

UNIVERSIDADE ESTADUAL PAULISTA “JÚLIO DE MESQUITA FILHO”

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS SAN

TIAGO DANTAS – UNESP, UNICAMP E PUC-SP

DANILO PORFÍRIO DE CASTRO VIEIRA

Modernidade e os projetos de secularização de comunidades religiosas, seus acertos e problemas: uma análise comparativa entre os modelos nacionais sionista e o panarabista

São Paulo – SP

2024

DANILO PORFÍRIO DE CASTRO VIEIRA

Modernidade e os projetos de secularização de comunidades religiosas, seus acertos e problemas: uma análise comparativa entre os modelos nacionais sionista e o panarabista

Relatório de pós-doutorado apresentado ao Programa de Pós-graduação em Relações Internacionais San Tiago Dantas, da Universidade Estadual Paulista “Júlio de Mesquita Filho” (Unesp), da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp) e da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), realizado entre dezembro de 2023 e novembro de 2024.

Supervisor: Luís Alexandre Fuccille

São Paulo – SP

2024

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	3
2	PRODUÇÃO BIBLIOGRÁFICA.....	9
2.1	Projeto filosófico de modernidade e a nacionalidade: de um recurso liberal para um movimento contra-liberal (nacionalismo).....	9
2.2	Comunidades religiosas em transição: judaísmo e islã.....	17
2.3	Identidade religiosa tradicional e sua secularização: o sionismo.....	39
2.4	Identidade religiosa tradicional e sua secularização: o (pan) arabismo.....	55
3	ATIVIDADES ACADÊMICAS REALIZADAS.....	72
4	RELATO FINAL.....	75
	REFERÊNCIAS.....	81

1 INTRODUÇÃO

A formação de Israel como um Estado Nacional laico fundamenta-se no sionismo, movimento político com várias vertentes, que defendia o direito à autodeterminação do povo judeu e à existência de um Estado nacional judaico independente.

Como movimento nacionalista, opunha-se à assimilação cultural da comunidade judaica por outras sociedades, tendo como bandeira o fim da Diáspora, com o retorno integral à Palestina (Sião ou Sion, colinas que cercam a Terra Santa).

Influenciado pelo movimento nacionalista europeu, Theodor Herzl fundou o movimento sionista, defendendo a necessidade da construção da soberania nacional dos judeus em um Estado próprio. A estratégia era imigração e a compra de terras.

Mesmo estabelecendo parâmetro propriamente modernos contraliberais, a adesão vinha pelo apelo religioso. Porém, em contraponto ao sionismo religioso e ao sionismo tradicional, desenvolveu-se o sionismo socialista, assumindo protagonismo na primeira metade do século XX, tornando-se o principal núcleo político dos fundadores do Estado de Israel, a exemplo de lideranças como David Ben-Gurion, Golda Meir, Yitzhak Rabin e Shimon Peres, que tinha sólidas bases marxistas, defendendo um estado laico do povo judeu, o que pode ser visto como uma contradição.

São esses tensionamentos e contradições que ainda assombram o Estado de Israel, a exemplo das alianças com o governo do atual primeiro-ministro Benjamin Netanyahu, que buscam reviver uma Israel “histórica”, ou bíblica, restringindo acesso a direitos políticos a drusos e palestinos.

De outra forma, o panarabismo busca a modernização sem perder a coesão, pela construção da nacionalidade pela língua (o árabe). Em resposta ao fim do modelo religioso do califado, que justificou a existência do Império (Sultanato) otomano. Atribuindo, o fim do Império e a presença neocolonial ocidental na Ásia Central e Oriente Médio ao Islã, o panarabismo oferecia a modernidade (de inspiração contraliberal – de inspiração positivista ou marxista) a *Ummah*, não mais ligada a fé, mas a nacionalidade.

Gamal Abdel Nasser, principal ideólogo do panarabismo defendia a união de todos os países de maioria árabe-muçulmana como forma de se contrapor ao domínio neocolonial ocidental.

Mesmo sendo um movimento nacionalista, de índole secular, com características em transitam entre o socialismo e o positivismo, também recorreu a ao apelo religioso por diversos momentos políticos

O principal movimento opositor do panarabismo foi a Irmandade Muçulmana, movimento político inspiração político-religiosa (Islã sunita).

O recurso de secularização, tanto para o sionismo, quanto para o panarabismo, foi a secularização das comunidades religiosas pelo recurso da nacionalidade.

A transição da estrutura comunitária tradicional para modelo societário, moderno, se faz pela substituição da linguagem tradicional pela língua nacional-oficial (cultura, elitizada, adotada no ensino formal, meio de difusão da identidade nacional), da constituição de sacralidades institucionais vinculadas a imaginários (que se legitimam, na história e ancestralidade forjadas, na assimilação de regionalidades e folclore e a critérios pseudocientíficos como etnia/raça), sob autoridade estatal e territorialidade.

Por sinal, o Romantismo do século XIX foi responsável por esse processo de bucolização de um passado que nunca existiu, a mitificação e alegorização de uma cultura ancestral maltrapilha.

Há também a nacionalidade estabelecida no patriotismo cidadão, que não se prende às origens (pelo contrário, renúncia), sacralizando a terra que acolhe o cidadão e as suas instituições jurídico-políticas (república, constituição), a exemplo dos EE.UU.

A nacionalidade de Estado tem como o culto agregador o Poder estatal em si e suas origens pretensamente ungidas, ou seja, as Monarquias. A autoridade do monarca funda-se na nação e a agregação entre os cidadãos (ou súditos) se faz de forma orbital ao monarca.

A emancipação, portanto, afirma-se no encontro com seu grupo jurídico-político-social (coletivismo). No nacionalismo, acredita-se que a nação é um fenômeno concreto, fator de formação do Estado-Nacional, sendo a emancipação um fenômeno orgânico.

É importante salientar: os movimentos nacionalistas, com índole emancipatória, “secularizaram” comunidades religiosas, transformando-as em grupos étnicos, a exemplo do movimento sionista do final do século XIX, que transformou os judeus de comunidade de fiéis em nação étnica, ou o panarabismo, que, na negação do Islã, ao qual se atribuía o atraso do Oriente Médio, uma comunidade pautada na unidade de fé (*Ummah e Tawhid*), pela língua comum e tradições, tornou-se uma grande etnia que se estende da Mesopotâmia ao norte da África.

O termo “sionismo” foi utilizado pela primeira vez em 1892 por Nathan Birnbaum em um debate em Viena, sendo utilizado com frequência a partir do I Congresso Sionista, ocorrido na Basileia, quando o sionismo assumiu um caráter de movimento nacionalista judeu.

Buscou-se a formação de um sentimento unidade em função da ideia de identidade nacional e o retorno a “Terra prometida”. Theodor Herzl lançou o livro “O Estado Judeu” dando uma nova face ao nacionalismo judaico, fazendo de uma tradição comunitária religiosa, uma identidade de dimensões étnicas. Seria a opção contemporânea de preservação da existência cultural judaica.

A original distinção entre a concepção religiosa de comunidade, com o modelo étnico-secular de nacionalidade, fez com que os judeus da classe média não fossem receptivos a proposta de Herzl. Logo o I Congresso Sionista teve como objetivo popularizar a proposta, criando a Organização Sionista Mundial.

No discurso de abertura do Congresso Sionista, Herzl conclamou que o apoio devia partir do próprio povo, uma questão de autodeterminação. O esforço identitário homogêneo, em detrimento das diferenças linguísticas, sociais, políticas e religiosas.

O sionismo está diretamente relacionado aos movimentos nacionais europeus do século XIX, não só por absorver seus elementos, como por ser uma reação ao antissemitismo gerado por aqueles movimentos. Trata-se, conforme o projeto moderno de nação, de uma emancipação coletiva, inspirado na formação dos Estados italiano e alemão.

Os recursos homogeneizadores foram dois: a língua hebraica e a religião judaica, elementos forjados por interesses políticos. Especificamente as tradições religiosas assumem a função mobilizadora poderosa. O fator religioso justifica a Palestina como terra de escolha (povo escolhido, terra prometida, pátria histórica). O retorno a “Terra Santa” não seria por vias políticas, mas pela vontade de Deus.

A Bíblia assume a condição de livro de História, uma construção que remonta o cristianismo protestantes. O sionismo se aproveitou do mito cristão do mártir Justino, que foi o primeiro a afirmar (século III) que Deus puniu os judeus com o exílio. Na verdade, os romanos não permitiram aos judeus viverem em Jerusalém, mas os cristãos criaram o mito do exílio judeu.

Esse ímpeto do retorno retomou força, após a Segunda Guerra, com a tragédia do Holocausto (os nazistas, em seu antissemitismo, utilizaram-se na ideia de raça e etnicidade judaica).

Ainda hoje o sionismo conserva o seu carácter etnorreligioso. O Estado de Israel se apresenta como o Estado do povo judeu e que é um Estado democrático e judeu, o que expõe, uma contradição. Um Estado democrático, dentro de pilares seculares e plurais, pertence a todos os seus cidadãos.

O panarabismo 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.

O panarabismo é um movimento que tem como premissa de que os povos do mundo árabe são uma única nação. Todos ligados ao património linguístico, cultural e histórico comum, recorrendo a preceitos nacionalistas, seculares e estatizantes.

Trata-se de um movimento de natureza emancipatório, pois se opõe ao colonialismo tardio ocidental e à política ocidental, e secularista pois é contrário à tradição otomana, ao califismo e Islã político, considerados as causas de decadência e atraso do Oriente Médio.

Tratou-se de movimento com forte influência europeia e norte-americana.

Nos anos 30, a hostilidade árabe contra o sionismo emergente é causa de engajamento dos nacionalistas árabes. Dentro deste ímpeto de unidade étnico-cultural (mais político-cultural e linguística), foi criado a Liga Árabe, porém, a solidariedade entre os integrantes do grupo árabe é em regra aparente. No dia 1º de fevereiro de 1958, Egito e Síria constituíram a República Árabe Unida (RAU), que recebeu a adesão do Iêmen poucas semanas depois. Em 1961, o presidente egípcio Gamal Abdel Nasser anunciou o fim da aliança.

O principal instrumento do panarabismo a partir dos anos 50 foi o partido Baas, que se tornou dominante no poder na Síria e no Iraque. O baasismo foi banido pelo líder egípcio, Gamal Abdel Nasser, assumindo o protagonismo pan-arábico.

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.

Com a morte de Nasser em 1970, o panarabismo entra em decadência. No início dos anos 70, o projeto de união entre o Egito e a Líbia terminou.

A decadência do modelo de identidade étnico-cultural, com fundamento secular, apresentado pelo movimento panarabista, deu condições do ressurgimento e fortalecimento de movimentos políticos religiosos no Oriente Médio, conhecidos como neocalifistas .

É importante salientar que o neocalifismo apresenta nuances: movimentos ortodoxos como os salafitas do Jihad Islâmica, ou mais moderados e defensores de uma modernidade autêntica islâmica, como o Irmandade Muçulmana.

Há também movimentos neocalifistas, como o neo-otomanismo, que questiona o modelo secular nacionalista turco, e os movimentos insurgentes no Paquistão e Afeganistão, inspirados nas ideias de Abul A'la Mawdudi .

Deve-se ressaltar que paralelamente a agonia do panarabismo e de outras formas de nacionalismo em espaço islâmico sunita, os movimentos identitários religiosos na Revolução Islâmica Iraniana, com inspiração xiita.

A Revolução, 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.

Há também uma resposta a associação entre secularidade e autoritarismo, a tentativa de uma construção vertical de uma identidade étnico-secular associado a um imaginário persa (Pahlev se autodenominava sucessor de Ciro e Dario) e estigmatização do Islã ao atraso. Perseguições a líderes religiosos eram comuns.

Com a queda do regime, Khomeini retornou do exílio na França 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).

E sobre este prisma que emerge a pergunta, os modelos de secularização de identidades coletivas religiosas estariam fadados ao fracasso? Seria possível a transformação de uma matriz comunitária religiosa em societária étnico-secular?

Logo, busca-se analisar os movimentos sionista e panarábico, suas causas e fundamentos, os recursos de secularização de tradições religiosas e a transição de comunidades encantadas para sociedades nacionais (étnico-seculares). Observar as

similitudes, seja nos meios, êxitos e contradições das propostas com o projeto filosófico de modernidade.

Para se alcançar os escopos delineados, foi adotado o método exploratório, pela pura pesquisa bibliográfica, com a utilização de metodologia lógica e dedutiva.

Recorrendo aos referenciais teóricos liberais e pós-colonialista de relação internacional, a pesquisa evoluirá no sentido de: compreender as causas de formação dos movimentos sionista e panarabista, seus fundamentos comuns, os problemas e contradições e o risco de um refluxo religioso ortodoxo.

Para tanto, recorrer-se-á a métodos comparativos, inclusive à linguagem de tradução para se identificar e definir os modelos. Recorrer-se-á a hermenêutica diatópica. O reconhecimento e busca de entendimento e diálogo, pressupõe autoconfirmação sobre a “incompletude” das culturas pelos seus titulares (“hermenêutica diatópica”), o que viabiliza a abertura para a reciprocidade de traduções, para comutatividade cognitiva.

2 PRODUÇÃO BIBLIOGRÁFICA

2.1 Projeto filosófico de Modernidade e a nacionalidade: de um recurso liberal para um movimento contra-liberal (nacionalismo)

Modernidade é uma construção ocidental, de panfleto emancipatório, desenvolvido e operacionalizado ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, assumindo uma expressão de mundo da vida ou de superestrutura, repercutindo nos sistemas, instituições e valores, ditando práticas de vida, a forma de pensar uma existência social e de uma ordem moral (Taylor, 2010, p. 11 e 31).

Os três pilares da modernidade são: a emancipação; pluralidade e secularidade.

O emancipacionismo, movimento individual de libertação, essência do pensamento moderno, reivindica a autodeterminação do homem, sua soberania individual (autenticidade), tendo como fim a busca da felicidade, ou seja, a autorrealização existencial.

O fundamento do emancipacionismo encontra-se no primitivismo, no desprendimento das convenções, das tradições, dos princípios e valores postos, na aversão ao determinismo. A individualidade e sua autonomia, se experimenta na vida simples, regida pela própria vontade, pela moralidade racional, procedimental (nobre selvagem). O homem, sua autonomia e a plenitude existencial (juridicamente chamada de dignidade da pessoa) ultrapassam as virtudes e valores predeterminados, culturas e tradições, tendo como o fim o homem, não apenas como gênero, mas como entidade individual ontológico-antropológica (Berman, 1986, p.15).

Essa ruptura com tradições mostrou-se no grande marco político da modernidade, a Reforma religiosa. A conciliação do homem “objeto do mundo” com o homem “valor”, firmando a primazia da identidade subjetiva. O homem deixa de se rum pertencimento do mundo, do grupo das instituições e se torna soberano de sua vida, senhor do seu microcosmo, fazendo da parte de uma coletividade em que busca voz em paridade (comunidade é substituída pela sociedade).

A emancipação na Reforma Religiosa é presente nas concepções de fé subjetivada e de autossacerdote, da autoconsciência, individualização da crença pelo fiel. O fim da mediação ritualística (monopólio da Igreja), em função da austeridade da liturgia (Lutero, 1998, p. 31), e do fim da hierarquização sacerdotal, outrora condição de um

equilíbrio cósmico-transcendental. A compreensão “verdades” do Evangelho, é construída individualmente (autoconsciência /“*self-awareness*”).

A efetividade de um projeto emancipatório e de uma organização coletiva societária pressupõe o redimensionamento sobre noções como igualdade e pluralidade. Immanuel Kant afirmava que a igualdade era um pressuposto da liberdade.

A igualdade em questão é isonômica, não distributiva/retributiva aristotélica, quem se estabelece na impessoalidade formal, na nivelção dos indivíduos, na garantia da pessoalidade/personalidade (*person*, voz).

O fundamento para a isonomia, portanto, é primitivista, especificamente o estado de natureza, como se observa nas reflexões de John Locke (1991, p.217), como também de Barão de Montesquieu (1997, p.39) e Rousseau (1991, p. 22 e 26). A condição niveladora é o critério secular da humanidade (que substituiu o Estado de Criatura da Idade Média). A ordem cósmica outrora pré-constituída agora é mutante progressiva, sujeita a vontade humana.

Logo, a composição de uma coletividade societária, interindividual deve garantir a pluralidade, o reconhecimento da diversidade, distinção, diferença dos indivíduos (autenticidade como diferença), o respeito aos méritos da pessoa, sua autodeterminação e autorrealização. A igualdade garante a autenticidade das pessoas, a diferença em si não pode ser fonte de exclusão e perseguição, nem de arbitrariedades advindas de pessoas, grupos, classes e do poder político institucional.

A pluralidade e a igualdade impõem no espaço societário a tolerância. Na *Carta sobre a tolerância*, John Locke tratou que em sociedade livre e voluntária, as questões religiosas restringem-se à individualidade da pessoa, ao seu livre-arbítrio e à reta razão (Locke, 2000, p. 92).

O pluralismo afiança a emancipação e viabiliza a organização societária, estabelecida numa ordem coletiva sem hierarquia, tendo com liga, forma de sustentação, os laços de interesses e benefícios recíprocos (contrato social kantiano, interindividual e infinito).

A coesão societária se estabeleceria na “ética da racionalidade”, formal, dessubstancializado e desencantada (negação ao “*old sacred*”), comprometida com o inconformismo, mutualidade e realização pessoal (autenticidade), submetida a uma racionalidade normativa (Taylor, 2010, p. 123-126).

No projeto filosófico existe a convicção em uma racionalidade prática de alto teor moral, sujeita ao binômio Razão e Vontade (“vontade boa em si mesma”), que se

impõe no espaço público (nos espaços de deliberação/ secularidade). A Moral seria uma expressão apriorística, um imperativo categórico, pois não se funda na experiência, sendo universal e necessária, não se prendendo a finalidades específicas, pontuais, reais.

Outra fonte de coesão para a Modernidade é o Direito, imperativos de conduta coercitivos, criados institucionalmente pela sociedade, garantindo ordem, estabilidade segurança, validado pela Racionalidade Prática.

A Modernidade apresenta-se, portanto como um projeto acultural, universalista, tendo como pilares a emancipação do homem/Humanidade, uma ordem plural e societária estabelecida numa racionalidade procedimental de alto valor moral, que legitima uma ordem jurídica também universal em seus princípios, um Direito Cosmopolita.

O modelo de Direito Cosmopolita e paz perpétua de Immanuel Kant prima pela construção de uma *societas*, pautada numa fraternidade humana universal e numa ordem racional-formal, uma comunidade assentada na Humanidade, Moralidade e Publicidade.

Os homens, como seres racionais e autônomos (a liberdade é um atributo natural ao homem) merecem dignidade e respeito (Sandel, 2011, p. 135). A Moral está “fundamentada no respeito às pessoas como fins em si mesmas” (Sandel, 2011, p. 137), que oferece meios formais/procedimentais para a boa tomada de decisão (autolegislação do homem). O destino de todos os homens é que se unam a moralidade universal procedimental, independentemente de origem, etnia, religião ou nacionalidade, na busca de uma Constituição Civil (Kant, 2003, p. 6, 15-16.). A uniformização de condutas far-se-ia pela constituição de um Direito racional-moral, constituído em espaço público (Publicidade).

Porém esse processo, reconhece a necessidade de um processo de transição e adaptação entre o modelo pré-moderno comunitário determinista e o societário moral racional universal e solidário humanamente. Primeiramente, deve-se reconhecer a importância das nações e de seus Estados, como um momento de consolidação dos preceitos liberais nas sociedades nacionais, enquanto comunidade políticas (procedimentais) internas.

Esses Estados nacionais deveriam se constituir em torno de princípios republicanos (emancipação, pluralidade, secularidade), tendo seus sistemas de direito público, força institucional unificadora da vontade moral-racional dos homens, ou seja, a

Constituição (Kant, 2004, p.125), delegando direitos e atribuições políticas a todos que pertençam à comunidade política (cidadania), ou seja, a República (*forma regiminis*).

Essas condicionantes viabilizariam a criação do Direito das Gentes (o Direito Internacional), de um Direito entre Estados, de relações interindividuais, mas entre entes nacionais. Tratar-se-ia de uma fase pré-contratual como se os Estados fossem homens singulares, em estado natural, no sentido hobbesiano. Após esse processo, os Estados deveriam constituir seu próprio contrato social, e sua Constituição, viabilizando uma federação de povos (*foedus pacificum*), suprimindo o estado de natureza (Hruschka; Byrd, 2008, p. 622), substituindo o unilateralismo em publicidade (conduta racional, consensual e colegiada dos Estados).

Consolidado esse processo, a última etapa seria a construção da paz perpétua e do Direito cosmopolita, seria a constituição de uma comunidade política sem fronteiras, estabelecida no estado universal da humanidade, na solidariedade e na hospitalidade universal. A formação de uma Constituição voltada para homens, uma cidadania universal não mais vinculada a nacionalidades, constituindo um Direito Público da Humanidade.

Não existiria sentido na distinção entre estrangeiro e autóctone, pois o critério de titularidade jurídica encontra-se na humanidade, avocando o direito da propriedade comum sobre a superfície (comunidade do solo) e o direito de tráfico (*ius commercium*), de interação pessoal.

O mundo, como já visto no estoicismo, é a residência comum de todos os homens (*globus terraqueus*). Cada pessoa, independentemente de suas origens, possui quota em relação ao todo (comunidade do solo – cidadão da terra / *prius* jurídico). O exercício da *ius commercium*, exige mutualidade, reciprocidade, a tolerância com o “outro”.

