

DIREITOS FUNDAMENTAIS E TRADIÇÃO: UMA ANÁLISE SOBRE A IGUALDADE NO DIREITO ISLÂMICO E PROSPECTANDO POSSÍVEIS DIÁLOGOS COM O DIREITO OCIDENTAL

FUNDAMENTAL RIGHTS AND TRADITION: ANALYSIS OF EQUALITY IN ISLAMIC LAW AND POSSIBLE PROSPECTING DIALOGUE WITH THE WEST RIGHT

*Pablo Malheiros da Cunha Frota**
*Danilo Porfírio de Castro Vieira***

Resumo: O artigo visa promover um possível diálogo entre o Direito Ocidental e o Direito Islâmico, especificamente sobre a análise do princípio da igualdade. Serão apresentadas características do Direito Islâmico que permitam esse debate, encerrando-se com considerações finais que projetem possibilidades de apreensão da referida troca de sentidos e de significados aos direitos fundamentais em ambas culturas jurídicas, especificamente sobre a incidência da igualdade nas relações plurais, inclusive de gênero (direitos da mulher). A análise tem como objeto a busca da resignificação (ou não) de institutos jurídicos em situação concreta, e a efetividade da temática dos direitos fundamentais no Direito Ocidental e no Direito Islâmico.

Palavras-chave: Diálogo. Direitos Fundamentais. Propriedade. Islã.

Abstract: The article is aimed at promoting a possible dialogue between the West law and the Islamic Law, specifically on the analysis of the principle of equality. Features will be presented the Islamic law that allow this debate, ending with closing remarks that project seizure of possibilities of that exchange of senses and meanings of fundamental rights in both legal cultures, specifically on the incidence of equality in plural relationships, including gender (women's rights). The analysis has as its object the search redefinition (or not) of legal institutions in concrete situation, and the effectiveness of the fundamental rights issue in Western law and Islamic law.

Keywords: Dialogue. Fundamental Rights. Property. Islam.

* Doutor em Direito das Relações Sociais pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professor da Universidade Federal de Goiás (UFG). Advogado. E-mail: pablomalheiros07@gmail.com

** Mestre em Direito pela UNESP, pesquisador em Direito Islâmico, professor da UNIP (DF), IDP (DF) e UNICEUB (DF).

1 INTRODUÇÃO

A discussão sobre um possível diálogo do Direito Ocidental e do Direito Islâmico, pela via dos direitos fundamentais, mormente pelo princípio da igualdade¹, demanda uma breve explanação de como os subscritores deste texto atribuem sentido aos direitos fundamentais, objeto da primeira parte do artigo. Em seguida, na segunda parte do texto, serão apresentadas características do Direito Islâmico que permitam esse debate, encerrando-se com considerações finais que projetem possibilidades de apreensão da referida troca de sentidos e de significados aos direitos fundamentais em ambas culturas jurídicas.

No Direito Ocidental, comprova-se a relevância dos direitos fundamentais pelo fato de o Brasil e outros países, entre outros documentos, ter ratificado e assinado o Pacto internacional sobre direitos econômicos, sociais e culturais, adotado na XXI Sessão da Assembleia Geral das Nações Unidas, em 19 de dezembro de 1966, como se extrai do Decreto nº 591, de 6 de julho de 1992.

Os denominados *direitos fundamentais* direcionam, por exemplo, a realização das políticas públicas, com o objetivo fundamental de “alocação equânime dos resultados do esforço coletivo de produção de riqueza e o acesso aos bens culturais, simbólicos e da estrutura básica da sociedade, que permitem o exercício das condições de dignidade da pessoa humana”.²

Como se percebe, as construções teórico-práticas jurídicas, filosóficas, políticas, econômicas e sociais “conformam a vida dos indivíduos, constroem modelos sociais, forjam tipos de Estado e informam ou dificultam o desabrochar da cidadania”³, mormente quando se acha em debate a consecução de direitos fundamentais como fator de diálogo entre culturas jurídicas diversas⁴.

Nessa senda, para alcançar esses desideratos, utilizar-se-á um método e uma metodologia que visam robustecer o caminho e o caminhar para a edificação da análise apresentada, sem que se efetivem verdades, como alude o cartesianismo. O método escolhido para este artigo mescla a dedução e a indução, tendo como *prius* afirmações teóricas de caráter geral, aplicáveis em cada caso concreto de maneira dedutiva.

Tais elementos, indutivamente, podem reproduzir a necessidade de ressignificação (ou não) dos institutos jurídicos analisados em cada situação concreta, em favor de outra ideia de como interpretar a temática dos direitos fundamentais no Direito Ocidental e no Direito Islâmico. Explicitado o método, esclarece-se a metodologia de procedimento e a de abordagem. A primeira utilizará o procedimento monográfico, com a análise de trabalhos relacionados ao assunto. A segunda se baseará em uma linha crítico-metodológica, lastreada em uma teoria crítica da realidade que compreende o Direito como problema e como uma “rede complexa de linguagens e de significados”.⁵ Por fim, serão indicadas sínteses conclusivas acerca das proposições teórico-práticas perquiridas.

2 FUNDAMENTOS SOBRE O SENTIDO CONTEMPORÂNEO DE DIREITOS FUNDAMENTAIS NO DIREITO OCIDENTAL

Antes de buscarmos respostas ao problema sobre a existência de direitos fundamentais no Islã, é pertinente estabelecer o *telos* dos direitos fundamentais, mormente no Direito Ocidental, a fim de buscar eventual diálogo com o Direito Islâmico. Quando se indaga o objeto de uma Constituição, MENELICK DE CARVALHO NETTO e GUILHERME SCOTTI⁶ afirmam que:

[...] uma determinada comunidade de princípios que se assume como sujeito constitucional, capaz de reconstruir permanentemente de forma crítica e reflexiva a eticidade que recebe como legado das gerações anteriores, precisamente restrito àqueles usos, costumes e tradições que, naquele momento histórico constitucional, acredita possam passar pelo crivo do que entende ser o conteúdo da exigência inegociável dos direitos fundamentais. Os direitos fundamentais, ou seja, a igualdade e a autonomia ou liberdade reciprocamente reconhecidas a todos os membros da comunidade, passam a ser compreendidos, portanto, como princípios, a um só tempo, opostos e complementares entre si. Por isso mesmo, aptos a gerar tensões produtivas e a, assim, instaurar socialmente uma eticidade reflexiva capaz de se voltar criticamente sobre si própria, colocando em xeque tanto preconceitos e tradições naturalizados quanto a própria crença no papel não principiológico e meramente convencional das normas jurídicas.⁷

A Constituição, como expressão ratificadora dos direitos fundamentais, seria, portanto, o resultado de um processo cultural, um *constructo* fundado numa certa tradição, visando

compensar as arbitrariedades, os abusos e as tensões ao longo da história de uma coletividade, em especial a civilização ocidental. Inspirado em CANOTILHO, os direitos fundamentais são os direitos do ser humano institucionalmente protegidos dentro de um *continuum* (determinados espaço e tempo).⁸

Estas tensões e conflitos remontam as graves questões sobre a liberdade religiosa no século XVI, passando pelas questões de segurança jurídica, patrimoniais e extrapatrimoniais, durante o Estado Absolutista, as causas operárias no século XIX, até a supressão do pluralismo político e genocídios apresentados pelos sistemas totalitários no século XX.⁹

Foi dentro deste contexto que os documentos constitucionais foram erigidos ao longo dos séculos XVII, XVIII, XIX e XX. Inicialmente sobre a égide protetiva individual, a exemplo da *Bill of Rights* inglesa (1689), a *Bill of Rights* norte-americana (1789), da Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão e as constituições liberais europeias pós-napoleônicas ao longo do século XIX. No século XX, as Cartas Constitucionais tomaram dimensão garantista social, como demonstrado na Constituição mexicana de 1917, a de Weimar de 1919, a brasileira de 1934, a Lei Fundamental alemã de 1949, a portuguesa de 1976, a espanhola de 1978, a brasileira de 1988.

Na perspectiva dos direitos fundamentais, o Estado possui um dever de prestar, operacionalizar direitos, para materializá-los, recorrendo das políticas públicas, com as Constituições recepcionando, portanto, concepções de Estado Social de Direito e de Estado Democrático de Direito,¹⁰ reconhecendo uma dívida social pretérita à edição dos aludidos documentos constitucionais.

É comum os direitos fundamentais serem entendidos como o conjunto de dispositivos jurídicos que protegem os indivíduos contra os abusos do Estado, positivados pela Constituição. O seu objeto, porém, não se reduz ao cerceamento da ação do Estado, mas a proteção do direito maior, que qualifica a condição humana, ou seja, a dignidade, na dimensão da vida, da integridade psicofísica, da solidariedade e da igualdade.¹¹ Para VLADIMIR BREGA FILHO, o direito fundamental é o “mínimo necessário a existência da vida humana”¹².

Os direitos *fundamentais* distinguem-se da *lei*, pois, mesmo preferindo norma posta, na concepção contratualista iluminista, contratualismos referidos direitos eram considerados

“naturais”. A Revolução Francesa de 1789, mesmo com restrições, os enunciava para garantir a participação política, convertendo-os em direitos objetivos. Os direitos fundamentais, presentes na Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948) e em várias outras declarações posteriores, estão “antes e acima da lei, em todas as constituições contemporâneas e no pensamento jurídico em geral”, segundo CASTANHEIRA NEVES.¹³

Noutros termos, “os direitos só são fundamentais porque cotidianamente se reinventam na concretude das nossas vivências como “comunidade de pessoas que se reconhecem reciprocamente como livres e iguais”. Isso não se dá sem tensões, ou como dizem os autores, sem uma “eticidade reflexiva, plural e fluida, apta a se voltar criticamente sobre si mesma”.¹⁴

Nesse sentido, os direitos fundamentais sociais são “direitos-meio, isto é, direitos cuja principal função é assegurar que toda pessoa tenha condições de gozar os direitos fundamentais de primeira-geração”¹⁵. Estes são os direitos civis e políticos de liberdade, que resguardam a esfera individual de proteção contra abusos dos detentores de poder.¹⁶

Os direitos fundamentais individuais em alinhamento aos sociais ampliam e potencializam o conteúdo da *dignidade da pessoa humana*, já que são liberdades contra o Estado (direitos políticos e civis) e *liberdades através e por meio do Estado*¹⁷ (direitos sociais, tidos por direitos tutelares aos mais fracos).¹⁸

O Estado Democrático de Direito, portanto, ampara-se em uma maior intervenção econômica e social estatal na sociedade civil e na vida privada, com o objetivo de efetivação de justiça social, como se extrai do art. 170 da CF/88. Esse Estado Democrático de Direito, segundo CANOTILHO,¹⁹ está fincado em quatro pilares: *socialidade, juridicidade, democracia e sustentabilidade ambiental*, que devem ser observadas no momento em que particulares e o Estado produzem comportamentos ensejadores de direitos e de deveres para si e para outrem na coexistência diária.

A socialidade e a sustentabilidade ambiental apontam para a perspectiva dialógica entre os direitos individuais, individuais homogêneos, coletivos e difusos (ex.: Código de Defesa do Consumidor, art. 81), isto é, de transcensão entre o individual e o social, e não de transição entre eles, na qual um poderia oprimir o outro. Exemplo disso é a tutela constitucional

relacionada à possibilidade de o particular ser titular proprietário de um bem móvel ou imóvel (perspectiva liberal do Estado – art. 5º, XXII, da CF/88), mas, concomitantemente, possuir o dever de funcionalizar o bem socioambientalmente (CF/88, arts. 5º, XXIII, e 225; Código Civil, art. 1.228, *caput* e § 1º – perspectiva de Estado Social e Democrático de Direito). Desse modo, há um condicionamento socioambiental para o exercício de direitos fundamentais individuais àquele que pretende ser titular proprietário de bens de produção e (ou) de consumo na sociedade contemporânea.

A democracia (CF/88, art. 1º) é o pilar do Estado Democrático de Direito que viabiliza a participação política do cidadão nas decisões públicas que o atingirão direta ou indiretamente. Esta participação pode ocorrer de várias maneiras: por representação, por deliberação ou por participação direta, como nos Conselhos Comunitários ou instituídos pelo Poder Público, que envolva a sociedade civil, por plebiscito, por referendo, entre outras formas de atuação democrática. Além da democracia política, pode-se constatar a existência de democracia socioambiental e econômica, no que toca ao acesso (ex.: regularização agrária e fundiária), à aquisição e à utilização dos bens e dos serviços postos à sociedade, como nos programas de incentivo e de desoneração tributária e de crédito aos fornecedores e usuários ou adquirentes.

