

DIREITOS FUNDAMENTAIS E A PARTICIPAÇÃO SOCIAL DA MULHER NO ISLÃ

WOMEN'S RIGHTS AND SOCIAL PARTICIPATION IN ISLAM*

DANILO PORFÍRIO DE CASTRO VIEIRA**
CENTRO UNIVERSITÁRIO DE BRASÍLIA, BRASIL

THAMYRES TERESA MARIANO DOS SANTOS***
UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA, BRASIL

Resumo: Os direitos da mulher muçulmana, destacados pelo Alcorão e os textos sagrados do Islã, estão em evidência nos últimos anos, principalmente ao ter em vista as perspectivas ocidentais para com a situação da mulher islâmica e as constantes violações de seus direitos por grupos radicais. Assim, este artigo, propõe apresentar uma análise acerca do papel social desempenhado pela mulher na comunidade muçulmana e seus direitos fundamentais conforme os escritos islâmicos. Ademais, salientar os contrastes entre os mundos ocidental e oriental islâmico de forma a compreender que a emancipação feminina não é apenas um discurso incorporado à modernidade ocidental, e as justificativas de expansão do modelo ocidental para o oriente. São realizadas considerações com base nas publicações de estudiosos acerca dos princípios liberais ocidentais, da teoria pós-colonial como forma de contrapor o ocidentalismo (eurocentrismo), da religião islâmica e são utilizados trechos dos livros sagrados do Islã, o qual coloca-se em destaque o Alcorão. Cujo resultado revelou que com o surgimento do Islã em meados do século VII d.C., as mulheres obtiveram direitos que só foram admitidos pelo Ocidente em tempos recentes.

Palavras-chave: Islã. Modernidade. Direitos fundamentais. Direitos da Mulher.

Abstract: The rights of Muslim women, highlighted by the Quran and the sacred texts of Islam, have been in evidence in recent years, especially in view of Western perspectives on the situation of Islamic women and the constant violations of their rights by radical groups. . Thus, this article proposes to present an analysis about the social role played by women in the Muslim community and their fundamental rights according to Islamic writings. In addition, we highlight the contrasts between the western and eastern Islamic worlds in order to understand that female emancipation is not just a discourse embodied in western modernity, and the justifications for expanding the western model to the east. Considerations are made based on scholarly publications on Western liberal principles, postcolonial theory as a way of counteracting Westernism (Eurocentrism), Islamic religion, and excerpts from the holy books of Islam, which stand out. the Quran. Whose result revealed that with the emergence of Islam in the mid-seventh century AD, women have gained rights that have only been admitted by the West in recent times.

* Artigo recebido em 22/09/2019 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 10/10/2019.

** Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho, Brasil. E-mail: dapocavi@gmail.com. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/3425099445789751>.

*** Bacharel em Relações Internacionais pelo Centro Universitário de Brasília, Brasil. E-mail: thamyresmariano.1997@gmail.com. Currículo lattes: <http://lattes.cnpq.br/6848485804891636>.

Keywords: Islam. Modernity. Fundamental rights. Women rights.

1. INTRODUÇÃO

A discussão sobre o papel da mulher muçulmana na sociedade não se refere apenas a essência retratada no Alcorão, também comporta o imaginário ocidental que há bastante tempo atua sobre as mulheres orientais, e se constrói estereótipos que evidenciam a tentativa da supremacia moral do Ocidente. A imagem acerca das mulheres no mundo islâmico nem sempre condizem com a realidade das mulheres muçulmanas, representando distorções ou trechos da realidade cotidiana. O Ocidente vem constantemente criando rótulos sobre as muçulmanas, no passado às retratavam de forma erótica, ou seja, a “criatura do harém”; no entanto, hoje elas são tidas como vítimas da opressão de sua própria religião.

Além desse fator, a notoriedade dada aos grupos terroristas após o ataque em 11 de setembro de 2001 no *World Trade Center* – Nova Iorque, Estados Unidos da América –, evidenciou uma nova onda de supressão dos direitos das mulheres no mundo islâmico. O grupo Talibã – grupo político que surgiu nas fronteiras entre Afeganistão e Paquistão, em 1994 e controlou o território afegão até 2001, quando ocorreu a invasão americana – é um clássico exemplo quando se argumenta acerca do direito das mulheres muçulmanas, em virtude de o aspecto principal do grupo ser a rigidez na interpretação dos textos sagrados islâmicos, e por consequência, a repressão dos hábitos ocidentais e a imposição do uso da *burka* pelas mulheres.

Convém, por oportuno, ressaltar que o caso mais notório acerca da ação dos talibãs, foi o ataque no dia 9 de outubro 2012 à jovem paquistanesa, Malala Yousafzai. Baleada na cabeça pelo grupo quando estava em um ônibus escolar ao sair da escola, Malala lutava pelo direito da educação de meninas no Paquistão. O desejo de Malala que a educação atingisse as meninas e adolescentes é consoante aos ensinamentos sagrados islâmicos; de acordo com o Islã, deve-se destinar a mulher dignidade no tratamento, oferecendo a elas condições para uma vida digna, da mesma forma como são tratados os homens.

De modo geral, o presente trabalho se propõe a apresentar os Direitos da Mulher no Islã, verificando seu papel social na comunidade, tomando por base a ótica contemporânea ocidental que tem por foco a afirmação da supressão da mulher muçulmana. Em contraposição a compreensão ocidental acerca ao Islã, a religião deu as mulheres condição social, política, econômica e jurídica, *status* pela qual, no Ocidente, só vieram a conquistar nos últimos séculos.

Diante da problemática quando pensamos acerca dos direitos da mulher muçulmana levantaram-se as seguintes questões a serem analisadas no decorrer deste trabalho: existem

direitos dedicados às mulheres estabelecidos nas normas islâmicas? Se sim, quais são esses direitos? Para tais questionamentos a hipótese provável é a existência de direitos particulares para as mulheres que lhe conferem dignidade e a afirmação de sua condição humana.

Em consequência do exposto, o objetivo principal deste projeto é desenvolver um panorama geral acerca dos direitos garantidos as mulheres no mundo islâmico. E assim, evidenciar os limites entre o pensamento Ocidental e os dispositivos islâmicos no objetivo de estabelecer semelhanças e discordâncias entre ambos. Ainda, verificar o contexto histórico do advento do Islã e suas implicações no sistema social, político, econômico e jurídico da comunidade muçulmana na atualidade para que sejam garantidos direitos fundamentais. E, assinalar o papel social da mulher na comunidade islâmica, ao investigar a questão de gênero no Islã.

A motivação para analisar e compreender o sistema islâmico de proteção aos direitos das mulheres se deu a partir da contribuição das religiões para o desenvolvimento da agenda dos direitos humanos global. Embora a procura pelo reconhecimento universal dos direitos humanos está ligada à tradição liberal ocidental, sistemas religiosos participam ativamente da busca pela afirmação dos direitos fundamentais da pessoa humana. Além disso, assim como os direitos humanos, consistem em um sistema universal autêntico de crenças.

2. A CRÍTICA À EXPANSÃO DO MODELO LIBERAL OCIDENTAL: A RETÓRICA DA MODERNIDADE E O IDEAL ISLÂMICO

Assinala Wallerstein (2006, p. 1, tradução nossa) que “a história do sistema mundial moderno tem sido em grande parte uma história da expansão dos Estados e povos europeus para o resto do mundo”, e é nesse cenário que surge o choque entre Islã e Ocidente. As relações entre as duas esferas são marcadas por um jogo de poder na qual o Ocidente é posto como dominante e o Islã representa a esfera dominada. Ao ser visto como uma representação oriental, o Islã sofre diversas pressões ao se deparar com os princípios da modernidade ocidental e, dessa forma, se confirma como um modelo não estático, ou seja, o Islã está em constante transformações.

Bobbio, Matteucci e Pasquino (1998, p. 297) revelam que “tolerância, universalismo religioso, cristianismo razoável, direito internacional, foram os fundamentos escolhidos nos fins do século XVII para a república das letras”. O sentido de modernidade, portanto, alterou as relações estabelecidas durante a Idade Média. Enquanto isso, passou-se a buscar pelos ideais da liberdade, igualdade e fraternidade; a ideia de um direito cosmopolita, na tentativa de alcance de

um Direito uniforme a todos os territórios; e, para tal fim, a positivação dos direitos fundamentais da pessoa humana.

Com o advento da modernidade há a contestação da concentração de poder nas mãos da Igreja, assinala Vieira (2018, p. 20) que “em um contexto de ruptura com um imaginário pré-moderno religioso, [...] no primeiro momento da Modernidade, o primitivismo e o emancipacionismo estavam voltados à questão da liberdade religiosa”. Do mesmo modo, o poder estatal foi questionado, ao qual Bobbio (1995, p. 11, grifo do autor) destaca, pela sua “tendência para colocar-se como *poder absoluto*, isto é, como poder que não reconhece limites, uma vez que não reconhece acima de si mesmo nenhum outro poder superior”.

A esse modelo filosófico nascente deu-se o nome de Iluminismo. Immanuel Kant¹ define Iluminismo como “*a saída do homem da sua menoridade de que ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de se servir do entendimento sem a orientação de outrem*” (KANT, 1784, grifo do autor). Segundo ele, a menoridade seria a moral religiosa da qual o homem estava procurando desprendimento por meio da razão e, nesse sentido, a liberdade se caracteriza em obter um pensamento livre, sem as influências religiosas. Em comentário a questão da retórica da modernidade Vieira (2018, p. 18) destaca que “a Modernidade é matricialmente ocidental, pois [...] nasceu como projeto intelectual de ruptura, de contestação de uma ordem político-econômico-moral preexistente e, com o esfacelamento das fundações pré-modernas”.

Com as declarações de direitos do século XVIII, Comparato (2017, p. 77) afirma que “estabeleceram-se a distinção entre a liberdade pública, com o sentido político de autogoverno, e as liberdades privadas, como instrumentos de defesa do cidadão contra as interferências governamentais”. Neste período, Giddens (1991, p. 9) ressalta que “podemos perceber os contornos de uma ordem nova e diferente”; com o advento da modernidade, os indivíduos foram sujeitos a novos ideais, a exemplo da emancipação, liberdade, direito de propriedade e secularidade fundamentados por um conjunto de instituições e normas que exercem o controle num determinado território, o Estado-Nação.

