


**unesp**  **UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA**  
**“JÚLIO DE MESQUITA FILHO”**  
**Faculdade de Ciências e Letras**  
**Campus de Araraquara - SP**

DANILO PORFÍRIO DE CASTRO VIEIRA

# **AÇÃO UNIVERSALISTA NORTE-AMERICANA E O DESENVOLVIMENTO DO TERRORISMO CONTEMPORÂNEO**



ARARAQUARA – S.P.  
2018

DANILO PORFÍRIO DE CASTRO VIEIRA

# **AÇÃO UNIVERSALISTA NORTE-AMERICANA E O DESENVOLVIMENTO DO TERRORISMO CONTEMPORÂNEO**

Tese de Doutorado, apresentado ao Conselho, Departamento, Programa de Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

**Linha de pesquisa: Cultura, Democracia e Pensamento Social**

**Orientador: José Antônio Segatto**

ARARAQUARA – S.P.  
2018

Vieira, Danilo Porfírio de Castro

Ação universalista norte-americana e o desenvolvimento do  
terrorismo contemporâneo / Danilo Porfírio de Castro Vieira - 2018  
178 f.

Tese (Doutorado em Ciências Sociais) —

Universidade Estadual Paulista "Júlio de Mesquita Filho",  
Faculdade de Ciências e Letras (Campus Araraquara)

Orientador: José Antonio Segatto

1. Estados Unidos. 2. Islã. 3. Jihadismo. 4. Cosmopolitismo. 5.  
Modernidade. I. Título.

DANILO PORFÍRIO DE CASTRO VIEIRA

# **AÇÃO UNIVERSALISTA NORTE-AMERICANA E O DESENVOLVIMENTO DO TERRORISMO CONTEMPORÂNEO**

Tese de Doutorado, apresentado ao Conselho, Departamento, Programa de Ciências Sociais da Faculdade de Ciências e Letras – Unesp/Araraquara, como requisito para obtenção do título de Doutor em Ciências Sociais.

**Linha de pesquisa: Cultura, Democracia e Pensamento Social**

**Orientador: José Antônio Segatto**

Data da defesa: 04/04/2018

## **MEMBROS COMPONENTES DA BANCA EXAMINADORA:**

---

**Presidente e Orientador: Professor Doutor José Antonio Segatto**  
Universidade Estadual Paulista - UNESP

---

**Membro Titular: Professor Doutor Marcelo Santos**  
Universidade Estadual Paulista - UNESP

---

**Membro Titular: Professora Doutora Karina Lilia Pasquariello Mariano**  
Universidade Estadual Paulista - UNESP

---

**Membro Titular: Professor Doutor Renato Zerbini Ribeiro Leão**  
Centro Universitário de Brasília - UniCEUB

---

**Membro Titular: Professora Doutora Renata de Melo Rosa**  
Centro Universitário de Brasília - UniCEUB

**Local:** Universidade Estadual Paulista  
Faculdade de Ciências e Letras  
UNESP – Campus de Araraquara

Para minha Cris, Dan e Ricote. Luzes da minha vida. Pelo tempo precioso não vivido com vocês e incondicional paciência.

## AGRADECIMENTOS

Não se trata de pretensão, mas a construção desse trabalho foi fruto de uma conquista e de uma fé persistente na Humanidade, na beleza das expressões culturais, na diversidade, razoabilidade e possibilidade de reconhecimento, alteridade, diálogo e vivência entre indivíduos e povos. Não se tratou apenas de pesquisar e escrever, mas vencer barreiras dogmáticas e preconceitos. O tradutor corre o risco de ser visto como o traidor.

Como em uma descrição mitológica, foi a jornada do buscador, do neófito em busca da luz, que encontrou no caminho um grande mestre e grandes apoiadores.

Expresso minha profunda gratidão ao homem mais sábio que conheci em minha vida, o meu orientador Professor Doutor José Antônio Segatto. Os estoicos diziam que a sabedoria recorre ao conhecimento, porém não se sujeita ou escraviza a ele, utilizando-o na busca prudencial do bom viver. Mais do que um intelectual, professor Segatto é um Sábio, aberto ao mundo, ao novo, não se sujeitando as vaidades ou dogmas. Ele empenhou sua confiança no projeto, assumiu o desafio de orientar o trabalho e me mostrou que na academia é possível o livre pensar.

Agradeço aos meus pais, Antônio e Nilza, pelo apoio em momentos cruciais. Um filho nunca deixa de ser uma criança aos olhos dos pais.

Agradeço aos meus queridos sogros David e Therezinha (*in memoriam*), que sempre foram solidários na minha jornada acadêmica.

Agradeço aos queridos Luiz Alberto Chaves e Sandra Verônica, minha família afetiva de Brasília, que sempre nos acolheu (e nos socorreu) com afeto de irmãos.

Agradeço a minha querida amiga, sócia e parceira Daniella Rebelo dos Santos Chaves pelo auxílio e apoio na confecção desta tese.

Agradeço aos queridos colegas professores Atalá Brizard, Fábio Quintas, Paulo Gonet e Francisco Mendes, pela solicitude fraterna.

“Eu, os servos, os ajudantes e meus seguidores os defendem, porque os cristãos são meus cidadãos e, por Deus! Resisto a tudo que os desagrade. Não deve haver compulsão sobre eles. Seus juízes não devem ser removidos de seus postos, nem seus monges de seus monastérios. Ninguém deve destruir seu templo, danificá-lo ou levar nada para as casas dos muçulmanos. Quem fizer isso destruirá a aliança de Deus e desobedecerá a Seu Profeta. Verdadeiramente, eles são meus aliados e têm meu salvo conduto contra tudo que odeiam. Ninguém deve forçá-los a viajar ou obrigá-los a lutar. Os muçulmanos devem lutar por eles. Se uma cristã for casada com um muçulmano, isso não deve acontecer sem a aprovação dela. Ela não deve ser impedida de visitar sua igreja para orar. Suas igrejas devem ser protegidas. Não estão impedidos de consertá-las nem da santidade de suas alianças. Ninguém da nação (muçulmanos) deve desobedecer à aliança até o Último Dia (fim do mundo)”.

MOHAMMAD (MAOMÉ)

“Não existe compulsão na religião”

CORÃO 2:256

## RESUMO

O presente trabalho visa investigar o fenômeno do jihadismo, movimento terrorista islâmico, como resultado retaliatório do processo de violência simbólica e fática exercido pela política externa norte-americana. Busca-se, inicialmente, analisar os projetos modernos e universalizadores político-jurídicos e a natureza fundante desses projetos, ou seja, o horizonte de valores da Modernidade. É conferida a Modernidade uma natureza avessa às tradições, com pretensões universais, alicerçada na ideia de humanidade, liberdades, democracia e no modelo secular e procedimental de racionalidade. Porém, os seus valores são reproduções de uma contingência, de um processo histórico restrito ao espaço geográfico europeu, possuindo materialidade a exemplo do conceito de dignidade. Os modelos juscosmopolitas reproduzem as pretensões e os valores modernos. O modelo kantiano de paz perpétua, a grande referência do cosmopolitismo jurídico, pauta-se numa racionalidade lógico-epistêmica atrelada a autonomia da vontade (vontade racional), na auto-responsabilidade da pessoa (*homo noumenon*) e num regime republicano universal. Num segundo momento, busca-se demonstrar que o discurso universalista juscosmopolita apresenta-se na política externa americana, ao final da Primeira Guerra Mundial, com tradição de política externa wilsoniana. Os EE.UU, ao se consolidarem como potência mundial, saíram gradualmente do seu posicionamento “isolacionista”, justificando ações interventivas nas tradições de expansão do comércio, como fator de equilíbrio e paz entre os povos (tradição hamiltoniana/algo presente no pensamento cosmopolita kantiano), e na universalização do modelo político democrático ocidental e de seus direitos humanos (wilsonianismo). As ações norte-americanas no Oriente Médio, com grande ênfase no contexto contemporâneo, se justificaram na pretensão cosmopolita wilsoniana, a exemplo de ações militares no Afeganistão, Iraque e no apoio a alguns movimentos de resistência na Primavera Árabe, como acontecido de forma desastrosa na Líbia e na Síria. Logo, o discurso cosmopolita pode ser um meio justificador de violência? Qual sua repercussão na formação do “novo Terrorismo”, materializado no movimento ISIS/Daesch?

**Palavras-chave:** Estados Unidos. Islã. Terrorismo. Jihadismo. ISIS.



## ABSTRACT

The present work aims to investigate the phenomenon of jihadism, the Islamic terrorist movement, as a retaliatory result of the process of symbolic and factual violence exercised by US foreign policy. It seeks initially to analyze modern projects and political-legal universalizers and the founding nature of these projects, that is, the horizon of values of Modernity. Modernity is given to a nature that is contrary to tradition, with universal pretensions, based on the idea of humanity, liberties, democracy and the secular and procedural model of rationality. However, its values are reproductions of a contingency, of a historical process restricted to the European geographic space, possessing materiality such as the concept of dignity. Juscosmopolitan models reproduce modern pretensions and values. The Kantian model of perpetual peace, the great reference of legal cosmopolitanism, is based on a logical-epistemic rationality tied to the autonomy of the will (rational will), the self-responsibility of the person (homo noumenon) and a universal republican regime. In a second moment, it is tried to demonstrate that the universalistic juscosmopolita discourse appears in American foreign policy, at the end of World War I, with tradition of Wilsonian foreign policy. The United States, when consolidating as a world power, gradually left its "isolationist" position, justifying intervention actions in the traditions of trade expansion, as a factor of balance and peace between peoples (Hamiltonian tradition / something present in Kantian cosmopolitan thinking ), and in the universalization of the Western democratic political model and its human rights (Wilsonianism). American actions in the Middle East, with a strong emphasis on the contemporary context, were justified in Wilsonian cosmopolitan pretensions, such as military actions in Afghanistan, Iraq, and support for some resistance movements in the Arab Spring, as happened disastrously in the Libya and Syria. So, can cosmopolitan discourse be a justifying means of violence? What is its repercussion in the formation of the "new Terrorism", materialized in the ISIS movement?

**Keywords:** United States. Islam. Terrorism. Jihadism. ISIS.

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	10
<b>1 COSMOPOLITISMO POLÍTICO E JURÍDICO COMO DISCURSO UNIVERSALISTA MODERNO</b> .....	15
1.1 CAPITALISMO, MODERNIDADE E COSMOPOLITISMO .....	15
1.2 DA MODERNIDADE COMO MUNDO DA VIDA: A CONSTRUÇÃO DE UM IMAGINÁRIO .....	18
1.2.1 Do emancipacionismo .....	19
1.2.2 Identidade, nacionalidade e espaço público .....	23
1.2.3 Secularismo, Racionalidade e Ordem Moral .....	25
1.3 COSMOPOLITISMO JURÍDICO COMO VERTENTE DO DISCURSO CIVILIZATÓRIO-UNIVERSALIZADOR DA MODERNIDADE .....	27
1.3.1 Considerações históricas sobre a utopia juscosmopolita moderna .....	28
1.3.2 Sob a sombra de Kant: Fundamentos sobre o projeto de direito cosmopolita contemporâneo .....	34
1.3.3 Ação comunicativa como fundamento do projeto de direito cosmopolita .....	40
1.3.4 Críticas sobre Modelo Habermasiano de Direito Cosmopolita .....	54
<b>2 FORMAÇÃO DAS TRADIÇÕES POLÍTICO-EXTERNAS NORTE-AMERICANAS E O FUNDAMENTO COSMOPOLITA</b> .....	59
2.1 IMAGINÁRIO MODERNO NORTE-AMERICANO: AUTENTICIDADE E EXCLUSIVISMO DE UMA NAÇÃO .....	59
2.2 AS DUAS FACES DE JANO: AMÉRICA, O MUNDO E A SUPREMACIA DA MODERNIDADE PARA CONSERVADORES E LIBERAIS .....	66
2.3 AS TRADIÇÕES DE POLÍTICA EXTERNA NORTE-AMERICANA, SUAS DIMENSÕES DE UNIVERSALIDADE E SEUS EFEITOS .....	77
2.3.1 Das fases da política externa norte-americana e as manifestações de suas tradições .....	79
2.3.2 A política externa norte-americana no pós-guerra fria e a reformulação da tradição wilsoniana .....	92
<b>3 O ISLÃ CLÁSSICO E O ISLÃ HISTÓRICO E AS DISSOCIAÇÕES AO TERROR</b> .....	96
3.1 O DIFÍCIL RECONHECIMENTO DA ALTERIDADE CIVILIZACIONAL .....	97
3.2 <i>FIQH</i> (فقه) SUAS CARACTERÍSTICAS, FONTES E A QUESTÃO DA RACIONALIDADE .....	100
3.2.1 Das fontes primárias do Direito Islâmico .....	103
3.2.2 Das fontes secundárias e a presença da racionalidade prática .....	105
3.2.3 Competências do Cadi, do Alfaqui e do Ulemá .....	111

3.3 UMMAH (امة), DEMOCRACIA E REPUBLICANISMO .....	113
3.4 OS DIREITOS FUNDAMENTAIS DO HOMEM NOS ISLÃ.....	122
<b>3.4.1 Do Direito à Vida .....</b>	<b>123</b>
<b>3.4.2 Do Direito à Igualdade .....</b>	<b>126</b>
3.4.2.1 <i>A Igualdade e a questão do Sujeito de Direito</i> .....	126
3.4.2.2 <i>A polêmica da mulher como titular de direitos</i> .....	129
<b>3.4.3 Do Direito à Liberdade .....</b>	<b>137</b>
<b>3.4.4 Do Direito à Propriedade .....</b>	<b>138</b>
<b>4 ORIENTE MÉDIO E A POLÍTICA EXTERNA NORTE-AMERICANA: CAUSAS DA FORMAÇÃO DO “ESTADO ISLÂMICO DO IRAQUE E DO LEVANTE .....</b>	<b>141</b>
4.1 AS AÇÕES NORTE-AMERICANAS NO MUNDO ISLÂMICO.....	142
4.2 DA ETICIDADE AO TERROR: A TRANSFORMAÇÃO DO JIHAD EM JIHADISMO .....	148
<b>4.2.1 O Jihadismo e seu berço sunita .....</b>	<b>152</b>
<b>4.2.2 O jihadismo Xiita.....</b>	<b>156</b>
<b>4.2.3 Jihadismo sunita Contemporâneo .....</b>	<b>156</b>
4.3 GENEALOGIA DO ISIS: A INVASÃO IRAQUIANA E A PRIMAVERA ÁRABE ...	158
<b>4.3.1 A Invasão do Iraque e o Drama Sunita .....</b>	<b>160</b>
<b>4.3.2 A Primavera Árabe e a miopia Ocidental .....</b>	<b>163</b>
4.4. O FUTURO COM SATURNO: O COLAPSO DO ISIS E A AÇÃO NORTE-AMERICANA NO ORIENTE MÉDIO .....	167
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>173</b>
<b>BIBLIOGRAFIA .....</b>	<b>181</b>

## INTRODUÇÃO

O sonho de paz e de ordem universal não é uma novidade histórica, pois em muitos momentos a utopia de estabelecimento de uma ordem internacional pacífica foi postulada para depois fracassar ou ser apenas limitadamente realizada. Inúmeros exemplos podem ser citados ainda na pré-modernidade, como o caso do sonho do Império Universal e Mestiço de Alexandre, o Grande; da cidadania universal no Império Romano, de inspiração estoica; o universalismo cristão e as concepções de “*ordo urbe, ordo orbi*”, de personalidade universal estabelecida em função da criação divina e de *communitas christiana*; a universalidade da *Ummah* entre os muçulmanos. Tratou-se de modelos que não eram exclusivamente jurídicos, pelo contrário, eram predominantemente políticos ou religiosos, e, em regra, não estavam sustentados por ideais democráticos e seculares.

Após a consolidação do processo histórico de formação da Modernidade, foi conferida, em seu espaço de reconhecimento, natureza universal aos seus valores, a exemplo das concepções de dignidade, de liberdade e de estado de natureza. A universalidade também foi afirmada no secularismo científico, no entendimento de que a racionalidade epistêmica seria um instrumento de banimento das superstições e emancipatório da Humanidade. Coerentemente às pretensões de universalidade, constituíram-se modelos universalistas de paz e de ordem.

O projeto kantiano, referencial para qualquer discussão sobre cosmopolitismo moderno, era exclusivamente jurídico, pois o Direito é o baluarte da Modernidade, tendo como base a concepção de história comum entre os homens, considerando a natureza formal, plural (exercício individual/autorresponsabilidade) e universal da racionalidade lógico-epistêmica, que subjuga pela teorização e análise do mundo dos fenômenos.

A utopia, porém, tornou-se inviável, pois seus fundamentos estavam atrelados a recursos contingenciais, histórico-culturais, já que a Modernidade é uma pertença prático-existencial do Ocidente, desconsiderando, assim, a diversidade cultural existente.

A paz perpétua ao mesmo tempo em que estava presa a concepções formais de racionalidade e de estado de natureza, também se atrelava as perspectivas materiais de dignidade, de liberdade-subjetividade, igualdade formal e espaço privado patrimonial, que, conceitualmente, correspondem a expectativas histórico-culturais.

Há, portanto, a presença de uma retórica paradoxal, pois os preceitos universais da modernidade, promitentes da emancipação de tradições na qual a paz perpétua se assenta, nada

mais são que a expressão de um imaginário, de uma sacralização de conquistas próprias de um tempo e de um espaço geográfico.

Ocorreram duas tentativas imperfeitas de realização do projeto cosmopolita: a primeira após a Primeira Guerra Mundial, com a criação da Liga das Nações; a segunda após a Segunda Guerra Mundial com a fundação da Organização das Nações Unidas (ONU), ambas encampadas pelo EE.UU (Estados Unidos da América), auto-ungida liderança mundial, legatária e defensora dos valores, princípios e instituições modernas.

Samuel Huntington afirmou que:

[O] Ocidente, [é] uma civilização cujos membros estão convencidos da universalidade da sua cultura e crêem que o seu poder, embora em declínio, lhes impõe a obrigação de espalhar a sua cultura por todo o mundo. Estes são os ingredientes básicos que alimentam o conflito entre o Islã e o Ocidente.<sup>1</sup>

Isso parece evidente nas ações internacionais norte-americanas, caracterizadas basicamente pela tradição diplomática wilsoniana que crê na missão americana de difundir o modelo de liberdade pelo mundo, de que os povos democráticos são moralmente superiores e amantes da paz e que sua política externa deve refletir padrões morais da ética pessoal.

No século XX, a justificativa wilsoniana foi a base para a ação norte americana no Oriente Médio. A presença norte-americana na região existe desde o colapso do Império Britânico, intensificando-se no período pós-segunda guerra, porém o fundamento das ações estava vinculado nas tradições hamiltoniana, de manutenção de vantagens comerciais (universalização do modelo econômico liberal), e jacksoniana, de garantir a segurança (como exposto na doutrina Trumann).

No século XXI a presença norte-americana na região toma uma conotação justificadora wilsoniana, a exemplo da Guerra ao Terror no Afeganistão, em que a promessa é estabelecer um sistema (formal) democrático, ou na Guerra ao Iraque, que entre as justificativas estava a fundação de um sistema democrático que abarcasse todos os grupos étnicos e religiosos (justificativa ao apoio inicial à Primavera Árabe e seus supostos “ventos” de liberdade).

A resposta foi a transformação de um já existente sentimento de impotência e ódio no mundo Islâmico, como já se mostrou na Revolução Iraniana em 1979, e na formação do movimento Al Qaeda, a partir da década de 1990.

A política triunfalista norte-americana interferiu no Oriente Médio não só por ação, mas por omissão.

---

<sup>1</sup> HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações**. 3. ed. Lisboa: Gradiva, 2006. p. 255.

Nos governos George W. Bush e Barack Obama viu-se esse evento dúplice interferindo na dinâmica do Oriente Médio. No governo Bush houve uma interferência político-militar direta no Iraque, que teve seu início com o presidente George Bush e continuou, dentro da filosofia “soft power”, no governo Clinton, com o enfraquecimento de Saddam Hussein. Sem conhecer as questões regionais, os norte-americanos promoveram vácuos de poder e ações revanchistas entre muçulmano árabe-iraquianos xiitas, sunitas e curdos.

No governo Obama houve o receio do apoio à Irmandade Muçulmana na Primavera Árabe, que somado a inoperância da própria organização muçulmana, fez com que o movimento se desarticulasse e passasse para mãos de movimentos fundamentalistas radicais, a exemplo da Líbia e da Síria.

Diante do sentimento de ódio e das ações pouco eficientes de universalização do modelo jurídico-político moderno, com uso da força, qual seria a conexão com os movimentos terroristas contemporâneos no Oriente Médio, especificamente o ISIS, E.I ou Daesh?

Os movimentos fundamentalistas e organizações terroristas contemporâneos, em especial, o Estado Islâmico, ISIS ou Daesh, emergiram apenas do senso de impotência do Islã, em particular no Oriente Médio, em se modernizar? Ou seriam respostas aos atos de violência, de intervenção Ocidental, em especial da ação norte-americana, justificadas pelo discurso de universalização de valores democráticos e emancipacionistas?

Essas perguntas exigem um estudo sobre o Islã, o seu imaginário, sua pretensão de universalidade, suas instituições e princípios e o tensionamento entre suas tradições e a secularidade. Leitura do Islã compromissada com paridade e reconhecimento.

Logo, o artifício possível na busca do reconhecimento, que viabilizaria diálogo e empenho compartilhado contra a violência irracional, distinguindo Islã de Jihadismo, é o esforço da tradução.

Entende-se como tradução a compreensão viável e múltipla de tradições, comprometida com transformações históricas (inovações). A tradução como interpretação e compartilhamento de padrões de avaliação racional, na busca de soluções. A tradução como identificação dos falantes de uma língua e cultura estranhas, na busca de uma nova língua.

Trata-se de um recurso hermenêutico, que recorre à criatividade e ao consenso, passando por diversos pensamentos racionais (várias racionalidades). O tradutor, como intérprete, deve recorrer a critérios de ponderação reflexiva e equidade, buscando imergir na tradição, aplicando-a a si mesmo. Na imersão, o tradutor “precisa transpor o sentido a ser

compreendido para o contexto em que vive o outro interlocutor”. O sentido não pode ser falseado, devendo ser mantido e compreendido num novo universo de linguagem.

Tradução é, portanto, o exercício de “negociação”, que tem como exigência o intercâmbio de ideias, valores, racionalidades, buscando o tradutor apropriar-se de algo estranho e domesticá-lo, por meio da descontextualização e recontextualização.

Pela tradução não se busca apenas entender o “outro”, mas também faz com que o tradutor seja entendido pelo “outro”, abrindo-se e se colocando na condição de diferente.

Estabelece-se uma relação de sentido e conhecimento entre o discurso do “nativo” e o do “observador”, que se assenta em pressupostos de semelhança, pois se reconhece a impossibilidade de equivalência absoluta entre os códigos semânticos de culturas distintas<sup>2</sup>. Inclusive, há a admissão do intraduzível, da inexistência de recursos conceituais e expressivos.

Na linguagem de tradução busca-se, portanto, dentro da perspectiva de vida fragmentada em seus planos de existência (cultural e individual), a experiência poética de mediação e sentido, tendo como fim a integração e a preservação da identidade, pautada no esclarecimento sobre a diversidade e a diferença.

A tradução é uma *ars* que tem como objeto a forma de se expressar. É a arte do reconhecimento e da responsabilidade, que incide reciprocamente entre os agentes participantes do diálogo. É a arte do impossível, do intransponível, envolvendo modos de vida, dimensões intelectuais, cognitivas e éticas.

Em prol da igualdade entre aquele que traduz e o traduzido, o “outro” deve ser tratado como “Outrem”, “antes de ser sujeito ou objeto, é a expressão de um mundo possível”. Do contrário, o processo de reconhecimento fica prejudicado, pois surge uma sutil desvantagem contra o observado, pois o tradutor acredita “saber” demais sobre o outro, “predefine e circunscreve os mundos possíveis expressos por esse outrem” e “a alteridade de outrem se torna radicalmente separada de sua capacidade de alteração”. O Outro, assim, deve ser tratado como um sujeito, um ente pensante, possuidor de capacidade racional equivalente ao próprio observador, mas com várias e distintas formas de raciocinar.

Neste sentido, os critérios de paridade não se reduzem apenas à natureza humana. Deve-se conceber a ideia de *humanitas multiplex*: a multiplicidade do homem como condição natural, uma pessoa fractal, entidade que “nunca é uma unidade que está em relação com um

---

<sup>2</sup> CASTRO, Eduardo Viveiros de. O nativo relativo. **Mana**. Rio de Janeiro. v. 8, n. 1, p. 113-148, abr. 2002.

agregado, ou um agregado em relação com uma unidade, mas sempre uma identidade com relacionalidade integralmente implicada”.<sup>3</sup>

Logo, busca-se investigar os fundamentos do cosmopolitismo, sua abordagem universalizadora dos valores políticos, econômicos e jurídicos modernos; abordar as tradições da política internacional norte-americana e a gradual assimilação dos fundamentos cosmopolitas (tradição wilsoniana); a tradição islâmica, seu imaginário, e a distinção com o terror jihadista, que caracteriza as ações do ISIS; e investigar a conexão entre os fundamentos da tradição wilsoniana, como justificativa de ações interventivas diretas ou indiretas no Oriente Médio, e o surgimento do ISIS ou Daesh.

O método utilizado será hipotético dedutivo, pois, pelas hipóteses levantadas deduzir-se-ão as consequências a serem testadas. O recurso de pesquisa será o bibliográfico-documental, pois o escopo teórico será obtido por material científico publicado em livros, artigos e periódicos, inclusive virtuais.

---

<sup>3</sup> CASTRO, Eduardo Viveiros de. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos estudos CEBRAP**. São Paulo. n. 77, p. 91-126, mar. 2007.



# 1 COSMOPOLITISMO POLÍTICO E JURÍDICO COMO DISCURSO UNIVERSALISTA MODERNO

Neste primeiro capítulo, busca-se, inicialmente, investigar as características da modernidade, sua pretensão procedimental e transcultural, que fundamenta seu discurso universalista, seus valores e princípios emancipatórios fundantes e sua conexão com a expansão do binômio mercado/capital. Posteriormente, propõem-se demonstrar que os projetos de direito cosmopolita atendem à pretensão universalista da modernidade, de seus valores comportamentais, políticos e jurídicos, viabilizando também a expansão e consolidação do espaço econômico-capitalista além das fronteiras nacionais.

É importante salientar que o sistema capitalista se assenta em um regime jurídico, que ofereça estabilidade e segurança e que tutele garantias fundamentais ligadas à autonomia da pessoa, a exemplo das liberdades, de critérios isonômicos, aquisição e conservação da propriedade, intimidade e privacidade. Logo, para os modelos cosmopolitas, propõe a mitigação, ou até supressão, do monopólio soberano normatizador do Estado Nacional, por meio da criação de um regime normativo cogente que sujeite Estados e cidadãos. Por meio da criação de um *status* de cidadania global, afirma-se não só uma concepção política e jurídica de homem e “comunidade” (diga-se sociedade), mas se estabelece regras estáveis para a manutenção do capitalismo global.

## 1.1 CAPITALISMO, MODERNIDADE E COSMOPOLITISMO

Quando se analisa a ação ocidental nas relações internacionais, especificamente as ações militares diretas ou indiretas (especialmente as Guerras do Afeganistão e do Iraque, como também os apoios à resistência contra os regimes de Khadafi e Assad), a justificativa, além da questão da segurança interna ou global, é o fomento à queda de regimes autoritários, o combate de discursos políticos (seculares ou religiosos) fechados e radicais, promoção das liberdades (liberdades individuais e o livre mercado), criação de políticas distributivo-corretivas, em meio a um espaço republicano racional-plural e de um sistema político democrático.

Esses fundamentos que caracterizam a Modernidade, considerados por seus autores ocidentais, e povos orbitais, como universais, são os condicionantes para o cumprimento da promessa de um mundo harmonioso e pacífico, ordeiro e solidário composto de cidadãos do mundo, “cidadãos globais”.

Trata-se da modernização do mundo, com seu emblema de desenvolvimento, crescimento, evolução e progresso, “difusão e sedimentação dos padrões e valores socioculturais predominantes na Europa Ocidental e nos Estados Unidos”.<sup>4</sup>

Não se trata, porém, de apenas uma concepção universalista/triunfalista ocidental, de um mero projeto de disposição de valores, mas um meio de expansão do capitalismo, estando em causa a proteção jurídica do cidadão “proprietário”, em prol da sua auto-realização, de sua felicidade.

Felicidade sustentada pelos princípios da liberdade econômica, condicionante para a liberdade política, e da isonomia entre proprietários, viabilizada pela organização econômica, pelo desenvolvimento da divisão do trabalho “em escala nacional, regional, internacional e global”, e de sua consecutiva difusão dos valores produtivos, das capacidades produtivas e dos produtos gerando bem estar social<sup>5</sup>.

A modernidade, portanto, é um projeto de mundo da vida, que se justifica, inclusive na sua pretensão universalizadora, pela ciência, fundamentadora de um paradigma evolucionista, que ora se adequa, ora se opõe às tradições. Essa estrutura racional procedimental responde aos anseios do capitalismo, cujos requisitos fundamentais são urbanização, industrialização, mercantilização, secularização e individualização.

O capitalismo, pelo recurso valorativo da modernidade, impõe processos e estruturas organizacionais em todas as esferas da vida social. No meio econômico, emergem critérios instrumentais de produtividade, eficácia, eficiência e calculabilidade.

Na política, se estabelece uma estrutura burocrática, especificamente, a organização de corporações tecnocráticas, justificadas pelo secularismo e pelo espaço público racional. Inclusive, a criação do Direito, que se incumbe de regular padrões sociais de conduta, legitima-se na racionalidade lógico-procedimental ou lógico instrumental.

Como já mencionado, a pretensão comum do capitalismo e da modernidade é civilizacional-universalizadora, comprometida com a mundialização de seus valores e diretrizes. Após as revoluções liberais, as estruturas comunitárias pré-modernas foram desconstruídas, em prol do societarismo/pluralismo que se serviu da força nacional.

Posteriormente, durante o século XX, a concepção de nação começou a ser tratada como ultrapassada e perigosa, sendo mitigada por organizações internacionais, tendo como objetivo a globalização do mercado e a desterritorialização do trabalho.

---

<sup>4</sup> IANNI, Octávio. **Teorias da globalização**. 17. ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2013. p. 97-98.

<sup>5</sup> *Ibidem*. p. 100.

Considerando a relação paradoxal na globalização, entre capitalismo e nação, observa-se que “a sociedade global não se constitui autônoma, independente, alheia à nacional”, plantando-se às peculiaridades em diversas modalidades e combinações. A sociedade global sujeita e conta com o espaço nacional, pois os desdobramentos de seus processos e estruturas ocorrem dentro de sua circunscrição<sup>6</sup>.

Logo, por trás da utopia da sociedade global e da cidadania cosmopolita, de homens livres e iguais, há o projeto de criação de um mercado mundial, a ruptura de barreiras visando a livre circulação de bens, recursos, trabalho, caracterizando, assim, a vocação universal do capital. A globalização do capitalismo incita, pelo modo de produção e processo civilizatório, a formação de uma sociedade civil global, mas para tal há a necessidade de um novo contrato social e de uma nova dimensão de república e de cidadania<sup>7,8</sup>.

Logo, o cosmopolitismo jurídico é um dos recursos do processo civilizatório do capitalismo, justificado nas questões levantadas nos séculos XX e XXI<sup>9,10</sup> sobre ineficiência e beligerância do Estado-Nação soberano,<sup>11</sup> sobre sua inadequação ao processo de globalização<sup>12</sup>.

O Direito Cosmopolita como modelo de universalização de Direito, teorizado pela primeira vez por Immanuel Kant, tem como características a desterritorização (terra como bem pertença comum) e universalização do comércio (pois se há comércio prevalece a paz)<sup>13</sup>, que são os mesmos do binômio capitalismo/modernidade. Um projeto jurídico que se sustentava nos valores da isonomia, da emancipação e identidade plural, na propriedade, nas definições modernas de república e democracia e sujeito à razão lógico epistêmica.

Mesmo sendo o modelo contemporâneo organizado em função de uma modernidade de procedimentos, de critérios, parece que o Cosmopolitismo Jurídico ainda depende de recursos histórico-culturais, entre eles a primazia da individualidade, da liberdade, da isonomia, do acesso e da manutenção da propriedade privada e da racionalidade de fundo

<sup>6</sup> IANNI, Octávio. **A era do globalismo**. 12. ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2014. p. 78.

<sup>7</sup> Ibidem. p. 09-205.

<sup>8</sup> Id. **A sociedade global**. 15. ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2013. p. 146.

<sup>9</sup> ANGELL, Norman. **A grande ilusão**. Brasília: Universidade de Brasília, 2002.

<sup>10</sup> RAWLS, John. **O direito dos povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

<sup>11</sup> Criação da Liga das Nações, em resposta aos desastres causados Primeira Guerra Mundial, em abril de 1919, durante as negociações da Conferência de Paris, encampada por Woodrow Wilson, mas desabonada pelo Senado Americano; Criação da ONU, em outubro de 1945, após a Segunda Guerra Mundial, com intuito de manter a paz e promover a cooperação entre os povos.

<sup>12</sup> União Europeia (Tratado de Maastricht/1992), fonte de inspiração de modelos comunitários transnacionais de restrição da ação político-econômica soberana dos Estados.

<sup>13</sup> KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 2004.

epistêmico, como fontes de ruptura com as tradições pré-modernas, sendo tratados como universais.

O modelo de universalização do direito não se restringe ao Iluminismo, alvorecendo e se desenvolvendo com a própria Modernidade, como demonstram os modelos continentais de paz perpétua de Henrique IV de Bourbon (séculos XVI e XVII) e, mais a frente, de Abbé de Saint Pierre (século XVIII).

## 1.2 DA MODERNIDADE COMO MUNDO DA VIDA: A CONSTRUÇÃO DE UM IMAGINÁRIO

Antes de analisar a Modernidade como um imaginário, deve-se esclarecer que o termo “imaginário” reporta-se ao conjunto de ideias e sentidos que viabilizam práticas de vida. É a forma de pensar uma existência social, a compreensão comum do mundo da vida e seu sentido de legitimidade (busca de uma narrativa), organizada em torno de uma matriz cultural e enraizada por uma ordem moral<sup>14</sup>.

A Modernidade é matricialmente ocidental, pois é possível afirmar múltiplas formas de modernidade adequadas às diversas realidades culturais, nasceu como projeto intelectual de ruptura, de contestação de uma ordem político-econômico-moral preexistente e, com o esfacelamento das fundações pré-modernas, apresentou um novo *modus vivendi*.

A Modernidade ocidental, que tem como momento crucial o Iluminismo e a Era das Revoluções, estabeleceu práticas e formas institucionais e sociais (ciência, tecnologia, produção industrial, urbanização), acompanhadas por uma ordem moral, um horizonte de valores alicerçado na universalidade normativista jusracionalista (direito natural racional no séc. XVI-XVII; direito formalmente racional no sec. XVIII-XIX), no estado de natureza, no império da vontade e no contratualismo, e materializado na economia de mercado, nas noções de esfera pública e autogoverno das pessoas. Posteriormente o jusracionalismo perdeu espaço para o juspositivismo (positivismo exegetico do séc. XIX e positivismo conceitual do séc. XX).

A Modernidade “material”, como movimento político-econômico-filosófico libertário, emancipador, determinante no mundo da vida, comprometido com a efetividade do capitalismo, pode ser organizada em quatro momentos evolutivos distintos<sup>15</sup>: a) a fase da liberdade de consciência (1500-1660); b) a fase da autonomia da vontade plena e do

<sup>14</sup> TAYLOR, Charles. **Imaginários sociais modernos**. Lisboa: Texto & Grafia, 2010. p. 11, 31.

<sup>15</sup> BARZUN, Jacques. **Da alvorada à decadência**: a história da cultura ocidental de 1500 aos nossos dias. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2002. p. 18.

secularismo radical (1660/1789); c) a fase da igualdade social (1790-1920); d) e a fase híbrida, que visa a acomodar os objetos dos três momentos anteriores (1920 até os dias atuais). Nesses três primeiros momentos, três características estiveram interdependentemente presentes, de forma marcante, na construção das características objetivas da Modernidade e de seu universalismo: o emancipacionismo individualizante, a democracia e o secularismo<sup>16</sup>.

### 1.2.1 Do emancipacionismo

O emancipacionismo mostrou-se na reivindicação da autodeterminação do homem na busca da soberania individual como meio de sua autossatisfação, de felicidade, em seu sentido gozoso e patrimonial.

No pensamento emancipacionista, o indivíduo e as suas ações são as bases do corpo coletivo. A coletividade é um corpo orgânico, entretanto, se sujeita a interação de suas células, seus átomos, ou seja, os indivíduos (o macro se define no micro).

Conforme o individualismo metodológico radical, a causalidade se manifesta exclusivamente no plano da relação entre os próprios atores sociais (micro-micro). Logo, conceitos coletivos são simples construções metafóricas utilizadas para descrever as ações individuais.

O primitivismo, condição necessária para o desprendimento da individualidade e sua autonomia, seria a busca de uma vida simples, regida pela própria vontade, por regras individuais calcadas na razão e a desvinculação de barreiras valorativas-morais, de tradições que pudessem tolhê-la. O homem é o agente de ruptura e de transmutação de todos os valores (nobre selvagem). Logo, entende-se que esses processos ultrapassam as virtudes, os valores, as culturas e as ideologias, tendo um único objeto: o homem e somente o homem, não apenas como gênero, mas como entidade individual onto-antropológica<sup>17</sup>.

Mesmo na pós-modernidade, tendência conhecida como de ruptura com a “tradição” moderna-iluminista, tendo como baluarte teórico o *niilismo*, é identificada a presença intensa

<sup>16</sup> BARZUN, Jacques. **Da alvorada à decadência**: a história da cultura ocidental de 1500 aos nossos dias. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2002. p. 16, 27.

<sup>17</sup> Marshall Berman considera que a modernidade anula todas as fronteiras, sejam elas raciais, culturais, religiosas e ideológicas, buscando uma unidade paradoxal: um turbilhão permanente de desintegração e mudança, luta, ambigüidade e angústia. Cf. BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das letras, 1986. p. 15.

do emancipacionismo primitivista, a exemplo das ideias de Super-homem e da vontade de potência<sup>18,19,20</sup>.

Em um contexto de ruptura com um imaginário pré-moderno religioso, cuja identidade individual afirmava-se no serviço à totalidade, no primeiro momento da Modernidade, o primitivismo e o emancipacionismo estavam voltados à questão da liberdade religiosa.

Porém, o discurso emancipacionista tem suas bases construídas na pré-modernidade, no pensamento canônico, pelo desenvolvimento do maior valor emancipacionista, a dignidade da pessoa. Pico della Mirandola<sup>21</sup>, inspirado nas escrituras do Antigo e do Novo Testamento, na filosofia grega e árabe (Ibn Rushd ou Averróis) e em obras esotéricas, nos apresentou uma nova visão de homem e de mundo, pela introdução do conceito de dignidade.

Para o autor italiano a dignidade é uma competência dada por Deus (inerente, portanto à condição humana), que se afirma em função do talento individual e da capacidade de modificação, de evolução do próprio homem. O homem digno tem suas ações fundadas na autonomia da vontade (autodeterminação), tendo como pilares o conhecimento e a reta razão (e não mais a tradição)<sup>22</sup>. Assim, teoricamente, o *teleos* político, moral e jurídico deixa de ser o exercício do dever comunitário e torna-se a felicidade individual.

Porém, valores emancipacionistas que dão qualidade à Dignidade, como livre-arbítrio e autodeterminação só se tornam objeto de concreta reivindicação na Reforma Religiosa, em especial no Calvinismo, pois é nela que, mediante o desencantamento da vida, há a conciliação do indivíduo “objeto do mundo” com o indivíduo enquanto valor, a união entre o homem ontológico com o homem histórico, estabelecendo a supremacia da identidade subjetiva (comunidade transforma-se em sociedade). Supremacia que legitima a inserção do homem na sociedade de forma a instrumentalizá-la em seu benefício.

Lutero e Calvino foram responsáveis por uma nova concepção de fé subjetivada, apresentando o homem como seu auto-sacerdote (autoconsciência, individualização da fé), que valoriza a simplicidade do amor e do trabalho como fontes exclusivas de salvação, da

<sup>18</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Contrato Social e outros escritos**. São Paulo: Nova Cultural, 2005. (Os pensadores).;

<sup>19</sup> NIETZSCHE, Friederich W. **Ecce Homo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

<sup>20</sup> NIETZSCHE, Friederich W. **Anticristo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

<sup>21</sup> MIRANDOLA, Pico della. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Lisboa: Edições 70.

<sup>22</sup> Giambattista Vico considerada que o homem digno era aquele portador de livre arbítrio, e, para que haja plena liberdade, o homem deve buscar conhecimento para a constituição de uma consciência esclarecida. Cf. VICO, Giambattista. **Ciência Nova**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005. p.108, 110-111.

dessacralização relativa do cristianismo por meio da desritualização e do fim da mediação institucional-tradicional<sup>23</sup>.

A Reforma Religiosa, portanto, foi o primeiro passo no processo de desencantamento e reificação do mundo da vida, calcado na concepção de entendimento racional e individual, ou seja, o entendimento das “verdades”, das escrituras e da ordem vigente passa pela compreensão individual, pela autoconsciência (“*self-awareness*”). O primitivismo e o emancipacionismo (“*buffered self*”) implementados pela Reforma estão caracterizados na íntima relação entre identidade individual, autonomia e racionalidade<sup>24</sup>.

A Reforma Religiosa limitou a influência da tradição religiosa nos assuntos “profanos” (*res humanae*), provocando também uma gradual, mas ininterrupta, distensão entre a Igreja (em sentido lato) e as instituições, consideradas atualmente seculares, em especial o Estado e o Direito (estatização do Direito).

Mas não é possível discutir o emancipacionismo sem tratar do princípio inerente à liberdade, a Igualdade.

A tradição greco-romana já reconhecia a igualdade, mas não como princípio nivelador. Em verdade, seu fundamento estava na equidade e, por consequência, no reconhecimento da diferença e da proporcionalidade de direitos e deveres, repartição de honras e bens em função do mérito. Em uma leitura pura, teórica, a proporcionalidade reconhece a diferença com função mediadora corretiva, viabilizando eficientemente a retributividade<sup>25</sup>; porém, se a leitura for pragmática ou até mesmo maliciosa, a equidade pode ser (e foi) um princípio legitimador de poder, ainda mais em sociedades tradicionais, em que o mérito não vinha da ação pessoal, mas de *status* (estamento e estratificações), do sangue ou de relações de força<sup>26</sup>, inclusive força institucional, diga-se Estado monárquico.

A da igualdade moderna ou isonomia, tem outra dimensão, enfatizando a questão da impessoalidade formal (fator nivelador), como meio de garantia da individualidade, da preservação e de respeito aos méritos subjetivos da pessoa, suas liberdades, a propriedade como expressão realizadora e concretizadora da autodeterminação e da auto-realização,

<sup>23</sup> LUTERO, Martinho. **Da liberdade dos cristãos**. São Paulo: Edunesp, 1998. p. 31: “a fé que contém resumidamente o cumprimento de todos os mandamentos justificará plenamente todos os que têm, de modo que de nada mais necessitam para ser justos e íntegros”; “a lei é espiritual”; p.87: “Cumprir a Lei, contudo, significa realizar a sua obra com obra com disposição e amor, e viver bem, livre e divinamente sem coação da Lei, como se não houvesse Lei ou castigo (...) A fé justifica e cumpre a Lei”; CALVINO, João. **As institutas**. São Paulo: Editora Presbiteriana, 1985, v. 2. p. 109: “Pelo termo Lei entendo na apenas os dez mandamentos, que prescrevem a norma de viver piedosamente e justamente (...) Pois nem foi Moisés constituído legislador”.

<sup>24</sup> TAYLOR, Charles. **A secular age**. Harvard: Belknap Press, 2007. p. 20, 30, 74-75.

<sup>25</sup> ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 4. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 85-86, 96-97.

<sup>26</sup> Id. **A política**. 14. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996. p. 12-17.

universalizando abstratamente a proteção desses requisitos a todos os cidadãos pelo Estado, evitando arbitrariedades advindas de pessoas, grupos, classes e até do próprio poder político institucional.

A igualdade como isonomia repercutiu na viabilização da ruptura com o modelo coletivo comunitário, estabelecendo as bases para a construção de um palco societário e plural. Curiosamente, a igualdade como recurso emancipatório, emergiu também em questões de natureza religiosa, por meio do direito à tolerância de credo.

Em sua *Carta sobre a tolerância*, John Locke tratou a fé como um bem restrito, particular, incompatível com a natureza civil, na qual o magistrado, como agente do Estado, não deve intervir, a não ser para conservá-la e promovê-la. Logo em uma sociedade livre e voluntária, as questões religiosas restringem-se à individualidade de sua pessoa, ao livre-arbítrio e à reta razão<sup>27</sup>.

Voltaire, em seu *Tratado sobre a tolerância*, associou o tema como elo entre a igualdade entre os homens e a sua liberdade, fazendo da Razão a arma contra as superstições e suas consequências nefastas<sup>28</sup>. Logo, a verdadeira religião funda-se na livre consciência, o resto é superstição.

O fundamento para a isonomia retorna à primitivista, adotada primeiramente por John Locke<sup>29</sup> e posteriormente por outros iluministas, como o Barão de Montesquieu<sup>30</sup> e Rousseau<sup>31</sup>: o estado de natureza. O estado de natureza, como vertente abstrata do Direito Natural, com características laicas, científicas (condição inerente da humanidade), acabou por secularizar definitivamente o argumento filosófico jurídico excluindo a participação divina, ou seja, Deus tornou-se insignificante no processo de emancipação.

<sup>27</sup> LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. Lisboa: Editora 70, 2000. p. 92: “é uma sociedade de homens constituída unicamente com o fim de conservar e promover os seus bens civis [vida, integridade do corpo, proteção contra dor, propriedade dos bens externos – terras, dinheiro, móveis]”; p.93: “o cuidado das almas não pode pertencer ao magistrado civil; porque, ainda que se admitisse que a autoridade das leis e a força das penas fossem eficazes para obter a conversão dos espíritos, de nada serviriam para a salvação das almas”.

<sup>28</sup> VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância**. Lisboa: Antígona, 1999. p. 37: “A filosofia, apenas a filosofia, essa irmã da religião, desarmou as que a superstição tinha ensanguentado durante tanto tempo”.

<sup>29</sup> LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 217: “estado de em que todos os homens se acham naturalmente..., dentro dos limites da lei da natureza, sem pedir permissão ou da vontade de qualquer outro homem”.

<sup>30</sup> MONTESQUIEU. **Espírito das leis**. São Paulo: Nova Cultural, 1997. p. 39: “Antes de todas as leis, existem as da natureza, assim chamadas porque decorrem unicamente da constituição do nosso ser. Para conhecê-las bem, é preciso considerar o homem antes do estabelecimento das sociedades”.

<sup>31</sup> Sobre o estado de natureza e a igualdade: “O homem nasce livre, e por toda a parte encontra-se ferros. O que se crê senhor dos demais, não deixa de ser mais escravo do que eles”; “homem algum tem autoridade sobre seus semelhantes e que a força não produz direitos”; “a força é um poder físico, não imagino que a moralidade possa resultar de seus efeitos”. Cf. ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Contrato social**. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. p. 22-26.



Conseqüentemente, a ideia de uma ordem cósmica pré-constituída, impositiva de papéis e constituidora de identidade (*homo institucionalis*) foi suplantada pela concepção de que o meio e a coletividade se submetem à vontade livre e aos interesses humanos (o homem se autodetermina), ou seja, há o crepúsculo da estrutura comunitária tradicional, alicerçada na ideia de ordem natural, e o alvorecer da sociedade, resultante da liberdade e da razão.

O societarismo representa, portanto, uma ordem social sem hierarquia, sustentando-se em laços de interesses e benefícios recíprocos, elos comutativos satisfativos, tendo a liberdade como o centro das relações. O homem, a partir deste marco teórico, reivindica sozinho sua dignidade e felicidade.

Por fim, outra exigência emancipacionista é a propriedade. O ideário moderno reivindicou a propriedade como princípio indispensável à dignidade das pessoas, visceralmente atrelado à liberdade, como se fosse a carne que substancializa o verbo. Tanto a aquisição, como a manutenção da propriedade tornaram-se garantias sacralizadas, previstas na Constituição Norte-Americana, na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, na Constituição de 1793 e nas cartas normativas de direito civil (Código Napoleônico; *Bürgerliches Gesetzbuch*).

### **1.2.2 Identidade, nacionalidade e espaço público**

No processo de independência norte-americana, consolidada com a sua Constituição, em 1789, os *Founding Fathers* não se preocupavam-na construção de um sistema democrático, mas antes buscavam estabelecer um sólido regime republicano, que garantisse espaço social e plural aonde imperassem os valores emancipacionistas.

O Direito, como maior recurso republicano, não era apenas um sistema ordenador, mas, como repositório de valores emancipatórios intangíveis tutelados, agregador, amalgamando a diversidade plural em torno da ordem político-jurídica. O lema *E pluribus unum* estava intimamente ligado à abstração estatizante de cidadania nacional (povo e Estado).

A cidadania pautada no consenso plural e racional, alicerçada em preceitos emancipacionistas, agrega seus integrantes em torno do que se denomina espaço público, espaço comum e difuso aos cidadãos, próprio de sociedades plurais, para a manifestação democrática (participatividade política) e republicana (tutela de bem públicos essenciais e exercício de virtudes cidadãs, como tolerância) de ideias e opiniões.

Nesse espaço, os assuntos de interesse coletivo são apresentados e debatidos, a autoridade pública dá contas de suas ações e abre a gestão pública para que o cidadão participe do processo decisório, além de ter o acesso aos bens públicos, dando ao homem comum uma noção de pertença. O Direito e o Estado Constitucional garantem, dando segurança, a manutenção desse espaço, que tem como base pautas seculares.

Logo, os conceitos de Povo e de Cidadania Nacional não somente atenderam a necessidades jurídicas da modernidade, mas tinham o papel de suprimir das organizações coletivas tradicionais (comunitárias). Porém, esse consenso “racional-republicano” não foi suficiente para que, efetivamente, se rompesse com as organizações comunitárias pré-modernas, emergindo um novo recurso da modernidade, que mais a frente se tornará um problema: o sentido de nacionalidade.

A nacionalidade atendeu ao universalismo, mas restritamente, dentro dos limites territoriais sujeitas à autoridade do Estado, no sentido em que desenraizou o homem de suas tradições organizacionais<sup>32,33</sup>, atribuindo critérios e valores mais amplos de coesão<sup>34</sup>. Se a sociedade é movida pelo exercício livre de interesses, a ideia de nacionalidade consolidou a sua dinâmica integradora, por meio da construção de uma identidade coletiva, oferecendo um sentido nobre, fraterno, solidário entre os compatriotas (membros da nação)<sup>35</sup>, dentro, portanto, de um território delimitado<sup>36</sup>.

Observa-se na segunda metade do século XX, a consolidação dessa ruptura com as formas de agregação comunitária, por meio da subversão do sentido dado à família. A família, tradicionalmente, é considerada uma instituição totalizante, que insere o indivíduo em seu

<sup>32</sup> HOBBSAWM, Erich J. **A era das revoluções**. 17. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2003. p. 194.

<sup>33</sup> Houve o importante papel da homogeneização da língua nacional, como instrumento de agregação. O Estado-Nação foi um catalisador de integração social, se opondo à *civitas*. Cf. HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 134.

<sup>34</sup> As ideias de nacionalidade e Estado Nacional, como expressões de universalidade e agregação na modernidade, apresentavam um fundamento “sacro-secular” formal, ou seja, as concepções de “Estado Deus”, veneração ao povo e ao território são expressões transitórias entre os “mitos da fé” e os mitos da modernidade (universalismo triunfalista judaico cristão é substituído pelo universalismo moderno), visando conciliar a autodeterminação individual a um sentido de compromisso coletivo, moderadamente totalizante. Cf. MARTIN, David. **On secularization: towards a revised general theory**. Hants: Ash gate, 2005. p.102, 130-131.

<sup>35</sup> Entretanto, na prática, não foi o que aconteceu. Em um primeiro momento, esta nova abstração de nação família acarretou em desprendimento (altos índices de migrações internas e externas no século XIX), nostalgia e doença psíquica (*mal de plays; mal de couro*. Cf. HOBBSAWM, Erich J. Op. cit. p. 196.

<sup>36</sup> HOBBSAWM, Erich J. **A era do capital**. 10. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2004: “Se as políticas domésticas e internacional estavam intimamente ligadas entre si nesse período, o laço que as unia mais obviamente era o que chamamos de ‘nacionalismo’ – mas que os meados do século XIX ainda era chamado como ‘princípio de nacionalidade’”(p.125). “Mesmo fora da Europa, a construção de nações era drasticamente visível. O que era a Guerra Civil Americana senão a tentativa de manter a unidade da nação americana frente a destruição? O que era a Restauração Meiji senão o aparecimento de uma nova e orgulhosa ‘nação’ no Japão? Parecia quase impossível negar que o ‘nation-making’, como Walter Bagehot (1826-77) chamou de processo, estava ocorrendo no mundo inteiro e há uma característica dominante da época” (p.127).

meio dando a ele um papel, uma identidade, uma referência e sentido àquela comunidade gentílica, transmitindo-lhe valores e conhecimentos. A modernidade, porém, hodiernamente, de forma radical inverteu o papel da família, que agora se submete ao imperativo individualizante, ou seja, a família se organiza em função do interesse do indivíduo (instrumentalização da instituição familiar)<sup>37</sup>.

### 1.2.3 Secularismo, Racionalidade e Ordem Moral

Na concepção moderna, as ações de homens livres e iguais em uma sociedade plural serão regidas pela “ética da racionalidade”, exigência para a constituição do espaço público. Uma ética cientificista, de cunho formal, dessubstancializado e desencantado (negação ao “*old sacred*”), fundada na proteção do “eu” (*buffered self*), ou seja, o dever ao cosmos é substituído pela operacionalização da sociedade em nome da felicidade individual, inerente à natureza humana e com repercussão normativa (“*norm proposed to reason*”)<sup>38</sup>.

Uma eticidade estabelecida na autenticidade, que crê na supremacia da individualidade; na pragmática, fundada na realidade e na historicidade; no contratualismo, que, considerando os indivíduos formalmente iguais, busca estabelecer vínculos de mutualidade, como forma de ordem e segurança; e no inconformismo, pois busca incessantemente submeter o tempo e o espaço ao imperativo da vontade humana (antrópico/renúncia do mundo)<sup>39,40</sup>.

A modernidade, tendo como baluarte a supremacia da vontade humana e da racionalidade epistêmica, estabeleceu um padrão de eticidade antrópica, onde a natureza seria radicalmente submetida ao interesse humano e a sua felicidade. Não há nesse contexto espaço para o conformismo ou fatalismo sobre a ação das forças da natureza, que precisariam ser domadas. Essa ideia está expressa no *Poema sobre o desastre de Lisboa* (1756), de autoria de Voltaire, e o *Lettre sur la providence* (1756), de Rousseau, que se recusavam a se resignar aos efeitos catastróficos do terremoto de Lisboa (ode à Razão).

A ordem moral moderna, em resposta aos valores emancipacionista, não se prende a construções ou imperativos tradicionais, impostos por um grupo ou fé, mas se pauta na conjunção entre vontade e razão, denominado por Kant como vontade universal.

<sup>37</sup> BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização reflexiva**: tradição estética na ordem social moderna. São Paulo: Ed. UNESP, 1997. p. 12-18.

<sup>38</sup> TAYLOR, Charles. Op. cit. p. 123-126; DUMONT, Louis. **O individualismo**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p. 117: “[a lei] também é racional, como a mais profunda expressão de autonomia da vontade”.

<sup>39</sup> THEMUDO, Maria Lemos. **Ética e sentido**: ensaio da reintegração do *Tractatus logico-philosophicus*. Coimbra: Almedina, 1989. p. 226.

<sup>40</sup> PEREIRA, Miguel Baptista. **Modernização e secularização**. Coimbra: Almedina, 1990. p. 294.

Uma manifestação de vontade universal, geral, distinta de uma “vontade empírica de todos”<sup>41</sup>. Vontade universal que, pela abstração, na desconsideração de conteúdos e materialidade, integraria as vontades particulares, atrelada a uma forma pura (racionalidade lógico-formal), que se estabeleceria como um “princípio regulativo”. Tanto a vontade como a lei (fruto da vontade) só atingiriam o princípio moral, a concepção essencial do justo, pela pureza da razão (critério de validade do direito).

No ponto de vista kantiano, a história é uma expressão da regularidade contínua e progressiva do “jogo da liberdade da vontade humana”, vinculada a leis gerais naturais constantes, diga-se razão<sup>42</sup>, tendo como parâmetro a ação individual<sup>43</sup>. O propósito natural do homem no processo histórico, portanto, seria o desenvolvimento da racionalidade, como fonte de aprimoramento da capacidade do indivíduo e, por consequência, da espécie humana (pela cumulatividade, a coletividade se rende à individualidade).

A liberdade possui, enquanto forma racional (puro conceito de razão/a priori), natureza regulativa e não constitutiva, atrelada à “ordem racional dos fins” (Direito Racional/*Vernunftrecht*), distintamente do arbítrio (*Willkür*), que consiste em uma mera expressão empírica desprovida de “valor racional e moral”<sup>44</sup>.

O elemento formal, portanto, é que se denomina como “a priori”, ou imperativo categórico (dever formal de realizar o bem), e o elemento material é a “posteriori”, também denominado de imperativo hipotético (voltado aos conteúdos concretos e históricos). O imperativo categórico é a modalidade de ordenação “objetivamente necessária, por ela mesma”, a uma vontade, sendo boa em si, independentemente de qualquer intenção ou fim (razão enquanto princípio da vontade/apodíctico). O imperativo hipotético vincula-se à ação possível, boa em resposta às circunstâncias, em vista “de qualquer intenção possível e real” (problemático/assertórico prático).

Logo, no pensamento Kantiano, que embasa o pensamento moderno sobre a Moral, o parâmetro axiológico estaria na conjunção da vontade livre (princípio supremo da moralidade) com a Razão, enquanto fonte de virtude (de cunho individualizante). A Moral seria uma

<sup>41</sup> NEVES, A. Castanheira. **O instituto dos “assentos” e a função jurídica dos supremos tribunais**. Coimbra: Coimbra Editora, 1983. p. 550, 554, 556, 563.

<sup>42</sup> KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70. p. 22: “Os homens singulares, e até povos inteiros, só em medida reduzida caem na conta de que, ao perseguirem cada qual o seu propósito de acordo com sua disposição e, muitas vezes, em mútua oposição, seguem imperceptivelmente, como fio condutor, a intenção da natureza, deles desconhecida e concorrem para o seu fomento”. A Razão é um fenômeno metafísico universal e a natureza nos dá a liberdade para usarmos a razão para uma boa existência.

<sup>43</sup> KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70. p. 4.

<sup>44</sup> MONCADA, L. Cabral. **Filosofia do direito e do Estado**. 2. ed. Coimbra: Coimbra Editora, 2006, v. 1. p. 258-261.

expressão apriorística, um imperativo categórico, pois não se funda na experiência, sendo universal e necessária, não se prendendo a finalidades específicas, pontuais, reais.

Estabelecidos os parâmetros materiais e procedimentais da modernidade, é possível desenvolver o segundo ponto proposto neste capítulo: o de demonstrar que os modelos de jus-cosmopolitas são repositórios do imaginário moderno, tendo o fim de expandi-lo além dos territórios nacionais.

### 1.3 COSMOPOLITISMO JURÍDICO COMO VERTENTE DO DISCURSO CIVILIZATÓRIO-UNIVERSALIZADOR DA MODERNIDADE

O projeto de Direito Cosmopolita é a expressão de um desejo próprio de comunidades ou sociedades universalistas, e que remonta séculos, de difusão e supremacia de um *modus vivendi*. Esta utopia tomou força e vigor na Modernidade, com justificativa meritória de cessação das hostilizações entre nações e seus resultados nefastos.

O projeto Direito Cosmopolita propõe-se na constituição de uma ordem jurídica global, tendo como fundamentos os direitos humanos, a supressão ou cerceamento da soberania dos Estado nacionais e o fortalecimento de órgãos internacionais, a exemplo da Liga das Nações e, posteriormente, da ONU. Afirma-se como uma utopia, pois a universalização do Direito não é, até o presente momento, uma reconhecível realidade, nem um objetivo imediato a ser alcançado.

Caso fosse uma realidade, haveria um reconhecimento cognitivo suscetível de “consideração normativamente dogmática” e se fosse um objetivo, seria uma possibilidade postulada. Nessas palavras, seria uma realidade se a universalidade fosse um pressuposto reconhecível em “qualquer forma de manifestação evidente” e sua determinação e análise aconteceria objetivamente, nos “vários espaços mundiais”. Seria, portanto, uma possibilidade postulada passível de programação realizável<sup>45</sup>.

O problema da universalidade, portanto, evidencia-se quando o Direito é compreendido como pertença cultural, possuindo sentido “civilizacional cultural específico”, resultante de processo histórico-social.

Os projetos de direito cosmopolita, desenvolvidos na Modernidade, responderam a uma necessidade própria da consolidação dos Estados nacionais, que se iniciou com a Guerra dos Trinta Anos e se definiu na fase pós-paz de Vestfália: a paz entre as nações, a exemplo do projeto legendário de Henrique IV de Bourbon e da Paz Perpétua de Abbé Saint-Pierre. Os

<sup>45</sup> NEVES. A. Castanheira. O problema da universalidade do direito. In: \_\_\_\_\_. **Digesta**: Escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 2008, v. 3. p. 105.

projetos, porém, não possuem sistematização fundamentadora, sendo programas intuitivos, sem aplicação. Além disso, a repercussão universalista era continental, não global.

O efetivo projeto de direito cosmopolita a ser analisado, que não visava apenas atender à contingência de paz entre nações, mas a atingir a universalização dos preceitos e valores da modernidade, é sem dúvida o desenvolvido por Immanuel Kant.

Trata-se de um sistema estabelecido nos princípios garantistas iluministas, acompanhado pelo regime republicano, e alicerçado pelo modelo de racionalidade lógico-formal.

