além de ser uma temática frequente, admite muitas teorias, percepções e conceitos diferentes:

É importante ressaltar, no entanto, que tal conceitualização demonstra-se ser, se não impossível, difícil de ser construída – uma vez que os direitos humanos podem ser entendidos sob diferentes perspectivas e são ligados a épocas determinadas. Assim, cada sociedade inserida em determinado contexto social apresenta definição diferente para direitos humanos. (ALCURI *et al*, 2012, p. 144).

Para Dornelles, “o conceito de direitos humanos é variável de acordo com a concepção político-ideológica que se tenha” (DORNELLES, 1989, p. 15). Assim, “fica atestado que não é possível conceituar direitos humanos de maneira simplória, pois esses

dizem respeito a um homem histórico inserido em determinada sociedade cultural.” (ALCURI *et al*, 2012, p. 145).

Não obstante, esta pesquisa científica pretende propor uma reflexão a partir da perspectiva habermasiana sobre direitos humanos.

Para Habermas, a concepção dos direitos humanos foi a resposta europeia às consequências políticas da cisão confessional (HABERMAS, 2001, p. 161).

As consequências políticas decorrentes da ruptura com a autoridade religiosa, percebida na Modernidade, reclamaram um parâmetro para a sociedade encontrado na concepção dos direitos humanos para promover a concordância “quer queiram quer não, quanto às normas da vida em comum” (HABERMAS, 2001, p. 161).

O parâmetro social das normas da vida em comum era ditado pela religião. Com a cisão confessional ou separação da religião evidenciada na Modernidade, reclamou um novo parâmetro, a concepção dos direitos humanos.

Nessa toada, o direito moderno tira dos indivíduos o fardo das normas morais e as transfere para as leis que garantem a compatibilidade das liberdades de ação (HABERMAS, 2003, p.114).

Habermas pontua que não obstante o conteúdo moral dos “direitos humanos, inscritos na prática de autodeterminação democrática dos cidadãos, têm de ser interpretados a limine como direitos jurídicos” (HABERMAS, 2003, p. 140).

Conforme explicação mais detalhada do autor:

Os direitos humanos têm um rosto de duas faces que está voltado tanto para o direito como para a moral. Apesar de seu conteúdo moral, têm a forma de direitos jurídicos. Como normas morais referem-se a todo aquele que “tenha um rosto humano”, mas como normas jurídicas apenas protegem as pessoas na medida em que pertençam a uma determinada comunidade jurídica, em geral os cidadãos de um Estado nacional. (HABERMAS, 2013, p. 6).

Indo mais longe, Habermas afirma que os direitos humanos oferecem o único fundamento de legitimação dentre os reconhecidos para a política da comunidade dos povos:

[...] verdade que os direitos humanos oferecem o único fundamento de legitimação dentre os reconhecidos para a política da comunidade dos povos; quase todos os Estados adotaram o teor da carta de direitos humanos da ONU (entrementes aperfeiçoada). (HABERMAS, 2001, p. 150).

O Princípio da Subjetividade, marco da Modernidade, inspirou as ordens jurídicas modernas fundamentadas, essencialmente, sobre direitos subjetivos, dos quais direitos humanos são espécie. Sob a perspectiva habermasiana, direitos humanos foi a resposta europeia diante do cisma confessional (ruptura com a autoridade religiosa), percebido na Modernidade, e que reclamou um novo parâmetro para a sociedade quanto às normas de vida em comum.

Feitas essas considerações e tendo em vista que este trabalho científico tem por objetivo investigar os direitos humanos da mulher muçulmana no Oriente Médio islâmico, a seguir, inicialmente, serão feitos breves esclarecimentos sobre o Islã.

4 ISLÃ E ORIENTE MÉDIO

Antes de abordar as especificidades do Islã e seus fundamentos, mostra-se necessário, para melhor entendimento da questão, tecer algumas considerações em relação àquele que é considerado seu patriarca.

Segundo Lima, Abraão é o patriarca do Islamismo, mas, também, do judaísmo e do cristianismo (LIMA, 2011, p. 81).

No judaísmo, a história da aliança de Deus com Abraão é narrada no primeiro livro da Torá²⁴.

Como consignado no item deste trabalho científico dedicado ao cristianismo, de início, os cristãos não pregavam uma nova religião, mas o cumprimento da Torá com a vinda de Cristo, o Messias. Assim, a Torá está presente igualmente na bíblia cristã, constituindo os seus primeiros cinco livros, estando a história de Abraão narrada no livro de Gênesis.

Resumidamente, no relato bíblico, Abrão era casado com Sarai, que tinha dificuldades para engravidar. Por isso, entregou sua serva egípcia, Agar, para que Abrão tivesse descendência. Fruto desse relacionamento, nasce Ismael, primeiro filho de Abrão.²⁵ Depois, Sarai engravida de Abrão e nasce Isaac. Sarai passa a ser chamada de Sara e Abrão de Abraão. A pedido de Sara, contrariado, Abraão expulsa Agar e Ismael de casa.²⁶

Um episódio marcante é a prova que Deus submete Abraão, pedindo que ele ofereça seu filho Isaac em holocausto. Mostrando sua fidelidade, o patriarca obedece, mas vendo que estaria disposto a sacrificar seu filho, Deus interveio e proveu um cordeiro para o sacrifício.²⁷

Após esse brevíssimo resumo, quer-se pontuar que o judaísmo considera Abraão como pai da fé e Isaac o filho que seria sacrificado por Abraão, pelo qual a aliança com Deus seria mantida, chegando à terceira geração por Jacó ou Israel²⁸.

²⁴ ou *Bereshit*, em hebraico. A Torá é o livro sagrado do judaísmo, considerada a bíblia judaica. A Torá é composta por cinco livros: *Bereshit* (Gênesis), *Shmot* (Êxodos), *Vaikra* (Levítico), *Bamidbar* (Números) e *Dvarim* (Deuteronômio), por isso, também chamada de Pentateuco, escrito por Moisés (MILKEWITZ, 2013, p. 80).

²⁵ Capítulo 16 de Gênesis (BÍBLIA, 2012).

²⁶ Capítulo 21 de Gênesis (BÍBLIA, 2012).

²⁷ Capítulo 22 de Gênesis (BÍBLIA, 2012).

²⁸ Aquino ensina que “A tradição religiosa do povo judeu tem cerca de 3000 anos. O evento fundante do judaísmo é a “pessach” (páscoa), que significa “passagem”. Tal passagem pode ser compreendida em dois aspectos, a saber: a do próprio Senhor pelo Egito e a dos hebreus pelo mar. Pessach é igualmente a solene celebração litúrgica do evento libertador. Depois de libertos, os filhos de Israel, na peregrinação pelo deserto, por meio de Moisés renovam a aliança com YHWH (Javé) e dele recebem as tábuas da lei por volta de 1200 a.C.. A aliança com Deus no monte Sinai e os 10 mandamentos, ou melhor, as 613 leis mosaicas são o desdobramento lógico da fundação do judaísmo. Os judeus passaram 40 anos em peregrinação pelo deserto, entre altos e baixos, ora fiéis, ora murmurantes e desobedientes. Nesse período, organizaram-se em 12 tribos (estas tiveram origem séculos atrás com os doze filhos de Jacó, também chamado de Israel) sob a liderança de Moisés e seu irmão Aarão. Com Josué, entraram na terra prometida, depois houve o período dos juízes, seguido pelo período dos monarcas (rei Davi, séc. X), a divisão dos reinos do Norte (Israel) e Sul (Judá), o exílio da Babilônia (séc. VI), a

Os cristãos²⁹ comungam desse pensamento e, além disso, acreditam que o Messias já veio – Jesus Cristo. Os judeus ainda o aguardam.

Retornado ao Islã, no Corão existe uma história muito semelhante, no entanto, o sacrifício que Abraão estaria disposto a entregar figura com o filho Ismael e não Isaac, sendo Ismael o filho pelo qual as promessas de Deus teria continuidade.³⁰

Além disso, Abraão, Isaac, Jacó, Moisés e Jesus foram, dentre outros, apenas grandes profetas, sendo Maomé o último e mais importante profeta de Alá.³¹

Segundo Aquino, “Maomé é considerado o último mensageiro, o que trouxe a revelação divina definitiva à humanidade por meio do Alcorão”, em árabe³². Haveria apenas duas espécies de profetas: aqueles que receberam a missão de anunciar a vontade divina e aqueles que, além disso, receberam escritos revelados. “Com relação aos livros sagrados, Deus revelou sua vontade aos homens por meio da Torá dada a Moisés, dos Salmos (Davi), do Evangelho (Jesus) e, finalmente, do Alcorão, o cume da revelação confiada a Maomé” (AQUINO, 2015, p. 2).

volta do exílio, a reestruturação do governo e do culto, e no ano 70 d.C. houve uma grande revolta contra o império romano que resultou na destruição do templo de Jerusalém pelo general Tito. Daí os judeus se espalharam pelo mundo inteiro até a criação do Estado de Israel em 1948. Hoje, os judeus respeitam a pluralidade religiosa e entendem que a observação da lei mosaica, isto é, o cumprimento da Torá é devido apenas ao seu povo” (AQUINO, 2015, p. 4-5).

De acordo com o calendário judaico, o ano de 2018 do calendário gregoriano corresponde ao ano 5778.

²⁹ Conforme Aquino, “O evento fundante do cristianismo é a encarnação do Filho de Deus, a Palavra Eterna do Pai. Em Maria, a virgem humilde e obediente, o Filho é concebido na potência do Espírito Divino, por volta do ano -6 e -4, recebe o nome de Jesus (Deus salva) e os cuidados do pai adotivo José, homem justo, e da mãe já mencionada. Jesus assume integralmente a nossa humanidade, exceto o pecado. Ele vive como um de nós; inaugura o reino de Deus na terra, chama todos à fé, à conversão, ao amor, à misericórdia e à justiça. O divino mestre reúne ainda 12 homens para segui-lo mais de perto, aos quais confia a missão de dar continuidade ao anúncio do reino e “apascentar o rebanho” (o povo de Deus) sob a primazia do apóstolo Pedro. A missão de Jesus culmina com sua morte e ressurreição, a páscoa da nova e eterna aliança, e ascensão ao céu. Sua morte se deve a razões político-religiosas, como um subversivo para os romanos e como herege para os judeus. Na cruz, Jesus entrega o Espírito. É do lado aberto do crucificado que nasce a Igreja, da água (símbolo do batismo) e do sangue (símbolo da eucaristia) que jorram Daquele que dá sua própria vida para a salvação da humanidade. Ele, como diz o apóstolo Paulo (Fl 2, 8), “foi obediente até a morte, e morte de cruz!” (BJ, 1985, p.2207). Ao terceiro dia, Jesus, o Cristo, aparece ressuscitado, porém, antes de ascender ao Pai, Ele envia seus apóstolos e discípulos em missão. Doravante, na força do Espírito Santo, que procede do Pai pelo Filho, a comunidade dos fiéis tem a missão salvífica de dar continuidade ao anúncio do reino de Deus. No Espírito, os cristãos são agraciados; é-lhes conferido dons, carismas e ministérios para a edificação do Corpo de Cristo, isto é, a Igreja. o maior mandamento é este: “Amai-vos uns aos outros como eu vos amei” (Jo 15, 12). Com efeito, no mandamento ora em evidência está implícito o amor a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo” (AQUINO, 2015, p. 6-7).

³⁰ Surata 37:99-112 (ALCORÃO, 1978).

³¹ Embora o Islã reconheça a existência de Jesus como profeta, não o reconhece como filho de Deus e nega a sua morte na cruz, de acordo com a Surata 4:157-158: “Dizem eles: ‘Na verdade, matamos o Messias, Jesus, o filho de Maria, Enviado de Deus’, mas não o mataram nem o crucificaram, mas pareceu-lhes a eles. Os que discutem e estão em dúvida acerca de Jesus não têm possuem conhecimento direito dele: seguem uma opinião, pois com certeza não o mataram. Pelo contrário, Deus elevou-o para Ele, pois Deus é poderoso e sábio.” (ALCORÃO, 1978, p. 91).

³² Tendo em vista que o Alcorão teria sido ditado em árabe, muitas palavras, neste trabalho científico serão traduzidas ou inseridas em árabe. Diante disso, cumpre esclarecer, como adverte Arbex Júnior, “a transliteração do árabe corânico, em especial, sempre foi considerada um enorme desafio pelos estudiosos. A dificuldade é agravada pelo fato de o árabe corânico ser altamente erudito, poético” (ARBEX JÚNIOR, 1996, p. 10).

Explicando de forma mais detida, Lima afirma que “as três religiões monoteístas tem como seu patriarca Abraão. Porém, tanto para o judaísmo como para o cristianismo, Abraão continua sua descendência através de Isaac”. Para os muçulmanos, a descendência de Abraão é por Ismael, seu outro filho. Segundo o Alcorão, Ismael viveu no local onde se ergueu Meca e seus descendentes ocuparam a Arábia. Os descendentes de Ismael tornaram-se muçulmanos e os descendentes de Isaac, que permaneceram na Palestina, eram hebreus e se tornaram judeus (LIMA, 2011, p. 73).

Lima adverte que, na visão muçulmana, Deus se revelou primeiramente aos judeus depois aos cristãos, mas ambos teriam desobedecido as suas ordenanças. Por causa dessa desobediência, devem ser reorientados para voltarem ao caminho da verdade, pela verdadeira religião fundada por Abraão e pregada pelo último profeta Maomé (LIMA, 2011, p. 77).

Segundo Aquino:

para os muçulmanos, somente há anjos bons e eles não têm livre-arbítrio. Os maometanos creem nalguns personagens bíblicos, como Adão, Abraão, Moisés e Jesus, todavia Maomé é o último dos profetas; creem ainda na Torá, nos Salmos e no Evangelho, no entanto, consideram que tais escritos foram corrompidos e que judeus e cristãos se desvirtuaram do caminho, estes por acreditarem que Jesus é Deus, e aqueles por causa da idolatria (por terem adorado o bezerro de ouro). O Alcorão é a palavra literal e imaculada de Deus. Para o judaísmo, Moisés foi o grande líder do povo. A maioria dos judeus não creem no messianismo de Jesus, tampouco em Maomé e diversos ensinamentos do islã. A Tanak é o conjunto de rolos sagrados. Os cristãos, por sua vez, creem no Antigo e no Novo Testamento, e Jesus é O Profeta por excelência, na qualidade de Filho de Deus Salvador, como afirma o credo niceno-constantinopolitano: ‘Deus de Deus’, verdadeiro Deus e verdadeiro homem. Apesar das diferenças, cada uma dessas tradições religiosas considera que há elementos de verdade nas outras duas. (AQUINO, 2015, p. 11).

Feitas essas ponderações, passa-se a tratar do Islã, Maomé e o Corão.

4.1 ISLÃ, MAOMÉ E O CORÃO

Islã³³ é o nome da religião fundada pelo profeta Maomé³⁴. Islã significa “submissão absoluta do ser diante de Deus” (ESPINOLA, 2005, p. 8) e Maomé significa “louvável” (AQUINO, 2015, p. 9). Corão³⁵ é o livro sagrado do Islã e significa “declamar ou recitar” (VECCHIO, 2013, p. 132).

³³ Ou islamismo. O termo islã (إسلام, transl. *al-Islā*) provem do árabe *Islām*, que por sua vez deriva da quarta forma verbal da raiz *slm*, *aslama*, e significa ‘submissão à vontade de Deus’ (MONTENEGRO, 2002, p. 19). Para Lopes, islam é uma palavra árabe, derivada de igual raiz semítica que o hebraico shalom, ‘paz’, que significava ‘entrar em uma condição de paz e segurança através da lealdade e da submissão a Deus’ (LOPES, 2003, p. 2). Neste trabalho, islã e islamismo serão tratados como sinônimos. Cumpre destacar que para alguns autores, como Fierro, islã e islamismo diferem-se. Islã refere-se à religião dos muçulmanos, já islamismo é o termo reservado para o sistema político dos países muçulmanos (FIERRO, 2008, p. 81).

³⁴ Em árabe, *Muhamad, Mohammad*. Nome completo: *Muhammad ibn Abdallah* (MONTENEGRO, 2002, p. 19).

³⁵ Em árabe, *Al-Corão* ou *Al-Qur’ân*. Al é artigo definido O, em árabe. O Alcorão é constituído de livros, seções, partes e versículos num total de 114 capítulos, denominados “suras” ou “suratas” e com mais de 6.200

Aquele que professa o Islamismo, o fiel islâmico, é muçulmano³⁶ e significa “aquele que se submete a Deus” (LIMA, 2011, p. 74).

Silva afirma que o principal fundamento do islamismo é a crença, submissão e obediência em relação a um único Deus. Trata-se de submissão à Alá³⁷, além da submissão às doutrinas do Corão (livro sagrado) e aos ensinamentos do profeta (SILVA, 2010, p. 129).

Segundo Marques, uma expressão corrente no meio islâmico é *Alá hu Akbar*, cujo significado é “Deus é o maior”. Referida expressão demonstra “o quanto Deus é grandioso e está distante da compreensão humana, restando para o seu seguidor um único caminho: a adoração incondicional e submissa a Ele” (MARQUES, 2015, p. 96).

Em suas origens, como explica Demant, o Islã é identificado com o povo árabe³⁸ e indaga o que e quem era este povo nos primeiros séculos, respondendo a questão da seguinte forma:

Em primeiro lugar, é importante situar geográfica e politicamente. A Península Árabe, no início do século VII havia passado por uma “revolução monoteísta”: foi nesta região que nasceu o judaísmo e o cristianismo e se impôs a crença em um único Deus, em contraposição ao politeísmo pagão. A Arábia vivia então à margem das duas superpotências da época: a Pérsia e o Império Bizantino, cuja capital era Constantinopla (atual Istambul). O Império Bizantino surgiu com a divisão do Império Romano (Ocidente e Oriente), na década de 330 d.C. As guerras constantes entre os Impérios Persa e Bizantino levaram à exploração de caminhos alternativos para o comércio. A cidade de Meca foi beneficiada com esta nova rota comercial³⁹. Ela era, então, um tradicional centro de peregrinação graças à presença de uma profusão de deidades em torno de uma estranha pedra negra – um meteorito de 30 centímetros, reverenciado como sagrado, junto ao qual mais tarde se ergueria uma construção na forma de cubo, a Caaba, considerada pelos muçulmanos a Casa de Deus. (DEMANT, 2004, p. 23-24).

Marques localiza a Arábia em uma extensa península do Oriente Médio e destaca o “clima quente e seco, amenizado no litoral pelas brisas do Oceano Índico (ao sul), do Golfo

versículos, denominados “ayas”; 92 capítulos foram revelados ao profeta em Meca e 22, em Medina. Com exceção de um capítulo, todos começam da seguinte forma: “Em nome de Deus, o clemente, o misericordioso” (AQUINO, 2015, p. 10).

³⁶ do árabe *muslim*.

³⁷ *Allah*, Deus em árabe.

³⁸ Espinola explica que “Árabe provém da palavra *'arab* (com ' que é a letra *'ayn*) que designava antigamente em especial os habitantes do norte da Península Arábica. Já nos textos de assírios e babilônios a partir do século IX antes de Jesus Cristo fala-se de um povo que são chamados *aribi* e que os historiadores modernos identificam hoje como os árabes. O significado originário da palavra *'arab* não está de todo clara: em todo caso, a voz significa em árabe ‘ser árabe’ e ‘falar em árabe de maneira clara’. Logo foi usado na expressão *jazirat al'arab* (pronunciando j e z como no português) que significa “ilha/península dos árabes”. Tradicionalmente os árabes tem usado a voz *'arab* com dois significados fundamentais: o árabe relacionado com a língua e a cultura árabe e beduíno em contraposição ao sedentário, ainda que tanto beduínos como sedentários falem árabe. (Jorge Aguadé, doutor em filologia árabe, comunicação pessoal, ver Aguadé & Elyaacoubi, 1995). Para (SAFADY, sd) o termo *'arab* é comum a diversos dialetos. Os sentido são afins: ocidente, pôr do sol, escurecer. A letra ' (*ain*) variou para *ghain-gharb* – pôr do sol. O termo *arab-gharb* – poente, pertence a fala do retângulo arábico. O termo está em uso há mais de seis mil anos como nomenclatura das tribos do deserto sírio e dos pastores das montanhas sírias. Com o passar do tempo, refere-se a todos os grupos nômades da Síria, Líbano e Palestina, virando sinônimo de deserto e no Século III AC, como topônimo de Arábia, o país dos árabes, dos nômades” (ESPINOLA, 2005, p. 8).

³⁹ A história do Oriente Médio será tratada, de forma mais detida, no tópico dedicado ao estudo da expansão do Islã.

Pérsico (a leste), e do Mar Vermelho (a oeste)”. Desde épocas remotas, a região foi habitada, muitos séculos antes da era atual, por populações semitas (MARQUES, 2015, p. 92).

Espinola observa que em função de “ligações históricas entre a religião islâmica e os povos árabes, é possível entender as comuns associações entre ambos os termos”. É recorrente a “associação entre ser muçulmano e ser árabe” e explica o motivo:

Historicamente, a religião islâmica teve seu berço na península arábica, e seu fundador revalidou muitas práticas, normas e valores locais. A língua árabe é o idioma do livro sagrado e as cinco orações diárias, obrigação do fiel muçulmano, devem ser proferidas em árabe. A expansão árabe-muçulmana islamizou uma série de povos não-árabes, e, portanto, Islã não pode ser visto como sinônimo de árabe, visto que nem todo árabe é islâmico e vice-versa. (ESPINOLA, 2005, p. 196).

Conforme exposição de Marques, a península arábica é predominantemente desértica, realidade que levava as pessoas a viverem nos oásis, com seus poços de água temporários e cujo controle provocava guerras entre as tribos. Esses árabes que viviam no deserto eram chamados de beduínos, sendo que:

Eles poderiam ser nômades ou seminômades, criavam carneiros e camelos, praticavam a pilhagem e frequentemente eram contratados como escoltas das caravanas que atravessavam os desertos. Tais tribos possuíam crenças religiosas primitivas, acreditavam em espíritos malignos que atormentavam os homens. Esses espíritos eram conhecidos como os *djinn*s; que se acreditava que tais espíritos habitavam os desertos e vinham incomodar os caravaneiros em suas viagens. Além disso, cultuavam também astros e pedras sagradas, como por exemplo, a Caaba localizada em Meca. Mas, as tribos do deserto viviam em constante conflito umas com as outras, e a única maneira de alguém se manter vivo era ser leal ao grupo e seguir à risca a ética tribal. Em casos de assassinatos, por exemplo, era legítimo a tribo que teve seu membro assassinado se vingar matando alguém do grupo do assassino; era a lei do olho por olho, então o derramamento de sangue não era raro. Além disso, nos raros momentos de paz, havia ainda a chance de morrer de desnutrição ou por outro problema decorrente das parcas condições do deserto. Um desses raros momentos de paz acontecia durante a peregrinação a Meca, mais precisamente à Caaba – templo de forma cúbica – onde as várias tribos iam adorar os deuses do panteão arábico, entre eles: *Hubal*, deus protetor de Meca; *Al Lat*, a deusa sol; *Al Manat*, a deusa destino etc., e a pedra negra que “caiu dos céus desde os tempos de Adão”. Portanto, uma região, onde os conflitos tribais eram exacerbados, onde só havia poucos momentos de paz. (MARQUES, 2015, p. 92-93).

Paralelamente, como ensina Marques, era nítida, para as aristocracias mercantis da Arábia, a necessidade de “uma união entre as tribos para que assim se pusesse fim às lutas internas que prejudicavam as transações comerciais e as demais atividades econômicas”. Além disso, havia também uma questão religiosa para ser resolvida. “Os árabes se ressentiam muito de não terem um profeta e uma revelação direcionada a eles, como tinham os judeus e os cristãos” (MARQUES, 2015, p. 94).

Em meio à uma Arábia politeísta, como situa Silva, a realidade era de “tribos em permanente luta entre si e das lealdades devidas a elas, o monoteísmo islâmico encontrou determinadas circunstâncias históricas que favoreceram e produziram as condições para o seu surgimento”. Para substituir as rivalidades entre as diversas tribos, a ideia dos árabes

constituir um só povo, uma comunidade, a chamada *umma*⁴⁰, com prevalência de “uma ética mercantil, o fortalecimento dos valores opostos ao orgulho e ao egoísmo e favoráveis aos pobres e desvalidos da *umma* encontrou campo fértil” (SILVA, 2010, p. 126).

Os árabes receberam a nova religião com entusiasmo, posto que “agora se viam representados religiosamente, e poderiam, a partir daí, construir uma unidade religiosa forte”, já que “o Corão prega o culto monoteísta e a ajuda aos necessitados” (MARQUES, 2015, p. 94).

Sobre o contexto à época, Waat explica outros detalhes:

Quando Maomé começa a pregar as suas profecias, os mercadores não estariam mais dispostos a ajudar os mais necessitados entre os seus companheiros de clã, quebrando a relação entre os membros pertencente a uma mesma tribo, isto é, a quebra da solidariedade tribal, que representava uma das grandes características da sociedade nômade. As concepções nômades de honra seriam raramente aplicadas às circunstâncias da vida comercial, o que fazia com que esses mercadores, pela tradição, apresentassem posturas consideradas avarentas, sem serem expostos à difamação. A “ordem” nômade era baseada em princípios que se assemelham à Lei de Talião, forte o suficiente para evitar homicídios, injúrias de sangue e roubos. O problema era que esse conjunto de princípios éticos não era suficiente para sanar o problema da desigualdade social. De acordo com Watt, os nômades não conseguiriam garantir que o homem que não usufruísse da prosperidade de Meca, fosse agraciado com algum tipo de ajuda. Nesse contexto, as palavras de Maomé teriam preenchendo esse “vazio social”, já que suas pregações preconizavam a generosidade e o cuidado com o próximo como algo crucial a ser exercido pelo crente. (WATT, 2008, p. 34).

Segundo Arbex Júnior, Maomé era filho de *Abdallah* e *Amina*, mas que não se sabe a data exata do seu nascimento, ocorrida por volta do ano 570 (ARBEX JÚNIOR, 1996, p. 12).

Demant informa que Maomé nasceu no seio de uma família respeitada na cidade de Meca, no clã dos coraixitas⁴¹, um dos mais poderosos de Meca, na Arábia (atualmente Arábia Saudita). Por causa da morte do pai antes do seu nascimento, da morte da mãe quando tinha seis anos de idade, e em, seguida, do avô, foi entregue aos cuidados do tio, *Abu Talib* (DEMANT, 2004, p. 25).

Conforme exposição do autor, diante de problemas financeiros ocorridos nos negócios da família, Maomé passou boa parte da sua juventude como pastor e, logo após, iniciou trabalhos como condutor de camelos e ajudante de caravanas. Diante da habilidade demonstrada para aquele tipo de comércio, assumiu a administração da caravana mercante de uma viúva rica, chamada *Khadija* (DEMANT, 2004, p. 25).

Aos vinte e cinco anos, casou-se com *Khadija*, 15 anos mais velha. O casal teve seis filhos (quatro mulheres e dois homens), sendo que nenhum deles atingiu a idade adulta (GUERREIRO, 2017, p. 3). Com a morte da primeira mulher, Maomé se casou com outras quinze mulheres, todas viúvas, exceto Aisha (AQUINO, 2015, p. 9).

⁴⁰ Em árabe, *ummah*.

⁴¹ Em árabe, *quraysh*.

Aisha casou-se aos nove anos com o profeta Maomé (falecido quando ela ainda tinha dezoito anos) (MARRA, 2014, p. 23).

Resgatando o breve contexto da Arábia exposto linhas antes, Armstrong pondera que Maomé vinha se preocupando, já havia algum tempo, com o que percebia ser uma crise da sociedade árabe:

Nas décadas então recentes, sua tribo, a *quraysh*, enriquecera no comércio com os países vizinhos. Meca se tornara uma próspera cidade mercantil, mas, na corrida agressiva para a riqueza, alguns dos antigos valores tribais tinham se perdido. Em vez de cuidar dos membros mais fracos da tribo, como prescrevia o código nômade, os coraixitas empenhavam-se em ganhar dinheiro às custas de alguns grupos familiares, ou clãs, mais pobres. Havia também uma inquietação religiosa em Meca e em toda a península. Os árabes sabiam que o judaísmo e o cristianismo, então praticados nos impérios bizantino e persa, eram mais sofisticados do que as suas tradições pagãs. Alguns chegavam a acreditar que o Deus supremo de seu panteão, Alá (*al-Lah*) (cujo nome significava simplesmente “o Deus”), era a divindade que judeus e cristãos veneravam. Por toda a Arábia, as tribos lutavam umas contra as outras, num ciclo assassino de vendeta e contravendeta (ARMSTRONG, 2001, p. 41-42).

Para Demant, supõe-se que, nas suas viagens de negócios, Maomé teria entrado em contato e sido influenciado por árabes judaicos e cristãos. Esse convívio com o judaísmo e o cristianismo se deu função da existência de um bom número de judeus, e também cristãos de diversas doutrinas (DEMANT, 2004, p. 25).

Em linha, Arbex Júnior também afirma que Maomé “aprendeu muito sobre vários sistemas religiosos, fato que, obviamente, seria fundamental no futuro, quando formularia as leis do Islã” (ARBEX JÚNIOR, 1996, p. 12).

Segundo Demant, todo ano, no mês do Ramadã, ele costumava se retirar para uma caverna, no monte Hira, nos arredores de Meca, para meditações, orações, jejuns e dar esmolas aos pobres. Em 610, aos quarenta anos, “teria começado a receber visões e ouvir vozes, que acreditou serem de origem divina”. O arcanjo Gabriel⁴² teria aparecido para lhe revelar a palavra de Deus. De início, teria se assustado com a visão, mas, encorajado pela primeira esposa, continuou a receber revelações que tratavam de um deus único e onipotente, diante do qual todo ser humano deve se submeter e venerar. E a palavra islã “significa exatamente submissão” (DEMANT, 2004, p. 25).

De acordo com o Alcorão, em uma caverna, o anjo Gabriel teria aparecido para Maomé e comunicado que seria o mensageiro do único Deus verdadeiro⁴³, numa mensagem ditada ao profeta em língua árabe.⁴⁴ A revelação teria sido entregue em fragmentos, que mais tarde dariam origem ao Alcorão, sendo uma cópia fiel do original que estaria no céu.

⁴² *Jibril*, em árabe.

⁴³ Surata 97 (ALCORÃO, 1978).

⁴⁴ Surata 12:2 (ALCORÃO, 1978).

A partir daí, Maomé deu início à sua carreira religiosa, partindo do pressuposto que Deus havia se revelado a ele. O povo árabe ganharia seu Profeta, o último dos profetas na linhagem sagrada aceita pelo islamismo, e também o livro sagrado em língua árabe (SILVA, 2010, p. 126).

Para Arbex Júnior, o Alcorão “não foi escrito diretamente por Maomé” e sua compilação feita no ano 652, pelo terceiro sucessor do Profeta (ARBEX JÚNIOR, 1996, p. 18).

A mensagem de Maomé, como ensina Coggiola, não inaugurava uma nova religião, mas a continuação da revelação que Deus tinha dado aos profetas do Antigo Testamento:

A religião islâmica daquele tempo, quando Maomé começou a defini-la, recebeu uma variedade de influências, especialmente do Judaísmo e do Cristianismo, religiões que tinham crentes na região. A partir de tudo aquilo, Maomé estabeleceu uma religião nova em que prevaleciam aspectos dessas religiões e tradições monoteístas, combinados com as tradições das tribos beduínas da Arábia. O Islamismo era uma síntese nova, capaz de transcender e de superar as divisões entre as tribos, unindo os árabes. (COGGIOLA, 2007, p. 6).

Garaudy corrobora ao afirmar que “o profeta Maomé nunca pretendeu ensinar uma religião nova, mas continuar, restaurar, firmar essa fé primordial cuja expressão exemplar ele encontrava na fé de Abraão” (GARAYDY, 1988, p. 26).

Para a tradição islâmica, como ensina Marques, Deus disse a Maomé que seria o último dos profetas. Maomé, por sua vez, disse que Deus se revelou a ele porque “os povos que receberam a revelação antes dos árabes, ou seja, os judeus e os cristãos, deturpam a mensagem, e Maomé vê no islã uma volta à pureza da mensagem divina”. Para fundamentar o islamismo, “o profeta se reporta a Abraão e seu filho Ismael, que seria o antepassado dos árabes”. Como consignado no início deste capítulo, “Abraão é o patriarca tanto dos judeus quanto dos cristãos e agora o seria também dos árabes, e Abraão junto com seu filho Ismael teriam reconstruído a Caaba, lugar que se tornaria santo para os muçulmanos” (MARQUES, 2015, p. 96).

Segundo Silva, Maomé começou a sua pregação na cidade de Meca, onde morava com sua tribo, os coraixitas. A sua então esposa e alguns amigos aderiram à nova fé. Apesar “de ainda restrita a um pequeno círculo, a elite comercial de Meca se irritou com a pregação de Maomé, inclusive porque este combatia o politeísmo e, assim, prejudicava o turismo religioso”. Com o aumento da perseguição, Maomé e seus primeiros seguidores, a primeira comunidade islâmica, a umma, fugiram de Meca em direção à *Iatreb*, que desde então passou a se chamar Medina⁴⁵ (SILVA, 2010, p. 128).

Nesse sentido, também expõe Marques:

⁴⁵ Em árabe, *Al-Medina*, que significa a Cidade (SILVA, 2010, p. 128).

Os coraixitas eram ricos mercadores que lucravam muito quando ocorriam as peregrinações a Meca, mais precisamente à Caaba, para adoração de vários deuses, e viam na pregação de Maomé um grande perigo para o seu comércio. Começaram a perseguir Maomé e seus inúmeros adeptos, que tiveram que se retirar de Meca. Assim, o profeta procurou por vários lugares aonde ele e seus adeptos pudessem ir e acabou encontrando Yathrib. Yathrib era um oásis onde existiam várias famílias judias de culto monoteísta. Chegando a Medina, Maomé recomeçou sua pregação, e em Medina existiam várias famílias judias que praticavam já o culto monoteísta a Yaveh, e como Maomé também pregava o culto monoteísta, o profeta acreditava que sua mensagem seria compreendida mais facilmente em Medina. (MARQUES, 2015, p. 94).

Em busca de proteção, Armstrong destaca que:

Maomé buscou estabelecer alianças com outras tribos e beduínos, procurando proteção, e a encontrou com peregrinos da cidade de Iatrib, em 620. Os habitantes dessa cidade viviam com tribos judaicas. No primeiro contato com Maomé, consideravam que talvez ele fosse o profeta que essas tribos esperavam e que ele pudesse atuar mediando os conflitos existentes na cidade. (ARMSTRONG, 2002, p. 163).

A fuga para Medina, como ensina Da Silva, é conhecida como a hégira⁴⁶ e marca o início do calendário muçulmano. Então, Medina passou a ser a primeira cidade sob leis muçulmanas. O Profeta organizou seu exército e fortaleceu a umma. Assim, a solidariedade tribal cedeu aos vínculos da comunidade religiosa composta pelos muçulmanos (DA SILVA, 2010, p. 128).

Aquino comunga também do entendimento que Maomé, ao se refugiar com seus seguidores em Medina, por força das perseguições de opositores, “constituiu o marco inicial da comunidade muçulmana, motivo pelo qual os muçulmanos contam os anos a partir dessa data”. Então, no ano 622, foi fundada a “primeira comunidade muçulmana, travou diversas batalhas com os habitantes de Meca e saiu vitorioso” (AQUINO, 2015, p. 9).

Como arremata Kalaoun, pela primeira vez, foi estabelecida uma comunidade muçulmana, onde o culto e a vida civil e política seguiam as normas traçadas pelo Profeta:

A civilização islâmica passou efetivamente a existir em 622 d.C. quando o Profeta Muhammad e seus companheiros fugiram da Meca para Medina (Antiga *Yathrib*), onde eles encontraram refúgio e estabeleceram o primeiro Estado islâmico. (KALAOUN, 2016, 21).

Conforme exposição de Marques, Maomé pretendeu uma aproximação com os judeus:

Para facilitar essa compreensão das famílias judias que moravam no oásis e também para incentivar uma aproximação entre judeus e muçulmanos, Maomé instituiu para seus seguidores os ritos judeus; ou seja: a oração em direção a Jerusalém, o jejum de um dia por ano, o de Ashura, também havia sido instituído conforme costume judaico, e também o dia sagrado seria o sábado (Shabat). Parecia assim que tudo corria bem. Maomé acabara de se casar novamente e havia construído a primeira mesquita muçulmana, e parecia ter o apoio dos judeus. Porém, tal apoio não durou por muito tempo como afirma Jomier (1992, p. 28): “Maomé desejava que os judeus

⁴⁶ Ou migração. Em árabe, *hijra* (SILVA, 2010, p. 128).

do oásis se convertessem e se juntassem a ele. Após alguns meses e exortações que ecoam no Corão, evidenciou-se que estes últimos eram reticentes diante da aliança imposta e, sobretudo que não tinham nenhuma intenção de aderir ao Islã”. Diante disso Maomé toma atitudes radicais: transfere o sentido da oração de Jerusalém para a Caaba em Meca, muda o dia do jejum e estabelece o mês do ramadã, e o dia sagrado para as orações seria a sexta-feira, ao meio-dia, ao chamado do muezim na mesquita. Dentre as mudanças propostas por Maomé, a transferência do sentido da oração de Jerusalém para a Caaba em Meca foi uma das mais radicais, posto que a Caaba era um local de veneração de várias deidades e o islã, como culto monoteísta, não podia se permitir tal paradoxo. Foi então que Maomé decidiu impetrar campanhas contra Meca e sua ex-tribo, os coraixitas, para estabelecer na Caaba o culto ao deus único, ou seja, Alá. (MARQUES, 2015, p. 94-95).

Lewis também evidencia esse fato:

O principal problema enfrentado por Maomé na nova cidade foi a dificuldade de angariar adeptos. Uma primeira ação visando contornar esse problema foi atrair os judeus para a sua religião. Para tanto, ele adotou práticas judaicas incluindo o jejum no Yom Kipur e a oração voltada para Jerusalém. Essas medidas não surtiram efeito e resultaram na rejeição dos judeus à sua autoridade. Como consequência, Maomé abandona as práticas judaicas e reformula os ritos, substituindo Jerusalém por Meca na orientação das preces e dotando a sua doutrina de um caráter árabe. (LEWIS, 1982, p. 49).

Arbex Júnior também testemunha a presença de judeus em Medina e o fato de ter sido a primeira comunidade islâmica:

A cidade de Medina era habitada por uma maioria de pagãos e por árabes judeus que compunham uma comunidade fortemente estruturada, com suas próprias escolas, rabinos e sistema jurídico. Em pouco tempo, Maomé conseguiu converter a maioria dos pagãos e organizou a cidade segundo suas próprias convicções religiosas. Parte dos árabes judeus também se converteram à nova religião, alguns à força. Os clãs que opuseram resistência foram eliminados militarmente. Medina tornou-se, assim, a primeira “república islâmica”. (ARBEX JÚNIOR, 1996, p. 14).

Na sequência, aponta Marques, Maomé tinha o interesse de voltar à Meca e lá também estabelecer a umma. Depois de várias tentativas, entre vitórias e derrotas, “Maomé e seus seguidores conseguem invadir e tomar Meca no ano de 630, sem encontrar praticamente nenhuma resistência dos coraixitas, pondo fim aos cultos politeístas que havia no local”. Com a tomada da cidade, “a peregrinação a Meca teria como único objetivo a adoração a Alá” (MARQUES, 2015, p. 95).