Os direitos do ser humano não mais se limitam à esfera estatal, transcendem a vontade do Estado e são recomendados no âmbito internacional. Logo, Piovesan (2016a) afirma que os direitos humanos “rompem ainda com a noção de soberania nacional absoluta, na medida em que admitem intervenções no plano nacional, em prol da proteção dos direitos humanos” (PIOVESAN, 2016a, p. 199-200). A respeito, quando forem conflituosas as diretrizes internas e

¹ Classificado como um dos principais filósofos da modernidade Immanuel Kant nasceu no ano de 1724, no Reino da Prússia, e viveu até o ano de 1804.

internacionais acerca dos direitos humanos devem predominar aquelas favoráveis ao sujeito, pois a proteção da dignidade humana é a mais significativa da estrutura jurídica.

Cançado Trindade (1997, p. 41, grifo do autor) expõe que “este processo passou a visar a proteção do ser humano *como tal*, e não mais sob certas condições ou em setores circunscritos como no passado”, isto é, a questão central na ordem contemporânea dos direitos são a defesa destes, e não mais a busca pela sua qualificação e fundamentação.

Contudo, ao identificar as marcas do processo histórico europeu nos territórios colonizados, analisar as transformações globais provocadas pelo colonialismo ainda e avaliar o propósito de normas globais, uma vez que existem variedades de temas que requerem universalismo (Direitos Humanos, democracia, republicanismo, economia liberal, entre outros) há críticas à expansão do modelo universal ocidental. Conforme Piovesan (2016b), a concepção de direitos humanos contemporânea é

Marcada pela universalidade e indivisibilidade desses direitos. Universalidade porque a condição de pessoa é o requisito único e exclusivo para a titularidade de direitos, sendo a dignidade humana o fundamento dos direitos humanos. Indivisibilidade porque, ineditamente, o catálogo dos direitos civis e políticos é conjugado ao catálogo dos direitos econômicos, sociais e culturais (PIOVESAN, 2016b, p. 60).

Wallerstein (2006, p. 1, tradução nossa)² expõe que “o argumento usual é que a expansão espalhou algo chamado civilização, crescimento econômico e desenvolvimento, e/ou progresso”, além do mencionado por Seth (2013) ao entender a importância da ética capitalista para o colonialismo, uma vez que as metrópoles visavam o lucro ao expandir seu sistema negocial e seus mercados.

Cox (1981) leciona que não importava se os países eram independentes ou estavam sob controle de uma metrópole, as regras implantadas pelo Ocidente deveriam ser observadas por estes. Nessa ordem, a disposição entre colonizador e colonizado é sempre antagônica – centro/periferia, Norte/Sul, ocidente/oriente, nós/eles, opressor/oprimido –, o Ocidente como superior, racional e civilizado, em contrapartida o outro é visto como diferente, selvagem e prossegue em Estado de Natureza. Em conformidade, leciona Oliveira (2017),

No mundo colonial, o colono é para sempre um estranho, pois a classe dirigente é aquela que veio de fora, é o “outro”. A sociedade colonial é fundamentalmente uma sociedade violenta, seja uma violência física, a violência

² “The usual argument is that the expansion has spread something variously called civilization, economic growth and development, and/or progress”.

dos castigos ou uma violência psicológica. A objetificação, que o colonizado recebe, é uma violência em si, uma violência à sua identidade (OLIVEIRA, 2017, p. 171).

Como resultado da adoção dos discursos eurocêntricos iniciou-se um processo de perda dos valores culturais pré-existentes nos territórios colonizados. Santos (2008, p. 18) enxerga que “a cultura e especificamente a cultura política ocidental é hoje tão indispensável quanto inadequada para compreender e transformar o mundo”. Dessa forma, são enfatizados aspectos culturais, éticos, identitários e religiosos das ex-colônias, ou seja, evidencia-se a aplicabilidade das memórias locais e a disseminação das culturas na teoria. Santos (2008), ainda, aponta que

A crítica do universalismo e do historicismo põe em causa o Ocidente como centro do mundo e, nessa medida, abre possibilidades para a concepção de modernidades alternativas e, portanto, para a afirmação e reconhecimento da diferença, nomeadamente da diferença histórica. Por outro lado, a ideia da exaustão da modernidade ocidental facilita a revelação do caráter invasivo e destrutivo da sua imposição no mundo moderno, uma revelação cara ao pós-colonialismo (SANTOS, 2008, p. 20).

O declínio da supremacia europeia no século XX e o surgimento dos debates pós-coloniais propiciaram criação de verdades baseadas nos modos distintos de conhecimento e diferentes percepções de justiça, paz e política – incluso provenientes das religiões de matrizes orientais. Nessa perspectiva, o Islã é visto pelo ocidente como um vazio conceitual na qual não se encontra respostas sólidas para os problemas da sociedade, e sim um conjunto de respostas conflitantes entre si. O ressurgimento islâmico é minimizado apenas a uma contestação da ordem vigente com cunho ocidental, a respeito expõe Sayyid (2004, p. 56, grifo nosso), “o Islamismo presta-se a ser reduzido à dimensão de uma mera *reação* à globalização, não sendo, portanto, visto como uma contestação séria da ordem capitalista global”. Dessa forma, é concebido como incapaz para idealizar uma alternativa à ordem global dominante.

Edward W. Said³ analisou os estudos ocidentais acerca do Oriente e constatou que estes estudos – os quais ele denominou por “orientalismo” – servem como recurso para a manutenção do poder ocidental, isto é, a técnica de tradução da cultura, religião e identidade oriental realizada por ocidentais é um fenômeno da dominância europeia no mundo. Logo, o orientalismo, sustenta Oliveira (2017, p. 169), “foi criado pelo próprio estudo europeu sobre o Oriente, servindo de reforço para suas práticas imperiais e racionalizando o regime colonial”.

³ Edward W. Said, palestino nascido no ano de 1935, foi um dos principais estudiosos acerca do pós-colonialismo, com sua obra *Orientalismo*, é tido como um dos fundadores da teoria pós-colonial.

Aponta Tadjbakhsh (2010) que o encontro do Islã com a modernidade ocidental “foi desencadeada pela derrota do Império Otomano⁴, a colonização e o desmembramento dos Estados-nação” (TADJBAKHS, 2010, p. 179, tradução nossa)⁵ e diversas limitações são impostas nos debates entre as duas ideologias – temas como secularização e a globalização do projeto liberal (a exemplo da democracia, liberdades individuais, republicanismo e o capitalismo). A pauta ocidental compreende a distinção entre público e privado, devido a essa ideia, os direitos religiosos são garantias individuais e que não podem prevalecer no palco social para que seja garantida a paridade entre indivíduos.

O mundo islâmico está sempre sendo desafiado pelo mundo ocidental, a história tem conduzido o mundo muçulmano, de acordo com Balta (2010, p. 123), “para o processo da modernização. No momento da globalização, ele terá, sob pena de ser marginalizado, de enfrentar os desafios da modernidade, assim como estão fazendo as demais religiões e as outras civilizações”. Embora a doutrina secular tenha fracassado em países islâmicos, o encontro entre ocidentais e muçulmanos tem gerado reações diversas, entre essas podem ser destacadas três: em primeiro lugar, a modernização do Islã afim de incorporar as concepções ocidentais à religião; igualmente, o fundamentalismo islâmico⁶, como rejeição aos princípios ocidentais; e por fim, uma terceira via de debate acerca da islamização da modernidade, isto é, “uma tentativa epistemológica de negociar um caminho entre modernistas e opções islâmicas” (TADJBAKHS, 2010, p. 182, tradução nossa)⁷.

O confronto entre Islã e Ocidente se traduz em muitos aspectos, as lógicas antagônicas moldam o debate contemporâneo entre as duas esferas nas quais enfrentam, em assonância com a lição de Tadjbakhsh (2010, p. 175, tradução nossa)⁸, “uma série de limitações no mundo político que devem ser levadas em consideração”. Por consequência, um ponto de divergência crucial para o entendimento do antagonismo entre Islã e Ocidente é o debate entre secularismo e religiosidade. A temática dos Direitos Humanos fornece um panorama real da complexidade entre ocidentais e muçulmanos uma vez que, assinala Namli (2013, p. 151, grifo nosso, tradução

⁴ O fim Império Otomano compreende ao período que se estende de 1908 a 1922.

⁵ “Was set off by the defeat of the Ottoman empire, colonization and the carving up of nation-states”.

⁶ Adota-se fundamentalismo islâmico para fins desta pesquisa, porém na literatura há outras denominações para o movimento islâmico, a exemplo – islamismo, revivalismo islâmico, radicalismo islâmico e fundamentalismo muçulmano.

⁷ “An epistemological attempt to negotiate a path between modernists and Islamist options”.

⁸ “A number of limitations in the political world that will have to be taken into consideration”.

nossa)⁹, um “aspecto importante da abordagem dos direitos humanos e da *Sharia*, que enfatiza suas diferenças, é o fato de que o primeiro é visto como secular e o segundo como religioso”.

3. A ORGANIZAÇÃO “SOCIAL” ISLÂMICA

O nascimento de Mohammed – o Profeta muçulmano – se deu por volta do ano de 570 d.C. e foi aproximadamente em 610 d.C., segundo Rodrigues (1980, p. 9) que ele “teve a certeza de ser escolhido por Deus para receber as suas revelações”. Os primeiros passos do Islã foram precisamente em Meca, na Arábia Saudita, onde se deu o início das revelações de *Allab* ao Profeta Mohammed por meio do anjo Gabriel (*Djibril*). Entretanto, o marco histórico do advento da era islâmica é aproximadamente em 622 d.C. quando, em assonância a Santos (2011, p. 175, grifo nosso, grifo do autor), “Muhammad e cerca de 70 famílias de muçulmanos deixam Meca e vão para *Yathrib*¹⁰, para que ele pudesse assumir a posição de líder na cidade. Essa é a hégira (*hijrah*), ou migração”.