Porém, esse modelo liberal, per si, ainda se mostra utópico (utopias contemporâneas cosmopolitas⁰, pela insuficiência ou até mesmo ausência de elemento concretos de coesão societária. Imaginemos em pleno século XVIII, num momento de ruptura de uma organização coletiva milenar comunitária, tradicional, encantada, critérios como racionalidade moral, juridicidade, fraternidade humana, fundada no direito do solo e de convivência, mantém-se no estado de abstração, conduzindo a arquitetura societária à ruína e ao caos.

Daí os recursos da nação e do Estado Nacional, que trarão aos elementos racionais e republicanos da modernidade o fundamento necessário para a coesão, o sentido, o sensível.

Como já tratado, a nação e nacionalidade foram instituições desenvolvidas dentro do berço moderno liberal para se evitar fragmentações possíveis resultantes do societarismo e do pluralismo, visando, assim, coesão e sentido entre os cidadãos.

A nação seria um recurso transitório da modernidade, primeiramente, para assimilação de organizações comunitárias pré-modernas e para o enraizamento, consolidação e coesão dos preceitos liberais (emancipação; pluralidade; secularidade) nas organizações sociais estabelecidas, sob determinada autoridade estatal e territorialidade (Hobsbawn, 2011, p. 51). A nação, portanto, tornar-se-ia o fundamento justificador dos conceitos político-jurídicos de Povo e de Democracia (o povo se autogoverna). O povo, representado por uma Assembleia Constituinte, estabelece um regime jurídico que tutela plenamente os direitos entre titulares de nacionalidade. O estrangeiro sediado no país, possui direitos, mas não de forma plena, pois não faz parte do povo (Müller, 2003, p.53-57).

A segunda função criar bases para uma segunda onda de universalização, transcendendo fronteiras territoriais, o Cosmopolitismo e a cidadania do mundo (Weltbürger) ou da humanidade (dimensão global de povo) pelos direitos humanos.

Sobre o Cosmopolitismo jurídico-político e a paz perpétua, Immanuel Kant defendia a ocorrência necessária de três momentos. O primeiro momento seria que todos os Estados nacionais se sujeitassem a preceitos republicanos. Os Estados devem possuir seu direito público, que unifique os homens em torno de uma Constituição Civil (Kant, 2004. p. 125; Kant, 2004. p. 127). O segundo momento é formação do Direito das Gentes e uma comunidade de Estados Livres/Soberanos (*Volkerrecht*), ainda em estado natural (potencial de guerra), havendo a necessidade de um contrato social entre eles, de uma Constituição e da organização de uma federação de povos (*foedus pacificum*). E o último momento seria a paz perpétua e o direito cosmopolita, com uma Constituição para o homem, uma cidadania universal, estabelecida na humanidade (Direito Público da Humanidade). Logo não existiria mais estrangeiro (comunidade do solo e *ius commercium*).

A formação da nação, como comunidade imaginada (invenção política), pressupõe a adoção de uma língua nacional, culta, originária da classe dominante, adotada no ensino formal, um instrumento difusor e ratificador da identidade nacional. Forja-se

história, ancestralidade, recorrendo a elementos locais/regionais ou até mesmo a critérios pseudocientíficos como etnia/raça, para afirmar um senso de pertencimento comum, uma origem que amalgama a todos. Assimila-se tradições, modifica-se cultura folclórica institucionalizando. Cria-se um sentido de sacralidade civil/secular (não religiosas) como ritos nacionais, a exemplo de festividades, paradas, feriados, desfiles, cultos, símbolos como a bandeira, o hino etc (Crippen, 1988; Evans, 2003; Bourdieu, 2012, p. 140).

2.1.1 Nação e nacionalidade: a forja de tradições como recurso entre a comunidade pré-moderna e a organização societária moderna

O discurso emancipatório liberal, sustentado pelas concepções de autonomia e autenticidade do indivíduo, pluralidade (com a promessa de equiparação na diversidade/autenticidade) e secularidade (coesão racional advindo do consenso/contrato entre pessoas livre e iguais) pressupunha (e ainda pressupõe) a constituição de um espaço de convivência política societária, rompendo com os padrões deterministas pré-modernos, sustentados com suas nuances históricas, basicamente pelos elos de pertencimento regionais, com tradições próprias (ancestrais), vínculos linguísticos, comunhão religiosa, familiar e até étnica. Como se percebe há uma hermeticidade no processo de pertencimento e reconhecimentos, uma organização coletiva comunitária que se sustenta na adesão a formas de vida, de uma moral posta, de crenças e papéis.

A experiência comunitária na história, de fato é mais longa do que o societarismo moderno e sua substituição, por ruptura, para um modelo societário-emancipatório, abstratamente racional-contratual, poderia conduzir ao caos, inviabilizando a própria consolidação do projeto liberal.

Tanto na Europa, quanto nos Estados Unidos, buscou-se construir uma nova perspectiva de comunidade política, mas estabelecida numa identidade difusa e compartilhada, que paradoxalmente nega as regionalidades, porém se apropria de seus referenciais com vista a uma sociedade, que respeita as liberdades individuais, delimitada por um território, soberana, porém, obediente a um Estado de Direito: a Nação.

Nacionalidade é uma expressão de consciência de si mesmo, uma autopercepção e um parâmetro de reconhecimento e pertencimento dentro da coletividade, justificado num sentido de naturalidade (natureza comum) e defesa do bem comum (Detienne, 2013, p.11 e 29). A construção da Nação pressupõe a apropriação de

um legado de lembranças, tratado como uma herança cultural, e o culto aos mortos, a honra ao sacrifício e ao heroísmo.

A nação que se substancia no passado, se institucionaliza num instrumento necessariamente moderno, o Direito (ou Estado de Direito). O reconhecimento jurídico de um corpo político, que constitui e é conduzido por um governo comum, com um território definido e protegido por esse Estado, a sociedade civil nacional institucionalizada e ordem jurídica nacional (Hobsbawn, 2011, p. 27; Kelsen, 1990, p. 185), possibilitando a legitimidade do poder, dominação tradicional e jurídica (Weber, 2001, p. 128-135; 2010. p. 36;), pela coesão e cooperação. Protegendo a nova ordem política e o capitalismo locais.

Na Europa, a política identitária de unidade recorreu a aniquilação e assimilação de outras identidades regionais, mediante homogeneização (pela língua e etnicidade). Nesse sentido, memória é uma forja padronizada do passado e do conhecimento, facilitando o processo de criação de elos dialógicos, de compartilhamento de percepções identitárias, do pertencimento e coletivização, princípio espiritual da uma nação (Candau, 2012, p. 16-17).

A homogeneização foi seguida pela sacralização das tradições e memórias, tendo como espaços de consolidação do projeto as escolas, as casas editoriais, casas de cultura, aos fomentos de estudos da língua, e no século XX, as redes de rádio e televisão.

A nação era tratada como uma fórmula do progresso (regionalismo era associado ao atraso, ao provincianismo), um processo que se iniciou com as famílias/gens, passando pelas regionalidades, sendo a nação a ponte para o futuro: a identidade humana.

A construção do imaginário nacional norte-americano segue a diretriz de er uma nação de pessoas, entes individualizados, organizados em torno da ancestralidade, da língua, de um ideal e anseios.

Os norte-americanos agregam-se em torno de uma modelo político-jurídico e de uma forma de vida, que considera as relações econômicas, considerados excepcionais, por si só autênticos, em ruptura com a tradição europeia e seus problemas (Anderson, 2015, p. 13). Os Estados Unidos não possuem uma “pátria mãe” (Karnal, 2017, p. 85-86) e seu modelo de república era uma leitura própria das propostas iluministas.

A república não se materializa no solo, mas nas convicções e na adesão de seus cidadãos (república da liberdade), assumindo dimensões ultraterritoriais, pois há a pretensão de se expandir pelo mundo, com o nobre propósito (altruísta) de levar as

liberdades aos homens (há uma vocação sagrada), sendo a Constituição o termo constitutivo da nova ordem, a referência de unidade (*E pluribus unum*).

Há um ideal deísta, justificado na Razão e na dignidade (autenticidade) das pessoas, assumindo um *status* de religião secular, com símbolos, hinos ritos, heróis/mártires que dão transcendentalidade a República (Karnal, 2017, p. 92; Magnotta, 2016, p.27).

Assim, ser norte-americano aderir a um compromisso ideológico. O patriotismo não está preso a ancestralidade ou tradições imemorais, mas as instituições e os valores que as inspiram (Lukacs, 2006, p. 399). Modelo que é único, mas pode inspirar outros povos, como é a identidade norte-americana tivesse uma vocação messiânica, o Destino Manifesto, um projeto divino de conquista de mentes e corações à causa da liberdade.

2.1.2 Nacionalismo como expressão moderna contra-liberal

O Nacionalismo é resultado malfadado, o filho bastardo da modernidade liberal, pois sua base ideológica, a nação, tinha com fim consolidar os valores do projeto liberal da modernidade dentro de espaço territoriais específicos, o que para Kant seria a primeira exigência para uma paz perpetua: Uma República Nacional, sendo a soberania sustentada pela representatividade democrática. A Criatura acabou se voltando contra o criador, justificando exclusão e violência.

No século XIX, sob inspiração do romantismo, observa-se a bucolização dos símbolos nacionais e da história, de um passado forjado, inventado, inexistente. Há a sacralização pela mitificação de uma cultura ancestral que, em verdade, foi apropriada e manipulada como uma colcha de retalhos (Hobsbawn, 2012).

A experiência norte-americana sacraliza o trinômio terra, destino e institucionalidade. Sob a crença da ocupação da terra virgem, que acolhe pessoas e grupos excluídos de sua terra natal, numa missão transcendental de se construir o espaço da liberdade, da igualdade, do progresso. No ineditismo e autenticidade de um modo de vida, que rompe com o passado/origem, que se institucionaliza no Direito, na cidadania.

No caso do Brasil, nacionalidade de Estado teve com referência agregadora, originalmente, no Poder estatal e em suas origens sacras, mesmo com conotações constitucionais, ou seja, a Monarquia. O monarca como o *pater* (no nosso exemplo, o

monarca não é rei, mas imperador, pois agrega, une vários povos) que afiança e conduz a nação, une cidadãos-súditos.

No nacionalismo esses recursos perdem a funcionalidade de meio, tornando-se fim, deixam de ser transitórios para tornarem-se definitivos. A universalidade fenece em função da internalidade, justificando retóricas de unidade, totalidade, supressão da individualidade, supremacia de grupos, validação de hierarquia e discriminação.

O nacionalismo tem com meios de justificação as teorias da unidade e a teoria da liberdade. Na teoria da unidade a soberania é de um corpo coletivo, de uma vontade geral e homogênea, tendo o Estado a função de catalisar, representar e conduzir essa união popular. A teoria da liberdade reconhece uma composição harmônica, um reconhecimento interno dos seus cidadãos, desconsiderando a vontade do estrangeiro (hierarquizada). Essa superioridade e hierarquia também se expõe na relação entre nações (superioridade/hegemonia), justificando o poder estatal.

No final do século XIX e durante o século XX, observa-se que o Nacionalismo também foi instrumento de emancipação coletiva, legitimando movimentos de independência no continente americano, na África, no subcontinente Indiano e na China.

Os movimentos nacionalistas, com índole emancipatória, “secularizaram” comunidades religiosas, transformando-as em grupos étnicos, a exemplo do movimento sionista do final do século XIX, que transformou ou judeus de comunidade de fiéis em nação étnica, ou o panarabismo, que, na negação do Islã, ao qual se atribuía o atraso do Oriente Médio, uma comunidade pautada na unidade de fé (*Ummah e Tawhid*), pela língua comum e tradições, tornou-se uma grande etnia que se estende da Mesopotâmia ao norte da África, os árabes.

2.2 Comunidades religiosas em transição: judaísmo e islã

Este capítulo tem como objeto fazer uma análise descritiva e comparativa sobre as comunidades religiosas Judaica e Islâmica, suas origens, fundamentos, e seus desenvolvimento, apresentando um gradual processo de desprendimento sobre quesitos e questões étnico-regionais, como a assunção de retóricas universalistas (Schlesinger, 2011). Comunidades organizadas em torno de tradições, ritos e moralidade mítica.

2.2.1 Judeus, Judaísmo, suas origens e o processo de superação da etnicidade

O povo judeu, tem suas origens justificadas na tradição religiosa, sendo originalmente vinculado a um grupo étnico semita, da região do Levante (hoje Síria/Iraque), mas sua organização e unidade fundamentam-se na tradição comunitária religiosa, apresentando momentos de abertura para conversão, assumindo uma conotação universalista. A sua história se estabelece em registros religiosos e crenças, especificamente na entrega da Lei, da Torah (תּוֹרָה), por Deus (Sand, 2011, p. 39).

O termo "judeu" tem sua origem no nome Judá, especificamente os filhos de Judá (יְהוּדִי - *Yehudi*), descendente de Jacó, e após a cisão do reino de Israel em dois, são aqueles nascidos na terra de Judá (Judéia).

Os judeus, originariamente eram de origem étnica semita, que vem de *Shem*, filhos de Shem (filhos de Noé) abarcando povos como hebreus, árabes, babilônios, assírios, arameus, cananeus e fenícios, que em grande parte (Sobel, 1983), cultuavam a divindade *El* (*Elohá, Elohim* - אֱלֹהִים, אֱלֹהִים) / *Il* (*Illah, Allah* - اﷲ), criadora do Cosmos (Shama, 2015, p.73).

Os hebreus eram um povo semita nômade proveniente da cidade de Ur, migrando para a região da Cananéia, no segundo milênio a.C.

O termo hebreu provavelmente deriva da palavra *eber* ou *ibri* (עִבְרִי), que significa “além rio”, *avar*, traduzido como passar ou *Éber* (Évér - עִבְרִים), ascendente do patriarca Abraão (אַבְרָהָם), que estabeleceu o culto a um único Deus, *El Shadai* (אֱלֹהֵי שַׁדַּי).

Os hebreus sobre a liderança dos patriarcas Abraão, Isaac (יִצְחָק) e Jacó/Israel (יַעֲקֹב/יִשְׂרָאֵל) constituíram, dentro da crença e tradições judaicas, a bases de uma ordem política e moral, em torno da religião em formação e dos costumes, fechada nas doze tribos de Israel.

Com a ida ao Egito, motivada pela fome que assolou a comunidade, e a posterior escravização, a comunidade judaica sofreu assimilou a cultura e direito religioso dos egípcios, inclusive recepcionando elementos do fracassado projeto monoteísta, culto ao Deus Solar Aton.

Em um texto especulativo, Sigmund Freud levanta hipótese de que Moisés não fosse hebreu, um nobre, príncipe ou alto sacerdote do Antigo Egito, seguidor de *Akhenaton* e adorador do deus solar Aton.

Freud, em sua obra, especulou que o Moisés (*Mos És* – filho do Deus Mós) foi responsável por conduzir o povo cativo à liberdade, buscando e alguma maneira, pela

identificação como do culto a um único Deus, de perpetuar o legado do Deus solar egípcio.

Posteriormente, Moisés egípcio morreu ou foi morto pelo povo, que se reuniu com tribos canaanitas, da região de Midiã, que adoravam um deus dos raios e do vulcão, *Yahweh* (fusão de Aton com *Yahweh*). O líder midianita foi também denominado de Moisés.

Com o Êxodo, a figura monoteísta de *El* foi substituída pela figura de *Yahweh* (יהוה), outrora um *daimon* (demiurgo) sujeito a *El*, relacionado ao fogo e trovão (Dever, 2023; Kaiser Jr, 2017; Miller, 1986, p. 2).

Com a formação de uma estrutura institucional política central (Estado), que se iniciou com o governo dos juízes e, a seguir, com o reino de Israel, *Yahweh* assumiu não somente o *status* de Deus nacional, como também de soberano de Israel (*Yahweh Shabaoth / Adonai Melekh*), guardião da segurança do povo escolhido e legislador, que pela Direito (*mischpath*) sujeita a comunidade aos seus desígnios (*tsedeka* – justiça).

David, segundo rei de Israel (destronou Saul e sujeitou seus sucessores / 1055 a 1015 a.C.), consolidou o reino de Israel, tornando Jerusalém a capital política e centro religioso da comunidade, abrigando a Arca da Aliança, principal relíquia do judaísmo (Josefo, 2004, p. 327-330).

David consolidou o território por meio de alianças e guerra com povos vizinhos, organizou uma estrutura governamental por meio de um conselho de sábios e um composto compulsoriamente por todas as tribos do reino. As tribos acataram um novo modelo político poliárquico (com características assemelhadas ao feudalismo), com distribuição de terras feita pela coroa (Halpern, 2004, p. 107-120 e 200-226; Wright, 2014, p. 51-65, 117-130 e 135-140).

Salomão seu filho e terceiro rei de Israel (970-930 a.C) expandiu o território, fortaleceu o reino e construiu o Templo de Jerusalém, a casa de Deus, a simbólica materialização de *Shekhinah* (שכינה), a presença divina na Comunidade, materializando a concepção de corregência (Josefo, 2004).

Nos reinados de David e Salomão, a unidade é étnica e religiosa, sustentada pela concepção de Rei Sacerdote ou Rei Arauto, aquele que fala pelo verdadeiro soberano, Deus, sistematizando o direito revelado (*Mischipath*), resultando na *Torah* (תּוֹרָה /a Lei), e zelando por sua aplicação. A unidade (*Echad* - אֶחָד ou *Yachid* - יָחִיד) está em Deus (*Shemá Israel* - שְׁמַע יִשְׂרָאֵל / Ouça Israel) e sua palavra está na Lei é conexão entre o reino dos homens e o reino dos céus. Davi e Salomão foram ungidos na condição de reis-

sacerdotes (I Coríntios 15:27 e 16:1-13) e seu poder advinha da obediência aos desígnios de Deus (*Tsedeka*) e Seu Direito (*Mischipath*).

A dinastia davídica se justificava na história de Melquisedeque (ou Melquisedec / מֶלְכִּי־צֶדֶק / מֶלְכִּי־צֶדֶק), o rei de Salém, unindo-se em aliança com Abraão. Adorador do Deus *El* (אֵל), enquanto Abraão adorava *Shaddai* (שְׁדַי), reconheceram as duas entidades como uma, *El Shaddai* (אֵל שְׁדַי).

O nome do lendário rei de Salém resulta da composição entre *malk* (*malka*) e *tsedek*, significando coroado ou rei da justiça. Um governante e sacerdote (Gênese 14:18-19; Hebreus 7:1-13), não governando por e para si, mas por Deus, pois ele é o Seu arauto (Tourniac, 2006, p. 35-37 e 81-84).

Nas concepções de Rex Deus e do Rei Sacerdote quando a índole sacerdotal (de onde o rei se faz arauto) se perdia, entendia-se que a comunidade estava corrompida, desvirtuada. Aos olhos da comunidade, Deus indicava profetas para advertir, repreender e indicar a reordenação/reconciliação (Hopkins, 2002, p. 47-53).

Quem dá as costas à Comunidade, dá as costas à Deus. Se a comunidade ou o governante negassem a Deus, o destino seria a ruína. Logo, ao rei era guardião da Comunidade e sua Unidade (Crossan, 1994).

O processo de unidade étnica e religiosa do reino terminou com cisão do reino de Israel, no reinado do filho de Salomão, Roboão, em função de um levante liderado por Jeroboão e motivado pela sobrecarga de impostos, acarretando na separação das 10 tribos do Norte e a proclamação de um novo reino de Israel (931a.C). As duas tribos ao sul formaram o Reino de Judá. Jeroboão estabeleceu um novo centro político Siquém e dois centros de peregrinação religiosa em Betel e Dã, com o culto ao Bezerro Deus (Josefo, 2004, 400-404).

Em 722 a.C. os Assírios conquistaram o Reino de Israel e em 586 a.C. o Reino de Judá foi conquistado pelos Babilônicos (Josefo, 2004, p. 461-462 e 481-490). A comunidade de Judá viveu em exílio na babilônia durante por aproximadamente 50 anos, em função da conquista de império babilônico pelos persas.

No período de exílio a comunidade uniu-se em torno das tradições e na fé em *Yahweh*, inicialmente como Deus doméstico. O povo exilado denominava-se israelita, restringindo casamentos com estrangeiros (Brenner, 2013, p. 20-21.).

Ao longo do exílio, entretanto, *Yahweh* assume a condição de criador do universo e soberano do universo o verdadeiro Deus de todo o mundo (Eakin Jr., 1971, p.39-47 e 116-122). Isso abre portas para uma religião com pretensões universalistas.

2.2.2 Do período pós-exílio

Com o fim do cativeiro da Babilônia (538 A.C) Zorobabel, príncipe de Judá (agora a comunidade não mais se denominava como israelita, mas de Judeus), neto de Joaquim o rei de Judá (prisioneiro de Nabucodonosor, rei da Babilônia), assumiu a liderança no retorno dos exilados e pela reconstrução do Templo e a restauração da ordem político-religiosa, tornando-se a Judéia um principado tutelado pelo império Persa. O intuito era a restauração a ordem Davídica, e a restauração de uma ordem cósmica, fundada na *Mischpath* e na *Tsedeka*.

O restabelecimento do Reino de Deus, do “*Rex Deus*”, coma soberania de *Yahweh* e do monarca corregente, em consonância com as tradições, porém impregnada de forte influência do zoroastrismo.

Nesse período, a formação identitária dos judeus firma-se em torno do histórico religioso, devido a sistematização e acessibilidade da Escrituras (Sand, 2011, p. 129-130). Porém, a ortodoxia identitária da comunidade e da religião judaicas foram modificadas, abrindo-se para universalismo, com a ascensão do Império Alexandrino / Helenista (egípcio-ptolomaico / selêucidas).