Deve-se entender, portanto, que o estudo do Direito Cosmopolita está intimamente ligado aos paradigmas e paradoxos da modernidade. A eficácia da paz perpétua, passa pela reflexão profunda sobre as virtudes e problemas aludidos, sempre abordados pelo prisma da racionalidade epistêmico-formal, da autodeterminação da pessoa e da universalidade.

### 1.3.1 Considerações históricas sobre a utopia juscosmopolita moderna

A natureza da paz perpétua e do direito cosmopolita insere-se no próprio fundamento da modernidade. Já no início do século XVIII (1717-1718), um projeto de paz perpétua foi elaborado pelo Abade de Saint Pierre, estabelecido em princípios como humanidade, interesse público (distinto de espaço público), segurança e exigências racionais de juridicidade entre os Estados confederados.

Em um primeiro momento, restringia-se aos países “civilizados cristãos” europeus, podendo, contudo, atingir nações “cristãs heréticas” e “infieis muçulmanos”<sup>46</sup>. A proposta seria a criação de uma “Sociedade de Soberanias” (confederação forte), com a constituição de uma Assembleia Permanente (senadores/Polissínodo), que seria responsável pela elaboração de um sistema jurídico garantidor da ordem e da segurança<sup>47</sup> no continente europeu e nas colônias, pondo fim ao estado de guerra permanente (contrato social/influência hobbesiana).

O elo que ligaria essa associação e viabilizaria a paz foi trazido do pensamento de Pufendorf, ou seja, seria a igualdade entre os homens, o Direito Comum inerente à humanidade (sociabilidade), pautado na amizade, hospitalidade e comércio<sup>48</sup>.

<sup>46</sup> SAINT-PIERRE, Abbé. **Projeto para tornar a perpétua a paz na Europa**. Brasília: Ed. UnB, 2003. p. 3, 279-280. O Abade acreditava na possibilidade de países não católicos (protestantes, ortodoxos e “infieis” muçulmanos) fazerem parte da União. O intuito não era associar religiões, mas nações, pautando-se pela razoabilidade e o comércio.

<sup>47</sup> Ibidem. p. 22, 28, 34.

<sup>48</sup> PUFENDORF, Samuel. **Os deveres do homem e dos cidadãos de acordo com as leis do direito natural**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007. p. 157-158, 163, 369.

O projeto de paz perpétua estaria alicerçado em um sistema jurídico arbitral de alto teor racional, porém não há minúcias sobre seus fundamentos, e seria gerido por juízes, intérpretes legítimos das leis, voltando-se para a resolução de conflitos entre os cidadãos dos Estados confederados<sup>49</sup>.

O sistema seria um mecanismo de garantia e efetividade do livre comércio entre as nações, primando pela prosperidade, pela livre circulação de bens e pessoas, potencializando e pluralizando o intercâmbio (partilha universalizada). Nesse contexto, haveria a legitimação do poder de polícia da Confederação sobre os Estados em diversos assuntos, como, por exemplo, em questões sucessórias ou de restabelecimento de fronteiras entre Estados vizinhos<sup>50</sup>.

O Abade Saint-Pierre, porém, não atribuía a autoria do projeto a si, e sim ao rei Henrique IV, o Grande, da França (1553-1610). Henrique IV de Bourbon teria elaborado um plano de fundação da *Res publica Christiana*, ente confederativo composto por quinze Estados, com iguais poderes. O critério de escolha dos Estados componentes vincular-se-ia as suas religiões predominantes, ou seja, as cristãs católica e protestantes (luterana e calvinista).

Os quinze Estados seriam a França, a Espanha, a Inglaterra, a Dinamarca, a Suécia, a Lombardia, os Estados Papais, o Sacro Império Romano-Germânico, a Polônia, a Hungria, a Boêmia, a República de Veneza, a República Itálica (Gênova, Florença, Luca, Mântua, Parma e Mônaco), os Países Baixos e Suíça. A confederação seria comandada por um Conselho Geral ou Conselho Cristão, composto por quatro representantes de cada um dos quinze Estados, que teriam papel de árbitros e seriam substituídos trienalmente. O Conselho, em nome da isenção, seria rotativo, tendo sua sede transferida anualmente entre os Estados integrantes.

Outro ponto analisado no modelo de paz perpétua está centrado na pergunta: “Como conciliar o cristianismo com o maometanismo, ou os moscovitas com os calvinistas?” Saint-Pierre respondeu a essa indagação afirmando que a união não se propõe a conciliar religiões, mas buscar a paz entre as nações e a prosperidade material entre os povos. Há, no programa cosmopolita em questão, um teor ecumênico e inter-religioso, explicitado pela isenção dada às religiões, como causa de guerras (religiões não buscam conflitos, mas concórdia) e, num segundo momento, pela apresentação de um universalismo peculiar, por meio da previsão de uma religião pós-paz perpétua, uma religião política pautada na razoabilidade e sagrada da sociedade e do Homem:

---

<sup>49</sup> SAINT-PIERRE, Abbé. Op. cit. p. 236.

<sup>50</sup> Ibid. p. 146,156-158, 205,548.

Pode-se ter certeza, portanto, de que a verdadeira religião, que é única razoável, se tornará pouco a pouco, ao longo dos séculos, religião universal. Não devemos temer que essa consideração afaste da Sociedade Europeia as nações heréticas ou infiéis. Ao Contrário, no interesse de suas religiões elas desejarão a Sociedade, pois cada qual estará convencido de que sua religião é mais razoável do que as demais.<sup>51</sup>

Jean Jacques Rousseau, responsável pelo resumo e comentários sobre a obra de Saint-Pierre, foi grande crítico do projeto de paz perpétua para a Europa. Inicialmente, Rousseau considerava como grande obstáculo para a integração dos Estados o que atualmente é chamado de *Real Politik*, ou seja, os Estados agem em função dos interesses de seus soberanos<sup>52</sup>.

Há, também, uma incompatibilidade entre a natureza dos Estados e o Contrato Social. Inicialmente, deve-se lembrar que o interesse público dentro dos limites políticos e jurisdicionais do Estado-Nação, na perspectiva contratualista do *Orbe* internacional, reduz-se a um interesse particular.

Diante desse fato, o Estado mostra-se como um ente abstrato e artificial, que “não tem medida fixa”, possuindo “tamanho indefinido, tornando-se mais ou menos forte”. Contrariamente à natureza dos homens, as desigualdades entre os Estados não são delimitadas pela natureza, podendo se tornar incessantes e intensas, a ponto do mais forte suprimir todos aqueles mais fracos (supremacia). Os Estados, por serem entes abstratos, não possuem padrões de moralidade, sendo instrumentos a serviço dos interesses dos seus governantes ou de seus governados (sociedade)<sup>53</sup>.

Outro problema está na condição capilarizadora do projeto, pois para Rousseau, pensador que se voltava para o interesse coletivo (contrato social), o processo de interiorização pluralista da paz perpétua, fundamentado na prosperidade pessoal pelo comércio, restringe-se ao interesse particular de cada homem, ou seja, na prevalência do interesse privado sobre o público.

Assim sendo, a única forma de efetivação do projeto de paz perpétua se faria pela força subjugadora ou revolucionária.

Independentemente da apologia ou da contestação de modelos, está claro que o projeto de paz perpétua é a reprodução da concepção universalista da Modernidade. É a afirmação de que conquistas históricas, como a construção de um conceito plural de Humanidade

<sup>51</sup> SAINT-PIERRE, Abbé. **Projeto para tornar a perpétua a paz na Europa**. Brasília: Ed. UnB, 2003. p. 548.

<sup>52</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. Extrato e julgamento do projeto de Paz Perpétua. In: \_\_\_\_\_. **Rousseau e as relações internacionais**. São Paulo: Imprensa Oficial do estado de São Paulo; Ed. UnB, 2003. p. 105.

<sup>53</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques. O estado de guerra Nascido do Estado Social; Sobre o contrato social; Extrato e julgamento do projeto de Paz Perpétua. In: \_\_\_\_\_. **Rousseau e as relações internacionais**. São Paulo: Imprensa Oficial do estado de São Paulo; Ed. UnB, 2003. p. 51, 110, 128-129.



substanciado na liberdade individual e na isonomia e referenciado por uma Moralidade Racional lógico-formal de fundamento dedutivo-explicativo-científico, hão de ser alcançadas por todos os homens e povos. Essa concepção intensifica-se em obras do principal expoente do Iluminismo, Immanuel Kant<sup>54,55</sup>.

O modelo kantiano de paz perpétua é uma contextualização à comunidade internacional de suas ideias sobre moralidade formal e autonomia. Esse projeto universal assenta-se em três pilares conceituais: Humanidade; Moralidade; e Publicidade.

Sobre a Humanidade, no entendimento kantiano, os homens como seres racionais e autônomos são, por natureza, “merecedores de dignidade e respeito”<sup>56</sup>. A liberdade é um atributo natural ao homem, está a serviço do pleno e efetivo exercício da vontade e das ações, e se funda metafisicamente nas leis naturais universais (racionais). Pela liberdade, portanto, reafirma-se a condição humana e nega-se qualquer redução ao *status* de coisa. Logo, nenhum padrão de Justiça e felicidade pode estar acima do ser humano. A Moral, portanto, está “fundamentada no respeito às pessoas como fins em si mesmas”<sup>57</sup>.

A Moralidade não se restringe a questões empíricas, contingenciais como vontades, desejos e preferências, mas a uma “pura razão prática”. Uma moralidade formal, sem materialidade pré-definida, que oferece meios abstratos, procedimentos teórico-epistêmicos para a tomada de decisões legítimas. Nesse contexto, o princípio a ser considerado soberano é a liberdade, a capacidade de autolegislação do homem, de obediência aos ditames estabelecidos por si mesmo.

Para Kant, a natureza deu ao homem a razão e a liberdade como fontes de dignificação e o seu destino, portanto, é que todos os homens se unam a essa moralidade universal e racional, independentemente de nacionalidade, em torno da criação de uma Constituição Civil<sup>58</sup>.

A uniformização de condutas seria feita, portanto, pela juridicização da racionalidade moral, ou seja, a conduta moral transcende a esfera subjetiva e atinge a coletividade pelo Direito. Logo, o exercício livre da racionalidade moral em sociedade, na busca da uniformização consciente e consentida de condutas, que se exterioriza no Direito, será exposto num espaço público de homens racionais, daí a Publicidade.

<sup>54</sup> KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: edições 70.

<sup>55</sup> Id. **A idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

<sup>56</sup> SANDEL, Michael. **Justiça**. 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011. p. 135.

<sup>57</sup> Ibidem. p. 137

<sup>58</sup> KANT, Immanuel. **A idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 6, 15-16.

Os fundamentos ora expostos, em princípio, voltados à sociedade de homens, também são aceitáveis para sociedade de nações. O estado de natureza beligerante do ser humano é perceptível nos Estados, ou seja, a criatura é a imagem e semelhança do seu criador.

A paz perpétua deve ser inspirada na Humanidade, Moralidade e Publicidade. Trata-se de um projeto jurídico (*Recht*), sem conexão com filantropia. O Estado de paz entre as nações deve ser forjado, obedecendo a três indispensáveis exigências de Direito Público.

A primeira exigência para a paz perpétua é que os Estados sejam fundados em preceitos republicanos. Os Estados devem possuir seu direito público, um conjunto de leis promulgado universalmente, unificando os homens em uma vontade comum moral-racional, em torno de uma Constituição Civil<sup>59,60</sup>. Essa Constituição hipoteticamente gerada de um contrato social originário entre homens, em condição de igualdade, e que tem seu alicerce na liberdade dos membros da sociedade, delega direitos e deveres políticos a todos os que se submetam às suas disposições, ou seja, estabelece uma República (*forma regiminis*)<sup>61</sup>.

Kant atenta na diferenciação entre República e Democracia, considerando que: a) dentro do contexto da soberania (*forma imperii*), na democracia, o supremo poder do estado pertence à sociedade civil; b) considerando, porém, o governo, a gestão (*forma regiminis*), nem todos os Estados democráticos são republicanos, pois o republicanismo prevê tripartição de poderes e representatividade (direito da minoria), contrariamente às democracias plebiscitárias (despóticas)<sup>62</sup>.

A segunda exigência é que o Direito das Gentes deva se organizar em função de uma federação de Estados Livres (*Volkerrecht*). Inicialmente, o Direito das Gentes visa tratar das relações entre Estados, na sua totalidade, e das relações interindividuais, mas na perspectiva de entes nacionais, cidadãos de determinado Estado. Como já observado, os Estados são como homens singulares, em estado natural, ou seja, em estado natural e em potencial de guerra. Há necessidade do estabelecimento de um contrato social entre Estados e de uma Constituição, que legitimará a organização de federação de povos (*foedus pacificum*), pautada no reconhecimento e em ações recíprocas entre os Estados<sup>63,64</sup>.

---

<sup>59</sup> KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes**: princípio da doutrina do direito. Lisboa: Edições 70, 2004. p. 125.

<sup>60</sup> KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 2004. p. 127.

<sup>61</sup> Ibidem. p. 130.

<sup>62</sup> Ibidem. p. 130.

<sup>63</sup> Id. **Metafísica dos costumes**: princípio da doutrina do direito. Lisboa: Edições 70, 2004. p. 160.

<sup>64</sup> Id. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: Edições 70, 2004. p. 132.

Nesse contexto, os Estados suprimiriam seu estado de natureza, sua condição agressiva (*non juridical state, as lawless savage creatures*)<sup>65</sup>, e o unilateralismo seria submetido ao princípio da publicidade, ou seja, as decisões não mais seriam discricionárias e movidas pelas paixões das massas, mas pela conduta racional e colegiada entre os Estados. Conseqüentemente, o direito de guerra reduzir-se-ia a um instrumento retaliatório ao Estado “fora da lei” (ataque preemptivo)<sup>66</sup>.

A última exigência ou etapas da paz perpétua é a constituição de um Direito Cosmopolita, limitado às condições de hospitalidade universal. Deve-se firmar uma Constituição, segundo o direito cosmopolita, voltada ao homem, constituindo uma cidadania universal estabelecida em função do estado universal de humanidade e, conseqüentemente, um Direito Público da Humanidade<sup>67</sup>.

Esse direito público da humanidade estaria vinculado, da mesma forma, às exigências anteriores, à moralidade e à publicidade, ou seja, a opinião pública deve assumir o *status* de voz da Razão, a “consciência moral universal”, estando comprometida com o esclarecimento e a educação.

O estrangeiro, portanto, será tratado como igual em humanidade, possuindo o direito de visita, direito de se apresentar à sociedade, avocando o direito da propriedade comum sobre a superfície (comunidade do solo) e o direito de tráfico (*ius commercium*). Não se trata apenas do tráfico mercantil<sup>68</sup>, considerado instrumento pacífico de relações, mas da interação pessoal, da troca de experiências<sup>69</sup>.

Logo, na hospitalidade kantiana, o mundo é a residência comum de todos os homens (*globus terraqueus*), tendo cada indivíduo, independentemente de suas origens, a posse sobre a quota em relação ao todo (comunidade do solo – cidadão da terra). Entretanto, o que fundamenta juridicamente a comunidade não é a posse, mas a interação física, o *ius commercium* (mutualidade).

Para o devido exercício dessa interação, seria necessário o respeito, a tolerância com o “outro”, exercido pelo direito de visita (que não se confunde com o direito de estabelecimento/*ius incolatus*)<sup>70</sup>. O *ius incolatus* só seria possível mediante contrato especial entre o estrangeiro e a sociedade acolhedora. A hospitalidade, portanto, seria condicional,

<sup>65</sup> HRUSCHKA, Joachim; BYRD, B. Sharon. From the state of nature to the juridical State of States. **Law and philosophy**. v. 27, n. 6, p. 622, nov. 2008.

<sup>66</sup> Ibidem. p. 602-603.

<sup>67</sup> HRUSCHKA, Joachim; BYRD, B. Sharon. From the state of nature to the juridical State of States. **Law and philosophy**. v. 27, n. 6, p. 137-138, nov. 2008.

<sup>68</sup> Ibidem. p. 138, 144, 149.

<sup>69</sup> KANT. Immanuel. Op. cit. p. 169.

<sup>70</sup> Ibidem. p. 170-171.

normativa, regrada, ditada pelo senhor hospedeiro. Deve-se lembrar que Kant utilizava os termos *Hospitalität* (acolhida) e *Wirtbarkeit* (*hospes*: “poder próprio do dono e senhor”) como sinônimos.

O modelo kantiano, mesmo sendo o pilar dos projetos contemporâneos, parece apresentar problemas de obsolescência. Habermas, que em seu projeto de cosmopolitismo, inspira-se em parte no pensamento kantiano, considera seu conceito de direito cosmopolita inadequado à atualidade, pois se projeta em um mundo organizado por Estados nacionais e soberanos (primazia do nacionalismo), onde a população é dividida em classes (civis, burocratas e militares) e a guerra é um direito legítimo dos Estados (*ius ad bellum/bellum iustum*) e não um crime<sup>71</sup>.

Joachim Hruscshcka e Sharon B. Byrd consideram, mesmo que, ao defender o direito de guerra, de defesa preventiva (preemptiva/ataque como resposta) dos Estados, Kant estaria desconsiderando o princípio da publicidade<sup>72</sup>. O modelo kantiano estaria, também, defasado e despreparado para problemas oriundos da sociedade de risco, como o terrorismo e as guerras de aniquilamento.

### **1.3.2 Sob a sombra de Kant: Fundamentos sobre o projeto de direito cosmopolita contemporâneo**

Na segunda metade do século XX, época forjada por duas grandes guerras mundiais e caracterizada por tensões ideológicas, promovidas pelos EE.UU. e U.R.S.S. envolvendo arsenais nucleares, e étnico-culturais, a globalização econômica, as conhecidas ideias sobre cidadania global, direito cosmopolita e de paz perpétua retomaram vigor, por meio de projetos contemporâneos, de cunho prático e filosófico, calcados no kantianismo.

O Cosmopolitismo apresenta uma vertente política e outra moral. A vertente política tem como ideia central a sujeição do poder político e a criação de uma estrutura institucional mundial, enquanto o vertente moral é baseado no respeito aos primados da Humanidade e da Racionalidade. O Cosmopolitismo moral volta-se, assim, à concepção de Soberania Jurídica, ou seja, o nacional e o regional foram submetidos à autoridade soberana do Direito Racional (*rightful authority*). Trata-se, com todas as suas peculiaridades, inovações e vertentes, de um legado Kantiano<sup>73</sup>.

<sup>71</sup> HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 194.

<sup>72</sup> HRUSCHKA, Joachim; BYRD, B. Sharon. From the state of nature to the juridical State of States. **Law and philosophy**. v. 27, n. 6, p. 602, nov. 2008.

<sup>73</sup> BROCK, Gillian; BRIGHOUSE, Harry. **The political philosophy of cosmopolitanism**. Cambridge: University Press, 2005. p. 26.

Especificamente a Globalização atingiu a eficiência do modelo de Estado Nação, que se tornou incapaz de coibir a violência organizada, regular o comércio e o sistema financeiro internacional, os fluxos migratórios, atividades que transcendem os territórios. Houve também o enfraquecimento dos direitos políticos do cidadão, a ameaça frequente da soberania popular na tomada de decisões, a sujeição das pessoas e dos órgãos de decisão além do Estado, não havendo correspondência aos direitos de participação e decisão.

Em resposta a esses problemas, emergiram modelos de cosmopolitismo, tendo como bandeira a responsabilidade compartilhada entre povos, fundada na Humanidade, apresentando como exigências morais: o combate integrado contra a pobreza, redistribuição além fronteiras; interesse comum global acima dos interesses nacionais; defesa dos direitos humanos a criação de mecanismo eficazes de coibição contra violações.

Neste momento, é importante se estabelecer um breve hiato, a fim de distinguir a Mundialização do Direito da Universalização do Direito. A Mundialização refere-se a um processo determinado pela globalização econômica, pela difusão espacial de produtos, técnicas ou ideias, não considerando os direitos do Homem, enquanto a Universalização busca o compartilhamento de sentidos sobre os Direitos Humanos, na busca de uma “língua comum, [numa] vocação universal”<sup>74</sup>, que será antecedida por choques frequentes e pela negação da permuta (“pluralismo por justaposição”/“cada um com seu universo”). Considerando o pluralismo por justaposição, deve-se entender que a universalidade dos Direitos do Homem está por ser concluída, buscando-se o reconhecimento por todos os seres humanos.

O Direito cosmopolita é acima de tudo um direito comum, fator que lhe dá a natureza universal, fundado no homem e em sua pluralidade. Delmas-Marty define que esse direito comum: “É acessível a todos, que não seria imposto de cima como verdade revelada, pertencente apenas aos intérpretes oficiais, mas consagrado de baixo como verdade compartilhada, portanto relativa e evolutiva”<sup>75</sup>.

Ulrick Beck e Edgar Grande observam que o Cosmopolitismo Realista deve, portanto, superar as diferenças culturais. A universalidade somente será constituída em função do respeito à diversidade, do reconhecimento das diferenças, por meio do Direito<sup>76</sup>. Dentro do contexto do reconhecimento e da diferença, Martha Nussbaum defende que o paradigma de identidade deve ser tratado de forma complexa, percebendo que homem, na perspectiva moral

<sup>74</sup> DELMAS-MARTY, Mireille. **Três desafios para um direito mundial**. Rio de Janeiro: Lumen Iuris, 2003. p. 3-4, 8-9.

<sup>75</sup> Id. **Por um direito comum**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2004, Introdução, p. IX.

<sup>76</sup> BECK, Ulrich; GRANDE, Edgar. **La Europa cosmopolita**. Barcelona: Paidós, 2006. p. 32, 70.

básica da humanidade, é cidadão do mundo e também é cidadão de sua comunidade original<sup>77</sup>.

O cosmopolitismo, estabelecido na concepção de comunidade *commmercium*, no direito de interação física entre os cidadãos do mundo (superação da cidadania da terra), estabeleceria um espaço de integração entre os homens, denominado Império. Trata-se de um espaço de fronteiras flexíveis, abertas e de expansão ilimitada, tendo como fim a segurança interna e externa de seus cidadãos, com direito e formas de pertinência assimétricas e integração diferenciada<sup>78</sup>.

Nesse espaço, há a institucionalização do homem, há a sua sacralização e indisponibilidade, e a constituição de uma “comunidade humana”, pautada no “irredutível humano” e na dignidade da pessoa e protegida por um sistema democrático que ‘não se resume à supremacia constante da opinião de uma maioria; ela comanda um equilíbrio que assegura à minoria um tratamento justo e que evita qualquer abuso de uma posição dominante’<sup>79</sup>. Ratificando, um Direito fundado na Humanidade, Moralidade, Razão Pública e Republicanismo.

No que tange à Razão Pública, ou publicidade, consiste no fator procedimental amalgamador, que definirá as pautas de diálogo, exteriorizará a moral racional intersubjetiva, definindo elos de compromisso, de responsabilidade (união moral), orientada racionalmente por uma Constituição (determinação de um direito público).

A Razão Pública tem uma vocação associativa (*zivile Art*) entre os homens, transição, contribuindo para a constituição da *societas* e republicanizando a *civitas*<sup>80,81</sup>.

O desenvolvimento da Razão Pública, que viabilizará o espaço público, dependerá do estabelecimento da educação política, voltada para formação de cidadãos do mundo, comprometida com a comunidade de homens, a comunidade mundial da justiça e da razão. Essa educação seria de responsabilidade das diversas formas associativas da sociedade civil, como, por exemplo, a família e o povo<sup>82</sup>.

Essa expectativa sobre a Razão Pública é clara no Cosmopolitismo Realista (*Realistic cosmopolitanism*) de Ulrich Beck, que se autodenomina ‘*social scientific*’, tendo como

<sup>77</sup> NUSSBAUM, Martha. **Los limites de patriotismo**. Barcelona: Paidós, 1999. p. 17.

<sup>78</sup> NUSSBAUM, Martha. **Los limites de patriotismo**. Barcelona: Paidós, 1999. p. 86-93.

<sup>79</sup> Ibidem. p. 159.

<sup>80</sup> NEVES, A. Castanheira. **O instituto dos “assentos” e a função jurídica dos supremos tribunais**. Coimbra: Coimbra Editora, 1983. p. 553-554.

<sup>81</sup> LINHARES, J. M. Aroso. *Jus cosmopoliticum* e civilização de direito: as alternativas da tolerância procedimental e da hospitalidade ética. In: **Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra**. Coimbra: Coimbra Editora, 2007, v. LXXXII.

<sup>82</sup> NUSSBAUM, Martha. **Cosmopolitas o patriotas**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997. p. 34.

pressuposto a universalidade mínima, regida por um senso comum (*cosmopolitan common sense*) guiado por normas procedimentais universais (*universal procedural norm*)<sup>83</sup>.

Outro ponto irrenunciável do Direito Cosmopolita, inerente aos princípios da Humanidade, da Moralidade-racionalidade, da publicidade e do republicanismo é a tolerância.

A tolerância moderna, conceitualmente, em um primeiro momento, dispõe-se a atender às reivindicações próprias da unidade de um povo, de uma nação, dentro de uma determinada circunscrição político-territorial. Trata-se de relações que envolvem o indivíduo, a massa e, por consequência, maioria e minoria, aceitação majoritária de uma ideia, convicção ou ação minoritária, a exemplo das reivindicações de liberdade religiosa dos séculos XVI e XVII.

As primeiras definições modernas de “tolerância”, que tem como marco o Édito de Nantes, não se coadunam com a tolerância na acepção cosmopolita, pois a palavra, originalmente, já carrega uma unilateralidade implícita (piedade, paternalismo), significado de intolerância<sup>84</sup>. A tolerância tem esse sentido paradoxal, pois remete à paciência ou constância de suportar, mero refreamento de atividade sujeita a uma má recepção, compreensão, dirigida à paz social, à segurança e ordem pública<sup>85</sup>. Trata-se de uma permissão autoritária (ato de Estado/unilateralidade soberano), que determina os limites entre o aceitável ou não.

A tolerância moderna respondeu primordialmente às contingências políticas e religiosas europeias. Politicamente, a tolerância foi, diante de um contexto autoritário (dos Estados monárquicos absolutistas) e totalizante (cidadania estabelecida em função de papéis), uma afirmação da identidade individual, da igualdade e da emancipação, por meio da defesa da liberdade de pensamento e expressão (tolerância liberal). Religiosamente, a tolerância tem como fim a liberdade de credo e culto.

A carga de intolerância intrínseca à tolerância, durante os séculos XIX e XX, fez-se presente na própria concepção autoritária de logocentrismo e do secularismo, pela fé na razão epistêmica (dogmatização, deificação da razão), impossibilitando o diálogo com outras formas de pensar, religiosas ou míticas<sup>86</sup>. O secularismo e o logocentrismo moderno transcenderam as fronteiras euro-americanas e chegaram, envolvidos em um discurso de primazia, em terras africanas e asiáticas, consideradas atrasadas ou bárbaras, devido as suas formas de racionalidade.

<sup>83</sup> BECK, Ulrich. **The cosmopolitan vision**. Malden MA: Polity Press, 2006. p. 49.

<sup>84</sup> BORRADORI, Gioavana. **Filosofia em tempo de terror**. Porto: Campos da Letra, 2004. p.73-74.

<sup>85</sup> GUERREIRO, Sara. **As fronteiras da tolerância: liberdade religiosa e proselitismo na convenção europeia dos direitos do Homem**. Coimbra: Almedina, 2005. p.87-88, 95.

<sup>86</sup> AURÉLIO, Diogo Pires. **Um fio de nada: ensaio sobre a tolerância**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010 p. 39.

Ainda nessa época, a intolerância manifestou-se nas sociedades modernas pela superioridade da opinião majoritária, como demonstrado no totalitarismo e em regimes democráticos, a exemplo do macarthismo. Em resposta a essas contingências, surgiu uma nova expressão de tolerância, que tem como estandarte a defesa da autenticidade plural, instrumentalizando a cultura.

O projeto cosmopolita não comporta adjetivos, considerados arcaicos, como minoria étnica, social, sexual e civilizacional. Da mesma forma, se admite qualquer forma de aceitação, “respeito cordial” e “civilizado” ou mesmo permissão para ser ou ter um modo de vida, o que é autoritário! No Cosmopolitismo há promessa de uma perspectiva de coabitação intersubjetiva.

Nesse sentido, Jacques Derrida busca definir um modelo de “cosmopolitismo por vir”, um projeto sistêmico estabelecido na conjugação entre o pensamento kantiano e levinasiano, tendo como cerne a aplicação da Lei da Hospitalidade, que não é o conjunto de normas jurídicas nacionais de tolerância ao estrangeiro, mas um artefato “discursivo-procedimental como promessa de hospitalidade” (moralidade racional procedimental)<sup>87</sup>.

A Hospitalidade é a promessa de delicadeza, perdão, emancipação e responsividade. Uma ética contraditória e aporética, de dualidade assimétrica, que visa acolher incondicionalmente o recém-chegado (*arrivant absolut*) como o “outro absoluto” (heterogeneidade sem oposição)<sup>88</sup>. Um acolhimento que transcenda o Direito de Estado e que seja “anterior e para além d’as leis da hospitalidade”<sup>89</sup>, não se tratando de um conceito jurídico ou político, mas meta ou ultra-ético.

A filosofia para Derrida transpõe a barreira da tradição, da memória e das línguas específicas, não se tratando de uma variante cultural. A filosofia é um recurso a ser compartilhado pelas pessoas, independentemente de suas origens, em um processo histórico e assimétrico de superação, na busca de uma nova e convencionada língua. Não se trata de um processo de tradução, mas de um *constructo* novo, pressupondo que a tradição é um artefato passível de disposição.

O intuito do direito à filosofia, portanto, é a constituição de espaço público autêntico, por meio da hospitalidade incondicional, onde o sujeito é acolhido como “ser”, como essência

<sup>87</sup> LINHARES, J. M. Aroso. *Jus cosmopoliticum* e civilização de direito: as alternativas da tolerância procedimental e da hospitalidade ética. In: **Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra**. Coimbra: Coimbra Editora, 2007, v. LXXXII.

<sup>88</sup> BERNARDO, Fernanda. Para além do cosmopolitismo kantiano: hospitalidade e “alter mundialização” ou promessa da “nova inter-nacional” democrática de Jacques Derrida. **Revista Filosófica de Coimbra**, Coimbra, n. 22, p. 421-422, 2002. Disponível em: <[http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/a\\_etica\\_da\\_hospitalidade\\_II](http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/a_etica_da_hospitalidade_II)>. Acesso em: 10 abr. 2012.

<sup>89</sup> *Ibidem*. p. 423.



de homem. O acolhido não é o estrangeiro em visita, mas o sujeito que tem a oportunidade de exercer o seu direito de residência, na condição de humanidade. A condição para a convivência pacífica é a entrega do hospedeiro ao outro, é a busca da face do outro absoluto.

A hospitalidade elaborada por Jacques Derrida oferece um modelo de continuidade da alteridade, voltado à linguagem (“linguagem é hospitalidade”). A hospitalidade seria estabelecida na partilha, compromisso e amizade (amor), mediante o acolhimento incondicional e infinito, cuja linguagem apresentaria importância moral mediadora. Deve-se entender a incondicionalidade como “acolher o outro na sua estranheza, isto é dissociado de toda e qualquer pertença, no registo do instituído ou da condicionalidade”<sup>90</sup>. A ética nova, essência da lei da hospitalidade, não é, portanto, fixa e nem pré-estabelecida, sendo mutante, reinventando-se no processo histórico, exercida solitariamente por quem acolhe, expondo o sujeito à vinda do outro e possibilitando a publicidade do espaço público.

O modelo derridiano apresenta características da alteridade levinasiana, ao tratar o hóspede como o libertador do senhorio (crise do sujeito – *Grundmotiv* da pluralidade e da diferença). Encontra-se aqui a concepção de amor fraterno (*philia*), mas em uma condição radicalizada de entrega unilateral (projeção do “eu” no “outro”/amar para depois ser amado), sem que haja, necessariamente, a proximidade (reconhecer sem conhecer/“amigos da solidão”).

O hóspede ao ser hospedado vem em direção ao hospedeiro assumindo seu lugar, inserção do “outro” no “eu”, o hóspede torna-se senhorio do senhorio. Logo, como já observado, o “outro” não deve ser considerado estrangeiro, mas o “chegante absoluto” (evidenciação da alteridade), estando o visitante livre para vir ou não.

Trata-se de uma expressão de universalidade experimentada na “abertura infinita de todos os contextos e na entrega incondicional à singularidade irrepitível do Outro”. Entretanto, não haveria a renúncia à ipseidade do hospedeiro<sup>91,92</sup>.

O problema no modelo derridiano, porém, encontra-se na abstração do sujeito. Derrida, em seu projeto de hospitalidade incondicional, ao mesmo tempo em que supera o modelo kantiano de moralidade formal-racional, de cunho abstrato, defendendo uma ética constituída como *praxis*, resultante de uma linguagem compartilhada, racional e aberta, ou

---

<sup>90</sup> BERNARDO, Fernanda. Para além do cosmopolitismo kantiano: hospitalidade e “alter mundialização” ou promessa da “nova inter-nacional” democrática de Jacques Derrida. **Revista Filosófica de Coimbra**, Coimbra, n. 22, p. 423, 2002. Disponível em: <[http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/a\\_etica\\_da\\_hospitalidade\\_II](http://www.uc.pt/fluc/dfci/publicacoes/a_etica_da_hospitalidade_II)>. Acesso em: 10 abr. 2012.

<sup>91</sup> DERRIDA, Jacques. **Da hospitalidade**. Viseu: Ed. Palimage, 2003. p. 35-38, 55, 82, 86, 90-92.

<sup>92</sup> Id. **Políticas da Amizade**. Porto: Ed. Campos das Letras, 2003. p. 110-113.

infinita, inserido a um processo histórico, continua a se prender a modelos ideais, abstratos ao exemplo da definição do sujeito e o outro absoluto.

A condicionante da publicização dos espaços públicos é a assunção dos sujeitos à condição de entidades existenciais plurais e, ao mesmo tempo, homogêneas, desconstituídas, despidas de suas origens. A pluralidade na perspectiva da individualidade, da singularidade do “eu” e do “outro”, homogêneo na essência humana, que viabilizaria o reconhecimento paritário do hóspede, pelo hospedeiro.

Derrida, ao considerar a condição essencial do homem pela sua humanidade, reduziu a tradição e suas derivações ao estado de artefatos disponíveis, desconsiderando o plano antropológico-identitário do homem e a relação de pertença e participatividade construtivo-modificativa do homem com suas origens culturais. O discurso procedimental da proteção da cultura, pela sua não consideração, torna a interlocução inviável, pois o homem é um ente incompleto sem suas origens, suas tradições.

Por fim, cabe, finalmente, tratar da mais pertinente expressão do legado universalista kantiano: o cosmopolitismo de Jürgen Habermas.

Trata-se de um projeto que não somente restaura a utopia da paz perpétua e de respeito à Humanidade, defendidos por Kant, mas, alicerçado na Ação Comunicativa, tem por escopo refundar o pensamento filosófico e buscar meios de descolonização do mundo da vida em relação aos parâmetros teleológicos, por meio da restauração da racionalidade prática autônoma e autonomizadora, de natureza procedimental, propondo, assim, a transição entre a filosofia da consciência para a filosofia da linguagem.

### **1.3.3 Ação comunicativa como fundamento do projeto de direito cosmopolita**

A ação Comunicativa de Habermas, sustentáculo do seu modelo de Direito Cosmopolita, tem como objeto a legitimação das sociedades democráticas e a tentativa de restauração do sentido da filosofia, sobre o problema do fundamento, especificamente da validação jurídico-moral e a relação entre verdade e razão.

A ação comunicativa assume posição crítica ao instrumentalismo, à racionalidade estratégica, teleológica, à concepção de sujeito solipsista (atomicismo). Trata-se de uma resposta à colonização do mundo da vida pelo sistema.

Denomina-se como mundo da vida (*Lebenswelt*) a estrutura sociocultural, o repositório de sentidos, de símbolos, espaço de semantização, mediada pela linguagem. É a esfera de reprodução simbólica, de sentidos compartilhados pela sociedade, a “reserva de

padrões de interpretação, organizados linguisticamente e transmitidos culturalmente”<sup>93</sup>. Logo, a linguagem e a cultura são elementos constitutivos do mundo da vida.

O mundo da vida está intimamente ligado ao conceito fenomenológico husserliano de “consciência coletiva”. No pensamento husserliano, a consciência não se separa do mundo, tendendo para ele. A consciência é a fonte de significado para o mundo, estando comprometida com ele e com sua realidade (intencionalidade). Os fenômenos da consciência são desenvolvidos em função da intersubjetividade, sendo resultados histórico-culturais.

Nesse sentido, cabe ao mundo da vida reproduzir as estruturas simbólicas, sendo referencial para a compreensão da relação entre cultura, sociedade e personalidade<sup>94</sup>. O mundo da vida, portanto, repercute na relação entre os mundos objetivo, social e subjetivo. Entende-se como mundo objetivo (externo) a “totalidade das entidades sobre as quais são possíveis enunciados verdadeiros”, como mundo social a “totalidade das entidades interpessoais reguladas legitimamente” e o mundo subjetivo (interno) a “totalidade das vivências às quais o falante tem acesso privilegiado e que ele pode manifestar de modo veraz diante de um público”<sup>95</sup>.

O mundo da vida, como “depósito de convicções subjacentes” (certezas pré-reflexivas) é dado aos sujeitos viventes (autoevidência). Sua natureza é extramundana, transcendental, um “lugar transcendental em que os falantes e ouvinte se encontram”, que, em contexto determinado, transforma-se em saber cultural<sup>96</sup>.

O mundo da vida “constitui uma rede de pressupostos intuitivos, transparentes, familiares e, ao mesmo tempo, destituído de limites, a serem preenchidos para que uma manifestação atual possa adquirir sentido, isto é, ser válida ou inválida”<sup>97</sup>.

Essa rede de pressuposto recorre à relação entendimento-sentido, o “horizonte formador de contextos para processos de entendimento”<sup>98</sup>, tendo a linguagem o decisivo papel de mediação e de busca de consenso.

Explicado o Mundo da Vida, cabe se entender o fator colonizador, o Sistema. Trata-se do referencial com especificidades, a expressão material da sociedade, regida pela adequação das relações meio-fins, um espaço de “intermediação do ‘agir-racional-com-respeito-a-fins’”<sup>99</sup>

<sup>93</sup> HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**. São Paulo: WMF; Martins Fontes, 2012, v. 2. p. 215, 228.

<sup>94</sup> HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**. São Paulo: WMF; Martins Fontes, 2012, v. 2. p. 219.

<sup>95</sup> Ibidem. p. 220.

<sup>96</sup> Ibidem. p. 230-231.

<sup>97</sup> Ibidem. p. 240.

<sup>98</sup> Ibidem. p. 248.

<sup>99</sup> NEVES, Marcelo. Luhman, Habermas e o Estado de Direito. **Lua Nova**, n. 37, p. 93-106, 1996. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/ln/n37/a06n37.pdf>>. Acesso em: 16 abr. 2012.

políticos ou econômicos, que tem como objeto a condução de ações, por meio de mecanismos de controle, organizando-se dentro da relação dicotômica diferenciação e integração.

A formação da sociedade moderna, estabelecida em função da racionalização das visões mundo, deixando de lado a perspectiva mítico-religiosa (desencantamento), acabou por desagregar o sistema do mundo da vida. A modernidade, em seu processo de secularização, emancipou a ciência, a jurisprudência e a arte, transformando-as em sistemas autônomos.

Dentro das relações sociais, as estruturas sistêmicas acabaram por desconsiderar os meios de entendimento linguístico-comunicativos (contato social possível) e, conseqüentemente, os critérios prático-morais, suprimindo a intersubjetividade.

Especificamente, os subsistemas burocrático e econômico adquiriram autonomia e impuseram sua racionalidade ao mundo da vida, mediatizando-o e o colonizando. O mundo vida foi tecnizado, acarretando na perda de liberdade e sentido<sup>100</sup>. Dentro da perspectiva da racionalidade instrumental, baseada na eficiência e no utilitarismo, o subsistema econômico coordena ações com base na estratégia da troca e compensação (mercantilização), enquanto o subsistema burocrático coordena recorrendo à estratégia do poder.

A propositura de Habermas, pela ação comunicativa, é dar fim à submissão do mundo da vida aos sistemas econômico e burocrático, e que a sociedade consiga reconciliar o mundo da vida aos sistemas, ou seja, a sociedade é concebida como mundo da vida e como sistema simultaneamente. A Ação Comunicativa, portanto, tem um compromisso reconciliatório e emancipador do homem e da sociedade civil, pela restauração da autonomia e valorização da intersubjetividade.

Pela Ação Comunicativa, há a adoção de uma postura intersubjetiva, defendendo a inter-relação num processo argumentativo-procedimental, com repercussão prática, organizado na teoria do discurso (*Diskursethik*), visando atingir o entendimento discursivo entre sujeitos capazes de se expressar e agir. Logo, o artifício necessário é o argumento, o diálogo fundamentado, visando à composição criteriosa e conciliatória da Verdade. Uma “racionalidade processual do procedimento científico, que decida sobre a possibilidade de uma proposição verdadeira ou falsa”<sup>101</sup>.

Para se atingir esse fim, é necessário o cumprimento de condições universais, de pretensões de validade da ação comunicativa, que são a correção, a veracidade e a inteligibilidade. É importante enfatizar que a verdade, na ação comunicativa, não é absoluta,

<sup>100</sup> HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**. São Paulo: WMF; Martins Fontes, 2012, v. 2. p. 312, 333.

<sup>101</sup> Id. **Pensamento pós-metafísico**. Coimbra: Ed. Almedina, 2004. p. 34.

intangível, matemática e universal, própria da racionalidade teórico-explicativo-dedutiva, mas uma verdade composta, plural e possível (real).

A Verdade ou Realidade é a “opção final” alcançada pelo acordo livre e indefinido dentro da Comunidade, um fenômeno gerado comunicativamente, fruto da intersubjetividade. Esse acordo livre será conduzido pela linguagem, o *medium* comunicativo entre falantes em situações concretas.

A linguagem, nesse caso, é estabelecida como um conjunto de proferimentos performativos, ou seja, a fala torna-se ação, havendo interferência na realidade. Conseqüentemente, a linguagem, como fenômeno construtivo-representativo livre, deve se submeter a uma “desontologização radical do discurso científico”<sup>102</sup>, tornando-se instrumento emancipado de significados, no intuito de se subjetivar, de sensibilizar os agentes ao compromisso.

Tendo como ponto de partida o modelo kantiano de crítica da Razão, a ação comunicativa, como filosofia prática, tem como questão fundamental a determinação de um princípio de justificação, de uma identidade moral pós-convencional, ou seja, buscam-se termos reflexivos de validação, mediante estabelecimento de procedimentos e premissas que possam oferecer formas de justificação com grande capacidade de consenso. É, portanto, uma racionalidade consensual-processual, voltada para a historicidade e intencionalidade pragmática.

Nota-se, assim, que a ação comunicativa de Habermas inspira-se nas teorias dos Atos Performativos e dos Atos da Fala, desenvolvidas por J. L. Austin e J. R. Searle.

Para Austin, na teoria dos Atos Performativos, a linguagem não se restringe a descrever o mundo, mas para se comunicar. Seus objetos de estudo são os proferimentos (*utterances*), os atos de emissão de frases entre interlocutores em situações concretas.

Os proferimentos, nessa teoria, são classificados como constatativos e performativos. Os proferimentos constatativos são afirmações sobre algo verdadeiro ou falso, enquanto os proferimentos performativos são ações (pedir, prometer, declarar), podendo ser bem sucedidos ou não. Os proferimentos performativos subdividem-se em explícitos, que aplicam os verbos performativos na primeira pessoa do singular, expressando clareza e força, e os implícitos (primitivos), cuja aplicação do verbo apresenta vagueza, ambigüidade<sup>103</sup>.

Posteriormente, Austin desenvolveu a teoria dos Atos da Fala, extinguindo a separação entre proferimentos performativos e constatativos, pois na verdade suas características são

<sup>102</sup> HABERMAS, Jürgen. **Pensamento pós-metafísico**. Coimbra: Ed. Almedina, 2004. p. 47, 83.

<sup>103</sup> COSTA, Cláudio. **Filosofia da linguagem**. 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. 2003.

interdependentes. Nesse sentido, a linguagem é bem sucedida por meio da realização de três atos: a) ação locucionária, que profere sentenças com sentido, decompondo-se em ato fonético, emissão de sequência de fonemas, ato fático, sequência de palavras dentro de um sistema gramatical, e ato rético, emissão de sequência de palavras com sentido (Searle denomina esse ato de proposicional); b) ação ilocucionária, onde há a realização de algo, de alguma coisa quando se diz (atos informativos, de advertência, promessa, força da intenção); c) ação perlocucionária, que se realiza em função de uma ação ilocutória (os efeitos, como o medo, a segurança, esperança).

Inspirado nos Atos da Fala, Habermas desenvolverá a pragmática universal, uma pragmática semiótica que, pela relação entre os signos e usuários, utiliza a linguagem como discurso (fenômeno discursivo, comunicativo, social). Nessa pragmática a noção de subjetividade assume um novo formato, pois o sujeito falante, o interlocutor, não é o advindo pelo pensamento, mas o pela comunicação, situando-se em função do “outro” na interlocução (intersubjetividade)<sup>104</sup>.

A teoria pragmático-formal do significado afirma-se, portanto, como uma estrutura racional do agir, fundamento sobre o engajamento do agir, voltada para o entendimento mútuo dos agentes, a inteligibilidade gramatical da experiência possível, distanciando-se da transcendentalidade. Pelo entendimento comunicacional emergirá a obrigatoriedade sem coação<sup>105</sup>.

A intersubjetividade na ação comunicativa revela a superação do “Cogito” solipsista cartesiano e da dedutividade transcendental kantiana, pois o “eu” penso é verdadeiro quando pronunciado e a deliberação intersubjetiva é o meio de estabelecimento de valores objetivos de “síntese de pensamento”, regulado por princípios.

Logo a comunicação é a troca de signos, que constitui a vida simbólico-cultural. Os signos tornam-se símbolos quando convencionados (códigos culturais).

A pragmática deve, portanto, integrar o comportamento lingüístico a uma teoria da ação, desenvolvendo, assim, uma Comunidade de Comunicadores (ou Pesquisadores). Uma comunidade agregada à unicidade da Razão. O sujeito pensa, logo argumenta e aceita as normas práticas de comunicação, tornando-se parte da comunidade de comunicação e buscando a verdade pelo consenso.

<sup>104</sup> ARMENGAUD, Françoise. **A pragmática**. São Paulo: Parábola, 2006. p. 11-15.

<sup>105</sup> HABERMAS, Jürgen. **Agir comunicativo e razão transcendentalizada**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012. p. 32-36.

O processo pragmático exige o reconhecimento de alguns preceitos: a ideia cosmológica de unidade do mundo, a suposição pragmática de totalidade das condições do mundo sensível (existência de um mundo objetivo comum); a liberdade, como postulada da razão prática, “suposição pragmática da racionalidade dos atores”; incondicionalidade das exigências de validade geradas pela totalização da razão; e a razão como capacidade de princípios, onde o discurso torna-se o fórum de justificação possível<sup>106</sup>.

A partir do cumprimento desses preceitos, a comunicação apresenta-se como forma destranscendentalizada de convergência do falar e do agir entre os “sujeitos socializados em contexto com o mundo da vida”, tornando-se a condição para o compartilhamento inteligível com o “algo” do mundo objetivo, o mundo como totalidade de objetos, como fatos identificáveis espaço-temporalmente, passíveis de julgamento ou manipulação. Trata-se de um mundo dado de forma idêntica a todos, constituído em função de uma linguagem e sentido comuns. Um compartilhamento onde de cada agente manifesta-se por si, “mas em concordância com todos os outros”<sup>107</sup>.

A pragmática transcendental deve repercutir, portanto, de forma empírica, considerando as condições materiais, sociais e psicológicas, tendo como compromisso a reconstrução crítica da história social.

Assim, Habermas em sua pragmática universal apresenta quatro atos fundamentais da fala, necessários para a constituição da Comunidade do Discurso: a) os atos comunicativos, que explicitam o sentido dos proferimentos dentro de regras semânticas e sintáticas para que haja comunicação (inteligibilidade); b) os atos constataivos, que explicitam o sentido do enunciado em si (sentido cognitivo /busca-se a verdade); c) os atos regulativos, que explicitam o sentido prático (o emprego) das frases na interlocução (justificação); d) atos representativos que explicitam a maneira como o falante apresenta-se para o ouvinte (exteriorização das intenções, expressões, gestos).

Dentro dessas categorizações de atos, a linguagem assume uma condição de *medium* entre os três níveis de realidade: a natureza externa, a natureza interna e a sociedade. Na natureza interna (mundo subjetivo), pelos atos representativos, busca-se transmitir sinceridade e credibilidade sobre o tema expresso (veracidade). Na natureza externa, pelos atos constataivos, o falante pretende alcançar a verdade sobre aquilo que é dito (verdade entendida, compartilhada, consensual). Na sociedade (mundo social), pelos os atos

---

<sup>106</sup> HABERMAS, Jürgen. **Agir comunicativo e razão transcendentalizada**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2012. p. 36-37.

<sup>107</sup> *Ibidem*. p. 39.

regulativos, o falante busca correção das normas e valores que justificam a relação performativa entre as partes em certo instante.

A comunidade de comunicadores, coesa em consensos possíveis e reais, justificados racionalmente, por meio da linguagem performativa, ampara-se na “Ética do Discurso”, ou seja, a razão que justifica o consenso é a mesma que exige o seu cumprimento.

Essa ética é pautada no respeito aos consensos resultantes do discurso racional, tendo característica: Deontológica, pois se volta para a fundamentação da validade dos mandamentos e normas de ação; Cognitivista, pois o agir normativo submete-se a argumentação racional; Procedimentalista, pois está vinculada a princípios ou procedimentos de justificação das normas; e Universalista, pois transcende culturas, tradições por meio de estruturas apriorísticas de comunicação.

A Ética do Discurso resulta de uma releitura do imperativo categórico. Habermas afirma que a ética do discurso é “o método de argumentação moral [que] substitui o imperativo categórico”. O imperativo, portanto, assume “o papel de uma regra de argumentação” (princípio de universalização), tendo como pressupostos a condição ideal, ou seja, a liberdade e igualdade entre entes participantes, para que se sustentem os argumentos e a inteligibilidade entre os interlocutores<sup>108</sup>.

Especificamente, os participantes (que só poderão ser falantes) devem ter igual oportunidade de aplicação dos atos de fala comunicativo, capacidade de iniciar e perpetuar o discurso e, conseqüentemente, oportunidade de formulação de interpretações, afirmações, recomendações e refutações<sup>109</sup>.

O Consenso, a concordância voluntária de todos os interessados, manifestar-se-ia e se reificaria nas instituições, normas e comportamento práticos. Exigência incontestável (condição discursiva) é que, para que o consenso seja legitimamente válido, os sujeitos interessados participam do fórum de opinião, na condição de homens livres e iguais, portadores de direitos subjetivos. Logo, “através de expressão consensual de um ‘interesse geral’ de uma generalização ou universalização dos interesses, as instituições, normas e comportamento que assim procedimentalmente se obtivessem tornar-se-iam válidos”<sup>110</sup>.

Pelas condições ideais do discurso, ou seja, a liberdade e igualdade dos sujeitos, inexistência de coação e plena capacidade de participação no processo comunicativo, será

<sup>108</sup> HABERMAS, Jürgen. **Comentários à ética do discurso**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999. p. 16.

<sup>109</sup> SCHÄFER, Walter Resse. **Compreender Habermas**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 2009. p. 24.

<sup>110</sup> NEVES, A. Castanheira. **A crise actual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia: tópicos para a possibilidade de uma reflexiva reabilitação**. Coimbra: Coimbra Editora, 2003. p. 115.



exercida a prática argumentativa, “que dão razões e exigem razões”, destinada ao consenso, ao acordo racionalmente universal de repercussão prática<sup>111,112</sup>.

O sentido “intersubjetivo e partilhado” da linguagem é que viabilizará uma solidariedade comunitária<sup>113,114</sup>. A linguagem, como atitude performativa do agente, orienta o acordo conduzindo-o a uma ação comunicativa no sentido forte, com intento de alcançar a integração social, primando pela reciprocidade.

É nessa “razão estritamente procedimental, discursivo-procedimental”, que assume a “linguagem e opera linguisticamente”, que se encontra a Moralidade (Princípio da Universalidade):

Toda norma válida deve satisfazer a condição de que as consequências e efeitos colaterais, que (previsivelmente) resultarem para a satisfação dos interesses de cada um dos indivíduos do fato de ser ela universalmente seguida, possam ser aceitos por todos os concernidos.<sup>115</sup>

As práticas linguísticas não são fundadas na neutralidade, mas nas tradições e costumes dos agentes envolvidos, porém ele deve ir além dos limites dos mundos da vida divergentes. O processo argumentativo, que recorre à racionalidade hermenêutica suposta, deve ser sempre aberto e mutante, comprometido com a aprendizagem moral. Pela aceitabilidade racional de expressões correspondentes, busca-se a validação universal das normas, pelo reconhecimento da comunidade de pesquisadores.

Nesse processo comunicativo apresenta-se uma tensão entre a facticidade, a prática da linguagem, e a validade, as concepções ideais dos conceitos de justificação, tendo o Direito a condição de fruto e guardião da ordem democrática. Logo, a validação em questão é jurídica. A partir do Direito, um sistema de saber e ação, que assumirá a função de guardião da liberdade comunicativa, garantido o fórum discursivo, próprio do processo de justificação<sup>116</sup>.

A ordem estatutária, que ampara a democracia deliberativa, está disposta em cinco categorias de direitos fundamentais: aqueles que resultam do desenvolvimento político e autônomo do direito, voltando-se a maior extensão das liberdades subjetivas e igualitárias de ação; aqueles que resultam politicamente do desenvolvimento dos agentes a condição de membros da sociedade jurídica, por livre adesão; aqueles que resultam da imediata

<sup>111</sup> HABERMAS, Jürgen. **Ética da discussão e a questão da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2004. p. 8-10, 15-16.

<sup>112</sup> Id. **Verdade e justificação**. São Paulo: Ed. Loyola, 2004. p. 184-267.

<sup>113</sup> Ibidem. p. 65-67.

<sup>114</sup> LINHARES, José Manuel Aroso. **Habermas e a universalidade do direito**: A ‘reconstrução’ de um modelo estrutural. Coimbra: FDUC, 1989. p. 23.

<sup>115</sup> HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

<sup>116</sup> Id. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2003. p.113, 150, 156.

exigibilidade dos direitos de tutela jurídica individual; dos direitos de participação igualitária no processo deliberativo, que estabelecerá o legítimo direito; direitos de garantam o acesso às condições de vida, considerando a necessidades e as condições dadas e viabilizando o gozo igualitário dos direitos cívicos.

A Validação do Direito não resulta, assim, da forma ou de um conteúdo moral apriorístico, mas de um processo (“processo da sua produção pensado numa discursiva reconstituição racional”)<sup>117</sup>. A reconstituição é pautada em regras racionais utilizadas no processo, trazendo “à tona as idealizações a serem feitas na dimensão temporal, social e materialmente – tempo infinito, participação ilimitada e ausência completa de coerção”<sup>118</sup>. Nesse processo de justificação, as normas jurídicas (normas gerais de ação) “compreenderiam como ‘expectativas de comportamento temporalmente, socialmente e materialmente generalizadas’”.

O Direito não se confunde com a Moral, porém, há complementaridade, no que se refere à determinação, certeza e eficácia. Logo, a Moralidade se “defronta e se fixa no Direito”. As regras morais diferenciam-se das regras jurídicas no conteúdo, devido a sua orientação deontológica objetivando universalidade prática, indo além da comunidade concreta; no sentido de validade, pois não estão presos, vinculados à “aceitação ou compromissos sociais”; “no *modus* do processo legislativo”, “que juridicamente se caracteriza pela contingência desse processo, dependente de acordos racionais, com grande peso de momentos contratuais e volitivos”; e no sujeito, pois são tratados partes em relações e conflitos “interpessoais naturais, convivendo numa comunidade concreta como ‘indivíduos infungíveis’”<sup>119</sup>.

A Moralidade, portanto, é um sistema simbólico-cultural, vinculado à autonomia privada, ao jogo argumentativo e à liberdade subjetiva de ação, enquanto o Direito é um sistema de saber e ação, institucionalizado pelo “Princípio da Democracia”, que escora a autonomia pública, prático-social (livre e igual participação no processo de criação jurídica), em função de contingências, sem desconsiderar a autonomia privada.

Logo, no Princípio da Democracia, a intenção jurídica manifesta-se como “forma jurídica” (*Rechtsform*), impondo condições do discurso, exigindo entendimento, fazendo com que os cidadãos atribuam reciprocamente direitos subjetivos fundamentais e direitos de

<sup>117</sup> HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2003. p. 118.

<sup>118</sup> Ibidem. p. 280.

<sup>119</sup> NEVES, A. Castanheira. **A crise actual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia**: tópicos para a possibilidade de uma reflexiva reabilitação. Coimbra: Coimbra Editora, 2003. p. 119-120.

participação, comunicação, institucionalizando as “expectativas sociais”: “Só podem pretender validade legítima as leis jurídicas capazes de encontrar o assentimento de todos os parceiros de direito por meio de um processo discursivo constituído juridicamente de estabelecimento do direito”<sup>120</sup>.

Há, portanto, uma relação simbiótica entre Direito e Democracia em que a forma do Direito organiza o processo democrático e a legitimidade do Direito deriva da Democracia<sup>121</sup>.

A Moralidade é o recurso da Democracia, pois, pelo discurso racional busca-se a compreensão das pretensões problemáticas de validade, exercidas em um espaço público (Publicidade). Permite-se, assim, a interpretação moralizante do Direito, valores compartilhados resultantes de decisões e consensos racionalmente qualitativos, oriundos de ampla e livre discussão entre agentes no processo argumentativo e justificação neutra, imparcial das normas.

O Compromisso só se institucionalizará juridicamente após o livre processar de temas, pressupostos, informações e fundamentos. O processo legislativo que se submete ao Princípio da Democracia, ampara-se na deliberação pública, autônoma e racional (auto-legislação), denominada especificamente de Princípio da Soberania Popular, essencialmente ligada ao princípio da Publicidade, por meio do exercício comunicativo.

A Soberania Popular deve ser tratada como expressão de autonomia da Sociedade Civil, mas na perspectiva da soberania dos cidadãos. Os cidadãos formadores e participantes da sociedade (resultado da associação e da organização livre de pessoas), tendo direitos subjetivos, participam no discurso de fundamentação do Estado de Direito, assumindo a gestão do espaço público<sup>122</sup>. Logo, o modelo Vestfariano de Estado, unidade independente e ator racional maximizador de poder e de oportunidades econômicas, está esgotado e deve ser transformado, sofrendo um desempoderamento (*disempowerment*)<sup>123</sup>.

Consequentemente, a força cativante do sagrado é substituída pela força vinculante das pretensões de validade. As estruturas do agir orientado pelo entendimento liquidificam, diluem o sagrado em linguagem, ou seja, “a verbalização do sagrado exprime uma racionalização do mundo vivido”<sup>124,125</sup>. As raízes místicas, tendo o ritual como *medium*, são

<sup>120</sup> HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2003. p. 49.

<sup>121</sup> Ibidem. p. 146, 181-182.

<sup>122</sup> HABERMAS, Jürgen. **Direito e democracia**: entre facticidade e validade. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2003. v. 2. p. 99.

<sup>123</sup> PAROLA, Alexandre Guido Lopes. **A ordem injusta**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2007. p. 340.

<sup>124</sup> ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996. p. 158.

<sup>125</sup> HABERMAS, Jürgen. Op. cit. p. 161.

substituídas pela normatividade consensual. A comunidade da fé toma forma de uma comunidade de cooperação, estabelecida na moralidade racional-procedimental universal e obrigatória.

Ao se tratar de universalidade pela racionalidade, Habermas propõe estender a aplicação da Ação Comunicativa e sua Ética do Discurso para o mundo por meio de uma *novae sed antiquae* ordem jurídica internacional, estabelecida num direito público universal, viabilizando a constituição de uma comunidade jurídica de dimensões globais. Não se trataria de uma sociedade de Estados, mas de uma sociedade civil composta de cidadãos do mundo semelhantemente à ideia de Kant.

O projeto de um Direito Cosmopolita está organizado em procedimentos democráticos de legitimação, fundados na teoria do discurso, onde seria considerado como base de legitimação do Direito, a soberania do povo (e não do Estado) e a primazia dos direitos humanos. Esses procedimentos se voltariam à regulação da ação conjunta dos atores políticos coletivos, respaldando a vontade e a formação da opinião dos cidadãos livres e iguais dentro do espaço público<sup>126</sup>.

A ordem cosmopolita não seria pautada em relações internacionais, mas em relações interculturais com procedimentos comunicativos de entendimento e mediação individual<sup>127</sup>, no intuito de se constituir uma “linguagem comum”, dando fim aos “distúrbios comunicativos”<sup>128</sup>. Logo, o universalismo comunicativo seria igualmente construído pelos entes participantes do processo mediador e não haveria estruturação hierarquizadora, ocorrendo uma valorização das “perspectivas interpretativas do outro” referentes a um mesmo Direito.

O modelo de cosmopolitismo não comportaria um Estado global, pois isto, provavelmente, acarretaria numa despilitização das relações dentro da sociedade civil (normalização/a república estaria vocacionada a se tornar uma monarquia mundial). Assim, a Sociedade Civil Mundial seria emancipada (autodeterminação), assumindo o controle sobre o espaço público (autoafetação democrática; militância democrática deliberativa), havendo a confluência entre a autonomia privada (sujeitos *socii* – titulares de direitos e liberdades individuais) e a autonomia pública (sujeitos cidadãos – destinatários das leis-normas), onde as

<sup>126</sup> HABERMAS, Jürgen. **Ocidente dividido**. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2006. p. 142, 143, 145.