Endress (2002) alega que a transferência para Medina não foi uma fuga, mas um rompimento da aliança que existia com os coraixitas e a adoção dos fiéis pelos *Ans* e *Khazraj*. Nessa cidade foram fundamentados os pilares do Islã, desenvolvido o ritual islâmico tanto no sentido religioso, como pelo estabelecimento dos códigos de conduta com base nos textos sagrados proferidos por Mohammed. Santos (2011) assinala que com a compreensão de que a identidade muçulmana “transcendia as outras formas de pertença. A única restrição que havia para a comunidade dos muçulmanos era a fé, assim, os fundamentos para uma religião universal estavam estabelecidos” (SANTOS, 2011, p. 177).

Losano (2007, p. 399) define Islã como a “total submissão a Deus”, logo, o muçulmano de acordo com Mubarak (2014) são os que professam a fé islâmica, e por consequência se submetem aos desígnios de *Allab*¹¹. Entretanto, mesmo que a religião remeta à origem árabe, não são todos os muçulmanos árabes – a maior parte dos muçulmanos são de origem não árabe –, bem como, nem todos os árabes são muçulmanos – existem árabes cristãos, judeus, drusos etc. Logo, a religião islâmica não faz distinção entre etnia ou nacionalidade, e a condição primordial para ser considerado muçulmano é a submissão total à autoridade de um único Deus.

Em consonância com a comunidade islâmica, Vieira (2018, p. 100-101, grifo do autor) destaca o Islã sendo “mais do que uma religião, apresentando-se como uma amplitude

⁹ “Important aspect of the approach to human rights law and Sharia which stresses their differences is the face that the former is seen as secular and the latter as religious”.

¹⁰ Medina

¹¹ Para fins deste trabalho adota-se *Allab* – Deus na língua árabe.

comportamental, uma unicidade, que engloba a moral (*din*), o Estado, o Direito e a sociedade de uma forma geral”. Vale ressaltar, para ser um muçulmano exige-se viver sob a Lei Islâmica, assim como depende-se os ensinamentos de Muala (2012), no qual entende-se que a lei “é uma extensão da soberania absoluta de Deus” (MUALA, 2012, p. 4-5).

Em outras palavras, em assonância com os ensinamentos de Endress (2002, p. 21, tradução nossa)¹² um muçulmano manifesta “a aceitação da revelação e a implementação do comando, e em um sentido mais amplo, o sistema de lei, historicamente evoluído, que regula tanto a adoração a Deus quanto a conduta dos crentes dentro da comunidade”. Convém ressaltar, além das práticas citadas anteriormente, Balta (2010) assinala que um muçulmano deve acreditar em uma cadeia de profetas, na existência dos anjos e crer no juízo final.

3.1 O sistema político no Islã, religiosidade e seus princípios

Enfatiza Laraia (2001, p. 47), “a cultura é um processo acumulativo, resultante de toda a experiência histórica das gerações anteriores”. Com a criação da comunidade se deriva todo o senso de pertença societário islâmico que conhecemos na atualidade e a identidade muçulmana. Ao falar de sistema social no Islã, devemos destacar que a religião compreende o sistema de comunidade e não sociedade como ocorre no modelo ocidental. Giddens (1991) refere-se à sociedade como “à ‘associação social’ de um modo genérico quanto a um sistema específico de relações sociais” (GIDDENS, 1991, p. 17). De modo geral, o sistema de sociedade é um modelo moderno de união contratual, estabelecido por meio da política – representação do Estado – e da opinião pública.

O modelo comunitário é concebido como pré-moderno e refere-se à um modo de vida baseado em costumes, onde a união acontece por meio da religião e valores familiares. Com o estabelecimento da comunidade islâmica se devolveram formas de organização social a fim de manter a unidade desta. Diferentemente das outras religiões, o Islã prescreve ao indivíduo modos de comportamento em todas as esferas do cotidiano, tais como nos âmbitos social, político, econômico e jurídico. Enquanto algumas outras religiões fazem prescrições ao ambiente privado e, somente em casos específicos, se impõe na esfera pública.

Acerca do sistema social, os muçulmanos estão unidos no espaço social definido como *Ummah* e, em suma, esta é a comunidade ou nação islâmica. Aos olhos do Islã, é na *Ummah* que se

¹² “Acceptance of the revelation and the implementation of the command, and in a broader sense the historically evolved system of law which regulates both the worship of God as well as the conduct of the believers within the community”.

estabelece a *Tawhid*, como enfatiza Philips (2005), *Tawhid* é a base do Islã em que há a afirmação da unicidade de Deus e toda adoração deve ser dirigida somente a Ele. No senso de comunidade e unidade se estabelece a característica universalizadora do Islã, pois a religião se volta a qualquer homem ou mulher que deseja se converter e seguir os preceitos da fé. Portanto, onde um muçulmano estiver, a comunidade estará e, dessa forma, a *Ummah* e *Tawhid* são representações universais do Islã.

Portanto, o discurso ocidentalista não cabe dentro do Islã, pois interesses ocidentais são conflitantes frente aos princípios islâmicos, uma vez que de um lado existe uma retórica secularista e no outro polo a religião é essência da identidade comunitária. Cabe, por oportuno, destacar o entendimento de Musauí (2006, p. 61) em dizer que “a imitação das civilizações ocidental [...] é imperativamente vetada no Islam, e se choca com os seus princípios, objetivos e método, sendo no aspecto de crença ou filosofia geral da vida, ou nas leis, artes, educação e cultura em geral, etc.”.

Convém ponderar que a participação social na comunidade não é restrita apenas aos muçulmanos; o princípio da Tolerância (*Yurs*) é o motor para a convivência pacífica entre seguidores do Islã e não-muçulmanos, primando pela aceitação das diferenças existentes entre eles. A cidadania é condicionada, igualmente, aos denominados “povos do livro”¹³ – judeus e cristãos – e está vinculada a um contrato de obediência no qual estes têm direito de professar sua fé (liberdade religiosa) e direito de manter uma vida política, desde que não ocupe cargo de representante majoritário.

Em seguida, a respeito do sistema político, compreende-se que a sociedade precisa de uma organização política para que haja justiça e proteção dos interesses. Ressalta Balága (1997, p. 92), a política para o Islã é “um pilar básico dentro os demais pilares da religião e da vida, isto porque, a sua importância básica é a proteção humana e melhoria de sua vida”. A condução da política para a comunidade islâmica está centrada na figura do califa¹⁴, este é, o guia da fé.

Bowering (2015, p. 4, tradução nossa)¹⁵ afirma que “o pensamento político islâmico lida não apenas com questões de governo, política e estado, mas também aborda questões de comportamento e ética aceitáveis tanto do governante quanto do governado diante de Deus”. A concepção de governo (*al siyasa*) no Islã é que devem ser obedecidas as ordens de *Allah*¹⁶, além disso, servir à comunidade. Logo, o Estado Islâmico é aquele em que as leis e normas estão

¹³ Alcorão 16:125; 29:46

¹⁴ Transcrição de *khalifa* para o português.

¹⁵ “Islamic political thought deals not only with matters of government, politics, and the state, but also addresses questions of acceptable behavior and ethics of both the ruler and the ruled before God”.

¹⁶ Alcorão 35:28

apoiadas nos ensinamentos islâmicos em conformidade com a revelação do Alcorão. Musau (2006, p. 64) dispõe como papel do Estado, “educar as pessoas e o grupo através da crença Islâmica, da mesma forma que é responsável por proteger as mensagens e a cultura Islâmica”, além da proteção da sociedade com a prestação de serviços, evitar atrasos, solução de problemas sociais, proibir atos ilícitos e encorajar os cidadãos ao bem¹⁷.

A participação política e responsabilidade social não são particulares do modelo ocidental. Conforme assevera Muala (2012), embora haja a busca dentro da religião “por maior participação política, estado de direito, responsabilidade governamental, liberdades e direitos humanos, existem muitas formas diferentes de alcançar esses objetivos” (MUALA, 2012, p. 7). Ainda, sustenta Bowering (2015), o modelo ocidental de teoria política não pode servir de parâmetro para o pensamento político no Islã, de modo geral, a política islâmica deve ser entendida dentro da tradição de obediência à Deus e aos ensinamentos do Profeta em oposição a secularidade proposta pelo ocidente.

Em relação ao sistema econômico, Asutay (2013, p. 56, grifo do autor, tradução nossa)¹⁸ frisa que “os conceitos de ‘*adalab*’ ou ‘justiça’ e ‘*haqq*’ ou ‘direito’ são os principais objetivos e princípios operacionais em torno dos quais o sistema econômico do Islã foi formulado”. Sob essa ótica, o sistema econômico islâmico segue preceitos éticos e morais, além de negar as disposições dos principais sistemas econômicos no mundo, o capitalismo e marxismo. Para ilustrar temos a proibição da usura^{19,20}, sendo um dos pilares capitalistas, uma vez que o enriquecimento válido no Islã é por meio da exploração do trabalho.

Sobre essa questão, Assayed (2010, p. 88) afirma que essa “rejeição do Islam aos dois sistemas faz o muçulmano esperar que o Islam forneça outra maneira de organizar a vida econômica, porque toda a sociedade islâmica não pode viver sem organização, seja como for sua forma”. A literatura islâmica acerca do sistema econômico se desenvolveu na busca por soluções para questões complexas, as raízes desse modelo econômico estão nos textos sagrados que fornecem orientações comportamentais aos seguidores. Os propósitos do regime econômico islâmico são: i) organizar a atividade econômica segundo os preceitos islâmicos; ii) definir o comportamento muçulmano diante da organização dos recursos e sobre o direito sobre a riqueza; iii) suprir as necessidades sociais; e iv) evitar as injustiças econômicas.

¹⁷ Alcorão 3:104

¹⁸ “The concepts of ‘*adalab*’ or ‘justice’ and ‘*haqq*’ or ‘right’ are the core objectives and operational principles around which the economic system of Islam has been formulated”.

¹⁹ *Riba* em árabe, são os juros ou rendimento de capital.

²⁰ Alcorão 2:275-276; 2:278; 3:130.

Por último, a respeito do sistema jurídico, cumpre verificar, o Islã é uma religião legalista sustentada em um código jurídico moral revelado por *Allah*. Conforme ressalta Vieira (2018), os princípios da religião ditam que não é tarefa do Estado legislar pois o direito é um manifesto da vontade de *Allah*. Ao conjunto das regras de conduta religiosas, jurídicas e sociais denomina-se *Sharia*²¹, significa “o caminho a seguir”. Por conseguinte, assevera David (2014, p. 511), a *Sharia* “indica ao muçulmano como deve, segundo a religião, comportar-se sem que se distingam, em princípio, as obrigações que incumbem ao homem, não sobre a dos direitos que ele poderia ter”.