Lannes detalha que na Batalha de Badr, primeiro embate entre muçulmanos e mecenos, o exército de Maomé saiu vitorioso. Diante da conquista militar, Maomé intensifica sua “diplomacia baseada nos casamentos”. Como, de acordo com o Corão, “o profeta poderia ter quantas esposas quisesse”, “usou desse artifício para estender as suas alianças políticas e estreitar os laços da Umma”. Dessa forma, após a Batalha de Badr, Maomé celebrou o casamento da sua filha, Fátima, com Alie e se casou com Hafsar, filha de Umar. “Por meio desses casamentos, ele resgatava a questão do parentesco da sociedade tribal e a aplicava à Umma” (LANNES, 2013, p. 84).

Ainda para Lannes, após a vitória dos muçulmanos no terceiro conflito com os mecenos, na Batalha das Trincheiras, “Maomé passa a agir em duas frentes. A primeira ação foi ganhar a simpatia da população de Meca, e a segunda, avançar o seu poderio para as terras ao norte de Medina”. Para uma empreitada exitosa, “Maomé se valeu de ações voltadas para a progressiva conversão religiosa de sua população. O caso mais emblemático dessa ação foi o desejo de Maomé de realizar a *haji*, ou seja, peregrinação a Caaba, em Meca” (LANNES, 2013, p. 84).

Como constata Da Silva, Meca foi, definitivamente, conquistada pelo Profeta e seu exército. “A política, a guerra e a religião fundem-se, desde as origens do islamismo. O sucesso militar de Maomé explica, em grande parte, a expansão do islamismo”. As sucessivas vitórias militares demonstravam aos amigos que Alá estava do seu lado; e, “aos inimigos, que seus deuses pagãos não eram eficazes”. Assim, “Maomé conseguiu superar a rivalidade tribal, garantindo direitos e deveres a todos que faziam parte” da umma, “sob o mesmo Deus e a mesma fé” (DA SILVA, 2010, p. 128).

Segundo Lannes, com a criação da Umma, por Maomé, “onde os laços entre os indivíduos não são mais identificados por traços consanguíneos, mas sim pela adesão a uma nova religião, proporcionou uma grande mudança na sociedade árabe” (LANNES, 2013, p. 76). E conforme consiga Marques, “seguindo essa unidade religiosa, Maomé conseguiu através dos meios militares e diplomáticos, subjugar grande parte da Arábia” (MARQUES, 2015, p. 95).

Aquino observa que “os muçulmanos tornavam-se cada vez mais fortes e organizados, com seu aparato militar derrotaram várias tribos árabes e conquistaram todo aquele território, unificando-o sob uma nova religião, o islã” (AQUINO, 2015, p. 9).

Meca tornou-se a cidade mais poderosa da Arábia e passou a gozar de uma segurança antes impensável:

Como todos os habitantes de Meca, Maomé tinha grande orgulho desua cidade, que se tornara um centro financeiro e a aglomeração urbana mais poderosa da Arábia. Os comerciantes de Meca haviam se tornado os árabes mais ricos do Hedjaz e desfrutavam de umasegurança que teria sido impensável duas gerações antes, quando ainda viviam a árdua vida nômade das estepes. (ARMSTRONG, 2002, p. 55).

Demant destaca que:

Assim, Maomé transformou-se, de pregador desprezado, em líder político e militar. Seu poder crescente levou um número cada vez maior de tribos a se aliar e aceitar a nova fé. Logo os muçulmanos derrotaram os coraixitas de Meca, que abriram as portas da cidade para o filho rejeitado. Maomé limpou a Caaba de todas as deidades pagãs, mas não afastou a posição central de sua cidade natal (outorgando inclusive altas posições a recém-convertidos da elite coraixita, o que desconcertou alguns seguidores veteranos). Pouco antes de morrer, o Profeta fez uma peregrinação a Meca, lugar doravante dedicado ao Deus único. Quando da morte de Maomé, o

Hijaz e a maior parte da Arábia central já estavam em mãos muçulmanas. (DEMANT, 2004, p. 26).

Na primeira peregrinação dos povos árabes, após a tomada de Meca pelos muçulmanos, os peregrinos não mais encontraram suas divindades e o politeísmo cedeu, com apelo de Maomé, ao monoteísmo:

Na peregrinação anual dos povos árabes à Caaba, em 631, os peregrinos não encontraram suas divindades, em seu lugar encontraram a Caaba transformada numa mesquita (templo islâmico): essa peregrinação foi uma transição entre o politeísmo praticado até então e o monoteísmo que o substituiria a partir do ano seguinte. Em 632, na peregrinação anual à Caaba, Maomé se fez presente e, com demonstrações dos rituais a serem seguidos nas visitas futuras, além de um discurso forte, declarou ter cumprido sua missão e rogou a todos os árabes que permanecessem unidos no Islã. Com o surgimento do Islã, os antigos vínculos sociais baseados no parentesco e nas alianças familiares foram substituídos por laços mais amplos baseados numa fé comum, no elemento unificante da *Umma* (comunidade dos crentes), estabelecendo, concomitantemente, uma relação especial entre religião e política (Estado) (COGGIOLA, 2007, p. 7).

Para Lannes, “pode-se afirmar que Maomé deixou um enorme legado”. O profeta pacificou a região do Hejaz, estabeleceu acordos e teve sua liderança foi reconhecida. “Construiu uma unidade social e política pautada pela união entre a etnia árabe e os valores islâmicos, criando uma sociedade acima das tensões sociais”. Na área militar, “soube aproveitar de características existentes na ordem tribal e agregou novos elementos, criando uma nova organização militar”. Tirou proveito “da agilidade beduína e acrescentou a disciplina e a atuação coordenada”. A unidade social, política e militar “só foi possível por meio de uma unidade de ideias e dogmas que foi trazida pelo Islamismo, e que seria sintetizada posteriormente no Corão”. A Arábia, pela primeira vez, “se encontrava sob uma *Pax* hegemônica, mas sob essa unidade ainda residiam divergências tribais e laços familiares” (LANNES, 2013, p. 86).

Maomé morreu com 62 anos, em 632 d. C., acometido por uma enfermidade. Para os muçulmanos, Maomé partiu para o céu do lugar onde está a Cúpula da Rocha, santuário onde teria sido realizado o sacrifício de Abraão, Jacó e outros profetas (AQUINO, 2015, p. 10).

Marques anota que Maomé morreu “deixando uma nação unificada na religião, religião essa que se tornara mais forte do que velhos laços familiares e tribais” (MARQUES, 2015, p. 95).

O Profeta Maomé foi o fundador do Islã; abaixo de Deus é autoridade máxima. Contudo, ao contrário de Jesus Cristo, que aparece como a encarnação de Deus, ele foi guerreiro e líder político (DA SILVA, 2010, p. 131).

Para os muçulmanos, Maomé é o último dos profetas⁴⁷ e o exemplo perfeito de ser humano para toda a humanidade. A vida de Maomé está descrita no Corão e de forma mais detalhada como tradição histórica (o chamado *Hadith*, no livro chamado *Suna*, que significa caminho trilhado).

A morte do profeta foi seguida da luta pela sucessão:

É de fundamental para o processo de compreensão da evolução da realidade muçulmana desde os seus primórdios à atualidade é, em primeiro lugar, a noção do tremendo impacto que a morte do Profeta Maomé, no ano 632 d.C., teve, tanto na época em que se registrou o acontecimento, como nos dias de hoje. Com efeito, esta efeméride torna-se o marco relevante do Islão pelo fato de se ter assistido a uma duraluta pela sucessão ao Profeta e pelo futuro da religião. Não pode ser ignorado o fato de Maomé estar para o Islão como Jesus Cristo está, até certa medida, para o Cristianismo. Todo o Islão centra-se na revelação que Deus fez ao Profeta e no seu modo de vida. Assim, é possível compreender a importância que a sucessão a Maomé teve para o desenvolvimento e expansão do Islão, incluindo na atualidade. No entanto, a ausência de uma revelação divina em torno da futura liderança abriu caminho à discussão do tema, o que foi reforçado pelo fato de nenhum dos filhos de Maomé ter atingido a idade adulta, comprometendo, deste modo, a sucessão por via hereditária. Fruto da indecisão, emergiram dois pólos distintos. No primeiro, *Umar ibn Al-Khattab*, muito próximo de Maomé, nomeou *Abu Bakr* como sucessor do Profeta e conseguiu apoios suficientes para que este fosse o primeiro califa. Porém, um segundo grupo surgiria em contestação desta decisão defendendo que *Ali ibn Abi Talib*, primo e genro de Maomé, havia sido indicado como seu sucessor. A falta de entendimento a este respeito acentuou-se sendo determinante para a divisão, até hoje, dos muçulmanos em dois grupos: os sunitas, que sustentam que, ainda que Maomé não tenha designado sucessor, a comunidade elegeu *Abu Bakr* como primeiro califa; e os xiitas, que defendem que a escolha de *Ali* aconteceu em *Ghadir Khum* e teve inspiração divina, sendo, por isso, irrefutável. (GUERREIRO, 2017, p. 2).

A falta de um consenso entre sunitas e xiitas “não apenas manteve-se como agudizou-se e alastrou-se a outras áreas fazendo-se sentir até hoje, e cada vez mais, nos planos social, religioso e geopolítico”. Em 2017, “a população sunita corresponda a cerca de 85% a 90% do total da comunidade muçulmana, enquanto os restantes 10% a 15% são xiitas” (GUERREIRO, 2017, p. 3-4).

Detalhando o desacordo entre os muçulmanos, Guerreiro aponta que:

Desde fatores aparentemente mais triviais – como a diferença o calendário lunar sunita e o solar xiita – a outros de maior importância – casos das guerras travadas entre povos do Médio Oriente a iniciativas com vista à fragilização das comunidades vizinhas – incluindo os ataques terroristas de uma ala contra a outra –, a identidade de cada corrente é influenciada por inúmeros fatores que permitem traçar duas grandes espécies de Islão que, por sua vez, se dividem em subgrupos cada um deles com a sua especificidade: entre os sunitas, assumem destaque os wahabitas (corrente da Arábia Saudita), defensores de uma interpretação literal da lei islâmica, os salafitas (que encontram seguimento no Estado Islâmico e na Al-Qaeda), que começaram por ser uma ala liberal e atualmente assumem a visão mais fundamentalista da lei islâmica ao ponto de sustentar o regresso à sociedade no tempo do Profeta, os sufis, ou a ala esotérico-sunismo; os xiitas, facilmente identificáveis em países como o Irão, o Líbano, o Iraque, o Bahrain e a Síria. (GUERREIRO, 2017, p. 3).

⁴⁷ Surata 33:40 (ALCORÃO, 1978).

Aquino destaca que, após a morte de Maomé, *Abu Bakr* tornou-se o primeiro califa⁴⁸, sendo que em seu califado, “os versos divinos foram compilados e integrados no livro sagrado dos muçulmanos, o Alcorão, a palavra literal de Deus”. Cumpre esclarecer que o califa, além de suceder o Profeta, “é um chefe de Estado, um representante do califado, título do governante de uma comunidade muçulmana regida pela sharia” e que será melhor estudada à frente (AQUINO, 2015, p. 9).

Para ilustrar o alcance do Alcorão e do Islã na vida do fiel, cumpre colacionar o registro feito por Espinola, em etnografia sobre a Comunidade Árabe Muçulmana em Florianópolis, na qual um libanês muçulmano, uma das lideranças da comunidade afirma que o “Islã é um sistema de vida, ensina como fazer as coisas da vida: tratar o próximo, trabalhar, ajudar o seu vizinho, ter conhecimento. Até para ir ao banheiro o Islã diz como tem que fazer” (ESPINOLA, 2005, p. 140).⁴⁹

Para Arbex Júnior:

O Islã é, sobretudo, um fenômeno histórico, cultural e social muito complexo e abrangente, que não pode ser resumido numa simples fórmula. Sequer é correto falarmos no Islã como se fosse um mundo único e homogêneo. Talvez tenha existido um único Islã, em sua primeira fase, entre os séculos VII e X, quando as palavras do profeta Maomé apenas começavam a transbordar as fronteiras de Medina, Meca e Arábia para ganhar o Oriente Próximo, a Ásia, a África e a Europa. Hoje, seguramente, há muitos “islãs” no mundo, cada um vivendo segundo suas próprias convicções, embora todos tenham o Corão e certas práticas religiosas como denominador comum. (ARBEX JÚNIOR, 1996, p. 9).

Arbex Júnior detalha que a:

Enorme diversidade regional, étnica, política e cultural estava, no entanto, unificada pelo *Corão* e por uma certa percepção religiosa do mundo. O árabe corânico, os rituais de peregrinação a Meca (obrigatório a todo muçulmano, não importando a raça ou cor) e a missão de islamizar o mundo conferiram uma identidade única a essa diversidade aparentemente caótica. É claro que essa unidade na diversidade produziu efeitos de natureza cultural, no sentido de que não apenas o Islã modificou

⁴⁸ Califa é o sucessor do Profeta e representante de Alá (LOPES, 2003, p. 4). Segundo Arbex Júnior, “a tradição islâmica estabelece que o califa (sucessor do Profeta) desempenha a dupla função de defender a Fé e governar o mundo. O califa não tem o poder de alterar qualquer dogma nem de introduzir qualquer reforma religiosa. Não pode sequer designar o seu sucessor, se este não for antes aprovado pela comunidade de doutores da Lei (ulemá). E pode ser deposto caso se conclua que não está cumprindo corretamente a tarefa para a qual foi designado. Esse conjunto de regras mostra que mesmo o califa se encontra totalmente submetido ao Corão e aos princípios da Fé. O título de califa não é utilizado desde 1924, quando foi destruído o remanescente do império otomano, com sede na Turquia. Mas a vacância do cargo não significa que o princípio tenha sido abandonado. Significa, muito mais, que a situação política mundial e a crise no mundo islâmico impediu o surgimento de algum líder com força e carisma suficientes para adotar o título em sua plenitude. Mesmo no império otomano, o poder espiritual (califado) já estava separado do temporal (exercido pelo sultão), embora, é claro, guardassem íntimas relações” (ARBEX JÚNIOR, 1996, p. 31). A história do Império Otomano será tratada, de forma mais detida, ainda neste capítulo.

⁴⁹ O véu que (des)cobre: uma etnografia da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis é a tese apresentada, em 2005, para obtenção do grau de Doutora em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC. O trabalho trata da etnografia do processo de “arabização” da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis que por meio dos cenários de afirmação identitária, representado por cenas da vida religiosa, familiar e política, esse grupo de imigrantes estabelece relações múltiplas com sua terra de origem e o país de acolhida; numa perspectiva denominada transnacional, segundo a autora.

o mundo, como o mundo modificou o Islã. Houve uma interpenetração de culturas. (ARBEX JÚNIOR, 1996, p. 46).

O Islã pode assumir algumas características diferentes, a depender da cultura local⁵⁰, mas há certas práticas comuns, como se destaca a seguir.

4.2 OS PILARES DO ISLÃ

Como explicado no item anterior, a principal divisão dos muçulmanos se verifica entre sunitas e xiitas, em função da disputa pela sucessão após a morte do profeta Maomé. Para os xiitas, a sucessão deveria ser por um consanguíneo do Profeta, o primo e genro (casado com a filha Fátima) *Ali ibn Abi Talib*. Para os sunitas, a sucessão prescindiria de laços sanguíneos com o Profeta, defendendo a sucessão por *Abu Bakr*, amigo pessoal do Profeta.

Não obstante essa distinção, os pilares sobre os quais o Islã se fundamenta não sofrem grandes variações de uma corrente para outra. Os pilares são as regras da fé para o muçulmano alcançar o paraíso, se for a vontade de Alá.

Demant destaca que:

De forma ainda mais incisiva que no judaísmo e no cristianismo, o Islã enfatiza a insuperável distância entre o Criador e a criatura, e Sua absoluta unicidade: o politeísmo (*shirk*, isto é, assumir uma “companhia” igual a Ele) constitui assim o maior pecado. Daí a severidade contra a veneração de espíritos, santos e imagens, além de uma incompreensão diante do conceito de Trindade (o Islã aceita, entretanto, a existência dos anjos, *jinnns* e demônios). Deus é eterno, inato, onisciente, onipresente. Os pensamentos mais secretos do coração Lhe são abertos. Em tal visão, a função do homem é, antes de mais nada, entregar-se e servir a Deus. Deus é incomensurável, enquanto até os melhores dos homens, tal como Maomé, são seres mortais e Lhe devem obediência absoluta. (DEMANT, 2005, p. 27).

Lima ensina que a “classificação dos homens no Alcorão não é conforme sua raça, cor, nacionalidade, cultura, posses econômicas e clãs sociais”, a distinção é feita de acordo com a fé. Os muçulmanos seguem, diariamente e por toda a sua vida, como se fossem uma ordem os cinco pilares, pois, além das verdades em que eles devem crer, existem estes deveres que devem seguir:

caminho da retidão – Deus é um só e Maomé o profeta; dizer as preces rituais cinco vezes ao dia; praticar a caridade, através de pagamento de taxa, uma espécie de esmola obrigatória para ajudar a aliviar o fardo dos menos afortunados; observar o mês do Ramadã cumprindo o jejum desde o nascer do sol até o crepúsculo; realizar a peregrinação a Meca, todos os adultos que possuam condições físicas e econômicas pelo menos uma vez na vida. Na religião islâmica não existem sacramentos ou sacerdotes. Todas as práticas religiosas são seguidas através de um caráter muito rígido. Quando os fiéis seguem estas práticas demonstram pertencer à comunidade

⁵⁰ Para aprofundamento do tema, sugere-se a leitura do livro *Observando o Islã: O desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia*, escrito pelo antropólogo Clifford Geertz. Nessa obra, o autor estabelece o quadro teórico da análise comparativa das religiões. Ao mesmo tempo o aplica ao estudo do desenvolvimento do islã em duas civilizações contrastantes, a marroquina e indonésia.

islâmica, bem como ter atingido um grau relativamente alto de disciplina pessoal e social. (LIMA, 2011, p. 77 e 78).

O primeiro pilar, portanto, “é a *shahada* ou testemunho que representa a conversão, isto é, a afirmação pelo crente da unidade de Deus e a aceitação de Maomé como o Profeta, seu mensageiro e intérprete da revelação”. Este pilar da fé islâmica pode ser resumido na expressão: “Não há outro Deus e Maomé é o seu Profeta”⁵¹ e deve ser repetida três vezes em árabe, em voz alta (DA SILVA, 2010, p. 130).

O segundo pilar é a *salat*. Consiste no cumprimento das orações⁵² diárias, em árabe, de joelhos⁵³ e com o rosto orientado para a Sagrada Mesquita da cidade de Meca⁵⁴.

A *salat* deve ser precedida por uma preparação. Antes da oração, os muçulmanos devem passar pela *al-wudhu*, espécie de uma ablução ou purificação ritual. Nesse ritual, o fiel muçulmano deve lavar o rosto, as mãos e os antebraços até aos cotovelos; esfregar a cabeça, com as mãos molhadas e lavar os pés e tornozelos.⁵⁵

Sobre as orações, Lewis observa que:

as cinco preces diárias na direção de Meca são uma das obrigações religiosas fundamentais de todo muçulmano. A prece comunal tem lugar uma vez por semana, na sexta-feira. Nos outros dias, o indivíduo reza, se necessário sozinho, onde quer que esteja. A ocasião é especificada como uma faixa, não como um instante, e é determinada por observação. As ocasiões das cinco preces são: (1) a prece pré-auroral, antes do raiar do sol; (2) a prece do meio-dia, quando o sol atravessa o zênite; (3) a prece da tarde, quando a sombra projetada pelos objetos é igual à sua altura; (4) a prece do ocaso, depois que o sol desapareceu sob o horizonte, e (5) a prece do anoitecer ou da noite, depois do desaparecimento da última luz. A observação exata desses fenômenos é portanto de suprema importância, e será obviamente muito afetada por diferenças regionais e sazonais. Desde os primórdios, estudiosos e cientistas muçulmanos devotaram esforços consideráveis à determinação e tabulação dos momentos e direção corretos da prece. Num nível, isso era feito por simples observação; em outro, pela invenção de instrumentos e elaboração de tabelas. (LEWIS, 2002, p. 142).

Nos países islâmicos, como ensina Espinola, o *muezzim* chama para a oração do alto da mesquita, interrompendo todas as atividades cinco vezes ao dia. De um microfone ou com uma gravação, todos são chamados: “Deus é maior! Confesso que não há outro deus além de Deus! Eu confesso que Maomé é seu profeta. Vinde à oração! Vinde à salvação! Deus é maior! Não há outro deus além de Deus!” (ESPINOLA, 2005, p. 139).

Sobre a disciplina em relação ao horário e importância das orações, Espinola registra, em etnografia acima citada, a explicação de um líder muçulmano:

Na aurora, quando nasce o sol, não pode mais fazer a oração é somente até a aurora. Se você fizer vai ser como uma oração extra. Se acordar perto da hora, se lava e reza

⁵¹ Em árabe, *Ashhadu anna La ilah illa allah wa ashhadu anna muhammadan rasulu allah*.

⁵² Suratas 2:3; 2:43; 2:45; 3:83; 2:110; 2:153; 2:177; 2:277; 3:43; 3:77; 3: 103; 3: 162; 6:72; 9:5; 9:11; 9:18; 9:71; 9:87 e outras (ALCORÃO, 1978).

⁵³ Suratas 2:43; 5:55; 22:77 (ALCORÃO, 1978).

⁵⁴ Surata 2:144 (ALCORÃO, 1978).

⁵⁵ Surata 5:6 (ALCORÃO, 1978).

rápido. Deve sempre fazer a purificação. A Oração é um ato de adoração a Deus, quanto mais cumprido mais aperfeiçoado, mais tem lugar para Alá. Rezar no horário é um dever, é obrigatório, é como uma dívida. (ESPINOLA, 2005, p. 151).

Ainda conforme observação de Espinola:

ao entrar na mesquita, homens e mulheres se dividem, e cada um vai para suas respectivas salas. Os sapatos devem ser tirados e colocados em prateleiras. As roupas usadas devem ser apropriadas: para os homens calça e camisa; para as mulheres, roupas discretas e o uso do véu. Antes de iniciar as orações, todos devem realizar a limpeza ritual, que consiste em uma série de abluções (lavagem de todo o corpo ou parte dele) com água, seguindo normas determinadas, que envolvem a correta limpeza de mãos até a altura do cotovelo, pés até a altura do joelho e rosto com atenção para todos os orifícios: boca, nariz, olhos, ouvidos. A ablução maior que consiste em banho de todo o corpo, se dá no caso em que a pessoa tenha mantido relações sexuais. A menstruação é por natureza considerada impura, e a mulher nesse estado não pode fazer a Oração da sexta feira. (ESPINOLA, 2005, p. 139).

Marques também aponta que “a prece é sempre recitada em direção a Meca pelo crente que a faz, em pé, inclinado e prosternado”, sendo que nas orações diárias é comum repetir o credo baseado no testemunho de que “Não há Deus senão Alá e Maomé é seu profeta” ou repetir o primeiro capítulo do Alcorão (MARQUES, 2015, p. 96-97):

Em nome de Deus, beneficente e misericordioso! Louvado seja Deus, Senhor dos Mundos, Beneficente e misericordioso, Senhor do Dia do Julgamento! A Ti, somente, adoramos; de Ti, somente, esperamos socorro! Mostra-nos o bom caminho. O caminho desses que tens favorecido; não o caminho desses que incorrem na Tua cólera nem o dos que se perdem! Amem. (ALCORÃO, 1978, p. 19-20).

O terceiro pilar é firmado pelo zakat que:

Significa pagamento, purificação e aumento, em vez que, mediante o pagamento de uma taxa fixa ao Estado, para ser usada em prol dos pobres e necessitados, o doador purifica alma, ao mesmo tempo em que fatalmente terá os seus bens aumentados, pelas mercês de Deus. Constitui o terceiro pilar do Islam, e foi explicado pelos jurisperitos muçulmanos, que descreveram as pessoas que são obrigadas a pagá-lo, bem como a quantia a ser paga (ALCORÃO, 1994, p. 548).

De acordo com os comentários do Alcorão, “Zakat é a caridade regular e obrigatória, numa comunidade muçulmana organizada, comumente de 2,5% no tocante a mercadorias, e de 10%, no tocante a frutos da terra” (ALCORÃO, 1994, p. 701).

O quarto pilar é o *sawm* ou Jejum de Ramadan. O mês de Ramadan é considerado o mês em que foi revelado o Alcorão⁵⁶. Esse período está destinado a celebrar a lembrança da revelação do Alcorão, na chamada Noite do Decreto⁵⁷.

Da Silva destaca que no Ramadan é feito um jejum como “forma de purificação diante de Deus” e “também um exercício de ordem interna, no sentido de disciplinar a alma”. Durante o Ramadan, “do nascer ao pôr do sol, os fiéis se abstêm de relações sexuais, comida e

⁵⁶ Surata 2:185 (ALCORÃO, 1978).

⁵⁷ Surata 97:1-2 (ALCORÃO, 1978).

bebida – inclusive água”. O jejum é praticado ao longo de um período de 28 ou 29 dias do nono mês do calendário islâmico, e tem início no primeiro dia de Lua Nova desse mês – os muçulmanos seguem o calendário lunar (DA SILVA, 2010, p. 130).

Durante esse período, é proibido comer, beber, fumar e ter relações sexuais entre o alvorecer (*fajr*) e o pôr do sol (*maghrib*). Após o Pôr do sol, os muçulmanos se reúnem e celebram o fim do jejum, daquele dia, com grandes quantidades de banquetes.⁵⁸

Salam destaca que para que possa ser rigorosamente fiel, cada muçulmano recebe da liderança da Mesquita um calendário com a orientação quanto ao horário de cada oração durante o mês, e isso com o detalhe de minutos (SALAM, 2015, p. 79).

O quinto pilar é a *hajj* ou peregrinação⁵⁹ anual em Meca, a cidade sagrada dos muçulmanos, que deve ser cumprida pelo muçulmano ao menos uma vez na vida. “A peregrinação acontece durante o décimo segundo mês islâmico, que objetiva, sobretudo, unir” a comunidade muçulmana, a Umma, “em um ritual comum a todos, num coincidente espaço sagrado e tempo não ordinário” (GOLDFARB; LIMA, 2017, p. 168).

Da Silva enfatiza que, pelo menos uma vez na vida, “os fiéis com saúde e que disponham de recursos devem fazer a *hajj*” e que esta obrigação “é crucial para manter a unidade da Casa do Islã, na medida em que milhares de muçulmanos, de várias partes do mundo, se reúnem em Meca e compartilham essa experiência espiritual”. Durante a peregrinação, “o fiel deve observar vários ritos que fortalecem a fé e a identificação com Deus, o Profeta e a comunidade islâmica” (DA SILVA, 2010, p. 131).

Marques detalha que:

Chegando em Meca o crente vai usar uma veste toda branca; lá eles realizarão muitas festas rituais, principalmente festas enfatizando os feitos de Abraão que é considerado seu patriarca e Maomé o profeta. Um dos ritos é caminhar em torno da Caaba sete vezes; outro momento importante é quando os peregrinos vão ao monte Arafat e ficam lá com as cabeças descobertas desde o meio-dia até o pôr do sol. Foi nesse monte que Adão e Eva se encontraram novamente depois de expulsos do Jardim do Éden. No caminho ao Monte Arafat, em Mina, os fiéis lapidam pilares que simbolizam o demônio. (MARQUES, 2015, p. 98).

Salam afirma que essa peregrinação é considerada o ápice da vida espiritual do muçulmano e aquele “consegue cumprir essa empreitada sente-se realizado integralmente como muçulmano. Quando de lá retorna, recebe o título honorário de *hadj* ou santo” (SALAM, 2015, p. 82).

Expostos os cinco pilares do Islã, por fim, cumpre esclarecer que existe uma grande polêmica em torno do reconhecimento ou não da *jihad* como o sexto pilar da religião e,

⁵⁸ Surata 2:187 (ALCORÃO, 1978).

⁵⁹ Suratas 2:196-197, 3:97 (ALCORÃO, 1978).

também, em torno de sua natureza, se a *jihad* é de cunho ou espiritual ou físico, conforme explica Cherem:

A raiz j-h-d, da qual se origina, tem o significado geral de ‘esforço’ ou ‘luta’ (em inglês, geralmente traduzido como *to strive, exert oneself, struggle*). A palavra, em si só, nem sempre tem conotação religiosa. Com significado religioso, o *jihad* pode incluir uma luta contra as tentações (‘*jihad* do coração’, ‘*jihad* da alma’). Pode significar também o proselitismo do islã (*da’wa*) ou a defesa da moralidade (‘comandar o bem e proibir o mal’, *al-’amr bilma’ruf wal-nahy ‘an al-munkar*). A noção de *jihad* desenvolvida pelos juristas islâmicos é de ‘guerra com significado espiritual’ – *jihad fi sabilillah* (jihad no caminho de Deus), *jihad al-sayf* (jihad da espada), sendo sinônimo, no Alcorão de *qital fi sabilillah* (‘luta’, do verbo *qatala*, ‘matar’). A palavra árabe para ‘guerra’, *harb*, geralmente é usada em contextos políticos. (CHEREM, 2009, p. 83).

Cherem comenta que a historiadora Patricia Crone, em *God’s Rule: Six Centuries of Muslim Political Thought*, destaca que o sentido original de *jihad*, nos primeiros séculos da era islâmica, era efetivamente o “imperialismo sob o comando de Deus”. Destaca, ainda, que “esse sentido só mudou no século IX, quando as fronteiras do mundo islâmico já estavam relativamente estabelecidas. Nesse período, as conquistas das regiões centrais do império islâmico já estavam consolidadas” (CHEREM, 2009, p. 84).

Ainda segundo o autor, “a consolidação das conquistas através do domínio político foi instrumental para transformar a religião islâmica em majoritária”. Somente a par dessas considerações que é possível entender melhor a polêmica na qual “se acusa o islamismo de ter-se propagado pela espada, ao que os muçulmanos respondem, citando o Alcorão, que “não há coerção na religião”, e que as conquistas islâmicas foram “defensivas”, no sentido de dar liberdade de propagação do islã”. No ponto de vista do autor, “ambas as afirmações se complementam, e não poderia ser de outra forma com impérios ou reinos que não permitiriam a pregação do islã” (CHEREM, 2009, p. 84).

Somente “a partir do século IX que, paralelamente ao desenvolvimento do *jihad* como *jus belli* pelos juristas religiosos, surge uma interpretação do *jihad* como luta espiritual” e que, desde então, “o *jihad* permanece com um significado ambíguo desde então – um *jihad* dos juristas (*fuqahá*, sing.: *faqih*) ou doutores da lei (ulemás), e outro dos místicos (sufis)”. Cherem chama atenção para o fato de que o sentido espiritual não exclui o sentido material, “sendo o ‘*jihad* da espada’ (*jihad al-sayf*) muitas vezes um complemento ou uma extensão do ‘*jihad* da alma’ (*jihad al-nafs*), e que a moral e a ‘boa intenção’ — de lutar para a glória de Deus — estão subentendidos na caracterização do *jihad*” (CHEREM, 2009, p. 84).

Cherem explica que:

O *jihad* é, em todos os seus sentidos, uma parte do *testemunho* (*shahada*) de Deus no mundo. Considerando-se que, nos dois impérios aos quais se contrasta a islâmica nascente na Península Arábica — o Império Bizantino e o Império Sassânida da Pérsia —, a estrutura do poder estava profundamente imbricada com as instituições religiosas, a preservação e livre pregação da mensagem islâmica, bem como a

própria sobrevivência da comunidade religiosa islâmica (*umma*) nascida em Medina, implicavam num esforço (literalmente: *jihad*) ao político, militar e religioso. Assim, o objetivo primordial do jihad é simplesmente a conquista por si só, mas “elevar a palavra de Deus”, como diz um hadith. A existência ou não de jihad, então, encontra-se na intenção individual. Jihad é uma concepção de guerra, não o fato em si de haver guerra, e nem se essa guerra for feita “em nome de Deus”, mas sem incluir o objetivo primordial que é engrandecer o nome de Deus. O jihad é um tipo de luta ou esforço, o empenho de um indivíduo para o seu próprio bem (*jihad al-nafs*) ou para o bem coletivo (a pregação ou, em última instância, a luta armada). (CHEREM, 2009, p. 84-85).

Em caso de luta armada, sempre haverá vitória, já que a morte não significa perda, mas ganho, sob a perspectiva islâmica:

Das duas coisas, uma: ou o guerreiro morre e recebe uma recompensa no paraíso, ou ele vence e ganha o botim. Ou Deus vence no coletivo e material (vitória e conquista), ou vence no individual e espiritual (ascensão ao paraíso). A ascensão ao paraíso significa um contrabalanço do que se ganharia na vitória terrena: só há vitória, a morte não é significado de perda, mas sim, de ganho. Além disso, a morte de uns pode parecer necessária para a vitória da coletividade, e o que ele ganha no céu compensa o que ele ganharia na terra. É por isso que, nas descrições do paraíso, em imagens vívidas, suntuosas e exuberantes, os mártires têm um lugar especial. (CHEREM, 2009, p. 85).

Foi ao longo dos séculos XIX e XX que “intelectuais islâmicos enfatizaram o sentido espiritual ou defensivo do jihad” de modo a “minimizar seu componente ofensivo, reinterpretando a história para responder à acusação de que o islã é uma religião que prega a violência e a intolerância”. Ainda, “nas literaturas das línguas tradicionais do islã (árabe, persa, turco, urdu, malaio/indonésio), o significado permanece ambíguo” (CHEREM, 2009, p. 85).

Não se pretende analisar aqui a polêmica em torno da *jihad* como pilar do Islã, tampouco da sua natureza, por não ser o foco deste trabalho. No entanto, como destaca Cherem, há leituras do conceito de *jihad* ligados à luta armada, como os dois pensadores e ativistas islamistas contemporâneos – *Sayid Imam* e *Yusuf Uyayri*. Os muçulmanos que entendem a *jihad* como luta armada, notadamente os mártires, imaginam-se não apenas “instrumentos da vontade divina”, mas “purificadores da sociedade” (DA SILVA, 2010, p. 132). Baseiam-se nas seguintes suratas do Alcorão: 9: 1-6; 9: 11,12,14,15; 9:16; 9: 19-22; 9: 25,26; 9: 29-31; 9: 38,39,41; 9: 52,73; 9: 81-96; 9: 111; 9: 122; 9: 123; 5: 36-38, além de ensino do *hadith*.

A surata 9:5 é chamada “o verso da espada”:

Mas quanto os meses sagrados houverem transcorrido, matai os idólatras, onde quer que os acheis; capturaíeis, acossai-os e espreitai-os; porém, caso se arrependam, observem a oração e paguem o zakat, abri-lhes o caminho. Sabei que Deus é Indulgente, Misericordiosíssimo (ALCORÃO, 1994, p. 164).

Nos comentários do Alcorão sobre “o verso da espada”, explica-se que:

quando a guerra se torna inevitável, ela deve ser encetada com vigor. De acordo com o termo português, não se pode lutar com ‘luvas de pelica’. O combate poderá tomar a forma de matança, ou de aprisionamento, ou de assédio, ou de emboscada e outras estratégias. Contudo, mesmo assim, há sempre lugar para o arrependimento e a emenda, por parte do lado culpado; e se isso acontecer, será nosso dever perdoarmos e estabelecermos a paz (ALCORÃO, 1994, p. 695).

Nos comentários sobre a surata 9:122:

O combate talvez seja inevitável e, quando a convocação, da parte do governante do Estado islâmico, for feita, deverá ser obedecida. Todavia, o combate não deverá ser glorificado, à exclusão de tudo o mais. Mesmo entre aqueles que estão aptos a partir, uma parte deverá ficar para trás - uma em cada cidadela ou círculo - para fins de estudo; assim, quando os combatentes voltarem para casa, suas mentes ficarão novamente em sintonia com os mais normais interesses da vida religiosa, sob a direção de mestres adequadamente instruídos. Os estudantes e os mestres passam a ser soldados de Jihad, em seu espírito de obediência e disciplina (ALCORÃO, 1994, p. 705).

Para Da Silva, “o Profeta estabeleceu uma nova ordem social e política, e também uma nova religião. Nesta tarefa, religião e política se mesclam e fazem parte de uma única conduta”. Em seu entendimento, “nada mais natural, portanto, do que a compreensão da política e da guerra como expressão da Justiça Divina. O Profeta armado precisou afastar os inimigos e ser severo com eles” (DA SILVA, 2010, p. 134).

Para Bartholo Júnior e Campos:

toda construção implica uma prévia destruição, uma limpeza do terreno para o aparecimento de uma nova forma. Isso é verdade não só no caso de uma estrutura física, mas também de uma nova revelação, que deve limpar o terreno, se deve ser uma nova ordem social e política tanto quanto puramente religiosa. O que para alguns parece ser crueldade do Profeta com os homens é precisamente este aspecto de sua função como o instrumento de Deus para o estabelecimento de uma nova ordem mundial cuja terra natal, na Arábia, devia estar livre de todo paganismo e politeísmo, os quais, se presentes, poluiriam a própria nascente desta nova fonte de vida. (BARTHOLO JÚNIOR; CAMPOS, 1990, p. 68).

Para Da Silva “parece lógico que a construção de uma nova ordem social pressupõe a destruição – e, historicamente, as novas formações sociais resultaram de rupturas e não puderam prescindir de violência”. O que lhe chama a atenção é “a qualificação desta nova ordem como própria do divino, vinculada aos desígnios do Supremo Senhor, do qual o Profeta e os homens comuns são apenas instrumentos”. Conclui seu pensamento no sentido de que “se a imposição de uma nova ordem social e política se ampara em preceitos religiosos, não resta espaço para a dúvida e dissidência, sempre considerada uma heresia”. Por fim, faz as seguintes indagações: Como duvidar dos desígnios de Deus? Como questionar os que agem em seu nome? (DA SILVA, 2010, p. 135).

Não obstante a polêmica em torno da *jihad*, para ser um fiel muçulmano deve-se cumprir as regras ou pilares expostos. Os que não aceitam e não cumprem são denominados infiéis. O Paraíso só será alcançado pelos fiéis.⁶⁰

A seguir será estudada a história da expansão do Islã no Oriente Médio.

4.3 A EXPANSÃO DO ISLÃ NO ORIENTE MÉDIO

No tópico dedicado ao estudo da vida do Profeta, do Islã e do Corão, foi exposta a expansão da religião até a morte de Maomé. Assim, neste tópico, será tratada a expansão do Islã no Oriente Médio, a partir da morte do Profeta, em 632.

Para situar o leitor, segundo Lemos, importante destacar que a nova religião, o Islã, nasceu na periferia de dois grandes impérios, o Bizantino e o Persa dos Sassânidas, que viviam em permanente conflito. Ambos estavam muito ocupados com tal rivalidade e acabaram por não se atentar ao perigo vindo do Deserto da Arábia. As últimas guerras perso-bizantinas ocorreram entre 602 e 628, com a vitória bizantina e enfraquecimento dos dois impérios. Com essa distração, exércitos da região foram recrutados, resultando na conquista de territórios bizantinos e no domínio de todo o antigo Império Persa. Além disso, foi fundado o Califado, expandido até a Península Ibérica (LEMOS, 2010, p. 27).