<sup>127</sup> Ibidem. p. 22; p. 120: O direito internacional esgota-se na “igualdade de soberania”, ou seja, se submete a independência factual e das preferências dos Estados (imperativo da autodefesa e da auto-afirmação), onde as composições são estabelecidas na dicotomia coalizão-competição (razão estratégica), não havendo um instituto cogente para *orbi*. p.126: “O núcleo inovador desta ideia [diferença entre direito internacional e direito cosmopolita] reside na consequência de uma reformulação do direito internacional, enquanto direito de Estados, em um direito cosmopolita, enquanto direito de indivíduos”

<sup>128</sup> Ibidem. p. 21.

peças desenvolveriam atos de lealdade, dentro de um consenso prático-racional e democrático (critérios comunicativos e decisórios)<sup>129</sup>.

A Comunidade Jurídica, sedimentada em torno da lealdade resultante do consenso democrático e comunicativo, apresentaria uma nova concepção de reconhecimento e identidade: o patriotismo constitucional.

Trata-se da cultura política, associada ao sentimento majoritário de uma sociedade e o respeito à ordem constitucional democrática, ancorada em preceitos universais de justiça, democracia e direitos humanos. O patriotismo assume uma força de homogeneização que tende “a nivelar diferenças culturais e aplainar tradições locais”<sup>130</sup>.

O patriotismo constitucional vincula-se à concepção de identidade pós-nacional (supranacional), com pretensão de universalidade, tendo como alicerce os ideais de autonomia e responsabilidade subjacentes à democracia e ao Estado de direito. É a emergência de um povo político que, contrariamente ao organicismo da nação, se organizaria em função do “plebiscito de todos os dias” e de uma Constituição democrática.

O patriotismo, portanto, é “a unidade abstrata do universalismo da democracia e dos direitos humanos [e] ‘constitui o material sólido sobre o qual vem se refletir a irradiação das tradições nacionais’” (unidade político-jurídica compatível com a pluralidade étnico-cultural).

O patriotismo constitucional tem como base a cidadania solidária, caracterizada pela política de reconhecimento, na igualdade de direitos culturais (cultura como pertença) e na autolegislação (autonomia). Os cidadãos, portanto, identificar-se-iam com uma cultura política, tendo como pilares os preceitos democráticos e relações plurais pautadas pela dicotomia intenção-razão. Esses elos de integração emergiriam pela relação diálogo-critério (procedimentos) entre indivíduos racionais (sujeitos morais). Os compromissos seriam estabelecidos em função da identificação interpretativa com os princípios constitucionais.

Cada cidadão, dentro dos elos de lealdade, sentir-se-ia responsável um pelo outro (solidariedade), apoiado no universalismo moral inerente aos direitos humanos<sup>131</sup>. Essas relações políticas se alimentariam “da força sujeitante do direito”<sup>132</sup>. Um direito do cidadão indivíduo, do sujeito-*konstrukte*, revelado como pessoa natural, “membro insubstituível e irreptível”, com sua própria história de vida em uma comunidade específica<sup>133</sup>, estruturado em regras de procedimento e pelas formas e fundado moralmente na ideia de tolerância,

<sup>129</sup> HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional**. São Paulo: Ed. Littera Mundi, 2001. p. 82.

<sup>130</sup> PAROLA, Alexandre Guido Lopes. **A ordem injusta**. Brasília: Fundação Alexandre de Gusmão, 2007. p. 341-342.

<sup>131</sup> HABERMAS, Jürgen. **A constelação pós-nacional**. São Paulo: Ed. Littera Mundi, 2001. p. 93-94.

<sup>132</sup> HABERMAS, Jürgen. **Ocidente dividido**. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2006. p. 82.

<sup>133</sup> LINHARES, J.M. Aroso. Op.cit.

viabilizando uma “práxis política universal”, comprometida com uma sociedade justa e bem ordenada, com a preservação da paz e com a defesa plena, irrestrita e efetiva dos direitos humanos. Logo, a relação de compromisso de natureza jurídico-moral tem suas bases no consenso ideal (*ideal role talking/ ideale Sprechssituatiton*), pautada na igualdade de oportunidades (valorização do mérito) e na ausência de constrangimentos.

A identidade, dentro desse contexto, é política, ou seja, há o reconhecimento dos cidadãos como sujeitos lógicos<sup>134</sup>. Identidade compromissada com os princípios constitucionais e os direitos fundamentais (suportes para o exercício da liberdade), respeitando os elos de confiança (noção de comunidade política democrática). É o cidadão em si (*homo humanus*), forjado na participação cívica, desvinculando-se da homogeneidade cultural ou da etnia.

A participação cívica ou democracia deliberativa está baseada na relação entre vontade e esfera pública (arenas políticas informais), na tensão entre o plano institucional com os meios informais de formação de opinião.

No modelo cosmopolita habermasiano, os Direitos Humanos assumem a condição de utopia realista, que deixa de prometer a felicidade coletiva (utopia social) e consagra “o objetivo ideal de uma sociedade justa nas instituições do próprio Estado constitucional”<sup>135</sup>.

A Dignidade Humana, a quintessência dos Direitos Humanos, nas palavras de Habermas: “desempenha, hoje, um papel proeminente no discurso internacional sobre os direitos humanos”. Trata-se de um imperativo categórico e, portanto, inviolável<sup>136</sup>. Sobre sua compreensão da Dignidade por outras culturas, Habermas acredita na existência de um “consenso por sobreposição”, mas não há como transigir sobre a razão provocadora e sua forma.

Nesse âmbito, o papel das organizações supranacionais, entre elas a Organização das Nações Unidas e as organizações inter-regionais (União Europeia – U.E , MERCOSUL – Mercado Comum do Sul, APEC – Cooperação Econômica da Ásia e do Pacífico), seria indispensável para a constituição da democracia cosmopolita.

Essas instituições transcenderiam os governos nacionais, as ações e linguagens estratégicas (forças políticas de grandes potências), coordenariam políticas por meio de conferências e sistemas de negociações, responsabilizar-se-iam pela aplicação dos direitos humanos em âmbito internacional e incitariam a nova percepção de soberania social, mediante

<sup>134</sup> LACROIZ, Justine. **O patriotismo constitucional e identidade pós-nacional em Jürgen Habermas**. In. Rochlitz, Rainer. Op. cit. p. 128.

<sup>135</sup> HABERMAS, Jürgen. **Um ensaio sobre a Constituição da Europa**. Lisboa: 70, 2012. p. 52.

<sup>136</sup> Ibidem. p. 27.

a submissão fiscalizadora das organizações não-governamentais e outras expressões representativas da sociedade global<sup>137,138</sup>.

A ONU especialmente assumiria a institucionalidade do palco comunicativo cosmopolita, mas, para que isso acontecesse, seria necessária a transformação de seu Conselho de Segurança em verdadeiro Senado, com prerrogativas de natureza executiva, que partilharia funções com Assembleia Geral, que se constituiria como Parlamento mundial<sup>139</sup>, a supremacia da Corte Internacional de Justiça<sup>140,141</sup> e a extirpação da *ratio strategii*.

Ao falar do patriotismo constitucional é indispensável observar a concepção de tolerância para Habermas. O novo paradigma de tolerância, no modelo Habermasiano, caracteriza-se na democracia militante, em que os cidadãos se tratariam como iguais, na condição de sujeitos de direito, sem espaço para unilateralidade (reciprocidade entre pessoas), ou seja, ninguém teria poder para estabelecer limites com base em critérios unilaterais (intersubjetividade)<sup>142</sup>.

A concepção comunicativa de tolerância, portanto, seria uma expressão ética “neutra” de integração política (com âncora na cultura política)<sup>143</sup>. Neutralidade significa racionalização dos limites da tolerância, a busca de critérios práticos de simetria nas relações e nas deliberações públicas.

Tolerar, portanto, torna-se um ato simultâneo, simétrico e racional de compreensão (vontade de tolerar), exercido pelo diálogo (discurso) democrático deliberativo (justificação) entre cidadãos livres e iguais (*tolerance*), não se confundindo com o ato assimétrico e, portanto, desigual de suportar (*toleration*)<sup>144</sup>. O critério de racionalidade comunicativa requer, todavia, condições limítrofes aceitáveis, entre elas a abertura ao diálogo apenas aos que estão predispostos ao consenso, a exigência de regime democrático e o respeito aos direitos humanos.

<sup>137</sup> HABERMAS, Jürgen. ¿Es posible una constitución política para La sociedad mundial pluralista? In: **Derecho y justicia em uma sociedade global**. 22<sup>o</sup>. Congresso Mundial de filosofia Del derecho y filosofia social. Granada: Anales de La cátedra Francisco Suárez. n. 39, p.111-112, 2005.

<sup>138</sup> Id. **Ocidente dividido**. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2006. p. 139.

<sup>139</sup> Andrew Strauss e Richard Falks elaboraram um modelo de democracia transnacional calcado no GPA (*Global Parliamentary Assembly*). O GPA seria um mecanismo representativo de peçoas do mundo, tendo como fim a democratização dos direitos humanos e consequentemtna a segurança humana na esfera mundial. Cf. MOUFFE, Chantal. **On the political**. London: Taylor & Francis Group, 2005. p. 93.

<sup>140</sup> HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 218.

<sup>141</sup> Id. **A constelação pós-nacional**. São Paulo: Ed. Littera Mundi, 2001. p. 135.

<sup>142</sup> BORRADORI, Gioavana. **Filosofia em tempo de terror**. Porto: Campos da Letra, 2004. p. 79-80.

<sup>143</sup> HABERMAS, Jürgen. Op. cit. p. 265.

<sup>144</sup> THOMASSON, Lasse. The inclusion of the other? Habermas and the paradox of tolerance. **Political Theory**, v. 34, n. 4, p. 91, ago. 2006. Disponível em: <<http://ptx.sagepub.com/content/34/4/439>>. Acesso em: 20 mai. 2011.

### 1.3.4 Críticas sobre Modelo Habermasiano de Direito Cosmopolita

A pretensão de universalidade da Ação comunicativa e do Direito, almejado no projeto cosmopolita habermasiano possui problemas. Se o Direito emerge e harmoniza a tensão entre a facticidade e a validade, logo, a legitimidade e a ordem jurídica estarão vinculadas a uma facticidade específica e vigente, ou seja, contingencial. “Por outras e mais explícitas palavras, poderá desse modo pensar se a validade/legitimidade de *um certo direito*, mas não o seu sentido de validade do direito enquanto tal”<sup>145</sup>.

A legitimidade refere-se, portanto, a um direito particular, submetido a um “‘paradigma’ historicamente condicionado”, onde os procedimentos existentes atrelam-se a pressupostos substantivos. A cultura política seria erigida a partir modelos ocidentais de identidade e pessoalidade, de secularismo, de democracia e republicanismo<sup>146</sup>. Logo, sustentar o Direito “nessa particularidade, não refere à universalidade do sentido e validade do direito enquanto direito”<sup>147</sup>.

Rorty apresenta uma argumentação crítica plausível sobre o pragmatismo universal de Habermas, que poderia ser destinada aos outros modelos cosmopolitas legatários do pensamento kantiano. Em sua aversão aos projetos de racionalidade universal, Rorty distingue racionalidade de *meme*. Reportando-se a leitura de Dewey sobre Darwin, que relaciona a *meme* cultural a de um gene, defende que se há triunfo entre espécies pelos genes, há também triunfo de uma cultura sobre outras<sup>148</sup>.

O Meme não é racionalidade, mas a concatenação entre circunstâncias, liberdades e racionalidade. Logo, a cultura ocidental, denominado por Rorty como “humanismo secular do ocidente moderno” é um meme.

Rorty parece defender a adesão do meme ocidental por outras coletividades, mas enfatiza que os elos comunitários firmam-se em relações de lealdade, não pela racionalidade. A racionalidade é um mero procedimento, não tendo autoridade moral. A busca, portanto, é pelo estabelecimento de relações de “Justiça como lealdade expandida”, resultante do reconhecimento de uma comunidade humana, alicerçada na confiança recíproca e na moralidade material, que tenha como noção o lema: “pessoas como nós”<sup>149</sup>.

<sup>145</sup> NEVES, A. Castanheira. **A crise actual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia:** tópicos para a possibilidade de uma reflexiva reabilitação. Coimbra: Coimbra Editora, 2003. p. 132.

<sup>146</sup> MOUFFE, Chantal. **On the political**. London: Taylor & Francis Group, 2005. p. 91.

<sup>147</sup> NEVES, A. Castanheira. Op. cit. p. 132.

<sup>148</sup> RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 84.

<sup>149</sup> Ibidem. p. 101-106.



A opção de Rorty, portanto, é que o Ocidente reconheça a sua própria identidade dentro da comunidade de nações e estenda seu meme a outros povos, mas dentro de uma moralidade material.

Daí surge a crítica a Habermas:

Considerar a questão sobre se as demandas por reforma levantadas no restante do mundo pelas democracias liberais do Ocidente são feitas em nome de algo que não é meramente ocidental – como moralidade ou humanidade ou racionalidade – ou são simplesmente expressões de lealdades locais, concepções de justiça ocidentais. Habermas diria que elas são do primeiro tipo. Eu diria que elas são do último tipo, mas que não são nem piores por causa disso. Penso que é melhor evitar dizer que o Ocidente liberal é mais bem informado sobre racionalidade e justiça e, em vez disso, dizer que, para o Ocidente, criar demandas sobre sociedades não liberais é simplesmente ser verdadeiro em relação a si mesmo<sup>150</sup>.

Da mesma forma, o consenso, que na ação comunicativa é disposto como fenômeno determinante, uma exigência transcendental e pressuposto na constituição da validação pública assumindo natureza normativa (referência vinculante) é, na verdade, uma consequência, um fundamento possível em sua contingência, podendo ocorrer ou não.

Dentro da perspectiva contingencial, o consenso é um fenômeno empírico que corresponde a um quadro histórico-político, não apresentando universalidade, mas generalidades<sup>151</sup>.

Nas palavras de Castanheira Neves:

O direito é uma dimensão cultural civilizacionalmente constituída no esforço de dar possibilidade e sentido, um certo e bem diferenciado sentido, ao encontro humano num determinado espaço cultural-civilizacionalmente demarcado, e que apenas aí tem e pode assumido com esse sentido<sup>152</sup>.

As considerações sobre moralidade racional, consenso e contingência, repercutem na compreensão universalista do Direito, pois nada mais que é um “*originarium* constitutivo”, uma solução culturalmente possível que responde a necessidades contingenciais, a problemas “mundano-sociais e humanamente necessários”. Ao Direito “compete à autonomia cultural do homem, que tanto no seu sentido como no seu conteúdo da sua normatividade, é uma resposta culturalmente humana”<sup>153</sup>.

Logo, o sentido e a intencionalidade do Direito constituem-se da síntese de três condições indispensáveis: a condição mundano-social, onde o direito manifesta-se pela relação entre a pluralidade humana e a unicidade do mundo (em todas as suas formas) “que

<sup>150</sup> RORTY, Richard. **Pragmatismo e política**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 109.

<sup>151</sup> NEVES, A. Castanheira. **A crise actual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia: tópicos para a possibilidade de uma reflexiva reabilitação**. Coimbra: Coimbra Editora, 2003. p. 133, 134, 138.

<sup>152</sup> NEVES, A. Castanheira. O problema da universalidade do direito. In: \_\_\_\_\_. **Digesta**: Escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 2008, v. 3. p. 102.

<sup>153</sup> *Ibidem*. p. 108.

comungamos e partilhamos através das relações sociais específicas”; a condição humano-existencial, onde as relações sociais devem ser tratadas como expressões de mediação do mundo, de partilha, repartição e comunhão entre seres humanos, que coexistem numa dialética entre “personalidade e comunidade, autonomia e convergência comunitária”; a condição ética, o reconhecimento dentro de um projeto humano, o reconhecimento de cada homem à dignidade de sujeito ético (valor indisponível)<sup>154</sup>.

Assim, cai por terra outro fundamento de universalidade do cosmopolitismo habermasiano, o pressuposto de universalidade dos Direitos Humanos (‘direitos humanos ocidentais, direito humanos universais’). O que é tratado como universal, a exemplo do artigo primeiro da Declaração e Programa de Ação de Viena da Conferência Mundial de Direitos Humanos (1993), segundo o qual “a natureza universal desses direitos e liberdades não admite dúvida”, nada mais é que uma resposta possível, histórico-culturalmente condicionada, diga-se ocidental, especificamente europeu.

Os dispositivos da Declaração Universal dos Direitos Humanos reproduzem a construções jurídico-conceituais de dignidade, personalidade, liberdade individuais, igualdade isonômica e espaço público próprias do Iluminismo, além das garantias sociais desenvolvidas em espaço europeu no século XIX.

O último problema identificado sobre o consenso está no modelo adotado de sociedade civil. Habermas considera um modelo abstrato de sociedade civil plural, alinhado às condições ideias do discurso, sem considerar sua complexidade:

Não que não exista público, um vasto conjunto de pessoas com interesses comuns nas transações sociais (...). Existe público demais, um público muito confuso e espalhado e de composição demasiadamente intrincada. E os públicos são demasiadamente distintos, o que torna impraticável haver ações com consequências indiretas, sérias e duradouras que atendam a todos<sup>155</sup>.

Consequentemente, emergem implicações críticas ao tratamento dado à cultura e à coletividade (grupos e classes). Habermas reconhece a cultura, mas de forma equivocada, pois a sujeita ao processo histórico, como um fenômeno sociológico e manipulável, disponível à vontade dos agentes (instrumentalização da cultura). As lutas sociais estão acima dos conflitos culturais, não ficando clara a dimensão antropológica no agir comunicativo. Quanto ao (não) reconhecimento de coletividades orgânicas (grupos e classes), ao abordar os direitos, Habermas não vê a necessidade de estabelecimento ou reconhecimento de direitos

<sup>154</sup> NEVES, A. Castanheira. O problema da universalidade do direito. In: \_\_\_\_\_. **Digesta**: Escritos acerca do direito, do pensamento jurídico, da sua metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 2008, v. 3. p. 119.

<sup>155</sup> DEWEY, John. The public and it's problems. Nova York: Henry Holt and Company, 1927. p. 137 apud. BARBER, Benjamin R. **Jihad x MacMundo**. Rio de Janeiro: Record, 2003. p. 316.

coletivos, mas apenas dos subjetivos, tratando, inclusive, a religiosidade na perspectiva privada<sup>156</sup>.

A democracia deliberativa pretere as teorias que pressupõe a identidade comunitária, os valores e preferências resultantes dela, desconsiderando a substancialidade ética. Habermas não levanta o problema da dissociação entre o autoesclarecimento com as formas de vida, a história de vida<sup>157</sup>.

Na perspectiva da sacralidade e do pertencimento comunitário, Habermas, ao abordar a moralidade universal pautada na inteligibilidade entre homens racionais, parece não responder de forma definitiva sobre o principal elemento motivador de compromisso oferecido pelo sagrado, ou seja, o sensível, o substrato psíquico (eu profundo/intuitividade), complexos de tonalidade emocional, aquilo que não se explica e apenas se sente e compreende.

Habermas sugere que existam domínios e experiências que são próprias da racionalidade mítico-simbólica, mas não os localiza no espaço secular da ação comunicativa. Luiz Bernardo Leite Araújo lembra que “a religião é um domínio no qual a razão pode insinuar, mas jamais (por definição) cobrir todos os aspectos”<sup>158</sup>.

Outro ponto crítico no universalismo habermasiano está na compreensão de tolerância.

Mesmo Habermas apresentando uma diferenciação superadora entre *toleration* (suportar) e *tolerance* (tolerar no sentido de respeitar equitativamente), pelo consenso racional e diálogo simétrico entre os agentes, fundado em normas processuais-legais de deliberação pública, não há a desvinculação de exigências unilaterais, que desequilibram a relação (adesão). Em outras palavras, para que o diálogo tolerante ocorra efetivamente, o sujeito tolerado deve assumir a condição de sujeito de direito (sujeito racional/moral), reconhecendo e submetendo-se às concepções de espaço público e de democracia deliberativa (bases racionais de justificação). No caso do tolerado ligado a tradições religiosas, cabe a ele assumir uma postura reflexiva, reconhecendo que as formas de validade são lógico-seculares, pois, do contrário, não há condições para a inclusão do outro<sup>159</sup>.

Concluída a análise sobre as características e problemas presentes no modelo cosmopolita habermasiano, o que se deve perceber é que existem pontos comuns em todos os

<sup>156</sup> BERNSTEIN, Richard J. The retrieval of the democratic ethos. In: **Habermas on law and democracy: Critical exchanges**. Los Angeles: University of California, 1998.

<sup>157</sup> Ibidem.

<sup>158</sup> ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **Religião e modernidade em Habermas**. São Paulo: Loyola, 1996. p. 201.

<sup>159</sup> THOMASSON, Lasse. The inclusion of the other? Habermas and the paradox of tolerance. **Political Theory**, v. 34, n. 4, p. 439-462, ago. 2006. Disponível em: <<http://ptx.sagepub.com/content/34/4/439>>. Acesso em: 20 mai. 2011.

modelos cosmopolitas contemporâneos ligados ao pensamento kantiano.

Constata-se a pretensão triunfalista de um projeto liberal, considerado autêntico, puro e neutro, como forma constitutiva de paz perpétua global, acompanhada de uma moral racional, sujeitando tradições, o que pressupõe o espaço público (inerentemente secular), valores democráticos e sociedade plural, composta por homens livres e iguais, titulares de direitos subjetivos (liberdades individuais, isonomia, direito a propriedade e de propriedade).

Porém, o modelo universalista não é autêntico, não é puro e nem neutro, sendo o resultado de uma “amalgama de fragmentos sociais e culturais herdados” de diferentes tradições (puritana, católica, judaica, greco-romana) e de distintos estágios de desenvolvimento da modernidade (Iluminismo francês, escocês, liberalismo econômico e político)<sup>160</sup>.

Não há consenso na própria modernidade sobre a racionalidade prática (instrumentalismo, funcionalismo, procedimentalismo) e o que é justiça. A percepção liberal não é neutra, mas rival às outras formas de racionalidade e justiça, impondo-se. O debate e o consenso estão sujeitos ao veredito de um sistema legal secular e à definição liberal de “bem humano” individualizado, particularizado<sup>161</sup>, escorado na retórica de harmonia pelo *ius solis*, o mundo como residência comum da Humanidade (indivíduos humanos), e pela *ius commercium*, o que pressupõe troca e interação.

O cosmopolitismo é, portanto, uma ficção que viabiliza, simbólica e fisicamente atos de violência, reivindicando uma tradição como hegemônica, em detrimento da inferiorização das outras. Pelo Direito e valores políticos, o cosmopolitismo antecipa convicções supremacistas de tradições enraizadas em particularidades de língua, cultura e ordem social, na inviável busca em expandir o imaginário moderno e ordenar relações em terras “virgens”<sup>162</sup>, constituindo um ambiente estável e “pacífico” para chegada e acomodação do capitalismo global.

---

<sup>160</sup> MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem?** Qual racionalidade. 2. ed. São Paulo> Loyola, 2001. p. 14-16.

<sup>161</sup> Ibidem. p. 370.

<sup>162</sup> Ibidem. p. 352.

## 2 FORMAÇÃO DAS TRADIÇÕES POLÍTICO-EXTERNAS NORTE-AMERICANAS E O FUNDAMENTO COSMOPOLITA

Exposto, no capítulo anterior, que os modelos político-jurídicos de cosmopolitismo são formas de expansão de um sistema jurídico-moral moderno, positivadores dos valores e princípios emancipacionistas, como autonomia, isonomia, pluralismo, propriedade, republicanismo e democracia, e que almejam constituir um regime de segurança jurídica necessário para a expansão e consolidação de um modo de vida indispensável para o desenvolvimento do capitalismo, o próximo ponto é demonstrar que a política externa norte-americana tem vocação cosmopolita.

O imaginário nacional norte-americano se compreende como expressão “autêntica” de modernidade, pois sua sociedade e instituições teriam sido forjadas sem contaminações com os modos de vida tradicionais, contrariamente à modernidade europeia. Logo, o modelo político jurídico norte-americano estaria aberto à expansão, acolhendo pessoas e povos que estivessem dispostos a aderir ao seu modo de vida, a exemplo dos ideários contidos na Doutrina Monroe, Corolário Polk e no Destino Manifesto.

A crença deísta norte-americana tem a sua República como instituição sagrada e agregadora (*E pluribus unum*). É o direito e suas instituições, e não a terra ou origem étnica, que dão aos norte-americanos o sentido de nação. O território, portanto, está aberto à expansão. Trata-se de um “patriotismo constitucional”.

Neste sentido a política externa norte-americana está, em suas tradições hamiltoniana, jacksoniana e wilsoniana, comprometida com a manutenção da segurança jurídico-política, dentro da lógica que a segurança do mundo é a segurança dos Estados Unidos; a expansão do comércio livre e da livre circulação do capital; a difusão dos direitos humanos e dos valores democrático-republicanos.

Os Estados Unidos, em situação semelhante ao exposto sobre a civilização ocidental e o Iluminismo por Immanuel Kant, acham-se referencial para o mundo, o grande farol que conduzirá a humanidade à liberdade.

### 2.1 IMAGINÁRIO MODERNO NORTE-AMERICANO: AUTENTICIDADE E EXCLUSIVISMO DE UMA NAÇÃO

A análise sobre a formação do imaginário moderno norte-americano, que se inicia no seu movimento de emancipação, e suas pretensões de autenticidade e exclusivismo, pode ser

iniciada com a seguinte afirmativa: “Os Estados Unidos vivem um risco: uma nação de indivíduos reunidos não pelo sangue, mas pela língua, aspiração e uma ideia.”<sup>163</sup>

Para os norte-americanos, os seus modelos político-jurídico e de capitalismo são excepcionais, únicos e puros, pois se desenvolveram fora do solo e dos problemas culturais europeus, estando desvinculados dos ranços feudais e tradições aristocráticas do Velho Mundo<sup>164</sup>.

Thomas Paine, ideólogo da modernidade norte-americana, sobre a opção pelo regime republicano, já exteriorizava a pretensão excepcionalista de modernidade, por crer que a ruptura com a monarquia inglesa era é demonstração de rompimento com tradição europeia. Os EE.UU (Estados Unidos) eram uma nova nação, que não reconheciam a Inglaterra como “pátria mãe”<sup>165</sup>.

O modelo republicano adotado não era o pré-moderno (a república dos antigos), mas uma construção autenticamente iluminista, comprometida com as liberdades individuais e valores democráticos, desenvolvida sob o esquadro e compasso de Benjamin Franklin, Thomas Jefferson, John Adams.

Trata-se de uma estrutura político-jurídica comprometida com a pluralidade e autonomia dos seus cidadãos, tendo a Constituição, como Carta constitutiva da nova ordem, a função de unidade. A união em torno do regime de liberdades e garantias, de inspiração lockeana, que emana do povo, que serve ao povo e que deve, zelosamente, ser respeitada pelo povo.

A república norte-americana, ou também conhecida como república da liberdade, tem pretensões ultraterritoriais, com conotações sagradas. Ultraterritoriais, pois, como na própria pretensão moderna, a república norte-americana nasce para se expandir pelo mundo, com o objetivo de levar a emancipação e dignidade aos homens.

A república tem conotações sagradas, pois, os pais da pátria sujeitaram as instituições ao deísmo, desenvolvendo uma crença em que a Razão e as liberdades têm conotações místicas, e que as estruturas políticas e jurídicas, entre elas a Declaração de Independência e a Constituição, derivam dessa sagrada razão, tendo como fim garantir as liberdades. Inventam-se símbolos, como a Bandeira e o Escudo, um hino, procedimentos solenes e heróis, que intangibilizam a República<sup>166</sup>. É o desenvolvimento do sagrado secular.

<sup>163</sup> THE ECONOMIST. Londres, p. 21-23, 5 set. 1992.

<sup>164</sup> ANDERSON, Perry. **A política externa norte-americana e seus teóricos**. São Paulo: Boitempo, 2015. p. 13.

<sup>165</sup> KARNAL, Leandro. **História dos Estados Unidos**. 3. ed. São Paulo: Cocontexto, 2017. p. 85-86.

<sup>166</sup> Ibidem. p. 92

Afirma-se como sagrado uma categoria de interpretação mítica, comumente ligada à ordem ética, ao absolutamente moral. Deriva da concepção de bem absoluto (*arrêton* – inefável) a exemplo das noções de *Qadoch*, *Hagios*, *Sanctus* – *Sacer*.

O meio sagrado ou sacro é aquele descoberto, revelado, possuidor de valor existencial para o homem religioso (importância ritual), enquanto o mundo profano é o espaço homogêneo, amorfo, neutro, onde não há rotura ou diferenciação qualitativa<sup>167</sup>. A busca do sagrado consiste, assim, numa transcendência extrema (numinoso), uma experiência mítica profunda, motivada por um sentimento de dependência.

Não se trata de um medo ou temor como é comum entender, mas uma experiência sensível. Uma experiência subjetiva inspiradora e alterizante, voltada ao “totalmente outro” (Deus, demônio, natureza, coletividade)<sup>168</sup>.

O *homo mythicus* é aquele que contempla, imagina, sonha, devaneia, transcendendo o tempo histórico (racionalidade mítica é a-histórica, não no sentido de ignorar, mas superar a história)<sup>169</sup>.

A reflexão racional no campo mítico encontra-se na interpretação dos mitos, na extração dos conhecimentos ocultos contidos nas alegorias e nos ritos (interpretação especulativo-alegórica)<sup>170</sup>. O mito não consiste em uma mera fábula, mas trata-se de um evento histórico, afirmando tradições, revelações primordiais ou modelos exemplares, com alto significado, com grande sentido (sagrado), que repercute no mundo moral, perpetuando a sua reificação no meio, durante o tempo, por meio dos ritos, que possuem a função de criar espaços sagrados.

Tanto o rito como o culto em si são formas de jogo que refirmam a intuição, a imaginação e a liberdade do homem em seu meio, negando qualquer mecanicidade, sendo uma representação dramática da realidade desejada, um jogo representativo sobre a realidade cósmica. Logo, a *ratio mythicae* visa, mediante sua linguagem, ritualizar os fenômenos, no sentido de dar às gerações posteriores a oportunidade de refundá-los, repeti-los, vivê-los e de degenerar-lhes<sup>171</sup>.

<sup>167</sup> ELIADE, Mircea. **O sagrado e profano**. São Paulo: Martins fontes, 2001. p. 26.

<sup>168</sup> OTTO, Rudolf. **O sagrado**. Lisboa: Edições 70, sem ano. p. 40.

<sup>169</sup> ELIADE, Mircea. **Imagens e símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 29-32.

<sup>170</sup> CASSIRER, Ernest. **Filosofia de las formas simbólicas** – el pensamiento mítico. 2. ed. México: FCE, 1998, v. 2. p. 18-19, 23.

<sup>171</sup> ELIADE, Mircea. **Aspecto do mito**. Lisboa: Ed. 70, 2000. p. 9-13; p. 19: “aquilo que passou ‘ab origine’ é suscetível de se repetir pelo poder dos ritos(...)por outras palavras, aprende-se não só como as coisas passaram a existir, mas também onde as encontrar e como fazê-las ressurgir quando ela desaparecem”; p. 23: Apud Malinowski, Bronislaw. Mith in primitive psychology. In **Magic**, Scienc and Religion. Nova York, 1955, p. 101-108 – ‘Encarado naquilo que tem de vivo, o mito não é uma explicação destinada a satisfazer uma curiosidade científica, mas uma narrativa que faz reviver uma realidade original e que responde a uma

Neste sentido o homem religioso reconhece o fenômeno histórico, mas dentro do contexto da sacração, daquilo que é considerado revelador, sublimemente virtuoso ou divino. O mito é, portanto, uma expressão de consciência, uma manifestação fenomenológica que media a vivência com a experiência, com a finalidade de estabelecer um sentido, ou seja, o sagrado.

A linguagem mítica media, conseqüentemente, as relações entre o supramundo religioso, o mundo interior que não se preordena pela *epistemis*, com os ramos do conhecimento objetivadores do mundo (lógica, ética, estética), no intuito de identificar e entender o Ser .

Na sacralidade, o homem não somente busca um processo de totalização e mediação integradora com o cosmos ou com a divindade, mas de autoafirmação do Ser (o eu em si), por meio de uma experiência espiritual que dará sentido as coisas do mundo e as suas ações .

A sacralidade, porém, não é exclusiva da religiosidade. Timothy Crippen identifica no sagrado um padrão inerente de agregação social, determinação de conduta e formação de identidade coletiva, que não foi suplantado pelo processo de desencantamento da vida da sociedade moderna<sup>172</sup>.

A concepção coletiva e compartilhada de sagrado não-religioso é o que Matthew Evans denomina de sagrado civil. Evans distingue o sagrado civil do sagrado pessoal, definindo este como o resultante de experiências pessoais que conduzem a pessoa a algum encantamento, a alguma experiência intangível, a exemplo das memórias familiares. Tratam-se de experiências espirituais, que conduzem o agente a uma justificação transcendental das coisas. O sagrado civil é o reconhecimento da sociedade sobre determinado fenômeno, ação e procedimento<sup>173</sup>.

As expressões sagradas não religiosas são identificadas por Bourdieu em sua definição sobre as representações objectais e as mentais. As representações mentais são os atos de percepção e de apreciação de conhecimento e reconhecimento entre os agentes, ou seja, linguagem. Nessas representações, os agentes investem seus interesses e pressupostos. As representações objectais são os artifícios que reafirmam a representação mental, são as “propriedades objetivamente simbólicas” ligadas a interesses materiais e de sentido do sujeito social como os ritos nacionalistas (paradas, desfiles, cultos, símbolos como a bandeira, o

---

profunda necessidade religiosa, as aspirações morais, a constrangimentos e imperativos de ordem social e, até, a exigências práticas’.

<sup>172</sup> CRIPPEN, Timothy. Old and new gods in the modern world: toward a theory of religious transformation. **Social Forces**, v. 67, n. 2, p. 327-333, dec. 1988.

<sup>173</sup> EVANS, Matthew T. The sacred: differentiating, clarifying and extending concepts. **Review of Religious Research**, v. 45, n. 1, p. 41-43, sep. 2003.



hino)<sup>174</sup>.

As representações objectais cumprem a função ritualístico-agregadora, identitária de ratificação de valores como pertença comum. Logo, em uma sociedade secular pode-se encontrar convivendo com a racionalidade lógico-epistêmica, perseverantemente, uma racionalidade mítica, que se alimenta e resguarda de sentidos transcendentais, que mantém o sentido de sacralidade.

O mito, em suma, apresenta quatro características: a) a mística, que enfoca a transcendência pelo mistério; b) a cosmológica, que abarca a contemplação e entendimento do universo, da totalidade; c) sociológica, que valida determinada ordem social e os princípios morais; d) pedagógica, que visa mostrar ao homem (singularmente) o valor da vida, a importância da experiência existencial<sup>175</sup>. Para uma análise deontológica, importa as duas últimas, em especial a questão sociológica (ética).

Assim, se o mito, enquanto expressão de linguagem simbólica, reificadora dos princípios éticos, nada mais é que um instrumento pontifical (*pontifex* – construtor de pontes) entre o homem consigo mesmo, entre o homem e a sociedade, entre o homem e o todo, entre a acidentalidade do mundo com transcendentalidade dos valores. O mito, implicitamente, tem a função veiculadora da mensagem ética, dentro de uma perspectiva agregadora.

A racionalidade mítica incute à alteridade um sentido sacralizante, onde as relações de virtude e compromisso com o “outro” individual e coletivo assumem um significado existencial-transcendental, de plenitude mediadora entre individualidade e totalidade, contrariamente ao legalismo racional formal, que agrega “o tumulto anárquico” pela mera força logicamente aplicada. A solidez da convenção de significados é que definirá a solidez da solidariedade e conseqüentemente da comunidade moral<sup>176</sup>. Por meio dessas deduções, é possível justificar a noção de superioridade e referencial moral norte-americano.

Os Estados Unidos se autocompreendem como um “país ‘singularmente sagrado’”<sup>177</sup>, tendo como credo o liberalismo. Valores como liberdade, igualitarismo, individualismo, livre-iniciativa, anti-estatismo, meritocracia e autonomia da sociedade civil são princípios intangíveis e universais.

Há a crença, semelhante às convicções kantianas e, contemporaneamente, presente no pensamento de John Rawls e Jurgen Habermas, de que pessoas livres, iguais e razoáveis estão

<sup>174</sup> BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 16. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012. p. 112-113, 140.

<sup>175</sup> CAMPBELL, Joseph. **Mito e transformação**. São Paulo: Ágora, 2008. p. 6, 32.

<sup>176</sup> GOODY, Jack. **O mito**, o ritual e o oral. Petrópolis: Vozes, 2012. p. 16.

<sup>177</sup> MAGNOTTA, Fernanda Petená. **As ideias importam**: excepcionalismo norte-americano no alvorecer da superpotência. 2. ed. Curitiba: Appris, 2016. p. 27.

inclinadas à negociação racional e ao compromisso pela paz; na difusão da democracia, meta suprema da ordem internacional; e ao estabelecimento e consolidação do livre mercado, propiciando o progresso e a interdependência entre as sociedades, superando rivalidades tradicionais<sup>178</sup>.

Logo, ser norte-americano é assumir um compromisso ideológico. O patriotismo não se vincula apenas a um conceito de povo ou território, mas, acima de tudo, aos valores e instituições políticas e jurídicas abertos ao mundo<sup>179</sup>. Trata-se de uma concepção muito próxima do patriotismo constitucional que sustenta os modelos de cosmopolitismo.

Há, portanto, uma vocação pedagógica sagrada, ao exemplo da vocação kantiana sobre a modernidade e o cosmopolitismo jurídico, assumida pelos norte-americanos desde a revolução de independência.

Os EE.UU. acham-se a “estrela guia” para o mundo, uma inspiração para as outras nações, onde seus valores prevalecerão em todo mundo e aprimorarão os homens. Nas palavras de Walter Mead, “o primeiro tiro da Revolução Norte-Americana: ‘o disparo ouvido em todo mundo’”<sup>180</sup>.

A expansão pretendida não visava apenas universalizar os valores, mas conservar as conquistas liberais e as instituições constituídas pelos Estados Unidos, sendo uma questão de proteção e estabilidade de seu próprio modelo de modernidade autêntica, uma questão de segurança.

Logo, a política externa norte-americana organiza-se em torno da tríade moral, autonomia, prosperidade e segurança<sup>181</sup>, justificando, já nos séculos XVIII e XIX, o uso de recursos militares ao exemplo dos governos Monroe (1815), Polk (1846), Lincoln (1861), Mackinley (1898).

A vocação messiânica e a tríade da política externa norte-americana são a inspiração do Destino Manifesto.

O Destino Manifesto é uma ideologia, que já se desenvolve no momento da independência norte-americana, não tendo um autor específico. Pode-se afirmar que na ambição emancipacionista dos Pais da Pátria (*Founder Fathers*), em especial Jefferson, Adams e Hamilton, já estão contidas as bases do Destino Manifesto, ou seja, os sentimentos

<sup>178</sup> KISSINGER, Henry. **Ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015. p. 364.

<sup>179</sup> LUKACS, John. **Uma nova república**: história dos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 399.

<sup>180</sup> MEAD, Walter Russell. **O poder**, o terror, paz e guerra: os Estado Unidos e o mundo contemporâneo sob ameaça. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 30.

<sup>181</sup> NASSER, Reginaldo Mattar. **Os arquitetos da política externa norte-americana**. São Paulo: São Paulo: PUC/SP, 2010.

de ambição e autoconfiança, aparentemente semelhantes ao pensamento neocolonial, já se fazem presentes.

Porém, a expansão territorial não tem o mesmo fim europeu, pois o que se busca é expandir a república da liberdade. Trata-se de um projeto divino que não tem o intuito de expandir fronteiras físicas, mas aboli-las, por meio da conquista de mentes e corações à causa da liberdade<sup>182</sup>.

Entende-se, conforme a referida ideologia, que o mundo vive uma situação de insatisfação, porém provisória, cabendo aos norte-americanos conduzi-lo, nas palavras de Thomas Jefferson, ao “império da liberdade”, “um império para a liberdade como nunca existiu igual, desde a criação”. Um império que não subjuga, mas expande, em prol da humanidade, a liberdade, o autogoverno e os princípios da boa governança<sup>183</sup>.

O Destino Manifesto, que reconhece a expansão como um motivo nobre e sagrado, legitimando, em caso de ameaça à segurança dos EE.UU., o uso de recurso militar, como se observará a seguir, acaba por apresentar um dilema moral: qual o limite entre uma intervenção libertadora e uma ação colonial?

John Quincy Adams, já preocupado com essa potencial contradição, afirmou que:

Nossa nação é desejosa da liberdade e a independência de todas as outras, mas é paladina e vindicante da ideia apenas para si mesma (...)A América não vai para o exterior a procura de monstros para destruir(...) além do poder, de desembaraço, em todas as guerras, interesse e intrigas, da avareza individual, inveja e ambição...Eles poderiam se tornar ditadores do mundo. Não poderiam governar o seu próprio espírito<sup>184</sup>.

O Destino Manifesto e seus dilemas inspiraram Doutrinas e Corolários, defendendo a expansão dos EE.UU., com uso de força, para o oeste, no sentido de estender o *modus vivendi* norte-americano e garantir a segurança da nova ordem estabelecida. Expansão tratada como uma missão natural e messiânica de levar os princípios libertários e empreendedores do povo americano, inicialmente, à América do Norte (Canadá e México).

As ações inspiradas no Destino Manifesto foram diversas: Presidente James Monroe (1823) declarou em sua doutrina que qualquer intervenção pró-colonialista europeia (especificamente da Santa Aliança) seria respondida energicamente pelos Estados Unidos, além de ratificar o apoio aos movimentos de emancipação pelo continente Americano e a adoção de regimes democráticos e liberais; James Knox Polk (1845), em seu corolário justificava a anexação do Texas como uma questão de autonomia e segurança de seus

<sup>182</sup> KISSINGER, Henry. **Ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015. p. 245.

<sup>183</sup> Ibidem. p. 238.

<sup>184</sup> LUKACS, John. **Uma nova república**: história dos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 422.

cidadãos<sup>185</sup>; John O’Sullivan (1845) defendia que os norte-americanos têm a missão de “estabelecer na terra a dignidade moral e a salvação do homem”; Abraham Lincoln (1861) expunha que os EE.UU. eram a “última esperança da terra”<sup>186</sup>, justificando o processo de expansão; Andrew Johnson (1871) tinha pretensões de expansão para o Canadá e o México, que só não foram a frente devido ao processo de acomodação federativa pós-guerra da Secessão<sup>187</sup>.

O Destino Manifesto não é uma ideologia pretérita norte-americana, fazendo ainda parte do seu imaginário, estando enraizado nas convicções do homem médio, do acadêmico e do burocrata. Por meio de seu discurso, a política externa norte-americana desenvolveu diversas tradições, sempre afirmando a universalidade, autenticidade e infabilidade do seu modelo de modernidade.

Assim, entende-se que as pretensões do modelo excepcional e universalista de modernidade norte-americano são as mesmas do projeto filosófico de modernidade, como já exposto no primeiro capítulo.

Aos norte-americanos, não há expressão autêntica de modernidade se não for pela adoção do seu modelo. Logo, o propósito é levar ao mundo, como alternativa exclusiva e infalível, o seu modelo de mercado, cidadania, república e direito.

O objetivo, inclusive em prol da segurança norte-americana e da comunidade internacional, é que as nações, pela adoção dos modelos de Estado Democrático de Direito e livre mercado, estabelecerão uma comunidade internacional pacífica. Em suma, a paz perpétua está condicionada a que todas as nações sejam como ou, de alguma maneira, parte dos EE.UU.

Como se analisará a seguir, se o cosmopolitismo é parte da essência da modernidade, também o é no imaginário norte-americano.

## 2.2 AS DUAS FACES DE JANO: AMÉRICA, O MUNDO E A SUPREMACIA DA MODERNIDADE PARA CONSERVADORES E LIBERAIS

Mesmo entre conservadores ou liberais norte-americanos, dispostos partidariamente entre republicanos e democratas, as concepções norte-americanas de autenticidade e universalismo mantêm-se.

<sup>185</sup> KISSINGER, Henry. **Diplomacia**. São Paulo: Saraiva, 2012. p. 18-19.

<sup>186</sup> MAGNOTTA, Fernanda Petená. **As ideias importam**: excepcionalismo norte-americano no alvorecer da superpotência. 2. ed. Curitiba: Appris, 2016. p. 35.

<sup>187</sup> NASSER, Reginaldo Mattar. **Os arquitetos da política externa norte-americana**. São Paulo: São Paulo: PUC/SP, 2010. p. 36.

O conservador e “falcão republicano” Francis Fukuyama, assumiu uma postura triunfalista em seu livro “O fim da história”<sup>188</sup>, ao defender que com o colapso do regime soviético, o modelo liberal norte-americano não teria mais um oponente a altura para competir ou tensionar, tornando-se um *modus vivendi* para o mundo.

Fukuyama estabelece como marco do processo histórico (o início da história) os movimentos modernos de emancipação, que tinham (e têm) como reivindicações a dignidade da pessoa, as tutelas de garantias, sustentadas por valores e princípios republicanos e democráticos. Este arcabouço de exigências têm como pressuposto a ruptura com os modelos contrários, a priori, pré-modernos.

Porém, a modernidade desenvolve modelos “totalitários”, centralizadores e policialescos, altamente burocratizados, com índole nacionalista ou etnocêntrica (ao exemplo do nazismo). Neste contexto, o processo emancipatório não se conclui, pelo contrário, continua e se intensifica, encampado pelo Ocidente Liberal, sob liderança norte-americana.

Após a Segunda Guerra Mundial, aos olhos ocidentais, a URSS (União Soviética) assume a representação institucional do modelo anti-liberal.

Fukuyama, inclusive, aponta em sua obra os fatores para o fracasso do regime socialista como: o centralismo no planejamento econômico, que se mostrou inepto; a incapacidade do controle sobre livre pensamento; a incapacidade de oferecer o alto padrão de vida prometido aos cidadãos e o colapso econômico. Com a Glasnost e a Perestroika, emergiram os ressentimentos e desconfiança, acompanhados com as exigências de autodeterminação individual e autonomia de grupos e Sociedade Civil<sup>189</sup>, preceitos da Democracia Liberal.

A Democracia liberal, na visão do autor, é a única ideologia coerente, que se sustenta na soberania da sociedade civil e nas liberdades individuais, nos campos político e econômico. Um sistema de vocação cosmopolita, de dimensão universal, pois estaria amparada pela própria natureza humana<sup>190</sup>. Entretanto, o seu estabelecimento e efetividade dependem do amadurecimento ilustrado da humanidade, da adesão ao sistema capitalista e acesso às tecnologias e indústria.

Francis Fukuyama dá como exemplo autêntico, e bem sucedido, de modernidade liberal os EE.UU., um país construído sem vínculos com tradições ou culturas específicas,

---

<sup>188</sup> FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

<sup>189</sup> Ibidem. p. 57-63.

<sup>190</sup> Ibidem. p. 73-82

aonde os cidadãos imigrantes “despiram-se” de seus valores matriciais e aderiram ao princípio em que todos são iguais<sup>191</sup>.

Os EE.UU, como representação do modelo liberal, realizou o ideal cristão da liberdade e igualdade, alicerce do devido exercício do trabalho, como fonte de prosperidade (parafrazeando Max Weber, há uma forte presença da ética protestante, como espírito, ou essência, do capitalismo), tendo como *teleos* a Dignidade da Pessoa<sup>192</sup>.

Um regime de liberdades, igualdade voltado ao trabalho e prosperidade se sustenta na ciência natural moderna e no domínio do homem sobre o mundo. Há, portanto, a valorização da razão lógico-epistêmica, não apenas como recurso de progresso e prosperidade necessário para o desenvolvimento do capitalismo, mas como pressuposto ordenador (entender, controlar, estabilizar)<sup>193</sup>.

O modelo de liberdades individuais se assenta em um valor republicano-moderno por excelência, ou seja, o pluralismo, a autonomia e paridade na diversidade, o *thymos*, o reconhecimento interpessoal da dignidade.

O *thymos* é a força amalgamadora da sociedade moderna, que, na concepção de Fukuyama, deve sustentar e ser sustentado por uma cultura político-procedimental com alto teor moral-racional. O intuito é desenvolver um sentido de “reciprocidade altruísta”, um capital social desenvolvido na confiabilidade e na cooperação, agregando pessoas e grupos diversos<sup>194</sup>.

Fukuyama preocupa-se, portanto, com problemas internos do próprio modelo liberal, a necessidade de enraizamento e intangibilidade dos princípios liberais (natureza apriorística) na sociedade. Primados que não podem ficar restritos a letra normativa, tornando-se um sentido de vida, uma pertença, hábito comum, possibilitando a distinção entre autossuficiência e egoísmo fechado e restaurando o elos de compromissos e responsabilidades interindividuais e coletivos.

Não se observa, assim, ameaças vinda de fora, pois nenhum modelo de vida é capaz de afrontar o modelo liberal, estando fadados, ao exemplo do Islã, a obsolescência e esquecimento.

---

<sup>191</sup> FUKUYAMA, Francis. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. p. 155.

<sup>192</sup> Ibidem. p. 244-246.

<sup>193</sup> Ibidem. p. 252.

<sup>194</sup> FUKUYAMA, Francis. **A grande ruptura: a natureza humana e a reconstrução da ordem social**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000. p. 29, 59, 162-163, 180-181.

Em uma linha mais combativa, ou até mesmo perigosamente alarmante, Samuel Huntington, em seu texto “Choque de Civilizações”<sup>195</sup>, reafirma a supremacia Moderno-Occidental, diga-se a norte-americana, mas sem baixar a guarda, indicando como ameaças civilizacionais o Chineses e os Muçulmanos.

A China é tratada como ameaça à hegemonia econômica e militar dos EE.UU, devendo ser prioridade na política externa norte-americana.

O Islã, como um sistema religioso-político-econômico universalista e que não se prende a fronteiras é tratado como uma ameaça demográfica, pois a crescimento vegetativo no ocidente diminui substancialmente, enquanto a população muçulmana, inclusive os descendentes de imigrantes muçulmanos, que vivem em solo ocidental, apresenta crescimento vegetativo significativo<sup>196</sup>.

O Islã historicamente vive em suas concepções universalistas em tensionamento com o Ocidente (arrogância ocidental *versus* intolerância islâmica). A Modernidade possui, como já abordado, uma pretensão universalista herdada do seu pai em bastardia, o cristianismo, e o Ocidente, em especial os EE.UU., assumem a vocação missionária de levar as luzes do liberalismo ao mundo e construir uma “comunidade mundial”<sup>197</sup>.

Huntington reconhece, porém, que a forma de difusão de construção do “mundo livre” é tratada, de forma muitas vezes hostil, como imperialismo. Isso se justifica pelas condutas soberbas e hipócritas do EE.UU. e de seus aliados ocidentais. Soberba, pois o Ocidente menospreza e desconfia, pela completa ignorância, as tradições, não enxergando que se tratam de recursos necessários para o reconhecimento e cooperação. Hipocrisia, pois, pela conveniência de *real politik* o Ocidente relativiza a universalidade da democracia ou a exigibilidade no cumprimento dos direitos humanos, escancarando um fosso entre princípios e práticas (um peso e duas medidas).

Huntington relaciona a “postura imperialista” ao desenvolvimento do radicalismo Islâmico, que não o trata como minoritário.

Por fim, sugere que, aos norte-americanos, deve-se alcançar uma maior integração política, econômica e militar entre outros países povos, no intuito de se evitar vulnerabilidades advindas de diferenças, que possam ser exploradas por outras nações ou civilizações; integrar os países das Europa Oriental à União Europeia e Organização do Tratado do Atlântico Norte (OTAN); ocidentalizar a América Latina, estreitando laços; restringir o desenvolvimento

---

<sup>195</sup> HUNTINGTON, Samuel P. **O choque das civilizações e as mudanças na Ordem Mundial**. 3. ed. Lisboa: Gradiva, 2006.

<sup>196</sup> Ibidem. p. 21.

<sup>197</sup> Ibidem. p. 214.

militar da China e do Islã; estreitar relações com o Japão; reconhecer a Rússia como potência regional; e manter superioridade tecnológica e militar<sup>198</sup>.

John Rawls, uma referência do pensamento liberal norte-americano, que desenvolveu uma Teoria da Justiça, pautada na justiça distributiva, na racionalidade prática, na razoabilidade e imparcialidade no debate, ao tratar da universalização do direito, não se distanciou dos fundamentos que embasam as reflexões de Fukuyama ou mesmo de Huntington. Com outra abordagem, os fundamentos triunfalistas da modernidade prevalecem.

Em seu modelo de “Direitos dos Povos”, Rawls tenta reproduzir a sua Teoria da Justiça, com forte influência kantiana, na “tentativa global sistemática” de contrapor-se ao utilitarismo anglo-saxônico, preconizando a constituição de um novo contrato social, de inspiração rousseuana, mas entre os povos, independentemente de seus governos, dispostos a seguirem os princípios de Direito na constituição de uma “Sociedade de povos”.

A Teoria da Justiça de Rawls, num primeiro momento, é a expressão e contestação do utilitarismo no espaço anglo-saxão, por meio do resgate de alguns fundamentos do pensamento kantiano. Nesta teoria visa apresentar a ‘concepção moral funcional’ que priorizaria o justo (*right*) em detrimento do bom. A busca de um cálculo global dos benefícios usufruíveis, por meio de princípios de justiça, desconsiderando, assim, o critério instrumental de “bem da maioria”<sup>199</sup>.

Os princípios de justiça seriam a “base moral de uma sociedade democrática”, virtudes que “encarnam no caráter humano” e “se expressam na vida pública”(razão pública)<sup>200</sup>, expressas em “Carta fundamental da Sociedade” (democracia constitucional).

A Justiça em Rawls não é material, mas uma Justiça Política, de natureza procedimental, sendo um modo de distribuição de direitos e deveres dentro da cooperação social, “regras operatórias de um certo e convencionado proceder”<sup>201</sup>.

A Teoria da Justiça primordialmente prende-se às intenções normativas (regulativo-normativa), sendo um modelo deontológico. Porém, não se trata de um modelo de Justiça autenticamente kantiano, pois é apresentado como Equidade (*Justice as Fairness/rightness as fairness*). Logo, o “categórico cede espaço ao hipotético”.

A pretensão do modelo é inicialmente universalista, mas, para atender às realidades político-culturais, a teoria foi perdendo essa característica, sendo gradualmente reformulada

<sup>198</sup> HUNTINGTON, Samuel P. **O choque das civilizações e as mudanças na Ordem Mundial**. 3. ed. Lisboa: Gradiva, 2006. p. 368.

<sup>199</sup> NEVES, A. Castanheira. **A crise actual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia**: tópicos para a possibilidade de uma reflexiva reabilitação. Coimbra: Coimbra Editora, 2003. p. 69.

<sup>200</sup> RAWLS, John. **O direito dos povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 264-295.

<sup>201</sup> NEVES, A. Castanheira. Op. cit. p.76.



em favor do liberalismo político, deixando, assim, de ser uma filosofia e passando a ser uma política pensável e possível, entre outras formas de políticas pensáveis e possíveis.

Entende-se como liberalismo político o ideário de repercussão sócio-político-jurídico que, calcado em liberdades básicas, visa à reunião de cooperações interpessoais, a conjunção de interesses individuais, cumulado com seus conflitos, na constituição de uma sociedade dinâmica, próspera e equitativa<sup>202,203</sup>.

A cooperação estaria fundada em um acordo equitativo (*fair agreement*), em que as primazias estariam na igualdade nas atribuições e deveres, e na manutenção das desigualdades econômico-sociais justas, que pudessem beneficiar a sociedade<sup>204</sup>.

A Equidade (ou Justiça) está ligada à meritocracia, o império dos méritos, dos potenciais, das diferenças individuais (dissociada da desigualdade), como é evidenciado pelos princípios da eficiência e da diferença. O princípio da eficiência ou da igualdade liberal enfoca a valorização das potencialidades particulares da pessoa (igualdade de oportunidades), enquanto o princípio da diferença ou da igualdade democrática seria o reconhecimento das desigualdades e, consecutivamente, a legitimidade em intervenções no processo distributivo<sup>205,206</sup>. Existem também “deveres naturais” resultantes da equidade, que para Rawls, seriam os positivos, referentes aos deveres de ajuda e respeito mútuos e de se fazer justiça, e os negativos, que seriam as obrigações de não lesar e de não condenar inocentes<sup>207</sup>.

A eficácia desses princípios e do próprio contrato social estaria no respeito ao véu da ignorância. O Véu da Ignorância é uma medida processual de justiça, uma concepção formal de primordialidade da equidade e das liberdades (liberdades naturais), consideradas, como já abordado, fundamentos associativos. Trata-se do nivelamento inicial entre os homens “racionais, livres e iguais”, sendo o ponto de partida no caminhar da pessoa rumo a sua prosperidade e plenitude (fundamento do sujeito moral)<sup>208</sup>.

<sup>202</sup> RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. Brasília: Editora UNB, 1981. p. 28-30. Título original: Theory of justice.

<sup>203</sup> Id. **Justiça e democracia**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2002. p. 06.

<sup>204</sup> Id. **Justiça como equidade: uma reformulação**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2003. p. 197. Título original: Justice as fairness: a restatement.

<sup>205</sup> Id. **Uma teoria da justiça**. Brasília: Editora UNB, 1981. p. 70-82. Título original: Theory of justice.

<sup>206</sup> Id. **Justiça como equidade: uma reformulação**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2003. p. 174: “o princípio da diferença se aplica à estrutura básica, uma ideia mais profunda de reciprocidade implícita nele é que as instituições sociais não devem tirar vantagem de contingências tais como o talentos naturais, posição social inicial, boa ou má sorte no curso da vida, senão de uma maneira que beneficie a todos, inclusive os menos favorecidos. Isso é um compromisso justo assumido entre os cidadãos livres e iguais em relação a essas contingência inevitáveis”

<sup>207</sup> Id. **Uma teoria da justiça**. Brasília: Editora UNB, 1981. p. 104.

<sup>208</sup> Ibidem. p.119-121, 198.

Sobre as liberdades, Rawls considera-as como bens primários, básicos. Formalmente uma liberdade equitativa que viabilizaria a plenitude existencial da pessoa no espaço social se resumiria na preservação da liberdade de pensamento e consciência, da liberdade de movimento e da livre escolha de ocupação (variedade de objetivos), uma justiça política e de direitos políticos iguais (livre acesso a cargos públicos e posições de autoridade), acesso e participação igualitária nas relações com o Estado de Direito (Democracia e Republicanismo), a renda e riqueza e a base social do auto-respeito (autoconfiança)<sup>209</sup>.

A Justiça Política, portanto, é o resultado de acordos ou negociações entre pessoas livres, racionais e razoáveis, em condição de igualdade, que visa à distribuição de “Bens Primários”, ou seja, liberdades, pautada no consenso por justaposição, no construtivismo jurídico e no pluralismo razoável<sup>210</sup>. A razoabilidade consiste na busca de soluções equitativas, pragmáticas, tendo características essencialmente prudenciais<sup>211</sup>.

Dentro dos fundamentos da Teoria da Justiça e suas peculiaridades liberais, Rawls apresenta o que denomina ser a “Utopia Realista”, um Direito dos Povos, pertencente a uma Sociedade dos Povos. O Direito dos Povos não pode ser confundido com Direito Cosmopolita, por ser tratar de um novo paradigma de *jus gentium*, por reconhecer a identidade coletiva, em especial a nacional.

O termo “Sociedade dos Povos” é uma designação dada a todos os povos que seguem ideais e princípios de Direito, independentemente das formas de governo. O termo “Povo”, contrariamente ao Estado, é usado como sublimação da cidadania liberal, expressa no pensamento de Rawls. Povos que apresentem regime constitucional, afinidades e moral comuns. Resumindo, povos livres, racionais e razoáveis.

Logo, na formação da Sociedade dos Povos, buscam-se no liberalismo político as condicionantes para a constituição de um sistema longo e “equitativo de cooperação”, composto por cidadãos livres, detentores de faculdade moral capaz de estabelecer uma concepção de bem, e iguais, primando pela harmonização dos interesses (prioridade da equidade entre os povos/ “princípio da distribuição global”)<sup>212</sup>.

Busca-se, assim, o pluralismo razoável, que reconheça a diversidade entre povos “razoáveis”, cujas diferenças culturais e tradições de pensamento, religiosas ou não, são previstas e toleráveis dentro de um parâmetro de divergência “aceitável” (possíveis sob os

<sup>209</sup> Ibidem. p.160; Rawls, John. Op. cit. p. 82.

<sup>210</sup> NEVES, A. Castanheira. **A crise actual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia:** tópicos para a possibilidade de uma reflexiva reabilitação. Coimbra: Coimbra Editora, 2003. p. 73-74, 84-86.

<sup>211</sup> Ibidem. p.70.

<sup>212</sup> RAWLS acha aceitável a manutenção de interesses particulares dos povos, denominado como “patriotismo adequado” (Op. cit. p. 57).

preceitos do liberalismo). A universalidade possível seria estabelecida do “consenso por justaposição”, na busca de uma “razoável concepção de justiça política”<sup>213</sup>.

O povos, considerando o Véu da Ignorância (posição original), constituiriam hipoteticamente um contrato social, de inspiração rousseauiana, buscando um ideário de Justiça (*right*) como Equidade, na perspectiva de um pluralismo razoável, da diversidade entre povos razoáveis, “com suas diferentes culturas e tradições de pensamento, tanto religiosas como não religiosas”<sup>214</sup>. Nesse fórum racional de interação (razão pública), haveria espaço para divergências, desde que possíveis e aceitáveis aos padrões liberais mínimos exigidos.

O Estado, todavia, continuaria a existir no modelo rawlsiano, possuindo papel indispensável na sociedade dos povos, como instituição guardião da ordem jurídico-política constitucional. O Estado refletiria a estrutura interna da sociedade, sendo um mecanismo propiciador de segurança ao seu povo, mantenedor do império do Direito dentro de sua circunscrição e cerceador da utilização indiscriminada da força, somente sendo permitida em caso de violação dos direitos humanos promovida por sociedades injustas (“segurança recíproca oferecida”).

A soberania, nesse contexto, deixaria de ser absoluta (subserviência ao Direito dos Povos), pois do contrário, subverteria o sentido do poder que o Estado possui, podendo ser uma fonte constitutiva de sociedades fechadas<sup>215</sup>. Da mesma forma, o território continuaria a existir, justificado no ideário liberal como propriedade do povo, possuindo uma função social. Logo, o povo assumiria a responsabilidade pelo uso de seu espaço, em nome do bem comum da Sociedade dos Povos<sup>216</sup>.