Ao lado da democracia insere-se a figura do constitucionalismo, fator contramajoritário normalmente concretizado pelo Poder Judiciário para o resguardo e a tutela dos direitos fundamentais de grupos minoritários (ou não) que possam estar sendo oprimidos. Isso foi observado quando o STF (ADI 4.277), ao decidir sobre a constitucionalidade do art. 1.723 do CC, afirmou que tal dispositivo não poderia vedar o reconhecimento da união homoafetiva como uma espécie de entidade familiar, sem olvidar os contornos próprios de cada entidade.

O constitucionalismo²⁰ exemplifica e explicita a juridicidade, último pilar do Estado Democrático de Direito, pois traduz a impossibilidade, ao menos no campo do dever-ser, da prolação de decisões arbitrárias e não fundamentadas pelos Poderes da República. Deve o Poder Judiciário, sempre de maneira séria e com base nas formas de expressão do Direito adequadas a cada caso concreto, fazer o controle da atividade decisória dos demais poderes e dos particulares

(CF, art. 5º, XXXV). Esses quatro pilares são informados e enformados pelos denominados direitos fundamentais.

Nesse diapasão, os direitos fundamentais servem para desnaturalizar os usos, costumes e tradições que no pretérito eram normalizados, ex.: a desigualdade de direitos e deveres entre homens e mulheres, presente, por exemplo, no Código Civil de 1916.

Os direitos fundamentais estão modulados por uma ética reflexiva que, permanentemente, põe em xeque as nossas premissas, as nossas conclusões e os nossos modos de coexistência. Passa-se de uma *ética da liberdade* (“a minha liberdade começa quando a do outro termina”, caracterizadora do personalismo ético), para uma *ética de alteridade* (“a minha liberdade começa no momento em que a do outro se inicia”, lastreada em uma liberdade ética na coexistência, ou seja, ética responsável, p. ex.: ao respeitar o outro contratante nos contratos, a partir da observância da função socioambiental do contrato público ou privado), não obstante a prática e construções da literatura jurídica e dos tribunais possam desmentir essa premissa. Trata-se da passagem paradigmática do eu para o nós e para eles, em que os *eus*, o nós e eles se irmanam na construção diária, provisória, porosa e plural de uma comunidade de livres e iguais, com o mesmo respeito e consideração,²¹ sem olvidar as responsabilidades que cada um assume por seus atos.²²

Esses direitos, por conseguinte, envolvem uma gama de situações e de relações políticas, econômicas e jurídicas que demandam um estudo de um enorme cabedal institucional, jurídico e social, pois políticas setoriais, planos, programas, projetos, leis e orçamento são elaborados com o intuito de efetivar o mandamento constitucional de desenvolvimento de uma sociedade mais justa e solidária.

Desse modo, é sempre indispensável analisar a estrutura (O que é? E como é?) e a função (A que serve? E a quem serve?) das políticas públicas no Brasil contemporâneo, bem como se estas têm sido construídas, decididas, desenvolvidas e, eventualmente, reformadas. Isso porque, segundo VERA KARAM DE CHUEIRI, “compreender e interpretar o Direito (Constitucional) é compreender e interpretar a nós mesmos como comunidade”, pois o mundo não é dado e se constrói diuturnamente pelas nossas ações e omissões.²³

3 O DIREITO FUNDAMENTAL DE IGUALDADE COMO *CONSTRUCTO* CONCEITUAL NA TRADIÇÃO JURÍDICA OCIDENTAL

Ao se tratar de direito fundamental, a igualdade consiste no alicerce, no princípio “meio”, responsável pela complexa composição de outros indispensáveis direitos, vislumbrando o maior dos fins, a dignidade da pessoa.

A repercussão da igualdade não se restringe à atonicidade, à proteção do exercício individual da existência, pela determinação de critérios proporcionais de disposição da liberdade e propriedade²⁴, mas é o elo mediador e harmonizador entre o *singuli* e o *omne*, entre a cidadania garantista individual e a cidadania republicana, entre o “eu” e o “outro”, seja ele individual ou coletivo.

KANT afirmava de forma parcialmente equivocada que igualdade era inata e derivada da liberdade, ou seja, a “igualdade inata, seja, a independência, que consiste em não ser obrigado por outros excepto àquilo a que também reciprocamente podemos obrigá-los”²⁵. Parcialmente equivocada, pois a igualdade é um *constructo* diário, que não se submete a liberdade, pelo contrário, dita os destinos desta tendo como fim a convivência harmoniosa dos espaços existenciais.

Ao longo do exercício histórico da existência humana, a igualdade foi cumulando sentidos. Na Grécia aristotélica, a igualdade era conhecida como *aequitas*, *aequum*, uma igualdade proporcional que se vinculava às qualidades subjetivas dos cidadãos (não é aritmética). A equidade, portanto, seria o fundamento da distributividade²⁶. A igualdade equitativa, porém, pragmaticamente, justificou não só na Grécia, como em Roma, a desigualdade e os seus efeitos nocivos, não havendo, ainda, distinção com o conceito de diferença²⁷.

Na Idade Média, pelo pensamento cristão, a igualdade tomou uma dimensão abrangente, pela formação de institutos como *personalidade* – da titularidade jurídica, estabelecida no “estado de criatura”, potencialmente aberta, desde que a pessoa reconheça a “verdade” e a “revelação” – e dignidade da pessoa, que apresenta uma expressão de proteção existencial, também garantida pela condição de *opus Dei*, atingindo sua primazia a partir do Iluminismo, mas com um fundamento secularizado e alicerçado no “estado de natureza”, tendo a denominação de Isonomia²⁸.

A igualdade isonômica é uma expressão niveladora radical, uma igualdade de direitos e de recursos absoluta. Esta nivelção radical é formal, voltada à impessoalidade diante da legalidade (igualdade perante a lei). A Isonomia manifesta-se de várias formas: *Isotimia*, o respeito igual por todos os cidadãos; *isokratia*, a igualdade de poder político; *isopsephia*, a igualdade dos sufrágios; *isopoliteia*, a igualdade de direito civis. A impessoalidade propiciada pela igualdade formal é um procedimento que objetiva atingir o duplo sentido da Igualdade: de um lado a inclusão, a inserção e a homogeneização, de outro a diferenciação, a heterogeneização²⁹.

O modelo isonômico funda-se na ideia de igualdade simples, de cunho unidimensional, individual-ôntica, sendo, em princípio, eficiente em sociedades homogêneas, culturalmente uniformes (modelo de Estado Nação), mas se torna ineficaz se não estiver atrelada à proporcionalidade (distributividade)³⁰, reduzindo-se à abstração, à formalidade. Na isonomia, ainda, não há a distinção clara entre diferença e desigualdade, fazendo desta expressão de igualdade uma “camisa de força rígida demais para acomodar” novas necessidades e projetos, massificando os seres humanos, alienando-os da sua identidade (impessoalidade)³¹.

Em qualquer meta de superação da Isonomia, o ponto inicial para qualquer discussão encontra-se na dissociação entre a Desigualdade e a Diferença, como termos sinônimos. A desigualdade deve se vincular a relação de “proporção e desproporção”, de “nivelamento e desnivelamento”, tanto na perspectiva negativa depreciativa, quanto no âmbito promocional, voltado à distributividade, retributividade, correição e ao mérito. A diferença refere-se à ontologia da identidade, no respeito à diversidade plural e multicultural de cada indivíduo, pautada na ética do reconhecimento, ou seja, no compromisso e na aceitação da singularidade de cada pessoa, como uma construção oriunda da liberdade³² e da reprodução cultural (seja ela positiva ou negativa, reafirmadora ou contestadora)³³.

Esse sentido de igualdade, que gradualmente se apresenta, encontra-se em uma igualdade complexa, pluridimensional, coletiva, comunitária, estabelecida no multiculturalismo plural e paritário (paridade na diferença), ou seja, no respeito a identidade do ser humano como uma construção individual e como reprodução coletiva, cultural-civilizacional (hibridismo). Logo, o respeito ao ser humano real repercute na sua comunidade de origem. Uma igualdade substantiva, calcada no direito a diferença, nas ações distributivas e na meritocracia, que prime

pela inclusão, pela inserção e pela homogeneização e ao mesmo tempo pela diferenciação e heterogeneização.³⁴

Uma igualdade que prima pela equiparação social, pela proporcionalidade, limitando excessos de liberdade e que não seja auferida, apenas, em bens individuais, mas bens públicos, como educação, trabalho, lazer, cargos públicos, dinheiro e mercadorias, no intuito de uma existência digna, mas que passe pela alteridade. Igualdade voltada apara os interesses dos outros,³⁵ em uma perspectiva de coexistência.

Há de se falar de uma igualdade que não se reduza a milenar concepção de especismo e que supere a primazia antropocêntrica tão defendida no Iluminismo, trazendo os animais à condição de sujeitos de direito e não de bens tutelados. Uma igualdade fundada no interesse dos seres (prazer e dor)³⁶. No “Igualitarismo biocêntrico”, as ideias de existência, de consciência (dor, prazer, percepção “instintiva” de ameaça) e de liberdade se relativizam biotipicamente, emergindo o parâmetro da dignidade animal³⁷.

Essa igualdade pode atingir dimensões amplas ao reconhecer a natureza como destinatária de tutela jurídica, cabendo à humanidade assumir a responsabilidade pela sua conservação (alteridade simétrica). O mundo humano repensaria a natureza e a sua relação com ela. A natureza seria assumida como sujeito “no valor intrínseco das suas unidades macroscópicas (espécies, *habitats*, populações, ecossistemas)”³⁸. Nesse contexto, como em um exercício de humildade, o mundo humano “se descobre como uma reescrita da natureza”³⁹ e reconhece “uma nova experiência do Ser-*Dasein* – de um *Dasiën-physis* que por sua vez se confina às possibilidades de determinação (de per-domínio e de per-durabilidade) da natura”⁴⁰. Surgiria assim uma concepção de *Homo natura* e de “cidadania biótica”⁴¹.

O processo de pré-reconhecimento entre ser humano e natureza, ainda vigente, seria equivalente ao estado de beligerância anterior ao Contrato Social. Outrora a natureza era a senhora e, posteriormente, tornou-se escrava, hospedeira. A propositura seria que ao contrato social fosse juntado “o estabelecimento de um contrato natural de simbiose e de reciprocidade”⁴².

Mesmo esse critério de igualdade sendo pertinente e até louvável, não comporta juridicidade, na perspectiva da autonomia do Direito. Considerando especialmente o pensamento de SINGER, o relatado paradigma de igualdade é insustentável, pois está estabelecido na

conjugação de argumentos heterogêneos e reversíveis. A linguagem jurídica é adotada convencionalmente, convivendo com critérios próprios da *social engineering*. Há, portanto, a funcionalização do Direito, a sua redução a uma mera posição de interesses⁴³.

Desse modo, o sentido que se emprega para o significante igualdade é o *substantial* (Constituição Federal de 1988, arts. 3º, III, 5º, *caput*), que permeia este trabalho, se vincula à ideia de intersubjetividade sistêmica, com a igualdade sendo percebida “em sua incidência e na percepção do meio social, para que ganhe conteúdo substancializado, para compreensão do que é igual e do que não o é”.⁴⁴ Noutros termos: “Todos são iguais porque, unindo-se ao todo, por meio do interesse público, ninguém obedece senão a si próprio. A unidade dos fins, selada pelo “*öffentliche interesse*”, fundando o critério racional da autonomia, erige, pelo mesmo princípio, o critério da igualdade, pondo abaixo as barreiras entre cidadão e Estado, ao fazê-los parceiros e co-promotores do mesmo e único *telos*”.⁴⁵

A ideia de igualdade substancial posta neste artigo possibilita um início prospectivo⁴⁶ de diálogo entre o Direito Ocidental, pela via dos direitos fundamentais, especificadamente, a igualdade, como se passa a demonstrar no tópico seguinte.

4 DIREITO ISLÂMICO E SUAS FORMAS DE EXPRESSÃO

O termo *Fiqh*, traduzido como Direito Islâmico, é sistema jurídico, envolvendo o conhecimento das formas de expressão e de sua aplicação jurisprudencial. O *Fiqh* nas palavras de Yaratullah Monturiol “é o conhecimento das leis e do direito”⁴⁷.