Lewis ensina que o “Império Bizantino, cuja capital era Constantinopla, era grego e cristão, em cultura e religião, sendo que sua população, copta e aramaica, era estranha ao grego pelas diferenças étnicas e culturais”. Os judeus que vivam na Palestina também não eram favoráveis aos seus senhores em função das grandes pressões bizantinas sofridas. “A base de seu poder era o Planalto de Anatólia, e ao sul ficavam as províncias da Síria e do Egito” (LEWIS, 1982, p. 57).

Sobre o Império Persa, Lewis ensina que a cultura era asiática, com núcleo do poder situado no Planalto do Irã. O fim do século VI, foi marcado por “uma transformação das suas estruturas de governo que implementou um despotismo militar com um exército de mercenários”, considerado “o auge da civilização persa e foi o último grande Império Persa antes da conquista muçulmana e da adoção do islamismo” (LEWIS, 1982, p. 57-58).

Lopes afirma que, segundo uma tradição medieval, no início do século VII, Maomé teria enviado uma carta aos imperadores de Constantinopla e Ctesifonte. Para eles, Maomé, era “um desconhecido habitante de uma cidade desconhecida”, Meca, na Arábia. Na mensagem, informava que Alá havia lhe feito uma revelação, pelo arcanjo Gabriel, completando e corrigindo as revelações anteriores incumbidas a Moisés e Cristo e que foram

⁶⁰ Surata 4:124 (ALCORÃO, 1978).

deturpadas por seus seguidores, judeus e cristãos, respectivamente. Maomé instava os imperadores a aceitarem a nova fé e se submeterem ao Islã. Menos de quinhentos anos após, “os exércitos muçulmanos haviam finalmente encerrado a longa guerra entre Roma e a Pérsia, conquistando completamente o segundo império e as terras mais ricas e férteis do primeiro”. Na sequência, nos primeiros anos do século VIII, berberes que aceitaram o Islã chegaram na Espanha e, na metade do século, os muçulmanos derrotaram o exército da China. O império criado por essa vitoriosa expansão militar duraria seis séculos (LOPES, 2003, p. 2).

Retomando, Coggiola observa que Maomé, após a conquista de Meca e destruição dos ídolos da Caaba, retornou a Medina e, de lá, organizou expedições militares para toda a Arábia Central. Essas expedições colocaram parte considerável da península sob a autoridade do Profeta, mas sua unificação, de fato, foi concluída em 633, apenas um ano após a morte de Maomé. A partir desta união, iniciou-se a expansão do império árabe, baseado na *jihad*, já que “os seguidores do Alcorão acreditavam que deveriam expandir o islamismo através da Guerra Santa” (COGGIOLA, 2007, p. 6-7).

Lannes destaca que a “legitimidade conquistada por meio das armas e do Corão será permanente ao longo do Império Árabe Islâmico”. As inúmeras e constantes vitórias, embora em número menor de combatentes e com armamento bélico inferior, reafirmaram “o poder divino” sobre o Profeta, fortalecendo a crença dos muçulmanos na fé islâmica (LANNES, 2013, p. 109).

Segundo a autora, até a morte de Maomé, a estrutura de comando, ou seja, a “organização hierárquica do exército árabe-islâmico”, era composta precipuamente “pelos conselhos militares convocados de acordo com as demandas e a posição de controle exercida por Maomé”. Quando a liderança é assumida pelos califas, surge “uma estrutura de comando de fato, ainda que rudimentar, com a delegação de postos de comando para diversos generais, que vai se aperfeiçoando com o tempo” (LANNES, 2013, p. 113).

Foi escolhido como primeiro califa, por consenso do círculo de seguidores mais próximos do Profeta, *Abu Bakr*, um dos primeiros convertidos ao Islã. Desde muito cedo “houve uma disputa entre aqueles que desejavam que a sucessão se desse por eleição e os partidários da transmissão do poder pela família do Profeta”, objetivos representados pelos sunitas e xiitas, respectivamente (LOPES, 2003, p. 4).

Sob *Abu Bakr*, os objetivos políticos são ampliados e, segundo Lewis, são organizadas “uma série de guerras, denominadas de Guerras de Ridda ou Guerras da Apostasia, com o intuito de fazer com que as tribos que haviam abandonado a aliança, após a morte de Maomé”, se submetessem ao Islã. O que, de início, representou o restabelecimento de antigos acordos, resultou, primeiro, em “guerra de reconversão, e ao ganhar uma nova

dimensão, logo se transformou em uma guerra de Reconquista, que se estendeu para além das fronteiras arábicas, atingindo os impérios Persa e Bizantino” (LEWIS, 1982, p. 59).

O avanço das tropas teve início na atual Síria e Palestina. Essa escolha não foi aleatória, mas feita com base na facilidade de penetração que a região apresentava posto que “não era um território fortemente protegido, nem apresentava grandes contingentes de tropas bizantinas”. Soma-se a isso, a existência de várias tribos árabes, em parte cristianizadas, insatisfeitas com o imperador bizantino, Heráclito, por ter cortado os subsídios pagos pelo governo. Por isso, “o processo de expansão militar começou com a Batalha de *Aqraba*, em 633, no Najd oriental” (LANNES, 2013, p. 110).

A primeira grande conquista árabe-islâmica, iniciada no século VII, “rompeu de uma vez por todas a unidade do Mediterrâneo na antiguidade, destruiu a síntese cristã-romana e propiciou o surgimento de uma nova civilização dominada por potências setentrionais”, a Alemanha e a França carolíngia (COGGIOLA, 2007, p. 8).

Areán-García constata que sob o primeiro Califa, em dois anos, a Guerra Santa estendeu-se por toda a Península Arábica (AREÁN-GARCÍA, 2009, p. 32).

Segundo o autor, com o segundo Califa, Omar, o Império Árabe “tornou-se uma teocracia com administração militar, na qual o comandante militar era também o governador civil, chefe religioso e juiz supremo”. Em 645, o Império Árabe já dominaria a Síria, a Palestina, o Egito e a Líbia (AREÁN-GARCÍA, 2009, p. 32).

Uthman assumiu o poder do Império Árabe como terceiro califa e, tão logo, eclodiu uma guerra civil motivada pela disputa pela sucessão de Maomé entre sunitas e xiitas, comentada anteriormente. Enfim, *Ali*, genro e primo de Maomé, tornou-se o quarto califa. No ano 661, Ali foi assassinado e a dinastia omíada tomou o poder (LOPES, 2003, p. 3-4).

Durante outra a guerra civil, ocorrida entre 674 e 680, Constantinopla, capital do Império Romano, foi sitiada pelos muçulmanos pela primeira vez, sendo “uma das maiores provas de sua extraordinária força militar”. Em 680, na batalha conhecida pelo nome de Massacre de *Karbala'a*, a guerra acabou com a vitória do exército omíada sobre os xiitas. A tragédia foi finalizada “pelo assassinato do filho de *Ali*, *al-Husayn*, e de todos os homens de sua família (apenas uma criança doente, filha de *Husayn*, escapou) e pelo estupro e tortura das mulheres da família do Profeta” (LOPES, 2003, p. 3-4).

Em 698, a África do Norte também encontrava-se dominada pelo Império Árabe-Islâmico. Para Areán-García, “pouco mais de cem anos foi o tempo bastante para que os árabes tivessem conseguido estender sua religião e língua bem como seu domínio político em um imenso espaço que ia desde o Oceano Índico ao Atlântico” (AREÁN-GARCÍA, 2009, p. 32).

Lopes ensina que durante o poderio do quinto califa omíada, *Abd al-Malik*, foi iniciado o processo conhecido pelos historiadores árabes como ‘organização e ajustamento’. “Até então, os califas árabes, um pouco como os conquistadores bárbaros do império romano, eram habitantes de um mundo alienígena cuja vida continuava sob a proteção de seu poder”. *Abd al-Malik* deu início à substituição das estruturas administrativas persa e bizantina, mantidas pelos califas anteriores, por uma burocracia de império. O árabe substituiu todas as línguas até então faladas, como língua administrativa e financeira. Foi introduzida uma nova moeda de ouro, o dinar (nome derivado do romano *denarius*) cunhada “com versículos do Alcorão que declaravam o Islã como uma nova religião, independente das anteriores” (LOPES, 2003, p. 3-4).

O autor faz uma interessante observação no sentido de que o mundo cristão não enxergava o Islã “como uma nova religião ou como uma ‘civilização’ diferente”. De forma frequente, “os textos bizantinos tratam a nova religião como apenas mais uma heresia cristã. A construção da hoje tão famosa ‘civilização islâmica’ foi obra dos califas da dinastia omíada (LOPES, 2003, p. 3-4).

Coggiola aponta que, em 711, os muçulmanos dominaram grande parte da Península Ibérica, espalhando sua cultura pela região da Espanha e Portugal. “Durante o período de conquistas, ampliaram seu conhecimento através da absorção das culturas de outros povos” (COGGIOLA, 2007, p. 7).

Para o autor, a conquista da Espanha (entre 711 e 714) marcou o início do apogeu do Império Islâmico, com sede no Iraque. “Um Império que existia há apenas oitenta anos, e que já dominava uma região maior do que a extensão máxima do Império Romano”. Foi instituído um sistema único de comércio, que funcionava como ponte entre o Ocidente e o Oriente. Assim, surgiram “grandes centros comerciais, como Bagdá, Cairo e Damasco. Essas cidades passaram a ser também pólos de grande progresso cultural, com a fusão da cultura do mundo oriental e a do Mediterrâneo”. A expansão dos muçulmanos só foi barrada em 732, na Batalha de Poitiers, com a vitória dos francos no norte da Europa (COGGIOLA, 2007, p. 8).

Apesar da incontestável superioridade dos árabes, a principal vantagem não era de caráter militar. “Ao contrário, a qualidade de suas armas era inferior e os séculos de rixas tribais no deserto não lhes deram nenhuma experiência de guerra intensiva”. A conquista dos persas e bizantinos só foi possível pela unidade proporcionada pela religião, cujo objetivo dos fiéis é unir o mundo em uma única comunidade, a umma. “Com isso, o Islã dissolveu os dois princípios pelos quais se costumava guerrear, território e parentesco: todos os homens são irmãos e todo o mundo deve estar submetido a Deus” (LOPES, 2003, p. 3-4).

Outro fator que possibilitou a expansão dos árabes, foi a atitude dos próprios povos conquistados:

Iranianos e berberes se converteram rapidamente ao Islã e, juntamente com os árabes ou por sua própria conta, dominaram e converteram à fé diversos povos na África e na Ásia. Os persas tornaram-se a própria base burocrática do império árabe, e, ainda hoje, a cultura iraniana traz muitos elementos persas e árabes. Já os cristãos do Egito e da Síria, sempre às voltas com as tentativas de Constantinopla e Roma de impor a ortodoxia cristã, simplesmente trocaram um domínio estrangeiro por outro – com a imensa vantagem de que os muçulmanos não interferiam na maneira como eles adoravam a Cristo. Também valia para os judeus: o Islã lhes era muito mais tolerante do que a ortodoxia cristã ou o zoroastrismo persa. (LOPES, 2003, p. 3).

Para Saraiva, “a atitude dos povos visigodos da Península teria contribuído de forma decisiva para a dominação rápida, já que o futuro das populações frente o domínio árabe estava diretamente relacionada à posição que assumiriam” em face da nova fé:

caso aceitassem, fariam parte da comunidade; caso continuassem fiéis ao cristianismo, manteriam suas propriedades, mas estariam obrigadas ao pagamento de tributos; caso resistissem com armas, eram exterminadas. Assim, via de regra, a resistência armada não foi a posição mais geral, afinal os tributos deveriam ser pagos quer o senhor fosse cristão, quer islâmico. (SARAIVA, 1995, p. 35-36).

Lannes destaca que, dentre todos os desafios enfrentados pelos muçulmanos, o processo mais moroso foi o da conversão da população, ocorrida ao longo dos séculos, por meio incentivos, como o pagamento de tributos diferenciados, prática ainda existente em países islâmicos no século XXI. Somente a partir dos séculos X e XI é que a maioria da população estava convertida ao Islã. Dessa forma, a maioria dos muçulmanos era, de início, de origem árabe, mas a partir do século VIII, esse quadro se inverteu, tendo a maioria da população muçulmana etnias diversas (LANNES, 2013, p. 90).

Para Lopes, o significado de tudo isso era simultaneamente político e religioso:

Só a religião poderia justificar o império. Só o império poderia sustentar a religião. O Islã não era um sucessor do cristianismo; era uma nova e universal revelação. Tornava-se claro, assim, que um novo Estado universal e uma nova religião mundial haviam surgido. As inscrições no interior do Domo da Rocha atestavam a ligação do islã com as religiões precursoras, o judaísmo e o cristianismo, mas, deixava claro que a nova revelação viera para corrigir-lhes os erros e substituí-las. A exemplo disso, cite-se que uma das inscrições no Domo da Rocha, retirado da sura 3, adverte explicitamente contra os erros das revelações anteriores: *Ó, adeptos do livro! Não cometei excessos em vossa religião e nada disse de Deus não seja a verdade. Jesus Cristo, o filho de Maria, foi na verdade um apóstolo de Deus... portanto acreditai em Deus e em seus apóstolos e não dizeis “três”. Desisti e será melhor para vós, pois Deus é, na verdade, um único Deus, glorificado demais para ter um filho...*(LOPES, 2003, p. 5).

Durante os séculos IX e X, as relações entre a Europa e o mundo muçulmano foram dominadas pela pirataria no Mediterrâneo ocidental. Mas, a partir do século XI, a direção das iniciativas foi invertida do Ocidente para o mundo muçulmano, como explica Lopes:

Iniciava-se a época da Reconquista⁶¹ e das Cruzadas. A iniciativa cristã foi de encontro a um mundo muçulmano bastante diferente daquele de Abd al-Malik. Ainda no século VIII, os abássidas, descendentes de um tio do profeta, al-Abbas, derrubaram o califado omíada e transferiram a capital do império para a recém-fundada Madinat al-Salam, a Cidade da Paz, atual Bagdá. Embora a própria composição étnica do império houvesse mudado – os árabes, dominantes sob os omíadas, dividiam seu poder com os aliados iranianos dos abássidas –, durante várias décadas os califas abássidas reinaram sobre um império florescente. Mas já nos primeiros anos do século X, a autoridade dos califas praticamente não existia. Os verdadeiros governantes do califado eram os líderes militares locais. (LOPES, 2003, p. 6).

Coggiola pondera que “com o advento das cruzadas e da formação dos Estados Nacionais europeus, os árabes foram sendo expulsos de parte dos seus domínios”. Com uma cultura e de uma língua comum, a árabe, o Islã foi dominante, durante cinco séculos, num vasto império que abrangia desde a Espanha até a Índia. Conseguiu resistir às cruzadas de 1096 até 1250. Em 1257, no entanto, a Pérsia foi ameaçada e, em janeiro de 1258, Bagdá foi tomada e o califa *al-Mutasim* foi estrangulado. Isso significou o fim do império abássida, com a queda do califado, que recebeu um golpe decisivo com a invasão dos mongóis (COGGIOLA, 2007, p. 8).

Depois da destituição dos califas, o Egito foi o principal centro do mundo árabe que declinou com a invasão de Timur, seguida por pestes, gafanhotos e ataques de beduínos. Tudo isso representou um duro golpe do qual o sultanato mameluco nunca conseguiu se recuperar (LOPES, 2003, p. 9).

Lopes observa que:

Só os turcos sobreviveram na Anatólia - atual Turquia, sob a forma de pequenos principados sujeitos à autoridade do Irã mongol. Um desses principados se transformou em um vasto império, o Otomano. Localizado no extremo ocidente da Anatólia, esse principado estava longe dos mongóis e próximo das riquezas da decadente Constantinopla. Com efeito, Osmã – chefe turco e seus sucessores travaram uma guerra constante e sempre vitoriosa contra os bizantinos: em 1326 ocuparam Bursa, que se tornou a capital de seu império por mais de cem anos; em 1354, cruzaram o Dardanelos e ocuparam Galípoli e Adrianopla, na Trácia; por fim, uma série de campanhas vitoriosas contra os sérvios e os búlgaros submeteram a maior parte da península balcânica ao domínio otomano. Todas essas conquistas européias foram acompanhadas de expansões territoriais, às vezes pacíficas, na Anatólia e, quando o quarto sultão otomano, Bayezid I, solicitou ao califa do Cairo o título de ‘Sultão de Rum’, era a velha monarquia islâmica da Anatólia que ele pretendia restaurar. Bayezid, no entanto, foi derrotado em Ancara por Timur em 1402 e suicidou-se no cativeiro. Por vinte anos seu filho Mehmed I concentrou-se em restaurar e consolidar o Estado otomano, derrotando a oposição interna. Assim, apesar de derrotado por Tamerlão, o império otomano pôde sobreviver como força significativa, enquanto o Egito mameluco afundava em crises. Murad II (1421-1451) completou a obra de seu pai no âmbito interno e retomou a expansão, tanto na Europa quanto na Anatólia. Quando Murad morreu, o principado otomano era um grande império dividido em dois: a Anatólia, um velho território islamizado, e a Rumélia – os territórios europeus conquistados –, uma fronteira disputada. Entre as duas capitais otomanas, Bursa e Adrianopla, ficava Constantinopla. Caberia a seu

⁶¹ A Reconquista pertence a um movimento mais amplo de ressurgimento dos cristãos no Mediterrâneo, que teve seu apogeu com o início das Cruzadas. Notam-se semelhanças de propósitos entre os dois movimentos (LEMONS, 2010, p. 32).

filho, Mehmed II Fatih (o Conquistador) eliminar o último vestígio do império romano. (LOPES, 2003, p. 8-9).

No início do século XV, existiam apenas dois grandes Estados muçulmanos no Oriente Médio: o Egito mameluco, decadente como acima apontado, e o principado otomano. Ambos tinham relações cordiais e foram igualmente derrotados por Timur em 1400. No século XV, apenas o agora Império Otomano se recuperara e expandira. As relações entre ambos eram tensas e, na primeira década do novo século XVI, surgiria outro Estado muçulmano no Oriente, a Pérsia safávida⁶². Em 1515 e 1516, “os otomanos impuseram duas severas derrotas aos mamelucos e, após mais um ano de campanha militar, anexaram o sultanato mameluco e a península arábica a seus domínios” (LOPES, 2003, p. 9-10).

Vicenzi anota que, até 1575, os turcos otomanos dominavam, dentre outros, todo o território asiático e norte-africano, habitados por árabes. “Apesar da relação dominador/súdito e do provável desconforto da segunda condição para os povos árabes, outrora líderes de consagrados impérios e responsáveis pelo califado”, não é exagero afirmar “que, no geral, turcos e árabes conviveram pacificamente e de forma simbiótica até o período declinante do poder otomano, que teria início por volta de século XVII” (VICENZI, 2006, p. 59).

Nesse sentido, a autora expõe que:

Essa harmonia é creditada parcialmente, mas significativamente, ao Islã, religião da maioria dos árabes, à qual os otomanos se converteram e com a qual se comprometeram, tornando-a religião oficial do Estado e transformando seus mandamentos em lei. Certamente isso facilitou a convivência pacífica entre turcos e árabes por mais de três séculos. Na verdade, não apenas entre turcos e árabes, dado que o aspecto religioso era fundamental para a integração de diferentes povos, contribuindo fortemente para o sucesso e a manutenção do Império [...]. Uma vez uma religião de forte apelo, um importante fator e integração e, especialmente, um meio de sancionar a autoridade política, a origem do Islã (nasceu entre os árabes, seu profeta é árabe e a língua da revelação também), além de gerar um grande orgulho entre os árabes muçulmanos, teria conferido a eles uma espécie de status diferenciado dentro do Império. (VICENZI, 2006, p. 59-60).

Como destacado por Vicenzi, o Império Otomano atingiu seu apogeu com primeiro cerco de Viena, em 1529, invadindo a Europa Central. O poder estava nas mãos do sultão da Turquia, Suleiman I, conhecido como o Magnífico, que reinou de 1520 a 1566. O fim do seu reinado coincide com o início do declínio otomano. Em 1571, “uma armada espanhola sob o comando de Dom Juan da Áustria, a mando de Felipe II, com o objetivo de defender o trânsito vital para as embarcações espanholas no Mediterrâneo, destruiu a esquadra otomana na Batalha de Lepanto”. Não obstante os otomanos tenham recuperado o controle do Mediterrâneo oriental por mais de meio século, “seu prestígio foi seriamente abalado” (VICENZI, 2006, p. 59).

⁶² Os safávidas foram uma dinastia xiita iraniana (1501/1502 a 1722).

Como destaca Guerreiro:

Tanto do ponto de vista religioso como político do Império Otomano, o Sultão assumiu-se como a figuracentral do mundo muçulmano sunita ao longo de quase toda a história do Império, tendo um dos principais pilares da sua longa vida assentado em sucessivas lideranças que podiam caracterizar-se como sendo administrações eficientes e dotadas de um poder militar avassalador. Todavia, o que se verificou desde a morte de Suleyman, em 1566, foi um período negro de perda de influência ao longo de cerca de 200 anos e nem a relativa estabilidade verificada na primeira metade do século XVIII, que permitiu ao Império sonhar com o regresso da glória passada, foi capaz de impedir as sucessivas derrotas para a Rússia na última quadra do século XVIII e durante grande parte do século XIX. (GUERREIRO, 2017, p. 4).

Em decorrência desse enfraquecimento, em 1699, foi assinado o Tratado de *Carlowitz*, pondo fim à Guerra Austro-Otomana (1683-1697). Esse tratado “tem uma importância especial na história do Império Otomano, e até, mais amplamente, na história do mundo islâmico, como a primeira paz assinada entre um Império Otomano derrotado e adversários cristãos vitoriosos” (LEWIS, 2002, p. 25).

Sobre o significado do tratado, Lewis explica:

Numa perspectiva global, isso não era inteiramente novo. O islã sofrera derrotas anteriores impostas pela cristandade; a perda da Espanha e Portugal, a ascensão da Rússia, a crescente presença europeia no sul e no sudeste da Ásia. Mas poucos observadores na época, muçulmanos ou ocidentais, podiam dispor de uma perspectiva global. Nas perspectivas das regiões centrais muçulmanas no Oriente Médio, esses eventos eram remotos e periféricos, mas afetando o equilíbrio de poder entre os mundos islâmicos e cristão na longa luta que estivera se desenvolvendo entre eles desde o advento do islã no século VII e a brusca invasão, pelos exércitos muçulmanos saídos da Arábia, dos territórios então cristãos da Síria, da Palestina, do Egito, da África do Norte e, por algum tempo, do sul da Europa. O Império de Constantinopla ruína; e em seguida fora a vez do Sacro Império Romano. [...] A paz assinada em Carlowitz deixou duas lições muito claras. A primeira foi militar, derrota por força superior. A segunda lição, mais complexa, foi diplomática, e foi aprendida no processo de negociação. Nos primeiros séculos da experiência otomana, um tratado era uma questão simples. O governo Otomano ditava seus termos e o inimigo derrotado os aceitava. [...] Ao negociar o Tratado de Carlowitz, os otomanos tiveram, pela primeira vez, de lançar mão dessa arte estranha que chamamos diplomacia, pela qual tentaram, através de meios políticos modificar ou mesmo atenuar os resultados de desfecho militar. Para as autoridades muçulmanas essa foi uma tarefa nova, em que não tinham qualquer experiência: como negociar os melhores termos a seu alcance após uma derrota militar. Nisso tiveram alguma assistência, alguma orientação, de duas embaixadas estrangeiras em Istambul, as da Grã-Bretanha e dos países baixos. De início os otomanos relutaram em aceitar o que lhes parecia ser interferência cristã, mas logo aprenderam a reconhecer essa ajuda e a fazer uso dela. (LEWIS, 2002, p. 25-26).

A ajuda ocidental foi além da diplomacia. A ajuda militar, como o fornecimento de armas, era uma prática antiga e corriqueira, desde as cruzadas, quando o estado otomano não existia. “O novo para os otomanos foi buscar ajuda europeia para o treinamento e o equipamento de suas forças, e formar alianças com potências europeias contra outras potências europeias” (LEWIS, 2002, p. 26).

No início do século XVIII, “a luta foi inconclusiva e proporcionou alguns ganhos para os otomanos”, como a importante vitória sobre os russos que, pelo Tratado de Pruth (1711), foram obrigados a devolver a península de Azov. No entanto, diante das derrotas para Veneza e uma outra para a Áustria, as perdas territoriais foram imensas e especificadas no Tratado de Passarowitz (1718) (LEWIS, 2002, p. 27).

Lewis explica que:

A adoção de métodos ocidentais pelos otomanos não produziu o resultado desejado. A confrontação militar revelou de forma dramática a causa original do novo desequilíbrio. Não se tratava, como já se sustentou, de um problema de declínio. O Estado e as forças armadas otomanas continuavam tão eficientes como sempre, em termos tradicionais. Nisso, como em muitas outras coisas, foram a invenção e o experimento europeus que alteraram o desequilíbrio de poder entre os dois lados. (LEWIS, 2002, p. 27-28).

O curso das reformas não foi fácil, encontrou condenações, resistência e foi interrompido. A defesa das reformas foi consideravelmente enfraquecida por uma das muitas guerras entre Turquia e Irã, que terminou em 1730, com a vitória dos ainda menos evoluídos persas. Isso não fortaleceu a causa dos partidários das reformas na Turquia (LEWIS, 2002, p. 27-28).

Vicenzi pondera que, por ocasião do aprimoramento tecnológico europeu e de suas conhecidas resultantes, chegou ao fim os rendimentos materiais da expansão turca, necessárias para a continuidade do processo de reprodução social existente no Império. Com a perda de posses territoriais, os otomanos exageraram na cobrança de impostos a fim de compensar os ganhos, o que implicou na mudança de muitos agricultores. Vicenzi também chama atenção para “o gradual enfraquecimento do importante comércio de longa distância no mundo árabe a partir das novas rotas marítimas descobertas pelos europeus”. Tudo isso, além do “nepotismo e a corrupção que tomaram conta da administração do Império, contribuindo ainda mais para a ineficiência do Estado” (VICENZI, 2006, p. 62).

Algumas medidas até foram tomadas com o intuito de reverter os abusos e preservar o Império, do qual eram dependente as classes governantes. No entanto, com o fortalecimento da Europa, “ciente da fraqueza otomana, moveu-se para conquistar posses otomanas” (VICENZI, 2006, p. 62).

Lewis aborda que os otomanos recobram algum terreno com a ajuda da crescente rivalidade entre seus dois principais inimigos no norte, a Áustria e a Rússia. No entanto, entre 1768 e 1774, os otomanos sofreram seguidas derrotas nas mãos russas. O resultado apareceu no Tratado de *Kuçuk Kaynarca* (1774), concedendo à Rússia direitos de navegação e, indiretamente, de intervenção no Império Otomano. “De importância mais imediata foi a cláusula referente à Criméia, anteriormente uma dependência otomana habitada por muçulmanos de língua turca. Foi reconhecida sua independência para mais tarde ser anexada

pela Rússia em 1783”. Essa perda foi encarada como perda de parte da pátria (LEWIS, 2002, p. 28).

Em face da maior crise de sua história, os otomanos retomaram o debate em torno da indagação “o que fizemos de errado?”. O debate iniciado após *Carlowitz*, na Turquia, retornou com certa urgência após *Kuçuk Kaynarca*.

Lewis expõe os debates:

Nesse sentido, muitos memorandos foram elaborados e a falha básica, segundo a maior parte deles, era o abandono dos bons e velhos procedimentos islâmicos e otomanos; o remédio básico era um retorno a eles. Os memorialistas antigos estavam interessados sobretudo em assuntos internos, sendo a ascensão da Europa marginal às preocupações. Esse diagnóstico e prescrição ainda gozam de ampla aceitação no Oriente Médio. Os novos memorandos, após *Carlowitz*, são mais específicos, mais práticos, mais urgentes e mais explicitamente militares. Além disso, fazem pela primeira vez, entre o Império Otomano islâmico e seus inimigos cristãos, comparações favoráveis aos últimos. (LEWIS, 2002, p. 30-31).

Vicenzi aponta que, com o passar do tempo, concomitantemente com a gradual mudança “no equilíbrio de poder entre otomanos e europeus, ocorreram também mudanças no balanço entre poder central e local”. Isso significou o enfraquecimento do poder central e o fortalecimento do poder local, com a consequente perda de controle, por parte do Império, sobre suas províncias. Os poderes locais não mais se encontravam “tão subordinados a Istambul, apesar de as aparências, muitas vezes, mostrarem o contrário”. Vicenzi constata que “a progressão dessa descentralização, traduzida em incapacidade estatal de controlar e, acima de tudo, proteger suas províncias, foi conduzido, aos poucos, ao fim da associação entre turcos e árabes”, o que foi agravado com o “colapso do Império no fim do século XIX” (VICENZI, 2006, p. 61).

Lewis adverte que para reverter o cenário desfavorável aos otomanos, eram necessárias novas medidas para enfrentar as novas ameaças, contudo, algumas delas violavam normas islâmicas consagradas. Assim, foi solicitada aos ulemás, os doutores da Lei Sagrada, autorização para duas mudanças. A primeira tratava da aceitação de mestres infiéis para os muçulmanos, “uma inovação de magnitude assombrosa numa civilização que por mais de um milênio se acostumou a desprezar os infiéis e bárbaros estrangeiros como não tendo nenhuma contribuição de valor”. A segunda mudança era relacionada a possibilidade de se aliar aos infiéis em suas guerras contra outros infiéis. As duas mudanças foram permitidas pelos ulemás (LEWIS, 2002, p. 29).

Em 1789, o trono de Osman foi assumido por um sultão interessado em reformas, Selim III, que lançou “um amplo programa de reforma e reconstrução militar e administrativa” (LEWIS, 2002, p. 40).

Lewis noticia que o processo de reforma “deliberada e consciente exigiu, pela primeira vez, um contato mais estreito e constante com ocidente e obrigou pessoas do Oriente Médio, em número cada vez maior, a aprender” as línguas europeias, anteriormente desprezadas e, inclusive, “suportar períodos de residência em cidades europeias”. Os enviados foram de várias ordens, mas os primeiros foram os diplomatas. Selim III, conhecido como o sultão reformador, adotou, como parte de seu programa de reformas, a prática dos países europeus “da diplomacia contínua através de missões residentes. Sua primeira missão foi estabelecida em Londres em 1793 e foi seguida por outras em Viena, Berlim, São Petersburgo e Paris” (LEWIS, 2002, p. 51).

Em seguida, ainda no século XVIII, foram enviados muitos otomanos com a missão especial “de observar e aprender e, mais particularmente, de relatar tudo que pudesse ser útil ao Estado muçulmano no enfrentamento de suas dificuldades e no confronto com seus inimigos” (LEWIS, 2002, p. 34). De outro lado, muitos ocidentais especialistas foram para o Império Otomano (LEWIS, 2002, p. 32).

Não obstante todos os esforços otomanos, a “impotência do mundo islâmico” em face da Europa foi evidente quando o Egito foi invadido, ocupado e governado pela força expedicionária francesa, comandada pelo então jovem general Napoleão Bonaparte, em 1798. “Anos mais tarde, o Egito foi tomado pela Marinha Real britânica. Entre 1806 e 1812, a Turquia enfrentou a Rússia numa guerra de vulto” (LEWIS, 2002, p. 41).

Diante de tantas perdas militares, frise-se que, ao longo do século XVIII, as elites locais que lutaram contra as reformas administrativas, diante da escandalosa adoção de práticas ocidentais que poderiam prejudicar seus privilégios, saíram fortalecidas politicamente, ampliando a descentralização.

Vicenzi afirma que a liderança religiosa oficial também adequava-se “ao padrão de oposição às reformas”. Os religiosos que fortaleceram o governo do sultão, mediante legitimação religiosa, acabaram em “práticas de nepotismo e venda de postos. Os mais altos e mais lucrativos postos eram dominados por grandes famílias e tornou-se comum homens não treinados ocuparem cargos através do nepotismo” (VICENZI, 2006, p. 64).

De maneira geral, conclui Vicenzi, “o enfraquecimento imperial é resultado de uma combinação de fatores externos e internos, como o desenvolvimento e o avanço europeus, de um lado, e a estagnação do Império, de outro” (VICENZI, 2006, p. 61).

Segundo Lewis, os muçulmanos, de maneira geral, “tinham pouco desejo ou estímulo para se aventurar na Europa cristã, e, na verdade, os doutores da Lei Sagrada proibiam essas viagens, exceto para um objetivo específico e limitado”. O objetivo comum – “mais tarde o pretexto – era exigir resgate por cativos”. Poucos jurisconsultos autorizavam

viagens nas terras dos infiéis “para a compra de provisões em tempos de escassez” (LEWIS, 2002, p. 46).

A atitude muçulmana, em relação ao impacto do Ocidente em expansão, era diversa de outras civilizações orientais:

Para hindus, budistas, confucionistas e outros, o cristianismo e a cristandade eram novos e desconhecidos. Aqueles que vinham dali, e as coisas que traziam, podiam portanto ser considerados mais ou menos por seus méritos. Para os muçulmanos, o cristianismo, e portanto, por implicação, tudo que lhe era associado, era conhecido, trivial e desprezado. O cristianismo e o judaísmo eram os precursores do islã, com livros sagrados que derivavam de revelações autênticas, mas incompletos e adulterados por seus guardiões indignos, e portanto suplantados pela revelação final e perfeita do islã. O que era verdadeiro no cristianismo estava incorporado no islã. O que não estava assim incorporado era falso. (LEWIS, 2002, p. 45-46).

No entanto, apesar da resistência em relação ao Ocidente, Lewis aponta que, no século XIX, ocorreu uma “mudança notável”. Muitos jovens foram enviados para estudar nos países ocidentais. A viagem para o exterior já era suspeita, estudar com mestres infiéis “era inconcebível”. A questão religiosa-legal foi superada pelo aceno positivo dos ulemás. O entendimento “foi pela licitude, é lícito imitar os infiéis para lutar mais eficazmente contra eles”. De início, o paxá do Egito, após o sultão da Turquia e, por último, o xá da Pérsia, enviaram grupos de estudantes selecionados para Londres, Paris e outros lugares. As primeiras missões estudantis eram majoritariamente militares, objetivando o deslinde e conhecimento dos segredos das operações militares ocidentais. No entanto, para o bom desempenho das missões militares, foi necessário o estudo das línguas ocidentais, o que proporcionou o encontro dos estudantes com outras leituras, além dos manuais militares (LEWIS, 2002, p. 53-54).

Lewis destaca que pela primeira vez, no decorrer do século XIX, jovens muçulmanos do Oriente Médio foram diretamente expostos aos pensamentos ocidentais. No passado, “a barreira entre as duas civilizações fora tal que o Renascimento, a Reforma e a revolução científica haviam sido irrelevantes e desconhecidos no Oriente Médio islâmico” (LEWIS, 2002, p. 54).

Foi a Revolução Francesa que ofereceu novas ideias e novos modelos:

Em tempos anteriores, como observou um historiador turco, “a corrente científica arrebatara contra os diques da literatura e da jurisprudência”. O liberalismo entusiástico e otimista do século XIX abriu uma comporta no dique, através da qual primeiro um fio e depois uma torrente de idéias novas penetraram nas até então fechadas elites muçulmanas. Um resultado inesperado do impacto dessas novas idéias foi o aparecimento uma terceira categoria de visitantes do Oriente Médio ao Ocidente – refugiados políticos, aqueles que haviam observado algumas práticas ocidentais, tentado aplicá-las em seu país, e logo descoberto ser prudente partir e voltar, em geral para Londres ou Paris. Mas também, estes, após um período no exílio, com frequência retornavam a pátria, às vezes como parte de uma mudança de regime e, de maneira mais geral, de perspectiva. A nova abordagem do estudo de línguas gerou uma mudança de vulto na comunicação e tornou-se um fator-chave nas relações entre as civilizações. O contato com o Ocidente já não era filtrado

através de estrangeiros, mas direto. Essa mudança tornou-se cada vez mais acentuada à medida que cada vez mais muçulmanos foram envolvidos no processo (LEWIS, 2002, p. 54).

Sob influência das idéias francesas e em meio às guerras externas, os otomanos assistiram ao primeiro levante nacional inaugurado pelos sérvios, em fevereiro de 1804. Em 1815, um segundo levante, mais exitoso, “valeu aos sérvios seu reconhecimento como principado autônomo sob a suserania otomana”. Alguns anos depois, foi a vez da insurreição dos gregos, com apoio europeu generalizado, conquistaram a independência e soberania. “Ao longo de século XIX e no início do século XX, os povos cristãos dos Bálcãs, um por um e passo a passo, libertaram-se do domínio otomano” (LEWIS, 2002, p. 42-43).

Lewis mostra que o confronto com as potências da Europa expuseram completamente as fraquezas dos Estados muçulmanos. “Remédios militares para deficiências militares foram vistos e compreendidos como inadequados. A busca de outras causas e outros tratamentos começou” (LEWIS, 2002, p. 43).

O primeiro movimento da Europa, com projeção no Oriente, foi a Revolução Francesa. No início, os pensamentos franceses pareciam suficientes para oferecer uma saída, mas, sob o Império e a Restauração, perderam forças. “Durante todo o século XIX e maior parte do XX, a busca do talismã oculto concentrou-se em dois aspectos do Ocidente – economia e política, ou por outra, riqueza e poder”. A economia, e mais precisamente a indústria, foram vistas como as principais fontes de riqueza, significado de eficiência militar para os muçulmanos. Nesse sentido, foi imprimido um grande esforço para a implantação das primeiras fábricas, o que também fracassou (LEWIS, 2002, p. 43).

Lewis constata que “contra esse estado de coisas, corrupção, nepotismo, má administração, o próprio sistema *millets*,⁶³ interpretado por ulemás conservadores como uma adaptação administrativa prejudicial ao Islã”, assim como contra as tendências reformadoras, baseadas nos modelos europeus, emergiram os movimentos tradicionalistas de reconstrução sociomoral da sociedade:

como o wahhabismo, originado na Arábia Central na década de 1740 e considerado um precursor do nacionalismo árabe por alguns, como, por exemplo, George Antonius, autor de *The Arab Awakening*, tido como o primeiro historiador do nacionalismo árabe, e Bassam Tibi. Esse movimento baseia-se em princípios puritanos. Buscava, na época, mudanças sociais e políticas de acordo com suas idealizações de vida. Afirmava que os muçulmanos haviam se desviado do caminho correto e que precisavam regressar a ele através da retomada do perfil moral dos

⁶³ O sistema *millets* foi um meio institucional através do qual os impérios islâmicos acomodaram a diversidade religiosa, ou seja, uma estratégia para evitar conflitos (VICENZI, 2006, p. 67). Essas comunidades tinham suas próprias organizações comunais, sujeitas à autoridade de seus próprios líderes religiosos, controlando sua própria educação e vida social e aplicando suas próprias leis, contanto que não conflitassem com leis básicas do Império. Embora o poder supremo – político e militar – continuasse em mãos muçulmanas, não-muçulmanos controlavam grande parte da economia e tinham condições até de desempenhar papel de certo relevo no processo político (LEWIS, 2002, p. 42).

primeiros tempos do Islã e das interpretações clássicas dos textos sagrados. Acreditava que os otomanos tinham corrompido Islã e se desviado de seu caminho correto, não sendo por isso dignos de liderar a *umma* através do califado. Assim, defendia que a reconquista da pureza da origem islâmica, que na visão de seus adeptos seria a solução para os problemas do Império, era responsabilidade dos árabes, uma vez que o Islã tinha nascido e florescido entre eles. Naturalmente, era igualmente favorável ao retorno do califado para as mãos dos árabes. Trata-se de um movimento islamista/arabista conservador, avesso às inovações (elementos da modernidade européia) e que visa à restauração da sociedade através do retorno à Idade do Ouro (época do Profeta e dos quatro primeiros califas corretamente orientados). O movimento conquistou várias regiões da Península Arábica, destruindo tudo que julgavam ser um desvio do verdadeiro Islã, inclusive cidades e construções (VICENZI, 2006, p. 67-68).