Entre os séculos IV a III a.C os textos sagrados foram traduzidos para o grego, acessibilizando o conteúdo para os gentios (Attali, 2003, p. 77).

Nesse período os judeus sofreram forte processo de helenização, inserindo ao modo de vida grego, tanto os de origem aristocrática, como de camadas inferiores da comunidade. A identidade dos judeus helenista conservava a ética e a religiosidade, inserindo, porém, a filosofia grega. O entendimento das escrituras sujeito à luz do *logos* e da *gnose*, sob forte influência do pitagorismo, do silogismo platônico e do estoicismo.

O judaísmo helenizado relativizou e mitigou práticas e hábitos ritualísticos judaicos, como a circuncisão, desenvolvendo uma retórica de universalização da religião, possibilitando a conversão de gentios ao judaísmo. Nesse contexto, os pilares da fé eram: viver a lei, servir a Deus e viver em amor.

Ser judeu, na concepção helenística, não estava associada a um povo, mas a uma forma de vida.

No judaísmo helenizado, a sabedoria (*Sophia*), inclusiva a razão prática (*Phronesis*) não se reduzia a especulação, a reflexão, ou a uma moralidade prática racional, sendo emanções divinas, a presença de Deus (*Shekhinah*). Da gnose grega,

desenvolveu-se uma vertente esotérica do judaísmo, que inspiraram o desenvolvimento Cabala, a sabedoria como princípio ordenador do Universo e da vida (fundamento moral)

Hokhmah (חכמה / sabedoria) tem origem no radical hebraico *hakam*, que significa habilidade, especificamente o bom viver. Ensinaamentos teóricos e práticos, universalistas. Apesar de não negligenciar o aspecto religioso tradicional, o seu foco está na vida, na arte de viver harmonicamente.

Para os ortodoxos, associados ao grupo dos fariseus e saduceus, o helenismo era tratado como uma ameaça as tradições judaicas, associada a corrupção, justificando a perseguição na Judéia e motivando a dispersão.

A helenização, inclusive imposta por soberanos, foi a causa da Revolta dos Macabeus (167-160 a.C).

O rei Antíoco IV se autoproclamou “deus manifesto” e perseguiu as tradições judaicas a exemplo dos rituais de purificação. O Sumo Sacerdote Matatias, liderou a resistência, com apoio dos seus João Gadis, Simão Martés, Eleazar Auram, Jônatas Afo e Judas Macabeus (Josefo, 2004, p.563).

Judas Macabeu, liderou a conquista de Jerusalém e a reedificação do Templo (164 a.C). Com o fim do Império Selêucida (116 a.C) e apoio da ascendente república romana, a Judéia tornou-se independente com a liderança da descendência de Matatias, os hasmoneus (Josefo, 2004, p.566-572).

Parte dos judeus helenizados, excluídos dos círculos políticos e perseguidos pelos hasmoneus, formaram o grupo dos Essênios (*Issi'im* / איסיים), ascetas messiânicos e escatológicos, acusados pelos fariseus e saduceus de se afastarem da ortodoxia judaica.

Perseguidos pelos Hasmoneus, os essênios se retiraram para o deserto conclamando o devido cumprimento da lei e dos Profetas, se autoproclamando defensores da restauração dravídico-salomônica (a ordem de Melquisedeque), mas de uma forma gnóstica (*gnose* persa e grega), se considerando filhos da Luz (*Logos*). Possuíam certos rituais, como a da saudação ao Sol, do fogo, ao Ser Cósmico, ao *Logos* Solar.

Acreditavam na vinda de um Messias (um líder político) e um Sacerdote ungido, que estabeleceram o reino dos Céus, restaurariam a *Tsedeka*, banindo a esterilidade, o mal e a corrupção. A soberania da *Shekhinah* seria restaurada, transformando o mundo em “cidade-templo”.

Os fariseus eram apoiadores da dinastia dos hasmoneus.

Os fariseus (פרושים /prushim, os separados) originaram-se do grupo religioso judaico dos hassidim (חסידות /os piedosos), apoiadores da Revolta dos Macabeus. de grande influência em Israel devido ao ensino religioso e político. Aceitavam a Torá escrita e nas tradições, na unicidade do Criador, na ressurreição dos mortos, em anjos e demônios, no julgamento final e na vinda do rei Messias.

Mesmo puristas e legalistas quanto as tradições judaicas, aceitavam a conversão, a exemplo da gradual integração dos edomitas, que assumiram posições de destaque, a exemplo de Antipas, nomeado governador da Idumeia por Alexandre Janeo.

Antipas foi sucedido por seu filho Antipater, pai de Herodes, o Grande. Herodes foi homem de confiança de rei Hircano II, que disputava a hegemonia política com seu irmão Aristóbulo.

Na era dos hasmoneus o governo era organizado em torno de um rei e de um sumo sacerdote, no caso irmãos, sendo Aristóbulo, o rei, e Hircano II, o sumo sacerdote, compartilhando a tradição do Rex Deus, ambos descendentes de Melquisedeque, mas com as funções fragmentadas e interdependentes. A divisão de atribuições apenas intensificou o conflito entre os dois, abrindo espaço aos Idumeus.

No ano de 61 a.C, os romanos liderados por Pompeu ocuparam a Judéia, administrando com habilidade o conflito entre os irmãos Hircano e Aristóbulo. Esse momento foi visto por diversos setores da comunidade judaica como a profanação da Terra Sagrada e o fim da ordem cósmica (fim da *Shekhinah*).

Roma e seu domínio por todos os grupos judaicos, sejam fariseus, saduceus, essênios e zelotas, ao mal, à opressão e a corrupção. Deve-se lembrar que Roma, na fase imperial, por meias de uma vez tentou impor o culto ao Imperador (Augusto, Calígula, Nero), transformando aquela convulsionando a população.

O governo de Herodes, o Idumeu (ou Edomita, ou o Grande) é marco inicial dessas tensões. Herodes aproveitou-se do conflito, somado às boas relações com a república romana, derrubando o regime asmoneu.

Os partos, no ano 40 a.C, invadiram as províncias romanas orientais e os estados títeres – entre eles a Judéia -, reconduzindo os hasmoneus ao poder (Antígono Matatias), o que não durou muito, pois os romanos retomaram os territórios e nomearam Herodes como soberano, ficando no poder por 34 anos. No seu governo, Herodes reformou e ampliou o Templo de Jerusalém (Josefo, 2004, p. 676-680).

Seu reinado foi tirânico e no seu fim, caracterizado por violência e paranoia, em função da constante ameaça de perda do poder e o descontentamento da população quanto a dominação romana.

Após a morte de Herodes, a Judeia e Iduméia foram divididas em uma tetarquia, entre os seus descendentes, porém, com poderes restritos, regionalizados e subservientes a autoridade imperial de Roma, representado por um *Prefectus* e, posteriormente, um *Procurator* (representante do governador da Síria).

A sujeição da Judeia a autoridade romana, somada a empáfia do dominador, que menosprezava a cultura e religião locais, exigindo por mais de uma vez o culto divino ao Imperador (Augusto, Calígula e Nero), acarretaram numa sucessão de levantes: as três revoltas judaicas ou três guerra romano-judaicas.

A primeira revolta, conhecida como a Grande Revolta Judaica, ocorrida entre os anos de 66-73 d.C., com a tomada da fortaleza de Massada, pelas forças do general e futuro imperador Vespasiano e seu filho Tito.

A revolta motivada pelas arbitrariedades do procurador Gêssio Floro e liderada pela facção político-religiosa dos zelotes (sicários) teve início com o homicídio do sumo sacerdote e o entrincheiramento da tropa romana localizada no palácio de Herodes.

Os revoltosos se renderam como a promessa de anistia, porém foram mortos exemplarmente. A partir daí, Roma e a elite farisaica e sacerdotal sofreram com uma dura guerra de guerrilha. O desejo era a independência, por sinal utópico, pois, sob liderança de Vespasiano e Tito, Jerusalém foi cercada, sitiada e tomada (70 d.C). As forças de Tito saquearam e destruíram a cidade, inclusive o Templo (Josefo, 2004, p. 1167,1366, 1385).

Em 74 d.C o último bastião de resistência caiu, a fortaleza de Massada. Percebendo a derrota certa, os sicários decidiram pelo suicídio coletivo (Josefo, 2004, p. 1252-1254 e 1418-1419). Praticamente, metade da população local foi dizimada (600.000 pessoas) e o restante foi sujeita à Diáspora, fixando-se na Partia, Mesopotâmia latina, Armênia, Síria, Egito, norte da África, Grécia, Roma e península itálica e Gália (França) e península Ibérica.

A segunda revolta ou Guerra de Kitos, na era dos Antoninos, especificamente no governo de Trajano, entre os anos 115-117 d.C, promovida por comunidades judaicas oriundas da Diáspora, ou seja, os insurgentes não estavam na Judéia, levantando-se contra Roma em cidade como Cirene, Alexandria e Salamis.

A terceira revolta, conhecida como a Revolta de Barcoquebas (132-135 d.C), aconteceu no governo do sucessor de Trajano, o imperador Adriano, insuflada por Simão Barcoquebas dentro do território da Judéia. Simão era considerado Messias pelos seus seguidores judeus. A consequência foi a expulsão do remanescente judeu na região e a completa destruição de Jerusalém, reconstruída e romanizada (colônia romana) com o nome de Élia Capitolina.

2.2.3 A grande diáspora e o mito do judeu errante: o fortalecimento identitário pela tradição e fé e as retóricas universalistas e exclusivistas

Os romanos após a repressão contra os levantes judeus promoveram uma política de dispersão da população judaica ou judeana (atribuição dada àqueles que faziam parte do reino da Judéia), conhecida como a Grande Diáspora, e a romanização da região. Inclusive o nome da região foi rebatizado como província Sírio-Palestina (Schäfer, 2003, p.33; Mor, 2016, p.487).

A população dispersou-se para o Império Sassânida (Mesopotâmia e Pérsia), Arabia, norte da África e para regiões do Império Romano, especificamente em centros urbanos próximos ao Mediterrâneo, na Anatólia, Síria, ao norte da África (Cirenaica), Gália (França) e nas penínsulas Helênica, Ibérica e Itálica.

A então Gália, especificamente Languedoc, era associado a um espaço de exílio de políticos e outras autoridades caídas, inclusive judeus. Arles, Bordeaux e em Lyon foram os principais centros de assentamentos judaicos. Nos séculos I e II d.C, diversos assentamentos judaicos foram estabelecidos em Avignon e Bordeaux, exercendo atividades econômicas como o comércio, agricultura e vinicultura. No século IV d.C, já existiam 35 localidades, principalmente litorâneas, como Marselha e Narbona, e entrepostos comerciais como Clermont-Ferrande e Poitiers.

Mesmo com os levantes de resistência da comunidade judaica e da repressão implacável dos romanos, a exemplo das ações de Adriano (posteriormente revogadas pelo imperador Antonino Pio), a identidade judaica manteve reconhecida e respeitada no Império Romano (Goodman, 2016, p.75).

A comunidade judaica aproveitou-se da Édito de Caracala (212 d.C), que deu a todos os “*peregrinos*” (súditos do império romano / homens e mulheres livres sem a cidadania romana) o *status civitatis*.

Nesse período, aflorou o judaísmo de rabínico de inspiração farisaica, que se abriu não só a conversão, mas ao proselitismo e se confrontando com um movimento considerado pelos judeus apostata: o cristianismo.

Os fundamentos sobre o cristianismo remontam o movimento judaico nazareu (*nasuraiia*, נזיר, os consagrados), vinculado ao partido dos essênios e considerado herético pelos saduceus. Os nazareus acreditavam que João Batista (*Yohanna*) foi o primeiro líder e Jesus é considerado seu sucessor, ou mesmo que ambos eram, dentro da crença do Rex Deus, o Sumo Sacerdote e o Rei (Pereira, 2009, p. 92-120).

Os nazareus (ou também nasareus), tinham proximidade com os judeus essênios, praticando a circuncisão, restrições alimentares, vegetarianismo e observando o *Shabbath*.

Dos nazareus surgiu a Igreja Ebionita, a Igreja dos pobres (Εβιωνάιοι / *Ebionaiioi*; *Evyonim* – אביונים), ou dos “filhos do Pai”. Um movimento judaizado que se desenvolveu no século II d.C. Acreditavam que Jesus era o Messias, o Ungido, com ascendência davídica, que instauraria o reino da justiça (*Tsedeka*) com olhos para os mansos (os filhos de Deus), caracterizado pela abundância e prosperidade.

Os ebionitas eram obedientes a *Torah*, porém, eram dispostos em dois grupos: o que aceitam (toleravam) os que não observassem os preceitos mosaicos, possibilitando a acolhida de pessoas de origem gentil; e os que exigiam de forma irrestrita aos preceitos judaicos (estes chamados de nazarenos). Em ambos os casos, não acolhiam dos textos proféticos judaicos, mesmo os considerados canônicos.

Logo, apresentavam práticas judaicas, como a circuncisão, observavam o *Shabbath* e preceitos alimentares. Acreditavam que o caminho crístico advinha do cumprimento a *mischpath* (o Direitos revelado), o caminho da *Tsedeka* (a Justiça de Deus). Condenavam Paulo de Tarso, considerando-o um apóstata (Silva, 2010, p. 58-70).

O cristianismo pauliano, aos olhos judeus era considerado apostata, pois defendia que não somente Jesus era o Messias, mas como Deus encarnado (Carrol, 2002, p.157). Paulo de Tarso, um judeu de formação farisaica, convertido ao discipulado nazareu, pregava a construção de uma nova Israel, incluindo judeus e não judeus.

Também, até o Concílio de Nicéia, que autoriza e uniformiza o Cristianismo em Roma, sob controle do Império, os ritos e práticas entre cristãos e judeus eram comuns, a exemplo do *Kiddush* (קידוש /a santificação do vinho) e do *Challah* (חלה), utilizados no *Shabbath* e no *Peshá*, e assimilados na eucaristia cristã.

O judaísmo rabínico se abriu para o proselitismo e conversão de gentios, assumindo uma postura universalista, para responder à expansão cristã, a ponto de tolerar relativizações ritualísticas, como a não circuncisão.

Na região da Cirenaica, as comunidades originais locais (berberes) converteram-se ao judaísmo, caindo por terra o mito que os sefarditas são judeus étnicos (Wexlet, 1966, p. 15).

Sefarditas ou sefaraditas (ספרדים) é o termo usado para referir os descendentes de judeus originários do Mediterrâneo. Acredita-se que a presença judaica no Norte da África, Península Ibérica e na região da Gália (França) remonta o período das rotas comerciais navais fenícias (séculos XVI a VII a.C), intensificando-se com a Diáspora. Os sefarditas são associados aos judeus étnicos ou originais, também como conhecidos como *Mizrahim* (מזרחים / vindos do Oriente).

Comunidades árabes e berberes, após a diáspora, foram convertidas pela judeus assentados, da mesma forma que comunidades na Europa mediterrânea.

A segunda e tão importante ação das lideranças rabínicas, que em função da diversidade de expressões de fé, geradas pela conversão e pela dispersão da comunidade original, que se pulverizou no território romano, desenvolvendo costumes, ritos e até dialetos próprios, foi a organização da *Mishná*.

A *Mishná* (משנה / repetição), tem como fim a unidade da comunidade judaica, resultado de um longo processo de debate de uniformização das tradições no judaísmo, que perduraram entre os anos 70 e 200 d. C. Diante da dispersão da comunidade, costumes e regras orais seriam esquecidos ou cairiam em contradição.

Fora dos limites territoriais romanos, o processo de conversão também aconteceu dentro do Império Sassânida, no Ásia Central e até mesmo na China. Importante, é salientar a formação de outros ramos judaico importante no mundo ocidental, mas que teve sua origem fora do Império Romano: os *Asquenazes*.

Os asquenazes (יהודי אשכנז) são as comunidades judaicas residentes na região central e oriental da Europa. O termo asquenaze deriva de Asquenaz, o primeiro filho de Gomer, neto de Jafé, bisneto de Noé. O asquenazes são associados ao povo que expulsou os cimérios da Armênia (Straten, 2011, p. 5-21).

Os asquenazes, seriam khazares (cazares) convertidos pelo judaísmo prosélito entre os séculos VIII e IX d. C. O reino Khazer (ou Khazaria) tinha origem turcomana, localizada entre os mares Negro e Cáspio e parte do leito do rio Volga, sendo aliados do

Império Romano do Oriente (Bizantino). Teriam migrado para o leste europeu com as invasões mongóis (Golden, 2007, p. 123–161).

Com a institucionalização do Cristianismo, agora a igreja universal (católica) romana, um projeto de poder perpetrado por Constantino I, a ruptura com o Judaísmo tornou-se definitiva, com sua condenação à condição de movimento herético, justificando sua perseguição com nuances de revanche. Em resposta às perseguições, as comunidades judaicas novamente se fecham, justificando-se no mito exclusivista do povo escolhido.

Na Idade Média, refugiam-se na Europa em regiões que garantem certa segurança como França, regiões da península Itálica, Espanha, Portugal e leste europeu (Polônia).

As comunidades desenvolvem um sistema de gestão autônoma da vida coletiva, semelhante às guildas. Organizações corporativas, próximas de pessoas jurídicas (assoociativos – *universitas personarum*), com conselhos, tribunais e fundo de solidariedade. Um longo período de instabilidade e insegurança, que perdurou até o advento das revoluções liberais do século XVIII d.C.

2.2.4 A crença na comunidade messiânica

O elo místico religioso, como fator amalgamador da comunidade, ainda é presente o Judaísmo contemporâneo, reformista, que não crê em um Rei Messias (*Malack Mashiah*), seja Davídico ou Cósmico, no povo messias, a integração do povo judeu como condição de uma era de paz universal. A Comunidade conduzindo a Humanidade a Deus.

Sob vocação judaica, a Humanidade deve estabelecer ordem no mundo caótico, tornando-o o reino de Deus, conforme profecia de Sofonias 3,9: “Sim, então darei aos povos lábios puros, para que todos possam invocar o nome de *Yhwh* e servi-lo sob um mesmo jugo” (Silva, 2017, p. 249-267).

Vertente do sionismo religioso se inspira no messianismo coletivo, por meio da união dos judeus em torno ao Estado de Israel.

O messianismo judaico também sua dimensão político-secular, recorrendo a uma sacralidade ou religiosidade “herética. Com inspiração marxista, sob o aspecto do conflito de classes, no confronto entre oprimidos e opressores, e da emancipação de econômico-política, a comunidade judaica deve assumir um protagonismo político-moral.

O povo judeu, historicamente sujeito a Diáspora, perseguições, assimilações e até mesmo tentativas de aniquilação, deve assumir a sua causa emancipatória como uma questão de justiça social, com dimensões morais universais. O próprio sistema capitalista utilizou a causa antissemita, como um instrumento de fragmentação, dispersão e alienação classe proletária. Inclusive provocou rugas entre os judeus proletários e as classes elitizadas judaicas, que foram assimiladas de forma mitigada às sociedades locais (sempre vista como ameaças potenciais e estrangeiras).

A vocação do messiânica do povo judeu, portanto, é, voltando-se para o passado, reconhecendo sua condição de excluídos a partir da Diáspora, e reconhecendo sua ancestralidade, sua história e moralidade, restaurando sua identidade e unidade (autoconsciência do homem coletivo) e se tornar o “farol do mundo”, sendo o exemplo e liderança contra o sistema opressor vigente. Essa vocação é a expressão de redenção do povo judeu, que se materializaria com o retorno ao Sião (Laor, Bentzi; Pelbart, São Paulo: 2004, p. 83-96).

Secularizando os preceitos da mística judaica, ou seja, a Cabala, a vocação do povo Judeu é ser o agente do *Tikun olam* (תקון עולם), a restauração do mundo, a responsabilidade não apenas pela sua espiritualidade, moralidade e bem-estar comunitária, mas de toda a Humanidade. O reino do Céus é para todos e prima pela justiça entre os homens (Löwy, 2012, p. 19-16 e 141-156).

2.2.5 Islã: comunidade e unidade na universalidade

O Islã, que nasceu como uma religião uniformizadora do povo árabe, mas inspirado no universalismo cristão, apresentou uma vocação para conversão, seja de forma pacífica (a exemplo da Ásia Menor e Extremo Oriente, onde a fé foi levada por mercadores) ou militarizada (em momentos da expansão dos califados Omíada e Abássida), sendo uma comunidade aberta, receptiva a adesões.

O Islã ou *Al Islam* (الإسلام / casa do Islã) significa submissão, especificamente ao soberano maior, senhor e criador do universo, Allah, que significa: O Único que deve ser adorado.

O nome *Allah* (الله) vem do termo *Illah*, a Divindade, que vem do radical *Il* (إل), que tem a mesma origem semita da palavra hebraica *El* (אל), em que se origina outros nomes divinos no judaísmo (*Eloah* -אלוה; *Elohim* -אלוהים).

Tratar-se-ia da continuidade do Deus Abraâmico, *El Shadai* (אל שדאי), de uma transmissão profética, iniciada por Abraão, passando pelo seu sucessor Ismael (não acreditam na legitimidade de Isac), alcançando Jesus (Issá) e sendo concluído por Mohammad (Maomé), considerado o último e definitivo profeta.

Após a Hégira, conforme a fé islâmica, Maomé recebeu revelações de Deus, por intermédio do anjo Gabriel (Esposito, 2002, p. 4-5; Peters, 2003, p. 9), com a missão inicial de unificar os povos da península Arábica, em torno de um único Deus, senhor e soberano (لا معبودَ بحقٍ إلا الله - *La ilaha ila Allah*, Só há uma Deus e este é Allah / الله أكبر - *Allahu Akbar*, Allah é Grande). A unidade do povo, se fez pela unidade da fé e de seu modo de vida (دين / *diin*).