No entendimento da comunidade islâmica, o Islã é mais do que uma religião, apresentando-se como um sistema superestrutural, que engloba a moral (*din*), o Estado, o Direito e a sociedade de uma forma geral.

Logo, é equivocado denominar o *Fiqh* como Direito Corânico, pois o sistema jurídico não se reduz ao *Q’uran*, nem como Direito Maometano ou Direito Muçulmano, visto que nem Maomé ou os muçulmanos (*muslim* - مسلم - os submissos) foram criadores do Direito. Na crença islâmica, o Direito foi e é revelado por *Allah*, não cabendo ao Estado, em princípio, não legislar. O Direito Islâmico é resultado da sobreposição de diversos ordenamentos jurídicos. Nele

encontram-se elementos do direito persa, hebreu, cristão (romano-bizantino) além dos costumes árabes.

O Direito Islâmico apresenta expressamente garantias fundamentais aos seus cidadãos⁴⁸. Os muçulmanos atribuem na surātu An-Nahl o fundamento jurídico de tutela dos direitos do homem: “Por certo, Allah ordena a justiça e a benevolência e a liberalidade para com os parentes, e coíbe a obscenidade e o reprovável e a transgressão. Ele vos exorta, para meditardes”⁴⁹.

O *Fiqh* apresenta várias escolas: A Maliki; Hanbali; Shafii e Hanafi. A escola Maliki, desenvolvido por Malik ibn Anas e predominante no norte da África, defende um sistema jurídico fundado na “*sunna viva*”, ou seja, na dinamicidade dos costumes da comunidade (primazia sobre a razão humana); A escola Hanbali, desenvolvida por AHMAD IBN MUHAMMAD e majoritária na Árabia Saudita, defende um direito fundado na interpretação literal das fontes primárias da *Sharia*, rejeitando *ajitibad* (as jurisprudências) como fonte jurídica; a escola Shafii, desenvolvida por MUHAMMAD IBN IDRIS AL-SHAFII e que se encontra na Indonésia e parte do Oriente Médio, defende a interpretação jurisprudencial, prático-racional, da *Sharia*, dando grande valor a *ijtihad*; e a escola Hanafi, desenvolvida por ABU HANIFA influente na Turquia e Ásia Central, primam pela livre opinião, pela utilização frequente da *ijtihad* (jurisprudência)⁵⁰.

Na concepção muçulmana, é inexorável e notório que o *Fiqh*, *a priori*, é uma instituição que transcende o poder de Estado, porque seu fundamento de validade encontra-se na revelação divina⁵¹, na crença de que o Direito foi ditado pelo próprio Allah (الله), por intermédio do anjo Gabriel, para Maomé (*Muhammad* / محمد), sendo este a “mão de Deus” (o Mensageiro/مهديال)⁵².

A *Sharia* (شريعة/O direito sagrado) é, portanto, o pilar principiológico do *Fiqh* (*usul al-fiqh*), tendo como fonte imediata o *Corão*, ou *Qu’ran* (قرآن), o Livro revelado, e como fonte complementar direta a *Sunnah* (سنه), ou tradições da comunidade, e o *Hadith* (Narracão / الحديث), as transcrições dos ditos e atos do Profeta⁵³.

O *Corão*, na fé islâmica, é a própria palavra de Deus (*kalimat Allah* / الكلمة الله), revelada a Maomé (*Muhammad*), o último dos Profetas, por meio do Arcanjo Gabriel. O *Corão* é organizado em *Suras* (capítulos) e versículos escritos ao longo da vida profética de Maomé, especificamente, durante 22 (vinte e dois) anos, em resposta aos problemas sofridos pela *Ummah*

original. O Corão foi escrito em prosa rimada, demonstrando intensa relação entre a transcendentalidade (fim) e a poética (meio).

O livro sagrado apresenta, em suas 114 Suras e 6.666 versículos, 205 preceitos jurídicos expressos em 600 versículos (80 versículos estritamente jurídicos), sendo que 70 são de Direito de Família, 70 de Direito Negocial (propriedade, comércio), 30 de Direito Penal, 10 de Direito Constitucional e 25 de Direito Internacional⁵⁴.

Os *hadiths* são as compilações de ditos e feitos do Profeta, que se tornaram fontes jurídicas e imperativos de conduta na comunidade. Não são meros exemplos de vida (*sira* - سيرة), mas tradições com conteúdo profético, ou seja, revelações, reconhecidas pela comunidade de juristas⁵⁵. Também não podem ser confundidas com a *sunnas*, pois estas são práticas coletivas, hábitos, costumes da Comunidade (*Ummah*), reconhecidos pelos juristas e religiosos, possuindo repercussão normativa.

Os *hadiths* são classificados pela sua origem difusora e, conseqüentemente, sua autenticidade. São eles os: *sahib* (saudáveis) livre de qualquer mácula ou invenções; os *hasan* (belos), com ligeiras imperfeições ao longo de sua transmissão; os *daeif* (débeis, enfermos) que possuem graves defeitos; os *matruk* (abandonados) que inicialmente foram consideradas autênticas, mas depois caíram no descrédito ou perderam sua cadeia de transmissores; os *maudu* (falsos), são apócrifas, não possuem nenhuma autenticidade comprovada, são consideradas meras invenções.

Os *hadiths* foram organizados e sistematizados gradualmente em livros durante os séculos VIII e IX D.C. como um instrumento moral-jurídico. A primeira compilação, o *Kitabi al-Muwatta*, foi concluída no ano 795 pelas mãos de Malik Anas, onde se encontravam os *hadiths* primordiais (*sunna* de Medina). Posteriormente, em 855, Ahmad Muhammad B. Hanbal organizou a *Musnad*, seguida pela *Kitab Jami al-Sahib* (de Al Bukhari), resultante de uma séria transcrição de 7 mil tradições organizadas por matéria, e as *Sahibs* de Muslim b. al-Hajja al-Qusayri e de al-Bukhari (874).

Outra fonte há ser considerada é o *Ijma* ou o Consenso (اجماع), já que, mesmo sendo uma fonte secundária, é indispensável para aplicação do Direito Islâmico. O Consenso é o resultado da convergência de opiniões da comunidade muçulmana (*ijma alUmmah*), em especial

dos juristas e religiosos muçulmanos (*ijma al aimmah*), na busca da resolução de problemas não previstos no *Corão* e na *Sunnah* (lacunas normativas). A decisão convergente, contudo, não pode ser contrária aos princípios ditados pelo Livro Revelado e os *hadiths*.

O *ijmá* tem o propósito de manter coerência e coesão interpretativas no Direito Islâmico. A principal justificativa para o *ijmá* é que algumas interpretações do *Corão*, dos *Hadiths* e *Sunnas* eram livres demais e atentavam contra a essência do Islã e, conseqüentemente, à ordem e unidade da Comunidade. Logo, na crença islâmica, o *ijma* é uma extensão do processo de revelação, pois os sábios são ungidos pela a sabedoria divina, encontrando as respostas saneadoras aos problemas contemporâneos, mantendo a ordem, a harmonia, a unidade e o bem estar da *Ummah*. O consenso, portanto, tem um propósito divino, ou seja, o saber (o conhecimento) dos doutores da fé e do Direito é conduzido pela Providência Divina. Há, assim, nessas fontes prioritárias, a profunda presença da racionalidade mítica.

Existem as fontes secundárias do Islã, vinculadas a “inteligência humana”, diga-se racionalidade lógico-interpretativa, reconhecida pelas escolas moderadas de direito islâmico como um médio entre a lei e a vontade social (manifestada no meio fático) e um instrumento de manifestação da “Verdade Divina”. Pela racionalidade interpretativa, a revelação e a historicidade convergem e se adequam, pelas *qiyas e ijtihad*. O pensamento (*tafakur*) incide diretamente na relação entre o signo (a palavra da lei / *dalil*) e a causalidade (*i'lat*). A racionalidade conjugada com causalidade estabelece uma designação (*mudá*), que estabelecerá sobre o signo uma cognição singular, ou seja, uma significação (*mashum*)⁵⁶.

A *qiyas*, ou analogia, nada mais é que o processo interpretativo da *Sharia* feita pelos *ulemás* (علماء / sábios conhecedores da fé e do Direito) e *alfaqis* (الفتية / doutores da lei), onde, em casos concretos, pontualmente, dispositivos jurídicos são analisados comparativamente, no intuito de se preencher lacunas. A *ijtihad* seria em sentido estrito a interpretação, o processo dedutivo de análise do sistema normativo, na busca de significados que possam solucionar problemas e atender necessidades jurídicas, tendo como resultado os precedentes (*athar*)⁵⁷. E a *na'y* é argumentação, o recurso retórico que justificará a analogia ou a dedução.

Tratam-se, portanto, de recursos tópico-retóricos, onde os operadores e juristas reconhecem que a interpretação, em sentido lato, e a argumentação são instrumentos silogístico

de “descobrimento” de conceitos ocultos, ou seja, as revelações principiologicamente imutáveis podem apresentar “sentido derivativo” (“elasticidade”), que só pode se extraído pela razão “epistêmica”⁵⁸. Pela interpretação há a inserção de um alto grau de historicidade “ao núcleo invariante do dogma”, pela adaptação do “dado revelado” às exigências do momento. Foram recursos institucionais muito usados nos primeiros séculos do Islã, sendo formalmente proibidas no ano 1000 da Era Cristã. Na prática, porém, a *ijtihad*, a *qiyas* e a *ra’y* continuaram a ser exercidas, com todos os percausos dogmáticos⁵⁹. Inclusive, no entendimento dos muçulmanos, não se deve ‘ler o Corão com os olhos dos mortos’⁶⁰.

É leviano, portanto, afirmar que o Islã é avesso a racionalidade prática, pelo contrário, os muçulmanos dão importância ao conhecimento científico e aos métodos lógico-investigativos⁶¹. Desde o início do Islã houve uma busca incessante pelo conhecimento de fulcro epistêmico. Uma hadith afirma que se: “busque o conhecimento mesmo que seja necessário ir tão longe quanto a China”⁶².

A diferença sobre o conhecimento epistêmico e a racionalidade prática no Islã encontra-se no papel, na função, porque são vistos e tratados como meio de se alcançar a *Adallah* e a virtude, não como fim. A *falsafa*(الفلسفة), ou filosofia árabe, inspirada no aristotelismo (*Aristotalis* – أرسطو / cosmologia) e no neo-platonismo (*Platão, ou Aflatun* - أفلاطون, e *Plotino ou Aflutin* - أف لوطين / mundo intangível), é uma expressão de conciliação entre o conhecimento teórico e prático com os preceitos corânicos, tendo como recurso dialético o *kalam* (الكلام), o discurso com fundamento racional dialógico.

A *Ijtihad* é a interpretação feita racionalmente (“*human reason along scientific lines*”), é o resultado de um esforço prático (*enpraxia*), um recurso procedimental argumentativo (fonte de premissas), visando descobrir os significados da lei a partir de sua fonte (*eubolia*). A razão torna-se um recurso modernizador do Direito, visando responder as expectativas sociais, porém mantendo a ordem.

Outras fontes operacionais do Direito são: a *istihsan* (استحسان), ou seja, a equidade, a eleição preferencial do recurso jurídico mais benigno ao interesse comum (*mursala* ou *maslahat al-mutlaqa*); o *urf*(العرف), os costumes jurídico sociais; a *istishab al-hál*(استصحابالحل), ou presunção

jurídica *iuris tantum*; *sarcmanqablant*, a comparação com o Direito dos povos monoteístas; *madhab al-sababi* (مذهب الصحابي), a opinião dos companheiros do profeta.

5 DOS DIREITOS FUNDAMENTAIS NO ISLÃ: A IGUALDADE

Para ABDULLAHI AHMED AN-NA'IM, os direitos humanos não são restritos a uma única cultura, possuindo legitimidade cultural em diversas comunidades. Os direitos humanos formam-se conceitualmente de forma correspondente ao perfil cultural da comunidade, no reconhecimento consensual de seus integrantes⁶³.

AN-NA'IM enfatiza o compromisso do Estado em adequar transculturalmente (*cross-cultural*) o sistema jurídico doméstico ao sistema internacional de direitos humanos, estabelecendo diálogos entre as diversas tradições, na busca de identificação de valores e de instituições similares⁶⁴.