Conforme aponta Vicenzi, referido movimento representou um desafio para “as forças do Estado Otomano até a primeira década do século XIX quando foi suprimido pelo poderoso governador do Egito, *Muhammad ‘Ali*, a pedido das autoridades otomanas, entre 1812 e 1818”. Liderado por *AL-As ‘ud*, retornou com força no início do século XX e serviu de base para o estabelecimento do Reino da Arábia Saudita, em 1932 (VICENZI, 2006, p. 70).

No entendimento de Vicenzi, no decorrer do século XIX, o que, de fato, ocorreu com muitas províncias árabes foi “uma luta da elite por mais autonomia ou pela continuidade dela, a fim de preservar seu *status quo*, sendo o Islã utilizado como fator efetivo de mobilização, demonstrando a marcante presença da solidariedade religiosa”. Vicenzi julga que o “objetivo maior não seria a criação de um Estado independente ou a soberania. Essas poderiam ser pensadas de maneira instrumental, apenas como meio para a manutenção do *status quo*” (VICENZI, 2006, p. 75).

Vicenzi complementa que, entre 1839 e 1878, sobreveio um “esforço de reestruturação governamental”, conhecido como *Tanzimat*. A integridade otomana encontrava-se pressionada pela progressiva ameaça européia e pela intervenção direta dos europeus em assuntos internos, o desequilíbrio social gritante fortemente favorecido, a perda de territórios, o anti-reformismo e resistência de dinastias locais a programas reformadores e a rebeldia de chefes provinciais notáveis otomanos, numa tentativa de recuperação, as autoridades otomanas “dedicaram-se à substituição do velho regime por instituições baseadas nas ideias européias, efetuando programas reformistas”, do qual surgiu uma classe educada nos padrões europeus. Como consequência do *Tanzimat*, os códigos foram atualizados à luz dos modelos europeus, funcionários, militares e estudantes foram enviados para Europa a fim de receberem conhecimento, além de muitos europeus que foram ao império ensinar (VICENZI, 2006, p. 77).

O objetivo dos programas de reforma desse período, para Vicenzi, “consistia numa tentativa de impedir a desintegração do Império que já havia, até então, perdido a Hungria, algumas províncias na costa do Mar Negro, a Grécia e Argel”, além “das províncias situadas

nos territórios correspondentes atualmente à Albânia, Creta, Sérvia, Bósnia, Bulgária, Romênia, Iraque, Síria, Jordânia, Líbano, Israel, Palestina, Egito, Líbia e Tunísia” (VICENZI, 2006, p. 78).

Vicenzi constata que as tentativas de reformas desagradaram as dinastias locais e a elite religiosa por força da perda de poder considerável e que “todos os esforços modernizantes não se revelaram eficazes para conter o avanço dos países europeus ou para recuperar o Império a ponto de competir de igual para igual com a Europa” (VICENZI, 2006, p. 80).

Ainda segundo a autora, o *Tanzimat* foi alvo de inúmeras críticas, sendo que uma delas tomou corpo e abriu caminho para uma outra proposta islamista de reforma, na qual “intelectuais muçulmanos começaram a defender o retorno de uma confiança mais rigorosa nos princípios islâmicos no âmbito estatal e maior unidade muçulmana”. Essa nova proposta evoluiu para o movimento político-religioso que “visava à recuperação das sociedades muçulmanas e à solução dos seus problemas através da revitalização do Islã mediante sua adequação aos requerimentos” da nova realidade, “sem, contudo, bani-lo da esfera pública”. Em outras palavras, buscava-se uma “reinterpretação do Islã”, de modo que fossem aceitos e absorvidos “os aspectos progressivos do mundo europeu, como a evolução tecnológica e várias outras áreas do conhecimento” (VICENZI, 2006, p. 81).

Como ensina Vicenzi, os grandes representantes desse movimento islâmico foram *Jamal AL-Din AL-Afghani* e *Muhammad ‘Abduh*. Ambos estavam preocupados na contenção da ameaça do colonialismo ocidental e, para isso, “fizeram do Islã uma ideologia anticolonialista que reivindicava ação política contra o imperialismo europeu, ainda que não contra os traços progressivos e materialmente” interessantes e “proveitosos da civilização europeia”. Na perspectiva dos seus participantes, “contrários à infiltração de valores europeus no mundo islâmico”, relacionava “as condições precárias da sociedade muçulmana ao despotismo político dos líderes muçulmanos, que para eles, distorciam crenças básicas, criavam passividade e submissão, sendo responsáveis pela estagnação” dos muçulmanos. A saída para reverter a realidade adversa enfrentada pelo mundo muçulmano do século XIX, insistiam os reformadores, estava na educação combinada aos traços europeus (VICENZI, 2006, p. 82-84).

No entanto, para Lewis, o efeito cumulativo das propostas reformistas foi, paradoxalmente, não o aumento da liberdade, mas o reforço da autocracia:

1. Fortalecendo o poder central através do novo aparato de comunicação e de imposição da lei que a tecnologia moderna pôs à sua disposição, e
2. Enfraquecendo ou suprimindo os poderes intermediários limitantes tradicionais, como a pequena nobreza e magistratura provinciais, o patriciado urbano, os ulemás, e os corpos militares. [...] Durante os séculos XVII e XVIII seu poder, nas

províncias e mesmo na capital, não cessara de crescer em detrimento do poder central cada vez mais fraco. No decorrer do século XIX esses poderes intermediários foram ou abolidos ou submetidos a controle. [...] Na época das reformas do século XIX, o efeito [...] foi uma autocracia maior e reforçada, ao mesmo tempo mais eficiente e mais visível. (LEWIS, 2002, p. 64-65).

Nessa época, outra prática europeia chamou a atenção do Oriente Médio islâmico:

a da democracia constitucional e representativa, por vezes chamada de liberdade. Essas novas percepções produziram algumas mudanças no sistema tradicional de valores políticos. Os muçulmanos sempre tinham dado considerável atenção ao que, no linguajar ocidental, poderia ser classificado como ciência política ou como direito constitucional. Para os muçulmanos, tratava-se daquela parte da Lei Sagrada divinamente estabelecida que tratava do papel do governante e da relação entre ele e o corpo de crentes que constituíam seus súditos. Os ocidentais acostumaram-se a pensar em bom e mau governo em termos de tirania *versus* liberdade. No uso do oriente Médio, liberdade era um termo jurídico, não político. Era o atributo de alguém que não era escravo e, ao contrário dos ocidentais, os muçulmanos não usavam escravidão e liberdade como metáforas políticas. Para muçulmanos tradicionais, o contrário de tirania não era liberdade, mas justiça. Justiça nesse contexto significa essencialmente duas coisas, que o governante estava lá por direito e não por usurpação, e que ele governava segundo a lei de Deus, ou pelo menos segundo princípios morais e jurídicos reconhecíveis (LEWIS, 2002, p. 65).

Com o foco nas ideias europeias, Vicenzi aponta que no ponto de vista de Shaw, entre os anos de 1909 a 1912, “o Império Otomano viveu a era mais democrática de sua história, na qual membros de diferentes nacionalidades trabalharam para preservar o Império”. Foi um período muito curto, interrompido pelas derrotas dos otomanos na Guerra dos Bálcãs e pela desordem estabelecida a partir daí, somada à anexação da Líbia pela Itália, dando oportunidade para a ala mais conservadora dos Jovens Turcos estabelecer uma autocracia. “Com isso, foram aplicadas medidas de “turquicização” a fim de estabelecer a supremacia turca sobre os outros povos do Império” (VICENZI, 2006, p. 88-89).

Guerreiro aponta que com a entrada do Estado Otomano na Primeira Guerra Mundial, ao lado da Alemanha e do Império Austro-Húngaro (Tríplice Aliança), as reivindicações por descentralização e autonomia cultural transformaram-se em luta por separação, expressa, na prática, pela Revolta Árabe de 1916. Mas, “o golpe fatal no Império Otomano acabaria por ser desferido no início do século XX após a I Guerra Mundial”, com a “humilhação ilustrada pela ocupação de diversas cidades otomanas por tropas estrangeiras”. Assim, surgiu mais um “movimento nacionalista determinado em estabelecer um novo destino a uma Turquia reduzida a parte da península da Anatólia e invadida pelas tropas gregas em 1919” (GUERREIRO, 2017, p. 4).

Vicenzi conclui que, “da metade do século XIX até o fim da I Guerra, o viés reformista islâmico e antiocidentalista predominou no mundo muçulmano, adaptando a ideologia nacionalista à noção de umma islâmica”. Disso resultou um nacionalismo religioso relativo, cujo fator de coesão deveria ser o Islã (VICENZI, 2006, p. 85).

Sobre o Oriente Médio islâmico, no pós guerra, Milman pontua que:

Desde o fim do Império Otomano, oficialmente extinto em 1924, o mundo árabe fragmentou-se em movimentos nacionais que lutavam contra o controle imperialista franco-britânico na região. A partir do final da década de 20, o sionismo foi considerado um movimento intruso em meio às aspirações nacionalistas árabes. Na medida em que o nazifascismo tornava-se uma poderosa força política na Europa, grande parte das lideranças nacionalistas árabes dos recém criados Síria, Transjordânia, Líbano, Iraque e Arábia Saudita, assim como as lideranças palestinas, viam nos nazistas e fascistas potenciais aliados contra o imperialismo anglo-francês, que controlava a região até o início da II Guerra Mundial. (MILMAN, 2004).

A respeito também do período pós guerra, Vicenzi identifica que crise de identidade, de legitimidade e autoritarismo certamente compõem o cenário árabe desde, pelo menos, o final da I Guerra. Os dois primeiros fatores são fortemente relacionados ao movimento nacional árabe⁶⁴ até aproximadamente o fim da II Guerra, o que não exclui a presença do terceiro. O autoritarismo, apesar da retórica pan-arabista contrária, sempre foi uma constante. Vide, por exemplo, o perfil teórico proposto por *AL-Husri*, para quem “se a pessoa nasceu entre árabes e fala árabe, é árabe. Caso não aceite essa identidade, deve ser persuadida ou até forçada a aceitá-la (VICENZI, 2006, p. 185).

Durante a década de 1950 e posteriormente, os regimes que tentaram aproximar-se de democracias, em sua maioria, desapareceram e foram substituídos por governos autoritários sob controle militar supremo. Na segunda metade do século XX, precisamente entre 1950 a 1960, surgiu o nacionalismo árabe, um movimento que objetiva a “unificação política dos povos de língua árabe, cuja ideologia é marcada pela crença de que todos os árabes compartilham uma história, uma cultura e uma língua”⁶⁵ (VICENZI, 2006, p. 186).

Em relação ao Islã, no século XXI, entre os 43 países com uma religião do estado, 27 (63%) conhecem o Islã sunita, o Islã xiita ou simplesmente o Islã em geral como fé oficial. O islamismo é a fé mais comum endossada pelo governo, sendo que 27 países consagram oficialmente o Islã como sua religião estatal. A maioria dos países onde o islamismo é a religião oficial estão no Oriente Médio e no norte da África. Além disso, sete países oficialmente islâmicos estão na região Ásia-Pacífico, incluindo Bangladesh, Brunei e

⁶⁴ O nacionalismo árabe originou-se entre intelectuais em resposta à centralização de poder do Estado Otomano a partir da *Tanzimat* intensificando-se primeiro com o breve período de liberdade após o fim do governo de Abdülhamid e, depois, com o endurecimento do CUP. Num segundo momento, volta-se contra os europeus e, sem dúvida, assim como acontece com outros nacionalismos, a atuação da inteligência, especialmente na elaboração da ideologia, na insistência sobre a importância da padronização do idioma e no levantamento de memórias, foi crucial (VICENZI, 2006, p. 186). Na segunda metade do século XX, o nacionalismo árabe torna-se um movimento de massa, oposto aos nacionalismos locais e à premissa da soberania dos Estados territoriais defendida pela Liga Árabe (VICENZI, 2006, p. 194). Por fim, gostaríamos de destacar que o fracasso na conquista da unidade política pan-árabe e a decadência vertiginosa do movimento nacional árabe a partir da década de 1960 não implicam a irrelevância e não devem levar ao esquecimento a magnitude dele nas décadas de 1950 e 1960 e seu impacto na política regional e internacional (VICENZI, 2006, p. 196).

⁶⁵ Roberta Aragoni Nogueira Vicenzi apresentou a tese *Nacionalismo Árabe: apogeu e declínio* para obtenção do título de Doutora em Ciência Política. Em resumo, o trabalho busca explicações acerca tanto do apogeu quanto do declínio do nacionalismo árabe na história.

Malásia. E há quatro países na África subsaariana, onde o islamismo é a religião do estado: Comores, Djibouti, Mauritânia e Somália. Nenhum país da Europa ou das Américas tem o Islã como religião oficial. Do ponto de vista regional, a região do Oriente Médio-Norte da África tem a maior parcela de países com uma religião oficial do Estado a partir de 2015. Dezesete dos vinte países que compõem a região têm uma religião estadual - e em todos eles, exceto Israel, a religião do estado é o islamismo. Dois outros, Sudão e Síria, têm uma religião preferida ou favorecida (em ambos os casos, também o Islã). O Líbano é o único país da região sem uma religião oficial ou favorita, embora os principais funcionários sejam eleitos ou nomeados com base em afiliação religiosa (sunitas, xiitas, católicas maronitas e outros grupos religiosos minoritários) nos termos do Pacto Nacional do Líbano de 1943, que é destinado a distribuir o poder entre as principais seitas religiosas do país.⁶⁶

Especificamente em relação ao Oriente Médio, os países que adotam o Islã como religião oficial de estado são: Afeganistão, Arábia Saudita, Bahrain, Catar, Emirados Árabes Unidos, Iêmen, Irã, Iraque, Jordânia, Kuwait, Líbano e Omã. Síria e Turquia, apesar de não adotarem o Islã como religião oficial, a tem como religião preferida, adotando políticas ou ações governamentais que claramente a favorecem.

Por exemplo, a lei básica da Arábia Saudita designa o Islã como a religião oficial, e a conversão do Islã é motivo de acusações de apostasia - legalmente punível com a morte. A lei básica exige que todos os cidadãos sejam muçulmanos, e o culto público às religiões não muçulmanas é proibido.⁶⁷

No Afeganistão, outro exemplo, o Islã é a religião oficial do Estado, declarou explicitamente na Constituição: “A religião sagrada do Islã é a religião da República Islâmica do Afeganistão”. A constituição também exige que o presidente e o vice-presidente pertençam ao a religião do estado - como fazem alguns outros países - e outros altos funcionários devem jurar lealdade aos princípios do islamismo em seus juramentos de escrivório. As cartas dos partidos políticos não devem ser contrárias aos princípios do Islã e o Conselho Ulema, um grupo de influentes estudiosos islâmicos, imãs e juristas, reúne-se regularmente com funcionários do governo para aconselhar sobre legislação. A Constituição determina que

⁶⁶ Dados obtidos no Fórum Pew para Religião e Vida Pública de acordo com a análise do Centro de Pesquisa Pew das constituições dos países e das leis básicas, bem como fontes secundárias de organizações governamentais e não-governamentais. A pesquisa sobre este tema foi conduzida em conjunto com o processo de codificação anual para o estudo do Centro de restrições globais à religião. Os codificadores analisaram a constituição ou leis básicas de cada país, juntamente com suas políticas e ações oficiais em relação a grupos religiosos, para classificar sua relação igreja-estado. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2017/10/03/many-countries-favor-specific-religions-officially-or-nofficially/>>. Acesso em: 19.02.2018.

⁶⁷ Dados obtidos no Fórum Pew para Religião e Vida Pública de acordo com a análise do Centro de Pesquisa Pew das constituições dos países e das leis básicas, bem como fontes secundárias de organizações governamentais e não-governamentais. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2017/10/03/many-countries-favor-specific-religions-officially-or-nofficially/>>. Acesso em: 19.02.2018.

“nenhuma lei deve contrariar os princípios e as disposições da santa religião do Islã no Afeganistão”.⁶⁸

No ano de 2012, os muçulmanos formavam o segundo maior grupo religioso do mundo, totalizando 1,6 bilhão, representando 23% de todas as pessoas em todo o mundo. De todos os muçulmanos, 62% estão concentrados na região Ásia-Pacífico, 20% vivem no Oriente Médio e no norte da África e outros 16% na África subsaariana. O restante da população muçulmana do mundo está na Europa (3%), na América do Norte (menos de 1%) e na América Latina e no Caribe (também menos de 1%). A região do Oriente Médio-Norte da África tem uma considerável população muçulmana (93%), mas representam apenas cerca de 20% dos muçulmanos do mundo. Os 10 países com maior número de muçulmanos são o lar de dois terços (66%) de todos os muçulmanos. A maior participação vive na Indonésia (13%) – apesar de não fazer parte do Oriente Médio, seguida da Índia (11%)– não obstante ser hindu, do Paquistão (11%), do Bangladesh (8%), da Nigéria (5%), do Egito (5%), do Irã (5%), da Turquia (5%), Argélia (2%) e Marrocos (2%). Os muçulmanos constituem a maioria da população em 49 países. Quase três quartos de todos os muçulmanos (73%) vivem nesses países. Embora os muçulmanos sejam uma minoria na Índia (14% da população total), a Índia, no entanto, tem uma das maiores populações muçulmanas do mundo (em números brutos).⁶⁹

Para qualquer muçulmano, afirma Arbex Júnior, “o ideal é que o mundo todo seja um grande Islã, já que o Corão ordena claramente o combate ao ateísmo, ao politeísmo e às religiões impuras” (ARBEX JÚNIOR, 1996, p. 30).

Feitas as devidas considerações sobre o Islamismo e sua expansão nos séculos, passa-se a identificar a condição da mulher muçulmana no Oriente Médio islâmico.

4.4 A CONDIÇÃO DA MULHER MUÇULMANA DO ORIENTE MÉDIO ISLÂMICO

Com o objetivo de proporcionar um melhor entendimento sobre a condição da mulher muçulmana do Oriente Médio islâmico, serão feitas algumas considerações sobre o caráter igualitarista do Islã.

Lewis descortina uma mensagem de igualdade no Islã:

⁶⁸ Dados obtidos no Fórum Pew para Religião e Vida Pública de acordo com a análise do Centro de Pesquisa Pew das constituições dos países e das leis básicas, bem como fontes secundárias de organizações governamentais e não-governamentais. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2017/10/03/many-countries-favor-specific-religions-officially-or-nofficially/>>. Acesso em: 19.02.2018.

⁶⁹ Dados obtidos no Fórum Pew para Religião e Vida Pública de acordo com a análise do Centro de Pesquisa Pew das constituições dos países e das leis básicas, bem como fontes secundárias de organizações governamentais e não-governamentais. Disponível em: <<http://www.pewforum.org/2017/10/03/many-countries-favor-specific-religions-officially-or-nofficially/>>. Acesso em: 19.02.2018.

É comum dizer que o islã é uma religião igualitária. Há muito de verdade nessa asserção. Se compararmos o islã na época de seu advento com as sociedades que o cercavam – o feudalismo estratificado do Irã e os sistema de castas da Índia ao leste, as aristocracias privilegiadas da Europa tanto bizantina quanto latina a oeste – a doutrina islâmica traz realmente uma mensagem de igualdade. O islã não apenas não endossa esses sistemas de diferenciação social; rejeita-os explicita e resolutamente. As ações e os pronunciamentos do Profeta, os reverenciados precedentes dos primeiros governantes do islã tal como preservados pela tradição, são esmagadoramente contra o privilégio por descendência, por status, por fortuna, ou até por raça, e insistem em que a posição social e a honra no islã são determinados unicamente por piedade e mérito. (LEWIS, 2002, p. 96).

Contudo, Lewis pondera que a realidade do império criou, de modo inevitável, novas elites que, naturalmente, se esforçaram para perpetuar as suas prerrogativas aos seus descendentes. O mundo islâmico demonstrou, desde o início, “uma tendência recorrente ao surgimento de aristocracias. Estas são diferentemente definidas e ascendem a partir de circunstâncias diversas em diferentes momentos e em diferentes lugares”. Não obstante, “o surgimento de elites, castas ou aristocracias ocorre à revelia do islã e não como parte dele. Muitas vezes ao longo da história islâmica o estabelecimento do privilégio foi visto e condenado” seja por conservadores severamente tradicionais ou por radicais dubiamente ortodoxos como uma inovação não-islâmica ou até anti-islâmica (LEWIS, 2002, p. 96-97).

Nesse sentido, Arbex Júnior nota que:

Para o islamismo, a identificação com o *Corão* deve apagar qualquer diferença de raça, cor ou *status* social entre os homens. O *Hadiz* estabelece claramente que “os homens são tão iguais entre si como as hastes de um tear; não haverá distinção entre o branco e o negro, entre o árabe e o não-árabe se não se quer incorrer na cólera de Deus”. A comunidade islâmica segue este preceito com um grau muito razoável de rigor e fidelidade (ARBEX JÚNIOR, 1996, p. 33).

Lewis aponta que a revelação islâmica opunha-se aos privilégios hereditários e estabelece uma linha comparativa, entre o mundo islâmico e o cristão, no que toca às oportunidades de se alcançar riqueza, poder e dignidade:

Nos Estados islâmicos, desde tempos remotos até tempos mais tardios, o homem muçulmano livre gozava de considerável medida de liberdade de oportunidade. A revelação islâmica, ao ser levada pela primeira vez pelos conquistadores para países previamente incorporados aos antigos impérios do Oriente Médio, havia produzido mudanças sociais imensas e revolucionárias. A doutrina islâmica era vigorosamente oposta a privilégios hereditários de toda sorte, o que incluía até em princípio, a instituição da monarquia. E, embora tenha sido modificado e diluído de muitas maneiras, esse igualitarismo original permaneceu forte o suficiente para impedir o surgimento seja de brâmanes ou de aristocratas e preservar uma sociedade em que o mérito e a ambição ainda podiam esperar recompensa. Em tempos posteriores, os ulemás e outras autoridades restringiram o número de oportunidade abertas a recém-chegados. Apesar disso, no entanto, é provável que até o início do século XIX um homem pobre e de origem humilde tinha melhores chances de alcançar a riqueza, poder e a dignidade nos territórios islâmicos do que em qualquer parte da Europa cristã. (LEWIS, 2002, p. 97-98).

Uma advertência é feita por Lewis no sentido de que a igualdade do islã tradicional não é completa. “Desde o início o islã admitiu certas desigualdade sociais e legais, que são sancionadas e de fato santificadas pela Sagrada Escritura”. Havia “oportunidade para os que eram livres, homens e muçulmanos – mas severas restrições pesavam sobre os que careciam de qualquer dessas três qualificações essenciais” (LEWIS, 2002, p. 97-98).

Lewis explica que:

O escravo, a mulher e o ímpio estavam sujeitos a impedimentos estritamente impostos, tanto legais quanto sociais, que os afetavam em quase todos os aspectos de suas vidas cotidianas. Esses impedimentos eram encarados como parte inerente da estrutura do islã, sustentados pela revelação, pelo preceito e a prática do profeta, bem como pela história clássica e escritural da comunidade islâmica. (LEWIS, 2002, p. 97-98).

Apesar das três desigualdade básicas, entre senhor e escravo, homem e mulher, fiel e infiel, a situação da civilização islâmica clássica era melhor que em outros lugares em alguns aspectos:

A mulher muçulmana tinha direitos de propriedade sem paralelo no Ocidente moderno até época relativamente recente. Até para o escravo, a lei islâmica reconhecia direitos [...]. Mas essas três desigualdades básicas permaneceram, arraigadas e incontestadas. Ao longo dos séculos, toda uma série de movimentos radicais de protesto social e religioso surgiu no mundo islâmico, tentando derrubar as barreiras que vez por outra se erguiam entre os de estirpe nobre e os de origem humilde, os ricos e pobres, os árabes e os não-árabes, os brancos e os negros, tudo isso encarado como contrário ao verdadeiro espírito da confraternidade islâmica; mas nenhum desses movimentos jamais questionara as três distinções sacrossantas que estabeleciam o status subordinado do escravo, da mulher e do infiel (LEWIS, 2002, p. 97).

Considerava-se que todos os três – o escravo, a mulher e o ímpio – desempenhavam funções necessárias, embora houvesse dúvidas ocasionais quanto ao terceiro (LEWIS, 2002, p. 98).

Para Salgado:

As maiores diferenciações entre indivíduos no Islã se referem a sexo e à fé. Diferenças de nacionalidade, de posição social e de raça são irrelevantes. As minorias religiosas são consideradas, em alguns casos, uma “segunda classe de cidadãos”. Não podem ocupar altos cargos políticos e contam mais com tolerância religiosa que com liberdade religiosa. (SALGADO, 2008, p. 369).

De acordo com a lei e a tradição islâmicas, como ensina Lewis, estes três grupos de pessoas não eram alcançadas pelo “princípio muçulmano geral de igualdade legal e religiosa – incrédulos, escravos e mulheres”. De outro lado, pondera que o escravo poderia ser livre, caso fosse libertado por seu senhor e o infiel poderia tornar-se fiel, bastava professar a fé por escolha. Assim, escravo e infiel poderiam encerrar as desigualdades perpetradas, o que não poderia ser realizado no caso da mulher. Apenas “a mulher estava condenada para sempre a permanecer o que era” (LEWIS, 2002, p. 81).

A ascensão do poder ocidental e a difusão da influência ocidental produziram mudanças importantes em todos os três grupos”. As potências européias demonstravam grande preocupação com a condição dos súditos cristãos que viviam no Oriente Médio islâmico e empreenderam esforços para lhes assegurar uma condição de igualdade legal e, na prática, também, de privilégio econômico. “Nessa pressão pela emancipação, os cristãos foram beneficiários pretendidos e os judeus, os acidentais” (LEWIS, 2002, p. 81-82). No século XIX, a escravidão islâmica era muitas mais doméstica que econômica, e os escravos já desfrutavam de um lugar na família e na vida do lar (LEWIS, 2002, p. 98).

A posição do infiel ou não-muçulmano era percebida de maneira diversa. Era uma questão de trato público e não pessoal. O objetivo da desigualdade não era, “como no caso do escravo e da mulher, preservar a santidade do lar muçulmano, mas manter a supremacia do islã no Estado e na sociedade que os muçulmanos haviam criado” (LEWIS, 2002, p. 99).

Lewis aponta que as tentativas de eliminação ou modificação da “subordinação legal desses três grupos teria portanto posto em xeque o homem muçulmano livre em duas áreas sensíveis – sua autoridade pessoal no lar muçulmano e sua primazia comunal no Estado muçulmano” (LEWIS, 2002, p. 99).

No decorrer do século XIX, pela primeira vez na história islâmica, desvenda Lewis, “vozes se levantaram em favor de todos os três grupos de inferiores, e sugestões foram feitas para a revogação ou ao menos o alívio da inferioridade de seu *status*. Essas novas tendências deveram-se em parte a influências e pressões” externas. Mas, mudanças nas atitudes dos muçulmanos contribuíram para as novas tendências (LEWIS, 2002, p. 99).

Para Lewis, o interesse das potências europeias era muito diferente em relação a cada uma das três categorias. As potências européias eram unânimes em exigir a “abolição da posição de inferioridade legal atribuída a cristãos e, incidentalmente, também a judeus nos Estados muçulmanos. Dispuseram de todos os meios “para persuadir governos muçulmanos a conceder igualdade a todos os seus súditos – querendo com isto dizer, é claro, seus súditos livres do sexo masculino – sem discriminação por religião”. Quanto aos escravos, o interesse era muito menos abrangente, posto que restrito somente aos britânicos que faziam intervenções sobretudo a escravos negros da África (LEWIS, 2002, p. 99). No Reino Unido, a escravidão foi abolida por seu próprio império, no início do século XIX, e “considerava o tráfico de escravos um crime internacional, como a pirataria, as ser reprimido e punido sempre que encontrado em terra ou no mar”. No Oriente Médio, a escravidão foi abolida no final do século XX, “com raras exceções locais” (LEWIS, 2002, p. 82).

Lewis detalha que em todas aquelas partes da região que estavam sujeitas ao governo ou ao domínio europeus, a escravidão foi logo abolida, tanto na prática quanto legalmente.

Permaneceu legal no Império Otomano e na Pérsia até o início do século XX; foi finalmente abolida no Iêmen e na Arábia Saudita em 1962. Atualmente, na maior parte do Oriente Médio, a escravidão não é mais moral e socialmente aceitável. Aqueles que reivindicam a restauração da lei corânica geralmente se abstêm de reclamar a aplicação desses dispositivos específicos. Há na verdade alguns lugares na região ou em suas proximidades em que a escravatura foi restaurada, mas eles são periféricos (LEWIS, 2002, p. 104).

Em relação à mulher muçulmana, no entanto, “não há indícios de que qualquer das potências mostrasse grande interesse pela melhora da condição das mulheres muçulmanas” (LEWIS, 2002, p. 99).

Os conservadores islâmicos ofereceram contundente reação às reformas de meados do século XIX, sendo publicada uma *fatwa*, reproduzida por Lewis:

A proibição aos escravos é contrária ao Sagrado *shari'a*. Ademais, abandonar o nobre chamado para a prece em favor do disparo de uma arma, permitir às mulheres andar sem o véu, pôr o divórcio nas mãos das mulheres, e coisas similares, tudo isso é contrário à pura Lei Sagrada. Com proposições como estas os turcos tornaram-se infiéis. Seu sangue é derramado como um castigo e é legítimo escravizar seus filhos. (LEWIS, 2002, p. 108).

De Istambul, uma carta foi redigida em resposta, também reproduzida por Lewis:

Chegou a nossos ouvidos e nos foi confirmado que certas pessoas impudentes sequiosas pelos bens deste mundo, forjaram estranhas mentiras e inventaram ninharias repulsivas sugerindo que o sublime Estado otomano estava perpetrando – Deus todo-poderoso nos preserve – coisas como a proibição da venda de escravos machos e fêmeas, a proibição da chamada para a prece dos minaretes, a proibição do uso do véu pelas mulheres e do ocultamento de suas partes privadas, a atribuição do direito de divórcio as mulheres, a solicitação da ajuda de pessoas que não são da nossa religião e aceitação de inimigos como íntimos e amigos, coisas que não passam, todas elas, de mentiras caluniosas... (LEWIS, 2002, p. 108).

Lewis concorda que sobre o escravo e o infiel, as informações estavam corretas, de modo geral. E, de fato, as temidas mudanças ocorreram, em que pese não se tenha chegado ao ponto de admitir não-muçulmanos na Arábia (LEWIS, 2002, p. 110).

Salgado observa que “a renúncia à fé é considerada crime contra Deus e contra a autoridade política, devendo ser punida com a morte” (SALGADO, 2008, p. 370). A secessão só é válida se feita por muçulmanos em local não muçulmano:

toda iniciativa de secessão de minorias dentro de Estados muçulmanos não é tolerada em virtude da tradicional idéia de que os muçulmanos devem ser um único império transcendente a questões de território, etnia, tribos, etc. A secessão só é tolerada em casos de minoria muçulmana em Estado não muçulmano. (SALGADO, 2008, p. 370).

Quanto aos direitos das mulheres, no entanto, parecem ter se enganado:

As potências da Europa, tão solícitas na defesa de cristãos e escravos, permaneceram indiferentes à condição da população feminina do império, embora esta lhes fosse sem dúvida conhecida. A posição das mulheres não parece figurar entre as preocupações dos críticos ocidentais das instituições otomanas e outras instituições

muçulmanas. Liberais e reformadores otomanos mostram uma preocupação ligeiramente maior, mas essa em geral encontrou expressão literária em vez de política ou legislativa. Muito tempo se passaria antes que as mulheres do império erguessem suas próprias vozes. (LEWIS, 2002, p. 110).

A quarta surata do Alcorão, cujo título em árabe é *An Nissá*⁷⁰, é dedicado às mulheres, embora outros trechos do livro sagrado trate delas também. A principal passagem corânica que trata do *status* feminino ou da sua condição de desigualdade, localiza-se na surata 4:34, que autoriza, inclusive, a violência doméstica:

Os homens estão por cima das mulheres, porque Deus favoreceu a uns em relação aos outros, e porque eles gastam parte das suas riquezas em favor das mulheres. As mulheres piedosas são submissas às disposições de Deus; são reservadas na ausência dos seus maridos no que Deus mandou ser reservado. Àquelas de quem se teme a desobediência, devem ser admoestadas, confinadas nos seus aposentos e castigadas. Deus é altíssimo e grandioso. (ALCORÃO, 1978, p. 78).

Outra passagem que reafirma a inferioridade das mulheres é a surata 2:228 “As mulheres têm sobre seus maridos direitos idênticos aos que lhes tem sobre elas, como é conhecido; mas os homens têm domínio sobre elas. Deus é poderoso, sábio” (ALCORÃO, 1978, p. 78).

Lewis aponta que, na Pérsia, apesar de “nem críticos estrangeiros, nem liberais e reformadores muçulmanos mostraram grande interesse pelos direitos das mulheres”, uma figura notável foi *Qurrat al-ll’Ayn* (1814-52). Filha mais velha de um destacado teólogo muçulmano xiita, recebeu uma boa educação islâmica. No entanto, tornou-se uma ativa adepta do *Bab* (praticamente uma nova religião) criado por um renomado reformador islâmico e insurgiu contra algumas questões. “Entre outras afrontas, ela pregava sem usar o véu e condenava a poligamia. Foi martirizada, junto com pelo menos outras 27 *babis*, e morta sob tortura” (LEWIS, 2002, p. 111).

Outra figura de destaque, embora muito diferente de *Qurrat al-ll’Ayn*, foi a princesa *Taj es-Saltana*, filha do xá *Nasir Ed-din*. Instruída na residência real, nas literaturas francesa e persa, “tornou-se agudamente consciente da diferença de condição entre as mulheres do Ocidente e as da Pérsia. Em seus escritos, principalmente memórias e alguns poemas, denunciou a servidão e a desgraça” as quais estavam sujeitas as suas compatriotas (LEWIS, 2002, p. 111).

Lewis esclarece que, em suas pesquisas, o exemplo mais antigo que conseguiu encontrar de uma argumentação consistente em prol dos direitos das mulheres ocorre num artigo do grande escritor otomano do século XIX *Namik Kemal*, um dos líderes dos Jovens Otomanos, publicado no jornal *Tasvir-i Efkâr* em 1867. Quando escreveu esse artigo era um

⁷⁰ Em português, *As mulheres*.

jovem radical, muito pouco tempo depois, ele fugiu para o exílio em Paris e dedicou-se a outros temas:

Nossas mulheres são vistas hoje como não servindo a nenhum propósito útil para a humanidade além de ter filhos; são consideradas simplesmente como servindo para o prazer, como instrumentos musicais ou jóias. Mas elas constituem metade, e talvez mais, de nossa espécie. Impedi-las de contribuir para o sustento e desenvolvimento de outros por meio de seus esforços infringe as regras básicas da cooperação pública em tal grau que nossa sociedade nacional fica atingida como um corpo humano que tem um alado paralisado. No entanto as mulheres não são inferiores aos homens em suas faculdades intelectuais e físicas. Nos tempo antigos as mulheres participavam de todas as atividades dos homens, até mesmo a guerra. Na região rural, as mulheres ainda participam do trabalho de agricultura e comércio... A razão por que as mulheres entre nós são tão espoliadas é a percepção de que são totalmente ignorantes e nada sabem de direito e dever, ganho e prejuízo. Muitas consequências danosas resultam dessas posição das mulheres, a primeira sendo que ela conduz a uma má criação para seus filhos. (LEWIS, 2002, p. 83).

Lewis destaca uma obra escrita, em 1899, sobre os direitos das mulheres:

apareceu um livro notável em árabe intitulado *A libertação da mulher*, escrito por Qasim Amin, um jovem advogado egípcio que estudara em Paris e tivera uma namorada francesa que parece ter exercido alguma influência sobre ele. Enquanto estava lá, tornou-se um defensor apaixonado dos direitos das mulheres. O tema de seu livro foi a necessidade de elevar a condição das mulheres educando-as, e assim dando-lhes acesso à vida social e às profissões. Em particular, propôs a abolição do véu e a reinterpretação dos preceitos do Alcorão que haviam sido usualmente interpretados como autorizando a poligamia, o concubinato e o divórcio por repúdio. Somente libertando as mulheres, ele sustentou, a sociedade muçulmana poderia ser ela própria livre, já que uma sociedade livre e aquela cujos membros são todos livres. Apesar de suas tentativas de justificar essas proposições revolucionárias em termos islâmicos, seu livro despertou uma reação muito forte do *establishment* tradicionalista no Egito e alhures. Mas continuou a ser lido; foi também traduzido do árabe para o turco e outras línguas, e teve impacto considerável, mas especialmente sobre a nova geração de mulheres, algumas das quais estavam aprendendo a ler. (LEWIS, 2002, p. 84).

O fundador da República Turca, *Kemal Atatürk*, foi uma das vozes que defendeu a emancipação das mulheres:

numa série de discursos pronunciados no início da década de 1920 argumentou eloquentemente em prol da plena emancipação das mulheres no estado e na sociedades turcos. Nossa missão atual mais urgente, disse ele repetidamente ao seu povo, é nos equipararmos ao mundo moderno. Não nos equipararemos ao mundo moderno se modernizarmos apenas a metade da população. Essa era uma linha de argumentação surpreendente no início da década de 1920 e vinha de uma fonte improvável, um paxá e general otomano, mais também o fundador da Turquia moderna. Na República Turca os direitos das mulheres tornaram-se parte da ideologia kemalista oficial e as mulheres desempenharam um papel crescente na vida pública. Fora da Turquia, a questão dos direitos políticos era relativamente sem importância numa região em que, com poucas exceções, os precários sistemas parlamentares que outrora existiram deram lugar a regimes mais ou menos autocráticos, controlados seja pelo exército, seja pelo partido. A questão dos direitos políticos era de todo modo sem sentido em tais sociedades. Na Turquia era não era sem sentido, e continuou sendo uma questão importante. (LEWIS, 2002, p. 86).

A luta pelos direitos da mulher provou-se muito mais difícil, conforme mostra Lewis, e o seu resultado ainda está longe de ser claro:

As potências européias, que usaram sua influência e até suas forças armadas para impor a abolição da escravidão e a emancipação de não-muçulmanos, não mostraram nenhum interesse em pôr fim à submissão das mulheres. Tampouco há muitos indícios de que os reformadores do Oriente Médio ou seus mentores europeus estivessem preocupados com essa questão. Os poderes imperiais, nisso como na maioria dos demais aspectos, promovera políticas sociais cautelosamente conservadoras, e tiveram o cuidado de evitar quaisquer mudanças que pudessem mobilizar a opinião muçulmana contra eles sem lhes trazer qualquer vantagem. Em algumas áreas de colonização intensa, como a África do Norte francesa e a Ásia Central soviética, uma pequena classe de muçulmanos instruídos, culturalmente assimilados a seus senhores imperiais, seguiram sua prática também no tratamento das mulheres. Mas isso foi em todos os sentidos limitado e marginal. Nas regiões centrais do mundo islâmico, se algum progresso foi feito no campo dos direitos das mulheres, deve-se inteiramente a forças internas e aos esforços de mulheres e homens muçulmanos, sem qualquer ajuda. (LEWIS, 2002, p. 82).