Namli (2013, p. 142, tradução nossa)²² enfatiza que a *Sharia* não indica “um conjunto de regras concretas e escritas (lei positiva). Pelo contrário, é uma noção de lei divina que requer um aparato interpretativo avançado antes que possa ser usada em um ambiente social e legal”. A ordem jurídica está fundada na *fiqh*²³, e envolve o conhecimento das fontes do Direito Islâmico e a competência para sua aplicação no cotidiano, ela é a disciplina acadêmica em que estudiosos examinam a *Sharia*, e segundo Losano (2007, p. 402) “o termo designa uma atividade humana, e não pode, portanto, ser atribuído a Deus ou, usualmente, ao Profeta”.

A comunidade islâmica é orientada pelos princípios declarados na doutrina islâmica, que dita o comportamento para os muçulmanos, esta tem por base o Alcorão e a *Sunna* desenvolvida por meio das *Hadiths* (concebida com base nas práticas do Profeta), além destas se desenvolveram as *Qyas* (analogia) e a *Ijtihad* – interpretação contemporânea feita pelo juiz (*Al Cadi*) amparado pelos peritos (*Al Faqui/ Al Mulah*).

3.2 Direitos fundamentais no Islã

O papel dos direitos individuais no Islã é menor que no pensamento ocidental, e embora a comunidade seja o foco principal do sistema islâmico, também foram estabelecidos direitos fundamentais individuais. Esses direitos são imprescindíveis na construção comunitária islâmica, ademais para conferir dignidade ao homem ao abranger além de muçulmanos, não-muçulmanos, homens e mulheres, crianças e adultos etc., isto é, todos envolvidos na *Ummah*. Fato é, existe uma divisão entre as concepções de Direitos Humanos no ocidente e no islamismo, entretanto, pode configurar um erro apresentar conceitos como igualdade e dignidade sendo estritamente ocidentais.

²¹ Para fins deste trabalho adota-se *Sharia*, porém existem outras variantes como *char'* ou *châr'ia*.

²² “A set of concrete and written rules (positive law). Rather, it is a notion of divine law that requires an advanced interpretative apparatus before it can be used in a social and legal setting”.

²³ Ou *fiqh*.

Em comentário à questão, Diallo (2011) aponta que a proximidade entre as manifestações de Direitos Humanos entre o Islã e as declarações ocidentais se dão por especificar direitos civis, políticos, sociais e econômicos, porém estes se distanciam pelo Islã sujeitar esses direitos aos desígnios de *Allah* enquanto na lógica ocidental estes estão conectados a uma razão abstrata. A respeito do apontado anteriormente Cançado Trindade (2003) apresenta uma corrente de pensamento acerca da contraposição Direitos Humanos e islamismo em que diz que os dois são compatíveis no sentido em que o Islã busca preservar a dignidade humana e que muitas normas reconhecidas pelo ocidente já haviam sido apresentadas pelo islamismo.

O primeiro direito a ser mencionado é o Direito à Vida (*Al hayaa*). Conforme dispõe sobre o Direito à Vida, o inciso I da Declaração Universal Islâmica dos Direitos Humanos (1981) estabelece-se que “a vida humana é sagrada e inviolável e todo esforço deverá ser feito para protegê-la. Em especial, ninguém será exposto a danos ou à morte, a não ser sob a autoridade da Lei” (CONSELHO ISLÂMICO, 1981). É impreterível salientar que o direito básico concedido a todo o ser humano é o direito à vida (*Al hayaa*). No Islã a vida é concebida como algo sagrado, é uma confiança de Deus ao homem, e ninguém tem o direito de tirar a vida do outro, somente quando houver um atentado sério a ordem social islâmica, e para que isso ocorra há que ser sentenciado por um tribunal competente seguindo a um processo jurídico em conformidade com a Lei Islâmica.

O homicídio sem justificativa é condenado, confirmada pela *Surata Al-Isra* 17:33 em que se afirma “não mateis o ser humano, que *Allah* proibiu matar, exceto se com justa razão. E quem é morto injustamente, Nós, com efeito, estabelecemos a seu herdeiro poder sobre o culpado. Então que ele não se exceda no morticínio. Por certo, pela lei, ele já é socorrido” (TRADUÇÃO, 20--?, p. 297).

Ao debater acerca da pena de morte, uma temática controversa entre Ocidente e Oriente muçulmano é a questão da *Jihad* (Esforço). A *jihad* está no seio das ações solidárias da comunidade islâmica e se divide em dois, a *jihad kubra* e *jihad sughra*, explanada por Vieira (2011),

A jihad kubra (esforço maior – virtude esotérica) é a luta subjetiva, interior, em que indivíduo busca a autodisciplina, o autocontrole, vencendo suas paixões e submetendo suas vontades na busca do progresso interior. A *jihad sughra* (esforço menor - virtude cívica) é a guerra de defesa, ou seja, em nome da fé e da existência e segurança da *Ummah* (em qualquer lugar do mundo), o balegh (cidadão muçulmano) tem o dever de lutar, de ir pra guerra contra as ameaças estrangeiras e as arbitrariedades internas (VIEIRA, 2011, p. 196, grifo do autor).

Contudo, a *jihad* não se justifica no ataque de sujeitos inocentes, confirmada pela *Surata Al-Baqara* 2:193, “E combatei-os até que não mais haja sedição pela idolatria e que a religião seja

de *Allah*. Então, se se abstiverem, nada de agressão, exceto contra os injustos” (TRADUÇÃO, 20--?, p. 35). Portanto, quem pratica a *jihad* como meio de violência está cometendo atentado contra a vida para o Islã.

A respeito do segundo direito fundamental, o Direito à Liberdade (*Al hurria*), Assayed (2010, p. 78) deixa assentado que “o significado ocidental de liberdade reflete a ideia básica na civilização ocidental que diz: o ser humano é o dono de si mesmo e ninguém tem o poder de dominá-lo”. Em contraposição, a ideia de liberdade fundada no Islã admite, ao que o autor expõe, a “adoração sincera a Deus para terminar na libertação completa de qualquer tipo de escravidão humilhante” (ASSAYED, 2010, p. 73).

O homem nasce livre, e o seu direito à liberdade não deve ser violado, contudo a liberdade islâmica sofre limitações, uma vez que esta está sob a autoridade da Lei Islâmica, ademais está fundada na ideia de regulação da *Ummah*, portanto, não se pode fazer tudo dentro da comunidade. Assim, o entendimento islâmico de liberdade está firmado no controle comportamental dos indivíduos com a finalidade de libertação interior, ou seja, a capacidade de dominação dos desejos e contra os ídolos.

Os Direitos de Propriedade (*Al milke*) estão subordinados aos direitos de ordem econômica, em conformidade com o inciso XV da Declaração Universal Islâmica dos Direitos Humanos (1981) ao qual dispõe “toda a pessoa tem o direito à propriedade privada ou em associação com outras. A propriedade estatal de certos recursos económicos no interesse público é legítima” (CONSELHO ISLÂMICO, 1981). Portanto, todos os cidadãos pertencentes à *Ummah* têm direito de aquisição, posse e conservação dos bens sob sua sujeição. Em comentário a essa questão, Vieira (2018, p. 138) aponta que “as formas de aquisição de bens no Direito Islâmico são as mesmas do direito real ocidental, ou seja, por meio da ocupação, da acessão, da venda (tradição onerosa) e a sucessão”.

Por fim, o Direito a Igualdade (*Al mosawaa*). A igualdade estabelecida pelo Islã é tida pelo ocidente como pré-moderna. O princípio que norteia o Direito à Igualdade na concepção islâmica é que não importa se o indivíduo é homem ou mulher e/ou muçulmano ou não-muçulmano, enquanto criatura de Deus todos são iguais. Assinala Assayed (2010, p. 76) que “Deus coloca todas as pessoas no mesmo patamar perante o Criador e Adorado. Não há nenhum povo que tenho o direito de dominar outro povo e escraviza-lo, nem um grupo da sociedade que tenha o direito de humilhar outro grupo ou violar sua liberdade”.

A tradição islâmica preza pela responsabilidade social, não-muçulmanos e escravos, ainda que não tidos como pertencentes a comunidade islâmica, possuem direitos dentro dessas.

Além disso, uma questão polêmica é a questão da igualdade quanto ao gênero, pois o Islã é visto como opressor e patriarcal. Contudo, assevera Demant Assayed (2004, p. 163), “a civilização muçulmana, em seu auge, constituía a mais avançada da humanidade. Tal avanço se reflete não só na melhora da posição dos escravos e da mulher, mas também do ‘outro’: as minorias”.

4. MULHER NO ISLÃ: DIREITO E EMANCIPAÇÃO

Partindo do argumento de Motahari (2008, p. 101) no qual aponta que “em questão de obrigações familiares, devíamos adotar os padrões ocidentais, é que o tempo, e com ele, os valores sociais, mudaram e as exigências do século XX impõem que os sigamos”. Dessa forma, a figura da mulher muçulmana é assimilada pelos ocidentais como subjugada no que diz respeito ao papel da mulher nas relações sociais. Em referência dispõe Silva (2008), que o controle ocidental sobre a interpretação do papel da mulher do oriente configura ao que a autora aponta como a “superioridade moral” do Ocidente.

Demant (2004, p. 148) aponta a existência de uma real preocupação “com a relação entre os sexos e tem posições e compromissos explícitos sobre a posição e o papel da mulher na sociedade” nos ensinamentos islâmicos. Em todas as sociedades humanas há a existência de princípios norteadores das relações interpessoais, assim como no Islã ocorreu um estabelecimento de regras que servem como base para a harmonia entre comunidade e indivíduo. A respeito aduz Musauí (2006, p. 42) que, o “indivíduo tem certos direitos que devem ser oferecidos e salvaguardados pela sociedade, como [...] garantia de total liberdade para que o indivíduo tenha possibilidade de alcançar o que desejar desde que não atinja a liberdade dos outros”.