O Direito e a Sociedade dos Povos seriam regidos por uma Razão Pública, em um fórum político público, que determinaria os valores morais e políticos fundamentais, guiando-os aos preceitos democrático-constitucionais. Nesse fórum, os discursos dos magistrados (especialmente os de tribunais supremos), dos funcionários de governo (personalidades do poder executivo e legisladores) e as declarações de candidatos a cargos públicos<sup>217</sup> seriam proferidos e debatidos. A Razão Pública oscilaria entre a Razão Procedimental e a Razoabilidade.

Porém, o projeto de sociedade dos povos em testilha somente seria viável com a realização de condições possíveis:

<sup>213</sup> RAWLS, John. **Justiça e democracia**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2002. p. 246. Rawls, John. Op. cit. p. 12-15.

<sup>214</sup> RAWLS, John. **O direito dos povos**. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 16.

<sup>215</sup> RAWLS, John. Op. cit. p. 9, 33-34.

<sup>216</sup> Ibidem. p. 50-51.

<sup>217</sup> Ibidem. p. 174-176.

a) “leis efetivas da natureza” na busca de estabilidade entre cidadãos, baseados em princípios adequados ao senso de justiça – “razão certa”; b) que os primeiros princípios e preceitos sejam aplicáveis à arranjos políticos e sociais em implementação; c) especificação de princípios e conceitos para uma sociedade justa e razoável, a começar pela constitucionalização das liberdades básicas e, posteriormente, a atribuição de valores gerais a estes direitos, além da garantia de bens primários que capacitem o uso eficiente das liberdades; d) que a categoria política contenha intrinsecamente os elementos essenciais para uma concepção política de justiça e que a cidadania transcenda a categoria doutrinária política; e) eficaz assimilação do sentido adequado de justiça pelos cidadãos, através do exercício do republicanismo e da consciência democrática; f) uniformização das concepções de justiça e Direito; g) primazia da tolerância<sup>218</sup> ;

Deve-se também a observar os princípios de defesa dos direitos dos povos:

1º.) os povos são livres e independentes, e sua liberdade e independência devem ser respeitadas por outros povos; 2º.) os povos devem respeitar tratados e compromissos; 3º.) os povos são iguais e são partes em acordos que o obrigam; 4º.) os povos se sujeitam ao dever de não intervenção; 5º.) os povos tem o direito de auto defesa, mas nenhum direito de instigar a guerra por outras razões que não a autodefesa; 6º.) os povos devem honrar os direitos humanos; 7º.) os povos devem observar certas restrições especificadas na conduta de guerra; 8º.) os povos têm o dever de assistir a outros povos vivendo sob condições desfavoráveis que os impeçam de ter um regime político e social justo e decente<sup>219</sup> .

O ponto marcante do projeto de Direito dos Povos encontra-se nas atribuições dadas ao princípio da tolerância, especificamente no “pluralismo razoável” e nas “divergências aceitáveis”, como forma de consolidação da utopia possível.

Da mesma forma que o cidadão liberal deve respeitar o “não-liberal”, a sociedade liberal deve também tolerar, dentro dos termos dos Direitos dos Povos, as sociedades não-liberais. O modelo rawlsiano estabelece três categorias de povos: os liberais, ou seja, aqueles em que sua sociedade é organizada nos valores “puristas” da modernidade; os povos decentes, ou bem ordenados, cujas sociedades são hierarquizadas e vinculadas a tradições, mas que respeitam valores e instituições consideradas indispensáveis ao mundo moderno; e os povos não-liberais, que possuem tradições contrárias ou estranhas a modernidade, estando à margem da utopia.

Os povos liberais são aquelas sociedades detentoras de um governo constitucional razoável, com cidadãos unidos por simpatias e linguagem comuns, consciência histórica, cultura política e dotadas de caráter moral, devendo cooperar em termos justos e razoáveis. Mesmo respeitado o princípio do véu da ignorância, da condição equânime original entre os povos, é implícita a vocação de liderança, na orientação do consenso de sobreposição, dos povos liberais<sup>220</sup> .

<sup>218</sup> RAWLS, John. Op. cit. p. 17-21.

<sup>219</sup> Ibidem. p. 45.

<sup>220</sup> CLINE, H. Eugene. John Rawls' Law of Peoples: Some of the Important Themes and Issues Raised. **Essays in Philosophy**. v. 3, n. 3. abr. 2002. Disponível em:

Os povos decentes são sociedades não-liberais, inseridas na sociedade dos povos por observarem princípios de direito internacional e respeitarem os direitos fundamentais, possuindo modelos de democracia e república. A decência, portanto, encontra-se não na obediência absoluta, mas na razoabilidade ao respeito dos direitos humanos, na existência de um sistema judiciário credível e de instrumentos consultivos<sup>221</sup>.

Os povos marginais são aquelas sociedades alheias à razão pública, que não reconhecem ou não respeitam valores democráticos, republicanos e os direitos humanos fundamentais. Nesse caso, a pluralidade razoável é inaplicável, e a tolerância deve ser exercida de forma polidamente exclusora, ou seja, deve-se reconhecer uma autonomia civilizacional a esses povos, cabendo-lhes seguir destino próprio<sup>222</sup>. Nesse sentido, entende-se que os muçulmanos e liberais possuem caminhos diferentes e devem seguir autonomamente seus destinos. Realçando essa abordagem marginal do Islã, há uma criação ideal de uma sociedade decente muçulmana, que implicitamente apresenta uma visão pejorativa do Islã real, o Casanistão.

O Casanistão seria uma República Islâmica ideal, hierárquica e decente, com governantes exclusivamente muçulmanos, postos de comando militares preenchidos por muçulmanos, mas que toleram as minorias e as liberdades de reunião e expressão.

Rawls afirma que:

Não sustento que o Casanistão seja perfeitamente justo, mas parece-me que tal sociedade é decente. Além disso, embora seja apenas imaginado, não julgo irrazoável supor que uma sociedade como o Casanistão possa existir [...] Os leitores podem me acusar de utopismo sem fundamento, mas discordo. Antes, parece-me que algo como o Casanistão é o melhor que podemos esperar com realismo - e coerência. É uma sociedade esclarecida no seu tratamento das minorias religiosas<sup>223</sup>

A descrição da dita comunidade ideal de Rawls é por si só discriminatória, pois presume que o povo muçulmano seja intolerante e que o Islã seja expansionista, violento (*Jihad*) e que não possui órgãos consultivos, como se a tradição de tolerância e paz no

---

<[http://commons.pacificu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1031&context=eip&sei-redir=1&referer=http%3A%2F%2Fwww.google.pt%2Furl%3Fsa%3Dt%26rct%3Dj%26q%3Drawls%2520law%2520of%2520peoples%2520decent%2520peoples%2520muslim%26source%3Dweb%26cd%3D9%26ved%3D0CGYQFjAI%26url%3Dhttp%253A%252F%252Fcommons.pacificu.edu%252Fcgi%252Fviewcontent.cgi%253Farticle%253D1031%2526context%253Deip%26ei%3DEfoFTOVcYqS8gOF3rmyDg%26usg%3DAFQjCNFBvbyH96\\_A37WKcEhpcJrQucX\\_KA#search=%22rawls%20law%20peoples%20decent%20peoples%20muslim%22](http://commons.pacificu.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1031&context=eip&sei-redir=1&referer=http%3A%2F%2Fwww.google.pt%2Furl%3Fsa%3Dt%26rct%3Dj%26q%3Drawls%2520law%2520of%2520peoples%2520decent%2520peoples%2520muslim%26source%3Dweb%26cd%3D9%26ved%3D0CGYQFjAI%26url%3Dhttp%253A%252F%252Fcommons.pacificu.edu%252Fcgi%252Fviewcontent.cgi%253Farticle%253D1031%2526context%253Deip%26ei%3DEfoFTOVcYqS8gOF3rmyDg%26usg%3DAFQjCNFBvbyH96_A37WKcEhpcJrQucX_KA#search=%22rawls%20law%20peoples%20decent%20peoples%20muslim%22)>. Acesso em: 21 fev. 2012.

<sup>221</sup> DOGAN, Aysel. The Law of Peoples and the Cosmopolitan Critique. **Reason Papers 27**, Bowling Green State University, p. 131-148, 2004, Disponível em: <[http://www.reasonpapers.com/pdf/27/rp\\_27\\_6.pdf](http://www.reasonpapers.com/pdf/27/rp_27_6.pdf)>. Acesso em: 20 fev. 2012.

<sup>222</sup> RAWLS, John. Op. cit. p. 4-77.

<sup>223</sup> RAWLS, John. Op. cit. p. 102.

Ocidente fosse perene e milenar, a exemplo do *status quo* dos judeus na Europa, um contrassenso em relação à postura muçulmana com o mesmo povo<sup>224</sup>.

O modelo de Direito dos Povos e a Teoria da Justiça que o fundamenta apresentam, portanto, problemas.

Mesmo em busca de uma justiça viável, em função de um “empirismo razoável”, da recuperação das ideias de Hume, do resgate do “corpo, da concretude (homem como ser fenomênico), a teoria da Justiça de Rawls, como uma manifestação revisionista das ideias de Kant, continua a entender que o dever moral tem seu alicerce no sujeito e em sua liberdade (autonomia da vontade/o sujeito é anterior aos fins), regidos pela razão prática (razão pública)<sup>225</sup>.

Os problemas continuam quando o assunto é cooperação, pois há a desconsideração completa do papel das comunidades como entidades de formação do indivíduo (do modelo societarista-contratualista). Deve-se enfatizar que o contratualismo rawlsiano possui, também, problemas conceituais, pois se reduz a um mero compromisso individual, um contrato ordinário, o que leva a concluir que há prevalência da justiça comutativa, e hipotética<sup>226</sup>. Logo, a validação desse contrato não se encontra em uma expressão metafísica de direito natural, mas na concepção de liberdades individuais e da Razão, de uma justiça simultaneamente moral e fundacional (pautada no sujeito), remetendo novamente a Kant.

O modelo em análise assenta-se, portanto, no pluralismo dos sujeitos, em que não existe espaço para uma identidade coletiva. O cidadão plural rawlsiano não se submete a qualquer dimensão substancialmente coletivo-cultural, tendo como critérios caracterizadores fatores ligados à abstração da liberdade, igualdade e da Razão. As provas cabais são o princípio da diferença e o véu da ignorância (“homens racionais livres e iguais”).

A equidade (*fairness*), tratada como Justiça, é na concepção rawlsiana o resultado de acordos e negociações pragmáticos e razoáveis, ou seja, fruto de um consenso partilhado<sup>227</sup>. A distribuição é determinada como um mecanismo assistencialista social pois a garantia aos bens públicos visa alcançar o bem individual e consequencialista, pois o direito é submetido a uma maximização operacional-equitativa. A sociedade, portanto, garantiria (pelo Direito) a equidade para atingir a qualidade de vida ou expectativas do indivíduo.

<sup>224</sup> Cline, H. Eugene. Op. cit. p.5-7

<sup>225</sup> SANDEL, Michel J. **O liberalismo e os limites da justiça**. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2005. p. 21-27, 35-41.

<sup>226</sup> Ibidem. p. 146, 153-154.

<sup>227</sup> Ibidem. p. 250.

Outro ponto crítico do liberalismo político, em sua abrangência, é o reconhecimento, a sua aceitação e institucionalização da hierarquização da sociedade, sendo uma consequência comum no seu processo de formação. Quanto mais as relações interpessoais se afastam do véu da ignorância, diluição no processo histórico, mais a sociedade organizada se hierarquiza, o que permite entender que a organização só ocorre mediante a hierarquização. Mas o grave, necessariamente, não se encontra nesse ponto, mas em suas derivações perniciosas apresentadas no modelo de Sociedade dos Povos. O modelo liberal exibe uma categorização de povos (povos liberais, diga-se modernos; povos distintos; povos não modernos, diga-se marginais).

No projeto de Sociedade e Direitos dos Povos entende-se que a moralidade procedimental, a razão pública, a individualidade e os princípios liberais como liberdade (bens primários) e igualdade não são comuns a todos os povos, mas devem se tornar, pois, do contrário, não haveria possibilidade para o consenso. Parece que as exigências e os princípios necessários para a viabilização da sociedade dos povos, mesmo adequados a um regime razoável, fazem parte do destino comum de todos os homens, como tratado na *ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* de Kant, enquanto, na verdade são resultantes de contingências oriundas de uma pertença prático-existencial, de uma experiência histórico-cultural ocidental, especificamente a norte-americana.

### 2.3 AS TRADIÇÕES DE POLÍTICA EXTERNA NORTE-AMERICANA, SUAS DIMENSÕES DE UNIVERSALIDADE E SEUS EFEITOS

O imaginário universalista norte americano e sua auto-ungida vocação messiânica, sempre presentes na história norte-americana, inspiraram, conseqüentemente, a sua política internacional, intensificando-se ao longo de seu poder e influência pelo mundo.

Essas pretensões universalistas inspiraram quatro tradições da política externa: a Jeffersoniana (Thomas Jefferson), que defendia o excepcionalismo e autenticidade do regime republicano norte-americano e seus valores liberais, e vocacionado moralmente a se expandir pelo continente, levando a liberdade aos povos; a Hamiltoniana (Alexander Hamilton), tradição defensora, primeiramente, de que o modelo econômico capitalista desenvolvido nos Estados Unidos, em torno do livre comércio, deve ser levado ao mundo, não somente para atender os interesses norte-americanos, mas para viabilizar a internacionalização dos valores norte-americanos; a Jacksoniana (Andrew Jackson), que prioriza a segurança da república norte-americana contra as ameaças externas, justificando ações de força; e a Wilsoniana,

desenvolvida na transição dos EE.UU de potência regional, para potência mundial e hegemônica. A tradição nasceu para responder às desgraças da Primeira Guerra Mundial, desenvolvida pelo presidente Woodrow Wilson e inspirada no modelo de cosmopolitismo e paz perpétua de Kant. A paz se faria pela difusão dos valores democrático-liberais (*ius solis*, todos os homens são livres e iguais em direitos) e pela integração econômica (*ius commercium*, a interdependência econômica evita conflitos), ditada pelo livre mercado. O modelo republicano racional e o seu sistema jurídico, que conduzirão a comunidade internacional, se inspirarão na própria República norte-americana. A vocação messiânica norte-americana toma ares de altruísmo e influenciando as ações internacionais norte-americanas durante o século XX e no século XXI.

O EE.UU. exercem sobre o mundo o que Walter Mead chama de “poder encantador”, um conjunto de medidas que visam difundir e enraizar no mundo seus valores e instituições. As medidas comuns são: a criação de um sistema mundial de apoio internacional; programas de estudo; trocas acadêmicas; políticas governamentais; incorporação de valores corporativo-empresariais, por meio da inserção de talentos aos quadros de suas multinacionais; e imigração, temporária ou não<sup>228</sup>.

Este poder de atração, também é denominado de Soft Power. O Soft Power é um meio de poder não limitado aos Estados, estendendo-se a qualquer tipo de ator e recorrendo a aspectos ideológicos, sociais e culturais. Deve atrair o ator a reproduzir o comportamento, hábitos e posturas de quem exerce o poder, sem coação. Há uma cooptação em ser igual, sem imposição evidente, visando construir uma norma global<sup>229</sup>.

Conceitos como democracia, liberdade, pluralismo, autonomia, igualdade, prosperidade, desenvolvimento, segurança jurídica, são vistos como globalmente positivos.

O poder encantador é acompanhado pelo “poder pegajoso”, o desenvolvimento de um sistema capitalista “inclusor”, que seduz as nações aliadas, aderindo e dependendo dele, ao estilo do “*ius commercium*”, ou seja, a comunidade internacional e seus cidadãos integrados por um sistema de livre circulação de bens.

Inspirada na nítida pretensão kantiana de paz perpétua, a harmonia e segurança entre os povos se fazem pela construção de espaços livres, prósperos e interdependentes de produção e comércio. Exemplo disto é a relação de integração comercial entre EE.UU. e

<sup>228</sup> MEAD, Walter Russel. **O poder, terror, paz e guerra**: os Estados Unidos e o mundo contemporâneo sob ameaça. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 45-47.

<sup>229</sup> NYE, Joseph S. **Paradoxo do Poder Americano**. São Paulo: Editora UNESP, 2002. NYE, Joseph S. **Soft Power**, New York, Estados Unidos: Public Affairs, 2004.



China, considerada uma ameaça, mas, de fato, sua prosperidade depende da saúde econômica norte-americana (principal mercado consumidor de seus produtos)<sup>230</sup>.

Há, por fim, o exercício do “poder vigoroso”, ou seja, o recurso militar, justificado na concepção de segurança das instituições político-jurídicas e do livre comércio, que são e deverão ser inspirações para o mundo. Os norte-americanos, que creem que as nações do mundo estão fadadas a ser como eles, buscam se afirmar como poder hegemônico, não existindo espaço de coabitação igualitária com outras potências militares, o que justifica os gastos militares e o desenvolvimento da indústria bélica.

Como potência militar suprema, os EE.UU assumem sua liderança mundial, comprometendo-se a defender os seus aliados. Os norte-americanos assumem, portanto, o papel de fiadores da paz<sup>231</sup>.

O exercício desses poderes objetiva a construção de uma comunidade político-jurídica internacional, capitaneada pelos Estados Unidos, por via das instituições internacionais. Busca-se, assim, um governo mundial imparcial e profissional, gestor de um sistema internacional pacífico, dependente do fortalecimento do poder norte-americano.

Diante dessa análise, deve-se tomar certa cautela com a afirmação que a política norte-americana não é internacionalista, mas isolacionista.

O denominado isolacionismo norte-americano apresenta sutilezas, pois não se trata de estar alheio ao mundo. Os norte-americanos em suas convicções excepcionalistas e autênticas, não se preocupam em compartilhar ações com outros países, agindo independentemente (não há engajamento estratégico). Não se trata, portanto, da retirada dos assuntos mundiais, mas do receio de interferência por parte da comunidade internacional em assuntos internos, além de se evitar compromissos e responsabilidades (aprisionamentos) permanentes. Logo, recorrem a medidas unilaterais e intervencionistas, legitimadas pelo princípio da liberdade de ação.

### 2.3.1 Das fases da política externa norte-americana e as manifestações de suas tradições

As fases da política externa norte-americana podem ser categorizadas em três grandes momentos: o período entre 1776-1898; o período entre 1898-1945; e a fase contemporânea que se inicia em 1945<sup>232</sup>.

<sup>230</sup> MEAD, Walter Russel. **O poder, terror, paz e guerra**: os Estados Unidos e o mundo contemporâneo sob ameaça. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 38-45.

<sup>231</sup> Ibidem. p. 35-38.

<sup>232</sup> PECEQUILLO, Cristina Soreanu. **A política externa dos Estados Unidos**. 3. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2011. p. 34.

A primeira fase refere-se ao momento de expansão (1776-1865) e consolidação territorial (1865-1898) dos EE.UU. Neste período, prevalecem as tradições políticas Jeffersonianas e Hamiltonianas. Jeffersonianas, pois se volta no “nobre” motivo (questão político-moral) da expansão de um modelo político libertário e igualitário ao continente americano; e Hamiltonianas, pois o intuito é expandir o livre mercado, o modelo capitalista, como um sistema de prosperidade e emancipação.

O período de expansão da nação estava comprometido com a afirmação do sistema político e da modernização da economia doméstica, sua autonomia produtiva e comercial. Neste momento, por uma questão de segurança institucional e territorial, houve a compra da colônia francesa da Louisiana (1803) e a anexação do Estado independente do Texas (1845).

A compra da Louisiana pelos EE.UU. aconteceu no ano de 1803, sob liderança do governo Thomas Jefferson, que entendia que a aquisição fazia parte de um projeto continental de difusão do modelo liberal norte-americano e uma forma de afirmação de sua força entre as potências coloniais vizinhas (Reino Unido e Espanha). A Louisiana foi colonizada por franceses oriundos da colônia de Quebec, no intuito de explorar o rio Mississipi, transformando-o em uma rota comercial importante.

A Louisiana foi constantemente objeto de conflito entre franceses e britânicos na ocupação da América do Norte. Em função de sua “inviabilidade” econômica aos olhos franceses e da ambição napoleônica sobre a Europa, a Louisiana foi vendida ao EE.UU. por US\$15 milhões (aproximadamente de US\$ 330 milhões em valores atuais). A “inviabilidade” da Louisiana refere-se ao risco concreto da colônia francesa ser tomada pelos britânicos e pelos próprios norte-americanos, em função de guerras de titularidade.

A República do Texas surgiu em 1837 resultando de um cisma contra a República do México. Desde o início, o projeto texano era o de integração à federação norte-americana, pois os mentores da independência eram colonos de origem *yankee*. A primeira tentativa de anexação foi no governo de Martin Van Buren, sendo recusada em função do estado de beligerância entre o México e os EE.UU.. Em 1843 o Presidente John Tyler encampou o projeto de anexação, assinando em 1844 o Tratado de Anexação do Texas. O Senado, porém, rejeitou a proposta, não confirmando o tratado. Por fim, a anexação só foi concluída em 1845, no governo James Polk.

Isso abriu as portas para a guerra de expansão contra o México (1846-1848), tendo como consequência o acesso dos Estados Unidos aos dois Oceanos.

Este período os EE.UU. sofreram dois significativos obstáculos no seu processo de expansão e afirmação territorial: a 2ª. Guerra de Independência (1812-1815) e a Guerra de Secessão (1861-1865).

Também conhecida como Guerra Anglo-Americana ou Guerra de 1812 foi o conflito entre os EE.UU. e o Reino Unido e suas colônias canadenses. Os motivos foram os tensionamentos resultantes do poder colonial britânico e o ímpeto expansionista norte-americano, em alinhamento as convicções do Destino Manifesto. Os ingleses não apenas estavam inconformados com a independência dos Estados Unidos, como também, não admitiam a neutralidade entre franceses e ingleses (isolacionismo), além dos ímpetos expansionistas estadunidenses para o setentrião do continente norte-americano.

Várias provocações e demonstrações de força foram exercidas pelos britânicos, como a apreensão de navios mercantes, o recrutamento forçado de norte-americanos e ataques indígenas do noroeste instigado por britânicos.

O conflito cessou em 1815, porém, o Tratado de Gante foi assinado em 1814, não ocorrendo perda territorial dos Estados Unidos. Os frutos da guerra o aprofundamento do sentimento nacionalista e de coesão da União.

A Guerra Civil Norte-Americana ou Guerra de Secessão colocava em jogo a integridade da União, entre os Estados do Norte e do Sul. Na verdade, foi um conflito sobre a prevalência de *modus vivendi*. Ao norte havia a prevalência de um modelo liberal, que como já tratado era considerado autêntico, pautado na livre iniciativa, nas liberdades e igualdade, enquanto no sul havia a predominância de um modelo político-econômico aristocrático e hierarquizado (aristocrático), sustentado pelo trabalho escravo e pelo sistema de *plantation*.

Ainda se tentou estabelecer, institucionalmente, um equilíbrio entre os modelos, com a formação do Compromisso de Missouri (1820), que previa a incorporação política célere dos novos Estados do Oeste, tendentes ao posicionamento sulista. Porém, com a adesão do território da Califórnia, o Congresso norte-americano tornou-se majoritariamente pró-nortista (abolicionista), o que acirrou a animosidade entre os Estados da Federação, tendo como a gota d'água a eleição de Abraham Lincoln (1860). Os Estados do Sul romperam com a União, criando os Estados Confederados da América (CSA) e iniciaram o conflito com a tomada do Fort Sumter (12 de abril de 1861).

Inicialmente a vantagem nas ações militares foi sulista, mas a partir de 1863, com a vitória na batalha de Gettysburg houve a reviravolta em favor do norte. Em março de 1865, a capital confederada de Richmond foi capturada. Com fim da Guerra, o modelo liberal

autêntico prevaleceu, sendo juridicamente positivado nas 13<sup>a.</sup>, 14<sup>a.</sup> e 15<sup>a.</sup> Emendas da Constituição norte-americana.

Entre os anos de 1865 a 1898 os EE.UU tiveram seu momento de “cicatrização das feridas”, de consolidação do *modus vivendi* que prevaleceu após a Guerra Civil e a definição de suas fronteiras nacionais continentais (limites domésticos). Isso também possibilitou o reerguimento e o desenvolvimento pujante da economia norte-americana.

A partir de 1898, emergiu a segunda fase da política norte-americana (que irá até 1945), a de transição dos EE.UU. de potencial regional para mundial. A expansão não se voltava mais para seu continente, mas para o mar, com os olhos para o mundo.

Entre 1898 a 1917, a política ultramarina estava voltada ao controle do Oceano Pacífico e do Mar do Caribe.

Em 1898 tem-se como marco desse período a Guerra de Cuba ou Hispano-Americana, o primeiro conflito com uma potência colonial europeia, tendo como motivo a defesa de Cuba da repressão colonial espanhola.

O pretexto para a declaração de guerra foi a polêmica explosão do encouraçado Maine, que estava ancorado no porto de Havana, em 15 de Fevereiro de 1898, sendo atribuída a culpa à Espanha. Em 23 de abril de 1898, em resposta a um bloqueio naval e ao *ultimatum* norte-americano, exigindo a desocupação militar de Cuba, a Espanha declarou guerra aos Estados Unidos.

Desde o governo Grover Cleveland (1885-1889 / 1893-1897), Cuba era objeto de pretensões expansionista estadunidenses, sendo avocada a doutrina Monroe, por razões humanitárias. William Mackinley, justificou a guerra por questões morais, sendo uma ação em “nome da Humanidade”<sup>233</sup>, o que mostra o exercício da tradição Jeffersoniana.

Porém, além da motivação moral, Cuba era um ponto estratégico entre o Golfo do México e o Mar do Caribe, visto como um quadrante pertinente para manutenção da segurança dos Estados Unidos (tradição Jacksoniana), além de importante ponto comercial (tradição Hamiltoniana).

Com a superioridade naval, os EUA derrotaram as forças espanholas nas batalhas de Manila, nas Filipinas, e de Santiago, em Cuba. A consequência da vitória norte-americana foi o controle de Cuba, Porto Rico e Filipinas. Cuba adquiriu sua independência formal em 1902, porém sujeita ao poder norte-americano até o final da década de 1950. As Filipinas ficaram

---

<sup>233</sup> NASSER, Reginaldo Mattar. **Os arquitetos da política externa norte-americana**. São Paulo: São Paulo: PUC/SP, 2010. p. 39-41.

sob a administração norte-americana até 1946, enquanto Porto Rico mantém-se como estado associado aos EUA, tendo os porto-riquenhos a cidadania americana.

Importante salientar que a vitória na Batalha de Manila é um evento importante para a dimensionalização da ação internacional dos EE.UU., pois o mundo, especificamente o Pacífico (pois os Estados Unidos já estavam presentes desde 1850, com a intervenção naval do Almirante Perry no Japão, pela abertura dos portos, e a invasão do Havaí em 1893), se abre para a ação norte-americana, especialmente no desenvolvimento de redes comerciais (tradição Hamiltoniana) ancoradas na Marinha, seguindo os fundamentos da doutrina Mahan<sup>234</sup>.

O Almirante Alfred Thayer Mahan, em seu livro *The Influence of Sea Power Upon History 1660-1783* (1890), analisou a função e importância das navais no surgimento e desenvolvimento do Império Britânico. O mar é tratado como a “grande via”, o “vasto espaço comum” com “rotas de comércio bem conhecidas e estabelecidas”, cujo conhecimento e controle fez do Reino Unido a rainha dos mares. Mahan, um norte-americano crente na vocação universalista própria do Destino Manifesto, defendia que os Estados Unidos seriam os sucessores do Império Britânico.

Mahan, muito antes da Guerra Hispano-Americana, em um artigo denominado *The United States Looking Outward* (1890), reconhecia a importância do controle dos mares, diga-se dos Oceanos Pacífico e Atlântico para a segurança dos Estados Unidos. Em suma, o poder dos mares garantiria a livre movimentação e segurança dos norte-americanos, além de proteger as rotas comerciais<sup>235</sup>.

Dentro dessa realidade transcontinental, foi o presidente Theodore Roosevelt que, pela primeira vez, reconheceu a liderança mundial do EE.UU.. Não se tratava apenas em assumir a encarnação do ideal de liberdade à humanidade, como na tradição Jeffersoniana, mas se reconhecer como um poder no palco internacional. Seu realismo considerava aquilo que até então era avesso ao pensamento norte-americano, o justificador do “isolacionismo” norte-americano: a necessidade do equilíbrio de poder entre as potências, algo até Roosevelt como próprio do pensamento corrupto europeu. Neste sentido, Roosevelt, em sua perspectiva realista de poder, expresso em seu corolário (1904), adequou-se as tradições jacksoniana e hamiltoniana, preocupando-se com a segurança e os interesses políticos e econômicos do seu país.

<sup>234</sup> NASSER, Reginaldo Mattar. **Os arquitetos da política externa norte-americana**. São Paulo: São Paulo: PUC/SP, 2010. p. 48.

<sup>235</sup> PECEQUILO, Cristina Soreanu. **A política externa dos Estados Unidos**. 3. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2011. p. 39.

Pragmaticamente, Roosevelt, na sua visão da Doutrina Monroe e sob a influência da doutrina Mahan, consolidou o predomínio norte-americano sob o Mar do Caribe e o Golfo do México: Incitando a independência do Panamá, construindo e gerindo, por concessão, o Canal; as políticas intervencionistas nos países caribenhos e da América Central, como México, Cuba, República Dominicana, Honduras, Haiti e Nicarágua. Roosevelt, acreditava que em nome da segurança os EE.UU. estavam legitimados a “policiar e conduzir” a política dos demais Estado latino-americanos, promovendo os interesses da “civilização coletiva”, em favor da paz, segurança e democratização do mundo<sup>236</sup>.

O que se observa é que de Cleveland à Roosevelt, desenvolveu-se, sob a liderança norte-americana, um sistema jurídico internacional, de inspiração liberal/iluminista, fundado numa rede tratados, com um propósito racional-legalista (automitigação da soberania), que se aproxima ao regime republicano pré-cosmopolita desenvolvido por Kant em sua Paz Perpétua. Há a construção de um Direito Internacional com compromissos a serem respeitados<sup>237</sup>.

O governo “Teddy” Roosevelt abre, portanto, caminho para o aprofundamento da transição do status internacional norte-americano (1917-1945), que assume a condição de potência mundial, sendo conduzido por Woodrow Wilson, autor da tradição que justificará as ações norte-americanas durante séculos XX e XXI, o wilsonianismo.

O Presidente Wilson teve sua administração exercida ao longo da Primeira Guerra Mundial, momento decisivo para a ratificação do poder norte-americano no palco mundial.

Os Estados Unidos, em seu peculiar isolacionismo, optaram por agir militarmente na Europa quando viu seus interesses ameaçados com a possível ascensão alemã e o enfraquecimento do Reino Unido. Tratava-se de uma questão de segurança, de acesso aos mares, de preservação do livre mercado e civilizacional. O pretexto para a declaração de Guerra em 1915 foi o torpedeamento do navio RMS Lusitânia, que, conforme fora advertido ao governo alemão, tinha passageiros norte-americanos.

A entrada dos EE.UU. foi decisiva, esgotando ainda mais a já exausta e estagnada Tríplice Aliança. Wilson viu a oportunidade, no armistício, de aplicar seu novo modelo de diplomacia, com inspiração kantiana, comprometida moral-racionalmente com a paz perpétua.

Os quatorze pontos para paz são inspirados nos fundamentos do cosmopolitismo kantiano, como a moralidade-racional, a construção de um regime republicano-democrático

<sup>236</sup> PECEQUILO, Cristina Soreanu. **A política externa dos Estados Unidos**. 3. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2011. p. 89-90.

<sup>237</sup> NASSER, Reginaldo Mattar. **Os arquitetos da política externa norte-americana**. São Paulo: São Paulo: PUC/SP, 2010. p. 56-58.

como condicionante para a paz, um sistema de livre comércio que garanta a cooperação (*ius commercium*) e igualdade entre nações e cidadãos (*ius solis*), como se vê nos pontos de 1 a 5.

- 1.º Pactos abertos (acordos) de paz a serem alcançados abertamente, sem acordos secretos;
- 2.º Livre navegação absoluta, além das águas territoriais, tanto na guerra como na paz, excepto quanto a liberdade de navegação fosse cessada, em parte ou no seu todo, por execução de pactos internacionais;
- 3.º Remoção de todas as barreiras econômicas e estabelecimento de igualdade de condições de comércio entre todas as nações consentâneas à paz e à sua manutenção;
- 4.º Redução das armas nacionais ao mínimo necessário à segurança interna;
- 5.º Ajustes livres imparciais e abertos às reivindicações das colônias;
- 6.º Evacuação das tropas alemãs da Rússia, e respeito pela independência da Rússia;
- 7.º Evacuação das tropas alemãs da Bélgica;
- 8.º Evacuação das tropas alemãs da França, inclusive da contestada região da Alsácia-Lorena;
- 9.º Reajuste das fronteiras italianas dentro de linhas nacionais claramente reconhecíveis;
- 10.º Autogoverno limitado para o povo austro-húngaro;
- 11.º Evacuação das tropas alemãs dos Balcãs e independência para o povo balcânico;
- 12.º Independência para a Turquia e autogoverno limitado para as outras nacionalidades até então vivendo sob o Império Otomano;
- 13.º Independência para a Polônia;
- 14.º Formação de uma associação geral de nações, sob pactos específicos com o propósito de fornecer garantias mútuas de independência política e integridade territorial, tanto para os Estados grandes como para os pequenos.

A tradição wilsoniana reconhece que o nacionalismo de cunho liberal, especificamente o europeu, converteu-se em expressão reacionária contra a democracia<sup>238</sup>. Como resposta, os norte-americanos tem a missão messiânica de difundir o modelo de liberdade pelo mundo.

Há a crença de que os povos democráticos são superiores, amantes da paz, que conduzirão a política externa com base em padrões morais racionais (não existe excepcionalidade moral para o Estado)<sup>239</sup>. Logo, os valores democráticos e liberais seriam, para Wilson, as bases da construção da segurança global ou coletiva. A partir desse momento, observa-se que a segurança mundial tornou-se uma questão nacional para os EE.UU.<sup>240</sup>.

Ainda inspirado em Kant, Wilson propõe uma Liga ou Sociedade de Nações, que teria o propósito de ser um “Parlamento Mundial”, inspirado nas instituições federativas norte-americanas, responsável pela construção de uma ordem jurídica em nações, substituindo o poder pelo princípio e o interesse pela lei<sup>241</sup>.

<sup>238</sup> ANGEL, Norman. **A grande ilusão**. Brasília: Ed. UnB, 2002. p. 142.

<sup>239</sup> KISSINGER, Henry. **Diplomacia**. São Paulo: Saraiva, 2012. p. 28.

<sup>240</sup> Ibidem. p. 197-198.

<sup>241</sup> Ibidem. p. 199-200.

Wilson acreditava que as medidas propostas seriam o caminho para a construção de uma república liberal cosmopolita autêntica e excepcional ao exemplo dos Estados Unidos, pois “o mundo aspira realmente a paz, é necessário aplicar os preceitos morais da América”.

A crença nos preceitos racionais-morais norte-americanos fica evidente pelos termos utilizados por Wilson em seu discurso do Estado e União em 1917, como o “combate ao mal”, “superação do mal”, “forças sinistras”, “a força da América é a força do princípio moral”, a “América deve servir à humanidade”<sup>242</sup>. Termos que serão enfaticamente reutilizados a partir da Segunda Guerra e constantemente presentes a partir de então.

Porém, com a resistência franco-britânica em aplicar integralmente os 14 pontos e da não ratificação do Tratado de Versalhes pelo Senado Norte-Americano, o modelo wilsoniano fracassou e os conflitos ressurgiram, como a invasão da Manchúria pelo Japão, a invasão da italiana na Etiópia, a retirada alemã da Conferência sobre o desarmamento, entre outros.

Após o governo Wilson, especificamente nas gestões de Harding, Calvin Coolidge e Hebert Hoover, os Estados Unidos retomam uma postura política “isolacionista”, reaproximando-se da tradição Hamiltoniana, dando ênfase ao livre comércio e ao discurso excepcionalista do modelo econômico norte-americano e seu potencial de prosperidade (*american dream*). O termo isolacionismo deve ser considerado dentro da sutileza já abordada anteriormente, pois o discurso moral de que a América era a fiadora da liberdade e da democracia no mundo, se manteve (*Republic Model*)<sup>243</sup>. Além do que os EE.UU. já estavam “presos” ao mundo pelo capitalismo financeiro (hamiltonianismo), sendo os maiores credores dos países europeus. O retorno à normalidade, diga-se ao período anterior à Primeira Guerra, alardeado pelo presidente Harding era uma ilusão.

Essa tênue linha entre o isolacionismo e o internacionalismo nas décadas de 1920 e 1930, caracterizada pelo não compromisso norte-americano em agir com força em qualquer situação, valorizando os tratados como cartas de princípios jurídico-morais a serem respeitados, fica evidenciada no Tratado das Quatro Potências, estabelecendo quotas das forças navais inglesa, francesa, japonesa e norte-americana, e no Tratado de Briand-Kellog, que renunciava a guerra como recurso de solução de litígios<sup>244</sup>.

O universalismo wilsoniano retoma sua força e vigor no governo Franklyn Delano Roosevelt, como resposta à Segunda Guerra Mundial. O EE.UU. reassumiram a sua “vocação

<sup>242</sup> MAGNOTTA, Fernanda Petená. **As ideias importam**: excepcionalismo norte-americano no alvorecer da superpotência. 2. ed. Curitiba: Appris, 2016. p. 68-69.

<sup>243</sup> MAGNOTTA, Fernanda Petená. **As ideias importam**: excepcionalismo norte-americano no alvorecer da superpotência. 2. ed. Curitiba: Appris, 2016. p. 94-96.

<sup>244</sup> KISSINGER, Henry. **Diplomacia**. São Paulo: Saraiva, 2012. p. 334



moral” no intuito de regenerar o mundo. Da mesma forma de Wilson, F. Roosevelt preocupou-se com a nova ascensão do nacionalismo reacionário e anti-democrático, assumindo gradual e efetivamente o papel de guardião do “mundo livre”.

Mesmo os EE.UU. estando sujeitos às leis de Neutralidade (1935/1937), desenvolvidas pelo Senado norte-americano, em 1937, Roosevelt fez o Discurso da Quarentena, advertindo pela primeira vez as potências do Eixo Berlim-Roma-Tóquio, onde expressou preocupação sobre os riscos contra a paz, liberdades e segurança<sup>245</sup>. Sem contar a questão jacksoniana da segurança também estava presente, pois os norte-americanos temiam que seu país se tornasse um “Estado Tampão” entre as potências do Eixo.

O isolacionismo e neutralidade foram sendo preteridas em prol do dever civilizacional norte americano, da paz e da segurança do mundial, diga-se norte-americana. Em 1939 as leis de neutralidade foram relativizadas, permitindo que os Estados Unidos vendessem armas aos ingleses e franceses. Em 1940, o processo de venda se intensificou com a queda da França e o temor que a Real Marinha Inglesa sucumbisse, o que ameaçaria os interesses comerciais e de segurança norte-americanos. Em 14 de agosto 1941, Roosevelt e Winston Churchill assinam a Carta do Atlântico, definindo o papel beligerante norte-americano contra o Eixo.

Na Carta do Atlântico os norte-americanos ratificam seu compromisso com a moral, a paz, a segurança e as liberdades (inclusive livre comércio). Os oito compromissos estão embasados nas tradições Jacksoniana, Hamiltoniana e agora sempre Wilsoniana:

Primeiro - Os seus respectivos países não procuram nenhum engrandecimento, nem territorial, nem de outra natureza.

Segundo - Não desejam que se realizem modificações territoriais que não estejam de acordo com os desejos livremente expostos pelos povos atingidos.

Terceiro - Respeitam o direito que assiste a todos os povos de escolherem a forma de governo sob a qual querem viver; e desejam que se restitua os direitos soberanos e a independência aos povos que deles foram despojados pela força.

Quarto - Com o devido às suas obrigações já existentes, se empenharão para que todos os estados, grandes ou pequenos, vitoriosos ou vencidos, tenham acesso em igualdade de condições ao comércio e às matérias primas do mundo, de que precisem para a sua prosperidade econômica.

Quinto - Desejam promover, no campo da economia, a mais ampla colaboração entre todas as nações, com o fim de conseguir, para todos, melhores condições de trabalho, prosperidade econômica e segurança social.

Sexto - Depois da destruição completa da tirania nazista, esperam que se estabeleça uma paz que proporcione a todas as nações os meios de viver em segurança dentro de suas próprias fronteiras, e aos homens em todas as terras a garantia de existências livres de temor e de privações.

Sétimo - Essa paz deverá permitir a todos os homens cruzar livremente os mares e oceanos.

Oitavo - Acreditam que todas as nações do mundo, por motivos realistas assim como espirituais, deverão abandonar todo o emprego da força. Em razão de ser impossível qualquer paz futura permanente, enquanto nações que ameaçam de agressão fora de suas fronteiras - ou podem ameaçar, - dispõem de armamentos de terra, mar e ar,

<sup>245</sup> KISSINGER, Henry. **Diplomacia**. São Paulo: Saraiva, 2012. p. 338.

acreditam que é impossível que se desarmem tais nações, até que se estabeleça um sistema mais amplo e duradouro de segurança geral. Eles igualmente prestarão todo auxílio e apoio a medidas práticas, tendente a aliviar o peso esmagador dos armamentos sobre povos pacíficos."<sup>246</sup>

Em 11 de setembro de 1941, os EE.UU. que já estavam em estado de guerra com o Japão, em função do ataque a Pearl Harbor, declararam reciprocamente guerra à Alemanha. Em 1945, sob a liderança do presidente Harry Truman, os Estados Unidos, Reino Unido e União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS) saíram vitoriosas com a conclusão da 2ª Guerra Mundial, dando início a terceira fase da política externa norte-americana, a internacionalista, com a predominância das tradições hamiltonianas e wilsoniana.

O governo Truman encampou uma política externa explicitamente wilsoniana, afiançando, na Conferência de São Francisco, a criação das Organizações das Nações Unidas (1945) e o desenvolvimento de cartas principiológicas compromissadas com a proteção das liberdades pessoais, dos valores democráticos e com a manutenção da paz, ao exemplo da Declaração Universal dos Direitos Humanos.

A concepção de wilsonianismo, nos governos Roosevelt e Truman, estava intimamente vinculada a tradição hamiltoniana, pois os norte-americanos impuseram, como condição de paz, a sua predominância econômica, com o tratado de Bretton Woods, que criou o Banco Mundial e estabeleceu o dólar como moeda padrão mundial.

O wilsonianismo de Truman, como se verá em outros governos ao longo e posteriormente à Guerra Fria, tinha feições jacksonianas, pois o preço da paz é a manutenção da segurança. A segurança dos EE.UU., como líder do “mundo livre”, é a segurança do mundo!

Em diversas ocasiões a política norte-americana, em seu discurso de segurança e liberalismo econômico, comportou apoio a ditadores, despostas, monarquias absolutas e até mesmo delinquentes.

Para os norte-americanos, os países do Terceiro Mundo não estavam preparados e nem afeitos aos valores democrático-liberais. Logo o projeto wilsoniano, em princípio, estaria destinado ao mundo desenvolvido. A democracia, enquanto sistema de representatividade de uma sociedade, pela eleição livre e justa de seu governo, seria a consequência, um processo conclusivo de estabelecimento de um regime econômico e político de liberdades.

---

<sup>246</sup> CARTA DO ATLÂNTICO – 1941. Disponível em:  
<<http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-Internacionais-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-1919-a-1945/carta-do-atlantico-1941.html>>. Acesso em: 30 mai. 2017.

O objetivo retórico é a constituição de uma república liberal, inicialmente estabelecida na livre iniciativa, na proteção ao direito de propriedade e na economia de livre mercado, o que prepararia a sociedade para a construção de um regime político plural e secular, tendo como objetivo a igualdade estatutária, a segurança jurídica, a autonomia e dignidade das pessoas (liberalismo constitucional), criando um ambiente viável para um Estado democrático liberal. A democracia, sem os atributos econômicos e republicanos liberais, não passaria de um sistema político caudilhesco, plebiscitário, aproximando-a do regime socialista e de sua “ditadura do proletariado”<sup>247</sup>.

O referido argumento, intensificado com o antagonismo ao regime socialista soviético, justificou intervenções militares, incentivo a golpes, corrupção seletiva, embargos econômicos como “medidas pedagógicas” e o silêncio quanto à violação dos direitos humanos. Tristes exemplos foram os apoios dados aos golpes militares no continente latino-americano, como no Paraguai e Guatemala em 1954, na Argentina em 1962 e 1976, no Brasil em 1964, no Peru em 1968, no Uruguai e Chile em 1973, e as posteriores e sucessivas arbitrariedades exercidas pelos regimes militares. Para conter a ameaça soviética a política wilsoniana se sujeitaria a *Real Politik*.

De aliado para potência antagonica, a URSS tornou-se uma ameaça ao modelo liberal político-econômico, sendo a própria representação do autoritarismo e da opressão, fazendo com que o presidente Truman considerasse uma guerra geral contra a potência oponente.

Truman, em sua doutrina, reafirmou a prevalência e universalidade dos valores liberais, comprometendo-se a conter as ações soviéticas e provocar, pelo cansaço e esgotamento, o colapso do regime socialista. Contrariamente a Churchill e aos ingleses, Truman e os norte-americanos não admitiam a criação de espaço de acomodação ou equilíbrio definitivo de poder com a União Soviética<sup>248</sup>.

Stalin propôs um modelo de ordem mundial harmônica, sendo a Europa Ocidental uma área de influência estadunidense e a Europa Oriental sendo uma região sujeita à vontade soviética, enquanto a Alemanha seria unida e neutra, assumindo condição de Estado tampão. Proposta foi categoricamente desconsiderada<sup>249</sup>.

Os EE.UU. empenharam-se também em constituir um sistema de Unidade Ocidental. Truman e Eisenhower debruçaram-se na criação de uma Aliança Militar Atlântica (OTAN) em oposição aos soviéticos, enquanto John Kennedy estendeu o projeto de unidade à esfera

<sup>247</sup> ZAKARIA, Farreed. **O futuro da liberdade**. 2. ed. Lisboa: Gradiva, 2005. p. 15-18.

<sup>248</sup> KISSINGER, Henry. **Diplomacia**. São Paulo: Saraiva, 2012. p. 425.

<sup>249</sup> Ibidem. p. 564

política e econômica, desenvolvendo a Comunidade Atlântica, cuja condição era formação de uma Europa Unida.

O modelo de União Europeia foi e ainda é estabelecido no espaço econômico livre, num regime jurídico compartilhado entre as nações e comprometido com os valores democrático-liberais. Uma união inspirada no próprio modelo republicano-federativo norte-americano, como se fossem os Estados Unidos da Europa. Se, na época, o General e presidente francês Charles De Gaulle achava que o caminho da emancipação europeia dos Estados Unidos era a integração, mal sabia que acabou servindo ao propósito norte-americano<sup>250</sup>. A Europa, que entende sua união como um exemplo a ser seguido, de inspiração cosmopolita, não percebeu ou, em sua prepotência, não reconhece que seu referencial é o modelo federativo de república norte-americana.

Os objetivos wilsonianos persistiram nos governos Johnson, dando continuidade a política do governo Kennedy, e Nixon. Há, porém, uma peculiaridade na era Nixon, pois sua retórica nacionalista, voltada com as questões domésticas, na prática tinha objetivos cosmopolitas.

Nixon, pessoalmente, não tinha conhecimento sobre os preceitos iluministas (kantiano-wilsonianos) de paz e bondade, entretanto, sua doutrina estava comprometida com a consolidação de um sistema normativo internacional, organizado em tratados, e, seguindo as bases da doutrina Truman, oferecendo os EE.UU para serem um “escudo” contra ameaças de potências nucleares, avalizando, assim, a segurança da comunidade internacional (tendência jacksoniana) e garantindo a autonomia dos povos. Nixon acreditava que a competição pacífica entre as potências, acompanhada com negociações pacíficas, fortaleceriam a democracia e incitariam a mudança de regime na União Soviética<sup>251</sup>.

Contrariamente a Truman, Eisenhower, Kennedy e Johnson, Nixon evitou confrontos militares periféricos, como o da Guerra da Coréia ou do Vietnã. Inclusive ele e Kissinger foram os reais responsáveis pelo fim do conflito no Vietnã. Este período foi chamado de Detente, um equilíbrio de poder, por meio de uma relação de triangulação com China e a URSS.

Esse período de equilíbrio, próprio da *Real Politik* de Kissinger, caracterizado pelo pragmatismo, pela acomodação de interesses e que deu uma conotação mais “suave” ao universalismo norte-americano, perdurou no governo Jimmy Carter.

---

<sup>250</sup> KISSINGER, Henry. **Diplomacia**. São Paulo: Saraiva, 2012. p. 564.

<sup>251</sup> Ibidem. p. 656-657.

Entretanto, a administração Carter não só conservou como intensificou a retórica e ações universalistas, promovendo o modelo liberal norte-americano, encampando especificamente o processo de democratização e respeito aos direitos humanos, em especial na América Latina.

O sucessor de Carter, Ronald Reagan voltou-se ao objetivo principal da Doutrina Truman: o colapso do sistema soviético e o triunfo do modelo liberal. Reagan, como em Wilson, intensificou em seus discursos e em suas ações a vocação moral universal (messiânica) dos Estados Unidos. Era muito comum ouvir nos seus discursos os termos “mundo livre” e “império do mal”.

Contrariamente a Nixon e Carter, Reagan teve uma postura mais agressiva no enfrentamento do bloco soviético, agindo interventivamente como liderança do “mundo livre”, a exemplo das invasões de Granada, Líbano, ataque à Líbia e apoios militares diretos e indiretos, na justificativa de se manter a segurança da comunidade internacional e ser o fiador dos valores liberais e democráticos contra o regime do “mal”.

Reagan foi precursor da chamada “Guerra ao Terror”, que não se destinou exclusivamente a combater os movimentos insurgentes nacionalistas, pan-arabistas (bombardeio israelense contra a OLP em Tunis/1985), islâmicos (operação Punho de Ferro, contra o Hezbollah/1985) e Estados patrocinadores do terror (operação El Dorado Canyon contra a Líbia em 1986 / apoio aos iraquianos na guerra Irã e Iraque) no Oriente Médio, estendendo-se aos movimentos revolucionários na América Central tendo como exemplos as ações militares diretas e indiretas na Nicarágua, El Salvador, Guatemala e Honduras<sup>252</sup>.

O governo Reagan também se aproveitou da pretensão expansionista russa, ambições maiores que suas próprias condições econômicas, a real causa da ruína soviética. A disputa econômica e no desenvolvimento da indústria bélica, como no caso do programa norte-americano Guerra nas Estrelas, esgotou o regime socialista. Outra estratégia do governo norte-americano foi o de “apoiar o inimigo dos nossos inimigos”, como aconteceu na Guerra do Afeganistão. Os resultados da política de Reagan foram sentidos no governo Bush, que manteve uma política de intervenções justificadas manutenção da segurança, pelo livre comércio e o mundo livre, como aconteceu no Panamá e na Guerra do Golfo.

Os EE.UU. em sua convicção inabalável de supremacia sobre a União Soviética, estrangulou economicamente seu oponente, que, sabidamente sofria de carestia de recursos, levando-o ao esgotamento. Os soviéticos, em ato de sobrevivência, propuseram a abertura

---

<sup>252</sup> CHOMSKY, Noam. **O poder e terrorismo**. Rio de Janeiro: Record, 2005. p. 60-62.

econômica (perestroika) e política (glasnost), ficaram silentes quanto as erupções políticas da década de 1990, no intuito de se buscar um reconhecimento que nunca aconteceu.

Por fim, o colapso soviético aconteceu em 1991 fazendo que o Bush declarasse a vitória do mundo livre e, como já disposto, teóricos como Fukuyama defenderam o fim da história.

Porém, com fim da Guerra Fria, evidencia-se que o período de internacionalização da política externa norte-americana ainda passa por um processo de reformulação, em resposta as realidades emergentes no palco político global e das novas ameaças a serem enfrentadas. Porém, o discurso de universalização dos valores norte-americanos, com conotações unilaterais, gradualmente se fortalece, do governo Clinton até o que se observa no governo Trump.

### **2.3.2 A política externa norte-americana no pós-guerra fria e a reformulação da tradição wilsoniana**

No período pós-Guerra Fria, a política externa norte-americana reformulou algumas de suas diretrizes, porém, sempre estabelecida na tradição Wilsoniana e acessoriamente ao hamiltonianismo e jacksonianismo. Basicamente as metas estabelecidas foram, e ainda são: a manutenção da liderança internacional; estabilidade no âmbito internacional, com o estabelecimento de um regime jurídico internacional, considerados condições para a própria segurança norte-americana; prevenção de surgimento de potências regionais hegemônicas na Eurásia; combate a ameaças transnacionais de segurança (armas de destruição em massa, terrorismo, narcotráfico e imigração); disseminação da democracia e do livre mercado<sup>253</sup>. Neste modelo remodelado, a integração europeia e a OTAN tem um papel fundamental, pois são braços da internacionalização do modelo norte-americano.

A Nova Ordem encampada por George Herbert Walker Bush assemelha-se muito ao modelo de Direito dos Povos de John Rawls, também de inspiração cosmopolita kantiana, que prevê uma “Liga Ocidental”, comprometida com um sistema político-jurídico racional (república), democrático e liberal (com cidadãos livres e iguais), aberto ao mundo e sob a liderança norte-americana.

William Jefferson (Bill) Clinton, seguiu os direcionamentos do seu antecessor, sendo, seu governo, o marco para a tomada de postura decisiva nos assuntos internacionais. No seu

---

<sup>253</sup> PECEQUILO, Cristina Soreanu. **A política externa dos Estados Unidos**. 3. ed. Porto Alegre: UFRGS, 2011. 294.

governo houve a ordenação (normatização) do livre-comércio, com a criação da Organização Mundial de Comércio (OMC), a criação do espaço de livre comércio da América do Norte (NAFTA), a tentativa de criação do espaço de livre comércio das Américas (ALCA), a expansão da OTAN, o braço armado do Ocidente, a consolidação e fortalecimento da União Europeia e, em contrapartida, a neutralização dos planos militares individuais europeus, por meio da criação da Organização para Segurança e Cooperação da Europa (OSCE), inspirada no princípio da “segurança cooperativa”.

Outra medida wilsoniana foi Doutrina Clinton, que determinava que qualquer cooperação seja militar ou econômica era, em princípio, a países democráticos<sup>254</sup>.

Houve também intervenções militares com fins “humanitários”, como a ocorrida desastrosamente na Somália, Bósnia-Herzegovina e Kosovo, porém conjugadas com a OTAN.

Logo, o subterfúgio utilizado pelos norte-americanos para as suas ações, sem que se caracterizasse o unilateralismo, era chancela “autorizadora” da Organização das Nações Unidas (ONU), sempre na justificativa de zelar pelos direitos humanos. Trata-se da *franchising sistem*, recurso wilsoniano já previsto desde o projeto original da Liga das Nações e na própria formação da ONU. Os EE.UU. reafirmam, assim, a sua condição de guardião do “mundo livre” e dos valores da modernidade liberal. Nas palavras de Madeleine Albright, então secretária de Estado: *se tivermos de usar a força, é porque somos a América. Somos uma nação indispensável. Estamos nas alturas. Vemos para além do futuro*<sup>255</sup>.

Com o advento do governo George Walker Bush, a “postura decisiva”, ou política unilateral, norte-americana foi intensificada, inspirada em teóricos como Francis Fukuyama. A estratégia tinha como objetivo: a manutenção do mundo unipolar e hegemônico norte-americano; a dramatização e fomentação da paranóia de ameaças globais com a hegemonia dos EE.UU.; o estabelecimento de um sistema de segurança que se prepare para as consequências em circunstâncias últimas; abandono do conceito de dissuasão; fim do princípio da união e respeito a soberania; desrespeito às regras internacionais; protagonismo ilimitado dos EE.UU. contra novas ameaças; desconsideração da estabilidade internacional como princípio<sup>256</sup>. Exemplos dessas medidas unilaterais foram: a retirada do protocolo de Kioto; rompimento de acordos estratégicos (ABM), a não adesão ao Tribunal Penal Internacional; criação do sistema nacional antimísseis.

<sup>254</sup> GUIMARÃES, Cesar. A política externa dos Estados Unidos: da primazia ao extremismo. **Estudos Avançados**, v. 16, n. 46, São Paulo, set./dec, 2002. Disponível em: <[www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-40142002000300005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142002000300005)>. Acesso em: abr. 2017.

<sup>255</sup> CRUZ, Sebastião C. Velasco. **Os Estados Unidos no desconcerto do mundo**: ensaios e interpretações. São Paulo: Editora Unesp. 2012. p. 77.

<sup>256</sup> *Ibidem*. p. 34.

O intuito, porém, era, pelo direcionamento hegemônico norte-americano, estabelecer a harmonia e segurança da comunidade internacional (a segurança norte-americana pressupõe a mundial), fundada em sistema jurídico racional de deveres e garantias e não permitindo a emergência de potências antagônicas. Este direcionamento hegemônico autorizaria que os EE.UU. agissem unilateralmente pelo exercício consciente da autocontenção (*self-restraint*), a denominada guerra preventiva.

No governo Bush houve de fato a prevalência do wilsonianismo e do jacksonianismo, mas de maneira reformulada, pois se acreditava que a ordem internacional passa primeiro pela segurança nacional norte-americana e que as instituições internacionais não são indispensáveis para a construção de uma comunidade e ordem globais. A universalização da modernidade liberal é uma vocação norte-americana (unilateralismo)<sup>257</sup>.

No governo Barack Obama, ocorreu uma certa restauração da política vigente no governo Clinton. Como de costume, há a promoção dos valores liberais norte-americanos, porém, a ação dos EE.UU se volta a uma multilateralidade com fins construtivos evitando, em princípio, ingerências, o que é denominado de Smart Power (Poder Inteligente), um estudo qualitativo que visa a acomodação de interesses<sup>258</sup>.

Entre 2009-2014, em 29% de seus discursos Obama reafirma a necessidade intervenção para ajuda humanitária, promoção das instituições democráticas e segurança nacional, regional ou internacional<sup>259</sup>.

A terceira fase da política externa norte-americana atingiu de forma traumática o Oriente Médio e o mundo Islâmico, ainda considerado uma ameaça por teóricos contemporâneos, em semelhança ao pensamento de Samuel Huntington.

A criação de Israel, intervenções, governos títeres e artimanhas políticas ao longo da guerra fria e, posteriormente, a crença na possibilidade de constituição de um sistema de livre mercado e da viabilidade democrático-liberal no Oriente Médio, materializaram a pretensão universalista da política dos EE.UU na região, ao longo dos últimos 70 anos. O que há são ações e omissões políticas em torno de uma convicção universalista.

Daí surgem três grandes indagações: em qual medida, o que foi cultivado, não gerou frutos amargos? Há alguma conexão entre as ações universalistas norte-americanas e o

<sup>257</sup> MEAD, Walter Russell. **O poder**, o terror, paz e guerra: os Estado Unidos e o mundo contemporâneo sob ameaça. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006. p. 95-98.

<sup>258</sup> JESUS, Diogo Santos Vieira de. A crise da potência inteligente: os EUA e a grande estratégia de acomodação no governo Obama. **Revista de Sociologia e Política**, Curitiba, v. 22, n. 50, p. 19-32, abr./jun. 2014.

<sup>259</sup> SANTOS, Maria Helena de Castro; TEIXEIRA, Ulysses Tavares. Interests and values in Obama's foreign policy: leading from behind. **Revista Brasileira de Política Internacional**, Brasília, v. 58, n. 2, p. 119-145, jul./dec. 2015.



desenvolvimento do terrorismo contemporâneo? O ISIS (*Islamic State of Iraq and Sham*) é o fruto amargo?

Antes de se pretender responder as perguntas, é importante analisar o Islã, o sistema civilizacional de pretensões universalistas e antagônico à modernidade liberal, compreendendo seus valores, princípios e instituições, não se entregando a reducionismos e estigmas, distinguindo-o do terrorismo islâmico.

### 3 O ISLÃ CLÁSSICO E O ISLÃ HISTÓRICO E AS DISSOCIAÇÕES AO TERROR

Tratado sobre o cosmopolitismo político-jurídico, a sua associação à política internacional americana (em especial as tradições hamiltoniana e wilsoniana) e antes de se analisar a conexão destes objetos ao terrorismo islâmico, especificamente exercido pelo “Estado Islâmico” (EI), ISIS (Islamic State of Iraq and Sham) ou Daesh, é pertinente conhecer e “reconhecer” o Islã distinguindo-o da violência e do terror.

O que se observa é o Ocidente Moderno e o “Oriente” Islâmico de costas um para o outro. Há uma hostilidade recíproca entre as civilizações.

O Islã enxerga o Ocidente como o “Oeste Cruzado” corrompido, imoral, promíscuo, truculentamente soberbo e unilateralista. O Islã não somente identifica no Ocidente uma ameaça permanente, mas lhe atribui as causas de seus problemas socioeconômicos, enquanto na verdade, as causas são locais, próprias da estagnação político-econômica, intelectual e da corrupção de seu sistema. A frustração resultante do processo de estagnação é o que alimentará o discurso de ódio e violência de setores “fundamentalistas”.

Em contraponto, o Ocidente construiu um imaginário antagonista, inicialmente rival ao Cristianismo e, posteriormente, oposto ao espaço público e à razão secular. O Islã é visto como “uma forma de religiosidade da qual os europeus levaram muito tempo para se libertarem”<sup>260</sup>.

Os muçulmanos, para alguns setores acadêmicos e midiáticos ocidentais, são atrasados (rigidez medieval), fundamentalistas (religião totalitária, irracional, fanática e histórica)<sup>261</sup>, radicalmente violentos (militância virulenta fora de seus espaços, guerras santas), opressores das mulheres e de minorias, avessos às conquistas do Iluminismo, possuidores de um Direito revelado e imutável, carente de racionalidade prática, de autonomia, de personalidade, de garantias universais<sup>262</sup>.

Essas incompreensões mútuas entre o homem muçulmano e o ocidental resultam dos seus modelos universalistas, que expõem visões opostas e supremas de Mundo e de Verdade, desenvolvendo uma ignorância cega e recíproca entre as civilizações.