Maomé, ou Mohammad, foi a voz do Deus Soberano, na condição de Profeta (semelhante a concepção judaica de rei sacerdote/rei arauto ou Rex Deus), até seu falecimento em 629 d.C, aos 62 anos.

Começou a se formar a *Dawla Islamiyya* (الدولة الإسلامية), a governança ou Estado Islâmico, fundado no califado ou *khilapha* (الخلافه), sistema político caracterizado pela regência do sucessor ou representante do Profeta (*Khalipha*), eleito pela Comunidade de fiéis, guardião do Islã e do povo (Hourani, 2005, p. 25.), em tese, comprometido com o interesse coletivo (Isbelle, 2007, p.23) e resguardado, assim, a autossuficiência da *Ummah* (أمة).

O Estado Islâmico, como nos fundamentos da fé, apresentava preceitos universalistas, com fronteiras fluidas (Nussbaum, 1999, p.17; Beck; Grande, 2006, p.70.), possuindo o dever sagrado de zelar pelos integrantes da *Ummah* onde quer que eles estejam (Musauí, 2006. p.42.).

Seus deveres eram basicamente manter a estabilidade e segurança na Comunidade (*Ijtmáa* / الاجتماعي), empreender obras que atendessem a demandas da coletividade, gerisse os fundos de solidariedade em prol dos incapazes e miseráveis, conservasse e mantivesse eficiente o sistema jurisdicional (Khazraji, 2006. p. 84.).

O poder estatal derivava diretamente de *Allah* (*wilaya*), por meio do seu Direito e da Comunidade. O Califa era escolhido livre (*ihtiyar*) e consensualmente (*ijmá*) pela Comunidade (Lopes, 2010, p.193), e seus atos passavam pelo crivo da Consulta, ou *Shura* (الشورى), sendo apreciados e ratificados (*al baiyah*) pelo conselho de notáveis (*Ahl Al Ijtihad*), ou seja, juristas de renome, e por representantes da Comunidade (*Ahl Al Aqd*).

A *Shura*, é consenso coletivo. Pela *shura*, o *khalifah* era 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” (Corão 42:38).

O governante segue o Direito Revelado, fundamento jurídico e moral da Comunidade, não agindo pela sua vontade, mas em nome de Deus. Logo, suas ações devem se pautar por duas formas: *al siyasa al Sharia*, governar de acordo com a *Sharia*; *al siyasa al aqliyya*, governar segundo a razão (Esposito, 2001, p. 121; Pereira, 2012, p. 79-81).

Caso o Estado não cumprisse suas funções ou se corrompia subverta a ordem os seus *baleghs* (titularidade político-jurídica muçulmana) não estavam obrigados a respeitá o Califa, reivindicando o direito de resistência: “Minha comunidade não concordará no erro”; “quando as pessoas veem um opressor e não chamam a prestar contas, Allah não demorará em puni-los a todos”¹.

Entre os anos 632 a 661 d.C se estabeleceu o Califado Ortodoxo, sendo os primeiros sucessores Abu Bakh, Omar, Otomão e Ali, discípulos do Profeta (*al-khulafā' ar-rāshidūn*, الخلفاء الراشدون, califas bem guiados / Esposito, 2010, p. 40).

Com o assassinato de Ali por um carijitas, uma vertente extremista do Islã, e a renúncia de seu filho Haçane ibne Ali em favor de Moáuia, teve início o Califado Omíada, que durou entre os anos de 661 à 750 d.C., caracterizado pela consolidação dos fundamentos dos políticos e jurídicos do Islã (Malique ibne Anas escreveu um dos primeiros livros sobre jurisprudência islâmica / Hakam, 2015, p. 54-59) e da primeira grande expansão (Oriente Médio, Norte da Africa e península Ibérica).

A ostentação, corrupção e desvios de função do califado, somados à pobreza e pesadas cobranças de impostos, provocaram levantes fundados no direito de resistência, gerando a queda dos omíadas e a ascensão dos abássidas (Lapidus, 2014, p. 56.).

O Califado Abássida (750-1258 d.C) foi um período de segunda consolidação do Islã, uniformizando fundamentos jurisprudenciais, o entendimento da *Hadiths* e dos Costumes (*Sunas*), além de se ser uma fase expansão territorial e de grande desenvolvimento cultural.

¹ 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”

Foi um momento de sucessivas turbulências, levantes e fragmentações a exemplo da criação do califado Fatímida (945 a 1055 d.C), liderado por uma vertente xiiita denominado de ismaelita, e o Império Turco Seldjúcida (1037 a 1194 d.C).

2.2.6 Comunidade, unidade e a presença de Deus

Ummah (أمة), significa Comunidade, oriundo palavra *Umm* (أم), mãe, sendo o espaço onde a providência divina estabelece seus desígnios, seus propósitos junto aos homens (espaço de ação de Deus / Fernandes, 2006, p. 36).

No princípio da *Ummah* ou Comunidade, o fundamento agregação, na cooperação e a solidariedade entre os seus integrantes. Ao muçulmano há a pretensão de se alcançar a unidade da Comunidade, à imagem da unicidade Divina (*tawhid* / توحيد). Ao muçulmano existe o dever de cooperação (*ta'awun* / التعاون) e de solidariedade / *'asabiyya* - عصبية), comprometido com a harmonia coletiva.

Os sunitas (سني), grupo majoritário no Islã, dão valor jurídico destacado às *sunnas*, os costumes sociais, pois acreditam que as tradições da comunidade de fiéis (*Ummah*) resultam da inspiração divina, da presença de Deus no espaço coletivo (*Sakinah* / سكينة). Inclusive, o fundamento do Califado está nas *sunnas*, da escolha e aclamação pela consulta (*Shura*) e consenso (*Ijmá*). Quando Maomé estabeleceu o tratado de paz com os Coraixitas, em Meca, atribuiu a *Sakinah*, a paz e o restabelecimento da ordem (Corão 48:4). *Sakinah* equivale à crença judaica da *Shekhinah* (שכינה).

O elo de unidade da comunidade nunca se vinculou a questões étnicas ou a regionalidades, tendo como elo Islã e seus fundamentos (Annady, 1990, p. 202-204). A unidade não só tem seu alicerce em Deus, Senhor e Criador do Universo e de todas as criaturas, mas na Humanidade, enfatizando a natureza universalista do Islã.

A *Ummah*, portanto, tem como princípios a *tawhid* (unidade), o *jama'a* (totalidade / جماعة) e o *istikhlaf* (responsabilidade pessoal e comum).

O muçulmano tem como profissão de fé (*shahada*) que só há único Deus (*La Ilaha Illa Allah*) e a comunidade está unida na fé, na submissão aos desígnios divinos, que incidem sobre si (Maududi, [1990], p. 89-90). Adorar *Allah* e vivenciar os conhecimentos da fé, pelas ações virtuosas na Comunidade (Tantawi, 1992, p.64), esse é o sentido no Islã, como no judaísmo e cristianismo político é estabelecer a ordem ao caos

e trazer o reino dos Céus (*Rex Deus*). A Unidade, portanto, confere “dignidade ao homem e salva-o do medo e do desespero, do pecado e da confusão” (Abdalat, 1998, p.33).

A Unidade com Deus e seus deveres incidirão na vida do muçulmano em Comunidade (totalidade), repercutindo universalmente. Cada muçulmano deve zelar pela Comunidade (Musauí, 2006. p. 43), sendo parte de um grande corpo coletivo.

O sentido existencial do muçulmano é viver em *Allah* e pela *Ummah*: “*Ele não difere de ti e tu não diferes d’Ele; se por ignorância julgas que és distinto d’Ele, que dizer que tens uma mente não educada*” (Ibn Arabi. [1980], p.50).

Na *Ummah*, pelo elo divino e humano, acredita-se no estabelecimento de um senso de fraternidade com alto teor moral e jurídico, como expresso 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 temei a Deus, para vos mostrar misericórdia” (Corão: 9:71; 49:10).

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 deve tirar nada dentre suas propriedades, somente com sua permissão. E seu sangue lhe é sagrado” (Riadhussálih)

Logo, no Islã, impõe-se, em tese, o dever de responsabilidade coletiva entre os fiéis, em prol da sanidade do corpo comunitário (alteralidade e totalidade).

Hadiths ratificam a responsabilidade coletiva: “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” (Riadhussálih).

Os deveres solidários junto à Comunidade são concretos, resumindo-se ao rateio dos ônus sociais e na *Jihad*. O muçulmano é chamado, em nome do bem-estar e da equidade agir em favor dos menos afortunados, pela contribuição do *Zakat* (زكاة) e complementarmente no *sadaqa* (صدقة).

O *Zakat* é um tributo que incide sobre 1/40 (2,5%) sobre todos os ganhos e transações anuais de um muçulmano, destinado à formação de um fundo de benemerência, voltado a pessoas em pobreza (Corão 2:43,83,110,177,254,267; 4:77), propriamente os *Fakir*, os muçulmanos desempregados; os *Miskin*, os muçulmanos empregados, mas que não se sustentam; os *Gharmin*, os muçulmanos endividados; os *Ibnus Sabil*, muçulmano que estão em terras estrangeiras e não tem condições de retornar

à sua comunidade de origem; os *Muallaf*, convertidos ao Islão, que, pelo credo, perderam seus bens.

A contribuição excedente ao *Zakat*, exercida de forma espontânea, é denominada de *sadaqa* (Corão 9:60).

Outro dever solidário no Islã é a *Jihad* (Esforço ou Guerra / جهاد). A *jihad kubra* ou *al-akbar* (esforço maior - جهاد الكبرى) consiste em um processo de interiorização, autoconsciência, um esforço, uma luta subjetiva, para a constante construção de uma em prudência, do caminho reto (*Al umma al wasat*), virtude (*ihsan*). A *jihad sughra* ou *al-asghar* (esforço menor - جهاد الصغرى) é o dever de defesa do muçulmano com a Comunidade, pegar em armas contra perigos estrangeiros, opressões e arbitrariedades: “E combatei, pela causa de Deus, os que nos combatem. Mas não sejais os primeiros a agredir. Deus não ama os agressores” (Corão, 11:190-193).

O fio condutor da Comunidade a vontade de Deus é Direito (*Fiqh*), o elo entre a Comunidade e a Justiça Divina (*Adallah*), o que possibilita a *Sakinah*, a presença de Deus no espaço coletivo, o espírito de paz, ordem e tranquilidade, que se manifesta na relação, nos deveres, papéis e garantias recíprocos entre o homem e a Comunidade.

Analogamente, as noções de *Ummah* e *Adallah* assemelham-se ao judaísmo no que se refere às concepções de *Kehilah* (ou *Ouma*) e *Schekhiná*., 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 (Scholem, 2009, p. 73-75 e 129-131).

Na concepção muçulmana, o *Fiqh*, é uma revelação divina, pois o Direito foi ditado pelo próprio *Allah* (الله), por intermédio do anjo Gabriel, para Maomé (*Muhammad* / محمد), sendo a “mão de Deus” (o Mensageiro/ مهيدي).

A *Sharia* (شريعة / fonte ou a lei) é o pilar principiológico do *Fiqh* (*usul al-fiqh*), tendo como fonte imediata o *Corão*, ou *Qu'ran* (قرآن), o Livro revelado, e como fonte complementar a *Sunnah* (سنة), ou tradições da comunidade, e o *Hadith* (Narração / الحديث), as transcrições dos ditos e atos do Profeta.

O Corão, na fé islâmica, é a própria palavra de Deus (*kalimat Allah* / كلمة الله), organizado em *Suras* (capítulos) e versículos escritos ao longo da vida profética de Maomé, especificamente, durante 22 anos. 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.

O Corão, além de ser a principal fonte religiosa, jurídica e moral do Islã, também teve um papel ímpar na uniformização e expansão a língua árabe (árabe clássico ou *fusha* (فصحى)).

Consequentemente, foi um recurso a serviço da *Tawhid*, pois a comunidade uniu-se em torno da fé e da palavra. Povos não semitas, como os do norte da África, da região do Cáucaso e parte da Ásia Central, como também europeus dos Balcãs e da península Ibérica, receberam o árabe como sua língua principal, em função do Islã. O árabe clássico é ainda considerado normativo, respeitando-se os critérios sintáticos e gramaticais.

Os muçulmanos consideram impossível o Corão em outra língua, pois isso alteraria o teor exato de sua mensagem. A sua própria natureza sagrada impede a tradução (parcial ou por completo).

Sua difusão transcendeu a comunidade de fiéis, atingindo cristãos e judeus orientais e outras minorias religiosas que foram acolhidas historicamente pelo Islã político (*Ah al Dhimmah*, الذمة, povos do contrato).

Outra fonte, secundária, são os *hadiths*, compilações de ditos e feitos do Profeta, que se tornaram fontes jurídicas e imperativos de conduta na comunidade.

A *Sunnah* (سنة) é o conjunto de costumes, experiências, hábitos, práticas e valores compartilhados pela *Ummah*, adquirindo natureza jurídico-moral. Entende-se que a Comunidade de fiéis, ao viver a virtude da fé, e sendo o espaço dos desígnios de Deus (*Sakinah*), suas tradições possuem inspiração divina (*Allah* fala e age por meio da Comunidade).

A *Ijma* ou o Consenso (إجماع) é uma fonte uniformizadoras dos princípios do Islã, indispensável para aplicação do Direito, sendo convergência, a concordância sobre o entendimento, a comunhão de interpretações por parte da comunidade muçulmana (*ijma al Ummah*) e dos peritos (juristas e religiosos / *ijma al aimmah*), saneando lacunas e contradições no *Corão* e *Sunnah*. O intuito, portanto, e a manutenção da coerência hermenêutica no *Fiqh*, uma questão de unidade. O *ijma* é tratado uma revelação, *Sakinah* inspirando os peritos.

Outras fontes que abrem margem para amutabilidade no Islã e estão intimamente ligadas a ação da presença divina na Comunidade são a *qiyas* (قياس), a *ijtihad* (اجتهاد) e a *ra'y*.

A *Ijtihad* é a interpretação jurisprudencial, resultado do esforço prático (*eupraxia*) de contextualização da norma jurídica, pela interpretação, ao caso concreto,

recorrendo à razão prática, mas como um recurso inspirado na sabedoria divina. Não se trata de uma simples repetição ou imitação de entendimentos (*taqlid* / تقليد), mas um exercício de superação das limitações da gramaticais e das compreensões tradicionais. A interpretação visando contemporizando os enunciados, atualizando suas compreensões, primando pela exatidão de critérios (regras de escolha / Yusuf, 1982, p.206, 216), a serviço da vontade de Deus (racionalidade como recurso revelatório), observando os preceitos religiosos (*Ibadat*) e atendendo as demandas sociais (*Mu'amalat* / Muslehuddin, 1980, p. 125 e 130) e bem público ou *Maslaha* (مصلحة).

A *Qiyas* é um recurso analítico comparativo, ou seja, a analogia, a busca de causas e fundamentos jurídicos comuns, para se responder a determinadas demandas. De forma equitativa (Hakim, 1974, p.227).

2.2.7 Unidade fragmentada: sunismo e xiismo

Após morte de Mohammad, o processo de Unidade do Islã, começou a se fragmentar, pela formação de diversos grupos, que divergiam em dogmas (causa para a *Ijmá*) e questões políticas. Ao final do califado ortodoxo, dois grandes grupos se formaram, os Sunitas e Xiitas.

Com a morte do profeta, a forma de escolha da sucessão tornou-se um objeto de disputa de poder, entre os descendentes do profeta, liderados por Ali, genro e primo do profeta, que defendiam a transmissão por parentesco, e os partidários de Aisha, viúva do profeta, que defendiam a escolha do profeta por consulta e consenso.

Ali ibne Abi Talibe, tornou-se o quarto califa, enfrentando dura oposição, daqueles que se denominaram de Sunitas, liderados por Aishá.

Politicamente, defendiam que o califa seria indicado por consulta (*Shura*) e consenso (*Ijmá*) da Comunidade, dentro da concepção da revelação divina (*Sakinah*), que Deus fala por meio dos virtuosos. Religiosamente, defendiam que Unidade com Deus estaria na vivência inspirada nas *hadiths*, nas práticas do Profeta e de seus discípulos (*sahaba*) e nos costumes da *Ummah* (*Sunnah*).

Dois outros grupos, em oposição aos sunitas, denominados de xiitas e os carijitas (dissidentes).

Os xiitas (شيعة, *Shī'ah*), termo que vem da abreviatura de *Shī'atu 'Alī*, partido de Ali (شيعة علي), politicamente acreditavam que a liderança legítima vinha da linhagem

sanguínea do Profeta (dinastia fatímida – Imamado), não reconhecendo a legitimidade dos califas indicados anteriormente a Ali.

Os xiitas, portanto, são adeptos do imamado, acreditando que, em princípio, a autoridade de profeta deveria ser transferida à sua descendência (sangue ungido por Deus), os imãs, líderes político-religiosos predestinados a governar (Hourani, 2005, p. 25).

O califado de Ali foi breve (656-661) e instável, com três conflitos armados. Com a morte de Ali, seu filho, Haçane ibn Ali o sucedeu, não aceitou prestar fidelidade ao opositor de seu pai Moáuia I. Haçane foi morto em conflito e sucedido por seu irmão Huceine ibn Ali, que se negou a prestar juramento de fidelidade a Iázide, filho de Moáuia I e por isso foi, com toda sua família, massacrado na Batalha de Carbala.

O xiismo é dividido em seguidores dos doze Imãs, os ismaelitas e os zaiditas, divergindo sobre a sucessão de Hussein como Imã. Os seguidores dos doze defendem que o neto de Hussein, Mohammad Albaquir foi imã, enquanto os zaiditas creem que o sucessor foi o irmão de Albaquir, Zaíde. Os ismaelitas têm este nome, pois reconhecem como imã, Ismael, filho Jafar Sadique (sucessor de Mohammad Albaquir), sucedido por seu filho Maomé ibn Ismael. O último dos imãs será Muntadar (o esperado), o *Mahdi* (vice-regente da Comunidade, a voz de Deus), o Imã oculto que reaparecerá no final dos tempos, que trará justiça e unificará o Islã.

Os ismaelitas tornaram-se influentes chegando a constituir o Califado Fatímida, no norte da África (Egito e Líbia / 909–1171 d.C). O califado foi severamente enfraquecido com a disputa de poder entre os irmãos Nizar e Almostali, filhos do califa Almostancir (Abu Tamim Maade Almostancir Bilá).

Dogmaticamente, acreditam que o Islã tem quatro fontes jurídico morais: O Corão; as *Hadiths* relatadas sobre o Profeta e as práticas de sua família; a *Ijmá*; e a razão externada na *Ijthad* (Shirazi, 2009, p.8-14).

Contemporaneamente, em países de população ou governo sunitas, os são marginalizados, fazendo parte da parcela mais pobre da sociedade. Em ações fundamentalistas sunitas, a exemplo de movimentos jihadistas como o ISIS (Estados Islâmico do Iraque e Levante), os xiitas foram uma das principais vítimas de perseguição e opressão.

Pauta xiita e o antagonismo com o sunismo, no Islã político, foram retomados a partir de 1979, com a Revolução Iraniana. O regime xiita iraniano, apresentou um plano estratégico de gradual influência e presença em países e regiões com maioria xiita no

O Oriente Médio, aproveitando-se de eventos como a Guerra Civil do Líbano (1975-1990) a invasão do Iraque em 2003, a Primavera Árabe em 2010 e as ações do ISIS entre 2014 e 2017.

A Revolução Islâmica Iraniana, liderada pelo aiatolá Sayyid Ruhollah Musavi Khomeini, foi um movimento de resistência contra o regime autoritário Xá Reza Pahlev, associado à ocidentalização do Irã. Um regime político, que no seu final era conhecido como corrupto, economicamente exclutor e opressor.

O fundamento da Revolução Islâmica está no Jihadismo xiita, com retórica religiosa de oposição e resistência contra o regime vigente e a influência israelense (Israel era a principal aliada do regime do Xá, na região) e norte-americana, relacionada ao mal cósmico (Vieira, 2019, p. 153-173). O “islamismo revolucionário” xiitas sustentava-se na insatisfação da juventude e no papel político da religião como forma de resistência anticolonial.

Com a vitória da Revolução, o Irã exportou o seu modelo político a outros países muçulmanos, sob a diretriz do combate ao “mal ocidental”.

O Irã, atualmente, tem forte influência no denominado “Arco Xiita”, região que abarca países como Líbano, Síria, Iraque, Bahrein e Iêmen, possuindo relações próximas com países e movimentos sunitas com índole neocalifista e não alinhadas à Arábia Saudita, como Turquia, Qatar e Irmandade Muçulmana, Hamas e Jihad Islâmica. Seus braços *proxis* no Oriente Médio são os movimentos de jihadistas xiitas *Hezbollah*, no Líbano, e *Houthis* no Iêmen.

A potência regional sunita, antagônica ao Irã, é a Arábia Saudita, reino fundado por Abd al-Aziz Al Saud, ou Ibn Saud, em 1932, resultado da unificação dos reinos de *Hejaz e Négede*, tendo como nome oficial *al-Mamlakah al-Arabīyah as-Suūdiyyah* (المملكة العربية السعودية) ou Reino Árabe Saudita. A palavra Saudi tem do termo *as-Su‘ūdīyah*, um adjetivo (*nisba*), associado a família/dinastia *Al Saud* (آل سعود), indicando que o país é uma posse da família real (Graham, 1984, p. 48-53). A palavra *Al Saud* reporta ao antepassado Muhammad bin Saud, no século XVIII, apoiador da linha sunita ortodoxa desenvolvida por Muḥammad ibn ‘Abd al-Wahhāb ibn Sulaymān al-Tamīmī.