Similarmente à civilização oriental, assevera Assayed (2010, p. 72) que “a civilização ocidental moderna se preocupou em garantir a maior parte possível de liberdade a toda pessoa em seu comportamento particular, sem entrar em choque com as liberdades dos outros”, partindo desse pressuposto, a liberdade de uma pessoa finaliza ao começar a liberdade de outra. Entretanto, as diretrizes que abrangem os dois mundos são divergentes – a primeira a partir da visão liberal ocidental e a segunda a partir do Islã –, isto posto, leva a existência de choques acerca do papel da mulher, suas condições e posições na sociedade.

Sob a ótica ocidentalista, na contemporaneidade, percebe-se o estabelecimento do ser humano como iguais perante aos direitos fundamentais – não importando as diferenças éticas, raciais, políticas, econômicas, religiosas ou de gênero. No entanto, afirma Timimi (2012), até o

Século das Luzes (Séc. XVIII), as tradições ocidentais condicionavam “as mulheres em uma posição inferior ao homem, social e intelectualmente. Com o iluminismo, muita coisa mudou, mas em referência as mulheres permaneciam igual” (TIMIMI, 2012, p. 5). Conforme Demant (2004),

A modernidade ocidental se caracteriza, entre outros fatores, por reivindicações pela igualdade civil entre mulheres e homens e por tentativas para melhorar a posição daquelas na sociedade. Num primeiro momento, o movimento feminista ocidental concentrou suas reivindicações na igualdade (jurídica e política) formal; num segundo momento, pediu direitos econômicos e sociais para as mulheres: educação, trabalho remunerado, boas condições de trabalho, livre escolha do parceiro matrimonial etc. Mais recentemente, tem se adicionado a problematização da desigualdade nas relações pessoais: a divisão desigual dos papéis dentro da família, os direitos sexuais e até reivindicações (no feminismo radical) da autossegregação das mulheres, da feminilização da sociedade etc. (DEMANT, 2004, p. 148).

Como se observa, nessa conjuntura se estabelecem movimentos para reivindicar tratamento igualitário às mulheres – o movimento feminista ocidental. A emancipação da mulher é um discurso integrador da modernidade ocidental, em vista disso, caminha juntamente ao progresso econômico e tecnológico. Nos faz perceber, na atualidade, o desenvolvimento do debate que remete à igualdade de gênero é complexo uma vez que, conforme dispõe Demant (2008, p. 148) “ao contrário do islã tradicional, a modernidade ocidental se caracteriza, entre outros fatores, por reivindicações pela igualdade civil entre mulheres e homens e por tentativas para melhorar a posição daquelas na sociedade”.

Com base na retórica ocidental sobre os direitos da mulher, é comum acreditar que no islamismo prevalece grande desigualdade de gênero. De acordo com Motahari (2008), os ocidentais “consideram as leis islâmicas concernentes ao dote, o divórcio, a pensão alimentícia e a poligínia um escárnio e um insulto às mulheres. Dessa forma, tentam criar a impressão de que tais disposições apenas provam que só o homem foi favorecido” (MOTAHARI, 2008, p. 114). A crítica ocidental, portanto, se concentra na crença de que a participação e influência da mulher na comunidade islâmica é mitigado e, também, a segregação feminina nas mesquitas e a imposição de vestimentas que cubram parte ou todo o corpo configura formas de opressão.

Nesse momento cumpre verificar as alegações de autores islâmicos, como Timimi (2012), ao afirmar que a questão da igualdade entre homens e mulheres foi contemplado pelo Islã antes mesmo dessas ideias terem chegado ao Ocidente. O autor esclarece, a questão do reconhecimento dos direitos das mulheres foi instituída há mais ou menos 1400 anos, e “era uma idéia revolucionária, no sentido de que somente nos últimos 100 anos mais ou menos a questão

das mulheres serem seres humanos plenos passou a ser aceita nos círculos intelectuais ocidentais” (TIMIMI, 2012, p. 7).

A questão da igualdade no Islã permeia principalmente pelo discurso de gênero. A respeito aduz Khan (1991, p. 1, tradução nossa)²⁴, “o Alcorão Sagrado enfatiza que Deus, em Sua perfeita sabedoria, criou todas as espécies em pares, e assim homens e mulheres foram criados da mesma espécie”. Dessa forma, no Islã, homens e mulheres são tidos como iguais em questão de humanidade, assinala Timimi (2012, p. 10), “a base da submissão não é que mulheres estão se submetendo aos homens, mas que homens e mulheres juntos se submetem a Deus”. Extrai-se desse argumento que na religião, homens e mulheres são considerados iguais, uma vez que ambos foram criados por *Allah* e estes devem estar submetidos da mesma forma aos seus desígnios.

Musauí (2006, p. 40) afirma, “a igualdade na sociedade islâmica é a não diferença entre os sexos, idiomas, classes, cargos, poder e etc.”, ou melhor, homens e mulheres têm a mesma essência de humanidade, contudo são diferentes, pois os seres têm finalidades diferentes e essa finalidade é definida por *Allah*. A plena igualdade entre homens e mulheres conforme a orientação Ocidental é impossível para o Islã em consequência das diferenças inerentes aos dois sexos, as capacidades tanto físicas quanto psicológicas são distintas e isso gera uma distinção entre as habilidades.

Homem e mulher são semelhantes em relação ao senso de humanidade. A respeito, depreende-se os ensinamentos de Khan (1991, p. 6, tradução nossa)²⁵ no qual afirma que homens e mulheres “são igualmente os destinatários dos favores e generosidades de Deus, mas suas funções não são idênticas. Em vista dessa diversidade, existe uma diversidade correspondente entre suas respectivas faculdades e capacidades”. Todavia, alega Timimi (2012, p. 16) para o Islã “mesmo que homens e mulheres sejam diferentes, não estão em oposição, o que é a base de muito do pensamento ocidental e especialmente de tradições feministas”. Logo, os papéis sociais femininos e masculinos não são conflitantes, e sim complementares, cada um é um importante fragmento que dá vida ao sistema. Vale lembrar, alega Timimi (2012) que ambos se complementam não somente no mundo em que vivemos, “uma vez que os muçulmanos acreditam na outra vida –, que é o objetivo supremo para os muçulmanos” (TIMIMI, 2012, p. 16).

²⁴ “The Holy Quran emphasizes that God in His perfect wisdom has created all species in pairs, and so men and women have been created of the same species”.

²⁵ “Are equally the recipients of God’s favours and bounties, but their functions are not identical. In view of this diversity there is a corresponding diversity between their respective faculties and capacities”.

Ademais, a igualdade entre homens e mulheres se concretiza nas obrigações religiosas. Um e outro são recompensados e penalizados pela obediência e desobediência à *Allah*, respectivamente. Isso ocorre em virtude de que no Islã, em consonância com o acatado por Musauí (2006, p. 40), “o grau de diferença entre as pessoas é a sabedoria e o temor a Deus²⁶”. Entretanto, a religião estipula alguns direitos, deveres e penalidades considerando os sexos em suas singularidades, assim cumpre verificar os esclarecimentos de Motahari (2008, p. 113) no qual afirma que “nalgumas circunstâncias o Islamismo toma uma posição idêntica em relação tanto às mulheres como aos homens, e noutras assume posições diferentes”.

Por fim, Timimi (2012, p. 16) assevera que “o Islam reconhece as diferenças entre os sexos, não aceita o conceito de que gênero é apenas uma questão de educação ou tradições culturais, porque existem diferenças inerentes nos homens e mulheres”. Entretanto, elas não estão subjugadas ou inferiorizadas em relação aos homens. Expõe Motahari (2008, p. 76) que “o Islamismo prestou um serviço relevante ao sexo feminino, e não foi só por ter retirado a autoridade absoluta dos pais. Deu-lhes completa liberdade, individualidade, independência de pensamento e de opinião, e reconheceu formalmente seus direitos naturais”.

A religião foi um mecanismo libertador das mulheres e esteve por muito tempo à frente das outras sociedades na questão dos Direitos da Mulher, dignificando-as e atendendo aos seus anseios que haviam sido reduzidos pelos homens até ao seu surgimento. Desde então, a mulher recebeu direitos políticos e civis. Foi estabelecido outros direitos como a herança, ao trabalho e estudo. Ou seja, foi constituído um novo sistema social que rompeu com a antiga ordem, ao que afirma Endress (2002, p. 30, tradução nossa)²⁷ com o objetivo de “construir um novo sistema de casamento, família e herança; este sistema também tratava a mulher como indivíduo e garantia a segurança social tanto para ela quanto para seus filhos”.

4.1 Matrimônio e família: alimentos e divórcio

O Islã recomenda o matrimônio entre homens e mulheres, portanto, não existe celibato como há em outras religiões. Conforme os preceitos islâmicos, os objetivos do matrimônio são: a geração humana, a construção da família e convivência familiar. A respeito, Khan (2008, p. 8,

²⁶ Alcorão 49:13

²⁷ “To build up a new system of marriage, family and inheritance; this system treated the woman as an individual too and guaranteed social security to her as well as to her children”.

grifo nosso, tradução nossa)²⁸ afirma que “o objetivo final do casamento no Islã é ganhar o prazer de *Allah*, através da castidade, satisfação, contentamento e continuação da espécie”. E, conforme Musauí (2006), a escolha do companheiro deve atentar-se ao “exemplo da bondade, no homem ou na mulher, seja medido pela sua religiosidade e boa conduta, e não pelo dinheiro, cargo, beleza, classe social e nenhum outro tipo de assunto material” (MUSAUI, 2006, p. 81).

Para que o casamento seja duradouro e feliz, a escolha do companheiro deve seguir os preceitos religiosos e, vale ressaltar, a autonomia na escolha do companheiro. Em virtude do exposto, o matrimônio será inválido quando não há a concordância entre as partes. Preceito o qual foi revelado para findar um costume pré-islâmico que consistia na total autoridade do pai sobre as mulheres – filhas, irmãs, etc. Por consequência, Motahari (2008) lembra que na escolha do marido, os pais costumavam achar “que essas mulheres não deviam tomar decisões pessoais nem ter qualquer outra opção no assunto. O assunto era de exclusiva autoridade e função do pai ou do irmão” (MOTAHARI, 2008, p. 74) ou algum outro homem responsável pela mulher. Entretanto, segundo Motahari (2008), ainda existe um desentendimento na relevância do consentimento do pai, pois alguns doutores da lei islâmica afirmam a necessidade de aprovação do pai como condição para tornar o matrimônio possível.