Como expressão das “forças internas” e dos “esforços de mulheres e homens muçulmanos”, como consignado por Lewis, apresenta-se o feminismo islâmico⁷¹ que, segundo Lima, não deixa de ser “uma das expressões da intersecção da modernidade com o Islã” (LIMA, 2014, p. 675).

Os feminismos islâmicos “surgiram enquanto consciência feminista por volta dos anos de 1890, no Egito e na Turquia, em publicações com inspiração nos modos de vida seculares franceses e estadunidenses”. Apenas por volta de 1920, surgiu, no Egito, “como movimento organizado e independente, que luta pelo reconhecimento dos direitos da mulher e pelo fim de qualquer forma de dominação sexista e misógina” (LIMA, 2014, p. 675).

Lima aponta o surgimento da União das Feministas Egípcias (*al-Ittihad al-Nisa’i al-Misri*), em 1923 e consolidado “por meio de *Duriyya Shafiq* (1908-1975), ao fundar, em 1948, a União das Filhas do Nilo (*Ittihad Bint al-Nil*)”, no Egito; o “ressurgimento dos movimentos feministas seculares no Egito se deu por meio da Associação de Solidariedade das Mulheres Árabes (AWSA) (*Jam’iyyat Tadamon al-Mar’a al-‘Arabiyya*), fundada em 1985 por Nawal el Saadawi”; e “nos anos de 1990, surgiu o que Margot Badran chama de “ativismo de gênero”, que se distinguia da ideologia islamista e do feminismo politicamente organizado (LIMA, 2014, p. 675-676).

Lima esclarece que:

O feminismo islâmico é um movimento que se autodefine por objetivar a recuperação da ideia de *ummah* (comunidade muçulmana) como um espaço compartilhado entre homens e mulheres. Para isso, utiliza a metodologia de releitura das escrituras do Islã por meio das práticas de *ijtihad* (livre interpretação das fontes religiosas) e da formulação analítico-discursiva busca pela justiça e pela

⁷¹ Para aprofundamento do tema sugere-se a leitura de *Um recente movimento político-religioso: feminismo islâmico*, escrito por Cila Lima. A autora apresenta “um painel da origem e das principais formulações teóricas do feminismo islâmico, movimento político-religioso de luta contra a opressão e a dominação sobre a população de mulheres presente em países muçulmanos e em diásporas muçulmanas. Ele é concebido aqui lato sensu como uma atuação feminista associada à reinterpretação das fontes religiosas do islã, baseado nos conceitos islâmicos de *ijtihad* (interpretação livre e racional das fontes religiosas) e de *tafsir* (comentários sobre o Alcorão), para repensar a posição da mulher na sociedade muçulmana. Nesse sentido, aborda dois países-chave na construção dos feminismos no Oriente Médio, Egito e Turquia” (LIMA, 2014, p. 675).

emancipação das mulheres, que seriam expostas nas releituras dos textos sagrados numa perspectiva feminista. A espinha dorsal dessa metodologia é a prática do *tafsir* (comentários sobre o Alcorão). Além do Alcorão, também são objetos de releituras os *ahadith* (dizeres e ações do profeta Muhammad) e o *fiqh* (jurisprudência islâmica). (LIMA, 2014, p. 681).

Ainda conforme exposição de Lewis, naturalmente, os ocidentais têm a tendência de concluir “que a participação das mulheres é para a liberalização e que, em consequência, as mulheres se darão melhor em regimes liberais do que em regimes autocráticos”. No entanto, Lewis aponta que, muitas vezes, o contrário é verdadeiro. “Entre os países árabes, a emancipação legal das mulheres foi mais longe no Iraque e no antigo Iêmen do Sul, ambos governados por regimes notoriamente opressivos” (LEWIS, 2002, p. 88).

No Egito, um dos países árabes mais tolerantes e aberto, atrasou-se. Em sociedades “como essa que a opinião pública, ainda predominantemente masculina e predominantemente conservadora, tem mais influência”. Os direitos das mulheres sofreram os reveses mais sérios em países influenciados ou governados pelo fundamentalismo, como no Irã e na maior parte do Afeganistão. De fato, como já foi notado, a emancipação das mulheres por governantes reformadores “foi uma das principais queixas dos fundamentalistas radicais, e a inversão dessa tendência está na testa de seu programa” (LEWIS, 2002, p. 88).

Lewis constata que a condição das mulheres muçulmanas no Oriente Médio islâmico sofreu algumas mudanças práticas e que essas alterações “se deveram a circunstâncias que em sua maior parte podem ser atribuídas ao exemplo ocidental determinante” (LEWIS, 2002, p. 84).

A primeira mudança e mais amplo progresso se deu na posição econômica das mulheres:

Inclusive sob o sistema religioso tradicional, esta era relativamente boa, e certamente muito melhor que a das mulheres na maioria dos países cristãos antes da adoção da legislação moderna. As mulheres muçulmanas, como esposas e como filhas, tinham direitos de propriedade muito definidos, que eram reconhecidos e impostos por lei. (LEWIS, 2002, p. 85).

As necessidades econômicas foram um fator de peso. Lewis aponta o que *Namik Kemal* chamou a atenção:

as mulheres camponesas haviam feito parte da força de trabalho desde tempos imemoriais, tendo em consequência desfrutado de certas liberdades sociais negadas às suas irmãs das cidades. A modernização econômica gerou uma necessidade de trabalho feminino; esta tornou-se mais premente durante as guerras em que o Império Otomano se envolveu entre 1911 e 1922, quando grande parte da população masculina estava nas forças armadas e se precisou das mulheres para levar adiante as atividades cotidianas. Isso teve também alguma consequência para a educação, e houve um crescimento constante dos números de mulheres estudando em faculdades e universidades. Encontramos, já no final do período otomano, revistas femininas, escritas por mulheres para mulheres. Mulheres ingressaram nas “profissões femininas” como enfermagem e magistério, tradicionais na Europa e gradualmente

tradicionais também nas terras do islã e, com o tempo, começaram a penetrar em outras profissões. (LEWIS, 2002, p. 85).

Para ilustrar essa questão da inserção da mulher no mercado de trabalho, vale colacionar observação de Espinola, feita em 2005, em etnografia sobre uma comunidade muçulmana residente no Brasil, em Florianópolis:

Embora aqui as mulheres possam trabalhar fora, e de fato muitas mulheres da comunidade o fazem, este trabalho é visto e aceito como um trabalho menor, mesmo sendo conferido a elas tarefas importantes como a parte financeira. É possível dizer que, na perspectiva dos homens, elas “ajudam” no comércio, e não “trabalham”. Vale ressaltar que todas as mulheres que trabalham fora de casa o fazem no comércio do esposo ou dos parentes. No grupo, apenas uma jovem está seguindo a carreira liberal. As mulheres que trabalham fora em geral o fazem quando ainda não têm filhos ou então quando os filhos estão maiores. (ESPINOLA, 2005, p. 160).

No entanto, essas observações relacionadas à mulher no mercado de trabalho são sintomáticas, sendo outro o ponto crucial:

A questão, portanto, não está em sair ou não de casa, em trabalhar ou não fora, a questão que precisa estar bem demarcada é a do homem como provedor, esta relação não pode ser alterada. Está assegurada a divisão social e laboral tanto no espaço público quanto privado, os homens realizarão trabalhos remunerados, e as mulheres, os trabalhos domésticos e, no máximo, estarão auxiliando o trabalho dos homens. O modelo árabe muçulmano de família consagra a mulher como mãe e educadora dos filhos, filhos que dão a ela garantia para consolidar sua posição diante da instituição matrimonial. (ESPINOLA, 2005, p. 160).

Até a incorporação de mulheres numa profissão tradicional como o magistério era demais para alguns militantes islâmicos. “*Khomeini*, em seus sermões e escritos tanto antes quanto depois da Revolução Islâmica de 1979, falou com grande ira da inevitável imoralidade que, disse ele, resultaria de mulheres ensinando meninos adolescentes” (LEWIS, 2002, p. 85).

Como apontado, existe no Islã a divisão laboral entre homens e mulheres, tanto na vida pública quanto na privada. Ao homem cabe o papel de provedor e à mulher os trabalhos domésticos, relação que deve permanecer inalterada.

Essa divisão também se estende no âmbito social. Os territórios femininos e masculinos são muito bem demarcados. Essa demarcação não é percebida apenas no Oriente Médio islâmico, mas também nas mesquitas construídas no mundo Ocidental.

A título de ilustração, veja a observação feita também por Espinola em etnografia da comunidade árabe muçulmana, inserida no Brasil:

Os espaços masculinos e femininos bastante delimitados na mesquita seguem o padrão de separação dos sexos na vida cotidiana. Os casais se separam no hall da mesquita para voltar a se encontrar no final da cerimônia. A interação entre os jovens solteiros é mais restrita, nenhuma conversa, poucos olhares e um clima de discrição permanente. A descida do elevador não é em conjunto, mulheres e homens descem separados. Em geral, a Oração termina próximo das 13h 30min, e todos se dirigem para seus afazeres. Os homens vão para as lojas, as mulheres que não trabalham vão para suas residências ou aproveitam para fazer algumas compras, os jovens que estudam vão para o colégio (ESPINOLA, 2005, p. 141).

Outra ponto que chama atenção é o que Espinola nomeou de “relação paradoxal” ligado ao poder dos homens sobre as mulheres:

o que de fato se constrói é uma relação paradoxal entre o poder do marido e do pai e o poder da mulher e da mãe, através dos filhos. No dizer da jovem F., recém-casada: “O nome da família é do patriarca, o pai é quem manda. Mas quem manda mesmo é a mãe”. Nesta estrutura patriarcal, desde cedo os meninos, quando passam do convívio entre as mulheres para o convívio entre os homens, começam a exercer seu poder sobre as irmãs, mesmo que mais velhas. Contando sobre o uso do véu, uma jovem, de cerca de 20 anos, comentou que seu irmão queria muito que ela usasse o véu e que inclusive estava fazendo uma certa chantagem com ela. Perguntei quantos anos tinha o seu irmão e me surpreendi quando ela disse que ele tinha 12 anos. No entanto, não se pode esquecer que a mulher poderá exercer seu poder em uma relação futura: com as noras, contraindo então um novo papel. A recém-casada sabe que estará sob o mando da sogra, ainda que não vivam na mesma casa. As recém-casadas, imigrantes recém-chegadas, bem como as jovens que em função do casamento passaram a residir nas cidades dos maridos, percebem desde cedo as hierarquias femininas dentro do grupo, que vão demarcando seus limites e independência e suas responsabilidades para com o marido e o grupo. (ESPINOLA, 2005, p. 160).

Como decorrência da desigualdade e inferioridade legal da mulher em relação ao homem, na qual as mulheres não são emancipadas, de acordo com as regras do Islã, muito do que é permitido aos homens não o é para as mulheres.

Uma dessas diferenças é perceptível na faculdade do homem muçulmano poder se casar com uma mulher não-muçulmana, o que é vedado para as mulheres muçulmanas, como observa Espinola em comunidade muçulmana no Brasil:

É preciso apontar, no entanto, que, mesmo havendo casamentos mistos entre a primeira geração de imigrantes, foi seguido à risca o princípio islâmico, no qual o homem pode se casar com uma mulher que não seja de religião muçulmana. O inverso, porém, não é permitido. (ESPINOLA, 2005, p. 155).

A autora observa que, nas famílias árabes, “é praticada a endogamia preferencial, também chamada de matrimônio árabe, a união que se estabelece com a prima patrilateral ou paralela, ou seja, com a filha do irmão do pai”. A motivação seria de várias ordens. Espinola enumera os motivos que Aixelá observa no casamento entre primos:

conservar o patrimônio dentro do grupo, por interesses políticos, para resolver conflitos familiares, para reforçar o grupo numericamente, para preservar a pureza do sangue, para evitar o abandono de uma mulher ao celibato, para esconder o desprestígio da honra do grupo devido à perda da virgindade ou gravidez. (ESPINOLA, 2006, p. 162).

Nesse sentido, ainda a autora expõe os motivos tratados por Tillion:

refere-se à prática do casamento preferencial entre primos ao desejo muito forte de não se comunicar, ao contrário, guardar todas as filhas da família para os homens da família, em não se casar com alguém de uma linhagem estrangeira. (ESPINOLA, 2006, p. 163).

Espinola infere que para Westermarck era uma prática comum, entre os árabes da antiguidade, a entrega de dinheiro ao pai da noiva, pelo noivo, “o preço do casamento” ou

“preço da noiva”, o *mahr*. Essa determinação está inserida no Alcorão e quitado na celebração do contrato ou noivado. No entanto, o “preço da noiva” é comumente confundido com o “dote” ou *sdaq*, que é o presente de casamento oferecido pelo esposo à esposa no dia da consumação do matrimônio.

Espinola regista as observações feitas por Aixéla quanto à prática do preço da noiva:

tem caído em desuso nos países árabes, ao passo que o dote tem se tornado essencial para que se produza o casamento”. De qualquer forma uma das fontes de riqueza para a mulher continua sendo o dote (a outra é o direito à herança), mas depende diretamente das circunstâncias dos contratantes. Assim, o dote legitima a união conjugal para as mulheres, garantindo a sua independência, facilitando a prova do matrimônio legalmente contratado e também a indenização em caso de repúdio injustificado. (ESPINOLA, 2006, p. 169).

Uma questão polêmica gira em torno da poligamia, tratada na surata 4:3 do Alcorão:

Se temerdes ser injustos no trato com os órfãos, podereis desposar duas, três ou quatro das que vos aprouver, entre as mulheres. Mas, se temerdes não poder ser equitativos para com elas, casai, então, com uma só, ou conformai-vos com o que tender à mão⁷². Isso é o mais adequado, para evitar que cometais injustiças. (ALCORÃO, 1994, p. 80).

Dos comentários ao Alcorão, especificamente em relação à surata 4:3, depreende-se que:

Note-se a cláusula condicional sobre os órfãos, introduzindo as normas concernentes ao casamento. Isto nos aclara a mente, quanto à ocasião imediata da ‘promulgação’ deste versículo. Deu-se depois do episódio de Uhud, quando a comunidade muçulmana se viu atulhada de um sem-número de órfãos e viúvas, bem como de cativos de guerra. O tratamento dispensado a todos estes deveria ser regido pelos princípios humanitários e de igualdade. A ocasião é a coisa do passado, mas os princípios permanecem. Desposai as órfãs, se estiverdes bem certos de que, desse modo, podereis proteger os seus interesses e os seus haveres, com perfeita justiça para com elas e para com os vossos dependentes, se é que tendes algum. O número irrestrito de esposas dos “tempos de idolatria” foi, então, meticulosamente reduzido ao máximo de quatro, contanto com se pudesse tratar todas com perfeita equidade, no tocante às coisas materiais, bem como em afeição, e às coisas imateriais. Como tal condição é difícil de ser preenchida, compreendemos estar a tendência descambando para a monogamia (ALCORÃO, 1994, p. 605).

O número irrestrito de esposas, permitido em determinada época, foi reduzido para até quatro, mediante tratamento equânime em todos os aspectos. No entanto, a poligamia tem sido substituída pela monogamia, em face da dificuldade para preencher as condições impostas no que diz respeito ao tratamento equânime entre as esposas.

Lewis aponta que “em alguns países, especialmente a Turquia, a Tunísia e o Irã”, a poligamia foi abolida. Em outros Estados do Oriente Médio islâmico, embora ainda seja legalmente permitida, “se tornou socialmente inaceitável nas classes média e alta urbanas, bem como economicamente impraticável para as classes urbanas mais baixas”. Lewis conclui

⁷² A expressão “conformai-vos com o que tendes à mão”, conforme comentários do Alcorão, refere-se àquelas mulheres cativas de guerras (ISLÂMICO, p. 605).

que “a poligamia é muito rara, no século XXI, fora da Arábia, onde os homens têm tanto os meios quanto a oportunidade” (LEWIS, 2002, p. 84-85). No Brasil, como constata Espinola, a poligamia é descartada (ESPINOLA, 2006, p. 160).

Outra diferença existente em decorrência da desigualdade e inferioridade legal da mulher em relação ao homem, é percebida diante de algum crime ou fato que seja necessária a comprovação mediante prova testemunhal. O testemunho da mulher não tem valor igual ao testemunho do homem. No lugar do testemunho de um homem, são necessários testemunhos de duas mulheres, sob pena de ser inválido, conforme a surata 2:282:

Pedi o testemunho de todas as testemunhas eleitas entre os vossos homens. Se não encontráreis dois homens, solicitai um homem e duas mulheres de cujos testemunhos estejais satisfeitos; se uma delas erra, a outra a fará recordar (ALCORÃO, 1978, p. 53).

Existe diferença no tratamento também em caso de adultério. O procedimento adotado será conforme o disposto a surata 4:15: “Contra aquelas das vossas mulheres que pratiquem adultério, buscai quatro testemunhas de entre vós. Se confirmarem, mantei-as cativas nos aposentos até que as chame a morte ou Deus decida da sua sorte”. Sendo o homem e a mulher pegos em adultério, a surata seguinte, 4:16, diz: “àqueles dois, de entre vós, que cometam este pecado, castigai-os. Se se arrependem e se emenda, afastai-vos deles. Deus perdoa, é misericordioso” (ALCORÃO, 1978, p. 76).

Uma questão que não foi alterada é relacionada aos direitos hereditários. Em caso de morte, o filho varão herdará o dobro da filha. Segundo a surata 4:11: “Deus vos ordena acerca da herança dos vossos filhos: deixai ao varão uma parte igual à de duas filhas” (ALCORÃO, 1978, p. 75). Segundo os comentários ao Alcorão, geralmente, cabe à mulher a metade da que cabe ao homem (ALCORÃO, 1994, p. 607).

Segundo Lewis, mais do que qualquer outra questão, a emancipação das mulheres é a principal diferença entre programas reformadores e ocidentalização. No século XXI, inclusive os fundamentalistas mais radicais e antiocidentais reconhecem a necessidade de “se fazer o mais amplo uso da tecnologia moderna, especialmente tecnologias de guerra e propaganda”. Embora a tecnologia venha do Ocidente, “é aceito como necessário e até como útil”. A emancipação das mulheres é vista como ocidentalização, pelos conservadores tradicionais e pelos fundamentalistas radicais. Para ambos, a emancipação feminina “não é nem necessária nem útil, mas nociva, uma traição dos verdadeiros valores islâmicos. É preciso impedir que penetrem no corpo do islã e, ali onde já penetrou, deve ser implacavelmente extirpada” (LEWIS, 2002, p. 88).

Essa diferença entre programas reformadores e ocidentalização, em particular, no tocante a homens e mulheres pode ser percebida claramente nas reformas de vestuário:

as reformas de vestuário que começaram no final do século XVIII e continuaram, com interrupções ocasionais, desde então. O processo começou quando o sultão formou regimentos de estilo novo, em formações ocidentais, com armas ocidentais, comandados por oficiais de estilo ocidental graduados em postos de estilo ocidental. Era natural que o sultão vestisse também seu novo exército com uniformes e usa utilidade militar, especialmente disciplinar, tornando fácil, por exemplo, reconhecer e deter desertores. Das forças armadas, as reformas de vestuário se estenderam ao serviço civil, e os burocratas foram então trajados de sobrecasacas e calças, em vez da roupa mais confortável de antes. Apenas o que usavam na cabeça – o turbante, o *kaffiyah* – permaneceu, para simbolizar a diferença entre eles e o Ocidente. Atualmente, as forças armadas, o serviço civil e grande parte da população masculina urbana adotam trajes de estilo ocidental. Até os diplomatas da República Islâmica do Irã usam ternos ocidentais; apenas a ausência da gravata simboliza sua rejeição da cultura ocidental. Embora por vezes seja difícil estabelecer a linha divisória [...] na vestimenta dos homens, na das mulheres ela é muito clara. Ao contrário de soldados e servidores civis – no passado exclusivamente homens –, as mulheres nunca foram forçadas a adotar trajes ocidentais ou a abandonar a vestimenta tradicional. Na verdade, se a matéria chegou a figurar de algum modo nas regulações públicas, foi na forma de uma proibição, não de uma exigência. Apesar disso, algumas mulheres de fato adotaram pelo menos elementos da indumentária ocidental, e em nossos dias, alguns itens do vestuário, em particular o lenço de cabeça e o véu, tornaram-se poderosos símbolos emocionais de escolha cultural. Para homens, usar roupas ocidentais é, ao que parece, modernização⁷³; para mulheres, usá-las é ocidentalização, a ser bem recebida ou punida segundo as circunstâncias (LEWIS, 2002, p. 89).

Lewis aponta que todos àqueles que se opõem “à emancipação da mulher” levantam-se contra “o direito de transitar livremente, o direito de não usar véu, o direito de iniciar os procedimentos de divórcio” (LEWIS, 2002, p. 110).

Ainda segundo o autor, a luta pela emancipação das mulheres fez algum progresso nas partes social e economicamente mais avançadas do Oriente Médio islâmico e, por isso, foi alvo de diferentes escolas de restauração islâmica militante.

O posicionamento do aiatolá Khmeino sobre a emancipação das mulheres é registrado por Lewis:

De um ponto de vista tradicional, a emancipação das mulheres – especificamente, permiti-lhes revelar os rostos, os braços e as pernas, e mistura-se socialmente com homens na escola ou no local de trabalho – é uma incitação à imoralidade e à promiscuidade, e um golpe mortal no próprio coração da sociedade islâmica, da família muçulmana e do lar. (LEWIS, 2002, p. 82-83).

Arbex Júnior reconhece a perspectiva patriarcal do Islã e a centralidade dos interesses masculinos:

As leis islâmicas, de fato, partem de uma perspectiva patriarcal e centrada nos interesses dos homens. Estabelecem o direito à poligamia masculina; admitem que homens se casem com mulheres não-islâmicas, mas não o contrário; estipulam o uso de véus (chador) para as mulheres; permitem que os maridos abandonem suas esposas mediante uma simples declaração pública de repúdio; e punem com flagelo público a mulher adúltera (ARBEX JÚNIOR, 1996, p. 27).

⁷³ O termo “modernização” utilizado por Bernard Lewis refere-se tão somente ao aprimoramento tecnológico (LEWIS, 2002, p. 88).

Para o autor, essa perspectiva patriarcal do Islã e a centralidade dos interesses masculinos decorre de uma interpretação parcial dos homens, nada tendo a ver com a perspectiva original adotada por Maomé:

É claro que os homens acabam interpretando o Corão em seu próprio benefício, mas isso nada tem a ver com a perspectiva originalmente adotada por Maomé. Por exemplo, em certos países os muçulmanos homens fazem uso da poligamia, mas se esquecem da cláusula de tratamento justo, respeitoso e equânime a todas as esposas. A instituição da poligamia no tempo de Maomé também tinha um sentido estratégico: com as guerras de expansão do império islâmico, muitos homens morriam, e havia um grande número de mulheres para cada homem. A poligamia era uma alternativa para regulamentar, da forma mais equilibrada possível, essa desproporção entre homens e mulheres. O próprio Profeta teve várias mulheres (alguns estudiosos dizem que teve doze) após a morte de Cadija. Se o Islã preserva certas leis – que faziam sentido à época de Maomé, mas hoje não -, é apenas porque tal fato interessa ao machismo, e não à religião como tal. (ARBEX JÚNIOR, 1996, p. 27).

De outro lado, para Hashmi, o próprio Alcorão sanciona a desigualdade de gênero e promove o patriarcado como fundamento da sociedade muçulmana:

Mas há também vários versos e hadiths do Alcorão que sancionam a desigualdade de gênero e promovem o patriarcado como fundamento da sociedade muçulmana. Por exemplo, homens são descritos como provedores ou guardiões sobre as mulheres, as mulheres recebem metade da parte dos homens em herança, o testemunho de duas testemunhas necessário quando o de um único homem é suficiente, especificamente nos negócios transações. Então, dados esses textos religiosos explícitos, como é que um muçulmano reformista, feminista ou modernista aborda a questão dos direitos das mulheres quando algumas das restrições são fundamentadas nas Escrituras? O desafio para tais reformadores é realmente grande. (HASHMI, 2010, p. 591-592). Tradução livre.⁷⁴

Em pesquisas realizadas sobre mulheres muçulmanas na Cisjordânia, Roald registra que:

Um exemplo de como as mulheres fariam uma escolha diferente é o de Umm Khalid que declara que, se ela pudesse ter a possibilidade de viver com seus filhos em sua casa depois do divórcio, ela se divorciaria do marido. No entanto, ela optou por permanecer em um casamento infeliz, pois, como a legislação familiar determina: Nunca dê a ela a custódia de seus filhos. Outro exemplo é as palavras de uma jovem mulher de orientação islâmica que conheci durante a palestra de Majda. Ela me disse que seu maior desejo era prosseguir seus estudos no exterior e viver de forma independentemente sua família. ‘Meu pai decide tudo para mim, o que devo estudar e ele decidirá com certeza quem vou casar’, disse ela, ‘mas eu quero decidir por mim mesmo o que fazer e onde morar.’⁷⁵ (ROALD, 2016, p. 16). Tradução livre.

⁷⁴ But there are also a number of Qur’anic verses and hadiths that sanction gender inequality and promote patriarchy as the foundation of Muslim society. For example, men are described as qawwamun (financial providers or guardians) over women, women are granted half the share of men in inheritance, the testimony of two female witnesses is required when that of a single man suffices, specifically in business dealings. So, given these explicit religious texts, how does a Muslim reformer, feminist, or modernist tackle the issue of women’s rights when some of the strictures are grounded in Scripture? The challenge for such reformers is great indeed (HASHMI, 2010, p. 591-592).

⁷⁵ One example of how women would make a different choice is Umm Khalid’s statement that if she could have the possibility of living with her children in her own house after a divorce, she would divorce her husband. However, she has chosen to remain in an unhappy marriage as the family legislation would never give her the custody of her children. Another example is the words of a young Islamic-oriented woman I met during Majda’s lecture. She told me that her highest wish was to pursue her studies abroad and live independently from her family. “My father decides everything for me, what I should study and he will most definitely decide whom I

É possível notar que a mulher muçulmana está situada em *status* inferior ao do homem. Essa desigualdade de gênero implica o tratamento diferenciado para as mulheres em outras questões como a redução pela metade dos direitos hereditários, a punição penal mais gravosa, o testemunho não é válido de forma isolada, é obrigada a seguir o padrão de vestimenta estipulado, não pode iniciar o divórcio e é vedado casar-se com um não-muçulmano⁷⁶.

No decorrer deste tópico, tratou-se da condição da mulher muçulmana no Oriente Médio islâmico baseado, principalmente, no livro considerado sagrado pela religião muçulmana. Isso ocorre porque o Alcorão é a principal fonte do Direito Muçulmano, como se vê a seguir.

Sobre a ligação íntima do direito com a religião, René David ensina que:

A concepção que dirige o islã é a de uma sociedade teocrática, na qual o Estado não tem valor senão como servidor da religião revelada. Em lugar de proclamar simplesmente princípios morais ou de dogma, aos quais as comunidades muçulmanas deveriam conformar os seus direitos, os juristas e os teólogos muçulmanos elaboram, sobre o fundamento da revelação divina, um direito completo, pormenorizado; o de uma sociedade ideal que um dia virá a estabelecer-se num mundo inteiramente submetido à religião do islã. Estreitamente ligado à religião e à civilização do islã, o direito muçulmano só pode ser verdadeiramente compreendido por aquele que tem sobre esta religião e esta civilização um mínimo de conhecimentos gerais. (DAVID, 1996, p. 410).⁷⁷

Como informado e destacado por René David, o Alcorão⁷⁸ é, “incontestavelmente, a primeira fonte do direito muçulmano”, seguido da Suna ou tradição, a *Idjmâ’* e, por último, o *Qiyâs* (DAVID, 1996, p. 411).⁷⁹

O Alcorão, além de ser o fundamento da civilização muçulmana, é também o fundamento do direito muçulmano, formado pelas revelações de Alá ao último de seus mensageiros (DAVID, 1996, p. 411).

am going to marry,” she said, “but I want to decide for myself what to do and where to live.” (ROALD, 2016, p. 16).

⁷⁶ Para ajudar na compreensão da condição da mulher muçulmana, recomenda-se a rica leitura do livro *Eu sou Malala*. É a história de uma menina muçulmana que defendeu, em uma comunidade muçulmana, o direito à educação feminina e foi baleada pelo Talibã. Embora Malala seja paquistanesa e o Paquistão não esteja localizado no Oriente Médio islâmico, é uma grande contribuição para melhor entendimento da condição da mulher muçulmana.

⁷⁷ Para Arbex Júnior, “no Islã, segundo o Corão e o Hadiz, não pode nem deve haver conflito entre a política e o mundo espiritual. Ao contrário, o mundo político deve submeter-se ao espiritual e a ele deve se adequar. Em outros termos, não é possível separar radicalmente a esfera da política da esfera da religião. Nesse sentido, a comunidade regida pelo Corão (umma) é também a nação regida pelas leis políticas. O mundo islâmico seria constituído por uma só nação” (ARBEX JÚNIOR, 1996, p. 30).

⁷⁸ Para mais informações sobre o Alcorão vide tópico 3.2 deste trabalho.

⁷⁹ No mesmo sentido, Arbex Júnior observa que a lei religiosa coincide com a lei civil: “No mundo islâmico, o Corão, a Suna e o Hadiz constituem o corpo fundamental da Lei que os homens devem obedecer, tanto no plano estritamente religioso quanto no das relações temporais e mundanas” (ARBEX JÚNIOR, 1996, p. 30).

A Suna descreve “a maneira de ser e de se comportar do Profeta, cuja memória deve servir para guiar os crentes”. É o “conjunto das *h’adith*, isto é, das tradições relativas aos atos e propósitos de Maomé, contados por uma cadeia ininterrupta de intermediários” (DAVID, 1996, p. 411).

Salgado explica que:

O Alcorão e a Sunna constituem as fontes primordiais do direito islâmico. O Alcorão é constituído pelo conjunto de revelações que Alá fez a Maomé. Ele contém cerca de 500 versos sobre direito. Muitas questões não são tratadas ou são abordadas de forma restrita, seletiva. Tal fato exigiu a utilização de uma fonte suplementar, a Sunna. Sunna significa um exemplar modo de agir e sanna, palavra de origem, significa estabelecimento de um modo de ação a ser seguido. (SALGADO, 2008, p. 355).

O estabelecimento da maneira de ser e de se comportar do Profeta, como padrão para os muçulmanos, não foi enfraquecida com a sua morte:

A morte de Muhammad não lhe enfraquece as determinações. Há dois motivos que justificam tal fato. Fazia parte da cultura árabe, antes mesmo do Islã, tomar uma forma de comportamento e de existência de alguém como modelo a ser seguido não só por aqueles que testemunharam aquela forma de se comportar, mas também por gerações futuras. (SALGADO, 2008, p. 356).

O *Idjmâ*’ é o “acordo unânime dos doutores”. Como o Alcorão e a *Suna* não podiam dar respostas às todas questões da comunidade muçulmana, o *Idjmâ*’ tem o condão de suprir essa necessidade e também para explicar as interrogações aparentes ao seu ensino, pondera David, “desenvolveu-se o dogma da infalibilidade da comunidade muçulmana, quando ela exprime um sentimento unânime”. Segundo o *h’ adith*, a comunidade muçulmana “nunca se conciliará com um erro” e “o que os muçulmanos considerarem justo é justo para Deus”. Essa fonte do direito “permitiu reconhecer a autoridade de soluções que não podiam derivar diretamente nem do Corão nem da Suna” (DAVID, 1996, p. 411-412).

Sobre a aceitação geral do *Idjmâ*’, René David adverte que:

Para que uma regra do direito seja admitida pelo *Idjmâ*’ não é necessário que a multidão de crentes lhe dê a sua adesão ou que corresponda ao sentimento geral de todos os membros da comunidade. O *Idjmâ*’ nada tem a ver com “costume do nosso direito. A unanimidade exigida é a das pessoas competentes, daquelas cuja função própria é destacar e revelar o direito: os juristas do islã (*fuqahâ*). “Os sábios são os herdeiros dos profetas”; o acordo dos doutores e juristas do islã, amalgamando a tradição, o costume e a prática para reconhecer uma regra de direito, um princípio ou uma instituição, confere à solução jurídica que eles admitem unanimemente uma incontestável força de verdade jurídica . (DAVID, 1996, p. 412).

O *Qiyâs*, a última fonte do direito muçulmana, diz respeito ao raciocínio por analogia que representa o acordo estabelecido “para admitir o caráter lícito do raciocínio por analogia”, embora constitua “um simples processo de raciocínio, foi elevado à categoria de fonte de direito pela comunidade muçulmana.

René David destaca que:

O raciocínio por analogia só pode ser considerado como um modo de interpretação e de aplicação do direito. O direito muçulmano fundamenta-se no princípio de autoridade. Se se der lugar, admitindo o raciocínio por analogia, a um processo racional de interpretação, é evidente que não se podem, com ajuda deste processo, criar regras fundamentais, de valor absoluto, comparáveis pela sua natureza às do corpo tradicional que foi fixado no século X. O legista muçulmano é, por isto, diferente do common lawyer que, pela sua técnica das distinções, chega a criar novas regras. A sua atitude e a sua psicologia são ainda mais opostas às do jurista do sistema românico. Ele está habituado – escreve Milliot – “a pensar que o direito se forma a partir das soluções dos casos do dia a dia, em consideração das necessidades particulares do momento, mais do que de princípios gerais formulados a priori, dos quais se deduziriam em seguida as conseqüências de cada situação. O legista muçulmano recusar-se-á à abstração, à sistematização, à codificação. Evitará a generalização e mesmo a definição”. Com a ajuda do raciocínio por analogia pode-se, na maior parte das vezes do *fiqh*, descobrir a solução que deve ser admitida numa espécie particular. Entretanto, não se pode desejar, por este meio, adaptar o direito muçulmano às necessidades de uma sociedade moderna. Mas esta preocupação não é a dos autores do islã. (DAVID, 1996, p. 415).

Salgado pondera que:

Depois da morte de Mohammad, único autorizado a revelar a vontade divina, a sociedade passou a precisar de um líder (Imãm) ou sucessor (Khalifa). O Khalifa é “criado” pelo direito, mas não cria o direito, restringindo-se aos limites impostos pela lei. Entretanto, o Alcorão, tampouco o Profeta em sua vida, não deixou nenhuma clara orientação sobre o tema. (SALGADO, 2008, p. 358).

Espinola explica que:

É preciso destacar que o Alcorão, com seus seis mil versículos, constitui para os muçulmanos as instruções diretas de Deus que devem ser seguidas. Existem, no entanto, debates sobre as segundas fontes de instruções religiosas do Islã: o corpo dos hadith ou histórias tradicionais sobre a vida e os dizeres do Profeta. Do estudo dos hadith emergiram várias escolas do pensamento islâmico. Muitos estão de acordo com o que é haram, proibido (como comer carne-de-porco e tomar bebida alcoólica) e do que é wajib, obrigatório (horário das cinco orações diárias). Mas entre essas duas categorias estão os makruh, ou atos inconvenientes que são desencorajados, e os atos sunna, que são desejáveis mas não obrigatórios. São nesses pontos que surgem as maiores divergências, e o uso do véu, poderia ser colocado nesta categoria, tendo em vista que seu significado nas sociedades islâmicas ao longo da história não é unânime e tampouco monolítico. (ESPINOLA, 2005, p. 202).

Acerca da rejeição de outras fontes para o direito muçulmano, René David destaca que:

Também os processos de raciocínio, que permitiriam uma evolução do direito, são considerados com grande suspeição e geralmente condenados no islã. Não se admite que a opinião pessoal de um crente (*raï*) possa servir de base a uma solução do direito muçulmano; o apoio que ele pretendesse buscar na razão ou na equidade seria insuficiente para lhe dar autoridade, pelo fato de o direito muçulmano não ter uma essência racional, mas sim religiosa e divina. (DAVID, 1996, p. 416).

Nos Estados islâmicos, a lei do Estado é denominada *Sharia* e reúne a tradução do Alcorão, da *Suna*, do *Hadiz* e *iyama*:

No mundo islâmico, a *Sharia* (lei do Estado) é a fonte fundamental e principal da legislação, independentemente da natureza dos regimes políticos: reino, emirado ou república. A *Sharia* é a tradução do *Corão*, da *Suna* e do *Hadiz* para a vida comunitária. Ela também leva em conta a *qiya* (“jurisprudência”, sentenças

proferidas no passado em casos semelhantes) e a *iyma*, o consenso da comunidade islâmica sobre determinado ponto. A *Sharia* regulamenta a vida individual e coletiva. Define a forma de culto a Deus, as prescrições religiosas e as obrigações rituais. Abarca as relações interpessoais e o conjunto de normas que ordenam as relações humanas: o matrimônio, as finanças, o comércio, a indústria e as leis penais. Estabelece as regras de funcionamento da administração do Estado e as do Código Penal. (ARBEX JÚNIOR, 1996, p. 30).⁸⁰

Arbex Júnior adverte que a *Sharia* não é aplicada uniformemente em todos os países muçulmanos:

Em matéria de Código Penal, a *Sharia* estabelece a Lei de Talião (“olho por olho, dente por dente”) para castigar o homicida voluntário; estipula que a mão direita do ladrão seja cortada e, em caso de reincidência, a amputação do pé esquerdo; determina a morte ou mutilação por crime de formação de quadrilhas; o flagelo público pela prática de adultério ou consumo de álcool; e determina a morte aos culpados de apostasia (abandono da fé). [...] E como o Islã não tem fronteiras (ou seja, o Islã é o mundo, é a casa de Deus), a Lei pode ser aplicada a qualquer muçulmano em qualquer parte do planeta, o que fere os princípios de soberania do Estado consagrados no Ocidente⁸¹. É claro que a aplicação da *Sharia* não é feita com o mesmo rigor em todo o mundo islâmico. O responsável pelo julgamento dos casos é um cádi (juiz), cujas honra e respeitabilidade devem estar acima de qualquer questão. O cádi pode adotar atitudes mais severas ou mais benevolentes, conforme as circunstâncias, o ambiente político, o tipo de Estado, a cultura da comunidade etc. (ARBEX JÚNIOR, 1996, p. 34).

Detalhando a aplicação da *Sharia*, Fernández ensina que:

Resulta conocido que una de las características del Derecho islámico es la ausencia de distinción entre Derecho y Religión. Los preceptos de la sharia se consideran dictados por Alá directamente. De ahí que su incumplimiento sea a la vez pecado e infracción jurídica, obligue sólo a los creyentes, y sea inmutable, pues Alá lo dictó para siempre. El Derecho se considera revelado por Dios, de forma explícita en el Corán, implícita en la sunna o de forma difusa en la *iyma*’a. Por analogía se pueden resolver la mayor parte de los casos que no estén previstos en las diferentes formas de la revelación. Pues bien, siendo las características antes mencionadas común y generalmente aceptadas en todo el islam, no existe, sin embargo, una autoridad religiosa común a toda la umma. En lógica consecuencia con su propia concepción

⁸⁰ Para Salgado, “a *Sharí’ah*, conjunto de normas que regulamentam a vida dos muçulmanos em todos os seus aspectos, tem como fontes não somente o Alcorão e a Sunna, mas também a *Qiyás*, raciocínio por analogia, e o *Idjmá*, consenso. A *Sharí’ah* é resultado de um esforço individual dos estudiosos no que se refere à revelação divina. É claro, contudo, que tal trabalho foi feito em conformidade com a doutrina religiosa” (SALGADO, 2008, p. 358). Ainda conforme exposição da autora, é mais comum, entretanto, utilizar o termo *Sharí’ah* para designar todas as normas do direito muçulmano. Assim, *fiqh* seria a ciência pela qual se extrai das fontes as regras jurídicas e *Sharí’ah*, o resultado dessa tentativa, ou seja, o conjunto de normas que, de fato, rege a conduta dos muçulmanos. [...] Assim, o termo *Sharí’ah* se refere ao corpo do direito revelado por meio das fontes e *Fiqh*, por sua vez, aos métodos de dedução e aplicação do direito islâmico (SALGADO, 2008, p. 359).