Nessa cegueira civilizacional, o que se põe em risco é a própria universalidade da Espécie, a igualdade entre as populações humanas.

<sup>260</sup> TODOROV, Tzvetan. **O medo dos bárbaros**: para além do choque de civilizações. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 18.

<sup>261</sup> QURESH, Emran; Sells, Michael A. **The news crusades**: constructing the muslim enemy. Columbia University Press, 2005. p. 52.

<sup>262</sup> KUNG, Hans. **Islão**. Lisboa: Ed. 70, 2010, p. 36-39.

Todorov afirmou que as “populações se consideram como únicas a serem plenamente humanas, lançando os estrangeiros para fora da humanidade: a razão é que, por ser incompreensível, a cultura dos estrangeiros é julgada inexistente; ora, sem cultura, o homem não chega a ser humano”<sup>263</sup>.

Trata-se de afirmativa factível, como observa no tratamento dado aos imigrantes sírios, afegãos, iraquianos e líbios na Europa. Da mesma forma, o que se vê, é a distinta comoção da “opinião pública” aos atentados terroristas no Oriente Islâmico, por sinal mais frequentes do que na Europa, como se os limites geográficos do reconhecimento humano fossem os Balcãs, o Mediterrâneo ou o Cáucaso.

Isso põe em risco a própria noção de civilização, que se caracteriza pelo exercício do reconhecimento em face do “outro”, seja ele individual ou coletivo. Assim, deve-se desenvolver a noção de inexistência de civilizações, mas a civilização, como postura de alteridade. Contrariamente, a barbárie é a recusa do reconhecimento igualitário, a negativa à “filiação à mesma humanidade”. Nela, manifesta-se a incapacidade linguística, a ausência de entendimento, a inumanidade, como já se observa contemporaneamente.

### 3.1 O DIFÍCIL RECONHECIMENTO DA ALTERIDADE CIVILIZACIONAL

O presidente norte-americano John Adams certa vez afirmou que “*facts are stubborn things; and whatever may be our wishes, our inclinations, or the dictates of our passion, they cannot alter the state of facts and evidence*”<sup>264</sup>, o que resume a essência do cientificismo iluminista. Porém, em algumas análises sociológicas, antropológicas ou políticas sobre a Cultura Oriental e o Islã, os fatos acabam sendo substituídos por imaginários. Pelo Orientalismo, o Islã é o que o Ocidente vê e acredita.

A visão orientalista nada mais é que a expressão de sucessivas invenções cognitivas, de ilusões transformadas, pela crença, em realidade: ora um mundo exótico, místico, idílico, extraordinário e sensual, tratado no século XVIII e início do século XIX, ora um mundo atrasado, radicalmente tradicional e religioso, permeado pela pobreza e ignorância, como ocorreu no final do século XIX e nos séculos XX e XXI<sup>265</sup>.

<sup>263</sup> TODOROV, Tzvetan. **O medo dos bárbaros**: para além do choque de civilizações. Petrópolis: Vozes, 2010. p. 37.

<sup>264</sup> "fatos são coisas teimosas e quaisquer que sejam os nossos desejos, as nossas inclinações ou os ditames da nossa paixão, eles não podem alterar o estado dos fatos e as evidências".

<sup>265</sup> O Oriente outrora visto como grandioso, aos poucos se tornou sinônimo de atraso e imutabilidade, contrariando o processo “dinâmico” e “progressista” do Ocidente. Esta ideia tornou-se enfática no século XX, onde surgiu o entendimento que o Islã possui vocação histórica de imutabilidade. Cf. FERRO, Marc. **O choque do Islã**: séculos XVIII e XXI. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Brasileiro, 2008. p. 28-29.

A construção do Oriente imaginário recebeu condição de ciência social e natural, tendo como objetivo enxergar e construir uma representação, com fachada de realidade, dentro de padrões “epistêmicos”, ou seja, um ou mais imaginários catalogados cientificamente<sup>266</sup>.

O Oriente era, e ainda é, visto como um espaço caótico, fragmentado, sem estrutura e massificado, que só pode ser governado pela força das armas e por regimes repressores com estruturas aparentemente democráticas. Na concepção orientalista clássica, a mente oriental não compreende a franqueza, a precisão, a clareza, desconhecendo a racionalidade lógica<sup>267</sup>.

O Islã, conseqüentemente, seria uma expressão cultural diametralmente oposta à “civilização”, à liberdade, à democracia, ao esclarecimento, à mudança, ao progresso e à verdade. Os muçulmanos foram, e ainda são, reduzidos a homens espiritualistas monoteístas e tribais, que não teriam a capacidade de se entender, de compreender a teoria da vida, de perceber a noção de lei e de racionalidade jurídica.

Estes imaginários representativos do pensamento ocidental repercutiram de forma distorcida e estigmatizada, minimamente nos dois últimos séculos, na interação entre o Ocidente Moderno e o Oriente. O Ocidente, com o gradual enfraquecimento e colapso do Império Otomano (sec. XIX e XX), se apresentaram, dentro da concepção vocacional da Modernidade, como libertadores dos povos do Oriente Médio (1915).

Porém o que prevaleceu, após o esfacelamento de autoridade de Istambul foi uma sensação de menosprezo a identidade do homem oriental e de sua autodeterminação individual e coletiva, acompanhada de uma tutela direta ou indireta de cunho “pedagógico-político” (“laicismo coercitivo”)<sup>268</sup>. O próprio modelo político-administrativo adotado pelos “libertadores”, ou seja, do Estado Nacional secular, foi imposto, desconsiderando a identidade coletiva do muçulmano, que não vê fronteiras à *Ummah* (Comunidade)<sup>269</sup>.

Exemplos conhecidos foram a derrubada do primeiro ministro iraniano Mohamed Mossadeq e sua “substituição” pelo Xá Rezha Pahlevi (1953), que implementou uma política de “modernização” do Irã, calcada em um regime repressivo; a criação do Iraque, como um Estado Artificial pelos ingleses, desconsiderando os problemas políticos locais, menosprezando a identidade muçulmana, considerada atrasada, e a autonomia do povo, impondo uma autoridade títere de origem síria, o rei Faisal; a criação do Estado artificial do

<sup>266</sup> SAID, Edward W. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. p. 77, 177.

<sup>267</sup> Ibidem. p. 363.

<sup>268</sup> ARMSTRONG, Karen. **O islã**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001. p. 222.

<sup>269</sup> ASLAN, Reza. **How to win a cosmic war**: God, globalization, and the of the war on terror. New York: Random House, 2009. p. 21, 23.

Líbano, resultante do desmembramento arbitrário do território sírio; a ocupação da Argélia pela França no ano de 1830, em nome da causa libertadora e civilizadora, os sucessivos períodos de repressão contra o povo argelino, inclusive com as atroz ações do exército francês na guerra de independência (massacres e torturas), e a ditadura militar com aparência democrática (FLN); a desastrosa ação de divisão do território Palestino entre judeus e árabes, acarretando no principal nó górdio da política internacional contemporânea<sup>270</sup>.

O contato entre o Ocidente Moderno e o Oriente Islâmico, que se mostra em alguns momentos equivocado ou pouco sensível à tradição, não cessou, estando viva por meio de políticas unilaterais, como ocorrido em passado próximo pelos norte-americanos. No Iraque, o discurso da liberdade e da democracia repetiu-se com novos agentes. Anteriormente, foram os ingleses, os heróis libertadores e senhores, enquanto os otomanos eram os grandes causadores de problema, atualmente os libertadores são os norte-americanos e o problema inicial era Saddam Hussein e, posteriormente, o *Al Qaeda*.

Na Europa, na segunda metade do século XX, especificamente a partir da década de 70, o processo de subestima do Islã tomou caminhos sutis. O “processo pedagógico” de aculturação não mais priorizou mecanismos exógenos, mas endógenos.

Se no período conhecido como neocolonialista, os padrões ocidentais eram impostos por um regime tutelador, posteriormente, os princípios modernos começaram a ser difundidos por meio da introdução de estudantes e de mão de obra muçulmana em solo europeu. Turcos, egípcios, árabes, paquistaneses, argelinos, tunisianos e outros foram a trabalho ou a estudo, como hóspedes dos europeus, com permanência transitória para retornar aos seus países de origem, no intuito de contribuir com a modernização de seus países de origem. Porém, o retorno, em grande parte, não aconteceu como esperado e os hóspedes buscaram se fixar em solo que não lhes pertencia.

O descolamento cidadão, evidenciando uma não inclusão, causadora das insurreições de 2005-2006, somado ao choque de identidades (identidade original *versus* identidade “construída”), viabilizaram formações de embriões fundamentalistas.

Não se está afirmando que, em algum momento da história, o Ocidente e o Oriente possuíram relações absolutamente estáveis ou amistosas. Pelo contrário, é sabido que desde muito antes da existência do termo “choque civilizacional”, estes dois “mundos” apresentaram momentos críticos de tensão, antes mesmo do Islã. Reportemos às Guerras

---

<sup>270</sup> Que teve seu início com a Declaração de Balfur. Cf. FERRO, Marc. **O choque do Islã: séculos XVIII e XXI**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Brasileiro, 2008. p. 30.

Médicas, às Guerras Parto-Romanas, as Expansões do Islã nos Balcãs e na Península Ibérica, as Cruzadas e os longos conflitos Austro-Otomanos e Anglo-Otomanos.

Entre os cristãos romanos e bizantinos na alta Idade Média, o Islã era denominado como “heresia ismaelita”, uma vertente do arianismo, tendo como características a sensualidade e a violência, sendo “um dos chifres da quarta besta”. Na baixa Idade Média, porém, a Europa recebeu grande influência da cultura muçulmana, seja na filosofia, na aritmética ou na literatura, porém o Islã continuou a ser associado à corrupção, o que perdurou até o século XVIII, com o surgimento do estudo científico do Ocidente<sup>271</sup>.

Porém, não se pode desconsiderar as limitações do Islã como um sistema tradicional, e nem deixar de reconhecer o abismo entre os fundamentos clássicos do Islã e o Islã histórico, desenvolvido com peculiaridades nas diversas regiões de predominância islâmica.

Os exemplos de costumes distorcidos são diversos: os atos homicidas contra civis, corriqueiramente utilizados pelos movimentos terroristas fundamentalista islâmicos; o infanticídio cometido pelos pais contra meninas e o homicídios de filhas “desonradas”, ainda um costume na Síria e no Iraque; a extirpação genital feminina, comum entre os muçulmanos no norte da África; a despersonalização da pena e a retaliação contra parentes, especificamente mulheres, como ocorre no norte do Paquistão e no Afeganistão; o uso de punições físicas desumanas, a exemplo do Irã, Afeganistão e Malásia; a repressão contra manifestações políticas, como ocorreu na Revolução Verde no Irã; a violenta discriminação da mulher, comum na Arábia Saudita; a perseguição, conversão forçada e assassinatos de não muçulmanos, a exemplo da situação dos cristãos coptas no Egito ou dos bahais no Irã.

Especificamente sobre o Islã, o tradutor deve ter conhecimento dos problemas e limitações do Islã histórico, confrontando-os com o modelo ideal de Islã, possibilitando a negociação desejada, a mediação.

A seguir, o objeto de investigação será o sistema político-jurídico do Islã, seus valores e racionalidade.

### 3.2 *FIQH* (فقه) SUAS CARACTERÍSTICAS, FONTES E A QUESTÃO DA RACIONALIDADE

No entendimento da comunidade islâmica, o Islã ou *Al Islam* (الاسلام), que significa submissão a *Allah*, é mais do que uma religião, apresentando-se como uma amplitude

<sup>271</sup> IRWIN, Robert. **Pelo amor ao saber**. Rio de Janeiro: Record, 2008. p. 31-33, 61-62, 82, 107.

comportamental, uma unicidade, que engloba a moral (*din*), o Estado, o Direito e a sociedade de uma forma geral.

O termo *Fiqh*, traduzido como Direito Islâmico, é sistema jurídico, envolvendo o conhecimento das fontes e sua aplicação jurisprudencial. O *Fiqh* nas palavras de Yaratullah Monturiol “é o conhecimento das leis e do direito”<sup>272</sup>.

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, pois 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, legislar.

O *Fiqh* foi desenvolvido no califado Abássida (califa A-Shafi/767-820 DC), tendo como objetivo uniformizar e sistematizar o regime jurídico islâmico, aproximando-o das escrituras (purismo) e evitando ingerências políticas do califa na *Sharia*<sup>273</sup>. A partir desse processo de reorganização, várias escolas (vertentes) se desenvolveram: A Maliki; Hanbali; Shafii e Hanafi. A escola Maliki, desenvolvido por Malik ibn Anas, 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 in Muhammad e majoritária na Arábia Saudita, defende um direito fundado na interpretação literal das fontes primárias da *Sharia*, rejeitando a *ijtihad* (as jurisprudências) como fonte jurídica; a escola Shafii, desenvolvida por Muhammad ibn Idris al-Shafii, tendo predomínio 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*<sup>274</sup>.

No Direito Islâmico, a validação das relações jurídicas não corresponde com as noções ocidentais de obrigatoriedade pela licitude ou responsabilidade/nulidades por ilicitude. As manifestações de vontade no direito islâmico são dispostos em atos lícitos (*halal* / حلال) e ilícitos (*haram* / حرام), atos obrigatórios (*uajib* / واجب), recomendados (*mustahab* / مستحب), permitidos (*mubah* / مباح), reprovados (*makruh* / مكروه) e proibidos (*moharram* / محرم)<sup>275</sup>.

<sup>272</sup> MONTURIOL, Yaratullah. **Islamy derechos humanos**. Junta Islâmica: Córdoba, 2009. p. 31.

<sup>273</sup> GOODY, Jack. **Renascimentos: um ou muitos?** São Paulo: Ed.Unesp, 2011. p. 115-116.

<sup>274</sup> MOREWEDGE, Parviz. **Essay in islamic philosophy**, theology and mysticism. New York: Global Scholarly, 2003. p. 767-855.

<sup>275</sup> KHAZRAJI, Sheikh Taleb Hussein. **O que é islam**. 2. ed. São Paulo: Fundação Al Balagh/CIB, 2006. p. 34.

Os atos obrigatórios (*uajib*) a um *balegh* (بالغ - cidadão titular de direitos) referem-se aos compromissos normativos com a *Ummah* (Comunidade), voltados ao interesse comum, à ordem pública, como o respeito à Justiça, à autoridade dos pais, aos valores sociais, ao combate à tirania (direito de resistência) e o dever à militância defensiva (Jihad/ جهاد); Os atos recomendados, ou preferenciais, (*mustahab*) são os atos nobres, beneméritos, de grande valor moral que não são obrigatórios e, portanto, não são passíveis de penalidade em caso de omissão<sup>276</sup>; Os atos permitidos (*mubah*) são os atos livres, fundados na autonomia privada, no livre arbítrio, voltados à determinação e à satisfação do *balegh*, desde que não viole os preceitos do Islã<sup>277</sup>; Os atos reprovados (*makruh*) são aqueles desvios de mínima gravidade, mas que podem conduzir à ilicitude, sendo, por isso, passíveis de advertência, não existindo punição em sentido estrito<sup>278</sup>. Neste caso a advertência seria um recurso “educativo” de aprimoramento, que manteria ou conduziria o *balegh* à retidão; os atos proibidos, ou propriamente ilícitos, (*moharram*) consistem nos desvios de conduta, que atentam contra os princípios islâmicos e contra a harmonia da *Ummah*. Tratam-se, basicamente, de ações de desobediência às vedações expressas no *Corão* e nas *Hadiths* ou aos atos obrigatórios, tendo sanções, como consequência.

Na concepção muçulmana o *Fiqh* transcende o poder de Estado, pois seu fundamento de validade encontra-se na revelação divina<sup>279</sup>, 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/ال مهيدي)<sup>280,281</sup>.

A *Sharia* ( شريعة /O direito material sagrado) é, portanto, o pilar do *Fiqh* (*usul al-fiqh*), tendo como fonte imediata o *Corão*, ou *Qu'ran* (قرآن), o Livro revelado, e como fonte

<sup>276</sup> KHAZRAJI, Sheikh Taleb Hussein. **O que é islam**. 2. ed. São Paulo: Fundação Al Balagh/CIB, 2006. p.35: “o Islam impele o *Balegh* a fazê-lo...Porém, o Islam não determina alguma penalidade em caso de desistência ou negligência”.

<sup>277</sup> Ibidem. p. 34-35: “é livre para determinar o tipo de sua alimentação, vestuário, moradia, e para utilizar-se daquilo que lhe é mais proveitoso, de acordo com seu gosto, condições e possibilidades financeiras. Tudo isso, desde que não ultrapasse os limites e exceções que o Islam lhe apresenta”.

<sup>278</sup> Ibidem. p 36: “a estratégia preventiva para fechar as bocas e os túneis que levam à prática do que é pecaminoso e perigoso”.

<sup>279</sup> 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”.

<sup>280</sup> Ibidem. p. 220.

<sup>281</sup> LEWIS, Levering David. **O Islã e a formação da Europa**, de 570 a 1215. Barueri: Amariyls, 2010.



complementar direta a *Sunnah* (سنه), ou tradições da comunidade, e o *Hadith* (Narração/ الحديث), as transcrições dos ditos e atos do Profeta.

### 3.2.1 Das fontes primárias do Direito Islâmico

O Corão, na fé islâmica, é a própria palavra de Deus (*kalimat Allah/ كلمة 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 do Profeta, especificamente, durante 22 anos, respondendo a problemas manifestados na *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 Internacional<sup>282,283</sup>.

Os *hadiths* são as compilações de ditos e feitos do Profeta, que se tornaram fontes jurídicas à comunidade. Não são meros exemplos de vida (*sira* - سيرة), mas tradições com conteúdo profético, ou seja, revelações, reconhecidas pela comunidade de juristas<sup>284</sup>. 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 *sahih* (saudáveis), *hadiths* livres 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 autênticos, mas depois caíram no descrédito ou perderam sua cadeia de transmissores; os *maudu* (falsos), são apócrifos, não possuindo nenhuma autenticidade comprovada, são considerados meras invenções.

<sup>282</sup> 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. Op. cit. p.22, 191.

<sup>283</sup> KUNG, Hans. **Islão**. Lisboa: Ed. 70, 2010. p. 22, 191.

<sup>284</sup> HALLAQ, Wael. **The origins and evolutions of Islamic Law**. Cambridge: University press, 2005. p. 105, 108-110.

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 DC pelas mãos de Malik Anas, onde se encontravam os *hadiths* primordiais (*sunnah* de Medina). Posteriormente, em 855 DC, Ahmad Muhammad B. Hanbal organizou a *Musnad*, seguida pela *Kitab Jami al-Sahih* (de Al Bukhari), resultante de uma séria transcrição de 7 mil tradições organizadas por matéria, e as *Sahihs* de Muslim B. al-Hajja al-Qusayri e de al-Bukhari (874 DC).

Outra fonte a ser considerada é o *Ijma* ou o Consenso (اجماع), pois, 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 al Ummah*), em especial dos juristas e religiosos muçulmanos (*ijma al aimmah*), na busca da resolução de problemas não previstos no *Corão* e na *Sunnah*. Porém, a decisão convergente não pode ser contrária aos princípios ditados pelo Livro Revelado e os *hadiths*.

O *Ijma* tem o propósito de manter coerência, uniformidade e conexão interpretativas no Direito Islâmico. A justificativa para a criação do *Ijma* 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.

Na crença islâmica, o *Ijma* é uma extensão do processo de revelação, pois os sábios são considerados 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 um instrumento da Providência Divina. Há, assim, nessas fontes prioritárias, a profunda presença da racionalidade mítico-simbólica.

Porém, não se pode afirmar que o Direito Islâmico, pela sua racionalidade mítica, é imutável, estático. Pelo contrário, o Direito, mesmo tendo essência mítico-religiosa em sua formação, é um fato histórico, resultante da complexidade de sua comunidade, da sociedade, acompanhando e respondendo às necessidades, aos problemas que emergem ao longo dos tempos<sup>285</sup>.

<sup>285</sup> 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. 213: “É fato que o Direito(..)é fruto do grau de complexidade a que se chega tal sociedade, estando, portanto, em claro paralelismo sua evolução, sua formação e seu progressivo enriquecimento e a evolução, a formação e o grau de complexidade de seu Direito.

Este princípio, evidentemente, também é válido para o Direito muçulmano, que, nessa perspectiva, pode-se afirmar, é resultado direto das distintas etapas, fase e evoluções pelas quais a sociedade islâmica passou, desde as mudanças revolucionárias que se abriram com a chegada de Maomé até as transformações ocorridas

Há de se afirmar a existência de sabedoria prática no *Fiqh*, do reconhecimento de uma racionalidade prática, que dá dinamicidade ao Direito, sendo conjugada e acolhida pela racionalidade mítico-simbólica, como forma de validação atemporal.

Consequentemente, a *Sharia* e suas fontes imediatas (*Corão* e *Sunnah*), mais o *Ijma*, possuem uma imutabilidade principiológica ou ontológica, pois a palavra resultante do ditame divino é inalterável, não é passível de reforma. Porém, há certamente uma mutabilidade cognitiva ligada ao processo histórico, constatada em fontes secundárias do Direito como a *qiyas* (قياس), a *ijtihad* (اجتهاد) e a *ra'y*<sup>286</sup>.

Como no Judaísmo Esotérico (Cabalístico) ou no Cristianismo Gnóstico, estabelecidos na fé enquanto *pistis*, uma fé “crítica”, onde não há espaço para a ignorância e superstição, o Islã, em sua essência, entende que a palavra na exegese divina tem significado aberto e infinito. A *ratio mythicae* se manifesta, portanto, nas metáforas, nas camadas de significados ocultos, que são gradualmente “revelados”. Logo, pela manutenção da palavra ou do símbolo, mas com a modificação constante dos significados, a tradição torna-se o ponto de partida para a mudança, havendo a conciliação entre o mítico e o histórico<sup>287</sup>.

### 3.2.2 Das fontes secundárias e a presença da racionalidade prática

No Xiismo (escola duodécima ou *Ya' Fari*), a “inteligência humana” ou racionalidade é a ponte, o *medium* 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 história 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

---

nos distintos Direitos nacionais dos atuais países islâmicos”; p.215 “O direito chegou a ser visto como mais uma expressão da religião, visão inequivocadamente falsa, inexata e excessivamente simplista”.

<sup>286</sup> DAVID, RENÉ. **Os grandes sistemas do direito contemporâneo**. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 525: “Na verdade, se o direito muçulmano é imutável, é ao mesmo tempo rico em expedientes. Da mesma maneira que sua imutabilidade, convém valorizar sua flexibilidade”; KHAZRAJI, Sheikh Taleb Hussein. **O que é islam**. 2. ed. São Paulo: Fundação Al Balagh/CIB, 2006. p.71: “Pois cada ocorrência e cada nova ordem que acontece na sociedade Islâmica, e não tendo determinada sentença, a doutrina então se encarrega de criá-la, por meio das normas, base e esclarecimentos absolutos em geral, e com isso, as leis e o raciocínio Islâmico se estenderão e se ampliarão, e os muçulmanos sempre encontrarão a solução para o problema, seja individual ou socialmente, através do Alcorão ou do Preceito (Sunnah)”; SACHEDINA, Abdulaziz. Apud. BHUTTO, BENAZIR. **Reconciliação: Islamismo, democracia e ocidente**. Rio de Janeiro: Agir, 2008. p. 70: “o Corão permanece nas mãos dos humanos, que têm de decidir como torná-lo relevante para a sua existência moral-espiritual em determinado momento e lugar da história”.

<sup>287</sup> SCHOLEM, Gershom. **A cabala e seu simbolismo**. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 21, 33 e 37.

estabelece uma designação (*mudú*), que estabelecerá ao signo uma cognição singular, ou seja, uma significação (*mafhum*)<sup>288</sup>.

A *Qiyas*, ou analogia, é o processo interpretativo da *Sharia* feita pelos *ulemás* (علماء), “sábios”, conhecedores da fé e do Direito, ou os *alfaquis* (الفقيه), juristas ou doutores da lei. É um recurso analítico comparativo (analogia), onde o operador, em casos concretos, busca as causas comuns fundamentadoras dos preceitos normativos, para se atingir os resultados práticos ambicionados, preenchendo lacunas cognitivas e operativas.

Logo, a analogia é sustentada por um processo dedutivo inerente ao próprio ordenamento, onde se busca, pela equidade, respostas no próprio significado das leis<sup>289</sup>.

Deixa-se claro que a “medida” comparativa não se aplica quando a lei é específica sobre o assunto analisado, atingindo apenas as normas gerais, abrangentes. As causas ideais devem ser aparentes, idênticas (não é admissível apenas semelhança) e completas em si.

A *Ijtihad* seria o processo dedutivo de análise sobre o sistema normativo, na busca de significados que possam solucionar problemas e atender necessidades jurídicas, tendo como resultado os precedentes (*athar*)<sup>290</sup>.

É a interpretação feita racionalmente (*human reason along scientific lines*), é o resultado de um esforço prático (*eupraxia*), 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.

Na denominada corrente *Soft Islamic Natural Law*, a *ijtihad* não é uma mera repetição ou imitação (*taqlid/ تقليد*), mas uma expressão de ruptura com as limitações da exegese gramatical e, conseqüentemente, de modernização da compreensão da revelação (*Tarjih*), por meio de critérios lógicos de retidão de conduta (*orto logos*), de exatidão de critérios (regras de escolha)<sup>291</sup>. O Direito, portanto, é o resultado da conjugação da racionalidade, com as

<sup>288</sup> CRUZ, José Fernando Garcia. **Un análisis del derecho islámico**: la escuela duodecima ou Ya' Farí. Carceres: Universidad de Extremadura, 2004. p. 13, 217.

<sup>289</sup> HAKIM, Khalifa Abdul. **Islamic ideology**: the fundamental beliefs and principles of Islam and their application to practical life. 3. ed. Lahore: Institute of Islamic, 1974. p. 227: “qiyas accepts the essential principle of rational jurisprudence that law stands by itself”; HAMIDULLAH, Muhammad. **The muslim conduct of state**. 7. ed. Lahore: Muhammad Ashraf, 1977. p. 25.

<sup>290</sup> MOREWEDGE, Parviz. **Essay in islamic philosophy**, theology and mysticism. New York: Global Scholarly, 2003. p.04.

<sup>291</sup> YUSUF, S. M. **Studies in islamic history and culture**. 2. ed. Lahore: Islamic Book Service, 1982. p. 206, 216.

revelações e as tradições, cabendo à prudência mediar a observância religiosa (*'Ibadat*) com as relações sociais (*Mu'amalat*)<sup>292</sup>.

Já na *Hard Islamic Natural*, há a defesa de que, na *ijtihad*, a autoridade jurídica participa ou recorre radicalmente ao processo revelatório, sem que necessariamente se apegasse às fontes tradicionais do Direito Islâmico (*Sharia*). Os elos entre a autoridade jurídica e o desígnio divino seriam a racionalidade prática e a noção de bem público ou *Maslaha* (مصلحة). Esta modalidade de *Ijtihad* é denominada de *Tasnif*, recurso do jurista-autor, estando a escrita à serviço da *'ilm* (*phronesis*/sabedoria prática ou prudência)<sup>293</sup>.

No entendimento dessa corrente, que teve como principais expoentes de *Qad Abd al Jabbar* e *Abu Al Husayn al Basri*, os fatos e os valores estão atrelados ao mundo natural, ao cosmos, que, consecutivamente, é regido pela Razão Divina, guiando tudo e todos ao Bem (muito semelhante a *Lex Divina* desenvolvida por Aquino). A autoridade jurídica, recorrendo aos critérios racionais, pois as potências que determinam a disposição humana devem ser guiadas pela racionalidade prática, torna-se instrumento do projeto divino na construção do Bem Comum. A revelação manifesta-se e o Bem Comum realiza-se na *Ummah* por meio da decisão judicial racionalmente fundamentada e equitativa<sup>294</sup>.

A *ra'y* é argumentação, o recurso retórico que justificará a analogia ou a dedução.

Há também fontes operacionais do Direito, como 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-hâl* (استصحابالحل), ou presunção jurídica *iuris tantum*; *sarc man qablant*, a comparação com o direito dos povos monoteístas; *madhab al-sahabi* (مذهب الصحابي), a opinião dos companheiros do profeta.

As fontes secundárias *ijtihad* e *qyas* são, portanto, recursos tópico-retóricos, onde os operadores e juristas reconhecem que a interpretação e a argumentação são instrumentos silogístico de “descobrimento” de conceitos ocultos, ou seja, as revelações

<sup>292</sup> MUSLEHUDDIN, Muhammad. **Philosophy of islamic Law and the orientalism**. Lahore: Islamic Publications, 1980. p. 125: “in its literal sense is making an effort and technically it is an effort to discover the law form its sources”; p. 130: “in this way the text is open to useful interpretations to cope with the situation and accommodate the various needs and transactions of modern word”.

<sup>293</sup> HALLAQ, Wael B. **Authority**, continuity and change Islamic law. Cambridge: University press, 2004. p. 22-23, 183.

<sup>294</sup> EMON, Anver M. **Islamic natural law theories**. Oxford press. 2010. p. 34-41, 57-65.

principiologicamente imutáveis podem apresentar “sentido derivativo” (“elasticidade”), que só pode ser extraído pela razão prática<sup>295,296</sup>.

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 proibidos no ano 1000 da Era Cristã. Porém, na prática, a *ijtihad*, a *qyas* e a *ra'y* continuaram a ser exercidas, com todos os percalços dogmáticos<sup>297</sup>. Inclusive, no entendimento dos muçulmanos, não se deve ‘ler o Corão com os olhos dos mortos’<sup>298</sup>.

No Islã, portanto, o conhecimento é o principal mecanismo de sensibilização do homem à revelação. Pelo conhecimento a revelação se manifesta, descortina-se eficazmente, havendo uma relação direta entre esclarecimento, a iluminação e a prudência. Logo, somente os homens esclarecidos, equivalentemente ao *phrónimos*, poderão entender e mediar a relação entre o *balegh*, a *Ummah* e a *Adallah*.

É leviano, portanto, afirmar que o Islã é avesso a racionalidade prática, pelo contrário, os muçulmanos dão importância ao conhecimento e aos métodos lógico-investigativos<sup>299</sup>. Uma *hadith* afirma que se “busque o conhecimento mesmo que seja necessário ir tão longe quanto a China”.

Na fase de expansão do Islã ocorreu a tradução das obras do grego para siríaco e do siríaco para o árabe. Houve a manutenção da língua grega em Alexandria, centro do pensamento bizantino. Expedições públicas, promovidas pelo Califado Abássida, e particulares ao Império Bizantino foram organizadas, para se conseguir textos filosóficos, médicos e matemáticos em grego que foram estudados na “Casa da Sabedoria” (ano 830 DC). Os debates teológicos submeteram-se às categorias da lógica grega<sup>300</sup>.

A diferença sobre o conhecimento epistêmico e a racionalidade prática no Islã encontra-se no papel, na função, pois 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 (*Aristutalis* – أرسطو/cosmologia) e no neo-platonismo (*Platão*, ou *Aflatun* -

<sup>295</sup> AUDAH, Abdul Kader. **O islam**: sábio e seguidores. São Bernardo do Campo: CDILA, 1995, p. 25. .

<sup>296</sup> MONTADA. Josep Puig. *Averróis (Ibn Rusd)*. In. PEREIRA, ROSALIE HELENA DE SOUZA (Coord). **O islã clássico**: itinerários de uma cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 461-462.

<sup>297</sup> SCHIMMEL, Anemarie. O islã e sua unidade. In. Lucchesi, Marco (Org.). Caminhos do Islã. São Paulo: Record, 2002, p.38.

<sup>298</sup> BURGAT, François. **Que islamismo aí ao lado?** Lisboa: Paiget, 1999. p. 105.

<sup>299</sup> ALI, Syed Ameer. **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. **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.

<sup>300</sup> ATTIE FILHO, Miguel. **Falsafa**: a filosofia entre os árabes. São Paulo: Palas Athenas, 2002. p.132-38.

أف لاطون, e *Plotino ou Aflutin* - لو / 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 dialético.

No Islã, o conhecimento é necessário na prática religiosa, por se tratar de um instrumento de uniformização da crença e de instrução das práticas religiosas e jurídicas. A busca da sabedoria (Casa da Sabedoria ou *Dar Ahl Ilm*) pelas “ciências naturais” tem como objetivo entender o controlar o mundo, inclusive o metafísico<sup>301</sup>.

No pensamento aviceniano (Avicena ou *Ibn Sina* / ابن سينا), fundado no aristotelismo, a alma humana estaria dividida em três categorias interdependentes, sendo estabelecidas como vegetativa, animal e racional<sup>302</sup>.

A alma vegetativa é a manifestação dos ímpetos naturais de formação, manutenção e geração do corpo natural. Esta modalidade de alma, portanto, detém a faculdade transformadora dos elementos naturais (exteriores), no intuito de prover e perpetuar o corpo físico, as funções denominadas vegetativas<sup>303</sup>.

A alma animal consiste na expressão sensorial-motora, incluindo ímpeto sexual do homem, necessária para a apreensão das “coisas exteriores”, ou seja, o movimento e a percepção. No que se refere ao processo de apreensão dos fenômenos, a alma apresenta os sentidos externos e internos. Os sentidos externos consistem nos mecanismos sensoriais perceptivos (tato, paladar, olfato, visão e audição) e os sentidos internos são as capacidades de recepção, conservação e combinação (composição) daquilo que foi percebido<sup>304</sup>.

A alma racional resume-se na ideia de potência, na relação entre vontade e ação, que, conseqüentemente, está essencialmente ligada ao intelecto (عقل - *aql*). A alma racional, portanto, não seria a inteligência, mas seu meio operacional (a alma executa pelo intelecto), precedendo e se realizando nas ações humanas, na existência<sup>305</sup>. A alma racional tem a função mediadora entre o sensível e o suprassensível, mediante as faculdades prática e especulativa<sup>306</sup>.

A faculdade especulativa, ou intelecto teórico, está voltado à reflexão, para conhecimento em seu estado puro, universal e inteligível, enquanto a faculdade prática, ou

<sup>301</sup> LIONS, Jonathan. Casa da sabedoria. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2011. p. 113-114/138.

<sup>302</sup> AVICENA (Ibn Sina). **Origem e retorno**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p.204;206;213.

<sup>303</sup> ATTIE Filho, Miguel. **O intelecto em Ibn Sina (Avicena)**. Cotia: Atleliê, 2007. p. 62.

<sup>304</sup> Ibidem. p. 72

<sup>305</sup> PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. Op. cit. p. 64: “ No que concerne à geração do homem, a alma racional se realiza graças à existência de um sujeito corporal preparado para recebê-la”; p. 93: “o sujeito inteligente é a alma, o intelecto é a faculdade por meio da qual a alma exerce a intelecção, e o inteligível é a forma dos objetos apreendidos, que, por sua vez, estão na alma propriamente por serem objetos de intelecção”.

<sup>306</sup> ATTIE FILHO, Miguel. Op. cit. p. 86.

intelecto prático, volta-se para o mundo corpóreo, especificamente à esfera da valoração e da conduta, coordenando os atos do Homem e a Sociedade, tendo como fim “a vida em vista do bem” (*al rawiyya*), aproximando-se da noção de *eubolia*. O intelecto prático, equivalentemente a *phronesis*, faz a conexão entre a universalidade e a particularidade, necessitando das conclusões analíticas do intelecto teórico<sup>307</sup>.

Neste contexto, a potência, ou vontade como intelecção, e sua realização são os principais alicerces constitutivos da identidade individual do homem, ou seja, pela livre vontade (*al huwiya* - الهوية), o homem constrói e reafirma sua ipseidade pelo conhecimento e ação. A fundamentação sobre a formação da identidade, portanto, repercute na idealização do instituto do *balegh* (بالغ), considerado equivalente à personalidade, pois está assentado no reconhecimento jurídico da individualidade do Homem e de suas aptidões, na titularidade de direitos e na capacidade jurídica, intimamente atrelada à ideia de autonomia e devidamente tutelada pelo *Fiqh* e pela *Ummah*. O Direito Islâmico, em sua vocação universalizadora, não se vincula e nem se limita à territorialidade, mas na personalidade<sup>308</sup>.

A corrente *Mu'tazilista*, criada em Basra e Bagdá pelo teólogo Wasil ibn Ata, desenvolvida durante os séculos VIII a X e renascida nos séculos XIV a XX, prima pelo exercício cotidiano da autonomia de vontade não apenas do *balegh*, mas especificamente do operador do Direito, em função da *Ilm-al-kalam* (sabedoria religiosa – equivalente a teologia)<sup>309</sup>. A autonomia de vontade é plena quando se serve da sabedoria religiosa, que permite e necessita do uso do conhecimento secular, permitindo a melhor compreensão das fontes primárias do Direito e dos desígnios de Deus para a Comunidade. As ações individuais, portanto, repercutem na vida social, e o exercício sábio da vontade vem de encontro à concepção de responsabilidade social, ligando o homem a Deus (princípio da *Tawhid* - Unicidade)<sup>310</sup>.

<sup>307</sup> ATTIE Filho, Miguel. **O intelecto em Ibn Sina (Avicena)**. Cotia: Atleliê, 2007. p. 104,105,107.

<sup>308</sup> 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.219: “quando um Direito é mais um produto religioso, de consciência e menos o resultado de uma mera disposição social – como o Direito muçulmano -, o campo de aplicação desse Direito busca seus princípios no conceito de personalidade. O regulamento jurídico muçulmano está baseado nesse princípio de personalidade, e, portanto, a solução jurídica dada por um *alfaqih* ou um *mufti* do Egito é igualmente válida para o muçulmano de Marrocos que pertença à mesma”.

<sup>309</sup> ALMAJA, Dwi S.; MARTIN, Richard; WOOWARD, Mark R. **Defenders of reason in Islam**. Oxford: Onewold, 2003. p. 25.

<sup>310</sup> Ibidem. p.120.



O intelecto deve atender à responsabilidade coletiva, objetivo sobre o entendimento racional da revelação divina e o exercício virtuoso da vontade é como se fosse a própria realização de Deus<sup>311</sup>.

### 3.2.3 Competências do Cadi, do Alfaqui e do Ulemá

O sistema jurídico islâmico tradicional orbita em torno do *cadi* (juiz), responsável pela aplicação do Direito, mediando não só os homens, mas estabelecendo elos entre *Ummah* e a *Adalah*, a Justiça Divina, por meio de suas decisões, da tempera e reta aplicação da lei, ou seja, *Al Cadaá* (القضاء) ou Justiça judicativa.

O *cadi* é eleito pela comunidade (ratificado pelas autoridades), sendo requisito obrigatório que o candidato seja homem, maior de idade, ter pleno domínio da língua árabe e da *Sharia* (*Corão e Hadith*), sem a obrigatoriedade de formação acadêmica de Direito.

Basicamente, os deveres do juiz são pacificar os litígios aplicando com justeza a *Sharia*; ser o arauto da igualdade defendendo os oprimidos e velando pelos incapacitados mentais; proteger os órfãos; punir os infratores e criminosos; e administrar o *azacat*.

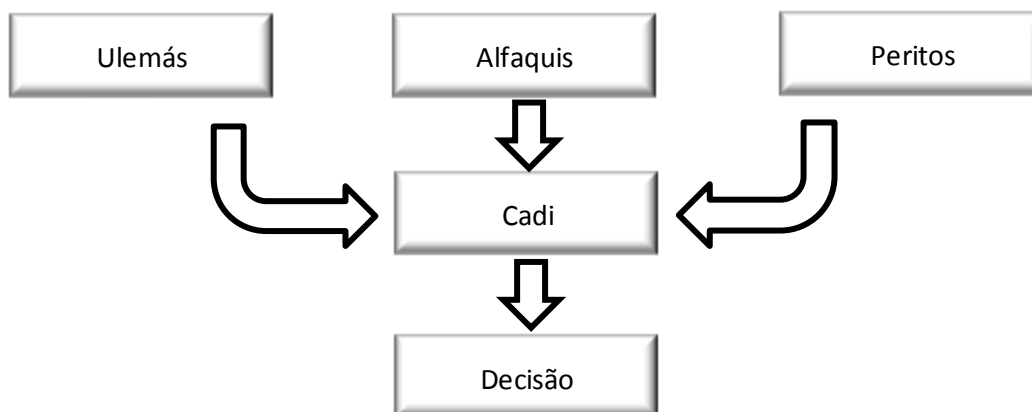
Os atos do *cadi* devem primar procedimentalmente pelo contraditório e ser públicos, ocorrendo diante de testemunhas, respeitando sempre os princípios do Islã<sup>312</sup>, em especial o princípio da prevenção do ilícito e do saneamento e do não cometimento de danos<sup>313</sup>.

Como agente público, o *cadi*, em suas decisões, deve se submeter ao princípio da *mashura* (consulta). Os atos do *cadi* são exercidos em função de uma série de conselhos especializados, da fundamentação dada pelos *ulemá*s e *alfaquis* (ou *muftis* - مفتي) e outros peritos (força de pacificação de controvérsias / valorização da comunidade de juristas).

<sup>311</sup> ALMAJA, Dwi S.; MARTIN, Richard; WOOWARD, Mark R. **Defenders of reason in Islam**. Oxford: Onewold, 2003. p. 121, 122.

<sup>312</sup> KHAZRAJI, Sheikh Taleb Hussein. **O que é islam**. 2. ed. São Paulo: Fundação Al Balagh/CIB, 2006. p.106; Alcorão 4-65.

<sup>313</sup> ISBELLE, Sami Armed. **O Estado Islâmico e sua organização**. Rio de Janeiro: Qualitymark, 2007, p.172.



Em verdade, o *alfaqui* é o efetivo aplicador do Direito, o homem por trás do *cadi*, o fomentador do sistema jurídico, que extrai dos textos revelados, considerados imutáveis, as tais significações derivativas. A postura do *alfaqui*, em regra, dependerá da formação jurídica, da escola de pensamento em que se formou (*madhhab/ مذهب*).

Atualmente, o principal problema enfrentado pelo Direito Islâmico encontra-se na formação do estudioso e do operador do Direito. Em função desse problema, Abdul Audah categoriza os juristas muçulmanos em cultos, incultos e os instruídos com a cultura europeia<sup>314</sup>. Os cultos são os reais juristas, homens de formação acadêmica, compromissados com o Direito Islâmico, seus princípios e suas fontes. Cientes da importância da interpretação e da elasticidade do Direito, no intuito da adequação ao progresso científico e as mudanças históricas promovidas e sofridas pelo homem (conjugação entre racionalidade mítica e *phronesis*).

Os incultos são os homens iletrados, de educação escassa, presos às tradições pré-islâmicas, possuindo dificuldade de compreender fatos e ideias, de interpretar o conteúdo das fontes jurídicas ou de fazer um exercício dedutivo mais complexo, simplesmente pela sua limitação intelectual, oriunda da falta de formação. Esses aplicadores, em suas decisões, acabam por atentar contrariamente aos princípios sagrados do Direito Islâmico, como a aplicação personalíssima da pena<sup>315</sup> ou o respeito à mulher. Encontramos esses tipos de operadores nos rincões do mundo Islâmico, no interior do Paquistão, do Afeganistão e em outros países muçulmanos, onde o esclarecimento custa a chegar e o tribalismo ainda vigora (o líder tribal é o *cadi*)<sup>316</sup>.

<sup>314</sup> AUDAH, Abdul Kader. **O islam**: sábio e seguidores. São Bernardo do Campo: CDILA, 1995. p. 49-51.

<sup>315</sup> Corão 17:15; 39:7.

<sup>316</sup> Exemplos evidentes de um pseudo-Islã são os fatos narrados por Mukhtar Mai, que acabou sendo punida por atos que não foram cometidos por ela (Mai, Mukhtar e Cuny Marie-Therese. *In the name of honor*. Pocket Books Trad. *Desonrada*. São Paulo: Best Seller, 2007) ou os atos esdrúxulos romanceados por Khaled

Os instruídos com cultura europeia são os aplicadores que priorizam em suas decisões os preceitos jurídicos ocidentais, relegando em segundo plano o Direito Islâmico. Estes operadores, que tiveram formação jurídica não islâmica desde o colapso do Império Otomano e ascensão do neocolonialismo, aplicam uma concepção de direito positivo estatal-secular em uma cultura em que o direito transcende as fronteiras nacionais<sup>317</sup>. O resultado é um preocupante choque cultural e a ruptura da relação entre o Direito com a *Ummah*, que não repercute apenas dentro da comunidade, mas no diálogo com o Ocidente.

### 3.3 UMMAH (أمة), DEMOCRACIA E REPUBLICANISMO

O termo *Ummah* (أمة) significa Comunidade ou Nação Islâmica e deriva da palavra *Umm* (أم), que denota mãe. É o espaço de acolhimento dos *baleghs* (muçulmanos titulares de direitos) e dos *dhimmis* (não muçulmanos titulares de direitos). Trata-se do espaço coletivo onde a providência divina estabelece seus desígnios, seus propósitos junto aos homens (espaço de ação de Deus)<sup>318</sup>.

No princípio da *Ummah* ou Comunidade entende-se que a convivência, a vontade de agregação são inerentes à natureza humana (união natural), tendo como fundamento agregador a cooperação e a solidariedade entre os seus integrantes. O intuito principal é a realização das necessidades materiais, sentimentais e espirituais dos homens. Entende-se, portanto, que a sobrevivência não se efetiva solitariamente. A agregação comunitária tem sua origem e alicerce no núcleo familiar tradicional, onde pai, mãe e filhos possuem direitos e deveres<sup>319</sup>.

Na concepção muçulmana, o homem é um animal político (*mandani*/ مواطنة), estando fadado, pela sua própria natureza, a viver em coletividade (fator irrenunciável), tendo como fim natural a sobrevivência e a felicidade. Portanto, a busca pela segurança e sustento são os fatores de cooperação (*ta'awun*/ تعاون) e do espírito de corpo (solidariedade/ *asabiyya* - عصبية), que incitam a organização social. A felicidade não é algo intangível,

---

Housseini no Afeganistão sob domínio talibã Cf. HOUSSEINI, Khaled. **O caçador de pipas**. São Paulo: Nova Fronteira, 2005.

<sup>317</sup> É surpreendentemente comum em visitas às embaixadas dos países islâmicos (principalmente os que tiveram forte presença de países ocidentais), ao se requerer informações sobre o Direito, ouvir a pergunta: Qual Direito? Na Síria, por exemplo, há dois institutos jurídicos que tratam do Direito Civil: a) a Sharia, usada pela comunidade; b) o Direito de Estado, positivado em um Código Civil, de inspiração Napoleônica.

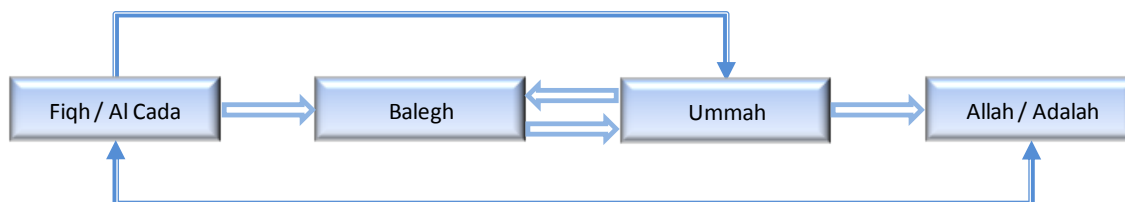
<sup>318</sup> FERNANDES, José Pedro Teixeira. **Islamismo e multiculturalismo**: ideologia após o fim da história. Coimbra: Almedina, 2006. p. 36

<sup>319</sup> MUSAUI, Sayyed Hashem Al. **O sistema social no Islam**. São Paulo: CIB, 2006. p. 33.

mas palpável, mundano, representado na realização individual e na harmonia coletiva, dentro do espaço sacro-comunitário<sup>320</sup>.

O Direito Islâmico, assim, possuindo fundamento sagrado conjugado com uma racionalidade aplicativa, tem como polo de gravitação a *Ummah*. A Justiça Divina (*Adalah*), causa e fim do Direito (*Fiqh*)<sup>321</sup> e da *Al Cada* (Justiça Judicativa), tem em *Allah* seu alicerce, sua substância. Porém, a efetiva incidência da Justiça Sagrada, manifesta-se na relação entre o homem e a comunidade (*Ummah*), entre os direitos individuais e os deveres gerais.

A Justiça Divina, conseqüentemente, materializa-se pela Justiça Distributiva e Social, sendo o maior dos fins, inclusive como forma de resguardo dos direito individuais, o Bem Comum. A Justiça não se volta para Deus, pois o Criador transcende a Justiça, mas aos homens<sup>322</sup>.



Analogamente, as noções de *Ummah* e *Adallah* assemelham-se ao judaísmo no que se refere às concepções de *Kehilah* (ou *Ouma*) e *Schekhiná*. A *Schekhiná* consiste na face feminina do espírito de Deus, a filha da *Biná* (entendimento) e *Hokhimá* (sabedoria). Este espírito divino está presente na comunidade (*Kehilah*), tendo a função mediadora entre Deus e o Homem. O homem virtuoso é aquele inspirado pela *Schekhiná*, inclusive o intérprete da Torá. Logo, a interpretação é uma revelação<sup>323</sup>. Há também uma semelhança com a concepção de *Ecclesia* (Igreja como comunidade de Deus) e sua relação com o Espírito Santo.

Na *Ummah* há a pretensão de se alcançar a unidade, à imagem da unicidade Divina (*tawhid* / توحيد)<sup>324</sup>. A *Ummah*, portanto, se estabelece na *tawhid* (unidade), no *jama'a* (totalidade / جماعة) e no *istikhlaf* (responsabilidade pessoal e comum)<sup>325</sup>.

<sup>320</sup> CAMPANINI, Massimo. **Introdução à filosofia islâmica**. São Paulo: Estação Liberdade, 2010. p. 193-194.

<sup>321</sup> KHAZRAJI, Sheikh Taleb Hussein. **O que é islam**. 2. ed. São Paulo: Fundação Al Balagh/CIB, 2006. p. 32.

<sup>322</sup> CAMPANINI, Massimo. Op. cit. p. 201.

<sup>323</sup> SCHOLEM, Gershom. **A cabala e seu simbolismo**. São Paulo: Perspectiva, 2009. p. 73-75 e 129-131.

<sup>324</sup> MAHAIRI, Sheiki Ahmad Saleh. **O caminho para o islamismo**. Curitiba: Grafipar, 1977, p.43: “O profeta Muhamad exortou à formação da comunidade responsável, sendo os benefícios sociais da existência comunitária, incalculáveis. Dentre tantos, citamos o fato de, ao se reunirem os muçulmanos, se reencontram, se constatadas as ausências de alguns, procura-se saber se está enfermo e será visitado, se estiver necessitado de algo, lhe será prestada ajuda”; HAKIM, Kalifa Abdul. Op. cit. p.129: “Nature, life, and mind are

Sobre a *Tawhid* e o *jama'a*, o muçulmano tem a profissão de fé (*shahada*) em um único Deus (*La Ilaha Illa Allah*). O muçulmano justifica no elo unitário e indivisível com Deus a sua responsabilidade com a *Ummah*, as ações do homem não devem ficar confinadas a grupos, mas devem repercutir universalmente, na totalidade<sup>326</sup>. Cada cidadão, portanto, assume a responsabilidade de gerir e reformar a sociedade, preocupando-se com questões coletivas<sup>327</sup>, a exemplo de um ensinamento do Profeta: *Quem não se preocupar com os assuntos dos muçulmanos, não é muçulmano*<sup>328</sup>.

A Unidade da Nação Islâmica desconsidera etnias, Estados-nação, limites territoriais ou regionais, tendo como elo de integração os próprios princípios do Islã<sup>329</sup>. Para o muçulmano, a concepção ocidental de nacionalidade (nacionalismo, patriotismo) é uma ficção, que separa os homens em função de referências políticas, geográficas ou étnicas e incita a agressividade, o ódio e o medo<sup>330</sup>.

Essa íntima relação entre unidade e pluralidade de uma comunidade, acima de cidades e países, semelhante à compreensão da *Comunitas Christiana*, não tem apenas seu alicerce em Deus, mas a força agregadora se encontra na própria Humanidade, ou seja, a universalidade e a unidade estão calcadas no gênero humano, no “estado de criatura”<sup>331</sup>.

Na *Ummah*, pelo elo divino e humano, o senso cívico confunde-se com a fraternidade, como expressado no Corão: “Os fiéis e as fiéis são protetores uns dos outros; recomendam o bem, proíbem o ilícito; Sabe que os fiéis são irmãos uns dos outros; reconciliai, pois os vossos irmãos, e temeí a Deus, para vos mostrar misericórdia”<sup>332</sup>.

Mohammad proferiu que “o muçulmano é o irmão do Muçulmano, não deve enganá-lo ou traí-lo, nem falar dele o que não quer ou não gosta que seja falado entre pessoas, e nem

characterized by unity in diversity...Man, as an individual, is an organic unity and social bring he is part of a social organism”; Muslehuddin, Muhammad. Op. cit. p. 60: “totality of individuals bound to one another by tie”; p.106: “It seeks not to crush the liberty of the individual but to control it in favor of society which includes individuals himself, and thus protects his legitimate interests too”.

<sup>325</sup> Deus dá a cada homem a custódia sobre seus atos. Cf. FARUQUI, Isamil Raji Al. **Al Tauhid** (O monoteísmo): suas implicações para o pensamento e a vida. São Paulo: CIB. p.103/106.

<sup>326</sup> Maududi, Abul. Op. cit. p. 100-101.

<sup>327</sup> MUSAUI, Sayyed Hashem Al. **O sistema social no Islam**. São Paulo: CIB, 2006. p. 43

<sup>328</sup> Riadhussaalihim

<sup>329</sup> CAMPININI, Massimo. O pensamento político medieval. In. SOUZA, Rosalie Helena de. Op. cit. p. 248-250. Corão 4:58-59; 5:3; 42:38; 70:24,25

<sup>330</sup> ANNADYY, Hassan Abul. **O Islam e o mundo**. São Bernardo do Campo: CDIAL, 1990. p. 202-204: “O Islam é radicalmente contrário à filosofia do separatismo e egoísmo nacionalista que não tem nenhum respeito pela verdade e defende com brutalidade ‘a minha nação, certa ou errada’”.

<sup>331</sup> HAKIM, Khaifa Abdul. Op. cit. p.154: “This is given as the minimum of a common basis for civilized humanity”

<sup>332</sup> Corão: 9:71; 49:10

deve tirar nada dentre suas propriedades, somente com sua permissão. E seu sangue lhe é sagrado.”<sup>333</sup>

Logo, ao muçulmano, é exigida a responsabilidade sobre a vida íntegra alheia, seja sobre o “outro” individual ou da coletividade (alteralidade e totalidade). Além do preceito corânico<sup>334</sup>, existem inúmeros *hadiths* que exigem do muçulmano uma responsabilidade social: “Quem não se preocupar com os assuntos dos muçulmanos, não é muçulmano; Todos são pastores e cada um é responsável pelo seu rebanho”; “Aquele que dorme satisfeito enquanto o seu vizinho está faminto, não é muçulmano”.

Os deveres solidários junto à Comunidade são concretos, resumindo-se ao rateio dos ônus sociais e na *Jihad*. São garantidos ao *balegh* os direitos individuais de aquisição e manutenção de propriedade e, consecutivamente, o direito à riqueza. Entretanto, o cidadão muçulmano que conseguiu a prosperidade dentro da Comunidade é chamado, em nome do bem estar e da equidade (*Welfare Community*), a responder pelos menos afortunados no combate à miséria<sup>335</sup>. Estas responsabilidades ocorrem pela tributação, especificamente por meio do *Al Khoms*, *Ushr*, *Azakat* e o *sadaqats*.

O *Al Khoms* (tributo) consiste no pagamento de 1/5 de todo ganho anual de cada cidadão (20%)<sup>336</sup>. Os valores são destinados à receita estatal, que se prontifica a investi-los em obras públicas (fundos orçamentários), de interesse comum e necessário. O *Ushr* também é um tributo destinado a receita pública, incidindo sobre 10% de todas as atividades comerciais, industriais ou de prestação de serviços<sup>337</sup>. Porém, o pilar distributivo encontra-se no *Zakat* (زكاة) e complementarmente no *sadaqa* (صدقة).

O *Zakat* é um tributo que incide sobre 1/40 (2,5%) todos os ganhos e transações anuais de cada cidadão, tendo como destinação a formação de um fundo que será distribuído entre as famílias desprivilegiadas da Comunidade. É equivocadamente denominado de esmola, mas trata-se de um instituto tributário tipificado no Corão<sup>338</sup>, com o objetivo de chamar o cidadão à responsabilidade solidária e fraterna na manutenção da equidade dentro da *Ummah*. Basicamente, os beneficiários do *Zakat*, são os *Fakir*, os muçulmanos desempregados; os *Miskin*, os muçulmanos empregados, mas que não atingem com seus ganhos o auto-sustento; os *Gharmin*, os muçulmanos endividados; os *Ibnus Sabil*, muçulmano que estão em terras

<sup>333</sup> Riadhussálihim

<sup>334</sup> Corão 5:2

<sup>335</sup> Exortação contra a miséria no Corão – 24:55; 51:19

<sup>336</sup> Corão 8:41.

<sup>337</sup> PACE, Enzo. **Sociologia do Islã**: fenômenos religiosos e lógicas sociais. Petrópolis: Vozes, 2005. p. 205.

<sup>338</sup> Corão 2:43,83,110,177,254,267; 4:77

estrangeiras e não tem condições de retornar à sua comunidade de origem; os *Muallaf*, convertidos ao Islã, que em função de sua mudança de credo perderam seus bens.

Em regra o fundo formado pela arrecadação desse tributo é administrado diretamente pelas autoridades locais da *Ummah*, por meio da Casa do Bem Estar (Tesouraria/*Bait - ul - Mal*), ou por seu *Cadi*. Mas o senso de solidariedade republicana não cessa com o *Zakat*, pois o cidadão que queira, espontaneamente, contribuir além dos 2,5% dos seus ganhos anuais, poderá recorrer ao *sadaqa*<sup>339</sup>.

O segundo dever social é a *Jihad* (Esforço ou Guerra /جهاد), que deriva do termo *jahada*, significando lutar pelo bem<sup>340</sup>. Contrariamente ao senso comum ocidental e a pregação dos terroristas “islâmicos”, a *jihad* é uma virtude híbrida de natureza cívica e esotérica.

Enquanto virtude esotérica, a *jihad kubra ou al-akbar* (esforço maior - جهاد الكبرى) consiste em um processo de interiorização, um esforço, uma luta subjetiva, aonde o indivíduo visa submeter sua vontade, vencer suas paixões no intuito de fazer progressos pessoais, na construção de um *balegh* têmico, prudente, a serviço da sua Comunidade<sup>341</sup>. A finalidade do esforço maior está, portanto, na busca do caminho reto, do meio (*Al umma al wasat*)<sup>342</sup>, da virtude (*ihsan*)<sup>343</sup>. Na busca da vida virtuosa, almejada no esforço maior, o fiel deve recorrer às ciências racionais<sup>344</sup>.

A *jihad sughra ou al-asghar* (esforço menor - جهاد الصغرى) é a virtude cívica em sentido estrito, pois se trata da guerra de defesa. Na *jihad menor*, o muçulmano tem consciência que, em nome da fé, do interesse público e da existência e segurança da *Ummah*, poderá pegar em armas. Não se trata apenas do direito de sublevação contra perigos estrangeiros, mas é um instrumento de contestação contra opressões e arbitrariedades internas<sup>345</sup>. Trata-se de uma guerra de defensiva, sendo vedada a belicosidade expansionista e a banalização da vida: “E combatei, pela causa de Deus, os que nos combatem. Mas não sejais os primeiros a agredir. Deus não ama os agressores”<sup>346</sup>.

<sup>339</sup> Corão 9:60

<sup>340</sup> JALAL, Ayesha. **Combatentes de Alá**. São Paulo: Larousse, 2009. p.19.

<sup>341</sup> Armstrong, Karen. Op. cit. p.45; Corão 4:84; 29:06

<sup>342</sup> Corão 2:143

<sup>343</sup> Corão 5:77

<sup>344</sup> GOODY, Jack. **Renascimentos: um ou muitos?** São Paulo: Ed.Unesp, 2011, p.119

<sup>345</sup> ANNADYY, Hassan Abul. Op. cit. p. 78: “significa literalmente qualquer esforço empreendido por causa justa, a forma mais pela qual se batalha em defesa da fé”.

<sup>346</sup> Corão 11:190-193

Há, assim, um *ethos* na *Ummah*, visando a cooperação, a associação e a mutualidade (comutatividade) entre os seus integrantes, para se atingir a um único fim, a felicidade virtuosa<sup>347</sup>, impelindo, consecutivamente, a ruptura com as convenções segregadoras, aristocráticas e cortesãs pré-islâmicas (a exemplo do Paquistão ou Índia Islâmica), pois todos estão unidos no criador (*Tawhid*).

Neste contexto, a própria Comunidade, mediante seu braço institucional (o Estado) é responsável pela manutenção da equitatividade patrimonial (justiça distributiva) e o *status* jurídico particular entre seus cidadãos<sup>348</sup>.

No Islã Clássico o Estado (*Dawla Islamiyya*) pode apresentar dois sistemas de governo: o *imama* e o *khilapha*.

Os xiitas são adeptos do imamado, acreditando que, em princípio, a autoridade de profeta deveria ser transferida à sua descendência, especificamente ao seu genro Ali, e posteriormente aos imãs, líderes político-religiosos considerados ungidos, predestinados a governar. O *khilapha*, sistema defendido pela maioria sunita, é uma administração pública regida pelo sucessor ou representante do Profeta (*Khalipha*), eleito pela comunidade e possuidor de atribuições políticas e espirituais<sup>349</sup>.

O Estado Islâmico, sob autoridade do *khalifah*, não é tratado entre os muçulmanos como uma entidade político-jurídica, organizacionalmente rígida, personalizada, com território definido e acima da comunidade de muçulmanos, mas uma administração pública (*al siyasa*) mutável, que se adequa às mudanças e necessidades sociais, estando comprometida com o interesse coletivo e resguardado, assim, a autonomia e autossuficiência da *Ummah*<sup>350</sup>.