Trata-se uma monarquia absoluta, com inspiração teocrática, pois a família Saud se considera guardiã das cidades sagradas de Meca e Medina, e defensor do Islã sunita, seguindo a linha ortodoxa *Wahabita* (Vieira, 2019, p. 160).

A Arábia Saudita, aliada histórica dos norte-americanos, desde o Pacto Saudita-Americano de 1941, assumiu posição de defesa de seus interesses políticos, sob a bandeira religiosa, financiando governos (Paquistão, Afeganistão Talebã, atual governo do Egito) e movimentos de insurgência política, inclusive contra Israel, como o movimento Organização de Libertação da Palestina (secular), Irmandade Muçulmana (movimento neocalifista, que no final da década de 1980 rompeu com o governo saudita) e, no governo do primeiro-ministro saudita (e então príncipe herdeiro) Muhammad bin Nayef bin Abdulaziz Al Saud, o ISIS.

O Jihadismo sunita foi apoiado pelos sauditas contra os soviéticos no Afeganistão (1979 / Keppel, 2003, p. 210). Com apoio norte-americano, os sauditas, financiaram os *mujahadins*, preparados no Paquistão, pelo movimento local *Jama'at-e islam*. Dessa ação, surgiram outros movimentos como o Al Qaeda, Jabhat Fateh al-Sham e ISIS, estes dois últimos comprometidos a combater o “mal” xiita no Iraque e na Síria.

2.3 Identidade religiosa tradicional e sua secularização: o sionismo

A identidade secular judaica é uma construção de memórias em “mosaico”, com vários fragmentos e características, trazendo elementos seculares e religiosos, características modernas, como a autonomia, e tradicionais (como visão de mundo comunitária), não se restringindo à tradição judaica, mas também a elementos culturais europeus, inclusive valores religiosos cristãos (Sand, Shlomo, 2011, p. 41).

Há a recuperação do mito do retorno, já existente no século XV entre a comunidade sefardita ibérica, com a Guerra da Reconquista Espanhola, que buscava retornar à “Terra dos Ancestrais”. No século XIX, o retorno foi reavivado, com a reivindicação do Estado Judeu, uma unidade política assentada na Terra Sagrada (*Eretz Israel*), que abrigaria o povo disperso no mundo. Não mais um povo fundado na ideia de fé ou tradição, mas de raça.

Conforme a Declaração de Independência de Israel:

A Terra de Israel é o lugar onde nasceu o povo judeu. Foi lá que se transformou seu caráter espiritual religioso e nacional. Foi lá que se realizou sua independência, criou-se uma cultura de alcance nacional, quanto universal que deu ao mundo inteiro a Bíblia Eterna (Declaração de Independência de Israel, 1948).

2.3.1 Uma questão de (in)tolerância

Com o advento das revoluções liberais na Europa Continental, a começar pela Revolução Francesa, as comunidades judaicas, receberam o estatuto de cidadania conforme os preceitos da emancipação, pluralidade e secularidade, surgindo a expectativa de que o longo processo de intolerância ou tolerância mitigada e inconsistente terminasse (Brenner, 2013, p.174-175).

O estado religioso na laicidade do espaço político tornou-se, em tese, uma questão doméstica ou comunitária sujeita a supremacia das nacionalidades locais (judeu alemão, judeu francês).

Entre os séculos XVIII e XIX o crescimento demográfico judeus foi acompanhado com editos de tolerância, com na Áustria-Hungria (1781/1782), possibilitando o desenvolvimento intelectual e patrimonial da comunidade judaica, o que foi denominado de “Iluminismo Judeu” (Shapira, 2018, p. 22-23.). Percebeu-se, pela onda secularizadora, o afastamento de parcela da população da vida religiosa e assimilação da identidade nacional local.

Porém, os anseios de igualdade e emancipação não se materializaram em função do antissemitismo do século XIX, que estabeleceu, velada ou violentamente, a distinção de identidade e a exclusão social, sob o argumento que os judeus seriam uma ameaça à unidade nacional (comunidades fechadas, que não se abrem à adesão e que não permitem acolhimento, não tendo interesse e socializar-se), associado à corrupção e à destruição do modo de vida europeu-liberal.

O antissemitismo se intensificou na segunda metade do século XIX, devido aos regicídios acontecidos, promovidos por movimentos insurgentes e revolucionários, associados aos judeus.

Nesse contexto, o sionismo nasceu como resposta às perseguições, afirmando-se como um discurso emancipatório.

2.3.2 A ciência como recurso de legitimidade

A secularização da identidade judaica como nacionalidade, desenvolveu-se em torno de uma retórica científica, dentro de círculos acadêmicos alemães, denominando-se Ciência do Judaísmo (*Wissenschaft des Judentums*).

Esse movimento estabeleceu uma distinção entre os judeus tradicionalistas, que defendiam uma identidade vinculada às leis religiosas e sua ortodoxia (tradição talmúdica/rabínica), e os judeus liberais que se apegavam a construção secularizada de uma nação, em torno da noção hegeliana de moralidade.

A proposição hegeliana de Estado é “a realidade de ideia moral, a totalidade ética, a realização da liberdade, o verdadeiro organismo, o infinito real, o espírito na sua racionalidade absoluta e na sua realidade imediata”.

Hegel critica a democracia liberal que estabelece a vontade individual como pilar do Estado, que não será sólido por um contrato, segundo a vontade puramente dos sujeitos. A felicidade da pessoa está vinculada à totalidade moral do Estado, do todo racional e místico, não no individual.

O Estado hegeliano apresenta-se como poder e função tendo como fim o trato da coisa pública, para a satisfação do indivíduo, por via da sociedade.

A subjetividade nos moldes liberais apresenta de desagregação anárquica da sociedade.

O caminho é a integração do sujeito a uma corporação, desenvolvendo um sentido de dignidade comunitária (*ethos* coletivo), fonte da segurança, pela atividade compartilhada e solidária, pela constituição do sentimento de cidadania, de pátria, de organicidade. Só assim ele tem plena consciência, assim ele compartilha da moral, da vida legal e moral do Estado, pois a Verdade é a união da vontade universal com a vontade particular.

O objeto primeiro da ciência do judaísmo é o “resgate” (ou melhor, construção) da História Judaica e a recuperação (criação) do caráter judeu, forjado no clima e pelo ambiente cananeu, representado por seus heróis (Sand, 2011, p. 141-142). Estudar as tradições religiosas, a origem dos espaços familiares, a organização tribal/gentílica, que seria a semente da nação (justificativa de etnicidade).

O estudo sobre a destruição do segundo Templo de Jerusalém e Diáspora, que reforçava a unidade identitária étnica dos judeus modernos. Na verdade, uma construção justificadora, construída em torno do mito cristão do povo errante, castigado pelos seus atos (purgação e o retorno do povo com sinal de purificação), pois se questiona a possibilidade e interesse dos romanos de expulsar uma população em massa de seu território, existindo de fato o aprisionamento e escravização de insurgentes e resistentes à dominação romana (Sand, 2011, p. 234-243). Construiu-se o mito do povo martirizado.

Isso é reproduzido na Declaração de Independência de Israel (1948), que expressa:

Obrigado a se exilar, o povo judeu permaneceu fiel ao país de Israel durante todas as suas dispersões, sempre rezando para voltar, sempre com a esperança de ali restaurar sua liberdade nacional. Motivados por esse apego histórico, os judeus se esforçaram ao longo dos séculos para voltar ao país de seus ancestrais (Declaração de Independência de Israel, 1948).

Outra missão das Ciências Judaicas foi a uniformização da linguagem pela restauração e modernização do hebraico. As comunidades judaicas ao longo de séculos desenvolveram linguagem e dialetos próprios (o conflito de línguas entre o ídiche, outros dialetos e hebraicos é chamado de *Riv Haleshonot*), cabendo aos centros de estudos judaicos nas universidades, pelo desenvolvimento da literatura, apoiados pela mídia judaica da época, uniformizar e democratizar a língua nacional (Steinberg, 2015).

2.3.3 Sionismo: fundamentos e desenvolvimento

O Sionismo é um processo originário de articulações dos judeus proletários, estabelecido na retórica emancipatória, tendo com berço as organizações associativas de inspiração sindical.

No século XIX o problema judeu não se restringia a questões econômicas, mas político-sociais, a ausência de reconhecimento cívico, da discriminação que predominou até o final do século XVIII. Esses desafios eram estandartes do Iluminismo e de sua retórica de Emancipação, que demandavam respostas modernas, que a tradição judaica num primeiro momento não foi capaz de entender e se adaptar.

O Iluminismo e a secularização da vida política acabaram por transformar a sua percepção identitária, seja sua autocompreensão e visão de mundo, inclusive da sociedade “gentil”.

Antes do Iluminismo e da Revolução Francesa, a maioria da comunidade judaica não se considerava pertencente à *Comunitas Christiana* ou à *Ummah*, sendo tratada com um grupo com hábitos e crenças distintas, que não se conformavam com a ordem vigente.

Até então a separação dos judeus com a comunidade cristã era disposta dentro de uma visão de tolerância mitigada, restrita, que estabelecia precariamente um equilíbrio,

perturbado com perseguições e conversões forçadas, pogroms, perseguições, execuções e expulsões perturbaram frequentemente este equilíbrio.

Os judeus até o final do século XVIII, eram tratados com distinção pelos cristãos pela crença religiosa, não por questões étnicas ou raciais. A identidade individual, dentro do paradigma comunitário vigente, era estabelecida em termos religiosos, e a distinção entre grupos era disposta em um contexto religioso.

Com o Iluminismo e as Revoluções liberais, grande parte das sociedades europeias, inspiradas nos preceitos emancipatórios, plurais e seculares, abriram-se aos judeus, reconhecendo-os como cidadãos, com paridade de Direitos. Desde o início da Diáspora, bens considerados públicos como direitos políticos, acesso a escolas, universidades e outros serviços públicos tornaram-se irrestrito aos judeus.

Porém, o recurso moderno de construção comunitária política, a nacionalidade, estabeleceu um dilema identitário entre os judeus. O judeu moderno, esclarecido e secularizado, viu-se confrontado com as limitações relacionais próprias da sociedade nacional não judaica. Mesmo aceitando os princípios universalistas moderno-liberais, da mesma forma que seus concidadãos não judeus, os judeus secularizados reconheciam uma identidade circunscrita ao território em que vivia e à soberania do Estado, integrado e coeso aos valores e preceitos de sua comunidade nacional.

A autopercepção religiosa da sociedade gentílica não foi substituída por uma fraternidade universalista e indiferenciada, mas por uma nova identidade caracterizada pelo nacionalismo, pela etnia, pela língua e por uma história comum, real ou imaginária, o que se denomina de sagrado secular ou sagrado civil.

A modernidade apresentou um paradigma identitário atômico-emancipacionista-secular, autoconstruída, resultante da autonomia da vontade, da autodeterminação, pautada moralmente por critérios racionalidade secular-epistêmica. Um modelo de identidade procedimental acima das tradições, costumes e culturas.

Porém, o fator de estabilização relacional está na ordenação da coletividade, e do estabelecimento de padrões culturais, de valoração intangível, meios de pertencimento e agregação. Sociabilidade pressupõe culturalidade (Laraia, 2009, p. 58).

A intangibilidade da cultura se expõe em processos simbólicos de formação e aprendizado do indivíduo dentro do seu espaço de convivência, determinando padrões de identidade (personalidade modais), com representações mentais e atos de percepção compartilhados (sujeitos sociais), materializados em representações objectais, a exemplo de emblemas, bandeiras, símbolos (Bourdieu, 2012, p. 112-113), assumindo uma

condição sagrada, um comportamento coletivo espiritualizado (*ratio mythicae*) e válido, a consagração de limites em função de uma ordem cósmica inefável e absolutamente moral (Campbell, [2010], p. 13).

A religiosidade é um recurso de agregação, afirmação e unidade de um grupo, recorrendo a preceitos intangíveis, que se denomina de sagrado (Eliot, 2011, p. 83-84). No sagrado busca-se o auto-entendimento (experiência sensível profunda - numinoso), a explicação dos conflitos interiores, finitudes e o sentido existencial (Caillois, 2001, p. 26), com dimensão totalizante, impondo uma ordem moral-social, absoluto/inefável.

O absolutamente moral (*Ethos*) expõe-se na linguagem simbólica, no exercício dos rituais, na comunhão do *mysterium tremendum* (manifestação arquetípica).

A sacralidade, porém, não é um recurso, ou meio, exclusivo de religiosidade. O sagrado permanece na sociedade moderna, em detrimento do desencantamento da vida (sagrado civil ou secular). Exemplos são os ritos nacionalistas como as paradas, desfiles, cultos, símbolos como a bandeira e o hino (Crippen, 2003).

No continente europeu ilustrado, as pessoas deixaram de se considerar como cristãos ou judeus, no sentido religioso, começaram a reconhecer-se como franceses, alemães, russos, italianos, polacos.

Entretanto o nacionalismo e seu exclusivismo, não permitiu o acolhimento àqueles que desejavam ser integrados, abrindo margem para uma nova onda de antissemitismo.

O universalismo e a abrangência das Revoluções Liberais foram cerceados pelo exclusivismo historicista do nacionalismo moderno. Theodore Herzl, um dos ideólogos do sionismo (nacionalismo judaico), surpreendeu-se com o virulento antissemitismo presente na sociedade com caso Dreyfus.

O capitão Alfred Dreyfus era a própria expressão da pessoa judia integrada a nacionalidade francesa, totalmente secularizado e emancipado das tradições religiosas. Dreyfus era estereótipo do homem nacionalista, militarista e não judeu. Quando acusado de traição, a opinião pública transformou a suspeita em agressiva campanha de acusações, sob a justificativa que não era francês, mas um judeu, dando fim à utopia liberal da isonomia, emancipação e integração entre homens.

O dilema identitário agora não mais seria resolvido com a conversão religiosa, pois a narrativa nacionalista foi estabelecida nas ideias de origem, estirpe, no determinismo cultural e racismo. O problema cultural com que o judeu moderno é confrontado torna-se insuportável.

O sionismo, responde ao nacionalismo com os próprios recursos da narrativa nacionalista, revolucionando fundamentalmente a vida judaica, substituindo a autoidentidade tradicional-religiosa, ortodoxa por uma autoidentidade secular dos judeus como nação, seja ela moral ou étnica., fomentando movimentos de retorno a terra de origem, o regresso à Sião, e a fundação de um Estado Nação. Isso levou a fluxo milhões de pessoas para Israel e o renascimento e transformação de uma língua, relegada para o uso ritualístico, na forma secular de comunicação de um Estado-nação (Avineri, 2012.p.26).

2.3.4 O sionismo, suas vertentes e ideólogos

É importante enfatizar que não há uma única vertente Sionista, de construção de nacionalidade judaica, mas vertentes, religiosas e seculares, o que demonstra a dificuldade de adotar os preceitos nacionais modernos e aos princípios republicanos que fundamentam o Estado de Direito. Dentro dos movimentos religiosos e seculares, autores expuseram nuances próprias do modelo de povo e Estado Judeus.

Heinrich Graetz (1817-1891) foi o mais influente dos escritores judeus, que defendia o fundamento de unidade em torno da religião. Porém, o judaísmo não seria tratado como estrutura rígida, engessada, mas como uma matriz moral. A comunidade seria a base de um *ethos* (unidade espiritual), aberta a reformas.

Para Graetz, os judeus são uma nação com continuidade histórica, com desenvolvimento espaço-temporal, sujeitas a transformações, como todas as outras nações.

A concepção sionista de Graetz foi influenciada pelo pensamento hegeliano e pela tradição da historiográfica alemã, pois considerava o judaísmo, como um fenômeno humano, compreendido pela totalidade da sua *praxis* histórica.

A comunidade judaica permaneceu sempre ligada à Palestina, promovendo o sentido de sobrevivência dos judeus após a Diáspora. Estas crenças ligadas à terra ancestral foram a continuação de uma tradição anterior. O povo de Israel criou uma identidade com base em seu passado longínquo, mantendo unida da sua fé e na redenção futura.

Peretz Smolenskin (1842–1885), também sofreu influência hegeliana, defendendo que os elos de unidade judaicos não estão na Palestina, na Terra, mas no

Espírito discordando com o posicionamento reformista de restringir o Judaísmo ao espaço religioso, tendo uma essencial contribuição histórica.

Moshé Leib Lilienblum (1843-1910), em sua retórica emancipatória, apresentava três vias aos judeus. A primeira seria a manutenção de sua condição na Europa, ou seja, oprimidos, errantes, sujeitos a pogroms. A segunda via era assimilação pela adoção dos valores da nação local e da religião cristã, dando fim a identidade judaica. A terceira alternativa seria o renascimento nacional e retorno à Terra Mãe, dos antepassados.

Lilienblum defendia a criação de entidades socioculturais, que responderiam pelo processo de resgate identitário, sustentadas por um fundo comunitário financiadas por doações fixas vindas de pessoas, de sinagogas e de testamentos, ou pela criação de loterias judaicas. Esses fundos também financiariam a compra de terras em Eretz Israel, ao governo turco.

Leo Pinsker (1821-1891) era um crítico da emancipação do povo judeu dentro dos espaços políticos europeus, defendendo sua inviabilidade, considerando que, nesse processo histórico de concessão de igualdade e tolerância, a comunidade era um objeto passivo às ações da cultura majoritária gentia.

Pinsker defendia a autoemancipação, autodeterminação do povo judeu, reintegrando-se ao processo histórico de forma ativo e autoconsciente, inspirando-se no Êxodo do Egito, um empreendimento coletivo liderado por Moisés, a grande referência de liderança.

Sob inspiração das Assembleias Constituintes liberais, devia-se fomentar lideranças nas associações judaicas e organizações voluntárias, base de um Congresso Nacional e de um Conselho de Administração Nacional, composto por intelectuais, políticos e expoentes do mercado. É precisamente esta estrutura que surge com a convocação de Herzl para o Primeiro Congresso Sionista (Pinsker, 1906).

Theodor Herzl (1860-1904) é considerado o fundador do moderno Sionismo político e ideólogo do Estado de Israel.

Herzl defendia, sob inspiração hegeliana, a restauração da unidade do povo judeu pelo reencontro com os seus costumes, para que, a seguir ocorra o retorno à Terra de origem. A imigração seria um recurso não só de fixação, mas de ascensão dos judeus, a formação de uma elite econômica e política local (Herzl, 1997, p. 15).

Não se trataria de uma fuga, mas de um projeto ordenado, dentro da legalidade, apoiado por Estado e governos convencidos da importância do projeto, sob a

supervisão da opinião pública, cientes de que seria a melhor alternativa para o fim da desgraça do povo judeu. Reforçava que os judeus estariam fadados a discriminação, exclusão, perseguições numa constante onda de insegurança político-jurídica.

Herzl salientava que a discriminação, originalmente, religiosa contra os judeus não se confundia com o antissemitismo de sua época, com fundamento político-econômico. Nos guetos formou-se uma classe média que concorria com a classe média gentia, que nem sequer permite a assimilação à cultura local. Os judeus, na sua visão, eram sempre intrusos ameaçadores contra os interesses da coletividade “hospedeira”, justificando hostilidades. O bem-estar e prosperidade é causa de incomodo e conflitos.

Herzl acreditava que os governos dos países afetados pelo antissemitismo tinham interesse em apoiar a criação de um Estado Judeu soberano, para dar fim aos ciclos de ódio.

O projeto emancipatório contava com a criação da *Society of Jews e a Jewish Company*. A *Society of Jews* teria a finalidade de desenvolver o projeto de Estado Nação, sua formação identitária, política e intelectual, enquanto a *Jewish Company* operacionaria, encarregando-se da liquidação de todas as fortunas dos judeus imigrantes e organizando a vida econômica do novo país.

Herzl como um secularista, defendia que Israel não seria uma teocracia, pois se o povo se mantém unido na fé, a ciência liberta-o: “Não deixaremos, portanto, que surjam veleidades teocráticas em nossos sacerdotes. Saberemos restringi-los aos seus templos, como restringiremos nosso exército profissional aos quartéis” (Herzl, 1997, p. 66).

O exército e o clero não deveriam intrometer-se em questões de Estado e, mesmo sendo um Estado Judeus, não seria apenas um Estados para Judeus, respeitando a pluralidade e a diversidade cultural.

Asher Guinsberg, ou Ahad Ha'am (אהד העם, "alguém deste povo" / 1856-1927) foi o criador do sionismo cultural ou sionismo espiritual, defendendo que só o que se reivindicar sobre o retorno judeus à terra da Palestina, após um profundo esforço educacional e cultural de restauração e renovação da identidade coletiva, o que possibilitaria a unidade nacional. o povo judeu seria unificado e seu espírito nacional renovado.

Ahad Ha'am não via no simples retorno a terra ancestral a solução para a nação judaica que teria que enfrentar problemas políticos e financeiros e ainda se preocupar e forjar a identidade “espiritual” do povo.

Contrariamente à Herzl, Guinsberg defendia que, quando o povo judeu estivesse pronto, Eretz Israel teria um Estado Judeu, não um estado de judeus, sendo um centro de liberdade cultural e pluralidade, mas assumindo a condição de secular de um centro espiritual judaico (Há'am, 1897).

Eliezer ben Iehuda (1858-1922) foi um sionista da língua, entendendo que uma identidade vívida, com elos com passado, mas aberta para o futuro, dependeria da comunicação e da linguagem. A literatura, nesse sentido, teria o papel de resgate e desenvolvimento da língua escrita e falada.

O hebraico, ao longo dos tempos, reduziu-se a uma língua artificial, ritualística, sem vida e criatividade artística e a comunidade utilizava o iídiche. O hebraico deveria ser reapropriado pela literatura, para reavivá-la.