A finalidade, portanto, é alcançar uma moralidade compartilhada, onde a fé e os costumes não devem ser aniquilados, mas transformados, por meio da educação, do esclarecimento. Logo, AN-NA'IM acolhe o pensamento de HABERMAS na perspectiva de se constituir uma razão cívica, uma racionalidade procedimental que permita incluir e viabilizar o diálogo e a participação de grupos e de comunidades.

Especificamente ao Islã, o objetivo é a formação de uma hermenêutica sobre os direitos humanos, resgatando o entendimento HANAFITA e MALAQUITA de valorização da racionalidade e das experiências econômico-sociais no processo de adequação da tradição à prática jurídica, o que é denominado como princípio da seletividade ou *takbayur*⁶⁵. A seletividade tem como principal instrumento a *Ijtihad*.

Existem, entretanto, exigências no pensamento de AN-NA'IM que inviabilizam o estabelecimento de um diálogo, pois pressupõem factualmente rupturas com a tradição e com a identidade islâmicas. As exigências são: a criação de um Estado laico e da supremacia de uma racionalidade lógico-procedimental e imparcial, comprometidas com os fundamentos do constitucionalismo secular e seus princípios inerentes, ou seja, governo representativo, transparência e independência dos poderes; e o condicionamento do sistema jurídico doméstico a uma ordem jurídica internacional⁶⁶, originária de processo um histórico cultural específico.

O modelo de Estado Islâmico é fruto de uma experiência histórico-cultural distinta do Estado Nação, sendo indissociável da política islâmica. Da mesma forma, o constitucionalismo tradicional islâmico pauta-se na transcendentalidade, em um Direito que não é fruto criativo da experiência humana, mas resultante de revelações.

Logo, não é possível reconhecer a supremacia de uma racionalidade lógico-procedimental, desassociada de valores e instituições espirituais, como está disposto no item “d” do preâmbulo da Declaração Islâmica Universal dos Direitos Humanos:

[...] que cremos que a racionalidade em si, sem a luz da Revelação de Deus, não pode construir um guia infalível nas relações da humanidade nem trazer um alimento espiritual à alma humana e, sabendo que os ensinamentos do Islã representam a quintessência do mandamento divino em sua forma definitiva e perfeita, achamos que é nosso dever lembrar ao homem a sublime condição e dignidade com que Deus agraciou.⁶⁷

No Islã, mesmo havendo uma grande valorização da coletividade, é possível afirmar a existência de direitos individuais indispensáveis para a dignificação do Homem⁶⁸, que não se restringem, apenas, aos cidadãos muçulmanos, abrangendo aos homens e mulheres que não professam o Islã, mas que estejam comprometidos à *Fiqh* e à *Ummah*. Exemplo claro desta afirmativa é a existência dos direitos de integridade física e moral, como o de intimidade e a privacidade.

Há a proteção ao muçulmano contra a violação e intromissão na sua vida privada, em seu espaço mais pessoal (residência), primando pelo recato⁶⁹. A violação de correspondência consiste em uma grave ilicitude como demonstrado em um hadith: “Aquele que investigar a correspondência do seu irmão sem sua permissão é como se estivesse olhado para o fogo do inferno”⁷⁰. Além disto, as proteções à honra e à reputação também são previsto na *Sharia*⁷¹.

Os direitos fundamentais expressos no Corão estão fundamentados em quatro princípios: *Al hayaa* (الحياة/vida); *Al mosawaa* (المساواة/igualdade); *Al hurria* (الحرية/liberdade); *Al milk* (الملك/propriedade). Logo, principiologicamente, os direitos fundamentais muçulmanos não são estranhos à realidade ocidental, pelo contrário, são comuns, havendo, porém, existem diferenças cognitivas, principalmente na ideia de igualdade. Nada obsta, todavia, que haja um esforço na busca de sentidos comuns, que possibilitem o diálogo.

5.1 DO DIREITO À IGUALDADE NO FIQH

O direito à igualdade está presente no Islã, por meio do *Al mosamaa* (المساواة). Na concepção do Islã, independente dos homens e mulheres serem ou não muçulmanos, são eles criaturas de *Allah*, ou seja, a igualdade entre os seres humanos, ontologicamente, está fundada nos conceitos de Criação, Humanidade e Unicidade (*Tawhid*). *Muhammad*, registrado em *sunna*, certa vez disse que “no Islã as pessoas são iguais, todos são de Adão e Eva, o árabe não é mais virtuoso de que o não árabe é mais virtuoso do que o árabe, somente pelo temor a Deus”⁷².

Dentro da *Ummah*, como já tratado anteriormente, *baleghs* (pessoas / muçulmanos juridicamente reconhecidos), independentemente de serem árabes ou não (موالي), estrangeiros e os *Ahlul Dhemmah* (*dhimmis*/ povos do contrato ou povos protegidos)⁷³ são individualmente protegidos pelo Estado Islâmico, não sendo admitidos quaisquer tipos de divisões segregadoras ou castas, a exemplo do Paquistão. É sabido, que o povo paquistanês tem sua raiz étnica no arianismo indiano e suas origens culturais no hinduísmo.

Ainda sobre os *dhimmis* e a questão da tolerância, o respeito às minorias não se restringe apenas aos Povos do Livro (*Ahl al-kitab* - الكتاب أهل / judeus e cristãos), pois estes são apenas uma parcela determinada de não muçulmanos que aceitaram viver dentro das regras da *Ummah*. Todos os povos que não se converteram ao Islã, mas conscientemente aceitaram e se comprometeram viver dentro dos ditames da *Ummah* são denominados de *Ahlul Dhemmah*, ou seja, os povos do tratado, do pacto de respeito e honradez com Islã. A regra é simples, se o não muçulmano é honrado no compromisso de lealdade com a *Ummah*, terá de forma incontestável a garantia de liberdade religiosa e proteção de seus direitos individuais (segurança jurídica), como qualquer *balegh*.

O califa Abu Bakr sobre o respeito aos não muçulmanos determinou:

Protegemos com a proteção de Deus e do tratado firmado com Muhammad, o Profeta e Mensageiro de Deus, em relação as pessoas, suas terras, sua religião, seus bens, seus agregados, suas adorações, seus ausentes, seus presentes, seus patriarcas, seus monges, suas igrejas e tudo o que estiver sob suas mãos, muito e pouco, não devem perder nem ter dificuldades⁷⁴.

O imam Al Auzai (período abássida) posicionou-se contra a tentativa (frustrada) de deportação coletiva de não muçulmano dizendo que “*eles (os povos do tratado) não são escravos para que sejam transferidos para as grandes cidade, mas livres e pertencentes ao povo do tratado*”⁷⁵.

Os alicerces da tolerância com os povos não muçulmanos estão na ideia de igualdade na humanidade, na universalidade da honradez humana e na unidade da criação (*tawhid*), conforme expresso no próprio Corão, em sua surata 49, versículo 13:

Ó seres humanos: seu Senhor é único, o pai de vocês é único, não há preferência do árabe sobre o não árabe, nem do não árabe sobre o árabe do vermelho sobre o negro, nem do negro sobre o vermelho, a não ser temência. Por acaso não divulguei isso a vocês?

Logo, afirmar que a tolerância islâmica baseia-se na onipotência de Alá, e reduzir ao vazio o princípio da *Tawhid*. Nesse contexto cabe salientar a questão da liberdade religiosa. No entendimento do Islã qualquer conversão deve ser fruto de um ato de liberalidade, fruto do livre convencimento⁷⁶. Logo qualquer imposição à força da espada não possui crédito⁷⁷. Certa vez, no ano de 680 da Hégira, um rei convertido de nome Kalawn mandou que todos os seus súditos se submetessem ao Islã, o que gerou indignação entre os juristas e religiosos muçulmanos da época, que exigiram que o monarca revogasse o ato, o que foi feito⁷⁸.

A liberdade de culto não se restringe apenas a liberdade individual de culto, mas a liberdade coletiva, ou seja, é garantido o direito de agremiação e, conseqüentemente, a garantia de proteção dos espaços de culto, como previsto no Corão, em sua surata 22:40:

São aqueles que foram expulsos de seus lares, só porque disseram: Nosso Senhor é Deus! E se Deus não tivesse refreado os instintos malignos de uns em relação aos outros, teriam sido destruídos mosteiros, igrejas, sinagogas e mesquitas, onde o nome de Deus é frequentemente celebrado. Sabei que Deus secundará quem O secunde, sem Sua causa, porque é Forte e Poderosíssimo.

Sobre a participação política, evidencia-se o pluralismo fraco de Esposito, pois os cargos de liderança sobre a *Ummah*, seja no *khilaphah* ou no *imamah*, é exclusivo do *balegh*. Não há registros de existência de califa, imã ou sultão não-muçulmano na história do Islã e em Estados Nacionais com população de maioria muçulmana, somente a Síria tem um governo liderado por um não muçulmano, pois o ditador BASHAR AL-ASSAD é Alauíta.

Inúmeros cristãos e judeus, entretanto, assumiram altos postos públicos, a exemplo de vizires e governadores em Califados e Sultanatos. Durante os séculos XIII e XIV a administração fiscal da *Ummah* esteve sob responsabilidade dos cristãos coptas e dos judeus, respectivamente no Egito e na Síria. Atualmente, há alguns exemplos de não-muçulmanos com postos institucionais de prestígio, como no caso do judeu André Azulay, conselheiro pessoal do rei Mohammad VI, do Marrocos e da judia HoudaNonoo, chefe da missão diplomática do Bahrein no EE. UU.

Na perspectiva identitária, a igualdade no Islã, em tese, distingue a concepção de desigualdade à ideia de diferença, reconhecendo a individualidade de cada homem e mulher como seres humanos, independente de sua origem, sexo, raça ou credo, consideradas diferenças meramente acidentais, que não influem na “estatura real” do homem⁷⁹, mas não dissocia identidade pessoal com a identidade coletiva, reconhecendo esta composição e a respeitando⁸⁰.

O não árabe ou o não muçulmano tem, portanto, oportunidades de prosperidade e de participação social equivalente ao muçulmano, sendo exigido apenas respeito ao *Fiqh* e à *Ummah*. MUHAMMAD dizia que: “As pessoas são iguais aos dentes de um pente: nenhum árabe tem preferência sobre o não árabe, exceto pela virtude e pela piedade”⁸¹.

O aparente nó górdio, que inviabiliza ou dificulta profundamente a mediação entre o *Fiqh* e os Sistemas de Direito Ocidental, encontra-se em um ponto específico sobre a igualdade, referente ao tratamento à mulher. Há a noção que a mulher islâmica permanece em constante processo de opressão em uma sociedade chauvinista, patriarcal.

Estariam, portanto, sob o jugo do pai ou do marido, não tendo sequer capacidade de dispor de seu próprio corpo ou mesmo de sua vida. Mulheres são no início de sua puberdade mutiladas por meio da extração do clitóris, pais tem direito de retirar a vida de filhas “desonradas” e esposas são submetidas à autoridade incontestada de seus maridos pela violência física, além das terríveis *burqas* e *shadores* (véus).

O problema está na distorção destes dados e na ausência de uma análise mais aprofundada sobre a realidade da mulher no Islã. Há o entendimento que homens e mulheres no Islã são iguais, mas não uma igualdade niveladora, radicalmente isonômica, mas paritária na diferença.

Em sua condição humana, enquanto titulares de garantias e deveres, homens e mulheres possuem condição simétrica no direito islâmico, como demonstrado no próprio Corão: “Ó humanos! Nós vos criamos de um homem e de uma mulher, e vos fizemos como nações e tribos, de modo que vos conheçais uns aos outros. Verdadeiramente, o mais honrado dentre vós perante Deus é o mais piedoso. Verdadeiramente, Deus é Onisciente, Conhecedor”⁸². Em uma *sunna*, *Muhammad* afirma que “Deus não repara nas formas exteriores”⁸³.

No entendimento do muçulmano, porém, a igualdade visa preservar, servir a identidade entre homens e mulheres, devendo ser avessa a uniformidade. Uma das formas de percepção de distinção e equiparação de identidades encontra-se na própria língua árabe, pois desde o início do Islã, as mulheres, por reivindicação, possuem denominação própria, substantivação, adjetivação e conjugação verbal singulares, como forma de expressão e reafirmação da identidade feminina: ‘Nós nos tornamos muçulmana exatamente como vocês e agimos como vocês. Contudo, vocês são mencionados no Alcorão e nós não’⁸⁴. Os muçulmanos são denominados de *Inna al mouslimeena* ou *Walmou, mineema* e as muçulmanas são chamadas de *WalMouslimat*.