São requisitos do Islã que o esposo seja muçulmano, uma vez que o Islã proíbe o casamento de uma muçulmana com um não muçulmano, embora o contrário possa ocorrer, isto se deve ao fato de que o homem é visto pela religião como aquele que direciona a família. Para os adeptos, *Allah* fez o homem encarregado de sua esposa²⁹, consequentemente, para manter a família dentro dos preceitos divinos, o esposo deve ser muçulmano. Ainda, no Alcorão, na *Surata Al-Baqara*³⁰, são garantidos às mulheres direitos e deveres dentro do casamento, assim, a responsabilidade pela família é distribuído por ambos.

A mulher tem direito a ser alimentada, vestida e o homem, ainda, deve prover uma moradia digna para ela, mesmo que a esposa tenha melhor condição de vida. Contudo, fica explícito na *Surata Al-Talaq* 65:7 do Alcorão, “aquele, que tem prosperidade, despenda conforme sua prosperidade. E aquele, cujo sustento é restrito, que ele despenda do que Allah lhe concede. Allah não impõe a alma alguma senão o que Ele lhe concede” (TRADUÇÃO, 20--?, p. 632), em outras palavras, o homem provê o sustento da mulher conforme os meios que lhe são disponíveis, não cabendo a ele ultrapassar seus recursos.

²⁸ “The ultimate purpose of marriage in Islam is to win the pleasure of Allah, through chastity, fulfilment, contentment and continuation of the species”.

²⁹ Alcorão 4:34

³⁰ “E elas têm direitos iguais às suas obrigações, convenientemente” (Alcorão 2:228).

Embora, conforme sustenta Motahari (2008), o divórcio seja repudiado pelo Islã, o contrato pode ser desfeito. Entretanto, “a tendência do Islamismo é para que o contrato de casamento se mantenha estável e sólido” (MOTAHARI, 2008, p. 234). A prática do divórcio tende a observar algumas condições: a princípio, o esposo deve ter ciência e ser maior de idade; assim como o casamento, o divórcio não pode ser imposto às partes; afirma Musauí (2006, p. 103), “a mulher deve estar limpa, se o marido tiver tido relacionamento sexual com a mesma. Como também é obrigada a estar limpa de qualquer tipo de pós-parto”; a presença de duas testemunhas homens; e por último, em consonância com o exposto por Musauí (2006) é obrigatória a declaração de frases próprias ao divórcio no idioma árabe, que em português equivalem a dizer “Você está divorciada”, ou fazem referência ao repúdio ao casamento.

Vale lembrar, que o direito à hospedagem é um direito da mulher no Islã. Isto é, durante o período do divórcio até seu restabelecimento fora do matrimônio, ela deve receber os mesmos auxílios alimentícios de casada e ser abrigada na casa do ex-marido, sem que este mantenha relações sexuais com ela. Ainda, se não for vontade da mulher permanecer na casa do ex-marido, ele deve subsidiar a ela uma moradia provisória.

Eventualmente, se o casamento estiver passando por um momento de crise, a mulher pode requerer o divórcio – *Al Talaq* e ela deverá apelar ao *cadi* que ao intervir por meio de tentativa de reconciliação poderá exigir o divórcio e será determinado a dissolução do matrimônio. Cumpre aprofundar-se nos motivos pelos quais o divórcio solicitado pelo homem seja negocial e solene, enquanto para as mulheres é uma questão judicial. A discussão dessa ação concentra-se no fato de que a mulher ao recorrer a um juiz islâmico é um trato patriarcal, na qual a sua autonomia em escolher permanecer ou não em um matrimônio estaria condicionada ao aval de uma outra pessoa. Entretanto, a presença de um juiz pode ser vista como uma forma de proteção da mulher, ou seja, ela não seria coagida pelo marido a desistir do divórcio.

4.2 Matrimônio e família: a questão da poligamia

O Islã, em contraposição a outras religiões, estabeleceu regras claras em relação a poligamia. No livro sagrado do Islã, o Alcorão, na quarta *Surata Al-Nisa* 4:3, terceiro verso encontra-se: “E, se temeis não ser eqüitativos para com os órfãos, esposai as que vos aprazam das mulheres sejam duas, três ou quatro. E se temeis não ser justos, esposai uma só, ou contentai vos com as escravas que possuís. Isso é mais adequado, para que não cometais injustiça” (TRADUÇÃO, 20--?, p. 84). Conforme apontado por esta *Surata*, a poligamia como relação conjugal oposta a monogamia, definida por Scottini (2017, p. 222) como a situação “em que o

homem tem apenas uma mulher, ou a mulher tem apenas um homem”, é observada como uma prática legal dentro da religião. Além disso, essa mesma *Surata* define regras para a prática da poligamia no Islã, sendo a principal, o tratamento igualitário entre as esposas, ou seja, isso significa que o marido deve dar suporte equivalente a todas em todos os aspectos que são passíveis de divisão

Numerosos muçulmanos entendem a poliginia³¹ como uma prática necessária e vantajosa. Motahari (2008) atribui alguns argumentos favoráveis à atividade, entre eles: i) o período menstrual da mulher impossibilitando as relações sexuais entre os casais; ii) a limitação no período fértil da mulher; iii) o fator numérico, na qual os homens poderiam ter mais filhos enquanto a mulher concebe número limitado de filhos; iv) o fator numérico na qual há nascimento de mais mulheres que homens no mundo. Além disso, Johnson (2005) traça uma nova justificção para a prática da poligamia, “que se uma mulher não pode procriar, devido à infertilidade ou idade, casar com uma segunda mulher permitiria ao homem ter herdeiros legais (masculinos)” (JOHNSON, p. 568, tradução nossa)³².

Ademais, Khan (2008) afirma que a poligamia como defendida pelo Islã “pode ser descrito como uma válvula de segurança moral e cultural benéfica” (KHAN, 2008, p. 20, tradução nossa)³³, ou seja, a poligamia é um mecanismo para prevenção da castidade dos indivíduos pertencentes à comunidade. Esse mecanismo é aprovado, uma vez que os muçulmanos defendem que as sociedades defensoras da monogamia foram corrompidas pela libertinagem, homossexualidade e lesbianismo. O autor aponta ainda, “os defensores da poliginia sugerem que os homens têm apetites vorazes por sexo que não podem ser satisfeitos por apenas uma mulher” (JOHNSON, 2005, p. 568, tradução nossa)³⁴, portanto, se a mulher estiver impossibilitada de manter relações sexuais com seu marido, seja por doença, uma gestação ou mesmo período menstrual, é preferível que este homem mantenha relações dentro de um segundo casamento do que procure uma amante ou prostituta.

4.3 O código de vestimenta feminino islâmico

³¹ Multiplicidade de companheiras de um homem.

³² “That if a woman cannot procreate, due to infertility or age, marrying a second woman would enable the man to have legal (male) heirs”.

³³ “It may be described as a beneficent moral and cultural safety valve”.

³⁴ “Supporters of polygyny suggest that men have voracious appetites for sex that cannot be fulfilled by just one woman”.

Ao contrário do que se pensa nas sociedades ocidentais, o Islã apresenta um código de vestimenta que atinge assim como as mulheres, também aos homens. O Alcorão acerca das vestimentas, aponta na *Surata Al-A'raf* 7:26, “Ó filhos de Adão! Com efeito, criamos, para vós, vestimenta, para acobertar vossas partes pudendas, e adereços. Mas a vestimenta da piedade, esta é a melhor. Esse é um dos sinais de *Allab*, para meditem” (TRADUÇÃO, 20--?, p. 159, grifo nosso). Em virtude do exposto, a roupa para o Islã tem três propósitos: cobrir o corpo, adorno, e o principal, as vestimentas proporcionam uma identidade única característica do muçulmano. Entretanto, conforme assevera Silva (2008, p. 140) “a difusão do uso político dos véus cedo se fez para além do lugar de confronto entre o Ocidente e o Islão”, todavia, este trabalho se concentra no código de vestimenta islâmico feminino.

O Islã limitou a vestimenta feminina. Dessa forma, o *hijab* – vestimenta característica das mulheres muçulmanas – é utilizado dentro do islamismo e não se refere apenas a uma parte ou peça específica da roupa, como o véu que cobre a cabeça ou o que cobre os olhos. Cumpre verificar os esclarecimentos de Musauí (2006, p. 75) no qual afirma que “na sociedade Islâmica, para que a mulher possa proteger sua feminilidade, personalidade e beleza pessoais, adquirindo pudor, respeito e honra, o Islam diferenciou a vestimenta da mulher em relação ao homem”. Logo, *hijab*, trata-se de um código de vestimentas e comportamento que visa enaltecer a modéstia feminina, a preservando daquilo que é ilícito.

Apesar de todo movimento de secularização no Ocidente se concretizando através de fortes manifestações na sociedade, o lenço islâmico ou véu – terminologicamente chamado de *hijab* – continua presente tanto nas sociedades islâmicas quanto sobre as mulheres muçulmanas residentes nos países ocidentais. E este não somente faz parte do cotidiano de grande número de mulheres muçulmanas, como possui enorme força e expressão na vida destas. É conveniente entender que, apesar da orientação do Alcorão e de algumas vertentes mais radicais do Islamismo acerca da obrigatoriedade do uso do *hijab* e, em alguns países, a não utilização ser passível de retaliações, muitas adeptas à religião o fazem de maneira livre e espontânea, observando o intuito de ter um sinal visível de sua fé e de seu desejo por alcançar a modéstia feminina.

Ainda que o *hijab* – um véu o qual cobre a cabeça e o pescoço apenas, deixando todo o rosto livre – seja uma das vestimentas mais utilizadas e difundidas entre as muçulmanas ao redor do mundo, existem outros tipos de vestimentas no mundo islâmico. Dentre essas estão: a *Al-amira*, formada por duas peças, uma que envolve o cabelo e a outra que se põe sobre os ombros; o *Chador*, uma peça que é posta na cabeça e cobre o corpo inteiro, geralmente preto e utilizado, principalmente, no Irã; o *Niqab*, caracterizado por um véu que cobre todo o rosto deixando

apenas os olhos expostos. É muito utilizado na Arábia Saudita juntamente à *Abaya*, uma espécie de túnica que cobre toda a roupa; e a *Burqa/Burka*, a peça mais polêmica do vestuário islâmico feminino e tido como símbolo de opressão da mulher muçulmana, consiste em uma peça azulada que cobre todo o corpo da mulher e possui uma rede diante dos olhos, para que não se restrinja a visão, foi popularizada pelo Talibã e é utilizada no Afeganistão e Paquistão.