Max Nordau (1849- 1923) acreditava que o movimento sionista tinha o fim de redescobrir e recriar uma identidade judaica coletiva. O regresso necessário em resposta aos efeitos do liberalismo e do nacionalismo. Nordau é um crítico dos anseios messiânicos da religião judaica: “O sionismo rejeita todo o misticismo, não acredita no regresso a Sião através de milagres e acontecimentos portentosos, mas procura criá-los através dos seus próprios esforços”. Uma resposta emancipatória à ocidentalização da comunidade judaica, mas não de forma individual, mas coletiva.

O sionismo é, portanto, a reintrodução da dimensão política no judaísmo, uma dimensão preservada na vida comunitária judaica e sob ameaça no pensamento plural iluminista, unindo totalidade à autenticidade (Baldwin, 1980, p. 99-120).

Ber Bórojovs, ou Borochoy (1881-1917), foi um sionista marxista, assimilando em suas ideias fundamentos como o de homem coletivo, revolução e luta de classes.

O marxismo tem seus fundamentos na dialética hegeliana e no eudemonismo econômico do proletariado, pela socialização de todos os meios de produção, por via do Estado.

Os produtos espirituais estão sujeitos ao processo econômico, cabendo ao homem, em prol de sua emancipação, conduzir racionalmente o processo (*homo faber*). O referido processo emancipatório não é individual, mas organizado em grupos também econômicos, laborativos/produtivos (homem coletivo/*homo operarius*), uma ação coletiva, racional, consciente, coordenada (de classe), que compreenda o processo de organização e expropriação do trabalho, instrumentalize a violência como recurso de poder e de controle estatal (ditadura do proletariado / Marx, 1981).

A emancipação da humanidade pressupõe uma coletividade racional pois o homem é coletivo, comunitário, totalizante, unidos no compartilhamento material e espiritual (valores, linguagem).

O trabalho e sua expressão criativa, autêntica é que validam essência humana (fundamentação sócio-ontológica do ser humano) está no trabalho (Marx, 2004).

Os recursos de dominação da burguesia são a individualização (fonte de alienação) e a manutenção da propriedade privada, que degeneram a existência humana.

Do ponto de vista da teoria borochovista, há apenas uma classe na sociedade judaica, vítima da miséria, da opressão, de forma radical, devendo buscar uma nova base econômica. A classe operária judaica, acompanhada pelas classes médias e baixas judaicas, foram proletarizadas.

O proletariado judeu precisaria de uma transformação social revolucionária, sendo protagonista do processo de ruptura, envolvendo uma revolução nacional. A emancipação do proletariado judaico pressuporia a independência das estruturas econômicas não judaicas. Quem tem o controle dos modos de produção e da infraestrutura econômica alcançaria a independência nacional.

Aharon David Gordon, possui uma visão supremacista do judaísmo, uma cultura superior, academizada, que deveria se estabelecer em sua própria pátria, agregando crenças, visões da vida, a arte, a poesia, a ética e a religião.

Sob inspiração marxista, os judeus deveriam se integrar como *homo faber* (homem que faz) como fio condutor do homem nação. A vocação do povo judeu é construir uma “nação humana” judaica. O nacionalismo não resultaria exclusivamente da afinidade linguística, cultural ou religiosa, mas da ligação entre o homem e a natureza.

Para o sionista religioso, o rabino, Abraham Itzhak Kook (1865-1935) existiriam três fundamentos a serem considerado sobre a relação entre o pensamento religioso tradicional e o nacionalismo judaico moderno: conferir um significado essencialmente religioso à centralidade terrena da Terra de Israel; desenvolver uma percepção dialética entre a religião judaica e a *praxis* sionista secular; conferir um significado universal ao renascimento judaico no âmbito da filosofia religiosa.

Kook acreditava na missão messiânica no Regresso a Sião, o que justifica a sobrevivência do povo judeus por dois mil anos. Eretz Israel faz parte da essência da nossa nacionalidade.

A visão messiânica era também escatológica e redentora o retorno é o sinal da remissão global do mundo. A redenção não seria alcançada por guerras santas, mas pela salvação completa de toda a humanidade.

2.3.5 A Realização do projeto de Estado Nação

Theodor Herzl firmou-se como grande defensor de um Estado-Nação judaico constituído na Terra Ancestral, em resposta ao fracasso da assimilação nas sociedades europeias, recorrendo ao apoio de grandes famílias judaicas para financiar a empreitada. Um projeto secular encampado pelos judeus, porém multiétnico e plurirreligioso.

Asher Guinsberg, ou *Ahad Há'am* (Um Povo), defendia um modelo de Estado-Nação que institucionalizaria o ressurgimento da identidade religiosa judaica. O modelo secular estaria fadado a tensionamentos e conflitos. Guinsberg foi um grande incentivador do renascimento do hebraico, defendendo que uma nação, mais do que unidade política, deve compartilhar de uma unidade cultural/espiritual (Steinberg, 2015).

O processo organizado de retorno dos judeus à Palestina iniciou-se em 1870, com a compra de propriedades rurais e a criação de colônias agrícolas, de inspiração comunitária (que inspirarão os *kibutzin*) sustentadas por contribuições não apenas de famílias ricas, mas de comunidades judaicas europeias e norte-americanas. Esse tipo de contribuição era chamado de *Haluká*, semelhante ao *Al zacam* no Islã.

Em 1880 ocorreu a primeira Ailá ou Aliyah (עלייה), que significa ascensão, imigração judaica em massa para *Eretz Israel*, ainda sobre controle do Império Otomano. Aproximadamente 60.000 judeus e suas famílias, deram continuidade ao processo de ocupação por aquisição de propriedades rurais, em grande parte pessoas de meia idade com ideias nacionalistas. Em 1900 a segunda Ailá foi organizada com jovens, inspirados nos ideais sionistas e com a missão de desenvolver um *ethos* nacional.

Com o advento da Primeira Guerra Mundial, os Império Britânico, em conflito com o Império Otomano, por meio do Secretário Britânico para Assuntos Estrangeiros, Arthur James Balfour, destinou declaração a um dos grandes apoiadores da causa sionista, Lionel Walter Rothschild, o Barão Rothschild, e para a Federação Sionista da Grã-Bretanha (2 de novembro de 1917), reconhecendo o direito de Estado por parte do povo judeu, na Palestina. A Declaração Balfour foi incorporada ao Tratado de Sèvres, que instituiu o Mandato Britânico da Palestina.

No período do Mandato Britânico, três Ailás aconteceram entre 1919 e 1939 e no outra após a Segunda Guerra Mundial (1945-1948), tendo no contingente sobreviventes do Holocausto.

Na Ailás ocorridas no período entreguerras, a comunidade árabe-palestina manifestou-se por diversas vezes contra a “ocupação” do território pelos judeus, reivindicando sua independência, sendo reprimida com violência.

A opressão britânica ao longo de sua presença na Palestina foi a causa de criação do movimento egípcio denominado de Irmandade Mulçumano, fundado pelo Hassan al Banna, em 1921. De um movimento pacífico, de cunho educacional e assistencial, a Irmandade, em função das repressões truculentas contra os manifestantes palestinos em 1936, assumiu um papel político combativo, em alinhamento da Revolta Árabe que se iniciou nesse período (1936-1939), ramificando-se em outras regiões vizinhas (Gonçalves, 2017. p. 37; Awaisi, 1998. p. 142; Pappé, 2006, p.105).

Os britânicos, para conter os conflitos entre as comunidades desenvolveu o Plano Peel, um projeto de partilha da Palestina em duas áreas separadas para cada comunidade, o que não foi recebido positivamente nem pelos palestinos, nem pelos judeus. A comunidade judaica local (*Yishuv*) alegava que o plano era contrário à Declaração de Balfour que tratava de um único Estado, o judaico, em toda a Palestina.

A *Yishuv* (יִשׁוּב ou assentamento), organizada em assentamentos agrícolas, buscou estabelecer um *Ethos* coletivista, de inspiração socialista, adequado à tradicional moral do povo judeu, fazendo a transição de uma comunidade religiosa para uma comunidade política, diga-se nacional, tendo como um dos elos a língua hebraica, criando escolas e jornais.

O período de ascensão do Nazismo repercutiu na comunidade judaica na Palestina, ocorrendo perseguições insufladas por lideranças religiosas muçulmanas como Mohammad Amin al-Husayni, Grão-Mufti de Jerusalém.

Em resposta, grupos de resistência clandestinos já existentes desde a década de 20, como o movimento *Lehi*, intensificaram suas ações, a ponto do governo Britânico propor a sua renúncia do seu mandato, em favor da Organização das Nações Unidas, que em Assembleia, no 29 de novembro de 1947, decidiu pela divisão da Palestina em dois estados, acirrando ainda mais o conflito entre palestinos e judeus.

Em 14 de maio de 1948, David Ben Gurion assinou a Declaração de Independência do Estado de Israel, adotando o modelo secular de sionismo de inspiração socialista (Vigevani, 2002, p. 212). Porém, por questões de unidade com os grupos

religiosos e por uma questão de consolidação da construção identitária nacional referências a elementos religiosos foram considerados.

2.3.6 Unidade e fragmentação: nacionalidade e o seu escopo religioso

O Sionismo em Israel apresenta quatro estágios: o sionismo clássico, pré-estatal, secular com vertentes liberais e contraliberais (1880-1940); o estatismo da “pequena Israel” (1948-67), de clara inspiração coletivista e socialista; o sionismo sem consenso interno (1967-1991), caracterizado pelo dissenso sobre a presença e a política nos territórios ocupados; e a disputa entre pós-sionista, sionistas seculares e o judaísmo fundamentalista (1991 até agora), em que se discute o papel da identidade religiosa na vida política.

O problema sofrido hoje nada mais é que a crônica de um evento anunciado, pois desde a independência, o processo de acolhimento dos “exilados” foi limitado à definição de quem é judeu, conforme a Lei do Retorno (1950), levantando a questão se o Estado é Judeu, adesão está condicionada ou não à sujeição pessoal às leis religiosas (*Halachá*). Em 1970, ocorreu a reforma da Lei do Retorno, determinado que para ser judeu, deve-se comprovar que a pessoa tem ascendência materna judia ou que é judeu convertido e obediente a lei haláchica. Aqueles que não se enquadram as condicionantes devem recorrer à lei da Nacionalidade.

As duas condições de nacionalidade, uma estabelecida pela Lei do Retorno, que prevê a cidadania compulsória dada a todos judeu (critério “étnico” /ancestral e religioso) que queira se assentar em Israel, e o da lei da Nacionalidade, que estabelece critérios seculares para não judeus, acaba sendo um sério problema à secularidade do espaço político em Israel, lembrando o regime de cidadania no Islã político (*Ah al Islam* / *baleghs*; *Ah al Dhimmah* / *dhimmis*).

Outro problema é a discriminação dos árabes israelenses, a exemplo dos drusos locais, que tiveram participação ativa no apoio à criação de Israel e que possuem contingente no Exército Israelense, tem seus direitos mitigados com a lei Kaminitz (2018), declarando o país como o Estado-nação do povo judeu.

A sensação de cidadania de segunda categoria refere-se a assentamentos, sítios para habitação, destinados exclusivamente para judeus. A Lei Kaminitz alterou os crimes de construção de crimes comuns para crimes administrativos, autorizando ordens

de demolição ou multas sem o devido processo legal (Minorias árabes e desigualdades: Druzos de Israel, 2024).

Outra questão é o Ethos nacional pois, mesmo tendo a pretensão secular, é carregada com a retórica de redenção e a missão nos processos de ocupação de território, ao longo das guerras árabe-israelenses é de, por meio das colônias e das políticas de incentivo de acolhimento e assentamento de imigrantes judeus de outras origens nacionais (etíopes, russos entre outros), judaização das regiões. Desde a segunda Ailá, o grande fluxo migratório é a principal forma de consolidação do processo de judaização da *Eretz Israel*, sempre acompanhada com a hebraização do nome familiar dos imigrantes e do ensino maciço da língua.

Os símbolos nacionais são meios religiosos secularizados, atestando a ancestralidade, e as memórias e dias cívicos apresentam um tom messiânico, de sacrifício e heroísmo, a exemplo dos dias do Holocausto, da Memória e o da Independência, como também a celebração no monte Hezel, lembrando das 12 tribos, repisando o senso de redenção, de exposição a privações e ameaças de destruição, e da vocação transcendental do povo, transitando assim entre o sagrado religioso e o sagrado cívico.

Ainda sobre a relação memória e identidade, a arqueologia tem um papel legitimador da presença judaica na região, mas sob um aspecto religioso, vinculado às escrituras (uma arqueologia “bíblica” ou talmúdica), ratificando que os israelenses não são um povo criado, mas um povo milenar.

A imigração também é causa do aumento da ortodoxia religiosa e do crescimento do sionismo religioso, especificamente de habitantes das antigas repúblicas soviéticas, que pelo Direito, por serem judeus, são considerados equivalentes a cidadãos natos (transterritorialidade), impondo seus hábitos próprios, insistindo no usar da língua ídiche, reivindicando o direito de educação de seus filhos em centros religiosos de educação (*Yeshivá/ Flint*; Sorj, 2000).

Os movimentos ortodoxos, mesmo sendo minoritários quantitativamente, são bem articulados, a exemplo do *Mizrach* e dos *Haredim*, setor religioso que mais cresce em Israel, que defendem a aplicação da Halachá, não admitem questões sobre autonomia identitária de gênero, possuindo posturas morais bem rígidas, além de ter uma visão segregadora de nacionalidade, pois os laicos e os árabes israelenses não são considerados judeus e, portanto, iguais politicamente (Masalha, 1991. p. 679-680).

Partidos como o Shas e Yahadut Hatoram, possuem juntos aproximadamente 15 por cento das cadeiras do Knesset, tendo papel decisivo no apoio de governos de

direita, a exemplo do recente governo de Benjamin Netanyahu, que impondo suas convicções em troca da sobrevivência política do primeiro-ministro e do seu partido Likud.

Outro ponto sensível, que põe em risco os fundamentos seculares, entre ele a separação de poderes e o papel guardião dos princípios republicanos atribuídos aos Judiciário em Israel, é a reforma do judiciário (Israel: como é a nova lei que tira poder da Suprema Corte?, 2023); Supremo de Israel derruba reforma judicial de Netanyahu e reacende divisões domésticas em plena guerra, 2024).

A reforma visa rever o "princípio de razoabilidade", recurso usado por tribunais para invalidar decisões do governo, incluindo nomeações e ações de Estado.

As alterações significariam a transferência de poder a quem tem maioria no *Knesset* violando o sistema de freios e contrapesos. Israel, com os tensionamentos entre religião e Estado, com partidos que compõe o governo vinculados à ortodoxia religiosa, poderiam pôr em risco a pluralidade nos espaços políticos, mitigando a ação da Suprema Corte Israelense em questões de tutela dos Direitos Humanos, o que repercutiria sobre a questão palestina e na acessibilidade dos territórios ocupados.

O pacote envolve muitos projetos de lei básicas, com força constitucional, reestabelecendo papéis das instituições: A primeira proposta é o impedimento impedir à Suprema Corte em revisar legislações aprovadas pelo Parlamento, que tem esse poder na garantia dos Direitos Fundamentais; a segunda proposta é a autorização ao Parlamento rejeite decisões da Suprema Corte com maioria simples, ou seja, com 61 votos em um total de 120 deputados; a terceira proposta é a alteração da composição do Comitê de Seleção Judicial, responsável pela nomeação dos juízes, inclusive os da Suprema Corte, composta atualmente por nove membros, sendo quatro associados ao Executivo e Legislativo, ampliando o número de integrantes e dando maioria permanente aos representantes do governo, que controlariam as nomeações; o quarto ponto é alteração nomeação dos assessores jurídicos que integram os ministérios, desenvolvendo pareceres (jurisconsultos) com força jurídica vinculante, no intuito de assegurar o interesse público, seriam nomeados pelos ministros e dando fim a obrigatoriedade do cumprimento dos pareceres.

Enquanto isso, a unidade de um povo, ungido por Deus ou não, parece se esgarçar.

2.4 Identidade religiosa tradicional e sua secularização: o (pan) arabismo

O nacionalismo árabe, inspirado no modelo de nacionalidade ocidental, teve seu momento de emergência no século XIX.

O nacionalismo árabe moderno nasceu nos clubes literários de Damasco, no final do século XIX, florescendo e se desenvolvendo em diversos movimentos, anteriormente à Primeira Guerra Mundial, em defesa do despertar da identidade árabe.

O nacionalismo árabe constitui-se na construção de um projeto de incorporação e unificação das comunidades regionais em um sistema unificado, inspirado na experiência europeia, sob a bandeira da identidade homogênea e da solidariedade de grupo, já existente no mundo Islâmico, por meio dos princípios da *Tawhid* (Unidade) e *Ummah* (Comunidade), mas com um formato secular de Estado-Nação. O recurso de resistência social contra as forças externas.

No século XX retomou força com o fim do Império Otomano, de forma semelhante ao movimento nacionalista turco, desenvolvido pelos “Jovens Turcos” (1908), movimento de militares de baixa e média patentes, interessado em reformar e reforçar o controle central em torno da unidade nacional nuclear do Império (primazia da identidade turca), o nacionalismo árabe possuía uma matriz laica e não confessional, abarcando muçulmanos e não muçulmanos, sustentado na língua e na cultura árabe, considerada de origem pré-islâmica (Khalidi, 1993).

2.4.1 Nacionalismo árabe e a apropriação de referências Islâmicas

O nacionalismo árabe fundamentou-se no renascimento revisado de tradições e lealdades ancestrais, com a releitura da história e reinvenção de mitos. As glórias e méritos do Islã Clássico, tornaram-se árabes.

A língua árabe, de origem semita, sistematizada pelo Islã, para atender a unidade da Comunidade de Fiéis e a expansão da religião, tendo uma conotação sagrada, revelada, altamente reverenciada, assumiu nova pertinência, ou seja, a essência da nacionalidade, como se quem falasse árabe, árabe seria.

A língua árabe, estruturada no período islâmico, como fator de agregação e uniformidade da fé, tornou-se a força unificadora de um povo, de uma nação. O vínculo que une o árabe mesopotâmio, com o do Levante ou da África Subsaariana. A língua como meio de integração de identidades múltiplas (Khalidi, 1993, p. 20).

O árabe pertence à matriz das línguas semíticas e do tronco linguístico afro-asiático ou camito-semita, anterior à formação do Islã, sendo a língua original (árabe arcaico) dos povos da região setentrional da Península Arábica, conforme inscrições que remontam ao século IV d.C. Porém, em sua expressão clássica, o árabe foi reformulado, para se tornar a língua litúrgica do islamismo, idioma no qual o Corão foi escrito, e da comunidade de fiéis (Versteegh, 1997, p.33).

Durante o período dos califados Omíada e Abássida (o período das “luzes” ou do Islã Clássico), o árabe foi o principal meio de difusão do conhecimento, inclusive na Europa.

O árabe clássico, ou fushá (فصحى) é considerado normativo, sendo que contemporaneamente, suas regras sintáticas e gramaticais ainda são referências para os padrões cultos de escrita.

O árabe foi, e ainda é, considerado pelos muçulmanos a língua da Revelação, como o hebraico é para os judeus, e sua expressão escrita assumiu uma condição de intangibilidade, divinizada, pois Deus se manifestou por ela, não se admitindo tradução do Corão em outra língua, para se rezar ou recitar, inclusive para se alcançar o sentido original, literal, disposto na palavra (Burckhardt., 1967, p. 117).

Sob a justificativa da fé revelada, do proselitismo redentor universalista, e sob a liderança profeta Muhammad, os árabes, no século VII, expandiram a *Ummah* para outras regiões e povos. Uma Comunidade de homens, sem fronteiras e terras, sob a soberania de um Único Deus (*La illah ill'allah*), com uma única Lei exposta no Corão, sendo o eixo existencial/identitário individual e coletivo, viabilizando coesão coletiva e ordem político-jurídica em amplo território, com uniformidade básica dos princípios de vida (*Tawhid*).

A intangibilidade da língua árabe na religião recorreu a instrumentos sensíveis, recursos artísticos, como a literatura poética e à caligrafia.

Primeiramente, deve-se lembrar que o Corão é um livro de prosa candenciada, pois suas suras e versículos são dispostas de forma rimada, demonstrando intensa relação entre a transcendentalidade (fim) e a poética (meio). Pela Caligrafia, buscou-se inserir o signo à realidade dos integrantes da Comunidade.

A língua se tornou o recurso revelatório, a expressão tangível da beleza, que conduz o fiel à reflexão sobre a *Adallah* (Justiça Divina). A caligrafia é o corpo visível daquilo que é intangível, a vontade de Deus, que se expõe pela palavra. A Unidade da Comunidade, presente do Golfo Pérsico à Península Arábica, da Mesopotâmia e região

do Levante ao norte da África, atingindo Europa, recorreu como meio integrador a língua sagrada, o árabe.

O árabe moderno ou literário é uma versão do árabe clássico, utilizado nos meios escolares e universitários, como também é a língua institucional, disposta em espaços burocráticos e empresariais. O árabe moderno, como língua viva, sofre mudanças e acompanha a dinâmica da comunidade de fala. Porém, em função do próprio Islã, as mudanças recaem no estilo e na inserção de novos vocábulos, mantendo-se a rigidez morfológica e sintática, pois continua ser a língua litúrgica e sagrada.

Entre os séculos XIII ao XVI, com o fim do Império Abássida, a fragmentação e desintegração dos califados e a ascensão do turco-otomanos, os árabes perderam o protagonismo político e cultural. Constantinopla, capital do Império Otomano, tornou-se o centro do Islã.