Essa identidade, contudo, não se resume em uma construção exclusivamente individual, mas cultural e, acima de tudo, natural (condição sexual)⁸⁵. Logo é um equívoco afirmar que há uma relação hierárquica e excludente entre homens e mulheres no direito islâmico, havendo sim um estabelecimento de papéis sociais dentro da *Ummah*. Ao homem cabe o papel de provedor e guardião da família, enquanto à mulher cabe a função de educadora dos filhos, a formadora de gerações e administradora das finanças do lar⁸⁶, ou seja, nos dizeres do Profeta: “A mulher é a rainha da sua casa”. A mulher, na condição de gestora moral da família (pilar da *Ummah*) é vista como o polo central da sociedade: “enquanto há gravidade, a sociedade permanece em seu eixo, sem desintegrar-se”⁸⁷. Logo seus dois deveres fundamentais que a mulher deve observar são: preservar a honra e o pudor e salvaguardar os interesses da família, cuidando bem dos filhos e respeitando dentro de um critério comutativo do esposo⁸⁸.

A mulher, porém, não está presa, restrita, a atividade doméstica, podendo exercer todos os seus direitos civis (ela é um *balegh*), ter uma carreira profissional e dispor de seus direitos políticos, expressando livremente sua opinião e tendo cargos políticos. A mulher, portanto, pode

ter um papel social, fora dos muros da sua residência. Este poder político investido às mulheres é denominado de *Malikah* (ملکه).

Deve-se esclarecer, entretanto, que na prática há problemas no tratamento com a mulher na *Ummah*, mas são oriundas de ranços tribais pré-corânicos, contrários ao Islã. Questões como brutalidade, assassinio ou imposição de casamento às filhas por seus pais, são costumes patriarcalistas, redutoras da mulher a condição de coisas (patrimônio), anteriores ao Islã e contrários ao *Fiqh*.

No Corão não há disposição expressa sobre hierarquização entre homem e mulher, nem a atribuição de natureza pecaminosa ou inferior da mulher. Violando a hierarquia normativa e desconsiderando suas origens, *hadiths* pouco confiáveis, porém populares, como aquelas copiladas pelos Imames Bukhari e Muslim⁸⁹, afirmam a superioridade do homem sobre a mulher e ainda fazem uma leitura distorcida da sura 4:34, legitimando o uso da violência contra a esposa, por parte do marido.

A interpretação é misogenamente distorcida, pois o termo *qawwâna*, que é traduzido erroneamente como força, ou uso de recurso violento, na verdade significa fazer algo impactante, de agir como um chefe de família, cumpridor de suas tarefas maritais. A palavra relacionada à violência física é *daraba*⁹⁰.

Barbaridades como a circuncisão de mulheres (perda do clitóris/castração) ou estreitamento da vagina, muito comuns na África Saariana (incluindo Magreb e Sarrel), reportam a tradições anteriores ao Islã. Da mesma forma, a “legitimidade” das agressões sexuais contra as mulheres por integrantes da própria família (avô, pai, tio, irmão), onde as vítimas acabam se tornando réis, sendo condenadas a desonra perpétua ou a morte, estão embasadas em costumes locais, que não foram estirpados pelo Islã⁹¹. No Corão há a condenação expressa sobre o poder de vida e morte do patriarca sobre sua filha possuindo condições iguais de sustento e de criação a um filho⁹². Na Tunísia e Turquia existem leis rígidas que coíbem agressões contra as mulheres⁹³. Encontram-se leis protetivas também no Egito e no Iraque (antes mesmo da invasão norte americana).

A mulher também não está obrigada a casar por imposição, podendo não só se recusar a contrair matrimônio, como, se desejar, pode pedir a mão do seu pretendente, em

conformidade com os *hadiths*: “Se não gostas dele, isso põe ponto final na questão. Tua autoridade é plena. Vai e escolhe um homem com quem agrada casar”⁹⁴. Cabe ao pai basicamente zelar pela integridade de sua filha não permitindo casamento quando o noivo não é um bom pretendente (fundado em critério moral)⁹⁵.

No entendimento do Islã,entretanto, o casamento não envolve apenas sentimentos, mas bom senso. Trata-se de uma verdadeira pesquisa na busca do parceiro, onde os pretendentes, mutuamente, com o apoio dos seus familiares (não deve haver imposição), não só perceberão as afinidades afetivas, mas o temperamento, o caráter e as condições econômicas.

Quantos aos direitos patrimoniais da mulher muçulmana, o Direito Islâmico prevê plena autonomia de aquisição e de disposição de bens, sejam eles móveis ou imóveis⁹⁶. Sabe-se muito bem que esta autonomia negocial só foi adquirida no direito ocidental, de forma geral, entre os séculos XIX e XX. Além disto, os bens pessoais da mulher, não se confundem com o patrimônio do marido. No próprio Corão está expresso que “não ambicioneis aquilo com que Deus agraciou uns, mais do que aquilo com que (agraciou) outros, porque aos homens lhes corresponderá aquilo que ganharem assim, também as mulheres terão aquilo que ganharem. Rogai a Deus que vos conceda a Sua graça, porque Deus é Onisciente”⁹⁷.

Sobre o casamento, o último ponto polêmico é a questão da poligamia. O homem muçulmano pode ter, dentro de critérios éticos e jurídicos rígidos, até quatro esposas que deverão ser tratadas afetiva e economicamente iguais, caso contrário, as esposas poderão exigir o divórcio, e o esposo responderá com sanções. De fato, a poligamia, além de ser uma tradição pré-islâmica (presentes em outros povos do mesmo período), foi perpetuada no Islã para ser um instrumento de segurança social da época (*dharoura*/ necessidade). Dentro de um contexto de guerras e de violência, os homens mais abastados eram incentivados a casar com viúvas, inclusive idosas, para acolhê-las e amparar os órfãos⁹⁸. MUHAMMAD casou-se com diversas viúvas de soldados mortos na batalha de Badr e Uhud⁹⁹. Há, entretanto, a preferência pela monogamia.¹⁰⁰ Gradualmente, a poligamia vem perdendo o sentido, caindo em desuso¹⁰¹. Já há costume em certos países como o Egito em que o segundo casamento só ocorre mediante autorização da primeira esposa e assim sucessivamente, ou como no Marrocos e Tunísia onde há vedação da poligamia.

O casamento, portanto, não deve ser uma prisão, a institucionalização da opressão no Islã, uma forma de cercar a mulher. Caso seja ou se o casamento está em crise, a mulher tem o direito de pleitear o divórcio ou *Al Talaq*(الطلاق)¹⁰². Caso a mulher tome a iniciativa (*Al Kbul'a - الخلع*), deverá recorrer ao *cadi*, que inicialmente tentará uma reconciliação. Caso isto não ocorra, a autoridade judicial exigirá que o marido aceite o divórcio (conceda), caso contrário o juiz determinará a dissolução do casamento.

Caso o divórcio seja requerido pelo marido, ele se submeterá a algumas responsabilidades em benefício da ex-esposa. Deverá, inicialmente, respeitar o *iddah*(العدة), o tempo de espera para o novo casamento, ou seja, no período entre a formalização do divórcio ao novo casamento (três meses ou três menstruações), a ex-esposa (sendo ela impúbere, grávida ou que não menstrua mais) poderá ficar na casa do marido, tendo, neste interlúdio, o status de esposa, com direitos patrimoniais. Caso ela não queira ficar na casa do marido, este deverá pagar pensão (dever de sustento)¹⁰³ até que a ex-esposa contraia novo casamento.

Outro aspecto da cultura islâmica sempre relacionada à repressão contra a mulher é o uso compulsório do *Shador* (چدر/شدر) ou do *Hijab*(حجاب). Primeiramente, é importante conceituar o que são o Shador, o Hijab, o Nicab e a Burca, vestimentas completamente distintas uma das outras, e que, no Ocidente, são levianamente tratadas como iguais: O Hijab, vestimenta obrigatória no Islã, é o véu, um lenço que cobre a cabeça da mulher, especificamente os cabelos, deixando o rosto a mostra; o Shador é um véu longo, negro ou branco (semelhante ao véu das freiras clarissas ou carmelitas), que deixa também o rosto descoberto, sendo usado em locais sagrados ou departamentos públicos no Irã (costume xiita); o Nicab (نقاب) e o véu curto utilizado por sunitas conservadores, que cobre a cabeça e a parte inferior do rosto, deixando visível apenas os olhos; a Burca (برقع) é uma vestimenta própria dos povos afegãos, que cobre todo o corpo.

As origens do *Hijab* se reportam à formação do Islã, quando ainda homens e mulheres sofriam os efeitos do choque entre valores tradicionais pré-islâmicos, com aqueles introduzidos pelo Profeta. As mulheres, na mentalidade tribal, eram uma pertença dos homens, basicamente um objeto, logo era corriqueiro os relatos de estupros de mulheres entre os árabes. Quando o Profeta decidiu tomar uma atitude coibidora, os homens alegaram de forma cínica que

não sabiam diferenciar uma mulher escrava ou não muçulmana das tementes a *Allab. Muhammad*, respondendo por meio de revelação, decidiu pela adoção do véu - que cobrisse a cabeça, pescoço e a parte superior do tronco, deixando a mostra o rosto - como forma de diferenciação entre as mulheres (muçulmanas e não muçulmanas)¹⁰⁴. Logo, se uma mulher com *hijab* fosse violada, o agressor seria punido com a morte.

Inicialmente, uso do véu era facultativo, porém, com o tempo tornou-se compulsório por imposição familiar ou do poder público. Houve também modificações em seu desenho ao longo dos séculos, a contento de um chauvinismo secular. Estes fatos, no entanto, não o desmerecem como indumentária atrelada à identidade feminina das muçulmanas. Não se trata, portanto, de uma simples e arbitrária imposição, mas uma forma de afirmação da identidade feminina no Islã.

Desde a década de 70 do século passado, as mulheres egípcias, por meio do “revivalismo muçulmano” valorizam o uso do véu, mediante justificação racional (obstáculo moral para o assédio e abuso sexual em ambiente de trabalho ou em transportes públicos), como forma de afirmação da identidade feminina muçulmana. O véu se tornou um símbolo de emancipação, da luta da mulher à educação e emprego fora da esfera doméstica no Egito pós-colonial. Esta identidade não é unicamente individual, tendo o intuito de se formar uma consciência coletiva de resistência contra a dominação masculina e de se resgatar o conhecimento e o *ethos* muçulmanos, perdidos ou menosprezados com a secularização ocidental¹⁰⁵.

Sobre os movimentos organizados de defesa dos direitos da mulher, suas origens não se reportam à década de 70, antecedendo a revolução sexual no Ocidente. As primeiras organizações apareceram na Síria, sob forma de sociedades secretas. No Egito, em 1919 foi criada a Federação das Mulheres, cuja fundadora foi *HodaShaarawi*. Inicialmente, o objetivo foi contestar o jugo dos ingleses, mas, posteriormente, tomou rumos “feministas”. Os movimentos organizados exigem uma maior participação da mulher nos espaços públicos e maior autonomia, mas não têm como referência a mulher ocidental, considerada reificada e submetida a padrões estéticos intensa, porém, veladamente chauvinistas. Por trás da aparente liberdade há uma sobrecarga de funções, a instrumentalização do corpo seguida pela opressão estética de

proporções patológicas (bulimia e anorexia). A mulher optou por ser “um palhaço que pinta o rosto com cores de Christian Dior e Revlon”, do que “ser humano completo”¹⁰⁶.

No que se refere a participação política da mulher dentro na *Ummah*, existem dados que desmistificam a ideia de exclusão da mulher na *jama'a* (ação política). Não se tratam de dados semelhantes aos europeus, mas demonstram avanços históricos na Comunidade Islâmica. O Iraque foi o primeiro país árabe a nomear uma mulher para um ministério (1950) e a adotar uma política de cotas, destinando vinte e cinco por cento das cadeiras do Parlamento Nacional às mulheres. Os critérios de composição de chapas eleitorais, todavia, são, ainda, ditados pelas relações familiares-tribais. A média de representatividade feminina no Parlamento iraniano é de 9,5%, o maior entre os países árabes (a título referencial a média brasileira é de 8,5%). No parlamento da Tunísia, as mulheres representam 19% dos integrantes da casa (semelhante à média israelita e superior à média norte-americana, de 16%). No Iêmen, elas são apenas 1% e no Egito 2%¹⁰⁷.