Nesse sentido, o Estado Islâmico não se restringe às fronteiras fixas, com a capacidade ilimitada de expansão, voltada a estabilidade e ordem de seus cidadãos. No Islã, a integração ocorre entre muçulmanos e não muçulmanos que vivem na *Ummah*. Logo, não há

<sup>347</sup> GUERRERO, Rafael Ramon. **Al-Farabi**: o filósofo e a felicidade. In Souza, Rosalie Helena. Op. cit. p. 43: “Era errado insistia ele [Maomé], construir uma fortuna particular, mas era bom partilhar a riqueza e criar uma sociedade em que fracos e vulneráveis fossem tratados com respeito”; Corão 9:71; 49:10

<sup>348</sup> MUSAUI, Sayyed Hashem. **O sistema social no Islam**. São Paulo: CIB, 2006, p.42: “O Islam definiu o grau de equilíbrio entre o indivíduo e grupo. Na sociedade islâmica o indivíduo tem certos direitos que devem ser oferecidos e salvaguardados pela sociedade, como segurança, aposentadoria, o respeito à personalidade, a proteção dos direitos e bens, e ainda, a garantia de total liberdade para que o indivíduo tenha a possibilidade de alcançar o que desejar desde que não atinja a liberdade dos outros. E da mesma forma que a sociedade tem certas obrigações perante o seu membro, o indivíduo também tem certas obrigações perante a sociedade, como beneficiar e querer o bem para os outros assim quer para si, dentre os outros”.

<sup>349</sup> HOURANI, Albert. **Arab thought in the liberal age -1798-1939**. Oxford University Press, 1962. trad. O pensamento árabe na era liberal. São Paulo: Companhia das Letras, 2005, p. 25.

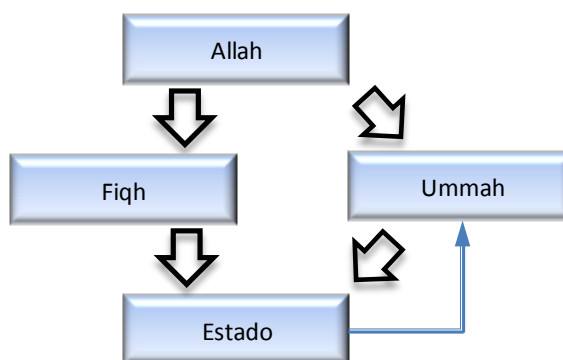
<sup>350</sup> ISBELLE, Sami Armed. **O Estado Islâmico e sua organização**. Rio de Janeiro: Qualitymark, 2007, p.23.



a mesma consideração sobre a territorialidade, pois é dever sagrado do Estado Islâmico estar a serviço dos integrantes da *Ummah* onde quer que eles estejam<sup>351</sup>.

Seus deveres são basicamente manter a ordem social (*Ijtmáa/ الاجتماعي*), pelo o empenho em obras públicas (que atendam às necessidades gerais), pela seguridade social (especificamente os incapazes e miseráveis), pela segurança nacional, pela educação e pela manutenção de um sistema jurisdicional equitativo<sup>352</sup>. O Estado Islâmico não deve interferir em assuntos da esfera privada, respeitando a livre iniciativa, a livre concorrência e o lucro lícito (lucro não se confunde com usura).<sup>353</sup>

Entende-se, portanto, que a autoridade e o poder de império estatal derivam diretamente de *Allah* (*wilaya*), por meio do seu Direito e da Comunidade<sup>354</sup>.



Os governantes e outras autoridades (a exemplo dos antigos Califas) devem ser escolhidos livre (*ihdiyár*) e consensualmente (*ijmá*) pela Comunidade<sup>355</sup>, inclusive o *Cadi*, e os atos de Estado devem passar pelo crivo antecipado da mesma (*Shura* - Consulta / الشورى). Os atos devem ser apreciados e confirmados (*al baiyah*) privativamente por um conselho de notáveis (*Ahl Al Ijtihad*), ou seja, juristas de renome, e publicamente por representantes da Comunidade (*Ahl Al Aqd*)<sup>356</sup>.

<sup>351</sup> MUSAUI, Sayyed Hashem Al. **O sistema social no Islam**. São Paulo: CIB, 2006. p.42.

<sup>352</sup> KHAZRAJI, Sheikh Taleb Hussein. **O que é islam**. 2. ed. São Paulo: Fundação Al Balagh/CIB, 2006. p. 84.

<sup>353</sup> CAMPININI, Massimo. Op. cit. p.208

<sup>354</sup> “Por governo da lei entendemos a supremacia da lei, a igualdade de todos aos olhos da lei, a ausência do exercício de qualquer poder arbitrário por parte do governo. O objetivo do governo da lei é a busca da justiça e nada mais” (Revista: *A voz do Islam*. Rajab 1404 H. Abril de 1984 E. C. São Bernardo do Campo: CIB, vol 1, no.2, p. 31); Hourani, Albert. Op.cit. p.27.

<sup>355</sup> LOPES, Margarida Santos. **Novo dicionário do Islão**. Alfragide: Casa das Letras, 2010, p.193. Os Carijitas, movimento cismático do Islã, defendem a escolha direta dos governantes pela Ummah, e não de forma indireta, como posteriormente foi interpretado.

<sup>356</sup> Corão 4:93; 6:116; 39:9.

O governo (*al siyasa*) deverá servir aos desígnios de *Allah* e ao bem da *Ummah*, submetendo-se à regras (ou seja, *Fiqh*) que determinam competências e limites já referidos, em nome da manutenção dos costumes, dos interesses gerais e da gestão pública. O governante será acompanhado, em suas ações, pela comunidade de juristas, devendo pautar as suas ações em duas formas de *siyasa* : *al siyasa al Sharia*, governar de acordo com a Sharia; *al siyasa al aqliyya*, governar segundo a razão<sup>357</sup>.

O governante, portanto, tem compromisso com a boa deliberação (*al rawiyya*), devendo recorrer a sabedoria política (*al falsafa al siyasiyya*), vertente da prudência, assumindo a condição de soberano *phrónimos*<sup>358</sup>. Trata-se do governante filósofo, que se inspira na *República* e nas *Leis* de Platão, na *Ética* de Aristóteles e no exemplo do Profeta, comprometido com a verdade e a observância à lei divina<sup>359</sup>.

Sobre a participação popular nas ações do Estado, há o mecanismo da *Shura*, ou consulta mútua, consistindo num procedimento voltado ao consenso coletivo. Pela *shura*, o *khalifah* é eleito, e por ela o governante recorre na tomada de decisões. No Corão determina-se que: *atendem ao seu Senhor, observam a oração, resolvem os seus assuntos em consulta e fazem caridade daquilo com que agradecemos*.<sup>360</sup>

Por meio da *Shura* busca-se apreciar questões e problemas enfrentados pela *Ummah*, tendo como objetivo a busca de respostas, soluções de forma consensual e majoritária (*ijmá*). O *khalifah*, como qualquer gestor público, antes de tomar decisões deve consultar os representantes da comunidade e especialista sobre o assunto<sup>361</sup>.

No *Khilafah* há, portanto, um Conselho de Consulta organizado em *Ahl Al Aqd*, representantes do povo, e *Ahl Al Ijtihad*, conselho de juristas. As atribuições do Conselho de Consulta não são limitadas à escolha e assessoramento do governante, mas inclui a fiscalização dos seus atos e a elaboração de leis.

Receoso que as decisões não sejam superficiais, sofismáticas e atentatórias contra os princípios do Islã, o Corão determina que os representantes do povo devam possuir qualidades como: ser muçulmano, reputação ilibada, possuir conhecimento sobre o direito islâmico<sup>362</sup>. Logo, os consensos oriundos da consulta não são válidos se forem contrários aos preceitos jurídicos-religiosos do Islã.

<sup>357</sup> PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. **Averróis: a arte de governar**. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 79-81; ESPOSITO, John; Voll, John. **Makers of contemporary Islam**. Oxford: Oxford Press, 2001, p. 121.

<sup>358</sup> PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. Op. cit. p. 108.

<sup>359</sup> HOURANI, Albert. Op. cit. p.35-36.

<sup>360</sup> Corão 42:38

<sup>361</sup> ISBELLE, Sami Armed. Op. cit. p. 15-16

<sup>362</sup> Corão 4:49; 6:116; 35:28; 39:9.

Caso o Estado não cumpra suas funções e subverta a ordem das coisas, constituindo um regime autoritário, os seus *baleghs* não estão obrigados a respeitá-lo, podendo avocar o direito de resistência. Como expresso em um *hadith* do Profeta: “Minha comunidade não concordará no erro”; “quando as pessoas vêem um opressor e não chamam a prestar contas, Allah não demorará em puní-los a todos”<sup>363</sup>.

É importante salientar que o grande e sagrado preceito da *Ummah*, fator harmonizador nas relações entre os *baleghs*, *dhimmis* e estrangeiros e que deve ser a cerne nas ações governamentais do Estado Islâmico é a Tolerância (*Yusr*)<sup>364</sup>. *Yusr* literalmente significa facilidade, sinônimo de suavidade (*sa’ah*), sendo associada à tolerância, pois o tratamento dado ao “outro”, ao não muçulmano, deve ser moderado, pautado no respeito à divergência e no diálogo (*hiwar/حوار*). Há preceitos corânicos que vedam imposição de religião, além do profundo respeito declarado aos povos do Livro (ou da Revelação: cristãos e judeus)<sup>365</sup>.

No Islã o *yusr* e o *sa’ah* são vistos como instrumentos de progresso, meios de obtenção de conhecimento e de novas experiências (troca)<sup>366</sup>. Desta forma, a suavidade e o diálogo não fazem sentido sem o respeito à liberdade de credo. Exemplos históricos do diálogo foram as conversas de fundo teológico entre Francisco de Assis e Sultão Malique-al-Camil (inclusive, atendeu a um apelo de cessar fogo) e o debate teológico de 2 dias entre Mar Timotheos, o Chefe da Igreja Nestoriana, e o khalifa al - Mahdi<sup>367</sup>.

Historicamente, o khalifado (ou califado) teve início com a morte do Profeta e a indicação, pela comunidade de fiéis, de seu amigo, sogro e companheiro de jornada Abu Bakr, em 632 DC. O primeiro califado teve uma curta duração de 2 anos, sendo sucedido por outro companheiro de Mohammad, Omar.

Com a morte de Omar (644 DC), o califado foi assumido por Otomão (644-656 DC) e posteriormente pelo polêmico Ali (656-661 DC), o causador da divisão do Islã em sunitas e xiitas.

Após o ciclo dos “bem guiados”, o califado assumiu gradualmente um perfil imperial ordenado pela dinastia de califas Omíadas (661-750 DC), em especial Ummayyad ‘Abd al

<sup>363</sup> Abu Bakr, primeiro califa, afirmava: “Obedecei-me enquanto obedecer a Deus e ao Seu mensageiro, se desobedecer, desobedecei-me”; “Sou o seguidor não inovador. Se agir direito, obedecei-me, e se me desviar, desobedecei-me; Omar Ibn Alkhatib, segundo califa, disse: “Combatei-me, se me desviar”; “Não há utilidade numa decisão tomada sem consulta”

<sup>364</sup> Corão 4:135; 5:8.

<sup>365</sup> Corão 2:256; 3:64; 4:148; 16:125; 20:44; 29:46

<sup>366</sup> FARUQUI, Isamil Raji Al. **Al Tauhid** (O monoteísmo): suas implicações para o pensamento e a vida. São Paulo: CIB. p.45.

<sup>367</sup> MILLER, René Eülöp-. **Os santos que abalaram o mundo**. 11ed. Rio de Janeiro: José Olympo, 1995, p.218; KUNG, Hans. Op.cit.p.42.

Malik (685-705 DC), que centralizou o poder e estabeleceu um sistema monetário em ouro, sendo mantido e aprimorado, até o século X, pela dinastia Abássida (750-1299 DC)<sup>368</sup>.

A partir do século X o califado começou a fragmenta-se e se enfraquecer, em função de divergências religiosas e políticas. Em 909 DC os xiitas estabeleceram ao sul de Damasco e no norte da África o Califado Fatímida, chegando ao fim em 1171 DC, com a sua conquista pelo sultão Saladino. Entre 929 a 1031 DC existiu o Califado de Córdoba, em oposição ao Califado Fatímida<sup>369</sup>.

O fim do califado Abássida, porém, veio com a invasão mongol, em 1258 DC, e o estabelecimento de um califado fantoche (Mameluco). O poder foi transferido para os líderes militares (sultões) e o califa tornou-se um líder simbólico. Em 1517 DC, com a conquista dos Mamelucos pelos otomanos, chegou ao fim a era do “Califado das Sombras”. A partir de Selim I (1512 -1520 DC), os sultões otomanos assumiram a condição de califa, justificando, pelo discurso de proteção à *Ummah* e na guarda dos preceitos do Islã, a pretensão universalista do Império Otomano, até o seu fim em 1923 DC<sup>370</sup>.

### 3.4 OS DIREITOS FUNDAMENTAIS DO HOMEM NOS ISLÃ

O principal ponto de tradução a ser considerado é identificação de direitos fundamentais dos homens na *Fiqh*. 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 desenvolvem-se conceitualmente de forma correspondente ao perfil cultural da comunidade, no reconhecimento consensual de seus integrantes<sup>371</sup>.

No Islã, mesmo havendo uma grande valorização da coletividade, é possível afirmar a existência de direitos individuais indispensáveis para a dignificação do Homem<sup>372</sup>, 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*.

<sup>368</sup> LEWIS, Bernard. **A linguagem política do Islão**. Lisboa: Colibri, 2001. p. 63.

<sup>369</sup> Ibidem. p. 70.

<sup>370</sup> Ibidem. p.72-73

<sup>371</sup> AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed. **Muslim and global justice**. Philadelphia: University of Philadelphia, 2011, p. 66-69, 78.

<sup>372</sup> A ideia de dignidade, para os juristas muçulmanos, está presente no Corão (17:70/49:11), alicerçada nas ideia de humanidade e fé.

Os direitos fundamentais expressos no Corão resumem-se a quatro princípios: *Al hayaa* (الحياة/vida); *Al mosawaa* (المساواة/igualdade); *Al hurria* (الحرية/liberdade); *Al milk* (الملك/propriedade).

### 3.4.1 Do Direito à Vida

A tutela do Direito à Vida ou *Al hayaa* (الحياة) não se reduz ao substrato biológico, mas a existência, a manifestação do “eu” essencial no mundo fático, à conjugação eficaz entre vontade e ação, entre o desejo, o dever e a satisfação.

A perspectiva da vida existencial, como legítima objetivação de dignidade, está presente no Islã e em seu Direito, pelo expresso reconhecimento da integridade física e moral do homem. O reconhecimento da integridade moral evidencia-se por meio da tutelada sobre a honra e a reputação da pessoa, como expresso na Sūratu Al-Hujurat:

Ó vós que credes! Que um grupo não escarneça de outro grupo – quiçá, este seja melhor que aquele – nem mulheres, de mulheres – quiçá, estas sejam melhores que aquelas – e não vos difameis mutuamente, e não injurieis, com epítetos depreciativos. Que execrável a designação de “perversidade”, depois da Fé! E os que não se arrependem, esses são injustos. Ó vós que credes! Evitai muitas conjecturas. Por certo, uma parte das conjecturas é pecado. E não vos espieis. E não faleis mal, uns dos outros, pelas costas. Algum de vós gostaria de comer a carne de seu irmão morto? Pois, odiá-la-íeis! E temeí a Allah. Por certo. Allah é Remissorio, Misericordioso<sup>373</sup>.

A violação dos direitos a honra e a reputação tem consequências radicais contra o agressor. Exemplos disso estão contidos na Sūratu Na-Nur:

E os que acusam de adultério as castas mulheres, em seguida, não fazem vir quatro testemunhas, açoitai-os com oitenta açoites, e, jamais, lhes aceiteis testemunho algum; e esses são perversos. Exceto os que, depois disso, se voltam arrependido e se emendam; então por certo, Allah é Perdoador, Misericordioso(...)  
Por certo, os que chegaram com a calúnia são um grupo coeso de vós. Não suponhais que ela vos seja um mal. Mas vos é um bem. Para cada um deles, haverá o que cometeu pecado. E aquele que, dentre eles, se empenhou em ampliá-la, terá formidável castigo<sup>374</sup>.

No Islã, a vida possui uma perspectiva mítica, sendo um dom divino, um bem irrenunciável dado por *Allah*. A vida, enquanto expressão consciente e reificadora da vontade, fundada por um suporte biológico, não deve ser apenas gozada, mas há um sentido existencial mítico-virtuoso (fundamentação moral) que se volta à totalidade. Não se trata da negação da individualidade, mas da importância da interação virtuosa entre o “Eu” com o “Outro”, seja

<sup>373</sup> Corão 49:11-12

<sup>374</sup> Corão 24:4-5/11/23-25

interindividual ou com a própria *Ummah*, a perspectiva subjetiva da vida do muçulmano potencializa-se, aprimora-se, sublima<sup>375</sup>.

A manifestação existencial não é extramundana, de um “indivíduo-fora-do-mundo”, de negação da coletividade, como ocorre no caso dos renunciantes indianos ou dos antigos anacoretas cristãos (uma forma radical de disposição individual e transcendental da vida). Entretanto, a intramundanidade existente no Islã não é societária individualista, como no ocidente, onde o espaço coletivo é visto apenas como um meio de composição, oposição e satisfação de interesses, regido pela comutatividade entre átomos independentes, que se comunicam e compactuam pela mesma natureza e a razão procedimental (devidamente posta na lei).

No Islã, o homem afirma sua existência individual na coletividade, ou seja, o indivíduo em seu estado pleno se aprimora no exercício da virtude dentro da *Ummah*. Logo, mítica e humanamente, a vida é um bem sagrado no Islã.

Dentro do contexto sagrado da existência humana, é inadmissível afirmar que o Islã é um sistema de banalização da vida, de valorização da morte, de incentivo a violência, de indução ao terror. Salientando, afirmar todos estes estigmas é reduzir uma civilização à barbárie.

No Corão há a declarada condenação do homicídio e do suicídio dispendo: “E não vos mateis. Por certo, Allah, para convosco é misericordioso. E quem o faz, com agressão e injustiça, fá-lo-emos entrar no Fogo. E isso, para Allah é fácil”<sup>376</sup>. A *Sharia* ainda salienta como ato abominável o homicídio injustificado, de pessoas inocentes ao afirmar: “prescrevemos aos filhos de Israel que quem mata uma pessoa, sem que esta haja matado outra ou semeado corrupção na terra, será como se matasse todos os homens. E quem lhe dá a vida será como se desse a vida a todos os homens”<sup>377</sup>.

Na aplicação da pena de morte, prevista no Direito Islâmico em ilícitos como Homicídio e Latrocínio<sup>378</sup>, o *Cadi* deve ser cauteloso na análise das provas, antes de tomar qualquer decisão sobre a execução do réu. Como expresso em um *hadith*: “evitai a execução da pena em caso de dúvida”.

Logo, pela leitura das duas suras 4 e 5, é possível afirmar que atos terroristas são vedados e condenados pelos preceitos islâmicos. Nem mesmo a fé pode ser forma de justificação para se retirar a vida. Inclusive, são condenados no Islã, qualquer forma de

<sup>375</sup> ABDALAT, Hammudah. **Islã em foco**. São Bernardo do Campo: CDIAL, 1998. p. 56

<sup>376</sup> Corão 4:29-30.

<sup>377</sup> Corão 5:32

<sup>378</sup> Corão 5:28-31/45; 6:151

extremismo religioso, seja o *ghuluw* (excessos), o *tanattu'* (religiosidade detalhista) e o *tashidid* (severidade/austeridade)<sup>379</sup>.

No Corão não há a santificação a guerra, pelo contrário, é considerada uma catástrofe que só pode ser exercida como último recurso para a defesa da *Ummah*, contra invasões e opressões (*jihad* menor), devendo durar o menor tempo possível, em nome da restauração da paz<sup>380</sup>. Exemplo sempre citado entre os muçulmanos é a conquista de Meca pelos insurgentes muçulmanos contra os coraixitas, nos primórdios do Islã, onde não houve derramamento de sangue na cidade tomada<sup>381</sup>.

Em tempos de guerra, a integridade físico-moral é um imperativo, inclusive em favor do inimigo. O soldado muçulmano não deve atacar seu oponente se estiver indefeso devido aos ferimentos, conforme o *hadith*: “Não ataquem pessoa ferida”. O prisioneiro deve ser bem cuidado e alimentado, sendo proibido qualquer tipo de tortura (física ou moral) ou mutilação, devendo, ao final da guerra, ser libertado<sup>382</sup>. *Muhammad* disse: “Nenhum de vós está autorizado a se pôr no caminho de um prisioneiro de guerra, de seu irmão, e matá-lo; Nenhum prisioneiro deverá ser passado ao fio da espada.”

Observa-se, portanto, que os movimentos ditos fundamentalista, que incitam o ódio e o ranger de dentes, fazem uma leitura equivocada, fragmentada e truncada do Corão. Alguns versículos são lidos de forma solta. Exemplo deste tipo de conduta (seja ele fruto da ignorância ou da má-fé) encontra-se na sura 2 do Corão (A Sura da Vaca). Movimentos terroristas como *Al Qaeda*, citam o versículo 191 da sura 2, como forma de incitar e legitimar a violência:

E matai-os, onde quer que os acheis, e fazei-os sair de onde quer que vos façam sair. E a sedição pela idolatria é pior que o morticínio. E não os combateis nas imediações da Mesquita Sagrada, até que eles vos combatam nela. Então, se eles vos combaterem, matai-os. Assim é a recompensa dos renegadores da Fé.

Porém, a leitura integral (2:190-194) trata sobre o direito de defesa a ataques estrangeiros, o sentido da *Jihad* menor. Outro trecho abordado costumeira e mutiladamente é o versículo 36 da Sura 9 (Sura do Arrependimento), que sem a contextualização dá a

<sup>379</sup> Corão 4:171; Hadith: ‘Aqueles que sucumbem ao pedantismo e à religiosidade detalhista perecerão’ (Rabi, Ibraim M. Abu. *The contemporary Arab reader on political Islam*. London: Pluto press, 2010. Trad. *O guia árabe contemporâneo sobre o Islã político*. São Paulo: Madras, 2011, p. 205.

<sup>380</sup> Corão 8:16-17

<sup>381</sup> ARMSTRONG, Karen. Op. cit. p. 65; MAHAIRI, Ahmad. **Biografia do Profeta Mohammad**. São Bernardo do Campo: CDIAL, 1989.

<sup>382</sup> Corão 47:4; 76:8.

impressão de incentivo a luta, enquanto a abordagem correta é sobre o direito de resistência contra a supressão do direito de professar o Islã<sup>383</sup>.

### 3.4.2 Do Direito à Igualdade

O Direito à Igualdade ou *Al mosawaa* (المساواة) está embasado no “estado de criatura”, pois se para *Allah* não há diferença de tratamento dado aos homens. *Muhammad*, 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. Somente pelo temor a Deus”<sup>384</sup>.

#### 3.4.2.1 A Igualdade e a questão do Sujeito de Direito

Dentro da *Ummah*, os *baleghs* (titularidade de direito dada aos muçulmanos), independentemente de serem árabes ou não (موالي), estrangeiros e os *Ahlul Dhemmah* (*dhimmis*/povos do contrato ou povos protegidos)<sup>385</sup> são 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<sup>386</sup>.

Aos *dhimmis*, o respeito às minorias não se restringe apenas aos Povos do Livro (*Ahl al-kitab* - أهل الكتاب/judeus e cristãos), pois estes são apenas uma parcela determinada de não muçulmanos que aceitaram viver dentro das regras da *Ummah*. Os *dhimmis* se distinguem dos *harbí*, visitantes temporários, e dos *musta'min*, portadores de salvo conduto (refugiados, asilados)<sup>387</sup>.

Todos os povos que não se converteram ao Islã, mas vivem na Comunidade, aceitando e se comprometendo a viver dentro dos ditames da *Ummah*, serão 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 age honrada e lealmente com a *Ummah*, terá de forma incontestável a garantia de liberdade religiosa e segurança jurídica, como qualquer *balegh*.

<sup>383</sup> KAMEL, Ali. **Sobre o Islã**: afinidade entre muçulmanos, judeus e cristãos e as origens do terrorismo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007, p. 172

<sup>384</sup> AL-MUSAUI, Sayyed Hashem. Op. cit. p. 40; ABDALAT, Hammudah. **Islã em foco**. São Bernardo do Campo: CDIAL, 1998, p. 66.

<sup>385</sup> *Dhimmah* (الذمة) significa compromisso, proteção.

<sup>386</sup> HAKIM, Khalifa Abdul. Op. cit. p. 224: “Islam was dead set against the creation of castes; it recognized wide differences among individuals; superior individuals could merge from any family and from any group”; Corão 3:95; 4:32; 5:38; 9:71-72; 16:97; 24:2; 60:12.

<sup>387</sup> LEWIS, Bernard. **A linguagem política do Islão**. Lisboa: Colibri, 2001, p.112



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

Protegeimos 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 dificuldades<sup>388</sup>.

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 cidades, mas livres e pertencentes ao povo do tratado”<sup>389</sup>.

O alicerce da tolerância com os povos não-muçulmanos está no entendimento 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:

Ò 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?

Exemplo é o Irã, que, desde 1979 possui uma relação conflituosa com Israel. No Irã residem 25 mil judeus, que possuem direitos políticos de representação política, além dos direitos de frequentar suas sinagogas, de seus filhos estudarem em escolas judaicas e de preservação de suas crenças e costumes<sup>390</sup>. A mesma condição é dada aos 150 mil cristãos armênios residentes no Irã<sup>391</sup>.

Os *dhimmis*, na condição de não-muçulmanos estão isentos de alguns deveres comuns aos *baleghs*. A primeira delas seria a desobrigação no alistamento à *Jihad*, conforme preceito corânico (60:8): “Deus nada vos proíbe, quanto àqueles que não vos combateram pela causa da religião e não vos expulsaram dos vossos lares, que os trate com gentileza e equidade, porque Deus aprecia os equitativos.”

Outra isenção ao não muçulmano está no pagamento do *Zacat*, todavia, deverá contribuir junto a Comunidade por meio de um tributo específico, quantitativamente inferior, denominado *Jízia*. Os povos do tratado poderão se utilizar da Caixa de Beneficência da *Ummah*, em caso de necessidade, conforme previsão Corânica (9:60):

<sup>388</sup> AED, Saleh Ibn Hussein. **O direito dos não muçulmanos sob um governo Islâmico**. São Paulo: Wamy, 2009, p.10.

<sup>389</sup> Ibidem, p. 11

<sup>390</sup> REVISTA MORASHA n. 56, abr. 2007. Disponível em:

<[http://www.morasha.com.br/conteudo/artigos/artigos\\_view.asp?a=667&p=0](http://www.morasha.com.br/conteudo/artigos/artigos_view.asp?a=667&p=0)>. Acesso em: 2 marc. 2010.

<sup>391</sup> CARRANCA, Adriana e Camargos, Márcia. **O Irã sob o chador: duas brasileiras no país dos aiatolás**. São Paulo: Globo, 2010. p. 24

Os tributos são tão-somente para os pobres, para os necessitados, para os funcionários, empregados em sua administração, para aqueles cujos corações têm de ser conquistados, para a redenção dos escravos, para os endividados, para a causa de Deus e para o viajante; isso é um preceito emanado de Deus, porque é Sapiente, Prudentíssimo.

Porém, o Islã evidencia aquilo que John Esposito denomina de pluralismo fraco<sup>392</sup>. Na perspectiva religiosa, na Arábia Saudita, referência do sunismo, a liberdade religiosa restringe-se a liberdade individual e a garantia ao exercício doméstico, não sendo permitido espaços religiosos públicos<sup>393</sup>. No Irã, há uma dura perseguição aos seguidores da religião *Baha'i*, segmento religioso, fundado no século XIX no então Reino da Pérsia por Siyyid 'Ali-Muhammad, ou *Bahá'u'lláh*. A causa da intolerância é que a religião Baha'i se autodenomina como a interligação definitiva com todas as religiões, atribuindo ao Islã um status intermediário na cadeia revelatória, ou seja, Mohammad não é o último profeta, mas *Bahá'u'lláh*, o que é inconcebível aos muçulmanos.

Sobre a participação política, o pluralismo fraco também é evidente, 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.

O *Fiqh* garante às comunidades minoritárias autonomia cultural, como a tolerância ao consumo de bebida alcoólica, consumo de carne suína, e jurídica, no que se refere à celebração do casamento ou disposição do divórcio, podendo ter tribunais especiais com jurisdição específica a cada minoria. Porém nenhum *cadi* pode se recusar a julgar um litígio se algum *dhimmi* requerer ou fizer parte de uma querela com um muçulmano, devendo julgar com respeito e equidade.<sup>394</sup>

Nas relações internacionais a tolerância também deve ser regra no Islã. As relações entre países não muçulmanos deve ser ditada pelo respeito recíproco, sem menosprezo a fé ou a cultura do estrangeiro (*Dar al – 'Ahd*, ou Casa da Aliança, e *Dar al – Sulh*, ou Casa da Trégua).<sup>395</sup>

<sup>392</sup> ESPOSITO, John. Ameaça islâmica: mito ou realidade? In. **Islã**: um desafio para o cristianismo – Concilium n. 253. Editora Vozes, 1994/3, p.392.

<sup>393</sup> AED, Saleh Ibn Hussein. Op. cit, p. 75-77

<sup>394</sup> Corão 5:42; 60:8-9

<sup>395</sup> Lewis, Bernard. Op. cit. p.54.

### 3.4.2.2 A polêmica da mulher como titular de direitos

O 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 o senso comum de 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 *burquas* e *shadores* (véus).

Não se contestam os problemas de desigualdade de gênero, mas o que se percebe é que há distorção de dados e ausência de uma análise mais aprofundada sobre a realidade da mulher no Islã.

No Direito Islâmico a questão gênero está sujeita ao 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 lar<sup>396</sup>, 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”. 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, o esposo<sup>397</sup>.

A mulher, porém não está presa, restrita, à 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<sup>398</sup>. A mulher, portanto,

<sup>396</sup> MUTAHLARI, Murtadã. Op. cit. 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”

<sup>397</sup> Corão 4:34; 24:30-31; 33:33; 66:6

<sup>398</sup> AL-MUSAUI, Sayyed Hashem. Op. cit. p.73: “O Islam deu à mulher todos os direitos, políticos e civis, pois no Islam a mulher tem direito de participar nas atividades políticas, sendo membro de partidos, candidatando-se em eleições, expressando opiniões políticas, recebendo cargos políticos, e somente a presidência do país tem algumas condições nas quais se inclui o fato do presidente ser do sexo masculino. A mulher pode exercer suas funções sociais, populares, beneficentes, governamentais e etc. No Islam, a mulher goza de todos os direitos civis que o homem goza: direito de propriedade, direito de usufruir de bens da maneira como lhe aprouver, direito de herança, tem direito de trabalhar e estudar...”; Corão 60:12;9:71-72;3:195.

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

Historicamente, encontra-se mulheres sultanas, rainhas, mas nunca *khalifas*. As mulheres tiveram uma grande participação na consolidação do Islã. *Khadija*, a primeira mulher do Profeta, apoiou-lhe financeiramente, além de ser sua conselheira. *Ayishah*, a esposa predileta de *Muhammad*, teve decisiva influência nos rumos do Islã, inclusive após a morte do Profeta. *Nessiba Bint Kaab*, *Om Solayem Bint Malham* e *Hind Bent Rabia* lutaram com o Profeta contra os coraixitas, na defesa de Madina (Medina) e na conquista de Makka (Meca). *Fátima* filha do profeta, também foi conselheira<sup>399</sup>. Entre os *sufis*, vertente místico-contemplativa do Islã, a mulheres podem atingir na mesma condição dos homens a condição de santidade, tornando-se *shaykhats* (líderes espirituais), a exemplo de *Rabi'a al Basri*, profetiza sufi (717-801 da Era Cristã)<sup>400</sup>.

Deve-se esclarecer, entretanto, que na prática, os problemas no tratamento com a mulher na *Ummah* 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 patriarcais, 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 compiladas pelos Imames Bukhari e Muslim<sup>401</sup>, 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 da referida sura é misógina e 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*<sup>402</sup>.

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 pré-islâmicas. Da mesma forma, a “legitimidade” das agressões sexuais

<sup>399</sup> PACE, Enzo. Op. cit, p.112; Saadawi, Nawal el. Op. cit. p.183

<sup>400</sup> OLIVEIRA, Vitória Peres de. Op. cit. p.106/115.

<sup>401</sup> 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.

<sup>402</sup> MONTURIOL, Yaratullah. Op. cit. p. 51-53, 73.

contra as mulheres por integrantes da própria família (avô, pai, tio, irmão), aonde as vítimas acabam se tornando réis, sendo condenadas a desonra perpétua ou a morte, estão embasadas em costumes locais, que não foram extirpados pelo Islã<sup>403</sup>. 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 filho<sup>404</sup>. Na Tunísia e Turquia existem leis rígidas que coíbem agressões contra as mulheres<sup>405</sup>. 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”<sup>406</sup>. Cabe ao pai zelar pela integridade de sua filha não permitindo casamento quando o noivo não é um bom pretendente (fundado em critério moral)<sup>407</sup>.

Entretanto no entendimento do Islã, 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.

Com o advento do *Nikah* (o casamento/ النكاح), os homens e mulheres, nas condições de marido e esposa, devem se tratar com respeito recíproco (igualmente), pois “elas (as mulheres) têm mesmos direitos sobre eles, como eles os têm sobre elas, condignamente”<sup>408</sup>. É dado, porém, ao marido uma autoridade patriarcal sobre a família, inclusive sobre sua esposa, conforme exposto no Corão: “mas os maridos conservam um grau (de primazia) sobre elas”<sup>409</sup>, o que em princípio dá a entender que o homem possui uma situação hierárquica superior à mulher.

<sup>403</sup> SAADAWI, Nawal el. Ibidem. p.28-29, 32, 42; Silva, Maria Cardeira 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

<sup>404</sup> Corão 43:17

<sup>405</sup> Código da Condição da Mulher (Tunísia, 1956); Código Civil Turco, Moudawna (Código de Família) no Marrocos

<sup>406</sup> MUTAHLARI, Murtadã. Op.cit. 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.

<sup>407</sup> MUTAHLARI, Murtadã.Op.cit, p. p.62/63.

<sup>408</sup> Corão 2:228

<sup>409</sup> Corão 2:228

Esta autoridade é denominada de *Qiwamah* (manutenção, provimento e a proteção/القوامه), que tem seu fundamento legitimador nas características diferenciadoras entre os gêneros sexuais, sem todavia, oprimir a mulher. Resumindo, o marido tem algum grau de autoridade na família para exercer a condição de provedor e protetor da mulher, contra a maior de todas as ameaças, o próprio homem. Mas a condição de provedor não pode submeter a mulher ao seu jugo, ou seja, a mulher não se torna pertença do marido<sup>410</sup>. Esta concepção está presente na manutenção do nome de solteira da mulher e no direito ao divórcio<sup>411</sup>.

Caso o casamento esteja em crise, a mulher tem o direito de pleitear o divórcio ou *Al Talaq* (الطلاق)<sup>412</sup>. Caso a mulher tome a iniciativa (*Al Khul'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)<sup>413</sup> até que a ex-esposa contraia novo casamento.

No Xiismo, existe o casamento por tempo certo, ou por prazo fixo (*mut'ah*/ المتعة). Não se trata de uma invenção xiita, pois essa modalidade de casamento fora reconhecido por todos os muçulmanos até o califado de Omar, que o proibiu. Trata-se de uma medida liberal, caracterizada pela comutatividade entre homem e mulher, em que os parceiros contraem matrimônio por um período máximo de 1 ano, podendo, após o prazo, ser convertido em casamento convencional. Seu objetivo principal é a satisfação sexual sem que haja promiscuidade e seus efeitos jurídicos são praticamente os mesmos do *Nikah*, inclusive no

<sup>410</sup> Corão 2:228/4:34; H 187: “O crente mais íntegro é aquele que demonstra melhor caráter e de melhor moralidade. E o melhor dentre vós é aquele que melhor trata a sua mulher, o que é melhor para com a sua mulher”; Riadussalihin: Oásis dos virtuosos. S.B Campos: CIDIAL (sem ano): H 189 “Tratais as mulheres com bondade (...) Sabei que tendes direito sobre as vossas mulheres e elas têm direito sobre vós”.

<sup>411</sup> SAADAWI, Nawal el. Op. cit. p. 132.

<sup>412</sup> Corão2:228-229.

<sup>413</sup> Corão 65:1-6.

que se refere aos direitos da prole<sup>414</sup>. Sua fundamentação estaria na sura 4, versículo 24, ao determinar que: “E, àqueles, com as quais vos deitardes, concede-lhes seu mahr [dote] como preceituado. E não há culpa sobre vós, pelo que acordais, mutuamente, depois do preceituado. Por certo, Allah é Onisciente, Sábio.”

Sobre 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 violência, os homens mais abastados eram incentivados a casar com viúvas, inclusive idosas, para acolhê-las e amparar os órfãos<sup>415</sup>. Muhammad casou-se com diversas viúvas de soldados mortos na batalha de Badr e Uhud<sup>416</sup>. Entretanto, há a preferência pela monogamia<sup>417</sup>.

Gradualmente, a poligamia vem perdendo o sentido, caindo em desuso<sup>418</sup>. 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.

Outro ponto peculiar sobre o casamento, que condiciona sua realização, é o dote ou *mahr* (مهر). O dote não apresenta as mesmas características do dote ocidental, pois se trata de uma medida de segurança patrimonial à esposa. Não se trata de um valor econômico atribuído à mulher, mas um instrumento de seguridade em caso de viuvez ou divórcio. Nas vésperas do casamento, a mulher tem o direito de exigir o dote ao seu futuro marido, com o valor devidamente previsto no contrato nupcial. Trata-se de um direito personalíssimo, não podendo ser transmitido a terceiros, mesmo pais ou irmãos<sup>419</sup>.

<sup>414</sup> MUTAHHARI, Murtadã. Op. cit. p.24-28/40.

<sup>415</sup> Corão 4:3

<sup>416</sup> KUNG, Hans. Op.cit. p.160

<sup>417</sup> Corão 4:3: “e se temeis não ser justos, esposais uma só”.

<sup>418</sup> Ali, Syed Ameer. Op. cit. 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”

<sup>419</sup> Corão 4:4

Quantos aos direitos patrimoniais da mulher muçulmana, o Direito Islâmico prevê plena autonomia de aquisição e disposição de bens, sejam eles móveis ou imóveis<sup>420</sup>. 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”<sup>421</sup>.

Sobre a herança, a mulher possui direitos sobre parte do patrimônio do pai e do marido. A disposição sucessória para a filha é que sendo única, herdará metade do patrimônio dos pais. Se entre os descendentes só houver mulheres, 2/3 dos bens serão transmitidos às filhas, que dividirão equitativamente. Se a prole for composta de filho e filha, 2/3 serão transmitidos aos filhos (devido ao entendimento que são ou serão provedores de suas famílias) e 1/3 será repassado para as filhas (devido ao entendimento que serão providas pelos seus respectivos maridos). Antes dessa disposição, deve ser reservado 1/8 dos bens que serão destinados à esposa. Não havendo filhos, a esposa terá direito a 1/4 dos bens do marido. O quinhão da esposa é disposto separadamente do quinhão, caso a viúva não tenha ainda recebido os valores nupciais<sup>422</sup>.

Um ponto problemático a ser enfrentado, referente a integridade física da mulher, é a questão do apedrejamento em caso de adultério. Como já foi abordada, no Islã, a família é o principal alicerce moral da *Ummah*, logo a fidelidade conjugal é tratada com seriedade e rigor, a ponto de ser punida, em princípio, com a morte.

Afirma-se “em princípio”, pois no Corão, na sura 4, versículo 15 há prescrição de pena capital para o adultério (sem que haja clara imposição sobre o apedrejamento/costume tribal), porém esta sura foi suprimida por outra, revelada posteriormente (24:2-4), que estabelece pena física (100 chibatadas) ou moral (vedação de casamento e ostracismo), tanto para homens quanto para mulheres.

Há a polêmica sobre o conflito dos dispositivos, pois para os mais “ortodoxos”, a sura 24 é aplicável em casos de relacionamentos sexuais anteriores ao matrimônio (castidade é confundida com adultério). Todavia, a sura 24 foi resultante do caso *Ayishah*, esposa de

---

<sup>420</sup> LOSANO, Mario. Op. cit. p.401.

<sup>421</sup> Corão 4:32

<sup>422</sup> Corão 4:11-12



*Muhammad*: No quinto ano da Hégira, a então jovem mulher de *Muhammad* acompanhou-lhe em uma expedição militar. No retorno a Medina (*Al Madinah*), ela teria se desentendido da missão e resolveu esperar por socorro no local que outrora estava o acampamento. O soldado *Safwan as-Salmi*, estando nas redondezas colocou a mulher do Profeta em um camelo e, juntos, foram rumo à Medina. Ao chegarem à cidade, surgiu um boato de que os dois teriam cometido adultério, levando *Ayishah* à tristeza e à doença. Neste contexto os versículos foram revelados<sup>423</sup>.

Para que os acusados de adultério sejam punidos, devem ser apresentadas como testemunhas quatro pessoas idôneas que tenham visto o coito entre os cúmplices. Caso haja perjúrio, as testemunhas são punidas com 80 chibatadas<sup>424</sup>. Se há acusação sem testemunhas e se os acusados jurarem por quatro vezes que não cometeram o adultério, eles estarão livres de punição<sup>425</sup>.

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 levemente 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.

<sup>423</sup> KAMEL, Ali. Op. cit. p.133;136;140-141.

<sup>424</sup> Corão 24:4

<sup>425</sup> Corão 24:6-9

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 *Allah. Muhammad*, respondendo por meio de revelação, decidiu pela adoção do véu, que cobrisse a cabeça, pescoço e a parte superior do tronco, deixando à mostra o rosto, como forma de diferenciação entre as mulheres (muçulmanas e não muçulmanas)<sup>426</sup>. Logo, se uma mulher com *hijab* fosse violada, o agressor seria punido com a morte.

É importante salientar que o uso do véu não se resume a 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 pelo “maior acesso da mulher à educação e emprego fora da esfera doméstica no Egito pós-colonial”.

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, na forma de sociedades secretas. No Egito, em 1919 foi criada a Federação das Mulheres, cuja fundadora foi *Hoda Shaarawi*. Inicialmente, o objetivo foi contestar o jugo dos ingleses, mas, posteriormente, tomou rumos “feministas”.

No Marrocos há o incentivo de criação de ONGs femininas, com apoio do Estado, que tem como objetivo a emancipação da mulher, tendo como fundamento teórico o próprio Islã.

No mesmo sentido, há por parte do poder público, também, o incentivo na formação de *murshidats*, religiosas (não são imãs, mas pregadoras) formadoras de opinião. São em grande parte mulheres com ensino superior, conhecedoras de árabe e *Sharia*, que tem como “clientela” mulheres e crianças de todas as classes, mas especialmente às que vivem em guetos<sup>427</sup>.

---

<sup>426</sup> 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 alforriar os escravos (atualmente a ideia de escravidão é inadmissível na *Ummah*).

<sup>427</sup> ENNAJI, Moha. **Pregadoras murshidat como agentes de mudança no Marrocos**: uma perspectiva comparativa. In. Revista Pagu/Unicamp. n. 30. Jan.jun, 2008.

### 3.4.3 Do Direito à Liberdade

A igualdade viabiliza, enquanto princípio meio, o exercício do princípio qualificador da vida humana, ou seja, o Direito à Liberdade ou *Al hurria* (الحرية). No Islã a liberdade é um direito natural ao homem. Mais do que um direito, trata-se de um dom dado por Deus, que qualifica a condição humana (essencialmente fundada na relação vontade e ação), diferenciando o homem das outras criaturas. A liberdade, portanto, dentro do prisma existencial, “equivale a própria vida”<sup>428</sup>. A liberdade, assim, é inerente ao Estado de natureza do Homem (*fitrat / فطرة*), ou seja, “o homem nasce livre de qualquer subjugação, pecado, inferioridade herdada e taras ancestrais”<sup>429</sup>.

A liberdade, como fundamento dos atos de vontade individuais, é tratada como um primado emancipatório no Islã, um requisito indispensável para o exercício existencial do homem.

A liberdade, portanto, é um bem absoluto e individual, mas seu exercício não é pleno, devendo ser exercido para o bem e o progresso da própria *Ummah*. Desde o início de suas vidas, os cidadãos tomam a consciência, para a segurança e ordem da *Ummah* (e, consecutivamente, em nome do bem comum), da necessidade do estabelecimento de diversos limites sobre seus atos.

Os limites fundamentam-se na condição de dever, de alteralidade, da responsabilidade individual do cidadão no cumprimento com as Leis de Deus e no ordeiro funcionamento da *Ummah*: “A verdade é que nenhuma sociedade humana pode ser livre no sentido absoluto da palavra. Devem existir certos limites de vários gêneros para a sociedade poder funcionar”<sup>430</sup>.

No *Fiqh* são identificadas diversas modalidades de liberdade no Islã. A grande expressão de liberdade, intimamente ligada à Tolerância, está na disposição do credo, como está expresso no Corão: “Não há compulsão em matéria de fé, então quem quiser creia, e quem quiser que renegue a fé”<sup>431</sup>.

Logo, a escolha da fé (ou a conversão) é uma faculdade individual, sem que haja imposição de terceiros, da coletividade ou qualquer compulsoriedade. Exemplos desta efetiva liberdade é a existência de minorias não muçulmanas na *Ummah*, da histórica convivência pacífica com os *dhimmis*, ou seja, os judeus (até a proclamação do Estado de Israel) e os

<sup>428</sup> ASHTAR, Abdul Kader. Op. cit. p. 41.

<sup>429</sup> ABDALAT, Hammudah. Op. cit. p.63.

<sup>430</sup> ABDALAT, Hammudah. Op. cit. p.63-64; Corão 4:148.

<sup>431</sup> Corão 12:256; 18:29

cristãos. Comunidades cristãs e judaicas sempre foram presentes nos territórios sob jurisdição do Islã, tendo sempre acesso inclusive a cargos de decisão dentro do Estado Islâmico (vizires, ministros, embaixadores).

O Islã também reconhece a liberdade de pensamento e expressão aos *baleghs*, *dhimmis* e estrangeiros. O uso deste direito, porém, deve estar firmado na boa-fé, no intuito de se evitar a injúria, difamação ou calúnia de pessoas, ou a propagação da instabilidade com informações infundadas de forma injusta e iníqua na *Ummah*.

Logo, o uso da liberdade está submetido à virtude, ao exercício tempero e prudente desta faculdade, não atentando contra o Bem Comum<sup>432</sup>. O Islã, conseqüentemente, prevê o direito de livre associação, dentro da mesma lógica da liberdade de expressão, autorizando a organização de partidos ou movimentos civis.

### 3.4.4 Do Direito à Propriedade

No que se refere ao Direito à Propriedade ou *Al milk* (المالك) trata-se de um princípio jurídico fundamental no direito islâmico, qualificador da vida dos muçulmanos. A propriedade é uma extensão concreta da liberdade, submetendo-se, porém, ao bem estar da *Ummah*. Na perspectiva islâmica tudo pertence a Deus e o homem é seu preposto, sendo responsável pelo uso e cuidado dos bens outorgados por *Allah*.

O *Milk* abrange o direito à propriedade (direito de aquisição de bens) e o direito de propriedade (direito de manutenção e disposição de bens).

Sobre o direito à propriedade *strictu senso*, todo homem e mulher no Islã possuem condições de obter bens móveis e imóveis. 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. Nesta última, há um enfoque sagrado referente à continuidade da chefia de família.

Especificamente sobre a aquisição onerosa de bens, a propriedade está fundada no direito de riqueza, no primado que o homem deve se sustentar (autodeterminação/liberdade material) e prosperar, como forma de engrandecimento pessoal e coletivo<sup>433</sup>. A propriedade

<sup>432</sup> Corão 3:4-7;10:101

<sup>433</sup> Corão 62:10; Hussein, Ali Ibnol. *Tratado dos direitos*. São Paulo: CIB, 2005, p. 49: “Quanto ao direito da riqueza, é que não a obtenha de maneira ilícita. Que gaste somente com aquilo que é permitido. Que não a desvie quando já está destinada, que nunca mude o seu trajeto”; Isabelle, Sami Armed. Op. cit. p. 27: “O Islam garante ao ser humano a busca do seu sustento e a posse da propriedade e bens sem limitar a sua quantidade”.

adquirida, no Islã, é a reificação do trabalho exercido pelo muçulmano e um instrumento de potencialização de suas ações laborativas presentes e futuras.

A tradição onerosa de bens, que ocorre por meio de relações contratuais, tem sua validade calcada na comutatividade, ou *tabadalyah* (تبادلثة) e da boa-fé entre as partes (honestidade, ou *Al sadaq* -الصدق/ fidelidade, ou *ualaa* - ولاء). Todas as transações, para serem válidas, devem primar pelo consentimento livre e mutualidade, como forma de dar força normativa ao contrato<sup>434</sup>.

Exemplos claros do respeito ao livre consenso e à comutatividade encontram-se nas disposições sobre incapazes e em relações negociais caracterizadas por onerosidade excessiva. Caso um contrato seja convencionado por agentes incapazes não acompanhados pelos seus representantes e sem, no mínimo, duas testemunhas, a relação obrigacional será invalidada<sup>435</sup>. Os contratos que apresentem onerosidade excessiva são passíveis de resolução negocial<sup>436</sup>.

Entretanto, não basta que os contratos de aquisição de bens apresentem apenas a liberdade e a reciprocidade, sendo indiscutivelmente necessária a presença da boa-fé.

Não há um conceito jurídico específico sobre boa-fé no Islã, mas o instituto é presente, por meio do respeito à honestidade e a fidelidade nas compras e vendas de bens. Ao se tratar do conceito de honestidade, o *Fiqh* reconhece o que para o ocidente é chamado de boa-fé subjetiva, do binômio “interesse individual e respeito ao ‘outro’”, o dever ético da alteridade, da austeridade e da retidão na relação, que emerge do próprio indivíduo, ou seja, a boa intenção das partes no exercício do negócio<sup>437</sup>. Também, encontram-se elementos de boa-fé objetiva, de preceitos ético-jurídicos voltados à lealdade no cumprimento do negócio jurídico e do ordenamento jurídico (eticidade e licitude), que dá força normativa ao contrato e dita a conduta dos agentes<sup>438</sup>.

O exercício do direito de propriedade submete-se ao princípio da “dualidade da propriedade” (*al-milkiah al-muzdawayah*/الملكية المزوجة), não se restringindo, portanto, à satisfação, ao sustento e prosperidade pessoal, mas visando privilegiar a função social. Logo, inicialmente, o proprietário deve dispor de seus bens, dando a eles fim econômico que gere progresso à *Ummah* (princípio da solidariedade).

<sup>434</sup> Corão 4:29;5:1;16:91;17:34;61:2-3.

<sup>435</sup> Corão 2:282

<sup>436</sup> Corão 2:286; 6:119

<sup>437</sup> Corão 17:34-35; 23:8; 83:1-6; Alguns hadiths que tratam sobre este assunto são: “quem nos engana não é um de nós”; “mercadores, cuidado com a mentira” (Isbelle, Sami Armed. Op. cit. p.108)

<sup>438</sup> Corão 2:188; 11:85.

Consequentemente, amparado no princípio da “função social” da propriedade, é admitido o dispositivo jurídico equivalente à usucapião, ou seja, se o proprietário não der fim a sua propriedade e se outra pessoa se apossa dela, dando uso durante cinco anos como se sua fosse, esta se torna dona, conforme o *hadith*: “quem revive uma terra morta se torna dona dela”.

A propriedade não pode ser um mecanismo de opressão social, de exploração entre muçulmanos a exemplo da disposição do dinheiro. O direito de empréstimo e crédito (*gharim*) é previsto no *Fiqh*, porém, com restrições a usura (juros abusivos), pois atenta contra a convivência fraterna dentro da comunidade e, do contrário, viabilizaria o surgimento de uma classe inoperante e ociosa (inviabilizaria o processo produtivo)<sup>439</sup>. Finalmente, a riqueza e frutos produzidos pela força do trabalho ao final de cada ano, em parte devem ser partilhados entre os integrantes da comunidade, por meio do *Zakat* e do *Sadaqa*, efetivando os princípios de Justiça Distributiva e Social.

Depois de exaustiva análise sobre os fundamentos do Sistema Islâmico, conclui-se que o fundamentalismo e o terrorismo islâmicos devem ser desassociados do Islã Clássico. Os movimentos radicais com denominação muçulmana reconhecidamente nascem dentro da *Ummah*, alimentando-se de seus problemas, mas é preocupantemente leviano afirmar que movimentos pontuais representam uma civilização inteira.

A seguir, se analisará a formação e as causas do fundamentalismo radical islâmico e o recurso do terror, especificamente o ISIS, E.I ou DAESH.

---

<sup>439</sup> Corão 3:130; Hussein, Ali Ibnol. Op. cit.49:” Quanto ao direito de ter credor é que se tu dispões de recurso lhes pagues satisfazendo-o, lhe compenses e não demores (mais); Já que o Mensageiro de Deus disse: ‘a demora do rico (em pagar) é opressão’”.

#### 4 ORIENTE MÉDIO E A POLÍTICA EXTERNA NORTE-AMERICANA: CAUSAS DA FORMAÇÃO DO “ESTADO ISLÂMICO DO IRAQUE E DO LEVANTE

Nos dois primeiros capítulos tentou-se demonstrar a conexão entre os modelos político-jurídicos cosmopolitas, expressões de expansão e consolidação do modo de vida moderno, indispensável para o desenvolvimento do capitalismo, e o imaginário nacional “autêntico” norte-americano, a sua crença deísta na República e no seu direito.

O universalismo moderno norte-americano, em seu processo histórico de desenvolvimento e expansão, viabilizou a formação de tradições político-externas norte-americanas: a hamiltoniana (expansão comercial-financeira/primazia do livre mercado); a jacksoniana (conservação da segurança interna); e wilsoniana (universalização do modelo político-moral).

Num segundo momento tentou-se fazer a distinção entre o Islã e o radicalismo islâmico ou Jihadismo. Independentemente das escolas interpretativas do Islã, sejam as vertentes xiitas, sunitas ou sufis, o Islã, como um sistema religioso que abarca política, direito e economia, possui matriz compartilhada entre os integrantes da Comunidade de Fiéis (*Ummah*).

A comunidade não tem território, etnia, nem sujeição a um Estado secular, mas é algo simultaneamente difuso e integrado, pois onde há muçulmano há comunidade e todos estão unidos (*Tawhid*) em torno do soberano Criador (*Allah*).

A Comunidade de fiéis tem sim um apego a referenciais a-históricos, de natureza mítica, envolta a uma racionalidade sacralizante e atemporal, de valores intangíveis, cuja interpretação até resulta do processo histórico, mas sob a crença que Deus age no mundo profano.

Logo, os pilares conceituais do Islã como Comunidade (*Ummah*), Unidade (*Tawhid*), Tolerância (*Yurs/sa'ar*), Prudência (*Ilm*), Esforço (*Jihad*) são, ou deveriam ser, essencialmente os mesmos a todos os fiéis. O problema está na distorção desses princípios nos movimentos Jihadistas

Assim, busca-se investigar o desenvolvimento dos movimentos de terror islâmicos, ou jihadistas, demonstrando a transformação do princípio moral da *jihad* numa retórica de violência (jihadismo), buscando identificar suas causas e as construções ideológicas no Islã contemporâneo.

Da mesma forma, deve-se analisar a conexão entre a retórica e ações de violência jihadista com o processo de “universalização” dos valores ocidentais no Grande Oriente Médio, que se estende do norte da África até ao Paquistão.

O universalismo que, em verdade, é o unidimensionalismo triunfante de um modo de vida (mundo da vida/valores), dando suporte a expansão do mercado e do capital, menospreza, exclui e aniquila, seja pela alienação, assimilação e sobreposição, as diversas formas de identidades, formas de ser individual e coletivo, inclusive o “ser” muçulmano.

Um processo que se inicia, no Oriente Médio, com o colapso do Império Otomano, após a Primeira Guerra Mundial, por parte das potências imperiais europeias (Reino Unido e França), tendo continuidade com a ascensão dos Estados Unidos como potência mundial.

Há uma cadeia de eventos que vinculam a formação dos movimentos fundamentalistas e jihadistas com a política norte-americana e suas tradições hamiltonianas, jacksonianas (controle sobre petróleo) e wilsonianas (universalização do sistema político liberal-democrático): a criação do Estado de Israel (1947); o apoio a regimes iraniano do Xá Reza Pahlavi (1953-1979); a Guerra do Afeganistão (1979-1989); a Guerra do Golfo (1990); a Invasão do Iraque em 2003; a Primavera Árabe em 2010.

Ao se identificar essas conexões, pode-se entender que o Al Qaeda e sua perigosa corruptela, o “Estado Islâmico” (EI), ISIS (Islamic State of Iraq and Sham) ou Daesh, são verdadeiros ovos destas serpentes.

#### 4.1 AS AÇÕES NORTE-AMERICANAS NO MUNDO ISLÂMICO

O fenômeno do terror, justificado num discurso religioso “fundamentalista”, pode ser atribuído a indevida aplicação das tradições políticas externas norte-americanas, pretensiosamente universalizadoras do capitalismo (hamiltonianismo) e do modelo político-jurídico-social moderno (wilsonianismo). O processo, porém, é mais antigo, pois a ingerência ocidental é anterior a presença norte-americana no Oriente Médio e Ásia Central.

Com o colapso do Império Otomano, no fim da Primeira Guerra Mundial, a França e o Reino Unido, por meio do tratado de Sikes-Picot (16 de maio de 1916), dividiram o seu território, destinando o que é hoje o Líbano e a Síria aos franceses e a região da Mesopotâmia, Transjordânia e Palestina aos ingleses.

Esses territórios, por meio do Tratado de Sévres (10 de agosto de 1920), foram organizados (forjados) em Estados, ao modelo westfaliano. Estes Estados abarcavam



diferenças inconciliáveis, de natureza étnico-religiosa, que, por sinal, foram exploradas pelas potências coloniais, como fonte de manutenção de poder.

Houve também, em 1917, o compromisso do governo britânico em apoiar o estabelecimento do “lar do povo judeu” na Palestina, por meio da Declaração de Balfour, destinado ao Lord Rothschild, considerado uma afronta ao povo muçulmano local<sup>440</sup>.

Com o fim do Império Otomano e a ocupação neocolonial no Oriente Médio deu-se fim, para a população muçulmana na região, ao califado e, conseqüentemente, à unidade pan-islâmica. Uma ordem político religiosa (*dar al islam*), com legitimação sagrada e a-histórica, é substituída por uma estrutura política fragmentada e secular (modelo de Estado europeu).

O discurso libertário vindo do ocidente foi substituído pelo menosprezo identitário, uma desconsideração completa das tradições político-jurídico-sociais sustentadas na fé. Como resposta emergiram movimentos de resistência pan-arabistas, que defendiam a criação de um grande Estado viabilizador da unidade étnica, e pró-islâmicas, que defendiam (e ainda defendem) que a religião é o fator de unidade e condução para um modelo próprio de modernidade.

Com o fim da Segunda Guerra, as potências europeias foram substituídas, no palco oriental, pelos EE.UU. e a URSS, tendo como efeito a modificação das estruturas estatal-governamentais dos jovens países árabes, que, de monarquias feudais, se transformaram em repúblicas ditatoriais militares, com índole populista e nacionalista.

O primeiro contato norte-americano com o mundo muçulmano foi em 1787, com o estabelecimento de tratado comercial com o Sultanato do Marrocos. Durante o século XIX as relações entre o norte da África e o Oriente Médio foram tímidas, pois essas regiões estavam sob o domínio neocolonial europeu ou controladas pelo Império Otomano.

Após o colapso do Império Otomano, na Primeira Guerra, o contato norte-americano se fez por meio de suas empresas petrolíferas que tinham interesse em fazer, na região do Golfo, a prospecção do recurso energético indispensável.

Por questões de ordem estratégica advindas da importância econômica da região, não só em função do petróleo, mas de acessos marítimos importantes (estreito de Bósforo e Canal de Suez), além do fim do domínio inglês e francês e da crescente influência soviética sobre os árabes, principalmente após a fundação de Israel, a presença norte-americana tornou-se constante e definitiva na região.

---

<sup>440</sup> KISSINGER, Henry. **Ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2015. p. 116-117

Já no final da Segunda Guerra Mundial, após a Conferência de Yalta, F. D. Roosevelt, em fevereiro de 1945, a bordo do cruzador americano USS Quincy, encontrou-se com o rei Abdul Aziz Ibn Saud da Arábia Saudita. Do encontro surgiu a aliança histórica entre sauditas e norte-americanos, definindo que o reino saudita, a partir de então, estaria sob a proteção norte-americana. A pretensão do Presidente Roosevelt foi claramente hamiltoniana e jacksoniana em ter acesso e controle ao petróleo saudita, pois quem controla o petróleo possui a capacidade de asfixiar o adversário dependente do recurso energético<sup>441</sup>.

O tratamento estratégico sobre o petróleo não ficou restrito a Árabia Saudita, atingindo de forma violenta o Irã<sup>442</sup>. Os EE.UU. contrariamente à sua retórica de defesa da autonomia dos povos, incitou e apoiou, em parceria com o Reino Unido, o golpe militar (1952) contra o governo nacionalista do primeiro ministro iraniano Mohammed Mossadeq, que defendia a nacionalização das empresas petrolíferas<sup>443</sup>. O governo Eisenhower, depois de inúmeras pressões econômicas, instigou, por meio da CIA um levante que acabou desestabilizando o governo.

Outra medida norte-americana, por sinal traumática, no Oriente Médio foi a acomodação do Estado de Israel, considerado uma expropriação afrontosa contra árabes e muçulmanos da região. Um fator que promoveu o pan-arabismo, a tragédia palestina, aproximou os árabes dos soviéticos e transformando o Oriente Médio em palco de diversas guerras.

Em plena época de descolonização no Oriente Médio, observou-se uma contradição com a partilha do território da Palestina e a criação de Israel. Mesmo com a justificativa de compensação aos judeus europeus, pelos males do holocausto, o ocidente capitaneado pelos EE.UU. agiu arbitrariamente, fazendo caridade com “chapéu alheio”. Os norte-americanos assumiram um compromisso feito pelos ingleses (Declaração de Balfour), justificados por argumentos étnico-religiosos (o retorno do Povo escolhido à Terra Prometida), desconsiderando uma população tradicional e majoritária crente em ser representante de um momento de superação definitiva do judaísmo e do cristianismo<sup>444</sup>.