4.4 A condição financeira da mulher

Em virtude de o regime islâmico ter sido um dos primeiros a conceder personalidade jurídica às mulheres, elas também conquistaram direitos econômicos. Demant (2004) afirma que dentre os direitos econômicos estão: “por ocasião do casamento, o marido paga um *mahr* (preço da noiva) que pertence à própria mulher (e não a seus parentes masculinos) e lhe é devido em caso de divórcio. A mulher também tem direitos à herança, exatamente delineados, apesar de menores” (DEMANT, 2004, p. 150, grifo do autor). Além disso, as mulheres não têm responsabilidades financeiras na família, cabendo ao homem – marido, pai, irmão ou qualquer outro responsável pela casa – a função de provedor.

O dote é definido por Scottini (2017, p. 125) como “valores e bens dados a uma noiva para se casar; valor”. O dote é especificado no Alcorão, logo tem função de lei divina, sendo mencionado em vários trechos do Livro Sagrado, como na *Surata Al-Baqara* 4:4 e 4:24: “E concedei às mulheres, no casamento, suas *saduqât*, como dádiva. E, se elas vos cedem, voluntariamente, algo destas, desfrutai-o, com deleite e proveito” (TRADUÇÃO, 20--?, p. 85, grifo nosso) e “E, àquelas, com as quais vos deleitardes, concedei-lhes seu *mahr* como direito preceituado” (TRADUÇÃO, 20--?, p. 89, grifo nosso). Acerca da prática do dote, concorda Motahari (2008),

O reconhecimento do direito da mulher a um dote (*mahr*) na ocasião do casamento, por parte do homem, é um dos costumes mais antigos das relações dentro da família humana. O homem costumava pagar a mulher ou ao pai dela com qualquer coisa que tivesse valor. Além disso, durante a permanência do casamento, ele era responsável pelo sustento (*nafaqah*) da sua mulher e filhos (MOTAHARI, 2008, p. 173, grifo do autor).

No Islã, um casamento não poderá ocorrer sem a concessão de um dote do noivo para a noiva, combinado entre o casal. Explana Musaiu (2006, p. 82-83) que “o Islam desaprovou os dotes de alto valor, e incentivou a queda de seu valor, para que isso não seja motivo do impedimento do casamento, e expansão do número de solteiros entre homens e mulheres, e

assim dando início a muitos problemas sociais”. Todavia, o valor do *mahr* não deve ser simbólica, decidida pelos noivos no contrato de casamento, e este deve espelhar o status social do noivo, além das expectativas e necessidades da noiva.

O *mahr* deve ser pago antes da consumação do casamento, porém Musaiu (2006) dispõe que “o casal pode [...] entrar em acordo para que uma parte seja paga no matrimônio e outra seja paga adiante. Ou também pagar o dote por completo após o matrimônio” (MUSAUI, 2006, p. 85). E ainda Khan (1991) afirma que com o falecimento do marido, se “o dote da esposa ainda não tiver sido pago, ele será considerado uma dívida para ser dispensado de seus bens, em prioridade para todas as suas outras dívidas. Além disso, a viúva tem direito a sua parte na herança do marido, que é determinada por lei” (KHAN, 1991, p. 23, tradução nossa)³⁵.

Conforme assinala Scottini (2017, p. 173), herdar é “receber, ganhar, obter, ser contemplado com”. Ainda, assinala Musaiu (2006, p. 106), “tudo que o falecido deixa de bens, quantias, direitos alheios religiosamente legais, são considerados como herança para terceiros, como pais, filhos, esposa e etc.”. A herança abrange todos os bens materiais, móveis e imóveis, ou seja, aqueles que são físicos. No Alcorão ela está estipulada na *Surata Al-Nisa* 4:7, em que se reitera: “Há para os homens porção do que deixam os pais e os parentes. E há para as mulheres porção do que deixam os pais e os parentes, seja pouco ou muito. É porção preceituada” (TRADUÇÃO, 20--?, p. 86).

A cota da herança estipulada para as mulheres é variável, a recomendação expressa no Alcorão, na *Surata Al-Nisa* 4:11, é que esta seja metade do que recebe um homem: “*Allah* recomenda-vos, acerca da herança de vossos filhos: ao homem, cota igual à de duas mulheres” (TRADUÇÃO, 20--?, p. 86, grifo nosso). O argumento que justifica a cota é que as despesas do homem são maiores uma vez que estes são responsáveis pelo sustento da casa, e obrigados a conceder o *mahr* no casamento. Convém evidenciar, conforme dispõe Motahari (2008, p. 216), que “a posição especial da mulher no direito de herança é fundada no lugar especial que ela ocupa em relação ao dote, pensão alimentícia e tudo o mais”. Em contrapartida, Musaiu (2006, p. 109) dispõe que “certas vezes, a mulher recebe um percentual de herança maior do que o do homem. Como no caso da pessoa falecida ter seus pais e uma filha. Neste caso, um dos pais tem que ficar com $\frac{1}{4}$ da herança e o restante irá para a neta”.

Explana Motahari (2008, p. 175-176) que durante o tempo que manter-se “na casa de seu pai, e igualmente, enquanto viver com o marido, ninguém tem o direito de explorá-la em

³⁵ “If at the time of the death of the husband the wife’s dower should be still unpaid, it ranks as a debt to be discharged out of his estate, in priority to all his other debts. In addition, the widow is entitled to her share in the husband’s estate, which is determined by law”.

benefício próprio. Os proveitos do trabalho e do esforço da mulher são para ela mesma, e em matéria de direitos ela não necessita da tutela de um homem”. Ratificando o exposto quanto ao divórcio, a questão da separação de bens não compete somente ao fim do casamento ou viuvez, mas na vida conjugal. Nessa perspectiva, os bens da esposa e do marido não se misturam, cabendo cada um a administração dos seus.

Ainda, a respeito, cumpre verificar os esclarecimentos de Khan (1991) em que afirma que uma mulher, embora possa participar das despesas da casa, nenhum dispositivo da lei islâmica a obriga realizá-lo. Ainda, o autor afirma que tudo que estiver sobre o domínio de uma mulher, “ela pode pedir a seu marido que o administre, mas se ela escolher administrar ou administrar ela mesma, ele não pode interferir em sua gestão ou administração” (KHAN, 1991, p. 23, tradução nossa)³⁶. Como resultado das disposições islâmicas, assegura Balta (2010) com o estabelecimento da posição econômica da mulher, e “a mulher conservará o direito da livre disposição e gestão de seus bens” (BALTA, 2010, p. 61).

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O desenvolvimento deste trabalho desenhou o retrato dos direitos das mulheres no Islã, além de sua aplicabilidade dentro da comunidade muçulmana. Possibilitou-se, com isso, entender que Islã tem seus próprios mecanismos de condução política e a maneira pela qual os direitos das mulheres devem ser aplicados respeitando os preceitos religiosos expressos no Alcorão e outros textos sagrados.

Para se conquistar uma compreensão dessa realidade, definiram-se três objetivos específicos. O primeiro, de identificar os impactos da ética ocidentalista sobre o orientalismo muçulmano, requisitou um estudo aprofundado da retórica universalista liberal ocidental – alçado com o advento do iluminismo –, sob a égide do paradigma kantiano e a estruturação de um modelo de Direito e Estado liberais. O procedimento permitiu verificar que como herança do colonialismo europeu houve um abalo nos valores culturais, entretanto, os países de maioria muçulmana resistiram e prosseguiram com suas práticas religiosas. Dessa forma, houve um embate entre os dois mundos, uma vez que o mundo muçulmano nunca se adequou – ou somente em partes – aos preceitos ocidentais.

³⁶ “She may ask her husband to manage it, but if she chooses to manage or administer it herself, he cannot interfere in her management or administration of it”.

Após registrar o Oriente *versus* Ocidente, dando prosseguimento ao segundo objetivo específico: averiguar as relações históricas da construção do modelo islâmico de sociedade, política, economia e jurídica e suas implicações na garantia de direitos fundamentais individuais. Demonstrou-se que a organização social islâmica é muito particular, uma vez que tem características próprias e, principalmente, há uma rejeição daquilo que é ocidental.

E assim, facilitou a compreensão do terceiro objetivo, que intencionava na indagação acerca das relações de gênero na comunidade muçulmana e sua influência na constituição do papel da mulher muçulmana. Observou-se, portanto, que o sistema islâmico de proteção aos direitos das mulheres – como observada pelos preceitos religiosos – é uma realidade. Isso foi compatível com a hipótese inicial acerca da existência, no Direito Islâmico, de direitos dedicados às mulheres. Vale lembrar, que por este ser um sistema religioso válido, favorece para o aperfeiçoamento da agenda mundial de direitos humanos, embora de uma ótica diversa do ponto de vista ocidental.

O Islã não constitui em um sistema monolítico, pois possui diversas facetas. É formado por uma pluralidade de diálogos e pontos de vista que constituem visões alternativas de mundo para além da concepção ocidental, não apenas uma imitação das concepções eurocêntricas ou rejeição destas. E, torna-se impreterível o entendimento de que os variados sistemas religiosos – em destaque o Islã – tem premissas que contradizem a concepção moderna do direito internacional dos direitos humanos, entretanto são reconhecidos valores semelhantes em seus aparatos jurídicos.

O imaginário ocidental sobre as mulheres muçulmanas é frequentemente construído e interpretado pelos países ocidentais com base em suas perspectivas, sem considerar que o diferenciado raciocínio oriental. Logo, existe um equívoco em dizer que não há direitos da mulher na organização islâmica, uma vez que eles são direitos milenares. No entanto, a maior parte deles estão atrelados a uma mentalidade patriarcal. Vale lembrar que as distorções na compreensão desses direitos não estão relacionadas com a religião em si, constantemente configuram influências de condutas culturais e pré-islâmicos, além do fundamentalismo religioso.