Como a guardião da *Ummah* e, simbolicamente, do Califado (título simbólico), pois o soberano era o Sultão, o Império Otomano conservou a língua árabe e sua sacralidade. O turco tornou-se a linguagem da burocracia, enquanto o árabe era a língua da religião e do *Fiqh* (sistema de direito islâmico), mantendo-se como a língua popular. Então, foi assim que a língua árabe e seu status incomparável da linguagem do Corão, nutriu e sustentou um senso de proximidade cultural nas terras árabes do império ao longo dos séculos de domínio otomano.

Nos séculos XIX e XX, intelectuais do nacionalismo árabe buscaram reivindicar o árabe, com uma língua do povo árabe, um instrumento de emancipação do Império Otomano e integração, independente do credo Islâmico ou das diferenças étnicas.

A língua árabe foi tratada como o elo com a história grandiosa do povo árabe, responsável pela difusão do Islã, associada às “luzes” do Califado Omíada e Abássida (Haim, 1962). Logo, a forma de se restaurar a identidade árabe era pela língua, pela educação e produção intelectual.

No século XX, portanto, nos locais de predominância tradicional da língua árabe, que outrora foi o espaço do califado e da identidade religiosa, estando sob domínio otomando, nutriu-se a definição de “Arabicidade” (*Arabness*).

Nesse período, no mundo árabe, a expressão desenvolvida pelo nacionalismo árabe é que qualquer um que falasse árabe, fazia parte da comunidade política nacional. O sistema educacional, a imprensa e outros meios de difusão cultural seriam os recursos de fortalecimento e capilarização da unidade árabe.

O nacionalismo árabe emergiu do renascimento literário da língua árabe, vinculando a identificação nacional, e seu senso de orgulho, aos tempos gloriosos do Islã político, anteriores aos turco-otomanos.

Exemplo religioso presente no nacionalismo árabe é a *Tawhid*, a Unidade. No mundo árabe, não apenas as referências linguísticas, com também os vínculos religiosos, históricos ligam a pessoas solidariamente. Logo, o Arabismo apresentou uma ambição de unidade política e seu espaço territorial histórico, que outrora pertenceu aos califados.

Outra questão peculiar e anacrônica de apropriação foi o uso da *Jihad* (جهاد), não apenas da palavra, mas dos seus sentidos.

Jihad ou Esforço, deriva da palavra *jahada*, que significa lutar pelo bem, sendo um dever cívico do muçulmano e uma virtude espiritual.

O Esforço como virtude espiritual, também conhecida como *jihad al kubra* ou *al-akbar* (esforço maior - داهج عركلا) é o processo de interiorização dos princípios do Islã na vida do muçulmano e a luta pessoal na sujeição das paixões, a renúncia de desejos mesquinhos e egoístas e a busca de uma vida a serviço da Comunidade. Busca-se no esforço maior a vida virtuosa (*ihsan*) no caminho reto (*Al umma al wasat*).

O Esforço maior é disposto em *Jihad al-nafs* (esforço contra si mesmo) e *Jihad al Shaytaan* (esforço contra o Satã).

A *Jihad al-nafs* (esforço contra si mesmo) se apresenta de 4 níveis: o aprendizado do Islã; a aplicação dos ensinamentos do Islã; a difusão do Islã; o exercício da paciência. Aquele que alcança as quatro etapas é reconhecido como um *rabbaaniyyeen*, um sábio da religião (Corão 3:79).

A *Jihad al-Shaytaan* é o esforço contra Satã, sendo exercido de duas formas: repudiando as dúvidas que abalam a fé e combatendo os desejos que corrompem o homem.

A *jihad sughra* ou *al-asghar* (esforço menor - داهج ىرغصلا) é a virtude cívica da guerra de defesa (*jihad al-sayf* ou esforço da espada), o dever de zelar pelo interesse público, existência e segurança da *Ummah*, poderá pegando em armas. A *jihad al sughra* também é o esforço contra os *kafirin* e os *munafiqin* (hipócritas) e no combate ao *haram* (pecado).

Lideranças árabes recorreram a conclamação da *jihad al-sayf* para atender a causas nacionais/seculares, ou, senão, estabelecendo um tênue, ou indefinido, limite entre a causa nacional e a causa religiosa, convergindo, por uma conveniente questão de sensibilização, a mobilização pessoas a certo conflito. Nasser recorreu contra britânicos,

franceses contra Guerra de Suez (1956). Yasser Arafat, como líder da Organização de Libertação da Palestina, por mais de uma vez recorreu a conclamação da *Jihad* contra os israelenses, como se a questão Palestina fosse sagrada. Saddam Hussein conclamou a *Jihad* na Guerra contra o Irã (1980-1988) e na invasão norte-americana ao Iraque (2003). Muammar Khadafi recorreu ao Esforço contra os norte-americanos (1986), contra os suíços (2010), que proibiram minaretes em mesquitas, e na ação ocidental em apoio a resistência contra o seu regime, na Primavera Árabe (2011).

2.4.2 Ações políticas nacionalistas e supranacionalidade

O primeiro ciclo do nacionalismo árabe (século XIX e primeiras duas décadas do século XX) não ficou restrito a projetos abstratos, mas em ações políticas concretas anti-otomanas.

No século XIX, Muhamed Ali, estabeleceu no Egito e Síria, com apoio dos britânicos, um reino árabe independente do Império Otomano.

Mohammed Ali Paxá, militar otomano, de origem albanesa, a serviço dos otomanos, mas sob apoio dos britânicos, foi um dos responsáveis, pela expulsão das forças francesas napoleônicas, presentes no Egito (1802).

Em 1805, Mohammed Ali tornou-se *uali* (governante) do Egito, promovendo um processo de modernização do local. Sua inspiração era secular, pois Ali e seu filho Ibrahim Pasha acreditavam que a tradição islâmica era o grande problema da decadência e atraso do povo árabe. Além da modernização do reino, pai e filho estimularam a consciência nacional árabe (Rogan, 2021 p. 121-125).

O projeto, porém, fracassou devido à falta de elos de união, em função de uma enraizada tradição comunitária, disposta na lealdade entre clãs ou credo, alheios ao nacionalismo de inspiração europeia.

No século XX, na península Arábica, movimentos emancipacionistas culminaram na Grande Revolta Árabe de 1916, sob liderança inicial de Hussein bin Ali, Sharif de Meca, e seus filhos Ali e Faisal, com o objetivo de criar um país que se estenderia por toda península Arábica até a região do Levante.

Mesmo sob argumento de ser um movimento com bases seculares, a revolta teve sua justificativa na oposição da ascensão ao poder dos Jovens Turcos, movimento militar que assumiu o controle do Império Otomano, atentando, aos olhos dos insurgentes,

contra os fundamentos do Islã, conclamando a resistência dos árabes muçulmanos (Aziz, 2000).

Durante a Primeira Guerra Mundial, especificamente quando o Império Otomano ingressou na Tríplice Aliança, com os Império Alemão e Austro-Húngaro, a França e a Grã-Bretanha, aliada na Tríplice Entente, fomentaram o nacionalismo árabe sob a liderança do xeique hashemita de Meca, Hussein bin Ali, instigando as ambições emancipatórias.

O clã Hashemita, considerada a guardiã das cidades santas de Meca e Medina e descendente de Maomé, tinham grande influência no mundo árabe, alinharam-se às potências da Entente, com a promessa de independência dos territórios árabes após a guerra.

Os movimentos autonomia dos povos árabes, não se restringiram à península arábica, estendendo-se às regiões da Palestina, Levante e Mesopotâmia, que desenvolveram células de resistência, com conotações pan-arábicas.

Há a operacionalização de um processo de secularização de referenciais religiosos, com já observado no sionismo, pois o nacionalismo árabe transitou do vocabulário tradicional do Islã para um vocabulário nacionalista, o arabismo, tornando, sob influência ocidental, o discurso dominante.

Na região do Levante e Mesopotâmia (o que é atualmente Líbano, Síria e Iraque), a primeira experiência de um Estado Nação Árabe, foi o reino de Faisal, filho do Hussein bin Ali, sediado em Damasco, entre os anos de 1918 a 1920.

A brevidade foi consequência da intervenção militar francesa na região do Levante (Líbano e Síria), e o apossamento da região de Mesopotâmia pelos Ingleses, resultando na criação do protetorado do Iraque, um projeto do Lorde do Almirantado Britânico, Winston Churchill.

Desde 1916, o Reino Unido e a França tinham estabelecido o acordo secreto de Sykes-Picot, definindo as suas esferas de poder na região. Com a derrota do Império Otomano, os territórios do Oriente Médio foram dispostos em Mandatos, com aval da Liga das Nações (1922). Iraque e a Transjordânia ficaram sujeitos à autoridade britânica, enquanto a região do Levante ficou sob controle dos franceses.

A Palestina tornou-se um mandato britânico, sob a justificativa de estabelecer uma transição pacífica, para a criação do “lar nacional judaico”, conforme compromisso assumido pela Declaração Balfour (1918).

Com pós-guerra, as potências ocidentais, outrora aliados dos nacionalistas árabes, tornaram-se inimigas.

Entre o período entreguerras (Primeira e a Segunda Guerra Mundial), o nacionalismo árabe robusteceu, em função do sentido da autodeterminação e desejo de independência, justificadas pelas promessas feitas inicialmente pelo Império Otomano e, a seguir, pelas potências europeias; a divisão territorial feita no período dos mandatos, que ignorou as divisões histórico-geográficas e as lideranças regionais; a sensação comum de traição, pela população e lideranças, promovida pelas potências ocidentais quanto ao reconhecimento da constituição de um Estado Judeu; e a integração resultante do desenvolvimento dos sistemas de comunicação (Rogan, 2021, p. 225-230).

Com a frustração do pós-Primeira Guerra, os arabistas buscaram definir o conceito de Nação Árabe, por meio de um vocabulário político próprio para seu movimento, a busca da distinção entre o grupo nacional e os “outros” (Barnett, 1993, p. 271-296).

O grupo nacional ou "Nós", era a comunidade imaginada, formada por aqueles que falam árabe, que se identificavam e se orgulhavam da história árabe e se identificam como árabes (Khalidi, , 1991, p. 1.363-1.373). Os “outros” são aqueles que não se sentem parte do espaço de pertencimento e identificação.

Não existia uma visão homogênea de nacionalismo árabe, interpretado de maneiras diferentes pelos líderes árabes, com distintos projetos políticos. Para setores do movimento, bastava a integração econômica e cultural, compartilhamento de políticas de segurança, respeitando, porém, soberania entre os Estados, enquanto para outros as fronteiras territoriais impostas pelas potências ocidentais seriam banidas por meio de uma unidade política, o Estado Árabe Unido, uma Nação Árabe.

Nas décadas de 1920 e 1930, o Iraque assumiu o papel de protagonismo no mundo árabe, assumindo o papel unificador dos povos de língua alemã de um único Estado-Nação, inspirado na história ocidental, especificamente da Prússia e Alemanha (Mufti, 1996).

No Iraque está Bagdá, capital do antigo Califado Abássida, que sediou a era de ouro do Islã, espaço considerado legítimo para o renascimento dos árabes, à frente de países considerados atrasados como Iêmen e a Arábia Saudita.

O Iraque tornou-se o centro intelectual do nacionalismo árabe, tendo como principal expoente Sati 'al-Husri. Ele e seus discípulos, cientes das complexas divisões sociais iraquianas e, consecutivamente, a diversidade de identidades, regionalidades e

particularidades, desenvolveram e difundiram a narrativa do nacionalismo árabe dentro do país, recorrendo às escolas, na construção de futuras gerações de nacionalistas.

Husri era responsável pela indicação dos professores, sob critérios ideológicos comuns, que não necessariamente eram iraquianos, grande parte palestinos com formação na Universidade Americana de Beirute. Tinham como objetivo o ensino "certo" de história, apresentando a grandeza, as conquistas, atos heroicos, virtudes e sacrifícios, a essência do caráter árabe. Uma verdadeira formação ideológica de restauração da unidade árabe, da consciência que pela língua, ser árabe transcendia territoriais, pois além de pertencer a um local imediato, estava inserido a uma irmandade árabe abrangente.

O Egito, nesse período, não assumiu o protagonismo, pois seu projeto identitário era árabe, porém voltado a uma ancestralidade anterior, a egípcia. Isso mudou, no período pós-Segunda Guerra.

2.4.3 Pan-arabismo

O movimento pan-arabismo, com fulcro na identidade “étnico-nacional” árabe, tem como fundamento a ideia de que só uma nação, independente das diversas unidades estatais dispostas no Oriente Médio e na África Setentrional. Um único povo, com patrimônio linguístico, cultural, religioso e histórico comuns.

Secularizando a lógica islâmica da *Ummah*, o pan-arabismo defendia uma unidade comunal supranacional entre os Estados árabes, recorrendo a fundamentos modernos contraliberais, como o positivismo político (Estado como *ratio* condutora, direcionadora) e o materialismo dialético (socialismo), que, como ao exemplo do sionismo marxista, crê numa consciência coletiva emancipadora, inspirado no *homo operarius/faber*, opondo-se ao neo-colonialismo europeu, já presente no século XIX, no norte da África e, posteriormente, presente, no século XX com o colapso do Império Otomano (Rubin, 1991, p. 535-551).

O motivo fortalecedor do pan-arabismo foram os conflitos entre árabes e judeus na Palestina, que se iniciaram-se na década de 20 do século passado, intensificando-se nos anos 30, panfleto do unitarismo.

No final da Segunda Guerra Mundial, no anseio de emancipação anticolonial e unidade, e com a preocupação sobre a questão judaico-palestina, organizou-se a Conferência de Alexandria (1944), onde se debateu a estrutura institucional da Liga

Árabe. A Liga seria um Estado unitário e centralizado, federado com parlamento central e comitê executivo com poder político, ou uma confederação que coordenaria a cooperação entre os Estado Árabes.

A Liga foi, ao final, concebida como organização política, com a promessa de ser, institucionalmente, o instrumento de declarações, articulações e ações conjuntas entre as nações árabes. Sob a retórica da solidariedade e a promessa de futura unidade (Khadduri, 1946, p. 90-100), a exemplo de tentativas como a República Árabe Unida (RAU), a União Árabe (1958), e os Emirados Árabes Unidos (1971), a organização enfrentou constantemente fragmentações, referentes as questões políticas, regionais e globais, como também problemas de natureza identitária, inclusive religiosas.

Outro recurso do pan-arabismo foi a partido *Baas ou Baath* (بعث), partido da ressurreição, criado em 1947, não se restringia a um único país, estando presente em grande parte dos Estado Árabes, tendo grande influência na Síria e no Iraque.

De inspiração socialista, seu lema era "Unidade, liberdade, socialismo". A liberdade não tinha base liberal, a luta contra a opressão colonial, a liberdade do povo. O Socialismo era redefinido dentro de concepções da tradição islâmica, uma leitura islâmica e autêntica do pensamento marxista, pois o socialismo teria nascido no governo profético de Maomé, o que expõe as contradições entre a secularidade e religiosidade (Salem, 1994 p. 61-67).

O Baas se tornou força política dominante na Síria e no Iraque, sendo banido do Egito no governo de Gamal Abdel Nasser, em 1960.

Entretanto, o sonho de construir uma unidade nacional sofreu sérios obstáculos internos.

A unidade árabe, seja orgânica ou federativa, entre os árabes, não era uma unanimidade entre os nacionalistas. Isso, pois os movimentos locais e seus Estados possuíam questões peculiares, próprias, envolvendo questões geográficas, regionalidades e até mesmo questões de grupos políticos dominantes, que desejavam autonomia.

Outro ponto problemático era a compreensão e adesão sobre o que seria uma nação árabe, um conceito amorfo, abstrato, que sofria questionamento e impedia maior adesão.

Questões referentes ao mundo da vida (*Lebenswelt*), mundo sociocultural, repositório de sentidos e de símbolos (Habermas, 2012, vol. 2, p. 215 e 228), a própria ideia de pertencimento a um espaço político, fundado e preceitos ocidentais/modernos, dificultava a consolidação de elos de lealdade, ainda mais numa estrutura política

comunitária, com fundamentos pré-modernos, pautados na tradição, ancestralidade e religiosidade.

2.4.4 Nasserismo e pan-arabismo

A partir da década de 60, o Egito assumiu o protagonismo no nacionalismo árabe. O presidente egípcio Gamal Abdel Nasser tornou-se o expoente do pan-arabismo, assumindo a condição de agente responsável pela redenção do mundo árabe. Um líder alinhado aos interesses do Terceiro Mundo e dos Não-Alinhados.

A história de Nasser iniciou-se com o fim da monarquia egípcia (1952), pela deposição de Faruque I, da dinastia de Muhammed Ali, por um golpe liderado pelo general Muhamed Neguib.

Essa ação foi inspirada num movimento composto por integrantes da baixa e média patentes do Exército Egípcio, que nutriam um sentimento nacionalista, com inspirações marxistas e, até mesmo, positivistas, pois se enxergavam, como um corpo tecnocrático condutor, capaz de combater a corrupção e salvaguardar integridade territorial do Egito. Consideravam-se patriotas, cujo destino era banir a presença colonial britânica na região (Mansfield, 1965).

A recém-criada República do Egito foi liderada, inicialmente, por um conselho de 11 integrantes presidida pelo coronel Nasser, tendo o propósito de reformar as instituições políticas e o sistema econômico do país.

O nacionalismo de Nasser, inicialmente, não arabista, mas doméstico, exclusivamente egípcio, com foco na emancipação do Egito em relação ao domínio imperialista britânico (Rogan, 2021, p. 440-447).

Concebeu, posteriormente, a integração árabe como um movimento nacionalista orgânico e autêntico. Menos ideológico e mais pragmático, estratégico, preocupava-se com os acordos de segurança feitos com o Ocidente, em especial com a presença britânica em solo pátrio, o que perpetuaria a sujeição do Egito ao domínio neocolonial.

Como resposta, o Egito deveria se aproveitar da onda emancipacionista árabe e sua retórica contra-imperial, criando alianças, para fazer frente aos ocidentais. Essa foi a causa do redirecionamento das políticas interna e externa egípcias, perpetradas por Nasser (Nasser, 1963).

O líder egípcio assumiu a “causa nacional” árabe, recorrendo às mídias da época, em especial o rádio, para discursar de forma acessível, culta e envolvente. A “Voz dos Árabes” teve suas transmissões de rádio iniciadas em 1953, alcançando todo o mundo árabe.

Gamal Nasser, assumiu a condição de ideólogo do projeto de nacionalismo árabe, com conotações revolucionárias (inspiração marxista), de tensionamento e ruptura entre os grupos oprimidos e opressores. A partir desse momento, o Egito se afirmou como a nova liderança do pan-arabismo, amealhando a simpatia dos árabes, não importando a origem, condições econômicas ou divisões políticas.

O Egito assumiu o lideranças no movimento pan-arabista, devido a perda de força e ausência de protagonismo político por parte do Iraque, que, institucionalmente, caracterizou-se por sucessivas contradições e ausências resultantes de seu entreguismo.

Entre 1920 (criação do protetorado britânico do Iraque) a 1932 (independência formal), o rei Faisal e a dinastia Hashemita, eram reféns do Império Britânico, sendo a monarquia uma instituição simbólica sujeita às vontades inglesas. Ocorreu resistência, que foi respondida com uma guerra colonial, com uso de blindados, forças aéreas contra espaços civis e uso de armas químicas (Masalha, 1991 p. 679-680).

Faisal, uma personalidade, que surgiu do movimento de emancipação árabe, na Primeira Guerra, mostrou-se sem forças para prosseguir no seu projeto arabista.

Outro ponto polêmico, que descreditou a liderança do rei Hashemita, foi o assinatura com Chaim Weizmann (presidente da Organização Sionista), na Síria, em 1919 o acordo “Faysal-Weizmann” de Cooperação Árabe-Judaica.

O monarca aceitou, condicionalmente, a Declaração Balfour, considerando os objetivos moderados e adequados, reconhecendo, num primeiro momento, um futuro Estado Judaico. Em contrapartida Faisal esperava (em vão) que o movimento Sionista pressionasse os Britânicos a conterem as ambições imperialista da França na Síria, pois era rei da Síria e do Iraque. Esse apoio custou a impopularidade do soberano por parte da elite árabe.

Posteriormente, o líder hashemita reconsiderou seu apoio, defendendo que o lar judaico seria estabelecido numa Palestina independente, unida federativamente com a Jordânia, liderada pelo seu irmão o Emir Abdullah, vinculado a uma política restritiva de imigração judaica (Masalha, 1991 p. 684-685.).

Em abril de 1920, Conferência de San Remo, deu um duro golpe em Faisal, sendo a parte siria do seu reino entregue aos franceses, ratificando, assim, o pacto Sykes-Picot. Exilado em Londres, foi escolhido pelos britânicos com rei do Iraque, em 1921.

Faisal ficou subordinado ao Tratado Anglo-Iraquiano de 1930, impondo a presença militar britânica e o acesso privilegiado na exploração de petróleo, impedindo sua política nacionalista pan-arábica. Em 1932 o Iraque formalmente tornou-se independente, mas ainda direcionado pelos britânicos.

No período monárquico, o General Nuri as-Said foi a voz dos britânicos na monarquia, assumindo o papel, constantemente, de primeiro-ministro. Sob sua liderança, o Iraque assinou Pacto de Bagdá, em 1955, com EUA e Turquia, colocando o Iraque na órbita norte-americana.

Nuri convidou países árabes, como o Egito, a participar. O Egito negou-se, buscando o isolar o Iraque, firmando uma aliança com a Síria, apoiada pela Arábia Saudita, sob a alegação que que era o início de um grande processo de integração entre os países árabes.