⁸¹ Apesar de não ser o objeto de estudo neste trabalho, vale informar que houve tentativas muçulmanas no sentido de aplicar parte da *Sharia* no Canadá e na Espanha. Tabassum Fahim Ruby publicou o artigo *The Question of Muslim Women’s Rights and the Ontario Shari’ah Tribunal* tratando das nuances da tentativa de aplicar a *Sharia* em território canadense, que seria instrumentalizada mediante a arbitragem. No entanto, diante da oposição das mulheres muçulmanas, a iniciativa foi vetada. O tema também foi objeto de estudo na Espanha. María José Roca Fernández publicou o trabalho *¿La sharía como ley aplicable en virtud de la libertad religiosa?* No qual avalia a aplicação da *Sharia* em território espanhol. A autora conclui que “En la medida en que las discriminaciones de la mujer respecto del varón se mantengan en el ámbito de las normas rituales o intraconfesionales, ha de entenderse que el Derecho occidental debe respetarlas, pues se trataría del respeto al derecho de autonomía de las confesiones. Así, por ejemplo, la previsión de que las mujeres no pueden servir de guía en la oración obligatoria ni en la supererogatoria, ni para hombres ni para mujeres. Ahora bien, en la medida en que las desigualdades afecten al ámbito secular, patrimonial, o de libertad contractual en cualquier orden, estimamos que son contrarias al orden público, y, por tanto, no pueden recibirse en nuestro Derecho (FERNÁNDEZ, 2011, p. 96).

del Derecho (que no admite distinción de la Religión), son las autoridades civiles o seculares las que aplican la sharía. También cuando surgen conflictos con las aspiraciones de los musulmanes en Occidente, se pronuncian las autoridades civiles, no las religiosas. De ahí que en los países islámicos en los que toda la sociedad está organizada según criterios islámicos, el problema de su representación no se plantea. No es infrecuente que la autoridad política asuma pacíficamente el control y dirección de los asuntos religiosos. Como ha puesto de relieve Mantecón, el islam no se organiza en circunscripciones territoriales, ni en circunscripciones constituidas con base en criterios personales, porque no hay diferencias entre musulmanes en cuanto tales. Tampoco existe una jerarquía religiosa establecida con base en la revelación coránica. Existe una praxis según la cual, quien ostenta la autoridad social —política— ostenta también la dirección de los asuntos religiosos, ya que la única soberanía corresponde a Dios (FERNANDÉZ, 2011, p. 78).

Razak constata que a “*Sharia* sempre trabalha em favor dos homens” (RAZAK, 2007, p. 28).

Geralmente, o Islã é reconhecido no patamar constitucional, sofrendo variações de Estado para Estado. A República Islâmica do Irã, por exemplo, “confere à religião um papel central, até a Síria, cuja Constituição, numa brevíssima referência, diz que as leis do Estado devem ser inspiradas pelo Shari’a”. A Arábia Saudita não possui constituição escrita, mas reconhece “um lugar muito considerável à religião” (LEWIS, 2002, p. 126).

Exposta a condição da mulher muçulmana, especialmente no Oriente Médio islâmico, passe-se à análise frente aos direitos humanos.

5 MULHER MUÇULMANA E DIREITOS HUMANOS

O quarto capítulo foi finalizado com tópico dedicado a demonstrar a condição da mulher muçulmana no Oriente Médio islâmico. Neste capítulo, pretende-se analisar essa condição frente aos direitos humanos.

5.1 MODERNIDADE OCIDENTAL *VERSUS* FUNDAMENTALISMO ISLÂMICO – ENFRENTAMENTO DE DUAS TEOLOGIAS POLÍTICAS

Ao longo desta pesquisa científica, evidenciou-se os caminhos distintos percorridos pela história do Ocidente e do Oriente Médio islâmico.

Na Idade Média, como destaca Lewis, o Oriente Médio desempenhou “um papel vital no desenvolvimento e na transmissão dos vários ramos da ciência”. Com a herança da sabedoria antiga do Egito e da Babilônia, foi “traduzido e preservado muito da sabedoria e da ciência da Pérsia e da Grécia, que de outro modo se teriam perdido”. Por conta de sua iniciativa e sua abertura, foi permitido o acréscimo de “muitas inovações tomadas da ciência e das técnicas da Índia e da China”. Os cientistas islâmicos medievais lançaram mão de uma abordagem rara à época, o experimento, indo muito além de mera compilação e preservação. Com isso, promoveram avanços significativos em praticamente todas as ciências. A maior parte desse conhecimento “foi transmitido ao Ocidente medieval, de onde estudantes ávidos partiam para estudar no que eram então centros muçulmanos de conhecimento na Espanha e na Sicília”, época em que os textos científicos eram traduzidos do árabe para o latim (LEWIS, 2002, p. 93).

Após o final da Idade Média, esse contexto foi sobremaneira alterado. A ciência avançou drasticamente na Europa e, no mundo muçulmano, “a investigação independente praticamente chegou ao fim e a ciência foi em sua maior parte reduzida à veneração de um corpo consagrado de conhecimento” (LEWIS, 2002, p. 93).

A relação entre o Ocidente cristão e o Oriente Médio islâmico, nas ciências, viu-se então invertida. Os, até então, discípulos tornaram-se mestres; os que haviam sido professores tornaram-se estudantes, não raro, estudantes relutantes e ressentidos. Estavam dispostos a “aceitar os produtos da ciência infiel na guerra e na medicina, onde eles podiam fazer a diferença entre vitória e derrota, entre vida e morte. Mas aceitar ou reconhecer a filosofia subjacente e o contexto sociopolítico desses avanços científicos provou-se difícil” (LEWIS, 2002, p. 95).

Quanto à filosofia no mundo muçulmano, não são encontradas traduções dos séculos XVI, XVII e XVIII, pois já não era considerada útil. Tudo que tinha valor, entenda-se os escritos de Platão e Aristóteles, já tinha sido traduzido, sendo os pensamentos posteriores dos infiéis sem algum valor (LEWIS, 2002, p. 61).

Para ilustrar essa inversão perpetrada nas ciências, Lewis observa a tecnologia empregada nos relógios:

Foi só em meados do século XIX que o primeiro relógio público de Istambul – talvez na verdade de qualquer país islâmico – foi instalado. Lewis pontua que alguns séculos antes, o Oriente Médio islâmico havia liderado o mundo em ciência e tecnologia, inclusive no tocante a instrumentos de medir o tempo. Mas a tecnologia e ciência do Oriente Médio pararam de se desenvolver precisamente no momento em que a Europa, e mais especificamente a Europa ocidental, estava galgando para novas alturas. A disparidade foi gradual, mas progressiva. No final do século XVIII, os relógios que os relojoeiros de Istambul eram capazes de produzir eram do tipo feito na Europa no início do século XVII. Nisso como em muitas outras coisas, eram incapazes de acompanhar o Ocidente em rápido avanço. (LEWIS, 2002, p. 145-146).

Também, a título de ilustração dessa inversão, agora no âmbito da política, especialmente em relação à administração:

Outra diferença imediatamente visível entre o islã e o mundo ocidental estava na política, mais particularmente na administração. Já no século XVIII embaixadores enviados a Berlim e Viena, mais tarde Paris e Londres, descrevem – com assombro e às vezes com admiração – o funcionamento de uma administração burocrática eficiente em que a nomeação e a promoção se fazem por mérito e qualificação e não por apadrinhamento e favor. (LEWIS, 2002, p. 57).

Em face do impacto do Ocidente em expansão, a reação da comunidade muçulmana era diversa das outras civilizações orientais que também foram impactadas:

Para hindus, budistas, confucionistas e outros, o cristianismo e a cristandade eram novos e desconhecidos. Aqueles que vinham dali, e as coisas que traziam, podiam portanto ser considerados mais ou menos por seus méritos. Para os muçulmanos, o cristianismo, e portanto, por implicação, tudo que lhe era associado, era conhecido, trivial e desprezado. O cristianismo e o judaísmo eram os precursores do islã, com livros sagrados que derivavam de revelações autênticas, mas incompletos e adulterados por seus guardiões indignos, e portanto suplantados pela revelação final e perfeita do islã. O que era verdadeiro no cristianismo estava incorporado no islã. O que não estava assim incorporado era falso. (LEWIS, 2002, p. 45-46).

Até o final do século XVIII, como aponta Lewis, os povos do Oriente Médio gozaram de mínimas oportunidades para observar diretamente o Ocidente, ao contrário dos ocidentais, que desfrutaram do Oriente quando este era superior em todos os aspectos materiais e culturais. Os contatos ocorriam precipuamente em razão de três áreas, quais sejam, a diplomacia, o comércio e a guerra. Os países europeus “mantiveram desde época relativamente remota escritórios, depois consulados e finalmente embaixadas no Oriente, as potências orientais não adotaram essa prática e enviavam raras e breves missões especiais”. No comércio, essa disparidade também poderia ser observada, já que os “negociantes ocidentais viajavam extensamente e, em geral, livremente pelos territórios muçulmanos”, mas

os “negociantes do Oriente Médio não viajavam normalmente pelo Ocidente. Os muçulmanos tinham extrema relutância em se aventurar em território não muçulmano” (LEWIS, 2002, p. 44).

Essa resistência em ir à Europa contribuiu para o maior afastamento entre as ciências ocidentais e do Oriente Médio islâmico. Para se ter uma noção da resistência existente à época, basta considerar que a permissão para um muçulmano viver num país não-muçulmano ainda é discutida entre os juristas, em pleno século XXI:

Do lado muçulmano, havia igual relutância em ir à Europa. Os juristas muçulmanos discutem com certa minúcia se é permitido a um muçulmano viver num país não-muçulmano. Consideram o caso do não-muçulmano que vive em seu próprio país, ou, em seus termos, o infiel na terra dos infiéis, que vê a luz e se converte à verdadeira fé. Pode ele permanecer onde está ou não? O consenso geral dos juristas clássicos é que não. Não é possível para um muçulmano viver uma boa vida muçulmana numa terra infiel. Ele deve deixar a pátria e partir para algum país muçulmano. Uma questão ainda espinhosa foi suscitada pela reconquista da Espanha. Se um território muçulmano é conquistado por cristãos, podem os muçulmanos permanecer sob domínio cristão? A resposta de muitos juristas foi, mais uma vez, negativa. O marroquino aL-Wansharisi, considerando o caso da Espanha, propôs o que veio a ser uma pergunta puramente hipotética: e se o governo cristão for tolerante e lhes permitir praticar sua religião, podemos os muçulmanos ficar? Sua resposta foi que, nesse caso, é ainda mais importante para eles partir, porque sob um governo tolerante o perigo da apostasia é maior. Mas a ascensão da Europa era marginal às preocupações de Lufti paxá e dos outros memorialistas antigos interessados acima de tudo em assuntos internos e, principalmente, administrativos e financeiros. (LEWIS, 2002, p. 31).

Por isso, Lewis reforça que no século XIX os jovens muçulmanos do Oriente Médio, pela primeira vez, tiveram contato direto com ideias ocidentais, especialmente, com os ideais franceses revolucionários. É digno de nota que todos os precedentes históricos da modernidade ocidental, com exceção da Revolução Francesa, permaneceram alheios à realidade desses jovens (LEWIS, 2002, p. 54).

Segundo Lewis, a Revolução Francesa desfrutou de certo acesso no Oriente Médio islâmico pois foi “o primeiro movimento de ideias importantes na Europa que não era explicitamente ou implicitamente cristão” e se “projetou no Oriente como anticristão” (LEWIS, 2002, p. 56-57).

A reação contra as ideias francesas foi imediata. Mediante uma proclamação, em turco e em árabe, distribuída por todo o Império Otomano, foram rechaçados os pensamentos revolucionários da França, conclamando a comunidade muçulmana a não dar crédito aos “infiéis rebeldes e malfeitores dissidentes”:

A história moderna do Oriente Médio, segundo convenção aceita pela maioria dos historiadores da região, começa em 1798, quando a Revolução Francesa, na pessoa do General Napoleão Bonaparte e de sua expedição, chegaram ao Egito e, pela primeira vez, submeteram um dos centros vitais do islã ao domínio de uma potência ocidental e ao impacto direto de atitudes e idéias ocidentais. É interessante notar que

esse aspecto da ocupação francesa foi imediatamente percebido em Istambul, onde o sultão, como suserano do Egito, ficou muito preocupado com o efeito sedicioso dessas idéias sobre seus súditos. Assim sendo, uma proclamação foi preparada e distribuída em turco e em árabe por todos os territórios otomanos, refutando as doutrinas da França revolucionária. Ela começa: “Em nome de Deus, o misericordioso e o compassivo. Ó vós que acreditais na unicidade de Deus, comunidade de muçulmanos, sabeis que a nação francesa (possa Deus devastar suas moradas e degradar suas bandeiras) é formada por infiéis rebeldes e malfeitores dissidentes. Eles não acreditam na unicidade do Senhor do Céu e da Terra, nem na missão do intercessor no Dia do Juízo, mas abandonaram todas as religiões e negaram o outro mundo e seus castigos. Eles não acreditam no Dia da Ressurreição e alegam que só a passagem do tempo nos destrói e que além dela não há nenhuma ressurreição e nenhum ajuste de contas, nenhum exame e nenhuma punição, nenhuma pergunta e nenhuma resposta”. (LEWIS, 2002, p. 152).

Diante da exposição dos muçulmanos às ideias ocidentais, surgiu uma nova categoria de visitantes na Europa, os refugiados políticos, aqueles que tentaram aplicar algumas práticas ocidentais em seu país, mas reconheceram ser mais prudente retroceder:

Em tempos anteriores, como observou um historiador turco, “a corrente científica arrebentara contra os diques da literatura e da jurisprudência”. O liberalismo entusiástico e otimista do século XIX abriu uma comporta no dique, através da qual primeiro um fio e depois uma torrente de idéias novas penetraram nas até então fechadas elites muçulmanas. Um resultado inesperado do impacto dessas novas idéias foi o aparecimento de uma terceira categoria de visitantes do Oriente Médio ao Ocidente – refugiados políticos, aqueles que haviam observado algumas práticas ocidentais, tentado aplicá-las em seu país, e logo descoberto ser prudente partir e voltar, em geral para Londres ou Paris. Mas também, estes, após um período no exílio, com frequência retornavam a pátria, às vezes como parte de uma mudança de regime e, de maneira mais geral, de perspectiva. A nova abordagem do estudo de línguas gerou uma mudança de vulto na comunicação e tornou-se um fator-chave nas relações entre as civilizações. O contato com o Ocidente já não era filtrado através de estrangeiros, mas direto. Essa mudança tornou-se cada vez mais acentuada à medida que cada vez mais muçulmanos foram envolvidos no processo. (LEWIS, 2002, p. 54).

Como já destacado no capítulo dedicado à expansão do islã, diante das crises enfrentadas no Oriente Médio islâmico, os muçulmanos fizeram perguntas como “o que estamos fazendo de errado?”, “o que estão eles fazendo de certo?” e “como podemos alcançá-los e recuperar nossa legítima supremacia?” (LEWIS, 2002, 30-31).

A observação do Ocidente pelo Oriente Médio foi possível somente no século XIX, quando os livros ocidentais foram traduzidos e tornaram-se acessíveis aos leitores do Oriente Médio. Sem a barreira linguística, possibilitou-se “um maior reconhecimento e um conhecimento mais estreito da riqueza e da força européias”. Diante disso, uma indagação mais específica surgiu “qual é a fonte dessa riqueza e força do sucesso ocidental?” (LEWIS, 2002, p. 55).

Buscando respostas para essas perguntas, durante todo os séculos XIX e XX, a atenção foi concentrada “em dois aspectos do Ocidente – economia e política, ou por outra, riqueza e poder. A economia, e mais precisamente a indústria, foi vista como a fonte principal

de riqueza e portanto, em última análise, de eficiência militar”. Apesar do esforço empregado na implantação das primeiras fábricas, a estratégia fracassou (LEWIS, 2002, p. 56-57).

Essas indagações tiveram, sobretudo, respostas tradicionais formuladas em termos religiosos. Todos os problemas seriam fundamentalmente religiosos e, via de consequência, todas as respostas finais eram religiosas. As respostas de escritores tradicionais advertiam pra a necessidade do do retorno às raízes, “aos velhos e bons caminhos, à fé verdadeira, à palavra” de Alá. Nisso havia o pressuposto de que, se as coisas não estavam indo bem, é uma punição de Alá pelo abandono do verdadeiro caminho. (LEWIS, 2002, p. 55).

O Oriente Médio islâmico, como constata Lewis, demonstrava dificuldade em considerar o que pode-se chamar de “respostas civilizacionais ou culturais para essa pergunta”. Ainda conforme constatação do autor, “pregar um retorno a um islã autêntico, impoluto, era uma coisa; buscar a resposta em maneiras e ideais cristãos era outra – e segundo noções da época, evidentemente absurdo” (LEWIS, 2002, p. 55).

Duas ideias foram especialmente importantes, ambas novas numa cultura em que a identidade era basicamente religiosa e vassalagem normalmente dinástica:

A primeira foi a de patriotismo, vinda da Europa ocidental, particularmente da França e da Inglaterra, e aprovada pelas elites otomanas mais jovens, que viram num patriotismo otomano uma maneira de aglutinar as populações heterogêneas de império num amor comum ao país expresso na vassalagem comum a seu soberano. A segunda, vinda da Europa central e oriental, foi a idéia de nacionalismo, numa definição mais étnica e linguística de identidade. Ambos minavam o antigo consenso, que havia permitido a pessoas de muitas fés e nações viver juntas em razoável harmonia sob a autoridade suprema do Sultão. (LEWIS, 2002, p. 58-59).

Um processo de reformas foi acentuado e acelerado, principalmente, por três invenções fundamentais nas comunicações: imprensa, tradução e jornais (LEWIS, 2002, p. 60). Não obstante, o efeito cumulativo das reformas foi, para Lewis, paradoxalmente, não o aumento da liberdade, mas o reforço da autocracia.

No século XXI, os efeitos têm sido diferentes, como observa Lewis. Com as devidas ressalvas, os efeitos mais recentes das reformas, notadamente nas comunicações, mostraram uma tendência em outra direção. “Televisão e satélite, fax e internet produziram e impuseram uma nova abertura, e estão começando a solapar a sociedade fechada as mentes que sustentam a autocracia”. Semelhantemente, “a difusão da educação, ou ao menos da alfabetização, em camadas muito mais amplas da população impôs novamente novos limites à autocracia de governantes, inclusive professores” (LEWIS, 2002, p. 65).

Retomando, na época das reformas do século XIX, os efeitos percebidos foram o aumento e reforço de uma autocracia, ainda mais eficiente e mais visível, o que chamou a

atenção para uma outra prática caracteristicamente europeia, a democracia constitucional e representativa, por vezes chamada de liberdade:

Essas novas percepções produziram algumas mudanças no sistema tradicional de valores políticos. Os muçulmanos sempre tinham dado considerável atenção ao que, no linguajar ocidental, poderia ser classificado como ciência política ou como direito constitucional. Para os muçulmanos, tratava-se daquela parte da Lei Sagrada divinamente estabelecida que tratava do papel do governante e da relação entre ele e o corpo de crentes que constituíam seus súditos. Os ocidentais acostumaram-se a pensar em bom e mau governo em termos de tirania *versus* liberdade. No uso do Oriente Médio, liberdade era um termo jurídico, não político. Era o atributo de alguém que não era escravo e, ao contrário dos ocidentais, os muçulmanos não usavam escravidão e liberdade como metáforas políticas. Para muçulmanos tradicionais, o contrário de tirania não era liberdade, mas justiça. Justiça nesse contexto significa essencialmente duas coisas, que o governante estava lá por direito e não por usurpação, e que ele governava segundo a lei de Deus, ou pelo menos segundo princípios morais e jurídicos reconhecíveis. O primeiro desses aspectos suscitava importantes questões relativas à sucessão, que se tornaram mais e mais urgentes após a abolição da maioria das monarquias na região. O segundo era por vezes discutido em termos de um contraste entre um governo arbitrário e um consultante. Ambos continuam sendo questões cruciais nos nossos dias. (LEWIS, 2002, p. 65).

A partir daí, a noção de liberdade política tornou-se bem conhecida com contribuição dada pelas “traduções de livros europeus, relatos e discussões de assuntos europeus, e, após algum tempo, através da influência de diplomatas, estudantes e mais tarde, refugiados que retornavam da Europa”. Até então, as palavras “livre” e “liberdade”, num sentido político, eram raras nos escritos do Oriente Médio e sempre num contexto europeu. Os “relatórios diplomático vindos da Paris revolucionária fala por vezes – em geral negativamente – de liberdade”. Foi questão de pouco tempo para que os muçulmanos do Oriente Médio iniciassem a discussão de eventual relevância dessas ideias para situação que se encontravam. Inicialmente, a abordagem mostrou-se cautelosa e conservadora (LEWIS, 2002, p.66-67).

Lewis destaca a contribuição importante de Sadik Rifat quanto a necessidade de aplicação dos direitos de liberdade para progresso e a prosperidade:

Uma figura importante na introdução e disseminação dessas idéias foi Sadik Rifat paxá (1807-56), que rascunhou um memorando sobre reforma em 1837 enquanto era embaixador otomano em Viena e estava em estreito contato com o príncipe Metternich. Como a maioria dos demais visitantes oriundos do Oriente Médio, Sadik Rifat paxá ficou extremamente impressionado com o progresso e a prosperidade da Europa e viu na adoção e adaptação destes o melhor meio de regenerar seu próprio país. A riqueza, a indústria e a ciência européias, ele explica, são resultado de certas condições políticas que asseguram estabilidade e tranquilidade. Estas por sua vez dependem da “consecução de completa segurança para a vida, riqueza, honra e reputação de cada nação e cada povo, isto é, da correta aplicação dos necessários direitos de liberdade”. (LEWIS, 2002, p. 67).

Em contraposição, “também havia outras interpretações mais radicais de liberdade em oferta em Paris e Londres que se tornaram mais atraentes para os jovens muçulmanos

instruídos”, mas que perdeu o charme “pela difusão da dominação britânica e francesa em partes importantes do mundo muçulmano” (LEWIS, 2002, p. 68).

Vicenzi esclarece que *Al-Hursi*, árabe de destaque no mundo muçulmano por sempre ocupar cargos na área da educação, se preocupou também com o tema liberdade. Essa preocupação não guardava relação com a liberdade individual, porque a liberdade que lhe é relevante é a da nação. Nos termos da visão desse ideólogo, a liberdade do indivíduo poderia ser restringida em prol da nação, com um detalhe, “a identidade nacional é pré-determinada, não cabendo ao indivíduo escolher se quer ou não fazer parte de uma dada nação, logo, se deve ou não sacrificar-se por ela” (VICENZI, 2006, p. 119).

A crise de identidade, de legitimidade e autoritarismo compõem o cenário árabe desde, pelo menos, o final da I Guerra Mundial:

Os dois primeiros fatores são fortemente relacionados ao movimento nacional árabe até aproximadamente o fim da II Guerra, o que não exclui a presença do terceiro. O autoritarismo, apesar da retórica pan-arabista contrária, sempre foi uma constante. Vide, por exemplo, o perfil teórico proposto por AL-Husri, para quem “se a pessoa nasceu entre árabes e fala árabe, é árabe. Caso não aceite essa identidade, deve ser persuadida ou até forçada a aceitá-la. (VICENZI, 2006, p. 185).

Feitas essas breves considerações sobre eventuais pontos de interseção entre o Ocidente e Oriente Médio islâmico (os eixos históricos foram tratados em separado e de forma específica nos segundo e quarto capítulos), o que ocorreu de fato, como observa Bassetto, “foi a religião o fator preponderante de distanciamento entre os árabes e a população românica, bem como entre as línguas latinas e arábicas” (BASSETTO, 2001, p. 149).

As religiões, como pondera Silva, “de uma forma ou de outra, vinculam-se à política, isto é, à construção de uma nova ordem social”. No entanto, a modernidade ocidental, dentre outros fatores e como exposto no capítulo deste trabalho dedicado à este tema, significou, sobretudo, “a separação entre o poder temporal e o poder espiritual, entre o Estado e a Igreja, a política e a religião”. Isso não significa que a religião foi banida da sociedade, “mas apenas a afirmação do poder do rei e da autoridade civil enquanto uma dimensão própria e autônoma”. Ainda que a religião permaneça “influyente e atuando politicamente, ela não tem mais o *status* que ocupava anteriormente” (SILVA, 2010, p. 134).

De outro lado, ainda conforme o autor, o Islamismo revela-se como “uma unidade, uma conduta que vincula o temporal e o espiritual; simultaneamente religião e sistema sócio-político”. Sob a perspectiva islâmica, “a religião e a política são dimensões de uma única conduta que pressupõe o estabelecimento da fé e de ordem social que se justifica nesta”. Embora a comunidade muçulmana seja formada por “homens de carne e osso e, portanto,

imperfeitos, é superado pelo vínculo religioso, na medida em que, enquanto instrumentos de Deus, determinados homens teriam a virtude de atingir a perfeição”. Assim, sendo perfeitos e agindo em nome de Alá, alternativa não resta aos outros, além de seguir a profecia, sob pena de “serem varridos do terreno da História para que esta se imponha em toda a sua pureza”. O Profeta é reconhecido como representante da divindade, não sendo apenas um homem comum (SILVA, 2010, p. 134-135).

Em face da obediência apregoada pelo Islã à Alá, explica-se a dependência do direito islâmico em relação à revelação divina:

A compreensão da construção e da forma de funcionamento do direito muçulmano exige que não se perca de vista a relação homem-Deus, relação de absoluta submissão. Tudo, na visão islâmica, depende da revelação divina, caso contrário, o homem se mantém na mais absoluta ignorância. Deus não se revelou, tampouco revelou sua natureza ao homem, mas revelou-lhe a lei. Ao menos em tese, o direito islâmico é baseado exclusivamente em revelações e deduções a partir desta (SALGADO, 2008, p. 360).

A não submissão do homem em relação à Deus e a oposição aos preceitos islâmicos podem desencadear situações, como o ocorrido em 14 de fevereiro de 1989, narrado por Borradori:

O líder absoluto da República Islâmica do Irã, o aiatolá Khomeini, lançou uma *fatwa*, ou sentença de morte, contra o escritor nascido na Índia, Salman Rushdie, com o seguinte comunicado pela rádio pública: “informo ao orgulhoso povo muçulmano do mundo que o autor de *Os versos satânicos*, que é contra o Islã, o Profeta e o Corão, e todos aqueles envolvidos na sua publicação e que tinham conhecimento do seu conteúdo estão sentenciados à morte. Durante nove anos Rushdie teve de viver escondido, pesadelo do qual foi formalmente liberado em 1998, quando representantes dos governos britânicos e iraniano fecharam um acordo nas Nações Unidas para pôr fim à ameaça de morte.⁸² (BORRADORI, 2004, p. 26).

É forçoso reconhecer o antagonismo marcante entre a modernidade ocidental, caracterizada pela separação da igreja e Estado, e o Oriente Médio islâmico, cuja lei rege a vida religiosa, política e social:

No mundo islâmico, o Corão, a Suna e o Hadiz constituem o corpo fundamental da Lei que os homens devem obedecer, tanto no plano estritamente religioso quanto no das relações temporais e mundanas. Nesse ponto, tendo isso em mente, já podemos tirar algumas conclusões fundamentais sobre como o Islã se relaciona com a política, e por que ele entra em choque com o modo ocidentalizado de ver o mundo. [...] A Sharia, obviamente, entra em choque frontal com um dos grandes princípios estabelecidos pela Revolução Francesa de 1789: a separação radical entre religião e Estado. Esse princípio está na base da formação do Estado contemporâneo ocidental, e profundamente enraizado nas convicções democráticas do homem ocidental. A distinção entre o poder temporal, secular, laico, e o poder religioso e espiritual é,

⁸² Para melhor compreensão da celeuma envolvendo o autor do livro *Os versos satânicos*, Salman Rushdie, sugere-se o documentário *Salman Rushdie e os Versículos Satânicos*, disponível em https://www.youtube.com/watch?v=2zK_WK1ymE0> Acesso em: 05 maio 2018.

desde então, uma “verdade” estabelecida no Ocidente. (ARBEX JÚNIOR, 1996, p. 30).

A título de ilustração, cumpre destacar a comparação feita por René David entre o direito muçulmano e o direito canônico:

O direito muçulmano é, tal como o direito canônico, o direito de uma Igreja no seu sentido original (*ecclesia*), o de uma comunidade de crentes. Mas, apesar desta semelhança, existem diferenças fundamentais entre o direito muçulmano e o direito canônico. O direito muçulmano é, até nos seus pormenores, uma parte integrante da religião islâmica; participa do caráter revelado desta; por consequência, não existe nenhuma autoridade no mundo que seja qualificada para o alterar. Aquele que não obedece ao direito muçulmano é um pecador, que se expõe ao castigo no outro mundo; o que contesta uma solução do direito muçulmano é um herético, que deve ser excluído da comunidade do islã. A vida social não comporta, para um muçulmano, outras regras que não sejam as da sua religião, da qual o direito muçulmano constitui uma parte integrante. Por todos estes caracteres o direito muçulmano opõe-se ao direito canônico das sociedades cristãs. O cristianismo, originariamente, espalhou-se em uma sociedade possuidora de um alto nível de civilização e na qual o direito gozava de grande prestígio. Proclamou dogmas e novos princípios de moral; não se interessou pela organização da sociedade. “O meu reino – disse Cristo – não é deste mundo”. As leis civis viram confirmada no Evangelho a sua validade de princípios: “Dai a César o que é de César”. A Igreja não julgou somente inútil elaborar um direito cristão que tomasse o lugar do direito romano; não se considerou com legitimidade para tal. São Paulo, Santo Agostinho não procuraram edificar um direito cristão; eles preconizam, pelo recurso à arbitragem e à prática da caridade, o estiolamento e o desaparecimento do direito. O direito canônico não é um sistema de direito completo destinado a substituir o direito romano; sempre foi apenas um complemento do direito romano ou dos outros direitos “civis”, visando regular matérias (organização da Igreja, sacramentos, processo canônico) que não são reguladas por estes direitos. O direito canônico, por outro lado, não é de modo nenhum um direito revelado. Repousa seguramente sobre os princípios revelados da fé e da moral cristãs, mas é obra do homem e não a palavra de Deus. A violação das suas regras, enquanto tais, não expõe necessariamente o cristão a sanções no outro mundo. Com a condição de respeitar os princípios imutáveis do dogma, é lícito às autoridades eclesíásticas modificá-lo para o aperfeiçoar ou para o adaptar às variadas circunstâncias do tempo e do lugar; a Igreja de Roma tem códigos de direito canônico diferentes para os seus fiéis do rito latino e do rito oriental [...]. A recepção do direito romano pôde, nestas condições, ser efetuada no Ocidente sem ferir de modo algum a religião cristã; nas universidades autorizadas pelas bulas pontificais é que o direito romano foi ensinado. A situação é muito diferente nos países muçulmanos, onde o direito muçulmano faz parte da religião revelada pelo islã, a ortodoxia exclui, no islã, todo o direito que não esteja estritamente conforme às regras da *châr'ia*. (DAVID, 1996, p. 417-418).

Não é imaginável para os muçulmanos, como especula Antes, no presente “nem no futuro, uma separação dessas duas esferas. Para eles, não existe uma dicotomia como há de acordo com o princípio bíblico: *Dai, pois, a César o que é de César e a Deus o que é de Deus* (Mateus,22,21)”. Em contraposição, “o Islã quer integralmente abranger homem e mundo e por isso não conhece nenhuma separação entre secular e espiritual” (ANTES, 2003, p. 31).

Esse antagonismo cultural também é sintomático na filosofia “o problema central da filosofia ocidental tornou-se: Como é possível o conhecimento? O problema central da

filosofia islâmica tornou-se: Como é possível a profecia? Filosofia crítica ou filosofia profética? (GARAUDY, 1988, p. 103).

Samuel Huntington, cientista político americano, escreveu *O choque das civilizações*⁸³, em 1993 um artigo e, em 1996, um livro, apresentando uma teoria do conflito civilizacional baseada numa insuperável contraditoriedade cultural, no mundo pós-guerra fria:

A minha hipótese é a de que a fonte fundamental de conflito neste novo mundo não seja prevalentemente ideológica ou predominantemente econômica. As grandes divisões existentes na humanidade e a fonte dominante de conflito serão culturais. Os Estados-nações continuarão a ser os atores mais poderosos nas questões mundiais, mas os principais conflitos da política global ocorrerão entre nações e grupos de diferentes civilizações. O choque de civilizações dominará a política global. As guerras civilizacionais serão as batalhas do futuro (HUNTINGTON, 1993, p.1).

Na obra *Filosofia em tempos de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida*, Borradori consigna o entendimento do entrevistado Habermas no qual trata do cisma confessional e secularização europeus e fundamentalismo islâmico quando da recusa da separação entre regime político e religião:

Até o surgimento da modernidade, os ensinamentos proféticos eram também religiões mundiais, no sentido de que eram capazes de se expandir dentro dos horizontes cognitivos de antigos impérios percebidos de dentro como mundos abrangentes. O “universalismo” daqueles impérios, cujas periferias pareciam ficar indistintas para além das fronteiras, proporcionava um substrato apropriado para a reivindicação exclusiva da verdade por parte das religiões mundiais. No entanto, nas condições modernas de um crescimento acelerado em termos de complexidade, tal reivindicação exclusiva por parte de uma fé não pode mais ser ingenuamente mantida. Na Europa, o cisma confessional e a secularização da sociedade compeliram a crença religiosa a refletir sobre seu lugar não exclusivo dentro de um discurso universal compartilhado com outras religiões e limitado pelo conhecimento secular gerado cientificamente. Ao mesmo tempo, a percepção dessa dupla relativização de nossa posição obviamente não deveria significar relativização de nossas próprias crenças. Essa conquista auto-reflexiva de uma religião que aprendeu a se ver pelos olhos dos outros tem tido importantes implicações políticas. Os fiéis poderiam, a partir de então, perceber por que tiveram de renunciar à violência, em geral, e evitar o poder do Estado, em particular, com o propósito de impor reivindicações religiosas. Essa investida cognitiva tornou possíveis pela primeira vez a tolerância religiosa e a separação entre Igreja e o Estado. Quando um regime contemporâneo, como o do Irã, recusa-se a manter essa separação, ou quando movimentos inspirados pela religião se empenham no restabelecimento de uma forma islâmica de teocracia, consideramos isso fundamentalismo. Eu explicaria as características congeladas de tal mentalidade em termos da repressão de dissonâncias cognitivas palpáveis. A repressão ocorre quando a inocência da situação epistemológica de uma perspectiva mundial abrangente é perdida, e quando, sob as condições cognitivas de conhecimento científico e pluralismo religioso, propaga-se um retorno ao exclusivismo das atitudes de crença pré-modernas. Tais atitudes casam essas dissonâncias cognitivas impressionantes, uma vez que as circunstâncias complexas de vida nas sociedades pluralistas modernas são normativamente compatíveis apenas com um universalismo estrito, em que o mesmo respeito é exigido de todo mundo – sejam católico, protestantes, muçulmanos, judeus, hindus ou budistas, crentes ou descrentes. (BORRADORI, 2004, p. 43-44).

⁸³ Cabe acrescentar que a expressão "choque de civilizações" não é original em Huntington, mas foi usada pela primeira vez por Bernard Lewis (HUNTINGTON, 1993, p.21).

No tópico deste trabalho sobre a Modernidade, foi citado o entendimento de Borradori no sentido de que o sujeito moderno, qualquer que seja, “é confrontado com a tarefa de compreender o seu próprio tempo, independentemente do que for ordenado por uma escritura sagrada ou pela tradição” e o “fundamentalismo é a reação violenta contra esse projeto” (BORRADORI, 2004, p. 89).

Na mesma obra acima citada, Borradori apresenta o entendimento de Derrida, exposto na entrevista, no qual objetiva, mediante uma simplificação exagerada, proporcionar uma apreensão mais ampla da realidade:

Estou simplificando muito, mas acredito que a simplificação exagerada proporciona pelo menos o contorno geral de toda a situação. Haveria assim um enfrentamento entre duas teologias políticas, ambas estranhamente derivadas da mesma origem ou solo comum do que eu chamaria de revelação “abraâmica”. (BORRADORI, 2004, p. 127).

Em sintonia, é o que Guerreiro explica “não pode ser ignorado o fato de Maomé estar para o Islão como Jesus Cristo está, até certa medida, para o cristianismo” (GUERREIRO, 2017, p. 2).

No “enfrentamento das teologias políticas”, nos dizeres de Derrida, “mulheres, ciência e música, marcam três diferenças cruciais em abordagem, atitude e percepção entre duas civilizações vizinhas” (LEWIS, 2002, p. 78).

No entanto, “provavelmente, a diferença individual mais profunda entre as duas civilizações” diz respeito a condição das mulheres, que atraiu “muito menos atenção que matérias como armas de fogo, fábricas e parlamentos. Os ocidentais não difeririam muito da gente do Oriente Médio nesse astigmatismo” (LEWIS, 2002, p. 79-80).

Observadas as peculiaridades e especificidades de cada país do mundo muçulmano, pode-se dizer que, de maneira geral, a modernidade ocidental foi respondida com o fundamentalismo islâmico.

Pontuado o enfrentamento das duas teologias políticas, Modernidade ocidental *versus* fundamentalismo islâmico, passe-se à análise dos direitos humanos no Oriente Médio islâmico, notadamente da mulher muçulmana.

5.2 O PARADOXO DOS DIREITOS HUMANOS DA MULHER MUÇULMANA NO ORIENTE MÉDIO ISLÂMICO

Como consigando, há o enfrentamento de duas teologias políticas entre a modernidade ocidental e o fundamentalismo islâmico. Diante disso, pretende-se analisar

como esse enfrentamento à luz dos direitos humanos⁸⁴, em especial, quanto aos direitos humanos da mulher muçulmana no Oriente Médio islâmico.

Lewis menciona as anotações feitas, em 1665, por *Evliya Çelebi*, um famoso escritor turco, em visita à Viena. A viagem era de cunho diplomático, mas descreve um “espetáculo muitíssimo extraordinário”:

Neste país, vi um espetáculo extraordinário. Sempre que o imperador encontra uma mulher na rua, se está a cavalo, faz seu animal parar e deixar-se passar. Se o imperador está a pé e encontra uma mulher, detém-se numa postura de polidez. A mulher saúda o imperador, que então tira o chapéu da cabeça para lhe mostrar respeito. Depois que a mulher passou, o imperador segue seu caminho. É realmente um espetáculo extraordinário. Neste país e em geral nas terras dos infiéis, as mulheres têm precedência. São honradas e respeitadas por amor à Mãe de Deus. (LEWIS, 2002, p. 77).