Especificamente no Irã, existe um paradoxo sobre os direitos da mulher. Desde 1979 vigora um Código Civil que expressa a supremacia masculina sobre a vida da mulher, porém, é garantido, além do direito de representação política, o acesso ao trabalho e ao estudo. Atualmente, as mulheres ocupam 67% das vagas nas faculdades e 50% da força de trabalho no Irã¹⁰⁸. A “onda verde” em favor do candidato Mir Hussein Mussavi e contra a reeleição duvidosa do presidente Mahmoud Ahmadinejad, foi, significativamente, articulada por universitárias iranianas (o direito de resistência, tendo como símbolo o *hijab* verde).

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O texto não tem pretensões de dar respostas ou caminhos para o diálogo intercivilizacional, mas demonstrar que, pela racionalidade e pela linguagem de reconhecimento e de tradução, é possível identificar direitos fundamentais, como um constructo histórico-cultural, dentro do Islã, viabilizando assim a possibilidade de diálogo e construção se um sistema de direito compartilhado materialmente, bastando ao jurista estabelecer critérios de entendimento recíprocos, a exemplo do instituto jurídico da igualdade, em sua perspectiva substancial.

O Direito pode ter um papel, portanto, decisivo na formação de sistemas comunicativos, desde que não se cegue com o encantamento dos discursos universalistas e se visualize a ideia de hospitalidade (acolhimento do outro diferente).

A Hospitalidade como promessa de delicadeza, perdão, emancipação e responsividade. Uma ética contraditória e aporética, de dualidade assimétrica, que visa acolher incondicionalmente o recém-chegado (*arrivantabsolui*) como o “outro absoluto” (heterogeneidade sem oposição)¹⁰⁹. Um acolhimento que transcenda o Direito de Estado e que seja “anterior e para além d’as leis da hospitalidade”¹¹⁰, não se tratando de um conceito jurídico ou político, mas meta ou ultra-ético.

A hospitalidade volta-se para uma nova linguagem compartilhada, um *constructo* novo, que não se confunde com a tradução, mas ao mesmo tempo não pode desconsidera-la, como médium inicial, inclusive no processo de desconstrução, que viabilizará o acolhimento do outro, sujeito que tem a oportunidade de exercer o seu direito de residência, na condição de humanidade. Para tanto se deve alcançar um entendimento compartilhado de humanidade!

NOTAS

- ¹ Sobre a densificação do princípio da igualdade no Direito Ocidental: GUEDES, Jefferson Carús. *Igualdade e Desigualdade: introdução conceitual, normativa e histórica dos princípios*. São Paulo: RT, 2014.
- ² FREITAS FILHO, Roberto; CASAGRANDE, José Renato. *O Problema do Tempo Decisório nas Políticas Públicas*. Revista de Informação Legislativa, v. 187, p. 21-34, 2010, p. 22.
- ³ ROBL FILHO, I. N.; MARRAFON, M. A. Paradoxos da Hipermodernidade: Reflexões sobre a Análise Econômica do Direito, os Direitos Fundamentais e o Papel da Jurisdição Constitucional no Brasil à Luz da Filosofia de Gilles Lipovetsky. In: Julio Cesar Marcelino Junior, Julio Keller do Vale, Sergio Ricardo Fernandes de Aquino. (Org.). *Direitos Fundamentais, Economia e Estado: reflexões em tempos de crise*. Florianópolis: Conceito, 2010, v. 1, p. 265-285, p. 266.
- ⁴ Sobre direitos fundamentais e hospitalidade: PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. *Direitos humanos & hospitalidade: a proteção internacional para apátridas e refugiados*. São Paulo: Atlas, 2014.
- ⁵ GUSTIN, Miracy Barbosa de Sousa; DIAS, Maria Tereza Fonseca. *(Re)pensando a pesquisa jurídica*. 4. ed. Belo Horizonte: Del Rey, 2013, p. 20-21.
- ⁶ CARVALHO NETO, Menelick de; SCOTTI, Guilherme. *Os direitos fundamentais e a (in)certeza do direito*. Belo Horizonte: Fórum, 2011, p. 157-162.

- ⁷ CARVALHO NETO, Menelick de; SCOTTI, Guilherme. *Os direitos fundamentais e a (in)certeza do direito*. Belo Horizonte: Fórum, 2011, p. 14-15.
- ⁸ CANOTILHO, J.J. *Direito constitucional e teoria da Constituição*. Coimbra: Almedina, 1998, p.359.
- ⁹ Sobre a dívida social e a construção dos direitos fundamentais, GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. A germanística jurídica e a metáfora do dedo em riste no contexto explorativo das justificativas do ativismo judicial e da dogmática dos direitos fundamentais. *Palestra* proferida no UNICEUB em 5 de maio de 2014, cedida gentilmente pelo autor.
- ¹⁰ SOARES, Mário Lúcio Quintão. *Teoria do Estado: novos paradigmas em face da globalização*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2011.
- ¹¹ Sobre a densificação destas palavras avaliatórias, inclusive da dignidade da pessoa humana, veja: BODIN DE MORAES, Maria Celina. *Danos à pessoa humana: uma leitura civil-constitucional dos danos morais*. Rio de Janeiro: Renovar, 2003, p 81-117.
- ¹² BREGA FILHO, Vladimir. *Direitos fundamentais na Constituição de 1988: conteúdo jurídico das expressões*. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2002
- ¹³ CASTANHEIRA NEVES, António. Entre o legislador, a sociedade e o juiz ou entre sistema, função e problema – modelos actualmente alternativos da realização jurisdicional do direito. In: SANTOS, Luciano Nascimento (Coord.). *Estudos jurídicos de Coimbra*. Curitiba: Juruá, 2007, p. 229-268, p. 233.
- ¹⁴ CHUEIRI, Vera Karam de. Prefácio. In: CARVALHO NETO, Menelick de; SCOTTI, Guilherme. *Os direitos fundamentais e a (in)certeza do direito*. Belo Horizonte: Fórum, 2011, p. 7-12, p. 8.
- ¹⁵ BUCCI, Maria Paula Dallari. O conceito de política pública em direito. In: BUCCI, Maria Paula Dallari (org.). *Políticas Públicas: Reflexões sobre o Conceito Jurídico*. São Paulo: Saraiva, 2006, p. 1-49, p. 3.
- ¹⁶ FACHIN, Melina Girardi. Fundamentos dos direitos humanos: teoria e práxis na cultura da tolerância. Rio de Janeiro: Renovar, 2009, p. 63.
- ¹⁷ A expressão foi cunhada por Bobbio em BOBBIO, Norberto. *A era dos direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992, p. 33.
- ¹⁸ ADEODATO, João Maurício. Direito à saúde e o problema filosófico do paternalismo na bioética. *Revista de direitos e garantias fundamentais*, Vitória, n. 11, p. 149-170, jan./jun. 2012, p. 158.
- ¹⁹ CANOTILHO, José Joaquim Gomes. *Estado de direito*. Lisboa: Gradiva, 1999.
- ²⁰ Sobre o assunto veja: CHUEIRI, Vera Karam de; GODOY, Miguel G. Constitucionalismo e Democracia – Soberania e Poder Constituinte. *Revista Direito GV*, SP, v. 11, p. 159-174, jan.-jun. 2010.
- ²¹ Sobre o tema, FROTA, Pablo Malheiros da Cunha. *Responsabilidade por danos*. Curitiba: Juruá, 2014.
- ²² ROBL FILHO, I. N.; MARRAFON, M. A. Paradoxos da Hipermodernidade: Reflexões sobre a Análise Econômica do Direito, os Direitos Fundamentais e o Papel da Jurisdição Constitucional no Brasil à Luz da Filosofia de Gilles Lipovetsky. In: Julio Cesar Marcelino Junior, Julio Keller do Vale, Sergio Ricardo Fernandes de Aquino. (Org.). *Direitos Fundamentais, Economia e Estado: reflexões em tempos de crise*. Florianópolis: Conceito, 2010, v. 1, p. 265-285, p. 274-275.

- ²³ CHUEIRI, Vera Karam de. Prefácio. In: CARVALHO NETO, Menelick de; SCOTTI, Guilherme. *Os direitos fundamentais e a (in)certeza do direito*. Belo Horizonte: Fórum, 2011, p. 7-12, p. 7-8.
- ²⁴ HAURIOU, Maurice. *Derecho publico y constitucional*. Madri: Press, 1927, p. 113.
- ²⁵ KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes, princípios metafísicos da doutrina do direito*. Lisboa: Ed. 70, p.44.
- ²⁶ VILLEY, Michel. *Le Droit et les droits de l'homme*. Paris: Press Universitaires de Fance, 2007 Trad. O direito e do direitos humanos. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007. p 56.
- ²⁷ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4 ed. São Paulo:Nova Cultural, 1991, p.85-86/96-97; ARISTÓTELES. *A política*. 14 ed. Rio de Janeiro: Editora Ediouro, p.12 a 17; CÍCERO, Marco Túlio. Dos deveres. São Paulo: Saraiva, 1973.
- ²⁸ AQUINO, Tomás de. *Escritos políticos de São Tomás de Aquino*. Petrópolis:Vozes, 1995, p.41, 45-47; BRETT, Annabel. *Politics, right(s) and human freedom in Marsilius of Padua*. In. Tranformation in medieval and early-modern rights discourse. Dordrecht (Netherlands): Springer, 2006; TAYLOR, Charles. *A secular age*. Harvard: Belknap Press, 2007, p.20,30,74-75.
- ²⁹ ALEXY, Robert. *Teoria de los derechos fundamentales*. Madrid. Centro de EstudiosConstitucionales, 1993. p. 418
- ³⁰ BECK, Ulrick; GRANDE, Edgar. *La Europa cosmopolita*. Barcelona: Paidos, 2006. p.242
- ³¹ UNGER, Roberto Mangabeira. *Democracia realizada: a alternativa progressista*. São Paulo: Editempo, 1999, p.134.
- ³² Sobre liberdade veja: PIANOVSKI RUZYK, Carlos Eduardo. *Institutos Fundamentais do Direito Civil e Liberdade(s)*: Repensando a dimensão funcional do contrato, da propriedade e da família. Rio de Janeiro: GZ, 2011.
- ³³ BECK, Ulrick; GRANDE, Edgar. *La Europa cosmopolita*. Barcelona: Paidos, 2006, p.262.
- ³⁴ ALEXY, Robert. Alexy, Robert. *Teoria de los derechos fundamentales*. Madrid. Centro de EstudiosConstitucionales, 1993. p. 418
- ³⁵ SINGER, Peter. *Animal liberation*. New York: Harper Collins, 2003. Trad. *Libertação Animal*. Porto Alegre: Lugano, 2004. p.7.
- ³⁶ SINGER, Peter. *Ética Prática*. 3ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p.73-80, 297.
- ³⁷ SINGER, Peter. *Ética Prática*. 3ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 271.
- ³⁸ LINHARES, José Manuel Aroso. *A ética do continuum das espécies e a resposta civilizacional do direito*. In. Boletim da Faculdade de Direito. Coimbra: FDUC, v. LXXIX, 2003, p.204.
- ³⁹ LINHARES, José Manoel. *A ética do continuum das espécies e a resposta civilizacional do direito*. In. Boletim da Faculdade de Direito. Coimbra: FDUC, v. LXXIX, 2003, p.203.
- ⁴⁰ LINHARES, José Manoel. *A ética do continuum das espécies e a resposta civilizacional do direito*. In. Boletim da Faculdade de Direito. Coimbra: FDUC, v. LXXIX, p.210.