Israel assumiu uma importância estratégica para os EE.UU. Israel é um incômodo lembrete da proposta moderno-universal norte-americana de Estado, Direito e Sociedade, caracterizada pelo regime representativo entre israelenses judeus e palestinos. Além de ter

---

<sup>441</sup> SILVA, António Costa. **A luta pelo petróleo**. Instituto português de relações internacionais (IPRI/UNL). In. [http://www.ipri.pt/images/publicacoes/revista\\_ri/pdf/r6/RI6\\_ACSilva.pdf](http://www.ipri.pt/images/publicacoes/revista_ri/pdf/r6/RI6_ACSilva.pdf), p. 4.

<sup>442</sup> LEWIS, Bernard. **A crise do Islã: guerra e terror profano**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004, 75.

<sup>443</sup> KISSINGER, Henry. **Diplomacia**. São Paulo: Saraiva, 2012. p. 476.

<sup>444</sup> ANDERSON, Perry. Op. cit. p. 111.

sido durante muito tempo um braço de desestabilização das ações pan-arabistas desenvolvidas por Gamal Abdel Nasser e seus aliados.

A desagregação do nasserismo, principal vertente do pan-arabismo, acabou por fazer com que gradualmente o Egito e, posteriormente, Jordânia, saíssem da esfera de influência soviética e caíssem nas graças dos norte-americanos. Aliás, contrariamente ao seu discurso wilsoniano, em prol da segurança e dos interesses políticos econômicos (jacksonianismo e hamiltonianismo), os norte-americanos não hesitaram em apoiar regimes despóticos alinhados às suas fileiras.

Exemplos dessa acomodação foram o acordo de Camp Davis (1979), que selou a paz entre Israel e Egito, e o tratado de paz com a Jordânia (1994) mediados pelos Estados Unidos.

Outro regime autoritário sob apoio norte-americano foi o iraniano do Xá Rezha Pavlev. O governo ditatorial do Xá teve seu início com a derrocada de Mossadeq, o que foi denominado como a Revolução Branca, tendo como principais características a ocidentalização do Irã e as violentas ações, por meio do seu serviço secreto (SAVAK), contra os movimentos de oposição, em especial os movimentos pró-islâmicos xiitas.

Em meio a uma crise econômica, caracterizada por inflação e desemprego, ao desagravo sobre a proximidade aos norte-americanos e ingleses, o regime terminou com a revolução islâmica iraniana, 1979, liderada pelo aiatolá Ruhollah Khomeini, que estabeleceu uma república islâmica, com bases teocráticas.

Entre 1979 a 1981, o novo regime manteve como reféns 52 norte-americanos, funcionários da embaixada dos Estados Unidos. O governo do presidente Jimmy Carter organizou um plano de resgate, que se mostrou desastroso, com perda de vidas e equipamentos militares. No governo Reagan houve uma negociação com o Irã, resultando na libertação dos reféns, por meio da oferta de armamentos.

Outro evento que abalou as estruturas do “grande oriente médio” em 1979, necessário para se entender o elo entre as ações norte-americanas no mundo Islâmico e o surgimento do terror ou jihadismo, foi a guerra do Afeganistão.

Os norte-americanos em resposta a invasão soviética, financiaram os movimentos de resistência denominados de *Mujahadins*<sup>445</sup>. Os norte-americanos, com auxílio saudita e paquistanês, apoiaram os insurgentes sem reservas, sem exigência de uma contrapartida, como a abertura política ou econômica. A mentalidade de Washington era que a religião

---

<sup>445</sup> SEGATTO, José Antonio. Terrorismo e globalização (Espectros do terror). **Revista política democrática**. Ano XV. n.44. Fundação Astrogildo Pereira, 2016.

islâmica seria um antídoto ao comunismo, mesmo cientes das sequelas oriundas da Revolução Islâmica Iraniana, sendo antiamericanismo considerado um mal menor<sup>446</sup>.

Os resistentes inicialmente tinham origem tribal local, estando dispostos a expulsar os invasores soviéticos, que impunham hábitos e costumes avessos a suas tradições. Porém, o conflito tomou uma conotação Jihadista, tendo, os combatentes, a defesa da fé islâmica e da comunidade muçulmana, como bandeira.

Neste ambiente conflituoso, o *Al Qaeda*, a rede terrorista internacional de denominação islâmica, se desenvolveu, tendo como seus fundadores e componentes originais veteranos *mujahadins*.

A política norte-americana na década de 1990 foi decisiva para a ação do Al Qaeda. Em 1990, em represália ao ataque Iraquiano no Kuwait (Guerra do Golfo) e atendendo ao pedido saudita, escorados em compromissos históricos, assumidos na década de 40, e sob a legitimação da ONU, os Estados Unidos organizaram uma coalizão militar internacional denominada de Tempestade no Deserto, sendo bem sucedida na expulsão dos iraquianos no Kuwait.

O problema, porém, foi que as forças de coalizão da Guerra do Golfo foram sediadas em terras sauditas, consideradas sagradas, pois em seu território encontram-se as cidades sagradas de Meca e Medina. Isso foi considerado um ultraje, semelhante à criação de Israel, sendo conclamada a *Jihad*.

É nessa cadeia de eventos que se entende o motivo do ataque ao World Trade Center, em 2001, atentado antecedido por quatro incidentes terroristas contra os norte-americanos: o atentado contra o Word Trade Center em 1993; o ataque à base militar de Kobhar, na Arábia Saudita, em 1996; os atentados contra embaixadas norte-americanas em 1998; e o atentado contra o navio USS Cole, em 2000.

O governo George W. Bush, em resposta, agiu duramente, declarando guerra ao Afeganistão, país que abrigava Osama bin Laden, berço do Al Qaeda, controlado por uma facção jihadista denominada de *Taleban* (estudantes). Iniciou-se a denominada Guerra ao Terror que, na perspectiva jacksoniana radical do então Secretário de Segurança norte-americano Donald Rumsfeld, buscava identificar e destruir inimigos físicos recorrendo a liberdade de ação militar, sem justificativas legais, garantindo a segurança dos EE.UU.<sup>447</sup>.

---

<sup>446</sup> VISENTINI, Paulo G. **O Grande Oriente Médio: da descolonização à primavera árabe**. Rio de Janeiro: Elsevier, 2014, p.66.

<sup>447</sup> SUAREZ, Marcial A. Garcia. **As guerras de George W. Bush e o teorrismo no século XXI**. Curitiba: Appris, 2013, p.146.

Entretanto, a guerra ao terror não ficou restrita ao Al Qaeda e ao Afeganistão. Por um revanchismo advindo de 1990, pela pretensão hamiltoniana de controle sobre as fontes de energia (petróleo), porém, com o discurso moral jacksoniano de combate às armas químicas (que não existiam) e wilsoniano de universalização da democracia e das liberdades, o Iraque de Saddam Hussein foi também alvo dos norte-americanos<sup>448</sup>. A vitória foi certa e a ocupação foi seguida de arbitrariedades, torturas, campanha de assassinados e supressão de informações, ao exemplo da prisão de Abu Ghaib.

O governo Bush, em seu wilsonianismo reformista, alegava levar a democracia ao Oriente Médio, dando como exemplo a ação norte-americana contra os países do Eixo na Segunda Guerra Mundial. A guerra era um recurso avassalador, não só para se levar a democracia, mas para se manter a segurança! Trata-se da guerra justa e o entendimento que o EE.UU. possuíam uma missão civilizatória ('policiais do universo')!<sup>449,450</sup> Tanto que as ações de desarmamento promovidas pela Líbia e pelo Irã ocorreram como resposta à ameaça de invasão norte-americana<sup>451</sup>.

Com a ascensão de Barack Obama, houve uma promessa de nova abordagem na região, assumindo, na prática, uma postura, não menos pretensiosa, de recuo.

Com a Primavera Árabe, como foi conhecido o levante popular iniciado em 2010, parte significativa do Oriente Médio mudou dramaticamente, com a derrubada de ditaduras na Tunísia, Egito, Iêmen e Líbia. Os norte-americanos agiram "timidamente" com apoio aéreo, como no caso da Líbia. Entretanto, houve o receio estadunidense de que a vitória da Irmandade Muçulmana, movimento iniciador da Primavera Árabe, representasse a ascensão do islamismo radical. O governo Obama não apoiou a Irmandade efetivamente, suspendendo, como no caso do Egito, ajuda financeira, o que agravou a crise econômica naquele país.

A consequência foi o enfraquecimento e queda do governo Moussi no Egito e a desorganização das forças da Irmandade Muçulmana na Síria, Líbia e até mesmo na Tunísia. Diante do vazio deixado, os espaços foram ocupados por forças seculares democráticas (Tunísia) e autoritárias (Egito) ou por movimentos salafistas, inclusive braços do Al Qaeda, na Líbia e na Síria.

Também em 2010, outro fato significativo aconteceu no Oriente Médio: a retirada das tropas norte-americanas do Iraque.

---

<sup>448</sup> BELLUZO, Luiz Gonzaga de Mello. **Ensaio sobre o capitalismo no século XX**. São Paulo: Ed. Unesp, 2004, p.132.

<sup>449</sup> *Ibidem*. p.131.

<sup>450</sup> SEGATTO, José Antonio. Terrorismo e globalização (Espectros do terror). **Revista política democrática**. Ano XV. n.44. Fundação Astrogildo Pereira, 2016.

<sup>451</sup> MEAD, Walter Russel. *Op. cit.* p. 119, 138-139.

Em 2011, os últimos 50 mil soldados estadunidenses partiram do Iraque. Alinhados à tradição hamiltoniana e jacksoniana, os Estados Unidos obtiveram o controle sobre as principais regiões petrolíferas iraquianas, não existindo motivo, para o governo Obama, de se manter tropas ostensivamente.

Sob a fachada wilsoniana, os EE.UU. estabeleceram no Iraque uma democracia formal, com soberania restabelecida desde 2008, o que justificava o fim da missão norte-americana.

Porém, problemas resultantes da invasão não foram resolvidos. A insurgência, ligada ao Al Qaeda, manteve-se firme desde 2003, alimentada pela impossibilidade de conciliação entre Xiitas, Sunitas e Curdos. Outrora vinculados ao poder, a minoria sunita, que controlava o partido do governo, o *Baath*, agora se sujeitava ao revanchismo da maioria xiita, ao sul, e curda ao norte, sendo o fomento para a guerra civil e do desastre chamado Estado Islâmico do Iraque e do Levante.

#### 4.2 DA ETICIDADE AO TERROR: A TRANSFORMAÇÃO DO JIHAD EM JIHADISMO

Como se observa, ao longo da exposição, o universalismo moderno essencialmente, representado pela presença norte-americana no mundo, promove uma cultura de violência (simbólica e física), impondo a adoção de um modo de vida, visando sustentar o sistema capitalista. Essa imposição recorre a um processo de enfraquecimento, sujeição e aniquilação de formas identitárias coletivas, sejam elas comunitárias, de classe ou nacionais<sup>452</sup>.

A violência simbólica recorre a meios sutis, como a indústria cultural e de mídia massificada, difundindo, pelo aparente entretenimento, a cultura do pânico, do medo, glamourizando e estetizando o terror. A indústria cultural transforma fatos em eventos heurísticos, ou seja, um simples ato adquire significado e conotação excepcional, reveladora, com implicações históricas.

O cinema e a televisão, meios tecnológicos tão associados à história norte-americana, tornam-se, portanto, agências do terror. Por sinal, o papel da mídia no encantamento e erotização da violência foi entendido perfeitamente pelo Al Qaeda e o ISIS, como demonstram os ataques terroristas e suas produções propagandísticas.

Pelo artifício cosmopolita de cidadania e sociedade globais, busca-se sujeitar a pluralidade identitária a uma homogeneização cultural. O Direito, que se assenta na retórica emancipatória, assume papel “justificador racional” da violência a exemplo das ações de

---

<sup>452</sup> CHÉRIF, Mustapha. **O Islã e o ocidente**: encontro com Jacques Derrida. Belo Horizonte: UFMG, 2013, p.4

Estado, como a guerra e o terrorismo institucional<sup>453</sup>. O Cosmopolitismo combina poder com violência, comprometido com a dominação, ocultando a barbárie sob o véu da civilização, o totalitarismo no discurso liberal.

No cosmopolitismo há a prevalência do discurso triunfalista ocidental, acompanhado com o menosprezo e a depreciação dos “outros”. O ocidentalismo, tão bem representado na autenticidade norte-americana e em suas tradições político-externas, em sua pretensão de superioridade, criminaliza e inferioriza culturas, povos, nações e civilizações, no intuito de subjugar, apropriar-se e dominar<sup>454</sup>.

O terrorismo é o filho bastardo desse processo, o fruto indesejado e paradoxal da “fábrica de violência” globalizada. Um artifício de violência assustadora, espetacular e mortífera, que, em cada ato, torna-se um fato social, político e histórico, com grande significado. Terror deriva da palavra latina *terrere*, que significa amedrontar, assustar, causar pânico.

O terror insere-se, portanto, no jogo das forças sociais, sendo gerado e enraizado nas inquietações, frustrações, reivindicações, protestos, desesperos e ilusões das coletividades oprimidas.

Mas é importante definir o que é terrorismo, evitando interpretações equivocadas de movimentos policiaescos, pouco afeitos a livre manifestação de vontade, e de atos arbitrários governamentais. Entender o fenômeno terrorista, portanto, não é apenas entender o jihadismo, mas proteger a existência do Estado Democrático de Direito.

Bruno Hoffman conceitua terrorismo como “o uso ou ameaça do uso de violência, por grupos organizados e de forma planejada, contra a sociedade civil ou governos constituídos com fins políticos.”<sup>455</sup>

Rafael Calduch define como “estratégia de relação política baseada no uso da violência e de ameaça da violência por um grupo organizado, com objetivo de induzir o sentimento de terror ou de insegurança extrema em uma coletividade humana não beligerante e facilitar assim o logro das reivindicações terroristas.”<sup>456</sup>

A Convenção Árabe para a Supressão do Terrorismo, organizada pela Liga Árabe em 1998, estabelece que o terrorismo é:

todo ato ou ameaça de violência, qualquer que sejam seus motivos ou propósitos, conduzido para promover o avanço de uma agenda criminal individual ou coletiva,

<sup>453</sup> IANNI, Octávio. **Capitalismo**, violência e terrorismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004, p. 168

<sup>454</sup> IANNI, Octávio. Op. cit. p. 296, 342.

<sup>455</sup> HOFFMAN, Bruno. **Inside terrorism**. Columbia University Press, 1998, p.43.

<sup>456</sup> CALDUCH, Rafael. Una revisión crítica del terrorismo a finales del siglo XX. In. Reinales, F. (ed) States and societal reactions to terrorismo. Onati, 1997, p. 12.

causando terror entre pessoas, medo de serem prejudicadas, ou pondo-lhes em perigo a vida, a liberdade ou a segurança ou objetivando causar danos ao meio ambiente ou a instalações públicas ou privadas, ou à propriedade, para ocupá-la, tomá-la, ou que tenha por objetivo comprometer acesso a recursos naturais.<sup>457</sup>

O Artigo 2º. da Convenção Internacional para a Supressão do Financiamento do Terrorismo da ONU, restringe os atos terroristas a aqueles que vitimizam civis “ou qualquer outra pessoa não tomando parte ativa nas hostilidades em uma situação de conflito armado.” Logo, o terrorismo vitimiza pessoas que não estão diretamente participando do conflito, fazendo uma pertinente distinção entre terrorismo, de outras formas de luta armada<sup>458</sup>.

Certa vez Yasser Arafat fez uma distinção entre terrorismo e revolução afirmando que “A diferença entre o revolucionário e o terrorista, está na razão pela qual cada um luta. Para quem luta por uma causa e luta pela liberdade e libertação de sua terra dos invasores, dos colonos e colonialistas, não pode ser chamado de terrorista”<sup>459</sup>.

Porém, o que há sempre presente nos movimentos terroristas é a existência de objetivos políticos; de atos ilegais violentos ou ameaças ilegais violentas; de ações conduzidas com o objetivo de produzir efeitos não somente contra as vítimas, mas tendo repercussões gerais; e que as ações sejam conduzidas por organizações não estatais ou grupos sub-nacionais. O terrorismo apresenta natureza indiscriminada quanto às vítimas, atos brutais, imprevisíveis dos terroristas, com extrema gravidade<sup>460</sup>.

O radicalismo islâmico, que tem como recurso o uso de métodos de terror, estabeleceu-se no Jihadismo, que não deve ser confundido com o princípio islâmico *Jihad*. O Jihadismo é uma categoria de insurgência religiosa, fundamentalista e, em alguns casos, apocalíptica.

Define-se como Insurgência o movimento de oposição ao *status quo* político de um Estado. As insurgências podem ser políticas ou religiosas. Sendo políticas, apresentam características anarquistas, primando por ruptura, ou preservacionistas, com índole conservadora/tradicionista. As insurgências religiosas sempre são de cunho purista, ou seja, se acham defensoras e legatárias das fontes da fé, da pureza original, agindo pela restauração

<sup>457</sup> LEAGUE OF ARAB STATES. **The Arab Convention For The Suppression Of Terrorism. League of Arab States.** Disponível em: <[www.unodc.org.tldb/pdf/conv\\_arab\\_terrorism.en.pdf](http://www.unodc.org.tldb/pdf/conv_arab_terrorism.en.pdf)>. Acesso em: 3 dez. 2017.

<sup>458</sup> A ONU e o terrorismo. Disponível em: <<https://nacoesunidas.org/acao/terrorismo/>>. Acesso em: 3 dez. 2017.

<sup>459</sup> ARAFAT, Yasser. **Le Monde Diplomatique.** Disponível em: <<http://www.mondediplomatique.fr/cahier/proche-orient/arafat74-en>>. Acesso em: 3. dez. 2017.

<sup>460</sup> GONÇALVES, Joannisval Brito. **Terrorismo: conhecimento e combate.** Rio de Janeiro: Impetus, 2017, p. 13-15.



dos fundamentos (fundamentalismo) ou lutam pela chegada do julgamento final, pelo fim dos tempos, acreditando assumir o papel de acelerador deste processo (apocalípticos)<sup>461</sup>.

A insurgência jihadista, pelos métodos de terror, visa combater, retoricamente, contra a mercantilização das relações sociais e humanas, as normas da modernidade laica e os valores da civilização ocidental cristã<sup>462</sup>.

Contrariamente ao Jihadismo, o *Jihad* apresenta uma dimensão ética individual-esotérica e político-religiosa. O *Jihad al-kubra* (esforço maior) resume-se a uma virtude esotérica, a luta interior, individual em que pessoa busca se autodisciplinar recorrendo aos ensinamentos religiosos. O fim é o autocontrole, a sujeição de paixões e vontades na busca do progresso interior.

O Esforço maior é categorizado em *Jihad al-nafs* (esforço contra si mesmo) e *Jihad al-Shaytaan* (esforço contra o Satã). O *Jihad al-nafs* (jihad contra si mesmo) é de quatro tipos: a) esforço no aprendizado do Islã, única forma de se buscar a plenitude e felicidade, seja no mundo material como no espiritual; b) esforço na devida aplicação dos ensinamentos do Islã; c) esforço na difusão do Islã; d) esforço no exercício da paciência, suportando as dificuldades na difusão da revelação de *Allah*. Ao se alcançar esses quatro níveis, a pessoa será considerada um *rabbaaniyyeen*, um sábio da religião, conforme disposto no Corão (3:79). O *Jihad al-Shaytaan* expressa-se de duas formas: repudiar as dúvidas que abalam a fé; combater os desejos corruptos.

O *jihad al-sughra* (esforço menor) é a guerra de defesa, o esforço em zelar pela existência e segurança da *Ummah*. Há de se lembrar que a Comunidade está presente em cada *balegh* (cidadão muçulmano), onde ele estiver, não existindo delimitação territorial. Logo, cada muçulmano tem o dever de lutar em favor do seu irmão de fé (defender o fiel é defender a Comunidade), pegar em armas contra as ameaças estrangeiras e resistir contra as arbitrariedades internas.

O *jihad al sughra* pode ser especificado em esforço contra os kafirin e os munafiqin (hipócritas). As ações de esforço exercidas são: “o coração”, reprimindo e odiando seus atos dos inovadores e pecadores que menosprezam e perseguem o Islã; “a língua”, expressando e demonstrando repúdio; “a riqueza”, dispondo dos seus bens pela causa do Islã; e “com as pessoas”, pela luta.

<sup>461</sup> GONÇALVES, Joanisval Brito. **Terrorismo: conhecimento e combate**. Rio de Janeiro: Impetus, 2017, p.16

<sup>462</sup> SEGATTO, José Antonio. Terrorismo e globalização (Espectros do terror). **Revista política democrática**. Ano XV. n.44. Fundação Astrogildo Pereira, 2016.

A última modalidade de *jihad al sughra*, destina-se aos líderes da opressão, da inovação e do *haram*, exercida de duas formas: por “atos”, impedindo um *haram* com as próprias mãos, se for possível; com a “língua”, condenando publicamente o *haram*; com o “coração”, repudiando o *haram*<sup>463</sup>.

O Jihadismo inspira-se no *Jihad al-sughra*, porém, gradualmente, se distanciou do fundamento ético (*akhlaq*) do esforço menor, reduzindo-o à luta (*qital*) e legitimando a violência e a barbárie, banalizando a vida e a humanidade, em nome de uma “causa” ideal e particular dos grupos “resistentes”.

#### 4.2.1 O Jihadismo e seu berço sunita

As origens do Jihadismo remontam ao século XIX, sendo uma resposta de resistência política contra o imperialismo Ocidental. O primeiro expoente do pensamento Jihadista foi Sayyid Jamaluddin al-Afghani, que defendia o esforço menor como um direito natural contra a opressão cultural e religiosa e forma de reafirmação identitária muçulmana, respondendo, assim, ao universalismo moderno e ao proselitismo cristão<sup>464</sup>.

Sayyid al-Afghani inspirou sua concepção de *Jihad* nos levantes mahdistas do século XIX, a exemplo: do levante na Argélia (1832-1834), contra os franceses; do Sudão (1844-1885) contra os ingleses; e do Daguestão e Chechênia, contra os russos. Na Índia colonial, também, observou-se movimentos de resistência jihadista, que tinha como objetivo combater o imperialismo britânico, a exploração econômica e o menosprezo ao Islã, como foi o caso da Rebelião de Bengala (1857).

Mahdismo é originário do termo Mahdi, ou vice-regência guiada. Logo, para Afeghani, Deus atribui a função de liderança a certos homens, como no caso de Abdul Qadir, na Argélia, e Muhmmad Ahmad, no Sudão, para liderarem a resistência contra os “ímpios” e dominadores<sup>465</sup>.

Diante da desmoralização dos governantes locais, o jihadismo reconhecia a liderança advinda da revelação ou do “notável” conhecimento religioso, dando aos ulemás (conhecedores da fé) e aos alfaquis (doutores do direito) a atribuição de guardiões da *Ummah*.

<sup>463</sup> Exemplos de Jihad al sughra são diversos: a batalha de Badr, entre coraixitas de Meca e muçulmanos de Medina (624 DC); a batalha de Mu'tah (629 DC); oposição contra os cruzados, promovida por Saladino (1170-1178 DC); a resistência contra os mongóis (1258 DC); a resistência contra a expansão castelhana católica contra o Califado de Córdoba (sec. XV); Guerra Anglo Sudanesa (Mahdista / 1881-1899 DC).

<sup>464</sup> JALAL, Ayesha. **Combatentes de Alá**: a jihad no sul da Ásia. São Paulo: Larousse, 2009, p. 27, 136.

<sup>465</sup> Ibidem. p. 160-161.

A partir da Primeira Guerra Mundial, o jihadismo começou a ensaiar pretensões transnacionais, com a justificativa na universalidade da *Ummah* e na *Tawhid* (Unidade). Obaidullah Sindhi defendia que a ameaça colonialista ocidental não atingia localidades ou particularidades, mas atentava contra o Islã em sua totalidade, cabendo à resistência não se restringir a territorialidades<sup>466</sup>.

No século XX, os fundamentos Jihadistas serão redefinidos por Abul A'la Mawdudi e Sayyid Qutb.

Mawdudi, referência contemporânea do jihadismo, entendia que o discurso ocidental de atraso e barbárie islâmica era uma justificativa para os seus próprios atos de dominação, cabendo ao muçulmano, como resposta, apropriar-se da retórica de violência. Na visão de Mawdudi a tirania prosperou em função do abandono do Jihad e do sentido de auto-respeito<sup>467</sup>. A Jihad assume, portanto, um papel revolucionário (*thawrah*) de ruptura com os modelos neo-colonial e de resgate da dignidade perdida no Islã.

Sayyid Qutb é o principal ideólogo da Irmandade Muçulmana, fundada no Egito, no ano de 1928, por Hassan el Banna.

A Irmandade nasceu como um movimento de resistência contra o colonialismo europeu e a ocidentalização da comunidade muçulmana, reafirmando os valores Islâmicos, mas, posteriormente, assumiu o papel de oposição contra os regimes autoritários (em especial o regime de Nasser) e o projeto pan-arábico.

O pan-arabismo é uma corrente anticolonialista com matriz secular, desenvolvida com o fim do Império Otomano e subsequente colapso do califado. Suas origens remontam a ocupação europeia no Oriente Médio, porém seu apogeu na década de 50, tendo como principal expoente o presidente egípcio Gamal Abdel Nasser.

No projeto de Nasser, os árabes deveriam se unir num grande projeto de Estado Nação, no intuito de se oporem aos norte-americanos, vistos como sucessores do imperialismo europeu, impressão agravada com a criação e apoio ao Estado de Israel. Nasser se inspirou nos preceitos islâmicos de Unidade (*Tahwid*) e Comunidade (*Ummah*), porém, com retórica avessa ao argumento religioso, importando critérios próprios do modelo de Estado Nacional: secularidade (laicidade), etnicidade, entretanto sem democracia<sup>468</sup>.

A principal bandeira política da Irmandade Muçulmana, contrariamente ao projeto pan-arabista, ainda é a instauração de um regime político, jurídico e econômico

<sup>466</sup> JALAL, Ayesha. **Comabatentes de Alá: a jihad no sul da Ásia**. São Paulo: Larousse, 2009. p. 28.

<sup>467</sup> Ibidem. p. 211-212.

<sup>468</sup> KISSINGER, Henry. **Diplomacia**. São Paulo: Saraiva, 2012. p. 477.

autenticamente islâmico, inspirado na *Ummah*, na *Tawhid* e no *Khilafah*, amparado na Sharia, tendo como slogan o “Corão é a nossa Constituição”<sup>469</sup>. A proposta é a constituição de um padrão islâmico de modernidade, com metas de inclusão política e econômica, porém o secularismo é rechaçado.

Seu fundador, Hassan al-Banna, defendia que as instituições islâmicas, adequadas a vida moderna se fortaleceriam e se expandiriam pelo mundo, de forma gradual e pacífica, mantendo assim a pretensão universalista do Islã. Al-Banna foi morto em 1949 pelo regime egípcio nasserista.

Em 1964, a Irmandade tem uma guinada em seu projeto político, com a liderança de Sayyid Qutb. Para Qutb, o Ocidente e a própria comunidade de muçulmanos vivem num estado de barbárie (*jahiliyyah*), cabendo a Irmandade conduzir a população à autêntica islamização<sup>470</sup>. Tanto Qutb quanto Mawdudi defendiam que as ações jihadistas deveriam se voltar contra os “muçulmanos subservientes” ao domínio ocidental. Trata-se de uma guerra contra os muçulmanos infiéis em nome da “restauração” da Comunidade de fiéis ideal.

Qutb buscava a República de Deus, prevalecendo a soberania divina (*hakimiyyah*) e desconsiderando a soberania popular. A República de Deus deve ser conduzida pelos doutores da lei (alfaquis e ulemás). Neste sentido, pan-arabismo e seu projeto secular são repudiados por Qutb, associados à *jahiliyyah*, acusados de secularizar a linguagem sagrada (árabe).

No final da década de 1970 a Irmandade Muçulmana teve seu momento de radicalização por meio da sua união com o movimento terrorista *Gama'a al Islamiyya*, exteriorizando, definitivamente, a ruptura entre o nacionalismo árabe. Sob a lógica da *jahiliyyah*, cristãos coptas foram extorquidos e mortos, turistas foram vítimas de ataques e o próprio presidente egípcio Anwar Sadat foi assassinado.

Na década de 80, especificamente depois da morte do presidente egípcio Anwar Sadat, a Irmandade muçulmana publicamente renunciou a violência, se afastando do movimento *Gama'a islamiyyah*, tornando-se mais moderada e agindo por vias institucionais (controle da Ordem dos Advogados).

A organização mesmo na clandestinidade teve participação decisiva no início da Primavera Árabe, não somente no Egito, mas em vários países árabes, inclusive na Síria.

A renúncia ao terror, porém, não se estendeu ao seu braço palestino, o Hamas. A Organização para a Libertação da Palestina (OLP), movimento de insurgência fundado em

<sup>469</sup> KEPPEL, Gilles. **Jihad**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2003, p. 54.

<sup>470</sup> Ibidem. p. 58.

1964, tinha como causa a destruição do Estado israelense e a criação do Estado da Palestina. Sua inspiração ideológica não era religiosa, mas secular afeito ao pan-arabismo.

Sob a liderança de Yasser Arafat, a OLP optou pelo terrorismo, forma de se opor à invencibilidade israelense<sup>471</sup>.

A OLP, porém, sofreu inúmeros processos de enfraquecimento ao longo de sua história, perdendo gradualmente o apoio dos seus antigos aliados jordanianos, egípcios e sírios. A situação se agravou na década de 80, quando, em 1982, a OLP foi expulsa do Líbano, após a invasão israelense no sul do Líbano, e quando, em 1983, a Síria agiu contra as bases da OLP em seu território, no sentido de se evitar eventos semelhantes aos que motivaram o setembro negro na Jordânia, em 1970.

A desmoralização do movimento de emancipação palestina, somada com opressão israelense acarretou na Primeira Intifada, levante palestino liderado pelo Hamas, composto por integrantes da Irmandade Muçulmana na faixa de Gaza e Cisjordânia. A Irmandade na região palestina tradicionalmente tinha uma postura pietista e de assistência, assume uma postura política inspirada no pensamento de Qutab, assumindo uma postura jihadista contra o Estado de Israel.

Mesmo existindo inspiração comum em Mawdudi e Qutb, a Irmandade não pode ser confundida ou vinculada ao salafismo. O termo salafista deriva da palavra *al salafi al salih*, que significa "devoto dos predecessores ou antepassados". Trata-se de um movimento conservador sunita de resgate aos fundamentos do Islã, respondendo, semelhantemente à Irmandade Muçulmana, a ocidentalização da comunidade muçulmana. Porém, contrariamente a Irmandade, a solução não está num processo autopoético de modernização do Islã, mas de literal retorno às origens, a um Islã original idealizado. Logo, xiitas, sunitas divergentes e sufis são considerados apóstatas estando fadados ao mesmo destino dos infiéis, a morte e a escravidão<sup>472</sup>.

Os salafistas, contrariamente à Irmandade Muçulmana, não possuem uma estrutura organizacional institucional, sendo um grupo disperso representado por movimentos sociais e partidos políticos. Os salafistas também preterem a ação política à moralidade individual, ou seja, entendem que a constituição de um Estado virtuoso e de uma comunidade crente só é possível em função da conversão e vivência autêntica de cada muçulmano.

---

<sup>471</sup> WHITTAKER, David J. **Terrorism**: understanding the global threat. London: Pearson/Longman, 2007, p. 49-52.

<sup>472</sup> WOOD, Graeme. **A guerra do fim dos tempos**: o Estado Islâmico e o mundo que ele quer. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

A escola de interpretação islâmica que fundamentou o pensamento de al-Afghani, Mawdudi e Qutb e, conseqüentemente, o salafismo e o jihadismo sunita foi o wahabismo. A denominação reporta ao inspirador da escola de pensamento, Muhammad ibn Abd al Wahab, clérigo do século XVIII, ligado a Muhamad bin Saud, ancestral da dinastia saudita.

Wahab acreditava que os muçulmanos se distanciaram do Islã, corrompendo-se ao luxo e à promiscuidade da época. Wahab defendia como solução o retorno aos princípios básicos da fé. Ibn Saud, em 1744, aderiu aos pensamentos de Wahab, apoiando-o político-militarmente. Wahab já defendia o uso da jihad contra os descrentes muçulmanos “ímpios”.

Após a Guerra israelense de 1973 e a consecutiva crise do petróleo (supervalorização do preço do barril), a Arábia Saudita se afirmou como uma liderança, que não só usa o recurso energético como moeda de troca com o Ocidente, como financia a expansão do wahabismo pelo mundo Islâmico.

#### **4.2.2 O jihadismo Xiita**

A primeira experiência revolucionária jihadista (*thawrah*) bem sucedida ocorreu entre os xiitas, especificamente com os iranianos em 1979, tornando-se inspiração para movimentos de índole sunita, a exemplo do movimento Jihad Islâmica Palestina.

A Revolução Islâmica Iraniana, liderada pelo líder religioso (aiatolá) Sayyid Ruhollah Musavi Khomeini, foi uma resposta contra a ocidentalização feita por Xá Reza Pahlev no Irã, tendo seu regime político associado à corrupção e à violência. Com a queda do regime, Khomeini retornou do exílio na França, de onde orquestrou toda a insurreição, e estabeleceu uma República Islâmica, inspirada no imamado. Houve o restabelecimento de padrões de condutas públicas e privadas inspiradas na *Sharia* e os poderes institucionais foram submetidos a uma estrutura religiosa composta por um Conselho de Peritos (clérigos), Conselho dos Guardiões (doutores na Sharia) e o Líder Supremo (Chefe de Estado).

O próprio Irã tentou exportar o seu modelo de revolução a outros países muçulmanos. Obteve algum sucesso no Líbano, com a criação do Hezbollah, tendo como público a parcela humilde da população. O Hezbollah age como partido político, entretanto, tem sua vertente radical, que recorre a atos de guerra e de terror.

#### **4.2.3 Jihadismo sunita Contemporâneo**

O Jihadismo sunita contemporâneo também tem como ponto de partida o ano de 1979, com o início da Guerra do Afeganistão, considerada pelos norte-americanos, uma armadilha

preparada ao “urso soviético”<sup>473</sup>.

A ocupação soviética, ocorrida em função do pedido de auxílio do regime aliado afegão, que estava a beira do colapso, foi tratada como um ato de império czarista e de afronta à tradição islâmica, sendo declarada o *Jihad al-sughra*. A inspiração da resistência foi a Revolução Islâmica Iraniana e os insurgentes eram de origens distintas: xiitas; sunitas; sufis; salafistas wahabitas; irmãos muçulmanos; árabes ou não<sup>474</sup>.

Os norte-americanos, em companhia dos sauditas, se aproveitaram desta situação financiando, como já explicado anteriormente, os *mujahadins*, que eram preparados no Paquistão, na cidade Peshawar. Houve, inclusive, uma aliança entre a CIA (Central Intelligence Agency) com o *Jama'at-e islam*, movimento político pró-jihadista paquistanês fundado por Mawdudi e inspirado em suas ideias.

Com o fim da Guerra, em 1989, os norte-americanos se desinteressaram pelo Afeganistão, porém para os *mujahadins* a Jihad não tinha sido concluída. Os estrangeiros, em grande parte árabes sauditas wahabitas, não retornaram a sua terra natal, por não serem considerados bem vindos. No Paquistão, com a ascensão de Benazir Bhutto, o *Jama'al-e al islam* foi enfraquecido, como retaliação ao apoio dado ao regime ditatorial do General Zia, algoz do pai da primeira-ministra. O governo paquistanês, em contra partida, apoiou os madrassais, escolas de estudo do Islã, com vocação salafista, de onde surgiram os Talebãs.

É neste ambiente que o Al Qaeda, sob apoio do regime afegão Talebã, nasceu, mantido por uma rede comercial paralela e o tráfico de ópio e derivados, em parceria com o Paquistão e Emirados Árabes.

O Al Qaeda reformulou a concepção de jihadista, não se voltando apenas a invasores e a muçulmanos “ímpios” (*jahiliyyah*), mas contra à “barbárie” por onde ela estiver. Esta proposta foi bem recebida pelos fundamentalistas exilados no Ocidente, que começaram a incitar a Jihad pelo mundo. Explica-se, assim, a dificuldade de se combater a rede internacional, pois é composta por colaboradores em todo o mundo, não existindo hierarquia vertical e nem sistema de controle<sup>475</sup>.

O Jihad assume uma dimensão universalista, uma Guerra Cósmica, tendo como causa uma ordem divina ideal, descompromissada com a realidade e reconhecendo que os homens são meros atores. O militante age a “serviço de Deus”, se considerando sua mão, seu

<sup>473</sup> KEPPEL, Gilles. **Jihad**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2003, p. 210.

<sup>474</sup> Ibidem. 213-214.

<sup>475</sup> GONÇALVES, Joannisval Brito. **Terrorismo**: conhecimento e combate. Rio de Janeiro: Impetus, 2017, p. 52.

instrumento, tendo como fim um modelo ideal, imaginado por si e pelo seu grupo, difuso e tênue. Lutam como combatentes do mal e guardiões da verdade<sup>476</sup>.

O Jihad perde a sua essência ética tornando-se desumana, aceitando a perda de vidas como um sacrifício necessário, banalizando o uso da força. O Jihad reafirma-se como um instrumento revolucionário com pretensão metafísica, que não vislumbra a vitória concreta, mas a resistência perpétua<sup>477</sup>.

Esse entendimento sobre o Jihadismo se consolidou na Guerra do Golfo, quando forças ocidentais, lideradas pelos EE.UU., ficaram sediadas na Arábia Saudita. Levantaram-se dúvidas sobre a credibilidade saudita: A postura do regime dito defensor do Islã, guardião do pensamento wahabita não seria hipócrita? A Arábia Saudita tornou-se um Estado tutelado pelos Estados Unidos e entregue aos valores liberais? A corrupção e ostentação da família real e de seu *establishment*, não são resultado da vida alheia ao Islã?

O Jihad voltou-se, portanto, contra o Ocidente, para chamar a atenção dos norte-americanos, com a finalidade de inibir e recolher os norte-americanos e deixar os sauditas sem apoio.

#### 4.3 GENEALOGIA DO ISIS: A INVASÃO IRAQUIANA E A PRIMAVERA ÁRABE

No dia 28 de junho de 2014, na cidade de Raqqa, o mundo foi apresentado ao grupo jihadista Estado Islâmico do Iraque e do Levante e ao seu líder Abu Bakh al-Baghdadi, autoproclamado califa (Califa Ibrahim).

O ISIS (Islamic States of Iraq and Sham), Daesh ou E.I tem suas origens nos movimentos de resistência sunitas no Iraque, contrários ao governo de maioria xiita, e na Síria, contrários ao regime alaúita de Bashar al-Assad. O ISIS, portanto, é o resultado da fusão do Estado Islâmico do Iraque, um movimento de insurgência sunita ligado inicialmente ao Al Qaeda, e a Frente al-Nusra, frente sunita e sufi de resistência na Síria<sup>478</sup>.

O pretense califado já teve sob seu controle um território que se estendia de Aleppo, no norte sírio, até a província de Diyala, no leste iraquiano, tendo como sede a cidade síria de Raqqa. A unidade territorial manteve-se em torno da força e da eficiência administrativa, acarretando, inicialmente, no apoio de setores sunitas, que se consideravam desprezados, excluídos pelo poder institucional regular e do acesso a serviços públicos.

<sup>476</sup> ASLAN, Reza. **How to win a Cosmic War**: God, globalization and the end of the war on terror. NewYork: Random House, 2009, p. 5-6

<sup>477</sup> Ibidem. p. 9, 37.

<sup>478</sup> NAPOLEONI, Loreta. **A fênix islâmica**: o Estado Islâmico e a reconfiguração do Oriente Médio. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015, p.40.



Bagdadi foi imã em Bagdá e Fallujah, possuindo formação teológica pela Universidade de Bagdá. Ele se autodenomina descendente de Maomé e sua proposta é restaurar o Califado Abássida, restabelecendo os tempos de glória do Islã. O califado autoproclamado tem, portanto, como retórica a restauração e purificação do Islã e a aplicação da Sharia.

Porém, as ações do autoproclamado califado são avessas aos preceitos da própria Sharia, começando pela sua constituição político-institucional, pois o califado deve ser estabelecido pelo consenso majoritário da comunidade “universal” de fiéis, sendo que qualquer contrariedade aos fundamentos jurídico-morais do Islã é causa para oposição e desconstituição do regime estabelecido.

Da mesma forma, a Sharia exige a prática da tolerância (*Yurs/sa'ars*) em favor das minorias religiosas dentro da *Ummah*, outorgando inclusive titularidade jurídica e cidadania a essas pessoas (*Dhimmis*), desde que aceitem viver sob o estatuto político da *Ummah*.

Na concepção de Baghdadi, não existe tolerância para a pluralidade, divergência ou dissidência. O mundo é dividido, para o líder insurgente, em muçulmanos, *mujahadins* (guerreiros sagrados) e infiéis (falsos muçulmanos, judeus e “cruzados”)<sup>479</sup>.

A consequência dessa visão radical de mundo expressa-se no obscurantismo da proibição de disciplinas do ensino regular, como artes, música, história, literatura, física, química e trigonometria, dando ênfase exclusiva ao estudo da Sharia, e alcançando dimensões trágicas como a escravidão de crianças e mulheres (escravas sexuais), esgorjamentos e decapitações contra prisioneiros de guerra, espões e infiéis em praça pública, massacres de grupos e populações citadinas e crucificações, como o que aconteceu com os insurgentes moderados sírios<sup>480</sup>.

Nos meses de julho e agosto de 2014 o ISIS conseguiu vitórias militares diante de tropas curdas, na região norte do Iraque, exigindo das populações subjugadas a conversão ao Islã sunita e ao pagamento de tributos, pois, do contrário, as pessoas deveriam se retirar das regiões conquistadas ou morreriam.

A arbitrariedade do ISIS mostrou-se na intolerância implacável contra as minorias religiosas xiitas, drusas, yazidis, zoroastristas e cristãs, que ainda correm risco de extermínio.

O caso mais grave de perseguição foi contra a minoria yazidi. Com população estimada em 500 mil pessoas no Iraque, os yazidis professam uma religião híbrida que

<sup>479</sup> WRISS, Michel; Hassan, Hassan. **Estado Islâmico**: desvendando o exército do terror. São Paulo: Seoman, 2015, p. 17.

<sup>480</sup> MOUBAYED, Sami. **Under the back flag**: na exclusive insight into the inner workings of ISIS. New York: Tauris, 2015, p.142.

apresenta elementos islâmicos e zoroastrianos. Em função disso, desde a conquista das cidades de Sinjar, Wana e Zumar, milhares de yazidis refugiaram-se nas montanhas sob cerco cerrado dos jihadistas. Outras duas minorias perseguidas de forma intensa são os shabaks, com 50 mil pessoas, e os turcomenos, com 500 mil pessoas, por serem majoritariamente xiitas. Na região de Qaraqosh o alvo foi a minoria cristã. As Igrejas foram ocupadas, cruzeiros e outros símbolos foram retirados e textos religiosos foram queimados.

Um ano após a proclamação do califado, em plena crise humanitária da região que abarca Síria e Iraque, o governo norte-americano reconheceu que o ISIS era uma ameaça à segurança, agindo indiretamente pelo financiamento das forças regulares curdas e iraquianas e por meio de programas de bombardeios aéreos.

O que se observa é que os norte-americanos não estão dispostos a exercer suas convicções wilsonianas com o mesmo vigor feito na Guerra do Iraque, em 2003, prevalecendo agora o princípio da autonomia dos povos (a guerra contra o ISIS é um problema de caráter nacional).

Isso faz crer que as motivações, em 2003, eram, de fato, hamiltonianas e jacksonianas, vinculadas a questões econômicas, especificamente, o controle de recurso energético, tendo como fachada a universalização das liberdades e do sistema democrático. Parece que o preço do petróleo tem valor maior do que vidas humanas.

Também se observa a inexistência da *mea culpa* norte-americana no trágico desarranjo do palco no Oriente Médio, que vem desde a Guerra do Afeganistão, passando por dois momentos decisivos: a invasão norte-americana no Iraque, em 2003, e a retirada precoce de suas forças, em 2010; e o tratamento titubeante dado pelos norte-americanos à Primavera Árabe.

#### **4.3.1 A Invasão do Iraque e o Drama Sunita**

A polêmica invasão Iraque, motivada por tantos pretextos, como a destruição das armas químicas desenvolvidas por Saddam Hussein, a queda do regime ditatorial de Saddam Hussein e a constituição de um regime democrático, mas tendo como objetivo primaz o controle das jazidas petrolíferas (a quinta maior do mundo), foi tratada pelos movimentos jihadistas como uma agressão estrangeira, legitimadora da *Jihad al-sughra*. Desenvolveu-se, assim, um movimento de resistência, orquestrada pela Al Qaeda, liderada pelo experiente ex-*mujahadin* jordaniano Abu Musab al-Zarqawi, veterano da guerra do Afeganistão.

Zarqawi tem uma história obscura. Vindo de uma família humilde do interior da Jordânia, desde jovem já se mostrou como pessoa de índole violenta, envolvendo-se no submundo do crime e respondendo juridicamente. Ao sair da prisão, sua família o encaminhou para uma escola de formação islâmica, na esperança que o Islã o “salvasse”. O que aconteceu é que al-Zarqawi interpretou o Islã, inspirado nas ideais de Mawdudi e Qutb, adequando os preceitos a sua natureza violenta.

Na Guerra Soviético-Afegã, al-Zarqawi, inspirado pela Revolução Islâmica no Irã, voluntariou-se para lutar nas fileiras *muhajadins*. Ao fim da Guerra, retornou para a Jordânia, conspirando contra o governo e novamente sendo preso (1993). Em 1999 foi indultado, retornando ao Afeganistão para apoiar os Talebans. Neste período conheceu Osama bin Laden, aderindo ao movimento Al Qaeda. Foi ferido na invasão norte-americana ao Afeganistão, abrigando-se, no final de 2001, no Irã, fixando-se, posteriormente no Iraque. Zarqawi esteve na Síria e no Líbano, onde supostamente reuniu-se, em agosto de 2002, com membros dos grupos Asbat al-Ansar e Hezbollah, aos quais também estaria ligado o movimento Al-Tawhid, que organizou atentados na Alemanha.

Com a invasão norte-americana no Iraque, al-Zarqawi assumiu a liderança do Al Qaeda no Iraque (Frente Al Tawhid wal Jihad / Unidade e Esforço), com o apoio de Osama bin Laden, conclamando a Jihad contra os invasores.

A insurgência se agravou em função dos problemas entre sunitas, xiitas e curdos. Com a invasão norte-americana, feridas foram expostas, oriundas da fundação do Iraque, pois a maioria xiita ao sul e a curda ao norte foram submetidas pelos sunitas, fundadores e componentes do partido Baath. Um deplorável exemplo da supremacia sunita no Iraque foi o massacre de Halabja (1988), em que milhares de curdos foram mortos em um ataque promovido pelo regime de Saddam Hussein contra a cidade curdo-iraquiana de Halabja, com armas químicas.

É importante salientar que o partido Baath se manteve no poder com apoio inicial dos ingleses e depois norte-americanos. Inclusive, os norte-americanos recorreram ao regime de Saddam Hussein para desestabilizar a “teocracia” xiita Iraniana, por meio da Guerra Irã-Iraque (1980-1988).

Essa tensão entre os grupos religiosos e étnicos no Iraque foi intensificada, após a Guerra do Golfo, pois os norte-americanos incentivaram a revolta dos xiitas e curdos contra o regime de baathista. Porém, foram deixados à sorte, sendo massacrados.

Com a queda do regime de Saddam Hussein e o fim do partido Baath, surgiu um ambiente de revanche. Os xiitas e curdos assumiram o controle do Iraque, alijando os sunitas do poder.

Tratou-se de uma política deliberadamente discriminatória, que não só suprimia a representatividade, mas o acesso a serviços e bens públicos. Essas ações foram apoiadas pelos Sírios e Iranianos, que buscavam fortalecer o chamado “arco xiita”, e conduzidas pelos primeiros-ministros iraquianos Ibrahim al-Jaafari e Nouri al Malik, cujos os governos foram apoiados pelos norte-americanos.

O sentimento de frustração fez com que os sunitas apoiassem e aderissem à insurgência. Com o desmantelamento das forças armadas iraquianas e a frustração sunita, militares especializados da guarda pessoal do ditador deposto acabaram colaborando com as forças insurgentes, não somente oferecendo suas especialidades, mas acesso a armas, o que explica a complexidade das ações do Al Qaeda, na época, e do próprio Estado Islâmico.

Outra fonte de recrutamento de insurgentes foram as prisões norte-americanas no Iraque, que se tornaram verdadeiras escolas de violência e ambiente de formação de redes jihadistas, um centro de compartilhamento de informações e especialidades nas técnicas do terror.

Nesse contexto, al-Zarquawi catalisou a insatisfação, tornando-se uma liderança sunita. Zarqawi, aplicando os ensinamentos obtidos no Al Qaeda, recorreu à mídia como forma de sedução, de encantamento da violência, transformando a brutalidade em ato viril e em meio de justiça contra os opressores externos e internos, recurso que será explorado pelo ISIS.

Zarqawi também agiu politicamente, articulando um boicote contra as eleições em 2005, mostrando-se avesso ao regime instaurado pelos norte-americanos.

Em julho de 2006 al-Zarquawi morreu em uma ação norte-americana, deixando como sucessor o seu discípulo Abu Bakh al-Baghdadi. Baghdadi, em 2003, mesmo considerando al Zarqawi uma referência “santa”, já articulava ações próprias, criando o Estado Islâmico do Iraque, com a pretensão de fundar um califado, o que não era bem visto pelo seu mentor.

Com a retirada, em 2011, das forças norte-americanas no Iraque, o abismo se transformou em guerra civil. Posteriormente, al-Baghdadi uniu-se com outro discípulo de Zarqawi, Abu Ayyub al-Masri, líder da Frente al-Nusra, braço do Al Qaeda na Síria, que foi criado em meio a Primavera Árabe para derrubar o regime de Bashar al-Assad.

### 4.3.2 A Primavera Árabe e a miopia Ocidental

No início de 2011, a Tunísia foi o palco de uma revolta que destituiu um regime ditatorial presidido por Ben Ali durante 35 anos. Um regime que, até então, foi apoiado pelos europeus e norte-americanos.

A Revolução de Jasmim, como foi chamada na Tunísia, não se restringiu ao pequeno país mediterrâneo, espalhando-se como um rastilho de pólvora aos outros países islâmicos da Região Norte-Africana e do Oriente Médio.

Em 25 de janeiro de 2011, no Egito deu-se início a um levante popular organizado contra um regime político instituído na década de 50 do século XX, fundado por Gamal Nasser, posteriormente sucedido por Anwar Sadat e Hozni Mubarak. O governo de Mubarak durou 30 anos.

Após 18 dias de manifestação na Praça Tahrir, o legado “nasserista” entrou em colapso. Mubarak foi deposto e preso, eleições gerais foram convocadas, ascendendo, como presidente, Mohamed Moursi, representante do Partido da Liberdade e Justiça (FJP), braço político da Irmandade Muçulmana (30 de abril de 2011).

A partir desses dois marcos, países como Iêmen, Bahrein, Jordânia, Líbia e Síria, enfrentaram manifestações, insurgências e guerra civil. Especificamente, Iêmen, Síria e Líbia estão ainda sujeitas a violência da guerra civil.

Analistas ocidentais, em um primeiro momento, trataram a denominada Primavera Árabe, como a chegada dos ventos da modernidade em terras islâmicas, sem entender os reais motivos, fundamentos e peculiaridades dos levantes.

A *intelligentsia* ocidental acreditou que a comunidade árabe, até então vinculada às concepções de ordem e imutabilidade coletiva, e a tradições “ultrapassadas”, com o advento do sopro “emancipatório” estariam prestes a conhecer o real sentido da liberdade individual, da igualdade e do sistema democrático.

As deduções iniciais foram precipitadas e míopes, pois a cadeia de revoltas não representou e não teve qualquer pretensão de modernizar/ocidentalizar os países submetidos aos levantes.

Em verdade, a Primavera Árabe foi uma reação ao modelo geopolítico decadente estabelecido no período pós-Primeira Guerra Mundial, por meio do Tratado de Sykes-Picot. Um modelo político estabelecido em critérios de nacionalidade/etnicidade (arabismo), territorialidade e secularidade, que deveriam substituir as concepções de *Ummah* (Comunidade) e *Tawhid* (Unidade), já abordados no capítulo anterior.

O modelo de Estado, conseqüentemente, se assenta em valores formalmente ocidentais: inspirado nos conceitos de povo/nação; limites territoriais definidos; supremacia da vontade do Estado legítimo dentro da sua sociedade, ou seja, o Estado é a sociedade institucionalizada; sustentada por um sistema ocidental de Direito, inspirado no modelo romano-germânico, a exemplo da Síria, Turquia, Tunísia e Marrocos.

O modelo neocolonial europeu, recepcionado pelo regimes pan-arabistas, desenvolveu características autoritárias, justificadas como formas de manutenção de segurança, contra os movimentos ideologicamente “subversivos” e fundamentalistas, que já se desenvolviam com o colapso do Império Otomano.

A retórica da estabilidade coletiva e segurança, utilizada no pan-arabismo, tendo como os inimigos externos Israel, Estados Unidos, Inglaterra, França, União Soviética, e os internos os entreguistas imperialistas, os subversivos comunistas-ateístas e os fundamentalistas muçulmanos, justificou uma estrutura de poder autoritária, autocrático-personalista, como se viu nos governos de Gamal Abdel Nasser, Anwar al Sadat e Hozni Mubarak no Egito, de Muammar Khadafi na Líbia, de Saddam Hussein no Iraque, de Hafez al Assad e Bashar al Assad na Síria, de Zine al Abidine ben Ali na Tunísia e Ali Abdullah Saleh no Iêmen.

Com o fim da Guerra Fria, muitos desses Estados perderam sua legitimidade por meio de posturas políticas contrárias ao seu tradicional discurso. Históricos inimigos tornaram-se aliados como no caso Acordo de Camp Davis (1979), que selou a paz entre Egito e Israel, custando a vida do ditador Anwar al Sadat. O mesmo aconteceu na Jordânia, no reinado do rei Hussein.

A Líbia, um expoente do Pan-arabismo e autodeclarada terra de resistência contra as potências ocidentais, liderada por Muammar Khadafi, responsável por apoiar um atentado contra um avião da Panam, em território inglês (1988), reatou relações com a União Europeia e os EE.UU. (2003/2006), perdendo legitimidade de significativos setores da Comunidade Muçulmana.

A Primavera Árabe é, portanto, o resultado do esgotamento de um modelo importado ocidental, desenvolvido e constituído por potências europeias após a fragmentação do Império Otomano, que se mostrou fatalmente vulnerável com a crise econômica de 2008/2009 e a expressão de reivindicação de participação popular e liberdades vinculadas à tradição Islâmica. Por sinal, os valores próprios da tradição muçulmana (*Ummah, Tawhid e Shura*) em nenhum momento foram lembrados pelos analistas ocidentais.

Com a crise econômica mundial de 2008-2009, o abismo social, a pobreza e corrupção ficaram à mostra e a insatisfação popular foi respondida com mais truculência estatal. Na

concepção islâmica, como já foi tratado, o Estado é um instrumento de justiça de divina (*Adallah*) a serviço da *Ummah*. Caso o Estado se desvie de sua função, a população possui a legitimidade de derrubá-lo, extirpá-lo, constituindo uma nova estrutura política institucional, ou seja, o direito resistência previsto no *Fiqh* (sistema jurídico islâmico). Este foi o argumento justificador da Primavera Árabe, utilizado pela Irmandade Muçulmana.

Há de se lembrar de que no Islã não existe distinção entre muçulmanos em função da nacionalidade, estando todos unidos universalmente (*Tawhid*), em uma única Comunidade de Fiéis. Logo, a insatisfação transcendeu fronteiras, estabelecida em elos de solidariedade e identificação, ou seja, um verdadeiro efeito dominó.

Inicialmente, a principal força fomentadora do levante foi a Irmandade Muçulmana, um movimento originariamente de cunho assistencial político-religioso, que agiu sem se inspirar, propriamente, em referenciais moderno-ocidentais.

A proposta da Irmandade Muçulmana é restaurar o Islã, não somente aos egípcios, mas aos muçulmanos do Oriente Médio (Síria, Kuwait, Iraque, Jordânia, Arábia Saudita), por meio do reencontro com a identidade muçulmana, como forma de reconquista da grandeza perdida. Logo, o intuito primeiro da confraria é a formação de uma elite estratégica capaz de definir os destinos sobre o mundo islâmico, apresentando características positivistas.

A dificuldade de compreensão da realidade árabe-muçulmana por parte dos norte-americanos e aliados, presos as suas concepções universalistas/unidimensionais, fez com que a sua participação no apoio a Primavera Árabe fosse tímida ou equivocada.

Equivocada e tímida, pois os norte-americanos e seus aliados recusaram em apoiar a Irmandade Muçulmana, devido a incompreensão quanto a indissociabilidade entre a militância política e a religiosa, desestabilizando a condução da insurgência e dando espaço para movimentos fundamentalistas radicais.

No Egito, em função do receio sobre a ascensão da Irmandade Muçulmana, houve, por parte do Ocidente, a suspensão de acesso a recursos financeiros, que agravaram a situação de crise econômica.

O Ocidente, capitaneado, pelos norte-americanos questionaram se o uma denominação político-social como a Irmandade Muçulmana estaria comprometida com valores democráticos e republicanos. Não se considerou que a proposta da Irmandade era o desenvolvimento de um regime político participativo autêntico, sem inspiração ocidental.

Os norte-americanos viram com ceticismo a eleição do candidato do partido da Liberdade e Justiça, Mohamed Moursi, e a suspensão da Câmara Legislativa Egípcia pela Corte Constitucional, motivada por irregularidades nas eleições dos representantes. Também

não apoiaram a elaboração da Carta Constitucional, acusada de ter conteúdo vago e discriminatório.

A beira de um novo caos, os militares egípcios liderados pelo então ministro da Defesa, General Abdel Fattah Saeed Hussein Khalil as-Sisi, em 03 de julho de 2013 deram um golpe de Estado, depondo e prendendo o presidente Moursi. A Irmandade retornou a ilegalidade, sendo declarada como movimento terrorista. Os norte-americanos reconheceram o novo governo e os recursos suspensos foram restabelecidos.

Na Líbia, no ímpeto revanchista de depor o ditador Khadafi, os EE.UU. e seus aliados europeus, por meio OTAN, forneceram recursos e armas, além de dar apoio aéreo militar aos insurgentes. A justificativa foi humanitária, no intuito de proteger os insurgentes da opressão do regime ditatorial e afiançar a luta pelas liberdades.

Entretanto, a ação interventiva ocidental, liderada pelos norte-americanos, não fizeram distinção entre os movimentos insurgentes. Armas e recursos caíram em mãos de grupos jihadistas ligadas ao Al Qaeda. Após a queda do regime, a Líbia efetivamente fragmentou-se em regiões submetidas a senhores da guerra, agremiações tribais (beduínos) e grupos jihadistas, sustentadas pelo petróleo comprado por europeus e norte-americanos. Exemplo da falta de controle dos norte-americanos e da transformação da Líbia em um abrigo para os movimentos terroristas foi o atentado contra o consulado dos EE.UU. em Benghazi, em 2012.

Na Síria, os norte-americanos, no governo Obama, titubearam e se precipitaram na ação contra o governo Bashar al Assad.

Primeiramente, a tradição wilsoniana, especificamente na defesa aos direitos humanos e direitos humanitários, esvaziou-se ou tomou uma conotação cínica, ainda mais com o constante uso das armas químicas contra a população civil. Os norte-americanos fizeram ameaças ao governo Assad, mas nenhuma medida militar efetiva foi tomada efetivamente.

A Síria, por meio de um acordo em 2013, tendo como fiadora a sua aliada Rússia, comprometeu-se a entregar à ONU o seu arsenal, para o desmonte. Entretanto, ainda há dúvidas sobre o acesso e neutralização total do material químico, como se percebeu nos ataques a Homs, Aleppo e outras localidades nos anos de 2015 a 2017. Prevaleceu neste caso a lógica política Jacksoniana de “segurança” norte-americana, que não queria agravar a tensão com a Rússia, situação já existente com a disputa pela Ucrânia e a invasão da Criméia em 2014.

Quanto ao financiamento norte-americano em favor dos movimentos de insurgência na Síria, houve a entrega da “chave do cofre e da dispensa aos ladrões”. Armas e bens foram disponibilizados, por intermediação da Arábia Saudita e outros países do Golfo, como Qatar,



Emirados Árabes e Omã, que nunca foram simpáticos à Irmandade Muçulmana, privilegiando movimentos salafista wahabitas, a exemplo da Frente al-Nusra na Síria.

A Frente Al Nusra ou *Jabhat an-Nuṣrah li-Ahl ash-Shām* (Frente da Vitória para o Povo da Grande Síria") foi criado em 23 de janeiro de 2012, foi o braço sírio do Al Qaeda, tendo como objetivo combater o regime sírio de Bashar al-Assad. Sua composição era basicamente de sunita, porém, existiam integrantes de origem sufi. O líder da organização foi Abu Mohammad al-Golani ou Abu Mohammad al-Jawlani, discípulo do líder do Al Qaeda iraquiano, al-Zarqawi.

Em 2014, al Jawlani e al Baghdadi firmaram um acordo unindo forças e criando o Estado Islâmico do Iraque e do Levante, com a proposta de estender o projeto de califado em território sírio. A partir dessa união, deixaram de reconhecer as forças de oposição moderadas na Síria, ampliando suas ações de violência.

Seja no receio de ascensão de grupos fundamentalistas ou na precipitada dedução de que a modernidade chegou ao Islã, a política externa norte-americana expôs o que é mais pernicioso no pensamento moderno-ocidental, o triunfalista menosprezo às tradições não ocidentais, como se fossem incapazes de atingir valores como participação democrática, personalidade e sentido cívico.

No temor de combater monstros pelo mundo, acabou libertando o mais terrível dos titãs.