Segundo o autor, “a diferença na posição das mulheres era de fato um dos contrastes mais notáveis entre as práticas cristã e muçulmana, e é mencionada por quase todos os viajantes em ambas as direções”:

O cristianismo, de todas as Igrejas e seitas, proíbe a poligamia e o concubinato. O islã, como a maioria das outras comunidades não-cristãs, permite ambos. Visitantes europeus a países islâmicos ficavam intrigados pelo que sabiam ou, mais precisamente, pelo que ouviam acerca do sistema de harém, e alguns deles falam com uma inveja mal disfarçada e mal informada do que imaginam serem os direitos e privilégios de um marido e chefe de família muçulmano. Visitantes muçulmanos à Europa falam com assombro das mulheres ocidentais, da incrível liberdade e da deferência absurda a elas concedida, e da falta de ciúme viril dos homens europeus confrontados com a imoralidade e a promiscuidade a que as suas mulheres se entregam. (LEWIS, 2002, p. 78-79).

Pretendeu-se com essas colações, ilustrar a diferença da condição da mulher no mundo cristão e muçulmano e, ainda, que a percepção do sujeito em relação ao objeto depende do mundo em que está inserido.

Habermas expõe que para Heidegger “o mundo constitui o horizonte que se abre o sentido, dentro do qual o ente, ao mesmo tempo escapa e se manifesta ao ser-aí que cuida existencialmente do seu ser”. O mundo precede o sujeito “que, agindo ou conhecendo, relaciona-se com objetos. Não é o sujeito que estabelece relações com algo no mundo, mas é

⁸⁴ Apesar de não ser o objetivo desta pesquisa, cumpre esclarecer que, como ensina Silva, dada a divergência cultural existente no mundo, existem duas teorias – a universalista e a relativista – que se divergem sobre a aplicabilidade dos direitos humanos. “O Relativismo Cultural é uma ideologia político-social que defende a validade de qualquer sistema cultural, com o argumento de que uma crença ou ação humana deva ser interpretada (e justificada) em termos de sua própria cultura”. Essa teoria defende “que as manifestações culturais devem ser respeitadas, independente dos direitos humanos ratificados, através de tratados internacionais que dispõem sobre a matéria”. Nesse sentido, “as variações culturais não podem ser criticadas pelas demais, e sim respeitadas”. Para o Universalismo Cultural, deve ser assegurada “a proteção universal dos direitos e liberdades fundamentais, independentemente da cultura em questão”. Segundo os universalistas, “o pilar dos direitos humanos é a dignidade humana – e esta não pode fazer distinção de pessoas com fundamento em suas culturas” (SILVA, 2009, p. 70-71).

o mundo que, em primeiro lugar, institui o contexto a partir de cuja compreensão podemos deparar com o ente” (HABERMAS, 2000, p. 208).

Castoriadis, como enfatiza Habermas, corrobora a influência da sociedade em relação ao indivíduo ao afirmar que “se não se quer cerrar completamente os olhos para o que é psique e o que é sociedade, então não se pode ignorar que o indivíduo socializado não cresce como uma planta, mas é criado/fabricado pela sociedade” (HABERMAS, 2000, p. 464).

Habermas pontua que as formas socioculturais de vida se encontram sob as limitações estruturais não só situacionais e exteriores, mas suas próprias condições de possibilidade obrigam-na a ramificar-se nas dimensões do tempo histórico, do espaço social e das experiências centradas no corpo:

De fato, não podemos de modo algum cumprir sempre (nem mesmo de quando em quando) aqueles pressupostos pragmáticos inverossímeis, dos quais, todavia, partimos na práxis comunicativa cotidiana e *temos* de partir – isto é, no sentido de uma obrigação transcendental. Por isso, as formas socioculturais de vida se encontram sob as limitações estruturais de uma razão comunicativa simultaneamente *desmentida e reivindicada*. A razão operante na ação comunicativa não se encontra apenas sob as limitações, por assim dizer, situacionais e exteriores; suas próprias condições de possibilidade obrigam-na a ramificar-se nas dimensões do tempo histórico, do espaço social e das experiências centradas no corpo. (HABERMAS, 2000, p. 452).

Nesse sentido, o Islã institui o contexto a partir de cuja compreensão pode-se deparar com o ente no mundo muçulmano, no qual as formas socioculturais de vida se encontram sob as limitações estruturais impostas pela religião criada por Maomé.

Evidenciou-se que, no Oriente Médio islâmico, o “Islamismo pressupõe a unidade entre política, religião e sociedade, expressa nas ações e ensinamentos do Profeta” (SILVA, 2010, p. 134). Ainda, que a *Sharia* “é o código de leis (Direito Islâmico) baseado no livro sagrado e nas interpretações de líderes religiosos” (AQUINO, 2015, p. 9).

Além disso, o *fiqh* “é um sistema doutrinal, fundado sobre a autoridade de fontes reveladas ou cuja infalibilidade foi admitida. O direito muçulmano, fixado à maneira de um dogma no século X da nossa era, é imutável” (DAVID, 1996, p. 414).

Essa imutabilidade apregoada pelo Islã, no entanto, não é observada na tradição ocidental. Borradori pontua a ruptura radical com o passado proporcionada pelo rompimento com a autoridade e a expressão da razão:

Depois de Aristóteles, a indiferença da filosofia com relação à história dominou a tradição ocidental até meados do século XVIII, quando a Revolução Francesa e Guerra de Independência norte-americana revelaram que o presente pode abrigar a possibilidade de uma ruptura radical com o passado. Só então a filosofia começou a avaliar se a razão poderia ter uma responsabilidade moral e social intrínseca, e se, com base nisso, a filosofia deveria desenvolver uma relação mais ativa com a história. Apesar de sua disposição conservadora, Kant admirava o espírito revolucionário, por ter dado aos indivíduos um sentido de sua própria independência

diante da autoridade, incluindo a autoridade do passado. Para Kant e outros filósofos do Iluminismo, tornou-se claro que a auto-afirmação da razão tem um impacto histórico, pois só a razão é capaz de indicar como transformar um presente em presente melhor. A razão permanecia para eles, contudo, uma faculdade mental de que cada indivíduo é dotado simplesmente por pertencer à espécie humana e cuja força depende inteiramente da história. Apenas uma geração depois de Kant, Hegel deu o passo final para diminuir a distância entre história e filosofia, quando declarou que a razão em si está ligada à história. A razão para ele não é uma faculdade mental abstrata com a qual todos os seres humanos estão equipados e que se pode afirmar em territórios autônomos; na verdade, ela cresce a partir do modo como o indivíduo percebe a si mesmo como parte de uma comunidade. Se a capacidade de pensar é indelevelmente transformada pelo tempo e pela cultura, apenas o estudo da história pode revelar nossa natureza e nosso lugar no mundo. Na perspectiva de Hegel, como a razão depende da história, a máxima aristotélica encontra-se invertida: além da filosofia, não há nada mais filosófico do que a história. A relação entre história e filosofia tem um impacto direto sobre o significado de responsabilidade e liberdade. (BORRADORI, 2004, p. 11).

No cenário desenhado pela tradição ocidental e oriental islâmica, Razak observa que “o Ocidente é entendido como culturalmente comprometido com os valores do esclarecimento enquanto o não-Ocidente permanece incompletamente moderno na melhor das hipóteses, ou hostil a modernidade na pior das hipóteses (RAZAK, 2007, p. 7).⁸⁵

René David conclui que “na comunidade muçulmana, a lei é fruto da revelação e no Ocidente é fruto razão” (DAVID, 1996, p. 414).

Pode-se arguir que o Oriente Médio islâmico está exposto aos desafios da modernidade assim como a Europa se encontrou séculos atrás. No entanto, é imperioso notar o antagonismo existente entre as culturas.

Para Garaudy, do Ocidente não tem o que se aproveite, “o Ocidente é um acidente. Sua cultura uma anomalia: foi mutilada de dimensões primordiais” (GARAUDY, 1988, p. 17).

A proposta da modernidade para o mundo muçulmano, na visão de Garaudy, é uma tentativa de implantar um modo de vida estranho à trajetória da história e cultura muçulmanas:

Modernidade, modernismo, modernização nada mais eram do que a implantação de um modo de vida criado por outros povos para satisfazer (bem ou mal) suas próprias necessidades. Esse enxerto de necessidades estranhas levava então o mundo muçulmano a se tornar estranho a si mesmo, aos seus, à sua história, à sua cultura, a seu próprio futuro. O que era proposto ao mundo árabe-islâmico para se “modernizar” era passar de novo pelas etapas percorridas pela Europa depois de quatro séculos. Considerar o passado dos outros como seu próprio futuro. (GARAUDY, 1988, p. 171).

⁸⁵ The West is understood as culturally committed to the values of the enlightenment while the non-West remains incompletely modern at best, or hostile to modernity at worst (RAZAK, 2007, p. 7).

Para Garaudy, a crítica à modernidade consiste no fundamento de que a doença da civilização ocidental diagnosticada como modernidade “é uma inversão da relação entre os meios e os fins”. Para o ocidente, “os meios tornaram-se um fim: a ciência e a tecnologia não são mais adaptadas ao meio ambiente; não mais estão a serviço do homem”. O ser humano e “seu ambiente estão subordinados ao desenvolvimento autônomo e devorador das ciências e das técnicas” (GARAUDY, 1988, p. 67).

O autor explica que o Ocidente considera a sua herança judaica-cristã, mas desconhece sua herança árabe-islâmica, que poderia contribuir para a conscientização das dimensões humanas e divinas, a seu ver, mutiladas:

Há treze séculos o Ocidente recusa essa terceira herança: a herança árabe-islâmica que teria podido e ainda pode não só reconciliá-lo com as outras sabedorias do mundo, mas ajudá-lo a tomar consciência das dimensões humanas e divinas das quais ele se mutilou ao desenvolver unilateralmente sua vontade de potência sobre a natureza e sobre os homens. Pois o Islã [...] não apenas integrou, fecundou e difundiu [...] as mais antigas e mais altas culturas [...]. Levou a impérios desintegrados e a civilizações agonizantes a alma de uma nova vida coletiva, proporcionou aos homens e a suas sociedades suas dimensões especificamente humanas e divinas de transcendência e de comunidade, e, a partir dessa fé simples e forte, o fermento de uma renovação das ciências e das artes, da sabedoria profética e das leis. (GARAUDY, 1988, p. 19).

Sob a perspectiva de Garaudy, o crescimento ocidental impede a redefinição de um projeto humano que favoreça a vida e uma vida com objetivos:

É hora de tomar consciência de que esse modo de crescimento do Ocidente, que nos conduz a vidas sem objetivos e à morte, tenta justificar-se por um modelo de cultura e de ideologia que leva em si [...] germes de morte. [...] Não haverá nova ordem econômica mundial sem uma nova ordem cultural mundial. Uma nova ordem cultural mundial é a passagem da hegemonia ocidental ao concerto planetário para redefinir um projeto humano. O debate central e vital de nossa época é o do questionamento fundamental da mitologia suicida do “progresso” e do “crescimento” à ocidental, ideologia caracterizada pela cisão entre as ciências e as técnicas (ou seja, a organização dos meios e a potência) e a sabedoria (isto é, a reflexão sobre os fins e o sentido de nossa vida); ideologia caracterizada pela exaltação de um individualismo que mutila o homem de suas dimensões propriamente humanas, a transcendência (significando, no mínimo, a possibilidade permanente de ruptura com os derivados do passado e do presente, e da criação de um futuro inédito) e a comunidade (isto é, a consciência de que cada um de nós é pessoalmente responsável pelo futuro de todos os outros, e o acionamento de todos os meios da ciência e das técnicas, da economia, da política, da cultura, para que cada mulher, cada homem, cada criança, possa exhibir plenamente toda a riqueza humana e o poder de criação que traz em si). (GARAUDY, 1988, p. 21-22).

Para o autor, “tomar consciência dessa mutilação, tomar consciência do que devemos às culturas e às civilizações não-ocidentais talvez seja hoje nossa única saída, além do impasse da morte” (GARAUDY, 1988, p. 23).

Garaudy aponta o Islã como o projeto possível para permitir o desenvolvimento das dimensões maiores, transcendência e comunidade, posto que o Islã pode ser entendido como “essa visão de Deus, do mundo e do homem que confia às ciências e às artes, a cada homem e

a cada sociedade, o projeto de construir um mundo indivisivelmente divino e humano que comporta as duas dimensões maiores, a transcendência e a da comunidade”. O Islã seria “indivisivelmente uma religião e uma comunidade”, “uma fé e um código de vida” (GARAUDY, 1988, p. 23-24).

É perceptível a conveniência da consideração de Borradori no sentido de que a “posição do mundo islâmico carece historicamente de exposição à experiência quintessencialmente moderna da democracia que Derrida, como Habermas, considera necessária para que uma cultura encare positivamente a modernização” (BORRADORI, 2004, p. 33).⁸⁶

Salgado nota que “a submissão divina é um ponto cardeal do islamismo” e, via de consequência, apenas Alá goza de liberdade e direitos, estando a liberdade humana subordinada aos desígnios divinos:

só Deus tem direitos, só Deus tem liberdade. A liberdade humana está inteiramente subordinada à vontade divina. Antes da formação do Islã, o indivíduo estava completamente subordinado à tribo dele. Depois do Islã, o homem se tornou uma espécie de administrador de Deus, fundindo todos os aspectos de sua existência mundana à religião. (SALGADO, 2008, p. 360-361).

Garaudy expõe que liberdade humana, na concepção islâmica, é cumprir a vontade de Alá:

A meditação sobre a Comunidade de Medina permite a obtenção do denominador comum de todas as sociedades islâmicas que se pretendem autenticamente ser fiéis ao ensino do Profeta. Em primeiro lugar, no que concerne ao poder político. Por seus dois princípios fundamentais – o do poder pertence só a Deus, que torna relativa toda soberania social, e o da “consulta” (shura), que exclui toda mediação entre Deus e o povo, acham-se afastadas ao mesmo tempo toda tirania absolutista que sacraliza o poder e pretende fazer de um dirigente um deus na terra, e toda “democracia” de tipo ocidental, isto é, individualista, quantitativa, estatística, delegada e alienada. Pois a liberdade não é negação nem solidão, mas cumprimento da vontade divina. (GARAUDY, 1988, p. 35).

A concepção islâmica é diferente da ocidental e que a diferença existente “praticamente esgota qualquer possibilidade de desenvolvimento de uma teoria do direito natural ou mesmo dificulta o eventual estabelecimento do lícito pelo direito positivo”:

Como se vê, trata-se de uma concepção diversa da ocidental, onde o direito existente molda a sociedade, e não o contrário. Tal observação pode ser confirmada pela própria idéia de bem e mal e, conseqüentemente, de lícito e ilícito jurídicos. Deus não comanda algo porque é intrinsecamente bom, mas algo é bom, ou ruim, porque Deus comanda ou proíbe. Isso praticamente esgota qualquer possibilidade de desenvolvimento de uma teoria do direito natural ou mesmo dificulta o eventual estabelecimento do lícito pelo direito positivo. Tudo deriva diretamente de Deus e tem nele a sua causa. As peculiaridades do mundo muçulmano ainda vão além e atingem a relação ética-direito, aqui ligados à religião e fundidos numa única ordem cuja fonte, religiosa é comum a ambos. (SALGADO, 2008, p. 362).

⁸⁶ Para aprofundar o estudo da modernidade sob o ponto de vista de um estudioso islâmico, sugere-se a esclarecedora leitura do livro *Islã: um enigma de nossa época*, escrito por José Arbex Jr.

Essa difícil possibilidade no “estabelecimento do lícito pelo direito positivo”, como expressou Salgado, reflete, também, a dificuldade na conciliação dos direitos humanos com o Islã:

A cultura muçulmana é absolutamente peculiar. Tal característica se deve, dentre outros motivos, à grande capacidade de conservação de suas tradições. O universo jurídico islâmico, ligado à religião, apresenta elementos bastante diversos dos elementos do direito ocidental, os quais, somados à rigidez típica dessa cultura, impõem certas restrições à influência ocidental, bem como ao reconhecimento e efetivação de direitos humanos. (SALGADO, 2008, p. 354)

Para Salgado, “outro fator que dificulta a conciliação dos direitos humanos com o Alcorão é a exaltação da sociedade em detrimento do indivíduo” e destaca, ainda, não apenas a dificuldade na conciliação dos direitos humanos, mas a abordagem contrária à efetivação desses direitos:

As dificuldades de conciliação estão presentes, ainda, em determinações do Islã que se mostram como uma barreira para a aceitação de alguns direitos. Temas como a igualdade e a liberdade de consciência têm uma abordagem controversa e, muitas vezes, contrária à efetivação de direito humanos. (SALGADO, 2008, p. 369).

Não obstante a dificuldade encontrada na conciliação, Salgado adverte para a necessidade da análise dos direitos humanos e doutrina islâmica, pois embora muitos Estados muçulmanos sejam signatários de Declarações e Convenções de proteção desses direitos, a realidade é a violação:

Diante de um mundo globalizado e da afirmação da existência de direitos que devem ser garantidos a todos os seres humanos, independentemente de raça, cultura ou credo, a análise da conciliação dos direitos humanos com a doutrina islâmica se faz imperiosa. [...] a realidade de muitos Estados muçulmanos é de violação a vários direitos protegidos por Declarações e Convenções das quais esses países são signatários (SALGADO, 2008, p. 355).

É recorrente a queixa de muitos Estados muçulmanos no sentido de que “as declarações de direitos humanos têm por base uma fundamentação ocidental, ignorando a visão islâmica e a pretensa universalidade nessas declarações afirmadas” (SALGADO, 2008, p. 365).

Segundo Habermas, as objeções voltam-se essencialmente contra o talhe individualista dos direitos humanos (HABERMAS, 2001, p. 155).

Habermas identifica três pontos de objeção aos direitos humanos:

(1) põe em questão o princípio da primazia dos direitos em relação às obrigações, (2) põe em jogo uma certa “hierarquia” comunitária dos direitos humanos e (3) queixa-se dos efeitos negativos de uma ordem jurídica individualista sobre a coesão social da comunidade. (HABERMAS, 2001, p. 155).

Sobre o primeiro ponto, Habermas pondera que a comunidade política está integrada nas obrigações e não no direito:

1) O núcleo do debate é a tese que afirma que as culturas antigas da Ásia (bem como as culturas tribais da África) concedem a primazia à comunidade em detrimento dos indivíduos e não conhecem uma separação rigorosa entre o direito e a ética. A comunidade política seria antes, de modo tradicional, integrada com base nas obrigações e não no direito. A ética política não conhece direito subjetivo algum, mas apenas direitos que são atribuídos aos indivíduos. O ethos relacionado à comunidade, profundamente ancorado nas respectivas tradições e que exige a submissão e o enquadramento de cada indivíduo, seria, portanto, incompatível com a compreensão ocidental individualista do direito. (HABERMAS, 2001, p. 155).

Em relação ao segundo ponto, Habermas aponta o prestígio aos direitos fundamentais sociais e culturais, em detrimento dos individuais, com base no sentido coletivo de “direito ao desenvolvimento econômico” para adiar a liberdade e participação dos indivíduos:

2) Essas reservas com relação ao individualismo europeu são frequentemente manifestadas não com intenção normativa, mas antes estratégica. A intenção estratégica pode ser reconhecida desde que os argumentos encontrem-se ligados à legitimação política do autoritarismo mais ou menos “brando” das ditaduras que promovem o desenvolvimento. Isso vale particularmente para a polêmica em torno da precedência dos direitos humanos. Os governos [...] costumam justificar as suas violações dos direitos fundamentais e direitos civis políticos – denunciados pelos países ocidentais – com uma “precedência” de direitos fundamentais sociais e culturais. Eles vêem-se autorizados com base no “direito ao desenvolvimento econômico” - compreendido evidentemente em termo coletivos – a “suspender” a concretização do direito liberal à liberdade e do direito político à participação até o país alcançar um patamar de desenvolvimento econômico que permita saciar de modo igualitário as necessidades básicas da população. Para a população carente, a igualdade de direitos e a liberdade de opinião justamente não seria tão relevantes quanto a perspectiva de um padrão de vida melhor. Argumentos funcionais não podem ser convertidos tão facilmente em argumentos normativos. É verdade que para a implantação [Durchsetzung] a longo prazo dos direitos humanos, algumas circunstâncias são mais propícias que outras. No entanto, isso não justifica um modelo de desenvolvimento autoritário no qual a liberdade individual é submetida ao “bem-estar da comunidade”, definido e tratado de modo paternalista. Na verdade os governos não defendem direito individual algum, mas antes um cuidado paternalista que deve autorizá-los a restringir os direitos – tidos como clássicos no Ocidente – à vida e à integridade do corpo, à ampla defesa jurídica e à igualdade, às liberdades de credo, de associação e de expressão. Do ponto de vista normativo, dar “precedência” aos direitos fundamentais culturais e sociais já é em si um contra-senso porque estes servem apenas para garantir o “valor justo” (Rawls), ou seja, os pressupostos efetivos para um uso igualitário daqueles direitos fundamentais liberais e políticos (HABERMAS, 2001, p. 157-158).

Por fim, Habermas aduz que, aos dois argumentos expostos na precedência, une-se uma crítica no sentido de que o talhe individualista da ordem jurídica seria o caminho pavimentado para o conflito:

3) Frequentemente, une-se aos dois argumentos mencionados uma crítica aos supostos efeitos de uma ordem jurídica individualista que parece pôr em risco a integridade das ordens vitais existentes na família, na vizinhança e na política. Uma ordem jurídica que fornece aos indivíduos direitos subjetivos reclamáveis estaria voltada para o conflito e iria contra, portanto, a orientação consensual da cultura autóctone. Devemos diferenciar a leitura dessa crítica conforme princípios de uma leitura política. Do ponto de vista dos princípios encontra-se por detrás da reserva a crítica justa a uma compreensão dos direitos subjetivos enraizada na tradição lockiana que foi renovada pelo neoliberalismo que impera hoje em dia. Esse individualismo possessivo ignora o fato de que reivindicações de direito individuais

só podem ser derivadas de normas preexistentes, e a bem da verdade reconhecidas de modo intersubjetivo, de uma comunidade jurídica. É verdade que os direitos subjetivos pertencem aos dotes das pessoas jurídicas individuais particulares; mas o status das pessoas jurídicas individuais, como portadores de tais direitos subjetivos, constitui-se apenas no contexto de uma comunidade jurídica que se assenta sobre o reconhecimento recíproco de membros associados de modo livre. Por isso, deve-se livrar a compreensão dos direitos humanos do fardo metafísico da suposição de um indivíduo existente antes de qualquer socialização e que como que vem ao mundo com direitos naturais. Juntamente com essa tese “ocidental” é descartada também a necessidade de uma antítese “oriental” segundo a qual as reivindicações da comunidade merecem precedência diante das reivindicações de direito individuais. A alternativa “individualistas” versus “coletivistas” torna-se vazia quando se incorpora aos conceitos fundamentais do direito a unidade dos processos opostos de individuação e de socialização. Porque também as pessoas jurídicas individuais só são individuadas no caminho da socialização, a integridade de pessoa particular só pode ser protegida juntamente com o acesso livre àquelas relações interpessoais e às tradições culturais nas quais ela pode manter sua identidade. O individualismo compreendido de modo correto permanece incompleto sem essa dose de “comunitarismo”. Por outro lado, do ponto de vista político, a objeção contra os efeitos desintegradores do direito moderno sustenta-se sobre pés de barro. Os processos de uma modernização social e econômica, tão acelerada quanto violenta, que se deu nesses países, não podem ser confundidos com as formas jurídicas nas quais se consumam o desenraizamento, a espoliação e o abuso do poder administrativo. Apenas uma aproximação entre política e direito pode ajudar contra a opressão efetiva das ditaduras que promovem desenvolvimento. É evidente que os problemas de integração que todas as sociedades altamente complexas têm de enfrentar só poderão ser solucionados por meio do direito moderno, se for gerada com base no direito legítimo aquela forma abstrata de solidariedade civil que coincide com a efetivação dos direitos fundamentais. (HABERMAS, 2001, p. 158-159).

Segundo Habermas, “o ataque ao individualismo dos direitos humanos dirige-se contra um aspecto do conceito de autonomia que está na sua base, a saber, as liberdades que são garantidas aos cidadãos diante do aparato estatal e de terceiros” (HABERMAS, 2001, p. 160).

Hashmi trata do estudo feito por Ann Mayer no qual conclui que, geralmente, as reservas aos direitos humanos são feitas no que toca às mulheres:

Para começar com “igrejas”, ou seja, mesquitas ou estabelecimentos muçulmanos religiosos em geral: Ann Mayer estudou em detalhes em seu livro *Islã e Direitos Humanos* a resposta dos governos muçulmanos, apoiada por seus ulemas oficiais, às declarações internacionais mais importantes sobre os direitos humanos. A maioria dos estados muçulmanos aderiu a estas declarações, incluindo a Declaração Universal dos Direitos Humanos e a Convenção sobre a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação contra as mulheres. Mas eles aderiram em muitos casos com reservas, e essas reservas invariavelmente se concentram nos direitos das mulheres. As Declarações alternativas muçulmanas sobre direitos humanos, como o Declaração Universal Islâmica dos Direitos Humanos (UIDHR), são maneiras de ‘obscurecer’ a questão dos direitos das mulheres, como Mayer diz: ‘A partir de uma leitura cuidadosa da UIDHR’, escreve ela, ‘pode-se colher que, sob o pretexto de aplicar princípios islâmicos, nega às mulheres inúmeros de direitos e liberdades’ (HASHMI, 2010, p. 589). Tradução livre.⁸⁷

⁸⁷To begin with “churches”, that is, mosques, or Muslim religious establishments in general: Ann Mayer has studied in detail in her book *Islam and Human Rights* the response of Muslim governments, backed by their official ulema, to the most important international declarations on human rights. Most Muslim states have acceded to these declarations, including the Universal Declaration of Human Rights and the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women. But they have acceded in many cases with

Percebe-se a dificuldade de conciliação dos direitos humanos, notadamente das mulheres muçulmanas no Oriente Médio islâmico, posto que direitos humanos são produto da cultura ocidental (SALGADO, 2008, p. 366)

Essa dificuldade de conciliação dos direitos humanos pode ser representada pela afirmação de Garaudy de que “Deus [...] é o único legislador. Tal é o princípio de base do Islã em sua visão da unidade (tawhid). A comunidade não é fundada sobre uma “declaração dos direitos do homem” mas sobre uma “revelação de seus deveres” (GARAUDY, 1988, p. 67).

Ayaan Hirsi Ali e Taslima Nasreen, como observa Hashmi, afirmam os direitos das mulheres são simplesmente incompatíveis com o Islã. “A opressão que as mulheres muçulmanas sofrem, não é o resultado de expressões culturais equivocadas do Islã, mas de sanções sistemáticas para a desigualdade de gênero e misoginia em textos sagrados islâmicos” (HASHMI, 2010, p. 592).⁸⁸

Salgado elucida que a cultura muçulmana não está apta a reconhecer direitos cuja justificativa encontra-se no ser humano, dada a sua natureza, já que todos os direitos derivam de Deus:

Bastante frequente é a fundamentação dos direitos humanos na natureza humana. É preciso levar em consideração que tal justificativa é incompatível com algumas culturas. Por óbvio, a natureza biológica de todos os seres humanos é a mesma, trata-se de fato inegável, mas para algumas culturas, ainda que reconhecida essa igualdade essencial entre todos os seres humanos, não é possível concluir que há um grupo de direitos válidos para todos, uma vez que são humanos e iguais. A cultura muçulmana não consegue conceber direitos cuja justificativa encontra-se no ser humano. Todos os direitos derivam direta e exclusivamente de Deus, e o homem, pela simples natureza que possui, não se faz centro irradiador de direitos. (SALGADO, 2008, p. 367).

Habermas, assumindo um “papel apologético” na discussão, aduz que a ponto crucial na interpretação adequada dos direitos humanos cinge-se no seu caráter individualista e secular, centrados no conceito de homem:

No que segue, assumirei o papel apologético de um participante ocidental da discussão [*Diskurs*] intercultural sobre os direitos humanos e, nesse contexto, tratarei da hipótese segundo a qual aquele modelo deve menos ao fundo cultural específico da civilização ocidental do que à tentativa de se responder aos desafios específicos de uma modernidade social entrementes globalmente propagada. Essas condições dadas da modernidade, sejam avaliadas do modo que forem, constituem

reservations, and these reservations invariably focus on women’s rights. The Muslim alternative declarations on human rights, such as the 1981 Universal Islamic Declaration of Human Rights (UIDHR), go out of their way to “obscure” the issue of women’s rights, as Mayer puts it. “From a careful reading of the UIDHR,” she writes, “one can glean that, under the guise of applying Islamic principles, it denies women a number of rights and freedoms” (HASHMI, 2010, p. 589).

⁸⁸ Ayaan Hirsi Ali and Taslima Nasreen, who argue that Islam and women’s rights are simply incompatible. The oppression Muslim women suffer, they contend, is not the result of misguided cultural expressions of Islam, but of systematic sanctions for gender inequality and misogyny in Islamic sacred texts (HASHMI, 2010, p. 592).

hoje um fato [*Faktum*] para nós que não nos deixa nenhuma escolha e, por isso, não necessita (ou não somos capazes) de uma justificação retrospectiva. Na disputa quanto à interpretação adequada dos direitos humanos, não se trata de se desejar a *modern condition*, mas sim de uma interpretação dos direitos humanos que seja justa com o mundo moderno *também do ponto de vista de outras culturas*. A controvérsia gira sobretudo em torno do individualismo e do caráter secular dos direitos humanos que se encontram centrados no conceito de autonomia. (HABERMAS, 2001, p. 153).

Não se pretende vocalizar os direitos humanos como solução para todas as mazelas da humanidade. Seria uma posição no mínimo ingênua. Não é objetivo deste trabalho tecer uma análise crítica acerca dos direitos humanos, mas vale trazer à lume algumas observações feitas por Habermas no sentido de que os direitos humanos que promovem a inclusão do outro funcionam como sensores para as exclusões realizadas em seu nome e da variante crítica do poder quanto à validade universal:

a idéia dos direitos humanos é expressão de uma razão especificamente ocidental enraizada no platonismo. Essa razão coloca-se, graças a um “sofisma de abstração”, para além dos limites do seu contexto de surgimento e, assim, para além da validade meramente local dos seus parâmetros supostamente universais. Deve-se assegurar a todas as tradições, concepções de mundo ou culturas, os seus respectivos e, na verdade, incomensuráveis parâmetros para o verdadeiro e o falso. [...] Também o discurso sobre os direitos humanos obstina-se em dar ouvidos para *todas* as vozes. Por isso ele mesmo adianta o modelo sob cuja luz as infrações ainda latente contra a própria reivindicação podem ser descobertas e corrigidas. Lutz Wingert denominou isso de “o traço detetivesco” dos discursos sobre os direitos humanos: direitos humanos que promovem a inclusão do outro funcionam ao mesmo tempo como sensores para as exclusões realizadas em seu nome. A variante da crítica do poder procede de modo um pouco mais rude. Também ela desmente a reivindicação de validade universal com base na precedência genética de uma particularidade ocultada. Mas desta feita é suficiente um artifício reducionista. Supostamente na língua normativa do direito pode-se refletir *apenas* as palavras de ordem fáticas de auto-afirmação política; por isso, via de regra, deve-se esconder por detrás das reivindicações jurídicas universais a vontade de imposição de uma determinada coletividade. Mas nações mais felizes aprenderam já no século XVIII como o mero poder pode ser domesticado por meio do direito legítimo. (HABERMAS, 2001, p. 152).

Indo mais longe, Habermas afirma que intelectuais ocidentais defendem a afirmação segundo a qual por detrás da reivindicação de validade universal dos direitos humanos esconde-se apenas uma pérfida reivindicação de poder:

No entanto, a validade universal, o conteúdo e a precedência dos direitos humanos permanecem controversos. O discurso acerca dos direitos humanos, baseado em argumentos normativos, é inclusive acompanhado da dúvida fundamental se acaso a forma de legitimação política nascida no Ocidente seria de um modo geral aceita sob as premissas de outras culturas. De modo radical, intelectuais ocidentais defendem mesmo a afirmação segundo a qual por detrás da reivindicação de validade [*Gültigkeit*] universal dos direitos humanos esconde-se apenas uma pérfida reivindicação de poder [*Macht*] do Ocidente. Isso não é casual. Obter distância das suas próprias tradições e expandir perspectivas estreitas constituem, justamente, características do racionalismo ocidental. A história europeia da interpretação e efetivação dos direitos humanos é a história de uma tal *descentralização* do nosso modo de ver. Os direitos (supostamente) iguais foram apenas gradativamente estendidos aos grupos reprimidos, marginalizados e excluídos. Apenas como resultado de duras lutas políticas é que também os trabalhadores, as mulheres e os

judeus, os ciganos, homossexuais e exilados foram reconhecidos como “seres humanos” com direito a um tratamento totalmente igual. O importante, no entanto, é que cada uma das ondas de emancipação, em um olhar retrospectivo, também deixam reconhecer a função ideológica que os direitos humanos haviam preenchido *até cada um daqueles momentos*. Pois a cada vez, a reivindicação igualitária à validade e inclusão universais *também* serviu para encobrir o tratamento desigual fático dos tacitamente excluídos. Essa observação despertou a suspeita de que os direitos humanos poderiam ser *absorvidos* por essa função ideológica. Eles não teriam servido sempre como o escudo de uma falsa universalidade – de uma humanidade imaginária, por detrás da qual um Ocidente imperialista podia esconder a sua particularidade e o seu interesse próprio? Entre nós, com base em Heidegger e em Carl Schmitt, essa hermenêutica da suspeita é praticada nas versões da crítica da razão e da crítica do poder. (HABERMAS, 2001, p. 150-151).

Não obstante, Habermas afirma que deve haver concordância quanto às normas de vida em comum na sociedade mundial:

Além disso o conflito das culturas dá-se dentro da moldura de uma sociedade mundial na qual os atores coletivos, independentemente das suas diferentes tradições culturais, devem concordar, quer queiram quer não, quanto às normas da vida em comum. (HABERMAS, 2001, p. 161).

Na entrevista concedida a Borradori, Derrida adverte que:

É preciso (*il faut*) mais do que nunca ficar do lado dos direitos humanos. *São necessários (il faut) direitos humanos*. Precisamos deles e eles são preciosos, pois há sempre uma carência, uma falta, uma penúria, uma insuficiência; os direitos humanos já não são suficientes. O que já é o bastante para nos lembrar que eles não são naturais. Possuem uma história – uma história recente, completa e inacabada. Desde a Revolução Francesa e das primeiras declarações até a declaração que se seguiu ao final da Segunda Guerra Mundial, os direitos humanos têm sido continuamente enriquecidos, refinados, esclarecidos e definidos (direitos das mulheres, direitos das crianças, direito ao trabalho, direito à educação, direitos humanos além dos “direitos humanos e direitos do cidadão” etc.) (BORRADORI, 2004, p. 142).

Do enfrentamento de duas teologias políticas, a modernidade ocidental *versus* fundamentalismo islâmico depende a percepção do sujeito do mundo em que está inserido.

A modernidade ocidental, de um lado, rompeu com a submissão do indivíduo em relação à autoridade – Princípio da Subjetividade e pavimentou o caminho para as ordens jurídicas modernas fundamentadas sobre direitos subjetivos, sendo os direitos humanos espécie desse gênero.

O Oriente Médio islâmico, por sua vez, sob a concepção do fundamentalismo islâmico, encontra-se sob as limitações estruturais impostas pela religião criada por Maomé, na qual prega-se a unidade da política, da religião e da sociedade. Nesse prisma, dada a submissão divina apregoada pelo islã, somente Alá desfruta de liberdade e direitos e o homem cumpre observar seus deveres.

Tratar de direitos humanos, fruto de uma fundamentação ocidental, mostra-se incompatível com as comunidades muçulmanas, notadamente, quando pretende-se tratar de

direitos humanos da mulher, dada a sua condição no contexto islâmico, o que encerra encerra verdadeiro paradoxo.

Borradori comenta que para Derrida o uso irrefletido da linguagem, o que se aplica quando trata-se de direitos humanos em sociedade pré-modernas, contribuirá para o afastamento dos continentes de tradição:

Para Derrida, então, e pelo resto de sua vida, cada palavra se ramifica em uma rede de conexões históricas e textuais. Suas intervenções políticas freqüentemente buscam lançar luz sobre esses continentes escondidos. Enquanto usarmos irrefletidamente a linguagem, permaneceremos completamente alheios a esses continentes; o problema dessa abençoada ignorância é que reiteramos um número de pressuposições normativas das quais não temos sequer consciência, simplesmente ao depender delas. Tomemos o ser humano como exemplo. A maioria das pessoas suporia que esta é uma designação evidente em si mesma: um ser humano é um membro da espécie humana. O problema é que tanto “humana” como “espécie” são termos que se ramificam em labirintos historicamente construídos, que se desdobram e complicam indefinidamente o espectro semântico da palavra. Por outro lado, a espécie humana, como acontece com todas as espécies, está inscrita na história da evolução: a questão de quando nos tornamos humanos depende do princípio de classificação que adotamos – e que em teoria poderia ser diferente do que é. Nas trevas da Segunda Guerra Mundial, os filósofos existencialistas como Jean-Paul Sartre propunha redefinir o homem em termos de “realidade humana”, sustentando assim que o sujeito humano não poderia ser entendido separadamente de seu mundo. [...]Derrida no entanto argumentava que, embora os existencialistas fossem os primeiros a levantar a questão do significado do homem, eles não haviam conseguido superar a idéia clássica da unidade do homem. “Apesar de o tema da história estar bastante presente no discurso do período, ainda é pequena a prática da história dos conceitos. A história do conceito de homem, por exemplo, nunca é examinada. É como se o signo “homem” não tivesse origem alguma, qualquer limite histórico, cultural ou lingüístico”. Derrida defende aqui que uma vez que o conceito de homem seja dotado de fronteiras históricas, culturais e lingüísticas, será muito mais difícil recorrer a qualquer argumento essencialista. A própria multiplicidade de narrativas históricas impedirá qualquer tentativa de construir um conceito em termos de pares irredutíveis (BORRADORI, 2004, p. 24).

Nas palavras de Richardson, é uma “gritante inversão da sequência das coisas, manter os bois à frente do carro” (RICHARDSON, 1995, p. 19). Para Baldi, não necessariamente “a linguagem dos direitos humanos é um ‘esperanto’ para as lutas por dignidade” (BALDI, 2011, p. 144-145).

Kymlicka vai além e afirma ser “possível que a retórica e a prática dos direitos humanos acabem, na verdade, piorando a situação” (KYMLICKA, 2011, p. 15).

A conciliação e a consequente efetivação dos direitos humanos em Estados islâmicos, para Salgado, “são delicadas e enfrentam dificuldades de naturezas diversas, desde a dificuldade de natureza política até a de fundamentação, passando inevitavelmente pelos entraves impostos por questões culturais” e lembra que:

muitos Estados não têm interesse na concretização desses direitos, a despeito das declarações que assinam, e na grande maioria deles há um segmento de resistência aos direitos humanos, entendidos como instrumento para a efetivação de interesses ocidentais, contrários aos seus próprios interesses. As tentativas de adequação dos direitos humanos à tradição islâmica exigem a abordagem da fundamentação deles, tema essencial para o sucesso desta empreitada (SALGADO, 2008, p. 365).