- 41 LINHARES, José Manoel. *A ética do continuum das espécies e a resposta civilizacional do direito*. In. Boletim da Faculdade de Direito. Coimbra: FDUC, v. LXXIX, 2003, p.205.
- 42 SERRES, Michel. Trad. *Le contrat naturel*, François Bourin, Paris, 1987. Trad. *O contrato natural*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991, p.51.
- 43 LINHARES, José Manoel. *A ética do continuum das espécies e a resposta civilizacional do direito*. In. Boletim da Faculdade de Direito. Coimbra: FDUC, v. LXXIX, 2003, p.212-213.
- 44 ARONNE, Ricardo. *Por uma nova hermenêutica dos direitos reais limitados*. Rio de Janeiro: Renovar, 2001, p. 95.
- 45 PASQUALINI, Alexandre. O público e o privado. In SARLET, Ingo. (Org). *O direito público em tempos de crise*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999, v.1, p. 15-37, p. 35-36.
- 46 Fachin aduz: Nessa toada, emerge o mais relevante desses horizontes que é a dimensão prospectiva dessa travessia. O compromisso se firma com essa constante travessia que capta os sentidos histórico-culturais dos códigos e reescreve, por intermédio da *ressignificação* dessas balizas linguísticas, os limites e as possibilidades emancipatórias do próprio Direito”. FACHIN, Luiz Edson. A “reconstitucionalização” do direito civil brasileiro. In: FACHIN, Luiz Edson. *Questões do direito civil brasileiro contemporâneo*. Rio de Janeiro: Renovar, 2008, p. 11-20, p. 17-18.
- 47 MONTURIOL, Yaratullah. *Islamy derechos humanos*. Junta Islâmica: Córdoba, 2009, p. 31.
- 48 BANNABI, Mabek. *Vocation de L'Islam*. Paris: Seuil, 1954, p.16; MONTURIOL, Yaratullah. *Islamy derechos humanos*. Junta Islâmica: Córdoba, 2009, p.17.
- 49 Corão 16:90
- 50 MOREWEDGE, Parviz. *Essay in islamic philosophy, theology and mysticism*. New York: Global Scholarly, 2003, p. 767-855.
- 51 QUESADA, Juan Martos. *O direito islâmico medieval*. In. PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (Coord). *O islã clássico: itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p.214: “A revelação divina é o princípio supremo seguido pela existência islâmica, portanto, nenhuma instituição é estranha a vida religiosa... caráter supra-estatal extramundano revestirá de forma sutil todas as normas, leis e instituições que conduzirão o desenvolvimento da vida cotidiana e a busca de soluções para as necessidades sociais”
- 52 LEWIS, Levering David. *God's crucible: Islam the making of Europe, 570 to 1215*. Trad. *O Islã e a formação da Europa*, de 570 a 1215. Barueri: Amariyls, 2010.
- 53 QUESADA, Juan Martos. *O direito islâmico medieval*. In. PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (Coord). *O islã clássico: itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2007
- 54 QUESADA, Juan Martos. *O direito islâmico medieval*. In. PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (Coord). *O islã clássico: itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 222; KUNG, Hans. *Der Islam*. Munique: Piper Verlag GmbH, 2004. Trad. Islão. Lisboa: Ed. 70, 2010, p.22, 191.
- 55 HALLAQ, Wael. *The origins and evolutions of Islamic Law* in. *Themes in Islamic law*. Cambridge: University press, 2005, p. 105/108-110.

- ⁵⁶ CRUZ, José Fernando Garcia. *Una náalisis del derecho islâmico: la escuela duodecima ou Ya' Fari*. Carceres: Universidad de Extremadura, 2004, p.13,217.
- ⁵⁷ MOREWEDGE, Parviz. *Essay in islamic philosophy, theology and mysticism*. New York: Global Scholarly, semana. p.04.
- ⁵⁸ AUDAH, Abdul Kader. *O islam: sábio e seguidores*. São Bernardo do Campo: CDILA, 1995, p.25; Montada. JosepPuig. *Averróis (IbnRusd)*. In. Pereira, Rosalie Helena de Souza (Coord). Op. cit. p.461-462.
- ⁵⁹ SCHIMMEL, Anemarie. *O islã e sua unidade*. In. Lucchesi, Marco (org.). *Caminhos do Islã*. São Paulo: Record, 2002, p.38.
- ⁶⁰ BURGAT, François. *L'islamisme en face*. Paris: Le Découverte, 1996. Trad. *Que islamismo aí ao lado?* Lisboa: Paiget, 1999, p. 105.
- ⁶¹ ALI, SyedAmeer. *The spirit of islam*. Lahore: Sajid Book depot, 1986, p.361: reportando-se as palavras de Muhammad: "The ink of the scholar is more holy than the blood of the martyr", "eminence in science is the highest of honours"; Bucaille, Maurice. *Le Bible, le Coran et la Science*. Trad. *A Bíblia, o Alcorão e a Ciência: as escrituras sagradas examinadas à luz do conhecimento moderno*. São Bernardo do Campo: CIDIAL, p. 137, 153; Corão 96:3-4.
- ⁶² RHIADUSSALIM
- ⁶³ AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. *Muslim and global justice*. Philadelphia: University of Philadelphia, 2011, p. 66-69, 78.
- ⁶⁴ AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. *Muslim and global justice*. Philadelphia: University of Philadelphia, 2011, p. 128.
- ⁶⁵ AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. *Muslim and global justice*. Philadelphia: University of Philadelphia, 2011, p. 183, 239-241.
- ⁶⁶ AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. *Islam and secular state*. Cambridge: Harvard University Press, 2009, p. 85, 92, 102-106.
- ⁶⁷ <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-n%C3%A3o-Inseridos-nas-Delibera%C3%A7%C3%B5es-da-ONU/declaracao-islamica-universal-dos-direitos-humanos-1981.html>, consulta no dia 20 de julho de 2013.
- ⁶⁸ A ideia de dignidade, para os juristas muçulmanos, está presente no Corão (17:70 / 49:11), alicerçada nas ideias de humanidade e fé.
- ⁶⁹ Corão 24:27-28.
- ⁷⁰ ISBELLE, SamiArmed. *O Estado Islâmico e sua organização*. Rio de Janeiro: Qualitymark, 2007. p.28.
- ⁷¹ Corão 49:11,12
- ⁷² RHIADUSSALIM

- ⁷³ Dhimmah (الذمة) significa compromisso, proteção.
- ⁷⁴ AED, SalehIbn Hussein. *O direito dos não muçulmanos sob um governo Islâmico*. São Paulo: Wamy, 2009, p.10.
- ⁷⁵ AED, SalehIbn Hussein. *O direito dos não muçulmanos sob um governo Islâmico*. São Paulo: Wamy, 2009, p. 11.
- ⁷⁶ Corão 6:108; 18:29; 29:46
- ⁷⁷ Corão 2:256
- ⁷⁸ AED, SalehIbn Hussein. *O direito dos não muçulmanos sob um governo Islâmico*. São Paulo: Wamy, 2009, p. 25
- ⁷⁹ ASHTAR, AbdualKader Al. *Luces sobre El Islam*. Santiago: Planeta, 1990, p. 41.
- ⁸⁰ Corão 30:22.
- ⁸¹ AUDAH, Abdul Kader. *O islam: sábio e seguidores*. São Bernardo do Campo: CDILA, 1995. p. 65; ANNADY, Hassan Abul. *O Islam e o mundo*. São Bernardo do Campo: CDIAL, 1990. p. 110: “os árabes concediam uma participação livre e igual a todas as nações no estabelecimento de uma estrutura sócio-política e no desenvolvimento da humanidade, tendo por meta um ideal moral completo e rico. Não havia, divisões de nacionalidade, nem se diferenciavam pela cor, ou por interesses revestidos, nem havia, sacerdócio ou qualquer nobreza hereditária, na comunidade islâmica [...] Não havia nada para impedir não árabes de superarem árabes em qualquer dos campos de ação da vida”.
- ⁸² Corão 49:13; Outras referências corânicas: “Eu não desconsiderarei o trabalho de qualquer um de vós no Meu caminho, seja homem ou mulher, porque procedeis uns dos outros...” (Corão 3:195); “E quem faz boas obras, seja homem ou mulher, e tem fé, esses entrarão no Paraíso, e não sofrerão injustiça, a mínima que seja.” (Corão 4:124); “Quem faz um mal não será recompensado senão com o equivalente. E quem faz o bem, homem ou mulher, e é um Crente, entrará no Paraíso. Nele encontrarão abundância sem medida.” (Corão 40:40); "As mulheres são almas gêmeas dos homens."; O profeta dizia: "Toda a criança nasce com igual natureza..."; "Na verdade, as mulheres são as irmãs dos homens."
- ⁸³ OLIVEIRA, Vitória Peres de. *Mulheres que eram homens: o elemento feminino na mística sufi*. In. LUCCHESI, Marco. (Org.). *Caminhos do Islã*. São Paulo: Record, 2002, p. 92.
- ⁸⁴ SAADAWI, Nawal el. *The hidden face of Eve*. Trad. A face oculta de Eva: as mulheres do mundo árabe. 2 ed. São Paulo: Global, 2002, p. 130-132
- ⁸⁵ MUTAHLARI, Murtadã. *Os direitos das mulheres no Islão*. 2 ed. Lisboa: Editora Islâmica, 1998, p. 109, 117, 121.
- ⁸⁶ MUTAHLARI, Murtadã. *Os direitos das mulheres no Islão*. 2 ed. Lisboa: Editora Islâmica, 1998, p. 159: “Agora ETA provado que todas essas especulações ociosas eram completamente fictícias, e que durante o período em que dominaram sobre as mulheres, os homens apoiaram vigorosamente esses argumentos, enquanto que a verdadeira posição era precisamente o inverso”

- ⁸⁷ ALUI, Shamsa H. *A mulher muçulmana ideal*. In. *A voz do Islam*. Vol.1. no.2. CIB: Rajab 1404 H, abril de 1984 E. C.
- ⁸⁸ Corão 4:34; 24:30-31; 33:33; 66:6
- ⁸⁹ HASSAN, Riffat. *Paquistão: a mulher no islamismo e no cristianismo*. In. *Islã: um desafio para o cristianismo – Concilium* n. 253. Editora Vozes, 1994/3, p.371.
- ⁹⁰ MONTURIOL, Yaratullah. *Islam y derechos humanos*. Córdoba: Junta Islâmica, 2009. p. 51-53, 73.
- ⁹¹ SAADAWI, Nawal el. The hidden face of Eve. Trad. *A face oculta de Eva: as mulheres do mundo árabe*. 2 ed. São Paulo: Global, 2002. p.28-29, 32, 42; SILVA, Maria Carneira da. As mulheres, os outros e as mulheres dos outros: feminsimo, academia e Islão. In. *Revista Pagu/Unicamp*. n. 30. Jan.jun, 2008; HAJJAMI, Aicha el. A condição das mulheres no Islã: a questão da igualdade. In. *Revista Pagu/Unicamp*. n. 30. Jan.jun, 2008
- ⁹² Corão 43:17
- ⁹³ Código da Condição da Mulher (Tunísia, 1956); Código Civil Turco, Moudawna (Código de Família) no Marrocos.
- ⁹⁴ MUTAHLARI, Murtadã. *Os direitos das mulheres no Islão*. 2 ed. Lisboa: Editora Islâmica, 1998. p. 14 : “se dissermos ‘tomar uma mulher em casamento’ e se considerarmos ser sempre dever do homem pedir a mão da mulher em casamento, estaremos a rebaixar a condição das mulheres e a tratá-las como um artigo que se pode adquirir”; p.53,58.
- ⁹⁵ Ibidem. p.62/63.
- ⁹⁶ LOSANO, Mario. *I grandisistemi giuridici*. Roma: Laterza e Figli, 2000. Trad. *Os grandes sistemas jurídicos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007. p.401.
- ⁹⁷ Corão 4:32
- ⁹⁸ Corão 4:3
- ⁹⁹ KUNG, Hans. *Der Islam*. Munique: Piper Verlag GmbH, 2004. Trad. *Islão*. Lisboa: Ed. 70, 2010. p.160
- ¹⁰⁰ Corão 4:3: “e se temeis não ser justos, esposais uma só”.
- ¹⁰¹ ALI, Syed Ameer. *The spirit of islam*. Lahore: Sajid Book depot, 1986. p.222: “ In certain stages of social development, polygamy, or more properly speaking, polygyny, - the union of one man with several women, - is an unavoidable circumstance. The frequent tribal wars and the consequent decimation of the male population, the numerical superiority of women, combined with the absolute power possessed by the chiefs, originated the custom which, in our advanced times, is justly regarded as an unendurable evil”
- ¹⁰² Corão 2:228-229.
- ¹⁰³ Corão 65:1-6.