#### 4.4. O FUTURO COM SATURNO: O COLAPSO DO ISIS E A AÇÃO NORTE-AMERICANA NO ORIENTE MÉDIO

O curto período de existência do Estado Islâmico do Iraque e do Levante deixou um rastro chocante de crueldade e violência: jornalistas, militares, funcionários de empresas estrangeiras, civis que não professavam o Islã, muçulmanos opositores e gays foram vítimas de execuções brutais, divulgadas em verdadeiras superproduções; crianças e mulheres sujeitas à escravização, inclusive sexual; e uma sucessão de atentados terroristas.

Os atentados se espalharam pelo mundo, atingindo o Irã (2017), Paquistão (2016 e 2017), Turquia (2015), Kuwait (2015), Tunísia (2015), Iraque (2016), Líbano (2015), Egito/Rússia (2016), Bélgica (2016), Alemanha (2016), além de vários ataques à França (2015 e 2016).

Os norte-americanos, no governo Obama, condenaram essas posturas, porém foram tímidos nas ações, optando por apoio financeiro e logístico ao governo iraquiano (maior

presença norte-americana) e ao Exército Livre da Síria, sempre contando com soluções diplomáticas e iniciativas regionais. No caso da Síria o protagonismo no palco de guerra continua a ser da Rússia, aliada tradicional do governo Assad, em parceria com o Líbano e Irã, e a Turquia e Arábia Saudita apoiando as resistências sunitas.

Os norte-americanos mudaram de postura, dentro da lógica jacksoniana, quando a sua segurança territorial foi ameaçada por atentados terroristas, respondendo ao Massacre de Orlando, junho em 2016, e, já no governo Donald Trump, ao atentado em Nova York em outubro de 2017, reivindicados pelo ISIS.

Em maio de 2017, em reunião com o rei Abdullah II da Jordânia, na cidade de Washington, Donald Trump declarou que não havia outra opção que não fosse a destruição do Estado Islâmico. Em tom tipicamente messiânico Trump disse: "iremos destruir o ISIS e iremos proteger a civilização. Não temos escolha"<sup>481</sup>. O encontro aconteceu aproximadamente um mês após o ataque aéreo com armas químicas em cidades sírias, atribuído ao governo sírio, deixando claro que o alvo não era exclusivamente o ISIS, mas também o regime do presidente sírio Bashar al-Assad.

Trump e seu governo reafiançaram o regime democrático iraquiano, sob o discurso wilsoniano, mas com interesses hamiltonianos e jacksonianos; intensificaram o acesso a armas e a capacitação dos exércitos iraquiano e curdo; e dando apoio militar aéreo e em solo, com forças especiais em missões seletivas. Fato semelhante aconteceu na Síria, com o mesmo apoio dado ao Exército Livre, que agiu conjuntamente com os curdos no combate ao ISIS e ao regime de Assad.

O resultado foi o esgotamento do ISIS/Daesh, sufocado numa guerra convencional em várias frentes, tendo como oponentes Síria, Irã, Líbano, Rússia, Iraque, Jordânia, Turquia e EE.UU..

No dia 09 de junho de 2017 o Iraque declarou fim do califado do Estado Islâmico, após a retomada da mesquita de al-Muri, em Mossul, local onde o grupo extremista declarou sede no país<sup>482</sup>.

---

<sup>481</sup> RAMOS, Graça Andrade. Donald Trump promete "destruir" o ISIS e "proteger a civilização". **RTP Notícias**. Disponível em: <[https://www.rtp.pt/noticias/mundo/donald-trump-promete-destruir-o-isis-e-proteger-a-civilizacao\\_n993446](https://www.rtp.pt/noticias/mundo/donald-trump-promete-destruir-o-isis-e-proteger-a-civilizacao_n993446)>. Acesso em: 7 jan. 2018.

<sup>482</sup> IRAQUE declara fim do califado do EI após retomada de mesquita em Mossul. **O Globo**. Disponível em: <<https://oglobo.globo.com/mundo/iraque-declara-fim-do-califado-do-ei-apos-retomada-de-mesquita-em-mossul-21533216#ixzz547epwDh3>>. Acesso em: 7 jan. 2018.

No dia 17 de outubro, depois de quatro meses de acirrada batalha, as forças curdas e o Exército Livre da Síria, com o apoio dos EE.UU., tomaram Raqqa, a capital do auto-proclamado califado<sup>483</sup>.

Com o colapso do ISIS/Daesh, a aparente tendência da política externa norte-americana era a de se reaproximar com a Irmandade Muçulmana. Dois fatos demonstravam isso: as posturas tomadas pela Irmandade Muçulmana a partir da Primavera Árabe e as movimentações políticas iniciais do governo Trump, no Oriente Médio.

Após as insurgências da Primavera Árabe, a Irmandade muçulmana apresentou diversos fracassos a exemplo do Egito, Líbia, Síria, Iêmen e no encerramento precoce das manifestações jordanianas. Em contrapartida, ocorreram ações bem sucedidas de “modernidade ao estilo islâmico”, por parte da Irmandade, antes e após a Primavera, como na Tunísia, Turquia e Marrocos.

Na Tunísia, a Irmandade é representada pelo partido *Ikhwani*, que tem como bandeira a conciliação entre tradições e democracia. A vertente tunisiana da Irmandade reafirma sua convicção num sistema democrático que não seja liberal e secular. Contrariamente aos egípcios, a Irmandade na Tunísia não optou pelo isolamento, trilhando pelo caminho da composição e conciliação política, podendo ser comparado à democracia cristã<sup>484</sup>.

No Marrocos, a Irmandade muçulmana tem papel reconhecido pelo regime político representativo local, por meio do partido da Justiça e Desenvolvimento, tendo como projeto de oposição à monarquia, a criação de *D'awa al Islam*<sup>485</sup>.

Na Turquia, não há como afirmar que a Irmandade Muçulmana possua um partido, porém é representada pelo AKP, ou partido da Justiça e do Desenvolvimento, do presidente Recep Tayyip Erdogan.

As ligações entre o AKP e a Irmandade são evidentes, ao ponto de Tariq Ramadan, neto de Hassan al Banna e integrante da Irmandade no Egito, declarar que Erdogan e o regime turco eram exemplos a serem seguidos e que a Turquia tinha como destino a mediação e reconciliação entre os muçulmanos no Oriente Médio<sup>486</sup>.

<sup>483</sup> TOMADA de Al Raqqa será "golpe decisivo" no Estado Islâmico, diz general dos EUA. **EBC**. Disponível em: <<http://agenciabrasil.ebc.com.br/internacional/noticia/2017-06/tomada-de-al-raqqa-sera-golpe-decisivo-no-estado-islamico-diz-general>>. Acesso em: 10 jan. 2018.

<sup>484</sup> HAMID, Shadi; Maccants, William. **Rethinking political Islam**. New York: Oxford University, 2017, p.32-35.

<sup>485</sup> Ibidem. p.53-54

<sup>486</sup> TUĞAL, Cihan. Janízaros democráticos? O papel da Turquia na primavera Árabe. **Novos estudos – CEBRAP**. n. 96, São Paulo: July 2013. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-33002013000200010](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002013000200010)>. Acesso em: 10 jan. 2018.

Em abril de 2011, em plena Primavera Árabe, Erdogan tentou mediar uma negociação entre Assad e o braço político da Irmandade Muçulmana síria, o que foi infrutífero<sup>487</sup>.

Mesmo com as turbulências de 2016 (tentativa de golpe militar e o contra golpe), a Turquia ainda é tratada pelo Ocidente como a alternativa ao autoritarismo árabe secular e ao islamismo revolucionário. A ideologia do AKP combina ética empresarial, devoção religiosa e parlamentarismo com uma linha pró-muçulmana convencional.

Os norte-americanos, no governo Trump, restabeleceram as relações com a Turquia, estremecidas no governo Obama, em função do fortalecimento da autonomia curda na região, sob apoio dos EE.UU., da concentração de poder promovida pelo presidente Erdogan e do insucesso do golpe militar em julho de 2016<sup>488</sup>. O fracassado golpe seguia os mesmos passos do golpe egípcio em 2013, cancelado pelos EE.UU., tendo como bandeira o legalismo e a restauração do Estado de Direito.

No final do governo Obama e no governo Trump, os EE.UU. reassumiram sua parceria com a Turquia, estabelecendo limites às reivindicações curdas e unindo esforços ao Exército Livre da Síria.

A Irmandade também tem um papel significativo nos movimentos de resistência.

A Irmandade Muçulmana, mesmo não sendo bem sucedida na Síria, como também na Líbia e no Iêmen, possui um papel importante nas insurgências, seja na resistência contra regimes autoritários, como o de Bashar al Assad, Khadafi e Ali Abdullah Saleh, como no confronto com os movimentos de origem salafista, inclusive o ISIS.

A Irmandade na Síria compõe a força de coalização da “oposição moderada”, denominada de Exército Livre da Síria.

O Exército Livre da Síria não é um grupo armado exclusivo da Irmandade, sendo uma coalizão de diversos grupos políticos e militares desertores, autodenominada “moderada e secular”, tendo um contingente aproximado de 140.000 soldados.

Entre 2013 a 2016 o Exército passou por momentos de desorganização, desprestígio e inexorável enfraquecimento. Com o apoio da Turquia e dos EE.UU., entre 2016 e 2017, o Exército Livre voltou a ser uma força de combate de peso no conflito<sup>489</sup>.

---

<sup>487</sup> Ibidem.

<sup>488</sup> MILITARES tentam dar golpe na Turquia; Erdogan diz que permanece no poder. **G1**. Disponível em: <<http://g1.globo.com/mundo/noticia/2016/07/testemunhas-relatam-tiros-na-capital-da-turquia-diz-agencia.html>>. Acesso: 11 jan. 2018.

<sup>489</sup> SANCHÁ, Natalia. Um guia para entender quem é quem no complexo conflito da Síria. **El País**. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2016/01/25/internacional/1453739657\\_964290.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2016/01/25/internacional/1453739657_964290.html)>. Acesso: 11 jan. 2018.

Entretanto, a intempestividade e imprevisibilidade no governo Trump, o que se mostra típico e rotineiro, manifestaram-se. Trump reassumiu as mesmas diretrizes anteriores à Primavera Árabe e mais aquém. Na visão estadunidense, não há espaço para a convivência com o Islã político, não importando o seu modelo, prevalecendo o discurso wilsoniano e hamiltoniano. Já a tolerância com a Arábia Saudita tem uma finalidade jacksoniana, militar e econômica.

Em visita à Arábia Saudita o presidente Trump, reafirmou a aliança estratégica de mais de meio século com a família Saud<sup>490</sup>. Os EE.UU. estão apoiando as forças sauditas no Iêmen, que combatem os insurgentes xiitas e os ligados à Irmandade Muçulmana<sup>491</sup>. Também, apoiam as retaliações contra o Qatar, exigindo o fechamento da rede de televisão Al Jazeera, ligada a Irmandade Muçulmana, sob a acusação de incitar o terrorismo e ter ligações com Irã<sup>492</sup>.

O governo egípcio do general al Sisi, que se autointitula restaurador da ordem democrática, mantendo o banimento político da Irmandade Muçulmana (considerado um movimento terrorista), é sustentado pelos sauditas e EE.UU..

O Irã, oponente regional da Arábia Saudita e inimigo visceral de Israel, sofre constantes ameaças de rompimento do acordo nuclear, além da possibilidade de intervenção militar estadunidense<sup>493</sup>, para o desespero dos “parceiros” negociadores europeus. Além disso, há políticas de desestabilização do regime dos aiatolás.

O que se observa, é que o apoio norte-americano aos sauditas tem um preço, uma certa “modernização” político-jurídica do reino e o abandono do clericalismo conservador wahabita, vinculado aos movimentos jihadistas salafistas, inclusive o ISIS, o que denegriu a imagem da Arábia Saudita na comunidade internacional.

O sinal da mudança se mostrou com a indicação do jovem príncipe Mohammed bin Salman, como sucessor do trono<sup>494</sup>. Mohammad bin Salman Al Saud tem 32 anos, é primeiro vice primeiro-ministro, ministro da defesa, chefe da corte real da Casa de Saud e presidente

<sup>490</sup> TRUMP visita Arábia Saudita em primeira viagem internacional como presidente. **Em**. Disponível em: <[https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2017/05/20/interna\\_internacional,870489/trump-visita-arabia-saudita-primeira-viagem-internacional-presidente.shtml](https://www.em.com.br/app/noticia/internacional/2017/05/20/interna_internacional,870489/trump-visita-arabia-saudita-primeira-viagem-internacional-presidente.shtml)>. Acesso: 11 jan. 2018.

<sup>491</sup> MELLO, Patrícia Campos. Guerra no Iêmen leva Irã, Arábia Saudita e EUA para beira do precipício. **Folha de S. Paulo**. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/colunas/patriciacamposmello/2017/12/1943384-guerra-no-iyemen-leva-ira-arabia-saudita-e-eua-para-beira-do-precipicio.shtml>>. Acesso: 12 jan. 2018.

<sup>492</sup> MACLEAN, William; GAMAL, Rania El. Estados árabes exigem que Catar feche Al Jazeera e reduza laços com Irã. **Reuters**. Disponível em: <<https://br.reuters.com/article/worldNews/idBRKBN19E1G0-OBRWD>>. Acesso: 12 jan. 2018.

<sup>493</sup> HOLLAND, Steve. Trump dá ultimato sobre acordo nuclear com o Irã. **Reuters**. Disponível em: <<https://br.reuters.com/article/topNews/idBRKBN1F12QO-OBRTP>>. Acesso: 12 jan. 2018.

<sup>494</sup> O 'islã moderado' do príncipe herdeiro saudita. **G1**. Disponível em: <<https://g1.globo.com/mundo/noticia/o-islã-moderado-do-principe-herdeiro-saudita.ghtml>>. Acesso: 12 jan. 2018.

do Conselho de Assuntos Econômicos e de Desenvolvimento. É o principal conselheiro do Rei Salman, sendo nomeado príncipe herdeiro em junho de 2017, substituindo seu primo Muhammad bin Nayef em todos os cargos.

Por fim, o último ato conhecido de desconsideração contra a Irmandade (até a conclusão desta tese) aconteceu em Israel/Palestina. O governo israelense de Benjamin Netanyahu, que até pouco tempo estava com relações estremecidas com os EE.UU. do governo Obama, restaurou e solidificou a aliança no governo Trump.

O governo de Israel, com apoio norte-americano, manteve o Hamas, braço político e militar da Irmandade Muçulmana na Palestina, como movimento terrorista, condenando a sua reaproximação com o Al Fatah e a Autoridade Palestina<sup>495</sup>. Por fim, o governo norte-americano transformou um reconhecimento estrategicamente retórico em prático, incendiando o palco político novamente no Oriente Médio: reconheceu Jerusalém como capital israelense e determinou a transferência da embaixada dos Estados Unidos de Telaviv para lá<sup>496</sup>.

O que se evidencia é a soberba teimosa de que a modernidade autêntica, auto-referenciada pelos EE.UU. e exposta em nações vitrines (Israel e Iraque), é o caminho da paz e prosperidade no Oriente Médio. O futuro no Oriente Médio está, portanto, submetido à vontade do titã Saturno, o senhor do tempo: nada e nem ninguém antes dele deve existir; nada e nem ninguém além dele pode prevalecer.

---

<sup>495</sup> GÓMEZ, Juan. Fatah e Hamas anunciam que Autoridade Palestina controlará Gaza. **El País**. Disponível em: <[https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/25/internacional/1411663057\\_362461.html](https://brasil.elpais.com/brasil/2014/09/25/internacional/1411663057_362461.html)>. Acesso em: 13 jan. 2018.

<sup>496</sup> RECONHECIMENTO de Jerusalém como capital de Israel por Trump é criticado até mesmo por aliados dos EUA. **BBC Brasil**. Disponível em: <<http://www.bbc.com/portuguese/internacional-42251381>>. Acesso em: 13 jan. 2018.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Essencialmente, pode-se concluir esta jornada investigativa com conhecidas afirmativas, provocativamente simbólicas: “No princípio era o Verbo. Nele estava a vida, e a vida era a luz dos homens. E a luz resplandece nas trevas, e as trevas não a compreenderam. Ali estava a luz verdadeira, que ilumina a todo o homem que vem ao mundo. E o Verbo se fez carne, e habitou entre nós, e vimos a sua glória.”

O verbo é a modernidade, a sua pretensão universal de libertar e de trazer a luz a todos homens, pela utopia cosmopolita. Com elas, a promessa da redenção, do paraíso do capital e as delícias da prosperidade econômica. Mas as trevas das tradições ainda não compreenderam a glória da autonomia, da secularidade, do societarismo, do pluralismo e do livre mercado. O Verbo se fez carne, pela nação norte-americana, fadada a uma missão messiânica de levar ao mundo a luz da emancipação, estabelecendo a *novus ordo seclorum!*

Trata-se da ode ao cosmopolitismo, encampado pelos EE.UU..

O grande problema é se a nação auto-ungida é o Messias em missão ou é o titã Saturno, castrando, destruindo Urano e devorando suas crias, especialmente as que não possuam a sua imagem e semelhança.

O cosmopolitismo como a promessa de paz perpétua, fundada numa Federação de Estados Democráticos, que se organizam em torno de um sistema jurídico racional acima de Estados, viabilizando, posteriormente, uma ordem jurídica voltada aos cidadãos do mundo.

Uma nova ordem, estabelecida num sistema jurídico oriundo da confluência entre vontade e racionalidade epistêmica, tendo como fim o Homem (Direitos Humanos). Um Direito que reproduza os valores do pluralismo (identidade solipsista), do secularismo, da defesa do espaço patrimonial (econômico) privado, dos espaços públicos (exercício republicano e democrático), da igualdade e, acima de tudo, da liberdade (emancipacionismo). Uma racionalidade com teor moral (formalmente / *Moralitäten*), guiando a vontade dos homens e dos Estados (auto-responsabilidade).

O cosmopolitismo é, portanto, o projeto de universalização da modernidade, e a modernidade é a ideologia do capital.

A partir da matriz kantiana, outras propostas universalistas foram desenvolvidas no século XX a exemplo do Direito dos Povos de John Rawls e modelo de Habermas. Projetos procedimentais, que buscam uma racionalidade de critérios processuais que transcendam culturas, uma racionalidade de premissas, de natureza lógico secular, que pautem e conduza a uma interlocução entre agentes, independentemente da origem ou memória.

Especificamente sobre o modelo habermasiano, o cosmopolitismo organiza-se em torno da Ação Comunicativa. A racionalidade procedimental-processual, voltada à normalização e moralidade, estaria a serviço do discurso, da argumentação, sendo um artefato intersubjetivo (meio) na busca do entendimento, do consenso fundamentado e legítimo.

Trata-se de uma racionalidade pragmático-linguística, ou seja, a linguagem é um instrumento de construção de realidade (natureza performativa da linguagem), as ações racionais consideram as relações históricas, simbólicas e culturais, porém subordinando-as e modificando-as (na esfera no mundo da vida), na busca de uma concepção acordada, convencional (compreensão racional comum) de Verdade entre cidadãos livres, dentro do espaço público (palco político racional).

Essas ações racionais manifestam-se em função do respeito às regras semânticas e sintáticas necessárias para a comunicação. Logo, a validade é estabelecida pela inteligibilidade, no entendimento entre os agentes comunicantes, cabendo à linguagem mediar os três níveis de realidade e suas pretensões: a natureza externa e a pretensão de verdade; a sociedade e a pretensão de correção e justificação; a natureza interna e pretensão de veracidade. Assim é constituída a Ética do Discurso.

A Ética do Discurso desenvolve-se, portanto, como interpretação do imperativo categórico kantiano, por meio da exigência de seus pressupostos: a liberdade e igualdade dos participantes, que desenvolverão e sustentarão os argumentos; e a inteligibilidade entre os interlocutores.

Logo, a moralidade que fundamentará a constituição normativa é procedimental-argumentativa, ou seja, as normas válidas deverão se subordinar as condições ideais do discurso, sendo aceitas por cada pessoa, sem que haja coerção, e atendendo aos interesses das mesmas (Princípio da Universalização).

Esse palco comunicativo estaria alicerçado de alguns preceitos irrenunciáveis como Democracia (espaço de deliberação e reificação-normatização das decisões consensuais), Soberania Popular (autonomia da sociedade civil nas deliberações normativas e desprendimento do aparelhamento estatal) e Republicanismo (cada pessoa assume seu papel deliberativo em assuntos de interesse público). Dentro dessas exigências é que a Comunidade Jurídica e o Patriotismo Constitucional são desenvolvidos.

O Patriotismo Constitucional é a cultura política associada ao sentimento de respeito majoritário da sociedade a ordem constitucional democrática e ancorada a preceitos universais de Justiça, democracia e direitos humanos. O cidadão torna-se o principal guardião da Constituição e no contexto cosmopolita, em que Habermas defende a constitucionalização dos



Direitos Humanos (Direitos Humanos como utopia realista), cada cidadão torna-se guardião da Humanidade.

Logo, os modelos de Cosmopolitismo político e jurídico contemporâneos reproduzem a concepção de cultura política, cultura de critérios racionais (digam-se principiológicos), de uma moralidade processual, dessubstancializada de valores certos e determinados, que estabeleça as formas e meios de agir.

A modernidade procedimental, portanto, visa pelo exercício da vontade livre e racional, autodeterminada (autorresponsabilidade) e mediada (comutatividade, consenso, comunicatividade), desprender-se de qualquer força da tradição, de valores preconcebidos, tendo pretensão emancipacionista e universalista.

Os projetos cosmopolitas modernos, porém, apresentam problemas de eficácia devido à dificuldade de se emancipar da sua matriz cultural ocidental. A modernidade procedimental não consegue se desprender do imaginário social moderno. O imaginário moderno, como um conjunto de ideais, valores e sentidos que viabilizam e legitimam práticas (existência social), nasceu em um restrito grupo de pessoas, tomando corpo institucional e se capilarizando (enraizamento) na coletividade, substituindo, durante aproximadamente 500 anos um *modus vivendi* pré-moderno, especificamente medieval e teológico.

A materialização desse imaginário se resume na constituição de um espaço econômico privado (patrimonialista), espaço público societário (plural-contratual/desierarquização), autodeterminação, as noções de segurança patrimonial-individual e de uma “sacralidade” (validade/legitimidade) racional (moralidade de critérios). É o fundamento filosófico de sustentação do capitalismo.

Pilar essencial do Cosmopolitismo, a formulação dos Direitos Humanos e sua pretensão de universalidade apresentam problemas de legitimidade e aplicabilidade. Os Direitos Humanos resultam da materialização de pautas iluministas (francesas e escocesas), com uma profunda influência cristã, voltando-se para o indivíduo e sua autodeterminação, tendo fulcro patrimonialista, posteriormente acrescidos de concepções próprias de correntes de pensamento moderno-marxistas, originárias da segunda metade do século XIX.

O sistema de Direitos Humanos é uma das faces da Hécate Moderna, assumindo dimensão universal com a Declaração dos Direitos Humanos, elaborada pelas Nações Unidas, porém foi uma resposta contingencial a um conflito aterrador.

Ao longo do século XX, por convenções e tratados, países integrantes da ONU, não pertencentes a tradição ocidental-moderna, aderiram, pelo menos formalmente à Declaração,

para não se estabelecer o estigma de barbárie, primitividade ou falta de senso civilizacional, o que retrata claramente a violência simbólica, permitindo atos interventivos de violência real.

É importante lembrar, que o cosmopolitismo político-jurídico ressurgiu no século XX como retórica de substituição ao discurso de superioridade civilizacional, e em função da ascensão norte-americana na política global.

Os EE.UU. tentaram, em seu processo de formação como nação, personificar a própria modernidade (excepcionalismo). A identidade norte-americana não estaria amparada numa tradição ancestral ou a um senso de nacionalidade vinculado ao sangue, a origem e a etnia, mas ao já tratado patriotismo constitucional. Uma sociedade secular, plural e republicana, que sacraliza (como direitos naturais) princípios como autonomia, livre iniciativa, livre mercado, meritocracia, igualdade, dignidade da pessoa, sob o império de um regime jurídico constitucional racional. O símbolo identitário norte-americano é sua Constituição, sua relíquia sagrada!

Há a crença que os valores e princípios modernos foram aplicados autenticamente pelos estadunidenses, cabendo ao “povo escolhido” expandir a nova ordem para o mundo (Destino Manifesto).

Os norte-americanos consolidaram sua economia de mercado e seus ideais liberais, a custo de sangue (Guerra da Secessão), e, posteriormente, expandiram seu modo de vida para o leste e o sul, desenvolvendo tradições políticas hamiltonianas (expansão do modelo econômico de livre mercado) e jacksonianas (políticas de segurança nacional, após a segunda guerra de independência em 1812).

Gradualmente, no século XIX, os EE.UU. tornaram-se potência regional, a ponto de reivindicar o continente americano como sua área de “proteção”, desafiando potências europeias, e tendo voz em questões globais.

No século XX, após a Primeira Guerra, os EE.UU. assumiram o papel de potência global, estabelecendo uma nova tradição política, a wilsoniana, considerando que a única forma de se garantir a paz perpétua é incentivando a adoção da ordem republicano-democrática, por parte de cada Nação e, posteriormente, estabelecendo um regime jurídico republicano internacional. A materialização da utopia kantiana passaria pelos EE.UU., pois o modelo real de modernidade é o norte-americano.

A tradição wilsoniana tomou força e vigor a partir do governo Franklin Delano Roosevelt, em resposta a ameaça aos regimes liberais, pela expansão totalitária das décadas de 20-40, e consolidada pela doutrina Truman, tendo como inimigo a URSS.

Após a Segunda Guerra, a política estadunidense foi delineada em três tradições: wilsoniana, hamiltoniana e jacksoniana.

As tradições hamiltoniana e jacksoniana sempre foram (e ainda continuam) presentes nas ações norte-americanas: expandir o livre comércio e os negócios dos EE.UU. (com conotação civilizacional) e garantir a segurança política e econômica dos norte-americanos, dentro e fora de suas fronteiras.

A tradição wilsoniana, que tem como estandarte a expansão do modelo estadunidense de Estado de Direito, transitou entre a retórica e a prática, e, conforme os sabores da Real Politik, foi aplicada de forma seletiva. Na década de 60, se os EE.UU., de um lado, apoiavam a formação e conservação de democracias na Europa ocidental, além do apoio na formação da União Europeia, do outro, dava sustentação aos Estados de Exceção na América Latina, Ásia e África, sob a justificativa de que nem todos os povos estavam preparados para a democracia liberal.

A tradição wilsoniana expõe a soberba universalista moderna e a violência simbólica contra nações e tradições. Pela retórica altruísta há um discurso de menosprezo e imposição de um modo de vida, o que sempre se fez presente, após a queda do Império Otomano, no Oriente Médio e contra o Islã. A forma da fundação e o apoio prioritário à Israel, vitrine da modernidade naquela região, o apoio aos regimes autoritários seculares nos países árabes, os acordos, golpes e intervenções para o controle dos recursos energéticos e o discurso de menosprezo e inferioridade do Islã, são exemplos de violência da política norte-americana.

A falta de percepção e até mesmo o desinteresse triunfalista dos EE.UU. culminou em resposta violenta dentro do Islã sunita e xiita, que recorreu ao uso do terror como resposta. A Guerra do Afeganistão e a Revolução Iraniana em 1979, a Guerra do Golfo em 1992, a Invasão do Iraque em 2003 e a inércia quanto a Primavera Árabe em 2011, propiciaram e fortaleceram o Jihadismo, tendo como seu fruto amargo o ISIS/Daesh.

O terror “convencional”, caso seja possível chamar assim, é alimentado pela violência institucional, que, em contrapartida dá folego ao aparato repressor institucional. Trata-se de um círculo vicioso, como observado no governo Bush, que reformulou o wilsonianismo e o jacksonianismo, recorrendo a medidas “preventivas” baseadas na força militar, na supremacia político-econômica norte-americana e nas concepções de “guerra justa”, “missão civilizatória” e “exceção permanente”, acirrando e alimentando a ódio e mais violência.

Outro ponto a ser considerado é a distinção entre Jihad e Jihadismo, Islã e terror. Houve na pesquisa o propósito de mostrar o que é o Islã, religioso e político, apelando por um

processo de reconhecimento e alteridade. Logo, o “marco zero” desse processo de alteridade e vivência encontra-se no reconhecimento das tradições e na racionalidade de tradução.

A racionalidade de tradução reconhece a força da tradição na formação da dupla identidade da pessoa (autoformação e pertencimento cultural). Uma racionalidade que possui um novo parâmetro de igualdade, ou seja, a paridade entre identidades. A tradução é, portanto, um meio operacional de reconhecimento comutativo.

Pela tradução não basta apenas identificar o “outro”, mas antes, o tradutor deve visitar sua tradição, como forma de auto-reconhecimento e autocrítica. Só assim, o tradutor estará capacitado a estabelecer referências necessárias de entendimento sobre o “outro”. O pressuposto do tradutor é reconhecer e ser reconhecido. O tradutor deve exercitar a humildade, entendendo que não existe critério hierárquico na diversidade, na diferença e que nem sempre os valores e princípios são exclusivos de uma tradição específica.

Existem primados que podem se manifestar com “outra” roupagem, como resposta a determinadas contingências. O que é republicanismo para o ocidental, pode ser entendido pelo muçulmano como *Ummah* (senso de comunidade), *Tawhid* (senso de unidade) e *Yurs* (tolerância).

O procedimento de tradução deve ser um ponto de partida conceitual, ou seja, o sistema de significados deve partir de fundamentos conceituais essenciais, basilares, desierarquizados, visando a possibilidade de um sistema aberto, consensual, compartilhado, mas condicionado a parâmetros necessários, para que não se caia na insegurança do relativismo.

Especificamente sobre o Islã, pode-se identificar a noção de vida digna na ideia de *Al hayaa*, de liberdade na concepção de *Al hurria*, de propriedade no instituto *Al milk* e de igualdade no sentido de *Al mosawaa*.

Sobre o sujeito de direito no Islã, nota-se uma transição entre as noções de personalidade ocidental e a predominância da coletividade, da comunidade, semelhante ao período pré-moderno (também presente em sociedades extremo-orientais e a cultura indiana). No *Fiqh* há garantias individuais, que superam papéis coletivos entre os *baleghs*, sujeitos de direito muçulmanos, e *dhimmis*, cidadãos não muçulmanos protegidos pela *Ummah*, mas mantem-se o sentido de compromisso comunitário (fundamento solidário / *istikhlaf*; *ta'awun*; *'asabiyya*). A cidadania muçulmana não se restringe ao Estado nacional, pois a *Ummah*, transcende fronteiras.

Logo, a cidadania solidária (republicanismo, na concepção ocidental) se faz presente no Islã por meio dos conceitos de *Ummah* (Comunidade) e *Tawhid* (Unidade com Deus e com

a comunidade), efetivada no exercício do *Zacat*, rateio de ganhos e perdas entre os cidadãos, havendo a presença de um forte senso de Justiça Distributiva.

O entendimento muçulmano é que o Estado (califado ou imamado) é um instrumento a serviço da Comunidade, visando promover a segurança jurídica (ordem jurídica), política e econômica (estabilidade) e promovendo meios de distribuição como forma de atingir a Justiça (*Adallah*). O Estado não é a sociedade institucionalizada, mas um instrumento submetido à vontade popular (*Shura*) e ao direito de resistência, sujeito ao império da lei (*Sharia*).

As principais fontes do Direito Islâmico são o *Quran*, o Livro Revelado a Mohammad pelo anjo Gabriel (*Gibrin*), as *Hadiths*, que são ditos e feitos do profeta, não podendo ser confundidas com costumes, e as *Ijmas*, os consensos dos sábios e anciões. Essas fontes, conjuntamente, são denominadas de *Sharia*, estando vinculadas a uma racionalidade mítica, a uma incontestável sacralidade como fundamentação, dando aparente imutabilidade ao Sistema Jurídico.

Trata-se de fato aparente, pois há a mutabilidade conceitual oriunda do processo argumentativo-interpretativo exercida na decisão judicial (ação judicativa é fonte secundária / *ijtihad*), ou seja, a *Sharia* tem imutabilidade principiológica. A decisão é fundada em uma racionalidade muito próxima da *Phronesis* (influência aristotélica). Há uma racionalidade tópico-retórica com alto valor moral (virtude intelectual), pautada na razoabilidade e na equidade, coabitando com a racionalidade mítica, no sentido que as decisões são vista como continuidade do processo de revelação, ou seja, o bom jurista é um instrumento de *Allah*.

A busca da vivência e reconhecimento com o Islã explicita que o ISIS não é um Califado, uma *D'awa Islamiya* (estado islâmico), pois o movimento Jihadista, desconsidera o valor ético da *Jihad al kubhra* e da *Jihad al sughra*, ou os princípios da *Yurs* e da *sa'ah* (tolerância e virtude). O Jihadismo justifica uma violência indiscriminada em função de um purismo forjado, cega e soberbamente, e da guerra cósmica entre o bem e o mal, com dimensão apocalíptica. Todavia, o ISIS nunca contou com o apoio majoritário da *Ummah*.

Porém, o que parece, é que os EE.UU. continuam cegos, encantados e restritos ao seu próprio reflexo narcísico-triunfalista. Mesmo com o esgotamento do ISIS, parece que pouca coisa foi aprendida e a política estadunidense retrocedeu a 2003 e, quiçá, aquém.

A manutenção da aliança com os sauditas, a hostilização entre israelenses e árabes/muçulmanos, com a questão do reconhecimento de Jerusalém como capital, a confrontação com o Irã e a completa marginalização da Irmandade Muçulmana, uma força modernizadora do Islã, são demonstrações que os EE.UU. voltaram no tempo, conservando um ambiente instável e perigoso, com repercussões negativas mundiais.

Como já exposto, parece que os Estado Unidos querem a supremacia solitária de Saturno, porém, é importante advertir que o conto mitológico termina com a destruição do senhor do tempo pelas suas próprias crias.

## BIBLIOGRAFIA

- ABDALAT, Hammudah. **Islã em foco**. São Bernardo do Campo: CDIAL, 1998.
- AED, Saleh Ibn Hussein: **O direito dos não muçulmanos sob um governo Islâmico**. São Paulo: Wamy, 2009.
- ALI, Syed Ameer. **The spirit of islam**. Lahore: Sajid Book depot, 1986.
- ALUI, Shamsa H. A mulher muçulmana ideal. **A voz do Islam**. v. 1. n. 2. CIB: Rajab 1404 H, abr. 1984.
- ANDERSON, Perry. **A política externa norte-americana e seus teóricos**. São Paulo: Boitempo, 2015.
- ANGELL, Norman. **A grande ilusão**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.
- ANNADYY, Hassan Abul. **O Islam e o mundo**. São Bernardo do Campo: CDIAL, 1990.
- ANDRIEU, Louis Assier. **O direito nas sociedades humanas**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2000.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. 4 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- \_\_\_\_\_. **A política**. 14 ed. Rio de Janeiro: Editora Ediouro.
- ARMSTRONG, Karen. **O islã**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.
- As mil e uma noites**. Rio de Janeiro: ACIGI (sem ano).
- As mil e uma noites (ramo sírio)**. São Paulo: Globo, 2005, v.1.
- ASHTAR, Abdual Kader Al. **Luces sobre El Islam**. Santiago: Planeta, 1990.
- ASLAN, Reza. **How to win a cosmic war: God, globalization, and the of the war on terror**. New York: Random House, 2009.
- ATTIE FILHO, Miguel. **Falsafa: a filosofia entre os árabes**. São Paulo: Palas Athenas, 2002.
- \_\_\_\_\_. **O intelecto em Ibn Sina (Avicena)**. Cotia: Atleliê, 2007.
- AUBENQUE, Pierre. **La prudência en Aristoteles**. Barcelona: Crítica, 1999.
- AUDAH, Abdul Kader. **O islam: sábio e seguidores**. São Bernardo do Campo: CDILA, 1995.
- AURÉLIO, Diogo Pires. **Um fio de nada: ensaio sobre a tolerância**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2010.
- AVERRÓIS (Ibn Rusd). **Discurso decisivo**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

- AVICENA (Ibn Sina). **Origem e retorno**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BANDMAN, Bertram. Are there human rights? **The journal of value inquiry**. v. 12, n. 3.
- BARZUN, Jacques. **Da alvorada à decadência**: a história da cultura ocidental de 1500 aos nossos dias. Rio de Janeiro: Editora Campus, 2002.
- BECK, Ulrich; GIDDENS, Anthony; LASH, Scott. **Modernização Reflexiva**, tradição estética na ordem social moderna. São Paulo: Ed. UNESP, 1997.
- BECK, ULRICH. **The cosmopolitan vision**. Malden MA: Polity Press, 2006.
- BECK, Ulrich; GRANDE, Edgar. **La Europa cosmopolita**. Barcelona: Paidós, 2006.
- BELLUZO, Luiz Gonzaga de Mello. **Ensaio sobre o capitalismo no século XX**. São Paulo: Ed. Unesp, 2004.
- BENHARIB, SEYLA. **Another cosmopolitanism**. Berkeley: Oxford Press, 2004.
- BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar**: a aventura da modernidade. São Paulo: Companhia das letras, 1986.
- BERNARDO, Fernanda. Para além do cosmopolitismo kantiano: hospitalidade e “alter mundialização” ou promessa da “nova inter-nacional” democrática de Jacques Derrida. **Revista Portuguesa de Filosofia**, v. 61, fasc. 3-4, jul./dez. 2005.
- BHUTTO, Benazir. **Reconciliação**: Islamismo, democracia e ocidente. *Rio de Janeiro: Agir, 2008*
- BIBLIA, 5 ed. São Paulo: Loyola, 1997.
- BOFF, Leonardo. **Ethos mundial**: um consenso mínimo entre os humanos. Rio de Janeiro: Ed. Sextante, 2003.
- BORRADORI, Gioavana. **Filosofia em tempo de terror**. *Porto*: Campos da Letra: 2004.
- BOUHDIBA, Abdelwahab. **A sexualidade no Islã**. São Paulo: Globo, 2006.
- BRITO, Wladimir. **Do Estado: da construção à desconstrução do conceito de Estado Nação**. In: *Revista da História das Idéias*, v. 26, 2005.
- BROCK, Gillian; BRIGHOUSE, Harry. **The political philosophy of cosmopolitanism**. Cambridge: University Press, 2005.
- BRONZE, Fernando José P. O direito, a internacionalização e a comparação do sistemas jurídicos (ou a pessoalização como tarefa realizanda, a universalização como objetivo utópico e a relativização como cordenada metódica). In: **Nos 20 anos do Código das Sociedades Comerciais**. Coimbra: Coimbra Editora, 2007.
- BUBBER, Martin. **Eu e Tu**. São Paulo: Centauro, 2001.



BUCAILLE, Maurice. **A Bíblia**, o Alcorão e a Ciência: as escrituras sagradas examinadas à luz do conhecimento moderno. São Bernardo do Campo: CIDIAL.

BURGAT, François. **Que islamismo aí ao lado?** Lisboa: Paiget, 1999.

CALDUCH, Rafael. Una revisión crítica del terrorismo a finales del siglo XX. In: REINARES, F. (ed) **States and societal reactions to terrorism**. Onati, 1997, p. 12.

CAMPBELL, Joseph. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 1990.

\_\_\_\_\_. **As máscaras de Deus**: Mitologia primitiva. São Paulo: Palas Athena, 2002.

\_\_\_\_\_. **As máscaras de Deus**: Mitologia ocidental. São Paulo: Palas Athena, 2004.

CAMPANINI, Massimo. **Introdução à filosofia islâmica**. São Paulo: Estação Liberdade, 2010.

CANEY, Simon. **Liberalism and communitarism**: a misconceived debate. In: Political Studies, v. XI, 1992.

CARRANCA, Adriana; CAMARGOS, Márcia. **O Irã sob o chador**: duas brasileiras no país dos aiatolás. São Paulo: Globo, 2010.

CASSIRER, Ernest. **Filosofía de las formas simbólicas** – el lenguaje. 2. ed. México: FCE, 1998, v. 1.

\_\_\_\_\_. **Filosofía de las formas simbólicas** – el pensamiento mítico. 2. ed. México: FCE, 1998, v. 2.

\_\_\_\_\_. **Filosofía de las formas simbólicas** – fenomenología del reconocimiento. 2. ed. México: FCE, 1998, v. 3.

\_\_\_\_\_. **Linguagem e mito**. São Paulo: Perspectiva, 2006.

CASTRO, Eduardo Viveiros de. O nativo relativo. In: **Mana**, Rio de Janeiro, v. 8. n. 1. abr. 2002.

\_\_\_\_\_. Filiação intensiva e aliança demoníaca. **Novos estudos CEBRAP**. São Paulo. n. 77, p. 91-126, mar. 2007.

CHANGEUX, Jean Pierre. **Uma mesma ética para todos?** Lisboa: Instituto Piaget, 1999.

CHÉRIF, Mustapha. **O Islã e o ocidente**: encontro com Jacques Derrida. Belo Horizonte: UFMG, 2013.

CHOMSKY, Noam. **O poder e terrorismo**. Rio de Janeiro: Record, 2005.

COHN, Noam. **Cosmo**, caos e o mundo que virá: origens das crenças no apocalipse. São Paulo: Cia das Letras, 1996.

CRIPPEN, Timothy. **Old and new gods in the modern world**: toward a theory of religious transformation. *Social Forces*, v. 67, n. 2, dec. 1988.

CRUZ, José Fernando Garcia. **Un análisis Del derecho islâmico: la escolea duodecima o Ya' Farí**. Cárceres: Universidad de Extremadura, 2004.

CRUZ, Sebastião C. Velasco. **Os Estados Unidos no desconcerto do mundo**: ensaios e interpretações. São Paulo: Ed. Unesp, 2012.

DAVID, René. **Os grandes sistemas do direito contemporâneo**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

DELMAS-MARTY, Mireille. **Três desafios por um direito mundial**. Rio de Janeiro: Ed. Lumen Iuris, 2003.

\_\_\_\_\_. **Por um direito comum**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2004.

DERRIDA, Jacques. **Força da lei**. Porto: Ed. Campos das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. **Da hospitalidade**. Viseu: Ed. Palimage, 2003.

\_\_\_\_\_. **Políticas da Amizade**. Porto: Ed. Campos das Letras, 2003.

DIXON, JOHN; DOGAN, RHY E SANDERSON ALLAN. Community and communitarism: a philosophical investigation. **Community development journal**. v. 40, n.1, Oxford Press, 2005.

DUMONT, Louis. **O individualismo**. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

ELIADE, Mircea. **O conhecimento sagrado de todas as Eras**. São Paulo: Ed. Mercúrio, 1995.

\_\_\_\_\_. **Mefistófeles e o andrógino**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Aspecto do mito**. Lisboa: Ed. 70, 2000.

\_\_\_\_\_. **O sagrado e profano**. São Paulo: Martins fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Imagens e símbolos**. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

EMON, Anver M. **Islamic natural law theories**. Oxford press. 2010.

ENNAJI, Moha. Pregadoras murshidat como agentes de mudança no Marrocos: uma perspectiva comparativa. **Revista Pagu/Unicamp**. n. 30. Jan.jun, 2008.

EVANS, Matthew T. The sacred: differentiating, clarifying and extending concepts. **Review of Religious Research**, v.45, n.1, Sep. 2003.

FAROUKI, Nayla. **Os dois ocidentes**. Lisboa: Insituto Piaget, 2005.

FARUQUI, Isamil Raji Al. *Al Tauhid (O monoteísmo): suas implicações para o pensamento e a vida*. São Paulo: CIB.

FERNANDES, José Pedro Teixeira. **Islamismo e multiculturalismo**: ideologia após o fim da história. Coimbra: Lamedina, 2006.

FERRO, Marc. **O choque do Islã: séculos XVIII e XXI**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Brasileiro, 2008.

FERRY, Luc. **Homo Aestheticus**: a invenção do gosto na era democrática. Coimbra: Almedina, 2003.

\_\_\_\_\_. **O homem-Deus**, ou, o sentido da vida. 3 ed. Rio de Janeiro: DIFEL, 2007.

\_\_\_\_\_. **Família, amo vocês**: política e a vida privada na época da globalização. Rio de Janeiro: Objetiva, 2008.

FISK, Robert. **A grande Guerra pela civilização**: a conquista do oriente. São Paulo: Planeta, 2007.

FLORES, Joaquín Herrera. **Los derechos humanos como productos culturales**: crítica del humanismo abstracto. Pamplona: IPES, 2005.

FUKUYAMA, Francis. **A grande ruptura**: a natureza humana e a reconstrução da ordem social. Rio de Janeiro: Ed. Rocco, 2000.

\_\_\_\_\_. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

GONÇALVES, Joanisval Brito. **Terrorismo: conhecimento e combate**. Rio de Janeiro: Impetus, 2017.

GOMES, Alexandre Travessoni. **O fundamento de validade do direito**: Kant e Kelsen. Belo Horizonte: Ed. Mandamentos, 2000.

Goody, Jack. **Renascimentos**: um ou muitos? São Paulo: Ed. Unesp, 2011.

GUERREIRO, Sara. **As fronteiras da tolerância**: liberdade religiosa e proselitismo na convenção europeia dos direitos do Homem. Coimbra: Almedina, 2005.

GUIMARÃES, Cesar. **A política externa dos Estados Unidos**: da primazia ao extremismo. in Estudos Avançados, v. 16, n. 46, São Paulo, Sept/Dec, 2002.  
[www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttex&pid=S0103-40142002000300005](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttex&pid=S0103-40142002000300005), consulta em abril de 2017.

HAARSCHER, Guy. **Filosofia dos direitos do homem**. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

HABERMAS, Jürgen. **Ética da discussão e a questão da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

- \_\_\_\_\_. **Direito e moral.** Lisboa: Ed. Instituto Piaget, 1999.
- \_\_\_\_\_. **A constelação pós-nacional.** São Paulo: Ed. Littera Mundi, 2001.
- \_\_\_\_\_. **O discurso filosófico da modernidade.** São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Era das transições.** Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2003.
- \_\_\_\_\_. **Direito e democracia:** entre facticidade e validade. 2 ed. Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2003, v. 1 e 2.
- \_\_\_\_\_. **A inclusão do outro.** 2 ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Pensamento pós-metafísico.** Coimbra: Ed. Almedina, 2004.
- \_\_\_\_\_. **Verdade e justificação.** São Paulo: Ed. Loyola, 2004.
- \_\_\_\_\_. ¿Es posible una constitución política para La sociedad mundial pluralista? In: **Derecho y justicia em uma sociedade global.** 22º.Congresso Mundial de filosofia Del derecho y filosofia social. Granada: Anales de La cátedra Francisco Suárez.. nº 39.2005, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Ocidente dividido.** Rio de Janeiro: Ed. Tempo Brasileiro, 2006.
- \_\_\_\_\_. **O futuro da natureza humana.** Coimbra: Ed. Almedina, 2006.
- HAJJAMI, Aicha El. **A condição das mulheres no Islã:** a questão da igualdade. In: Revista Pagu/Unicamp. n. 30. Jan.jun, 2008.
- HAKIM, Khalifa Abdul. **Islamic ideology:** the fundamental beliefs and principles of Islam and their application to practical life. 3 ed. Lahore: Institute of Islamic, 1974.
- HAMID, Shadi; MACCANTS, William. **Rethinking political Islam.** New York: Oxford University, 2017.
- HAMIDULLAH, Muhammad. **The muslim conduct of state.** 7 ed. Lahore: Muhammad Ashraf, 1977.
- HELD, David. Los principios Del orden cosmopolita In: **Derecho y justicia em uma sociedade global.** 22º.Congresso Mundial de filosofia Del derecho y filosofia social. Granada: Anales de La cátedra Francisco Suárez. nº 39.2005, 2005.
- HOBSBAWM, Erich J. **A era das revoluções.** 17 ed. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2003.
- \_\_\_\_\_. **A era do capital.** 10 ed. São Paulo: Ed. Paz e Terra, 2004.
- \_\_\_\_\_. **A era dos impérios 1875-1914.** 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.

\_\_\_\_\_. **A era dos extremos** *O breve século XX 1914-1991*. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOFFMAN, Bruno. **Inside terrorism**. Columbia University Press, 1998, p.43.

HRUSCHKA, Joachim; BYRD, B. Sharon. From the state of nature to the juridical State of States. **Law and Philosophy**, XXVII, 2008.

HUNT, Lynn. **A invenção dos direitos humanos**: uma história. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações**. 3 ed. Lisboa: Gradiva, 2006.

HUSSEIN, Ali Ibnol. **Tratado dos direitos**. São Paulo: CIB, 2005.

IANNI, Octávio. **Capitalismo**, violência e terrorismo. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.

\_\_\_\_\_. **Teorias da globalização**. 17 ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2013.

\_\_\_\_\_. **A era do globalismo**. 12ed. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2014.

IRWIN, Robert. **Pelo amor ao saber**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

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

JALAL, Ayesha. **Combatentes de Alá**: a jihad no sul da Ásia. São Paulo: Larousse, 2009.

JERÓNIMO, Patrícia. **Os direitos do homem à escala das civilizações**: proposta de análise a partir do confronto dos modelos ocidental e islâmico. Coimbra: Almedina, 2001.

JESUS, Diogo Santos Vieira De. **A crise da potência inteligente**: os EUA e a grande estratégia de acomodação no governo Obama. In *Revista de Sociologia e Política*. v. 22, n.50, Curitiba, Apr/June, 2014.

KAMEL, Ali. **Sobre o Islã**: afinidade entre muçulmanos, judeus e cristãos e as origens do terrorismo. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: edições 70.

\_\_\_\_\_. **A idéia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 2005.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão prática**. São Paulo: Ed. Ícone, 2005.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Ed. 70.

\_\_\_\_\_. **Crítica da faculdade do juízo.** Lisboa: Imprensa Nacional, 1998.

\_\_\_\_\_. **Metafísica dos costumes:** princípio da doutrina do direito. Lisboa: Edições 70, 2004.

\_\_\_\_\_. **Metafísica dos costumes:** princípios metafísicos da virtude. Lisboa: Edições 70, 2004.

KARNAL, Leandro. **História dos Estados Unidos.** 3 ed. São Paulo: Cocontexto, 2017.

KEPPEL, Gilles. **Jihad.** Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2003.

KHAZRAJI, Sheikh Taleb Husse. **O que é islam.** 2 ed. São Paulo: Fundação Al Balagh/CIB, 2006.

KISSINGER, Henry. **Diplomacia.** São Paulo: Saraiva, 2012.

\_\_\_\_\_. **Ordem mundial.** Rio de Janeiro: Objetiva, 2015.

KÜNG, Hans. **Projecto para uma ética mundial** Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

\_\_\_\_\_. **Islão.** Lisboa: Ed. 70, 2010.

KYMLICKA, Will. **Multicultural citizenship:** a liberal theory of minority rights. New York: Oxford University Press, 1995.

LAMBTON, Ann K. S. **State and Government in Medieval Islam.** An introduction to the study of Islamic political theory: the jurists. Oxford University Press, 1981.

LEA, David. **Comunitarism vs. Individual rights in West and the Islamic World.** In: Middle East Policy, n, 2, summer 2005.

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

\_\_\_\_\_. **A crise do Islã:** guerra santa e terror profano. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

LEWIS, Levering David. **O Islã e a formação da Europa, de 570 a 1215.** Barueri: Amarelis, 2010.

LEVINAS, Emmanuel. **Descobrimos a existência com Husserl e Heidegger.** Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

\_\_\_\_\_. **Totalidade e infinito.** Lisboa: Edições 70, 1994.

\_\_\_\_\_. **Entre nós:** ensaios sobre a alteridade. 2 ed. Petrópolis: Ed. Vozes, 2005.

LINHARES, José Manuel Aroso. **Habermas e a universalidade do direito: A ‘reconstrução’ de um modelo estrutural.** Coimbra: FDUC, 1989.

\_\_\_\_\_. **Autotranscendentalidade**, desconstrução e responsabilidade infinita: os enigmas de Force de Loi. In: Ars Iudicandi “Estudos em homenagem ao Prof. Doutor Antonio Castanheira Neves, vol 1.

\_\_\_\_\_. **Entre a reescrita pós-moderna da modernidade e o tratamento narrativo da diferença ou a prova como exercício de “passagem” nos limites da juridicidade.** *in* Studia Juridica 59. Coimbra: Ed. Coimbra, 2001.

\_\_\_\_\_. **Jus cosmopolitanum e civilização de direito:** as alternativas da tolerância procedimental e da hospitalidade ética. Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra. Coimbra: Coimbra Editora, 2007, v. LXXXII.

\_\_\_\_\_. **O dito do Direito e o dizer da Justiça:** diálogos com Levinas e Derrida. In: Themis. Faculdade de Direito da UNL, ano VIII, n. 14, 2007.

LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância.** Lisboa: Editora 70, 2000.

\_\_\_\_\_. **Segundo tratado sobre o governo.** 5 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.

LOSANO, Mario G. **Os grandes sistemas jurídicos.** São Paulo: Martins Fontes, 2007.

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

LUHMAN, Niklas. **Legitimação pelo procedimento.** Brasília: UNB, 1980.

LUKACS, John. **Uma nova república:** história dos Estados Unidos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

LUTERO, Martinho. **Da liberdade dos cristãos.** São Paulo: Edunesp, 1998.

MACINTYRE, Alasdair. **Justiça de quem?** Qual racionalidade? 2 ed. São Paulo: Ed. Loyola, 1991.

\_\_\_\_\_. **Depois da virtude:** um estudo em teoria moral. Bauru: Edusc, 2001.

MAGNOTTA, Fernanda Petená. **As ideias importam:** excepcionalismo norte-americano no alvorecer da superpotência. 2 ed. Curitiba: Appris, 2016.

MAHAIRI, Sheiki Ahmad Saleh. **O caminho para o islamismo.** Curitiba: Grafipar, 1977.

\_\_\_\_\_. **Biografia do Profeta Mohammad.** São Bernardo do Campo: CDIAL, 1989.

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

MEAD, Walter Russel. **O poder,** terror, paz e guerra: os Estados Unidos e o mundo contemporâneo sob ameaça. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.

MILLER, René Eülop-. **Os santos que abalaram o mundo.** 11ed. Rio de Janeiro: José Olympo, 1995.

MIRANDOLA, Pico Della. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Lisboa: Edições 70.

MONCADA, L. Cabral. **Filosofia do direito e do Estado**. 2 ed. Coimbra: Coimbra Editora, 2006, v. 1.

MONTESQUIEU. **Espírito das leis**. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

MOUBAYED, Sami. **Under the back flag**: na exclusive insight into the inner workings of ISIS. New York: Tauris, 2015.

MOUFFE, Chantal. **On the political**. London: Taylor & Francis Group, 2005.

MUSAUI, Sayyed Hashem. **O sistema social no Islam**. São Paulo: CIB, 2006.

MUSLEHUDDIN, Muhammad. **Philosophy of islamic Law and the orientalism**. Lahore: Islamic Publications, 1980.

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

NAPOLEONI, Loreta. **A fênix islâmica**: o Estado Islâmico e a reconfiguração do Oriente Médio. 2 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2015.

NASSER, Reginaldo Mattar. **Os arquitetos da política externa norte-americana**. São Paulo: PUC/SP, 2010.

NEVES, A. Castanheira. **A Crise actual da filosofia do direito no contexto da crise global da filosofia**: tópicos para a possibilidade de uma reflexiva reabilitação. In *Studia Juridica* 72, Coimbra: Coimbra Editora, 2003.

\_\_\_\_\_. **Digesta**: escritos acerca do Direito, do Pensamento jurídico, da sua Metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 1996. V. 1.

\_\_\_\_\_. **Digesta**: escritos acerca do Direito, do Pensamento jurídico, da sua Metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 1995, v. 2.

\_\_\_\_\_. **Digesta**: escritos acerca do Direito, do Pensamento jurídico, da sua Metodologia e outros. Coimbra: Coimbra Editora, 2008. V. 3.

\_\_\_\_\_. **O instituto dos “assentos” e a função jurídica dos supremos tribunais**. Coimbra: Coimbra Editora, 1983.

\_\_\_\_\_. **Metodologia jurídica**: problemas fundamentais. *Studia Juridica*. Boletim da Faculdade de Direito da Universidade de Coimbra. Coimbra: Coimbra Editora, 1993.

NIETZSCHE, Friederich W. **Além do bem e do mal**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **Ecce Homo**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2005.



\_\_\_\_\_. **Anticristo**. São Paulo: Editora Companhia das Letras, 2005.

NOUR, Soraya. **À paz perpétua de Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

**Nobre Corão**. Medina: Complexo do Rei Fahd.

NUSSBAUM, Martha. **Cosmopolitas o patriotas**. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1997.

\_\_\_\_\_. **Los limites de patriotismo**. Barcelona: Paidós, 1999.

\_\_\_\_\_. **Las fronteiras da justiça**. Barcelona: Paidós, 2007.

NYE, Joseph S. **Paradoxo do Poder Americano**. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

\_\_\_\_\_. **Soft Power**, New York, Estados Unidos: Public Affairs, 2004.

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

PERCEQUILO, Cristina Soreanu. **A política externa dos Estados Unidos**. 3 ed. Porto Alegre: UFRGS, 2011.

PEREIRA, Miguel Baptista. **Modernização e secularização**. Coimbra: Almedina, 1990.

PEREIRA, Rosalie Helena De Souza. **Avicena**: a viagem da alma. São Paulo: perspectiva, 2005.

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

PINTO, Paulo Gabriel H. Da Rocha. **Islã**: religião e civilização: uma abordagem antropológica. Aparecida: Santuário, 2010.

PUFENDORF, Samuel. **Os deveres do homem e do cidadãos de acordo com as leis do direito natural**. Rio de Janeiro: Topbooks, 2007.

RAWLS, JOHN. **Uma teoria da justiça**. Brasília: Editora UNB, 1981.

\_\_\_\_\_. **O direito dos povos** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Justiça e democracia**. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2002.

\_\_\_\_\_. **Justiça como equidade**: uma reformulação. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2003.

RIADHUSSÁLIHIN: Jardim dos Virtuosos. São Paulo: Ellus.

ROULAND, Norbert. **Nos confins do direito**: antropologia jurídica da modernidade. São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2003.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Contrato Social e outros escritos**. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2005 (col. Os pensadores).

\_\_\_\_\_. **Rousseau e as relações internacionais**. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado São Paulo e Ed. UnB, 2003.

SAADAWI, Nawal El. **A face oculta de Eva: as mulheres do mundo árabe**. 2 ed. São Paulo: Global, 2002.

SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAINT-PIERRE, Abbé. **Projeto para tornar perpétua a paz na Europa**. Brasília: Ed. UnB, 2003

SANDEL, Michel J. **O liberalismo e os limites da justiça**. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

SANTOS, Maria Helena De Castro; TEIXEIRA, Ulysses Tavares. Interests and values in Obama's foreign policy: leading from behind. **Revista Brasileira de Política Internacional**. v. 58, n. , Brasília, July/Dec.2015.

SANTOS, Boaventura De Souza. Por uma concepção multicultural de direitos humanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**. n. 48, Junho, 1997.

\_\_\_\_\_. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 2003.

SCHOLEM, Gershom. **A cabala e seu simbolismo**. São Paulo: Perspectiva, 2009.

SEGATTO, José Antonio. Terrorismo e globalização (Espectros do terror). **Revista política democrática**. Ano XV. n.44. Fundação Astrogildo Pereira, 2016.

SILVA, Maria Cardeira Da. As mulheres, os outros e as mulheres dos outros:feminsimo, academia e Islão. **Revista Pagu/Unicamp**. n. 30. Jan.jun, 2008.

SILVA, António Costa. **A luta pelo petróleo**. Instituto português de relações internacionais (IPRI/UNL). Disponível em:  
<[http://www.ipri.pt/images/publicacoes/revista\\_ri/pdf/r6/RI6\\_ACSilva.pdf](http://www.ipri.pt/images/publicacoes/revista_ri/pdf/r6/RI6_ACSilva.pdf)>.

SUAREZ, Marcial A. Garcia. **As guerras de George W. Bush e o terrorismo no século XXI**. Curitiba: Appris, 2013.

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

\_\_\_\_\_. **Imaginários sociais modernos**. Lisboa: Texto e grafia, 2010.

\_\_\_\_\_. **Multiculturalismo**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

\_\_\_\_\_. **As fontes do self: a construção da identidade moderna.** São Paulo: Ed. Loylola, 1997.

\_\_\_\_\_. **A ética da autenticidade.** Lisboa: Ed. 70, 2009.

THOMASSON, Lasse. The inclusion of the other? Habermas and the paradox of tolerance. **Political Theory**, v. 34, n. 4, p. 439-462, ago. 2006. Disponível em: <<http://ptx.sagepub.com/content/34/4/439>>.

TODOROV, Tzvetan. **O medo dos bárbaros: para além do choque de civilizações.** Petrópolis: Vozes, 2010.

TUĞAL, Cihan. Janizaros democráticos? O papel da Turquia na primavera Árabe. **Novos estudos – CEBRAP**. n. 96, São Paulo: July 2013. Disponível em: <[http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0101-33002013000200010](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0101-33002013000200010)>.

VISENTINI, Paulo G. **O Grande Oriente Médio: da descolonização à primavera árabe.** Rio de Janeiro: Elsevier, 2014.

VICO, Giambattista. **Ciência Nova.** Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.

VOLTAIRE. **Tratado sobre a tolerância.** Lisboa: Editora Antígona, 1999.

WALZER, Michael. **Da tolerância.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

\_\_\_\_\_. **Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade.** São Paulo: Ed. Martins Fontes, 2003.

\_\_\_\_\_. **A política e paixão: rumo a um liberalismo mais igualitário.** São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

WEBER, Max. **A ética protestante espírito do capitalismo.** 15ª. São Paulo: Ed. Biblioteca pioneira de ciências sociológicas, 2000.

WHITTAKER, David J. **Terrorism: understanding the global threat.** London: Pearson/Longman, 2007.

WHITE, James Boyd. **Justice as translation.** Chicago: University Chicago Press, 1994.

WRISS, Michel; HASSAN, Hassan. **Estado Islâmico: desvendando o exército do terror.** São Paulo: Seoman, 2015.

WOOD, Graeme. **A guerra do fim dos tempos: o Estado Islâmico e o mundo que ele quer.** 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

YUSUF, S. M. **Studies in islamic history and culture.** 2 ed. Lahore: Islamic Book Service, 1982.

ZAKARIAS, Fareed. **O futuro da liberdade.** 2 ed. Lisboa: Gradiva, 2005.