AlcURI e outros ao analisarem o Relatório MacBride⁸⁹ adverte ser “válida a proposição de que o processo comunicacional é base para o alcance de demais direitos humanos” (ALCURI *et al*, 2012, p. 143).

Habermas nota o perigo de tomar como referência, no debate, as diferenças culturais:

Parece-me que com essa referência às diferenças culturais o debate toma um caminho errado. Decerto pode-se deduzir da forma do direito moderno a sua função. Direitos subjetivos são uma espécie de capa protetora para a condução da vida privada das pessoas individuais, mas em um duplo sentido: eles protegem não apenas a perseguição escrupulosa de um modelo de vida ético, mas também uma orientação pelas preferências próprias de cada um, livre de considerações morais. Essa forma do direito adapta-se às exigências funcionais das sociedades econômicas que dependem das decisões descentralizadas de inúmeros atores independentes. Mas também as sociedades asiáticas introduzem o direito positivo como meio fiscal no âmbito de um comércio econômico globalizado. Elas o fazem com base nos mesmos motivos funcionais que uma vez, no Ocidente, essa forma de direito se afirmou contra as formas corporativas mais antigas de socialização. Segurança jurídica é, por exemplo, uma condição necessária para uma relação marcada pela previsibilidade, pela franqueza e pela proteção da confiança. Daí a alternativa decisiva não se colocar de modo algum no âmbito cultural, mas sim no socioeconômico. As sociedades asiáticas não podem se aventurar em uma modernização capitalista sem levar em conta a eficiência de uma ordem jurídica individualista. Do ponto de vista dos países asiáticos, a questão não é se os direitos humanos como parte de uma ordem jurídica individualista são conciliáveis com tradições culturais próprias, mas sim se as formas tradicionais de integração política e social podem ser adaptadas aos imperativos dificilmente recusáveis de uma modernização aceita por inteira, ou podem ser afirmadas contra ela. (HABERMAS, 2001, p. 156).

No mesmo sentido, Razak adverte que a argumentação a favor da igualdade de gênero deve ser costurada nos meandros da cultura muçulmana, superando a polaridade cultural:

O argumento para a igualdade de gênero, ele insistiu, tem que ser feito dentro da cultura, e a polaridade de gênero versus cultura tem que ser minada. O que as feministas canadenses poderiam ter feito para mitigar o poder do Estado de usar as preocupações feministas para estigmatizar e policiar os muçulmanos e para produzir o cidadão normativo como desconectado da comunidade? Como argumentos para a igualdade de gênero poderiam ter sido feitos dentro da cultura e não em oposição a ela? (RAZAK, 2007, p. 27). Tradução livre.⁹⁰

⁸⁹ Aprovado pela Conferência Geral da Unesco, reunida em Belgrado, em 1980, foi publicado com o título *Vozes múltiplas* (WANDERLEY JÚNIOR; VOLPINI, 2007, p. 6604). Referido documento discute questões comunicacionais ainda não resolvidas na atualidade. Dentre elas, está a falta de democracia na comunicação, devido ao fluxo unidirecional de informação (norte-sul) que resulta na verticalização da informação. É atestada, também no Relatório, a necessidade de mudança de tal conjuntura para a promoção dos demais direitos humanos (ALCURI *et al*, 2012, p. 143).

⁹⁰ The argument for gender equality, he insisted, has to be made within culture, and the polarity of gender versus culture has to be undermined. What might Canadian feminists have done to mitigate the power of the state to use feminist concerns to stigmatize and police Muslims and to produce the normative citizen as unconnected to community? How could arguments for gender equality have been made within culture rather than in opposition to it? (RAZAK, 2007, p. 27).

Baldi afirma que “nesse quadro altamente plural, a questão envolvendo direitos humanos e, fundamentalmente, direitos de gênero [...] é muito mais complexa do que parece à primeira vista” (BALDI, 2011, p. 156). Dentre as estratégias discursivas destaca:

aquela em que, a partir de determinados conceitos islâmicos, procura leituras mais amplas. A mais conhecida é a *Abdullahi An-na'im*, que a partir de Mahmood Taha [...] do período de Meca, que seria eterna e fundamental, destacando a dignidade de todos os seres humanos e, portanto, de *Umma* inclusiva, da qual mulheres, e não muçulmanos, são partes, que teria sido considerada muito avançada para a época e ficou suspensa durante o período de Medina, em que o profeta se encontrava em período de adversidade em relação aos não muçulmanos. Para ele, o momento atual, de coexistência em sociedade globalizada, seria propício para enfatizar a primeira mensagem (BALDI, 2011, p. 156).

Habermas ao tratar do excurso, de Benjamim, sobre as teses de filosofia da história, pondera que a convicção de que a continuidade dos contextos de tradição é instituída tanto pela barbárie quanto pela cultura, e a ideia de que cada geração do presente carrega a responsabilidade não apenas pelo destino das gerações futuras, mas também pelo destino sofrido da inocência, das gerações passadas:

seus textos permitem concluir que ele desconfia *igualmente* tanto do tesouro dos bens culturais legados, que devem passar a ser posse do presente, como também da assimetria da relação entre as atividades apropriadoras de um presente orientado para o futuro e os objetos apropriados do passado. Em virtude disso, Benjamin propõe *uma drástica inversão* entre o horizonte de expectativas e o campo de experiências. Atribui a todas as épocas passadas um horizonte de expectativas insatisfeitas, e ao presente, orientado para o futuro designa a tarefa de reviver na reminiscência um passado que cada vez lhe seja correspondente, de tal modo que possamos satisfazer suas expectativas com nossa débil força messiânica. De acordo com essa inversão, dois pensamentos podem se combinar: a convicção de que a continuidade dos contextos de tradição é instituída tanto pela barbárie quanto pela cultura, e a ideia de que cada geração do presente carrega a responsabilidade não apenas pelo destino das gerações futuras, mas também pelo destino sofrido da inocência, das gerações passadas (HABERMAS, 2000, p. 22).

Habermas acredita que a dinâmica da modernização contribui para a mudança da integração social:

o horizonte espaço-temporal de um mundo da vida, por mais amplo que seja, sempre constitui um todo (ainda que em expansão) abarcado pela intuição, a partir do qual – da perspectiva dos participantes – não deriva nenhuma interação. Mercados ou redes de comunicação, em expansão e se adensando, desencadeiam uma dinâmica de modernização de abertura e fechamento. A multiplicação das relações anônimas com “outros” e as experiências dissonantes com “estrangeiros” possuem uma força subversiva. O pluralismo crescente afrouxa as ligações adscritivas com a família, com o espaço vital, origem social e tradição e põe em andamento uma *mudança formal da integração social*. A cada novo impulso de modernização abrem-se os mundos da vida divididos de modo intersubjetivo para se reorganizarem e novamente se fecharem. O impulso para a abertura parte dos novos mercados, meios de comunicação, vias de tráfego e enredamentos culturais, e a abertura significa, mesmo para os indivíduos atingidos, a experiência ambígua do aumento de contingência: a desintegração de dependências que forneciam a continuidade e eram, retrospectivamente, autoritárias, bem como a libertação das relações ao mesmo tempo orientadoras e protetoras, por um lado, como também, por outro, perniciosas e paralisantes. Em suma, o desligamento de um mundo da vida fortemente integrador libera os indivíduos para a ambivalência das possibilidades de opção cada vez maiores. Ele abriu os olhos deles e ao mesmo tempo aumentou o risco de se

cometer erros. Mas esses são ao menos erros cometidos por nós mesmos a partir dos quais pode-se aprender algo. Cada um é confrontado com uma liberdade que o coloca apenas consigo mesmo e o isola dos demais, na medida em que ela o exorta a uma percepção conforme a fins racionais [*zweckrational*] dos seus próprios interesses; mas também o põe em condições de estabelecer novas ligações sociais e de criar, de modo construtivo, novas regras da vida coletiva. Se tal impulso de liberalização não descarrila de um modo sociopatológico, ou seja, não se fixa na fase da des-diferenciação [*Entdifferenzierung*], na alienação e na anomalia, uma reorganização do mundo da vida deve se realizar nas dimensões da autoconsciência, da autodeterminação e da auto-realização que marcaram a autocompreensão normativa da Modernidade. O mundo da vida desintegrado graças à pressão para a abertura deve fechar-se novamente, sendo que, evidentemente, dentro de horizontes *ampliados*. Nesse movimento os âmbitos de ação dilatam-se nas três dimensões – âmbitos para uma apropriação reflexiva das tradições estabilizadoras da identidade, âmbitos de autonomia para a relação com os outros e com as normas da vida coletiva social, e, finalmente, âmbitos para a configuração individual da vida pessoal (HABERMAS, 2001, p. 105-106).

A defesa dos direitos humanos da mulher muçulmana no Oriente Médio islâmico não encontra compatibilidade de discurso pela incompatibilidade de sua fundamentação, perpetrada pelo antagonismo das culturas ocidental e oriental islâmica, representando um verdadeiro paradoxo.

Para uma intervenção efetiva na condição da mulher muçulmana, no Oriente Médio islâmico, parece não recomendável a referência às diferenças culturais, recomendando-se a superação da polarização cultural por uma fundamentação da própria cultura islâmica.

6 CONCLUSÕES

Diante do que se discorreu sobre a construção social dos sujeitos e às diversas experiências pelas quais passam as sociedades nesse processo de construção, notadamente quanto à investigação dos direitos humanos da mulher muçulmana no Oriente Médio islâmico, conclui-se que:

1) Os precedentes históricos da Modernidade têm como marco temporal inicial o Cristianismo, seguido da Reforma Protestante, da Revolução Francesa e do Iluminismo.

2) Os ensinamentos e vida de Jesus Cristo provocaram uma cesura na história por uma nova forma de mundo. Além da revolução causada pelo fato da reparação não depender mais de obra humana, outro ponto de mudança foi a importância dada a cada indivíduo. O cristianismo, sem desconsiderar o todo, apregou o valor do indivíduo, tornando-o visível, com lições de igualdade e liberdade. A vontade do indivíduo toma um lugar de importância, pois a aceitação da fé cristã passa pelo elemento volitivo, o que denota o sentido de uma fé pessoal, num relacionamento pessoal com Deus.

3) O Imperador Romano Constantino, no ímpeto de restaurar a glória do império, tomou estratégia distinta de seus antecessores. Ao invés de buscar a reafirmação da antiga religião romana, buscou a restauração com base no cristianismo, adotando uma política favorável aos cristãos. A igreja foi instrumentalizada e o cristianismo converteu-se num sistema religioso privilegiado e a Igreja numa força político-ideológica, a mais expressiva, depois do Estado. De acordo com o pensamento da época, para a unidade e segurança do Estado era essencial a unidade crenças.

4) A igreja que nos primeiros séculos dedicava-se aos pobres, tornou-se fonte opressora. As práticas da igreja passaram a ser questionadas e, com desejos de “reformular” o Cristianismo, Martinho Lutero se destacou. A Reforma Protestante pode ser sintetizada nas cinco *solas*: (i) *Sola Fide*; (ii) *Sola Scriptura*; (iii) *Solus Christus*; (iv) *Sola Gratia* e (v) *Soli Deo Glori*. A reforma buscou posicionar o indivíduo no mundo, repudiando a mediação da igreja para o relacionamento do homem com Deus, intensificando a experiência individualizada e de emancipação em relação à instituição.

5) O Iluminismo ficou conhecido pelo ideal da autoemancipação humana em relação às superstições e religiosidade marcantes da Idade Média, pelo que pode ser entendido como o esforço, a partir da razão, para reconstruir as relações humanas, cujo apogeu foi no século XVIII. Muitos intelectuais e filósofos se destacaram com seus pensamentos e teorias como Locke, Voltaire, Montesquieu, Rousseau e Kant.

6) A Revolução Francesa manifestou a necessidade de uma nova era caracterizada pela sobreposição da ciência e da razão em detrimento das superstições e sistemas religiosos. Questionou o Estado Monárquico autoritário em busca de democracia e separação entre poder político e crença religiosa.

7) A marca indelével da Modernidade é precisamente a independência do indivíduo diante da autoridade, o Princípio da Subjetividade. É a época de desenvolvimento da consciência de si mesmos e suas ações, tanto por parte do indivíduo, como da comunidade, diante do desafio de compreender seu próprio tempo, com destaque para o caráter emancipador frente uma religião ou tradição o indivíduo é independente da autoridade.

8) As ordens jurídicas modernas fundamentam-se sobre direitos subjetivos que pressupõe ao indivíduo a ação guiada por suas preferências próprias, pressupostos que deram desenho e conteúdo determinantes aos direitos humanos. Sob a perspectiva habermasiana, a concepção dos direitos humanos foi a resposta européia às consequências políticas da cisão confessional.

9) Paralelamente, no Oriente Médio islâmico, constata-se a predominância da religião criada por Maomé, desde a criação do Império Islâmico, seguido do Turco-Otomano e persistente nos Estados nação. O Profeta estabeleceu, além de uma nova religião, uma nova ordem político-social, na qual religião e política se mesclam e fazem parte de uma única conduta.

10) O Islã, religião cujo livro sagrado é o Corão, parametriza noções de igualdade aos homens livres muçulmanos, estigmatizando mulheres, escravos e não muçulmanos. Nesse estigma social, a mulher encontra-se a mais mal situada, em função do astigmatismo provocado por matérias como armas de fogo, fábricas e parlamentos. No Oriente Médio islâmico, a mulher muçulmana goza de uma posição inferior e desigual. Em decorrência da desigualdade e inferioridade legal da mulher em relação ao homem, na qual as mulheres não são emancipadas, cumpre observar que de acordo com as regras do Islã, muito do que é permitido aos homens não o é para as mulheres. O Islã goza de uma perspectiva patriarcal e centrada nos interesses masculinos.

11) No cenário emoldurado, delinea-se o enfrentamento de duas teologias políticas, sendo a diferença individual mais profunda entre as duas civilizações a condição das mulheres. A modernidade ocidental, de um lado, rompeu com a submissão do indivíduo em relação à autoridade – Princípio da Subjetividade e pavimentou o caminho para as ordens jurídicas modernas fundamentadas sobre direitos subjetivos, sendo os direitos humanos espécie desse gênero. O Oriente Médio islâmico, por sua vez, sob a concepção do fundamentalismo islâmico, encontra-se sob as limitações estruturais impostas pela religião

criada por Maomé, na qual prega-se a unidade da política, da religião e da sociedade. Nesse prisma, dada a submissão divina apregoada pelo islã, somente Alá desfruta de liberdade e direitos e o homem cumpre observar seus deveres.

12) Tratar de direitos humanos, fruto de uma fundamentação ocidental, mostra-se incompatível com as comunidades muçulmanas, notadamente, quando pretende-se tratar de direitos humanos da mulher, dada a sua condição no contexto islâmico. Assim sendo, o discurso sobre Direitos Humanos no ocidente, especialmente em relação à mulher inserida na cultura muçulmana, demonstra-se insuficiente para tratar da complexidade das discussões sobre direitos humanos travadas na atualidade, notadamente pelo caminho histórico percorrido pelas sociedades muçulmanas, demonstrando-se como verdadeiro paradoxo.

13) O ocidente não pode omitir-se sobre a condição da mulher muçulmana e deve buscar diálogo que permita a pavimentação de consenso entre valores mínimos a serem respeitados. Considerando a situação paradoxal dos direitos humanos, o diálogo deve ser buscado partindo de fundamentos do Islã.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de Filosofia. São Paulo: Mestre Jou, 1970.
- ALCORÃO. Tradução de Américo de Carvalho. Nem Martins: Publicações Europa-América, 1978.
- ALCORÃO. Tradução de Samir El Hayek. CCBA: São Paulo, 1994.
- ALCURI, Gabriela *et al.* Relatório MacBride: História, importância e desafios. Simulação das Nações Unidas para Secundaristas, 2012.
- ALTAFIN, Juarez. O cristianismo e a Constituição. Uberlândia: Del Rey, 2007.
- ALVES, Francine. A iconicidade de representações arquitectónicas em mosaicos pavimentais romanos. *Revista de História da Arte*, Lisboa, n. 6, v. 6, p. 133-137, 2008.
- ANTES, Peter. O Islã e a Política. São Paulo: Paulinas, 2003.
- AQUINO, Ednalisson Nogueira de.; LOPES, Kelly Thaysy Cabral. Os três filhos de Abraão. *Revista Diversidade Religiosa*, João Pessoa, v. 5, n. 1, 2015.
- ARBEX JÚNIOR, José. Islã um enigma de nossa época. São Paulo: Moderna, 1996.
- AREÁN-GARCÍA, Nilsa. Breve histórico da península Ibérica. *Revista Philologus*, São Paulo, v. 15, p. 25-48, 2009.
- ARMSTRONG, Karen. Maomé: uma biografia do profeta. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- ARMSTRONG, Karen. O Islã. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- ARTHMAR, Rogério. Voltaire e a visão iluminista do progresso. *São Leopoldo*, v. 16, n. 3, p. 379-390, 2012.
- BALDI, César Augusto. Secularismo, Islã e o “muçulmano”: reflexões sobre colonialidade e biopolítica. *Meritum - Revista de Direito da Universidade FUMEC*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. 139-186, jul.-dez. 2011.
- BARROSO, Luis Roberto. Eficácia e efetividade do direito à liberdade. *Revista de Direito Administrativo e Constitucional*, São Paulo, n. 5, p. 35-53, 2007.
- BARSA. As marcas do Islã: Culturas Mediterrâneas. São Paulo: Barsa Planeta Internacional, 2002. I vídeo-disco (55 min): NTSC: son., color.
- BARTHOLO JR., Roberto S.; CAMPOS, Arminda Eugenia. (Orgs.) Islã – O credo e a conduta. Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- BASSETTO, Bruno Fregni. Elementos de filologia românica. São Paulo: Edusp, 2001.
- BENTIVOGLIO, Julio. Voltaire e a escrita da História. *Revista Emblemas*, Catalão, v. 1, n. 3, 2007.

BÍBLIA. Português. A Bíblia Sagrada: contendo o velho e o novo testamento. São Paulo: Mundo Cristão, 2012.

BIGNOTTO, Newton. O conflito das liberdades: Santo Agostinho. Síntese: Revista de Filosofia, Belo Horizonte, v. 19, n. 58, 2012.

BOBBIO, Norberto. A era dos direitos. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BOBBIO, Norberto. Liberalismo e democracia. 6. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

BONI, Luis Alberto de. O estatuto jurídico das perseguições dos cristãos no império romano. Trans/formação, Marília, v. 37, 2014.

BORRADORI, Giovanna. Filosofia em tempo de terror: diálogos com Jürgen Habermas e Jacques Derrida. Tradução Roberto Muggiati. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

CARLAN, Cláudio Umpierre. Constantino e as transformações do Império Romano no século IV. Revista de História da Arte e Arqueologia, Campinas, n. 11, p. 27-35, 2009.

CARLAN, Cláudio Umpierre. O mundo romano no século IV: decadência ou reestruturação. Revista de história e estudos culturais, Uberlândia, v. 4, n. 01, p. 01-18, 2007.

CARVALHO, Alexandre Douglas Zaidan de. Montesquieu e a releitura da separação de poderes no Estado contemporâneo: elementos para uma abordagem crítica. Lex Humana , v. I, p. 40-65, 2009.

CHEREM, Youssef. Jihad: duas interpretações contemporâneas de um conceito polissêmico. Campos: Revista de Antropologia Social, Curitiba, v. 10, n. 2, 2009.

COGGIOLA, Osvaldo. Islã histórico e islamismo político. Instituto de cultura árabe, 2007.

COGGIOLA, Osvaldo. Novamente, a revolução francesa. Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados de História, São Paulo, v. 47, 2014.

COULANGES, Fustel de. A cidade antiga. Tradução de Frederico Ozanam Pessoa de Barros. São Paulo: Edameris, 2006.

DAVID, René. Os grandes sistemas jurídicos contemporâneos. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DEMANT, Peter. O Mundo Muçulmano. São Paulo, Contexto, 2004.

DORNELLES, João Ricardo Wanderley. O que são direitos humanos. São Paulo, Brasiliense, 1989.

ECKMAN, James P. Panorama da história da Igreja. São Paulo: Vida Nova, 2005.

ESPERANDIO, Mary Rute Gomes. A identidade batista e o “espírito” da modernidade. Protestantismo em Revista, São Paulo, v. 6, p. 15-28, 2005.

ESPINOLA, Claudia Voigt. O véu que (des) cobre: uma etnografia da comunidade árabe muçulmana em Florianópolis. 2005. 244f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Disponível

em:<<https://repositorio.ufsc.br/bitstream/handle/123456789/102133/212325.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>Acesso em: 15 fev. 2018.

FANTINI, Virgília Gomes. Os restos da dominação religiosa no direito processual civil. 2014. 97f. Dissertação (Mestrado) - Universidade FUMEC. Programa de Pós-Graduação em Direito. Disponível em:< <http://www.fumec.br/revistas/pdmd/article/view/4354/2207>>Acesso em: 12 jun. 2018.

FARIAS JÚNIOR, João Batista; SOBREIRA, Solange Alves. Liberdade e igualdade: a Herança de Rousseau nos princípios de Justiça de John Rawls. *Revista Húmus*, São Luís, v. 2, n. 6, 2012.

FELDMAN, Sergio Alberto. A monarquia visigótica e a questão judaica: entre a espada e a cruz. *Saeculum—Revista de História*, João Pessoa, n. 17, 2007.

FERNANDÉZ, María José Roca. ¿la sharía como ley aplicable en virtud de la libertad religiosa? *Revista Española de Derecho Constitucional*, Madrid, n. 92, mai-ago, p. 65-101, 2011.

FERREIRA, Lier Pires. As bases do pensamento democrático liberal: uma visita às obras de John Locke e Jean-Jacques Rousseau. *Perspectiva Sociológica: A Revista de Professores de Sociologia*, Rio de Janeiro, n. 3, 2009.

FO, Jacopo *et al.* O livro negro do cristianismo. Rio de Janeiro:Ediouro Publicações, 2011.

GAMBOGI, Luís Carlos Balbino. Problemática e sentido dos direitos humanos Breve reflexão à luz do pensamento de Henrique C. de Lima Vaz. *Annalesfaje*, Belo Horizonte, v. 2, n. 2, 2017.

GARAUDY, Roger. Promessas do Islã. Tradução Edison Darci Heldt. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1988.

GARCIA, Marcos Leite; SEVEGNANI, Joacir. A luta pela liberdade e as origens do poder constituinte: a obra do Abade Sieyès e a revolução francesa. *Revista brasileira de direito constitucional*, São Paulo, v. 17, n. 1, p. 183-198, 2011.

GEERTZ, Clifford. Observando o Islã: O desenvolvimento religioso no Marrocos e na Indonésia. Tradução de Plínio Dentzien. Rio de Janeiro: Jorge Hazar, 2004.

GIDDENS, Anthony. Dimensões da modernidade. *Sociologia, Problemas e práticas*, Lisboa, v. 4, p. 237-251, 1988.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; LIMA, Vanessa Karla Mota de S. Peregrinação Islâmica (hajj): Diálogos antropológicos sobre práticas “nativas” para compreensão da comunidade religiosa muçulmana. *Sociabilidades Urbanas – Revista de Antropologia e Sociologia*, João Pessoa, v.1, n.3, p. 162-174, nov. 2017.

GOMES, Alexandre Travessoni. O fundamento de validade do direito: Kant e Kelsen. 2. ed. Belo Horizonte: Mandamentos, 2004.

GOMES, Francisco José Silva. Crisandade e Cristianismo Antigo. *Phoinix*, Rio de Janeiro, n. 6, p. 178-196, 2000.

- GONZÁLEZ, Justo L. E até aos confins da Terra: uma história ilustrada do Cristianismo. A era dos conquistadores. Vários tradutores. São Paulo: Vida Nova, 1995. v. 7.
- GONZÁLEZ, Justo L. E até aos confins da Terra: uma história ilustrada do Cristianismo. A era dos novos horizontes. Vários tradutores. São Paulo: Vida Nova, 1995. v. 9.
- GONZÁLEZ, Justo L. E até aos confins da Terra: uma história ilustrada do Cristianismo. A era inconclusa. Vários tradutores. São Paulo: Vida Nova, 1995. v. 10.
- GONZÁLEZ, Justo L. E até aos confins da Terra: uma história ilustrada do Cristianismo. A era dos reformadores. Tradução Itamir N. de Sousa. São Paulo: Vida Nova, 1995. v. 6.
- GONZÁLEZ, Justo L. E até aos confins da Terra: uma história ilustrada do Cristianismo. A era dos dogmas e das dúvidas. Tradução Carmella Malkomes. São Paulo: Vida Nova, 1995. v. 8.
- GONZÁLEZ, Justo L. E até aos confins da Terra: uma história ilustrada do Cristianismo. A era dos sonhos frustrados. Tradução Hans Udo Fuchs. São Paulo: Vida Nova, 1995. v. 5.
- GONZÁLEZ, Justo L. E até aos confins da Terra: uma história ilustrada do Cristianismo. A era das trevas. Tradução Hans Udo Fuchs. São Paulo: Vida Nova, 1995. v. 3.
- GONZÁLEZ, Justo L. E até aos confins da Terra: uma história ilustrada do Cristianismo. A era dos altos ideais. Tradução Hans Udo Fuchs. São Paulo: Vida Nova, 1995. v. 4.
- GONZÁLEZ, Justo L. E até aos confins da Terra: uma história ilustrada do Cristianismo. A era dos mártires. Tradução Key Yuasa. São Paulo: Vida Nova, 1995. v. 1.
- GONZÁLEZ, Justo L. E até aos confins da Terra: uma história ilustrada do Cristianismo. A era dos gigantes. Tradução Hans Udo Fuchs. São Paulo: Vida Nova, 1995. v. 2.
- GUERREIRO, Alexandre. O Chefe de Estado no Islão: dois exemplos no sunismo e no xiismo. Revista de Direito Constitucional e Internacional, Brasília, n. 97, v. 99, p. 02-23, 2017.
- HABERMAS, Jürgen. A constelação pós-nacional: ensaios políticos. Tradução de Márcio Seligmann Silva. São Paulo: Littera Mundi, 2001.
- HABERMAS, Jürgen. Direito e democracia: entre a faticidade e a validade. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.
- HABERMAS, Jürgen. O discurso filosófico da modernidade: doze lições. Tradução Luiz Sérgio Repa, Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fortes, 2000.
- HABERMAS, Jürgen. Sobre a legitimação baseada nos direitos humanos. Trad. Maria Celina Bodin de Moraes e Gisele Cittadino. Civilistica, Rio de Janeiro, a. 2, n. 1, jan.-mar. 2013.
- HASHMI, Sohail H. The rights of muslim women a comment on irene oh's the rights of God. 2010 Journal of Religious Ethics, Inc. 588 - 593
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio. Trad. Paulo Meneses, São Paulo: Loyola, 1995.
- HUNTINGTON, Samuel et al. O choque de civilizações. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

JOLY, Fábio Duarte. Suetônio e a tradição historiográfica senatorial: uma leitura da Vida de Nero. *História*, São Paulo, v.24, n.2, p. 111-127, 2005.

KALAOUN, Tarek Chaher. Os pilares da fé: o pensamento racional científico como sustentação simbólica do islamismo. 2016. 83 f. Dissertação (Mestrado) - Pontifícia Universidade Católica de Goiás. Programa de pós-graduação stricto sensu em Ciências da Religião, Goiânia. Disponível em:
<<http://tede2.pucgoias.edu.br:8080/bitstream/tede/3612/2/TAREK%20CHAHHER%20KALAOUN.pdf>> Acesso em: 16 jan. 2018.

KANT, Immanuel. Fundamentação da metafísica dos costumes. Tradução Paulo Quintela. Lisboa: Edições 70, 1995.

KANT, Immanuel. O que significa orientar-se no pensamento? 3. ed. Tradução: Floriano de Souza Fernandes. Petrópolis: Vozes, 2005.

KANT, Immanuel. Observações sobre o sentimento do belo e do sublime. 2. ed. Campinas, São Paulo: Papirus editora, 1993.

KYMLICKA, Will. Direitos humanos e justiça etnocultural. *Meritum – Revista de Direito da Universidade FUMEC*, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. 13-55, jul-dez. 2011.

LA BRADBURY, Leonardo Cacau Santos. Estados liberal, social e democrático de direito: noções, afinidades e fundamentos. *Jus Navigandi*, Teresina, ano, v. 11, p. 1-2, 2016.

LANNES, Suellen Borges de. A formação do império Árabe-Islâmico : história e interpretações. Rio de Janeiro, 2013. 127 f. Tese (Doutorado) - Universidade Federal do Rio de Janeiro, Instituto de Economia, 2013. Disponível em:
<http://www.ie.ufrj.br/images/posgraduacao/pepi/dissertacoes/Suellen_Lannes.pdf> Acesso em: 10 fev. 2018.

LEAL, André Cordeiro; FANTINI, Virgílica Gomes. A dogmática jurídica processual como tecnologia de reprodução estratégica da dominação religiosa e sua incompatibilidade com o direito democrático. *CONPEDI*, João Pessoa, p. 9-24, 2014. Disponível em:
<<http://publicadireito.com.br/artigos/?cod=c2a71acc0925c431>> Acesso em: 12 fev. 2018.

LEAL, Rosemiro Pereira. Direitos fundamentais do processo na desnaturalização dos direitos humanos. *In: O Brasil que queremos. Reflexões sobre o Estado Democrático de Direito*, Marcelo Galuppo – Organizador, Editora PUC/Minas, BH, p. 665-676, 2006.

LEMOS, Márcia Santos. O episcopado cristão no Império Romano do século IV: práticas cotidianas e ação política. *III Encontro Estadual de História*, Feira de Santana, p. 5-27, 2006.

LEMOS, Tatyana Nunes. Pregação e Cruzada: a conversão dos infiéis nos poemas de Ramon Llull (1232-1316). 2010. 186f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal do Espírito Santo - Centro de Ciências Humanas e Naturais. Programa De Pós-Graduação em História Social das Relações Políticas, Vitória. Disponível em:
<http://repositorio.ufes.br/bitstream/10/3444/1/tese_3986_Tatyana_Nunes_Lemos.pdf> Acesso em: 18 fev. 2018.

LEWIS, Bernard. Las identidades múltiples de oriente medio. Madrid: Siglo Veintiuno de España, 2000.

LEWIS, Bernard. O que deu errado no Oriente Médio? Tradução Maria Luiza X. de A. Borges. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

LEWIS, Bernard. Os árabes na história. Lisboa: Estampa, 1982.

LIMA, Cila. Um recente movimento político-religioso: feminismo islâmico. Estudos Feministas, Florianópolis, ano 22, n. 2, maio-ago, 2014.

LIMA, Solange Rodrigues Vieira; DIAS, Agemir de Carvalho. O desafio do diálogo inter-religioso entre as principais religiões monoteístas. Revista Eletrônica da Faculdade Evangélica do Paraná, v. 1, n. 1, p. 70-83, 2011.

LINO, Alice de Carvalho. Belo e sublime : a mulher e o homem na filosofia de Immanuel Kant. 2008. 90 f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Ouro Preto. Programa de Pós-graduação em Filosofia, Ouro Preto, 2008. Disponível em: http://repositorio.ufop.br/bitstream/123456789/2544/1/DISSERTA%C3%87%C3%83O_Belo_SublimeMulher.pdf> Acesso em: 21 maio 2018.

LOCKE, J. Ensaio sobre o entendimento humano. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

LOPADIC, Dusko. Sérvia: pátria de imperadores romanos. Lusíada. História, Lisboa, n. 5-6, 2009.

LOPES, André Leme. O conflito entre o islã e o ocidente: da ascensão dos árabes ao ocaso otomano. Hegemonia: Revista Eletrônica de Relações Internacionais do Centro Universitário UNIEURO, Brasília, v. 1, 2003.

MANCEBO, Deise. Modernidade e produção de subjetividades: breve percurso histórico. Psicologia: ciência e profissão, Brasília, v. 22, n. 1, p. 100-111, mar. 2002.

MARQUES, Jakson Hansen. Religiosidade muçulmana, história e alteridade: dinâmicas identitárias na fronteira Brasil-Venezuela. Textos e Debates, Boa Vista, v. 1, n. 27, 2015.

MARRA, Laisa. Tradição e transgressão em Persépolis, de Marjane Satrapi. Nau Literária, Porto Alegre, v. 10, n. 1, 2014.

MEDEIROS, Walter de. Venceste, ó Galileu! Memória do último imperador pagão. Ágora: estudos clássicos em debate, Aveiro, p. 119-126, 2002.

MENDONÇA, Adriano Lino. Liberdade, igualdade e fraternidade: os direitos fundamentais e o constitucionalismo moderno. Horizonte Científico, Uberlândia, v. 2, n. 1, 2008.

MILKEWITZ, Alberto. A obrigação de transmissão e educação de geração para geração no livro de shmot (êxodo). Revista de Teologia, São Paulo, v. 7, n. 12, p. 78-88, 2013.

MILMAN, Luis. Origem dos movimentos islâmicos revolucionários. Revista Espaço Acadêmico, Maringá, n. 35, 2004.

MONTENEGRO, Silvia. Identidades muçulmanas no Brasil: entre arabismo e islamização. Lusotopie, Lisboa, n. 10, 2002.

MONTESQUIEU, Charles Louis de Secondat. Do espírito das leis. São Paulo: Martin Claret, 2006.

MORAES JUNIOR, Manoel Ribeiro. Encontros e Desencontros da Razão Considerações sobre modernidade e pós-modernidade entre Heidegger, Lyotard e Habermas. *Problemata-Revista Internacional de Filosofia*, João Pessoa, v. 6, n. 3, p. 171-197, 2015.

NICOLINI, Marcos Henrique de Oliveira. O cristianismo em metamorfoses: pentecostalismo, suas afinidades e desafios seculares. *Âncora Revista Digital de Estudos em religião*, João Pessoa, v. 11, ano 12. Ago. 2017.

OLIVEIRA, Francielle Vieira. Direitos humanos e democracia: fundamentação filosófica em Jürgen Habermas. 2010. 126f. Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-graduação em Filosofia. Uberlândia. Disponível em: <<https://repositorio.ufu.br/bitstream/123456789/15530/1/Diss%20Franciele.pdf>> Acesso em: 25 maio 2018.

PECORARI, Francesco. O conceito de liberdade em Kant. *Revista ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora, v. 1, n. 12, p. 45-46, 2010.

PELEGRINI, Andréa de Oliveira; AMARAL, Sérgio Tibiriçá. Breve histórico religioso. *Etic-encontro de iniciação científica*, Presidente Prudente, v. 12, n. 12, 2016.

PIOVESAN, Flávia. Direitos humanos: desafios da ordem internacional contemporânea. *Caderno de Direito Constitucional*, Curitiba, 2006.

RATZINGER, Joseph. *Introdução ao Cristianismo: Preleções sobre o Símbolo Apostólico*. São Paulo: Herder, 1970.

RAZAK, Sherene H. The 'sharia law debate' in ontario: the modernity/premodernity distinction in legal efforts to protect women from culture. *Feminist Legal Studies*. Ontário, v. 15, p. 3-32, 2007.

RIBEIRO, Cláudio Oliveira. Espiritualidades plurais da reforma. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 49, n. 1, p. 63, 2017.

RICHARDSON, Don. O fator Melquisedeque: o testemunho de Deus nas culturas através do mundo. Tradução de Neyd Siqueira. São Paulo: Vida Nova, 1995.

ROALD, Anne Sofie. The Nuances of Islam Empowerment and Agency for Palestinian Women in the West Bank. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, Lincoln, v. 37, n. 3, p. 1-20, 2016.

ROSENDAHL, Zeny. Geografia da religião: uma proposição temática. *GEOUSP - Espaço e Tempo*, São Paulo, n 11, p.9-19, 2002.

RUBY, Tabassum Fahim. The Question of Muslim Women's Rights and the Ontario Shari'ah Tribunals. *Frontiers: A Journal of Women Studies*, Lincoln, v. 34, n. 2, p. 134-154, 2013.

SALAM, Tarik Al. *Islamismo*. Curitiba: A.D. Santos, 2012.

SALGADO, Karine. Direitos humanos e Islã. *Meritum - Revista de Direito da Universidade FUMEC*, Belo Horizonte, v. 3, n. 2, 2008.

SANTOS, Pedro Ivo. *Renascimento, Reforma e Guerra dos Trinta Anos*. Rio de Janeiro: JCM, 2014.

SARAIVA, José Hermano. História concisa de Portugal. 20. Ed. Sintra: Europa-América, 1995.

SERRA, Paulo. Iluminismo e comunicação de Locke a Kant. Covilhã, 2010.

SILVA, Antonio Ozaí da. O monoteísmo islâmico. Revista Espaço Acadêmico, Maringá, v. 10, n. 115, p. 125-136, 2010.

SILVA, Diogo Pereira da. As perseguições aos cristãos no império romano (séc. I-iv): dois modelos de apreensão. Revista Jesus histórico, Rio de Janeiro, v. 7, p. 29-44, 2011.

SILVA, Paula Oliveira. Reminiscências do de libero arbitrio de Santo Agostinho no de veritate de Santo Anselmo. Philosophica, Lisboa, v. 34, p. 103-121, 2009.

TÁCITO. Cornélio C. Anais. Tradução de Leopoldo Pereira. Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1964.

TORA, Simchat. Em Israel. 2000.

UNESCO. Mexico City Declaration on Cultural Policies. Paris: UNESCO, 1982.

VECCHIO, Pollyanna de Mattos Moura. Leitura religiosa e novas tecnologias: um estudo sobre o uso de versões digitais da Bíblia, do Alcorão, do livro de Mórmon e da Torá. Texto Livre: Linguagem e Tecnologia, Belo Horizonte, v. 6, n. 2, p. 125-140, 2013.

VEYNE, Paul. Quando nosso mundo se tornou cristão (312-394). Tradução de Marcos de Castro. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VICENZI, Roberta Aragoni Nogueira. Nacionalismo Árabe: apogeu e declínio. 2006. 227f. Tese (Doutorado) - Universidade de São Paulo, São Paulo. Disponível em: <<http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8131/tde-28052007-144608/en.php>> Acesso em: 14 jan. 2018.

VIEIRA, Paulo Henrique. A filosofia política de Martinho Lutero. Estudos teológicos, São Leopoldo, v. 42, n. 1, p. 58-80, 2002.

VOLPINI, Carla Ribeiro. OACULT: proposta de criação de uma organização internacional de proteção à cultura no âmbito do continente americano. 2009. 134f. Tese (Doutorado) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Direito, Belo Horizonte. Disponível em: <http://www.biblioteca.pucminas.br/teses/Direito_SilvaCR_1.pdf> Acesso em 29 maio 2018.

VOLTAIRE. Os Pensadores. Trad. Bruno de Ponte *et al.* São Paulo: Nova Cultural, 1987.

WANDERLEY JÚNIOR, Bruno; VOLPINI, Carla Ribeiro. Mondiacult: a cultura como dimensão dos direitos humanos. Belo Horizonte: CONPEDI, 2007.

WATT, Montgomery. The Cambridge History of Islam. Cambridge, v. 1, 2008.

WEBER, Max. A ética protestante e o espírito do capitalismo. São Paulo: Martin Claret, 2002.

YOUSAFZAI, Malala. Eu sou Malala: a história da garota que defendeu o direito à educação e foi baleada pelo Talibã. Editora Companhia das Letras, 2013.