- ¹⁰⁴ Corão 24:31-32; 33:59. Isto não significa que as escravas estavam submetidas a uma prostituição forçada, pois o próprio Corão veda este tipo de prática. Na sura 24, versículo 33 é dito que “não deveis compelir suas escravas à prostituição” e que o bom muçulmano deve alforria os escravos (atualmente a ideia de escravidão é inadmissível na *Ummah*).
- ¹⁰⁵ MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. In. *Revista Etnográfica – CEAS*, v. X (I), 2006, p.122,124, 127.
- ¹⁰⁶ SAADAWI, Nawal el.The hidden face of Eve.Trad. *A face oculta de Eva: as mulheres do mundo árabe*. 2 ed. São Paulo: Global, 2002, p. 131.
- ¹⁰⁷ Dados colhidos no http://www.maismulheresnoperbrasil.com.br/noticia_geral.php?id=120 em 12/01/2010.
- ¹⁰⁸ CARRANCA, Adriana; CAMARGOS, Marcia. *O Irã sob o chador: duas brasileiras no país dos aiatolás*. São Paulo: Globo, 2010, p. 152.
- ¹⁰⁹ BERNARDO, Fernanda. Para além do cosmopolitismo kantiano: hospitalidade e “alter mundialização” ou promessa da “nova inter-nacional” democrática de Jacques Derrida. In. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Julho-Dezembro, 2005, vol. 61, Fasc. 3-4 p.421-422
- ¹¹⁰ BERNARDO, Fernanda. Para além do cosmopolitismo kantiano: hospitalidade e “alter mundialização” ou promessa da “nova inter-nacional” democrática de Jacques Derrida. In. *Revista Portuguesa de Filosofia*, Julho-Dezembro, 2005, vol. 61, Fasc. 3-4,p. 423.

REFERÊNCIAS

- ADEODATO, João Maurício. Direito à saúde e o problema filosófico do paternalismo na bioética. *Revista de direitos e garantias fundamentais*, Vitória, n. 11, p. 149-170, jan./jun. 2012.
- AED, SalehIbn Hussein. *O direito dos não muçulmanos sob um governo Islâmico*. São Paulo: Wamy, 2009.
- ALEXY, Robert. *Teoria de losderechosfundamentales*. Madrid. Centro de EstudiosConstitucionales, 1993.
- ALI, Syed Ameer. *The spirit of islam*. Lahore: Sajid Book depot, 1986
- ALUI, Shamsa H. *A mulber muçulmana ideal*. In. *A voz do Islam*. Vol.1. no.2. CIB: Rajab 1404 H, abril de 1984.
- ANNADY, Hassan Abul. *O Islam e o mundo*. São Bernardo do Campo: CDIAL, 1990.
- AN-NA’IM, Abdullahi Ahmed.*Muslim and global justice*.Philadelphia: University of Philadelphia, 2011.
- AN-NA’IM, Abdullahi Ahmed.*Islam and secular state*. Cambridge: Harvard University Press, 2009.

- AQUINO, Tomás de. *Escritos políticos de São Tomás de Aquino*. Petrópolis:Vozes, 1995.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- ARISTÓTELES. *A política*. 14 ed. Rio de Janeiro: Editora Ediouro, sem ano.
- ARONNE, Ricardo. Por uma nova hermenêutica dos direitos reais limitados. Rio de Janeiro: Renovar, 2001.
- ASHTAR, AbdualKader Al. *Luces sobre El Islam*. Santiago: Planeta, 1990.
- AUDAH, Abdul Kader. *O islam: sábio e seguidores*. São Bernardo do Campo: CDILA, 1995
- BANNABI, Mabek. *Vocation de L'Islam*. Paris: Seuil, 1954.
- BECK, Ulrich; GRANDE, Edgar. *La Europa cosmopolita*. Barcelona: Paidós, 2006.
- BERNARDO, Fernanda. Para além do cosmopolitismo kantiano: hospitalidade e “alter mundialização” ou promessa da “nova inter-nacional” democrática de Jacques Derrida. In: Revista Portuguesa de Filosofia, Julho-Dezembro, 2005, vol. 61, Fasc. 3-4
- BODIN DE MORAES, Maria Celina. Danos à pessoa humana: uma leitura civil-constitucional dos danos morais. Rio de Janeiro: Renovar, 2003.
- BREGA FILHO, Vladimir. Direitos fundamentais na Constituição de 1988: conteúdo jurídico das expressões. São Paulo: Juarez de Oliveira, 2002.
- BRETT, Annabel. *Politics, right(s) and human freedom in Marsilius of Padua*. In: Transformation in medieval and early-modern rights discourse. Dordrecht (Netherlands): Springer, 2006.
- BUCCI, Maria Paula Dallari. O conceito de política pública em direito. In: BUCCI, Maria Paula Dallari (Org.). *Políticas Públicas: Reflexões sobre o Conceito Jurídico*. São Paulo: Saraiva, 2006, p. 1-49.
- BURGAT, François. *L'islamisme en face*. Paris: Le Découverte, 1996. Trad. *Que islamismo aí ao lado?* Lisboa: Paiget, 1999.
- CANOTILHO, J.J. Direito constitucional e teoria da Constituição. Coimbra: Almedina, 1998.
- CANOTILHO, José Joaquim Gomes. *Estado de direito*. Lisboa: Gradiva, 1999.
- CARRANCA, Adriana e CAMARGOS, Márcia. *O Irã sob o chador: duas brasileiras no país dos aiatoles*. São Paulo: Globo, 2010.
- CARVALHO NETO, Menelick de; SCOTTI, Guilherme. *Os direitos fundamentais e a (in)certeza do direito*. Belo Horizonte: Fórum, 2011.

CASTANHEIRA NEVES, António. Entre o legislador, a sociedade e o juiz ou entre sistema, função e problema – modelos actualmente alternativos da realização jurisdicional do direito. In: SANTOS, Luciano Nascimento (Coord.). *Estudos jurídicos de Coimbra*. Curitiba: Juruá, 2007, p. 229-268.

CHUEIRI, Vera Karam de. Prefácio. In: CARVALHO NETO, Menelick de; SCOTTI, Guilherme. *Os direitos fundamentais e a (in)certeza do direito*. Belo Horizonte: Fórum, 2011, p. 7-12.

CHUEIRI, Vera Karam de; GODOY, Miguel G. Constitucionalismo e Democracia – Soberania e Poder Constituinte. *Revista Direito GV*, SP, v. 11, p. 159-174, jan.-jun. 2010.

CÍCERO, Marco Túlio. *Dos deveres*. São Paulo: Saraiva, 1973

CRUZ, José Fernando Garcia. *Unanálisis del derecho islámico: la escuela duodecima ou Ya' Farí*. Carceres: Universidad de Extremadura, 2004

FACHIN, Luiz Edson. A “reconstitucionalização” do direito civil brasileiro. In: FACHIN, Luiz Edson. *Questões do direito civil brasileiro contemporâneo*. Rio de Janeiro: Renovar, 2008, p. 11-20.

FACHIN, Melina Girardi. *Fundamentos dos direitos humanos: teoria e práxis na cultura da tolerância*. Rio de Janeiro: Renovar, 2009.

FREITAS FILHO, Roberto; CASAGRANDE, José Renato. *O Problema do Tempo Decisório nas Políticas Públicas*. *Revista de Informação Legislativa*, v. 187, p. 21-34, 2010.

FROTA, Pablo Malheiros da Cunha. *Responsabilidade por danos*. Curitiba: Juruá, 2014.

GODOY, Arnaldo Sampaio de Moraes. A germanística jurídica e a metáfora do dedo em riste no contexto explorativo das justificativas do ativismo judicial e da dogmática dos direitos fundamentais. *Palestra* proferida no UNICEUB em 5 de maio de 2014, cedida gentilmente pelo autor.

GUEDES, Jefferson Carús. *Igualdade e desigualdade: introdução conceitual, normativa e histórica dos princípios*. São Paulo: RT, 2014.

HALLAQ, Wael. *The origins and evolutions of Islamic Law in*. *Themes in Islamic law*. Cambridge: University press, 2005.

HASSAN, Riffat. *Paquistão: a mulher no islamismo e no cristianismo*. In. *Islã: um desafio para o cristianismo – Concilium* n. 253. Editora Vozes, 1994.

HAURIOU, Maurice. *Derecho público y constitucional*. Madri: Press, 1927.

<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-n%C3%A3o-Inseridos-nas-Delibera%C3%A7%C3%B5es-da-ONU/declaracao-islamica-universal-dos-direitos-humanos-1981.html>, consulta no dia 20 de julho de 2013

http://www.maismulheresnopoderbrasil.com.br/noticia_geral.php?id=120 em 12/01/2010.

ISBELLE, SamiArmed. *O Estado Islâmico e sua organização*. Rio de Janeiro: Qualitymark, 2007.

KANT, Immanuel. *Metafísica dos costumes, princípios metafísicos da doutrina do direito*. Lisboa: Ed. 70.

KUNG, Hans. *Der Islam*. Munique: Piper Verlag GmbH, 2004. Trad. Islão. Lisboa: Ed. 70, 2010.

LEWIS, Levering David. *God's crucible: Islam the making of Europe, 570 to 1215*. Trad. O Islã e a formação da Europa, de 570 a 1215. Barueri: Amariyls, 2010.

LINHARES, José Manuel Aroso. *A ética do continuum das espécies e a resposta civilizacional do direito*. In. Boletim da Faculdade de Direito. Coimbra: FDUC, v. LXXIX

LOSANO, Mario. *I grandisistemigiuridici*. Roma: Laterza e Figli, 2000. Trad. *Os grandes sistemas jurídicos*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

LUCCHESI, Marco (org.). *Caminhos do Islã*. São Paulo: Record, 2002.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. In. *Revista Etnográfica – CEAS*, vol. X (I), 2006.

MONTURIOL, Yaratullah. *Islamyderechos humanos*. Junta Islâmica: Córdoba, 2009.

MOREWEDGE, Parviz. *Essay in islamic philosophy, theology and mysticism*. New York: Global Scholarly, sem ano.

MUTAHLARI, Murtadã. *Os direitos das mulheres no Islão*. 2 ed. Lisboa: Editora Islâmica, 1998.

OLIVEIRA, Vitória Peres de. *Mulheres que eram homens: o elemento feminino na mística sufi*. In. LUCCHESI, Marco. (Org.). *Caminhos do Islã*. São Paulo: Record, 2002

PASQUALINI, Alexandre. O público e o privado. In SARLET, Ingo. (Org). *O direito público em tempos de crise*. Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1999, v.1, p. 15-37.

PEREIRA, Gustavo Oliveira de Lima. *Direitos humanos & hospitalidade: a proteção internacional para apátridas e refugiados*. São Paulo: Atlas, 2014.

PIANOVSKI RUZYK, Carlos Eduardo. *Institutos Fundamentais do Direito Civil e Liberdade(s): Repensando a dimensão funcional do contrato, da propriedade e da família*. Rio de Janeiro: GZ, 2011.

QUESADA, Juan Martos. *O direito islâmico medieval*. In: PEREIRA, Rosalie Helena de Souza (Coord). *O islã clássico: itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2007

ROBL FILHO, I. N.; MARRAFON, M. A. Paradoxos da Hipermodernidade: Reflexões sobre a Análise Econômica do Direito, os Direitos Fundamentais e o Papel da Jurisdição Constitucional no Brasil à Luz da Filosofia de Gilles Lipovetsky. In: Julio Cesar Marcelino Junior, Julio Keller do Vale, Sergio Ricardo Fernandes de Aquino. (Org.). *Direitos Fundamentais, Economia e Estado: reflexões em tempos de crise*. Florianópolis: Conceito, 2010, v. 1, p. 265-285.

SAADAWI, Nawal el. The hidden face of Eve. Trad. A face oculta de Eva: as mulheres do mundo árabe. 2 ed. São Paulo: Global, 2002.

SERRES, Michel. Trad. *Le contratnaturel*, François Bourin, Paris, 1987. Trad. *O contrato natural*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1991.

SINGER, Peter. *Animal liberation*. New York: Harper Collins, 2003. Trad. *Libertação Animal*. Porto Alegre: Lugano, 2004.

SINGER, Peter. *Ética Prática*. 3ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

SOARES, Mário Lúcio Quintão. *Teoria do Estado: novos paradigmas em face da globalização*. 4. ed. São Paulo: Atlas, 2011.

SOUZA, Rosalie Helena de (Coord).. *O islã clássico: itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2007.

TAYLOR, Charles. *A secular age*. Harvard: Belknap Press, 2007.

UNGER, Roberto Mangabeira. *Democracia realizada: a alternativa progressista*. São Paulo: Editempo, 1999.

VILLEY, Michel. *Le Droit et les droits de l'homme*. Paris: Press Universitaires de France, 2007. Trad. *O direito e dos direitos humanos*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007.

Recebido: 7/6/2015
Aprovado: 2/8/2015