Dada à importância do assunto, torna-se necessário o desenvolvimento de novas abordagens acerca do embate entre Ocidente e Oriente Islâmico, e torna-las de fácil acesso tendo em vista à outras vertentes do pensamento ocidental e as contraposições pelo pensamento oriental. Podendo complementar o diálogo e a compreensão dos diversos mundos que estão dentro do complexo global.

Nesse sentido, a reflexão acerca dos direitos das mulheres muçulmanas foram fonte de argumento para perceber a necessidade de um melhor entendimento acerca da cultura oriental, e das profundas influencias do Islã político e religioso produzido sobre a cultura ocidental. E, outrossim, do ocidentalismo sobre o orientalismo.

REFERÊNCIAS

ASSAYED, Ayatullah Al-odhmah. **A Escola Islâmica**. São Paulo: Centro Islâmico do Brasil, 2010.

ASUTAY, Mehmet. Islamic moral economy as the foundation of Islamic finance. **Islamic Finance In Europe**, Cheltenham, p. 55-68, abr. 2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.4337/9781781002513.00014>. Acesso em: 24 jan. 2019.

BALTA, Paul. **Islã**. Porto Alegre: L&pm, 2010. 144 p.

BOBBIO, Norberto. **Direito e estado no pensamento de Emanuel Kant**. Tradução de: Alfredo Fait. 3. ed. Brasília: Universidade de Brasília, 1995. 168 p.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. Tradução de: Carmen C, Varriale et ai. 11. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998. v. 1. 674 p. (1330 p.).

BOWERING, Gerhard (ed.). **Islamic Political Thought: an Introduction**. Princeton: Princeton University Press, 2015. 289 p.

CANÇADO TRINDADE, Antônio Augusto. **Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1997. v. 1.

_____. **Tratado de Direito Internacional dos Direitos Humanos**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 2003. 663 p. v. 3.

COMPARATO, Fábio Konder. **A afirmação histórica dos direitos humanos**. 11. ed. São Paulo: Saraiva, 2017.

CONSELHO ISLÂMICO. **Declaração universal islâmica dos Direitos Humanos**. 1981.

Disponível em:

http://www.islambr.com.br/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=19&Itemid=125. Acesso em: 28 nov. 2018.

COX, R. W. Social Forces, States and World Orders: Beyond International Relations Theory.

Millennium: Journal of International Studies, Londres, v. 10, n. 2, p. 126-155, 1981.

Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1177/03058298810100020501>. Acesso em: 24 jan. 2019.

DAVID, René. **Os grandes sistemas do direito contemporâneo**. Tradução de: Hermínio A. Carvalho. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014. (Coleção justiça e direito).

DEMANT, Peter. **O mundo muçulmano**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2004.

DIALLO, Alfa Oumar. Direitos Fundamentais no Islamismo. *In*: ENCONTRO DO GT NACIONAL DE HISTÓRIA DAS RELIGIÕES E RELIGIOSIDADES – ANPUH, 3, 2010, Florianópolis. **Anais [...]**. Maringá, v. III, n. 9, jan. 2011, p. 1-14.

ENDRESS, Gerhard. **Islam: an historical introduction**. 2. ed. Edinburgh: Edinburgh University Press Ltd, 2002. Translated by Carole Hillenbrand.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de: Raul Fiker. São Paulo: Unesp, 1991.

JOHNSON, Heather. There are worse things than being alone: polygamy in Islam, past, present, and future. **William & Mary Journal Of Women And The Law**, [s. l.], v. 11, n. 3, p. 563-596, abr. 2005. Disponível em: <https://scholarship.law.wm.edu/wmjowl/vol11/iss3/11/>. Acesso em: 02 mar. 2019.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: “o que é o Iluminismo?”**. [s. l.], 1784. Tradução de: Artur Morão. Disponível em: www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf. Acesso em: 10 jan. 2019.

KHAN, Muhammad Zafrulla. **Woman in Islam**. Tilford: Islam International Publications, 2008.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 14. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

LOSANO, Mario G. **Os grandes sistemas jurídicos: introdução aos sistemas jurídicos europeus e extra-europeus**. Tradução de: Marcela Varejão. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MOTAHARI, Mortedha. **Os direitos das mulheres no Islam**. São Paulo: Centro Islâmico no Brasil, 2008.

MUALA, Dr. Abdurrahman Al. **O sistema político e judiciário no Islam**. São Bernardo do Campo: Centro de Divulgação do Islam para América Latina, 2012. Disponível em: http://www.islambr.com.br/index.php?option=com_docman&task=doc_details&gid=44&Itemid=125. Acesso em: 15 out. 2018.

MUBARAK, Caleb. **Introdução ao Islamismo**. Tradução: Hellen Ramiro de Araújo. Rio de Janeiro: Junta de Missões Mundiais, 2014. Disponível em: <http://missoesmundiais.com.br/attachments/article/15/Introducao-ao-Islamismo.pdf>. Acesso em: 23 nov. 2018.

MUSAUI, Sayyed Hashem Al. **O Sistema Social no Islam**. São Paulo: Centro Islâmico no Brasil, 2006.

NAMLI, Elena. Universal Rights versus Sharia? Reflections on the moral and legal dimensions of Human Rights Law and Sharia. **Religion & Human Rights**, [s.l.], v. 8, n. 2, p.139-161, 1 jan. 2013. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1163/18710328-12341248>. Acesso em: 16 mar. 2019.

OLIVEIRA, Pedro Henrique Silva de. O pós-colonialismo nas relações internacionais: uma proposta para repensar teoria, estrutura e racionalidade no Sistema Internacional. **Revista Liberato**, Novo Hamburgo, v. 18, n. 30, p. 163-176, jul. 2017. Disponível em: http://www.liberato.com.br/sites/default/files/arquivos/Revista_SIER/v.18%2Cn.30%282017%29%2F06-Art10-PosColonialismo-16nov.pdf. Acesso em: 02 jan. 2019.

PHILIPS, Dr. Abu Ameenah Bilal. **The Fundamentals of Tawheed: Islamic Monoteism**. 2. ed. Riyadh, Saudi Arabia: International Islamic Publishing House, 2005.

PIOVESAN, Flávia. **Direitos humanos e o direito constitucional internacional**. 16. ed., rev., ampl. e atual. São Paulo: Saraiva, 2016a.

_____. **Temas de direitos humanos**. 9. ed., rev., ampl. e atual. São Paulo: Saraiva, 2016b.

RODRIGUES, Manuel Augusto. **O mundo árabe e islâmico**. [s. l.]: Instituto da Defesa Nacional, 1980. 52 p. Separata da "Nação e Defesa", nº 14. Disponível em: <https://estudogeral.sib.uc.pt/bitstream/10316/14438/1/O%20mundo%20%C3%A1rabe%20e%20isl%C3%A2mico.pdf>. Acesso em: 22 set. 2018.

SAID, Edward W. **O Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo, Companhia das Letras. 1990. Tradução de: Tomás Rosa Bueno.

SANTOS, Boaventura de Sousa. Do pós-moderno ao pós-colonial. E para além de um e de outro. **Travessias**, Coimbra, v.7, n.6, p. 15-36. 2008.

SANTOS, Delano de Jesus Silva. Ummah e narrativas: história e identidade da religião islâmica. **Plura, Revista de Estudos de Religião**, [s. L.], v. 2, n. 1, p.167-196, jan. 2011. Disponível em: <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/plura/article/view/39>. Acesso em: 21 set. 2018.

SAYYID, S. Islam (ismo), eurocentrismo e ordem mundial. **Revista Crítica de Ciências Sociais** [Online], v. 1, n. 69, p. 53-72, out. 2004. Disponível em: <https://journals.openedition.org/rccs/1337>. Acesso em: 16 dez. 2019.

SCOTTINI, Alfredo (comp.). **Minidicionário escolar da língua portuguesa**. Blumenau: Todolivre, 2017.

SETH, S. **Post-colonial theory and international relations: a critical introduction**. Abingdon-Thames: Routledge, 2013.

SILVA, Maria Carneira da. As mulheres, os outros e as mulheres dos outros: feminismo, academia e Islão. **Cadernos Pagu**, Campinas, v. 30, n. 1, p.137-159, jan. 2008. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n30/a11n30.pdf>. Acesso em: 08 jan. 2019.

TADJBAKSHI, Shahrbanou. International relations theory and the Islamic worldview. *In*: ACHARYA, Amitav; BUZAN, Barry (ed.). **Non-Western International Relations Theory: perspectives on and beyond Asia**. Abingdon: Taylor & Francis E-library, 2010.

TIMIMI, Ali Al. **O Papel da Mulher no Islã**. São Bernardo do Campo: Centro de Divulgação do Islam Para América Latina, 2012.

TRADUÇÃO do sentido do Nobre Alcorão para a língua portuguesa. Tradução de: Dr. Helmi NASR. Medina: Complexo do Rei Fahd, 20--?.

VIEIRA, Danilo Porfírio de Castro. A Primavera do Islã e a Ilusão Pretensiosa da Universalização da modernidade. **Universitas: Relações Internacionais**, Brasília, v. 9, n. 2, p. 189-205, 18 nov. 2011. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.5102/uri.v9i2.1476>. Acesso em: 24 out. 2018.

_____. **Ação universalista norte-americana e o desenvolvimento do terrorismo contemporâneo**. 2018. 178 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho", Araraquara, 2018. Disponível em:
https://repositorio.unesp.br/bitstream/handle/11449/153512/vieira_dpc_dr_arafcl.pdf?sequence=5. Acesso em: 04 set. 2018.

WALLERSTEIN, Immanuel. **European Universalism: the rhetoric of power**. New York: The New Press, 2006.

Universidade Católica de Petrópolis
Centro de Teologia e Humanidades
Rua Benjamin Constant, 213 – Centro – Petrópolis
Tel: (24) 2244-4000
lexhumana@ucp.br
<http://seer.ucp.br/seer/index.php?journal=LexHumana>



PORFÍRIO DE CASTRO VIEIRA, Danilo; MARIANO DOS SANTOS, Thamyres Teresa. DIREITOS FUNDAMENTAIS E A PARTICIPAÇÃO SOCIAL DA MULHER NO ISLÃ. **Lex Humana**, v. 11, n. 1, jan.-jul. 2019. ISSN 2175-0947. Disponível em: <<http://seer.ucp.br/seer/index.php/LexHumana/article/view/1809>>