A seguir, a grande investida de Nasser, foi a criação de República Árabe Unida (RAU), uma tentativa de fusão entre o Egito e a Síria, em 1.º de fevereiro de 1958, como o projeto de nação pan-árabe. Seus habitantes formalmente deixaram de ser sírio para se tornarem árabes.

Foi uma iniciativa síria, de políticos e militares, ligados ao partido Baath, que temiam uma intervenção ocidental na região, recorrendo ao líder egípcio Nasser, figura popular entre os sírios, desde a Guerra de Suez. Nasser tornou-se presidente da república.

Constitui-se, conjuntamente, entre 1958-1961, os Estados Árabes Unidos (EAU), uma confederação entre a República Árabe Unida (Egito e Síria) e o Iêmen do Norte.

Seguindo passos semelhantes, no intuito de conter as ações de Nasser, Jordânia e Iraque, sob iniciativa do rei Hussein, formaram uma federação, a União Árabe, em 14 de fevereiro de 1958, ou união hashemita, usando a memória do seu antepassado o rei Faisal. Porém, a União não prosperou por falta de apoio.

O Iraque, uma república sob domínio do Baas, também tentou uniões entre 1960 e 1961, e em 1963, mas foram infrutíferas.

2.4.5 A outra face da emancipação: neocalifismo e a Irmandade Muçulmana

Concomitantemente ao sentimento de emancipação secular, nacionalista, no Oriente Médio, desenvolveu-se movimentos pró-islâmicos, que pregavam a construção de uma consciência identitária religiosa, pautada em preceitos do Islã político, como forma de mobilização e resistência contra as forças imperialista ocidentais.

Não se tratava em construir, mas restaurar uma ordem política, outrora abandonada, pelo revigoramento das tradições do Islã.

O problema da decadência da *Ummah* não estaria no Islã, nem seria a causa do alegado atraso do Oriente Médio, mas se encontrava no abandono de seus preceitos, que precisavam ser resgatados. A Comunidade deveria se reconciliar com *Allah*.

Esse sentimento de resistência e restauração já se manifestou anteriormente, por meio dos movimentos Mahdistas e Jihadistas do século XIX, a exemplo da Guerra do Cipaio, entre a população muçulmana da Índia e as forças Britânicas; as Guerras no Afeganistão ao longo da segunda metade do século XIX e primeiras décadas do século XX; a revolta Wahhabitas contra o reino pró-ocidental Muhammed Ali; e a revolta Mahdista no Sudão, contra os britânicos (Vieira, 2019).

Após a vitória das forças ocidentais na Primeira Guerra, veio a frustração da população local quanto as promessas de autonomia, somado ao problema da causa palestina.

Esses fatores provocaram no Egito o surgimento do movimento neocalifista sunita denominado de Irmandade Muçulmana, que não só se opunha ao domínio político, econômico e a assimilação cultural ocidentais, como também aos movimentos nacionalistas arabistas, considerados frutos da assimilação cultural ocidental (estado Nação é algo alienígena ao Islã), forma anti-islâmica de segregação, pois reconheciam apenas como parte da comunidade política, pessoas com um referencial étnico e linguístico, enquanto o Islã Político reconhecia uma abrangência universal da *Ummah*.

A Irmandade foi fundada em 1929, por Hassan al Banna, em meio a ações opressoras promovidas pelos os britânicos contra a população palestina, em tensão crescente com a população judaica assentada. O movimento defendia uma ideologia de pertencimento e autonomia, contrária a presença ocidental, pela restauração da *Ummah* e do Islã Político, pelo Califado (*Sakinah*, سكينة, presença de Deus no espaço político).

Os Irmãos nasceram sem pretensões políticas, surgindo como uma fraternidade religiosa e assistencial, comprometida com a educação (regular e religiosa)

e zelo pelas práticas religiosas (Mitchell, 1993, p. 14.). Seus integrantes eram jovens estudantes, universitários, profissionais qualificados, porém, sem compromisso com produção intelectual, ou com a construção sofisticada de uma teoria, como os nacionalistas árabes, vontando-se, conforme a diretriz de Hassan al Banna, à prática (Gonçalves, 2017, p. 37).

Com a Revolta Palestina nos anos de 1930, a Irmandade entrou na política, sob a bandeira antissionista, associada ao anti-imperialismo ocidental, expandindo suas ações e adesões pelo Oriente Médio Sunita (Awaisi, 1998. p. 142.).

Hassan al-Banna, não desconsiderava as identidades políticas, defendendo que a nacionalidade e arabicidade eram importantes, mas não maiores do que lealdade com a *Ummah*. O nacionalismo só é legítimo, quando subordinado ao Islã Político (Mitchell, 1969). No projeto dos Irmãos, não há separação entre religião e política, conforme o preceito da *Tahwid* (Unidade). Contrariamente ao que o dominador ocidental quis inculcar nas mentes e corações do muçulmanos, a tradição islâmica não é ultrapassada, mas vívida, se contextualizando no tempo.

Da mesma forma que os nacionalista arabistas, o Irmandade acreditava que a emancipação não é individual, mas coletiva e orgânica. Entretanto, não é restrita a uma nacionalidade, mas como Comunidade Universal de fiéis (*Ummah*), sem distinções entre etnias ou classes.

Em 1941, o alvo das ações dos Irmãos foi a monarquia egípcia, pró-britânica (Munson, 2001, p. 487-510), tendo como resposta institucional perseguições, prisões e banimentos. Criou-se uma força paramilitar secreta (Wiktorowicz, 2004), que, em função da dissolução do movimento (1948), acabou assassinando primeiro-ministro egípcio Mahmud Fahmi al-Nuqrashi. A retaliação do governo custou a vida Al-Banna.

A Irmandade apoiou a golpe contra a monarquia e a ascensão Gamal Abdel Nasser, reconhecendo a legitimidade do movimento pan-arabista e de suas pretensões anti-imperialistas. Todavia, o alinhamento foi se esgarçando pelas diferenças ideológicas (arabismo *versus* califismo) e disputas de espaços políticos, a ponto das diferenças serem motivos de conflito.

A Irmandade Muçulmana, contrária ao pan-arabismo e ao regime de Nasser, foi vítima da máquina repressora do regime egípcio. Em 1954, integrantes da Irmandade perpetraram um atentado, sem sucesso, contra a vida de Nasser e, em resposta, o Estado Egípcio banuiu a Irmandade em território nacional, prendendo e executando membros.

Nesse período, a Irmandade entrou na sua fase de radicalização política, sob liderança Sayyid Qutb (Rogan, Zahar, 2021, p. 571-580), pregando uma oposição radical ao regime de Nasser. Sob inspiração do ideólogo muçulmano indiano-paquistânês Abul Ala Maududi, adotou uma ação de resistência jihadista, de forma clandestina (Zolliner, 2009).

Para o movimento, o regime de Nasser era uma corruptela ocidental, a expressão da sociedade da ignorância (*jahiliyyah*) promovida pela ocidente, um instrumento de agressão contra o Islã, cabendo a utilização radical do *esforço* (*Jihad*), com dimensões revolucionárias (*thawrah*). A luta primeira é contra o muçulmano em ignorância, subserviente ao domínio ocidental.

O regime nasserista retomou, em 1965, as perseguições, condenando à morte de diversos membros, entre eles, Sayyid Qutb.

Na década de 1970, uma nova onda de radicalização tomou conta dos irmãos, intensificando as ações jihadistas, agindo contra cristãos coptas, turistas e assassinando o presidente egípcio Anwar Sadat.

O presidente Sadat, sucessor de Nasser, ao se aproximar daqueles que foram a causa do movimento pan-arabista e neocalifista, Israel e as potenciais ocidentais, com a assinatura do acordo de Camp Davis, entre o Egito e Israel, foi tratado como um traidor.

Após a morte de Anwar Sadat, a Irmandade renunciou à violência. Em 2001, os irmãos muçulmanos publicamente assumiram que o terrorismo era uma atitude anti-ética e anti-islâmica.

2.4.6 Decadência do movimento nacionalista (pan)árabe

O movimento nacionalista árabe buscou a integração dos povos árabes, construindo uma identidade em torno de língua e da secularização de tradições religiosas, com a promessa de emancipação e combate ao neocolonialismo europeu, usando a causa palestina e a criação de Israel, como bandeiras de suas ações.

A decadência do movimento nacionalista árabe foi resultado de uma combinação de fatores internos e externos, que minaram sua unidade, credibilidade e capacidade de responder aos desafios da região.

O primeiro foram os insucessos dos países árabes, especificamente os integrantes da RAU, em suas investidas contra Israel (Rogan, 2021, p. 486-491). Em especial a derrota na Guerra dos Seis Dias (1967), sendo um duro golpe aos países árabes.

Suas lideranças foram desmoralizadas, perdendo grande parte da credibilidade entre a população, ainda mais com as perdas territoriais sofridas pelo Egito, Síria e Jordânia. A sensação era que união árabe não era o caminho de superação dos desafios da região.

O projeto pan-arábico de República Árabe Unida fracassou, pois Nasser não se atentou às diferenças políticas e econômicas entre Egito e Síria, o que gerou insatisfação da população síria, que passava por séria crise econômica.

A Liga Árabe, também não conseguiu alcançar seus objetivos de forma eficaz, em função de divergências políticas, sejam elas pragmáticas ou ideológicas, inclusive sobre a própria ideia de unidade nacional.

A ação das superpotências na Guerra Fria, que disputavam pela influência na região árabe, contribuiu para a fragmentação do movimento nacionalista. Os EE.UU. e a URSS buscavam garantir o acesso a recursos naturais como petróleo, interferindo nos assuntos internos dos países árabes, apoiando regimes autoritários, vistos como contrários aos interesses de seu próprio povo.

A superação da ameaça neocolonial europeia, também fez com que os países árabes passassem a se concentrar em seus desafios internos, como o desenvolvimento econômico e a estabilidade política.

Com o enfraquecimento do movimento secular, as organizações identitárias islâmicas, já existentes ou formados posteriormente, assumiram espaços políticos a exemplo da Irmandade Muçulmana e seu braço palestino Hamas, Jihad Islâmica (Egito), ISIS (Síria e Iraque), Hezbollah (Líbano), atraindo seguidores, especialmente os jovens.

Momento simbólico, que expõe o fim do modelo nacionalista (pan) árabe, foi a Primavera Árabe.

Em 2011, na Tunísia iniciou-se uma revolta que pôs fim ao regime ditatorial de mais de 35 anos (Revolução de Jasmim) e se espalhando para outros países árabes na Região Norte-Africana e no Oriente Médio. O Egito, a seguir, enfrentou uma onda de resistência popular organizada contra o regime outrora instituído por Gamal Nasser, sucedido por Anwar Sadat e Hozni Mubarak, que ficou 30 anos no poder, colapsando depois de 18 dias de manifestações na Praça Tahrir.

Depois da Tunísia e Egito, como em um efeito dominó, países como Iêmen, Bahrein, Jordânia, Síria e Líbia, sofreram manifestações, insurgências e guerra civil.

Sob liderança da Irmandade Muçulmana, o modelo de emancipação e confrontação ao neocolonialismo ocidental, fundado na nacionalidade e integração árabe, mostrou-se contraditoriamente como uma reprodução do modelo neocolonial europeu (a

ideia Estado Nacional como uma construção eurocêntrica), além de ser autoritária e opressora de sua própria população, sob a justificativa de manter segurança contra movimentos ideologicamente “subversivos” e fundamentalistas.

Esse abismo entre as instituições e a população intensificou-se com a pobreza e corrupção endêmicas, o que se agravou ainda mais crise econômica mundial de 2009-2010.

Estados, em resposta as insatisfações populares, buscaram sufocar com medidas repressoras, estabelecendo o ambiente propício para que movimentos políticos neocalifistas, em especial a Irmandade Muçulmana, pudessem organizar as ações de insurgência política, fundado no preceito islâmico da resistência, custando não só poder de ditadores como Hozni Mubarak (Egito) e Zine al Abidine ben Ali (Tunísia), como suas vidas, a exemplo de Muammar Kadaf (Líbia) e Ali Abdullah Saleh (Iêmen).

3 ATIVIDADES ACADÊMICAS REALIZADAS

3.1 Publicações:

VIEIRA, Danilo Porfirio de Castro; NASCIMENTO, Dijeison Tiago Rios. Renascidos nas mídias: a avatarização dos mortos e suas consequências. **Revista de Estudos Jurídicos da Unesp**, Franca, v. 27, p. 196-213, 2024. (QUALIS A2)

3.2 Participação em eventos

1. Centro de Formação em Controle Interno (CFCI) /Controladoria Geral do Município de São Paulo (CGM). Vamos Falar de Compliance?. 2024. (Simpósio).
2. CGM/CFCI- DESAFIOS DA FORMAÇÃO EM ESCOLAS DE GOVERNO. 2024. (Simpósio).
3. CGM-Escola Superior de Advocacia (ESA/SP). Combate ao Assédio Moral e Sexual como Ferramenta de Gestão de Riscos. Combate ao Assédio Moral e Sexual como Ferramenta de Gestão de Riscos. 2024. (Simpósio) - CONFERENCISTA
4. CGM - O Índice de Integridade Como Ferramenta de Gestão. 2024. (Simpósio).
5. CGM - Ciclo de Aulas Públicas sobre Compliance: Impactos da lei anticorrupção parte 2. 2024. (Outra).
6. Ciclo de seminários do Instituto brasileiro de direito de família (Ibdfam/DF). União Estável: Natureza jurídica e seus reflexos - 20 de setembro de 2024. 2024. (Seminário) - CONFERENCISTA
7. Curso de Gestão Estratégica na Administração Pública - Hospital municipal Maternidade Escola Vila Nova Cachoeirinha. Assédio. 2024. (Outra) - CONFERENCISTA

8. O Direito Internacional humanitário e a Guerra entre Hamas e Israel.O Direito Internacional humanitário e a Guerra entre Hamas e Israel - PUC/SP - 28/10/2024. 2024. (Seminário) - CONFERENCISTA
9. Projeto a vida como ela é (ParteIII) - IBDFAM/DF.A (Im)possibilidade de cláusula de infidelidade: entendendo seus limites jurídicos - 04/11/2024. (Seminário) – CONFERENCISTA
10. Curso de Altos Estudos de Defesa (CAED) - ESCOLA SUPERIOR DE DEFESA. GEOPOLÍTICA DO MUNDO ISLÂMICO – 19/11/2024 – CONFERENCISTA

3.3 Organização de eventos, congressos, exposições e feiras

1. CHAVES, Beatriz.; FERNANDES, Jardel; VIEIRA, Danilo Porfirio de Castro . A Controladoria Geral do Município e a Boa Governança. 2024. (Outro).
2. VIEIRA, Danilo Porfirio de Castro; BRAZ, João Victor Palhuca . Curso para formação em lgpd - CGM. 2024. (Outro).
3. VIEIRA, Danilo Porfirio de Castro; JESUS, Jacqueline Beltrane. Liderança e Gestão de Equipes: Estratégias para um Ambiente Eficiente e Resiliente -CGM. 2024. (Outro).
4. VIEIRA, Danilo Porfirio de Castro; JESUS, Jacqueline Beltrane. Política de enfrentamento aos assédios na Prefeitura de São Paulo (SMUL). 2024. (Outro).
5. CHAVES, Beatriz; VIEIRA, Danilo Porfirio de Castro . Aniversário de 11 anos de criação da CGM - SP. 2024. (Congresso).

3.4 Organização de revista acadêmica

1. VIEIRA, Danilo Porfirio de Castro. Editor Acadêmico. Revista Controle em Pauta. Controladoria Geral do Município de São Paulo. N1. V. 1.

3.5 Atuação profissional

1. Diretor de Centro de Formação em Controle Interno – Escola de Governo da Controladoria Geral do Município de São Paulo. Prefeitura Municipal de São Paulo, PMSP, Brasil.
2. Professor de Direito e Relação Internacional do Centro Universitário de Brasília (UniCEUB); Instituto de Ensino, Desenvolvimento e Pesquisa (IDP/DF)
3. Professor de Direito da Universidade Cruzeiro do Sul
4. Professor de Relações Internacionais do Instituto Maria Quitéria – Rio de Janeiro

4 RELATO FINAL

Os movimentos sionista e (pan)arabista, conforme estudo exposto, inspira-se na plataforma moderna e eurocêntrica de nacionalidade, recurso utilizado como meio de emancipação de uma coletividade, com justificativas distintas.

Primeiramente, o nacionalismo é um movimento contra-liberal, fundado nos conceitos de nação e Estado Nacional.

Os conceitos de Nação e Estado Nacional, desenvolvidos no berço do pensamento iluminista, em torno do princípio da soberania, compromissados em adequar os preceitos de autenticidade, individualidade e autonomia, como também pluralidade e coletividade societária, ao sentido de unidade e pertencimento, por meio da construção de uma comunidade política, com grande sentido, e institucionalidade.

A Unidade política, ordem e institucionalidade (Estado), construídas sob os fundamentos sagrados civis ou seculares, recorreram a uma narrativa histórica, na construção de uma linha temporal justificadora de uma nova ordem, onde se devia prevalecer os lemas *E pluribus Unum* e *Liberté, égalité et fraternité* (cem anos antes seria: *La liberté, l'égalité ou la mort*), e/ou pela apropriação de valores, princípios ancestrais, tradicionais, despidos, pelo recurso da secularidade, de suas origens e essência religiosas.

O nacionalismo afirmou-se como uma criatura que se voltou contra o criador, sendo um movimento de inspiração hegeliana, contra-liberal, avessa ao discurso de pluralidade, entendendo que a emancipação é uma questão totalizante, coletivista, de consciência e moralidade coletivas.

Nessas bases que o sionismo e o (pan) arabismo se desenvolveram.

O Sionismo, nacionalismo judaico, inspirou-se no pensamento contraliberal hegeliano, entendendo que a emancipação de um povo, historicamente perseguido por uma Europa cristã (o que não muda com a ilustração), só seria possível por um senso racional de unidade, a construção ou autoafirmação de uma entidade coletiva, uma comunidade política inspirada e sustentada na sua tradição moral, em sua ancestralidade, no resgate histórico, exposto nos livros sagrados do judaísmo, porém, dissociado da religiosidade.

Para que a unidade nacional seja bem-sucedida, foi imprescindível a constituição de uma unidade linguística, por meio da restauração de uma linguagem formal e religiosa, até então em desuso, o hebraico, suplantando dialetos como o ídiche.

Até aqui mostram-se questões anacrônicas/contraditórias no sionismo: a apropriação, com conotações seculares, de referenciais profundamente religiosos, como a moralidade; a narrativa “bíblica” de uma comunidade que não é necessariamente étnica, mas de tradições e fé; e de uma língua sagrada, que por muito pouco não caiu no esquecimento.

Ainda ressaltando das apropriações de fundamentos religiosos no sionismo, como em regra, nos movimentos nacionalistas, o nacionalismo judaico recorreu ao sentido de etnicidade, das origens semitas, especificamente hebraicas, como forma de se justificar a retórica do retorno à terra de origem (Sião).

É certo que o judaísmo, como expressão de tradição e fé transcendeu a etnicidade, abrindo-se por mais de uma vez ao acolhimento de pessoas convertidas, seja na Europa, Norte da África, Oriente Médio e até mesmo no Extremo Oriente, mas por trás da retórica do sangue ancestral, há de fato uma justificativa de retorno como expressão de redenção de um povo messias, de uma coletividade ungida, uma comunidade escolhida para uma missão divina.

O propósito comum das vertentes nacionalistas de Theodor Herzl e de outros líderes, inclusive de vertente socialista, era construir um modelo Estado Nação distinto do modelo liberal e que fosse um exemplo de pluralidade, acolhendo em cidadania outros povos e religiões.

Ahad Há'am, como expoente de um sionismo religioso discordava do posicionamento que o estado deveria ser laico, considerando que o processo de secularidade e pluralidade estavam fadados ao fracasso, pois a identidade nacional era indissociável da religião, e que a falta a utopia de diversidade interétnica e interreligiosa, conduziriam a constantes conflitos. Defendia, assim, não o Estado de um povo judeu, mas um Estado Judaico.

A história expôs os problemas levantados por Há'am, ao longo das Ailás (os fluxos migratórios para a região da Judeia/Palestina) e da criação do Estados de Israel: conflitos com árabes-palestinos e muçulmanos; dificuldades em se reconhecer juridicamente que é cidadão judeu/israelense; dificuldades em se estabelecer paridade de direitos entre israelenses não judeus e judeus; ascensão de partidos religiosos dentro do palco político institucional e tensionamento sobre atribuições e competências entre *Knesset* e o Judiciário, o que demonstra o termo do enfraquecimento do Estado Democrático Israelense e seus fundamentos moderno-seculares.

Fenômeno semelhante é o nacionalismo árabe. Um movimento emancipatório desenvolvido no século XIX, contra a dominação turco-otomana, inspirando-se em princípios eurocêtricos modernos, sob a crença que os atrasos econômicos e o apequenamento político era as tradições e o modo de vida islâmicos.

Com a gradual presença europeia no norte da África e Oriente Médio, com o apogeu neocolonial, no pós-Primeira Guerra, o nacionalismo árabe indicou como forças antagônicas, o Império Britânico e a França, que foram tratadas como traidoras dos movimentos nacionalistas arabistas (forças nacionalista lutaram juntos com as potências europeias contra os otomanos, com a promessas de independência), o que se agravou com a imigração judaico-europeia na Palestina, apoiada pelos britânicos e a repressão contra as manifestações palestinas (décadas de 20 e 30).

O nacionalismo árabe, mesmo avesso ao imperialismo europeu, entendia que o Islã político era a causa do atraso da comunidade árabe, sendo o caminho de autonomia a modernidade (porém, não o modelo liberal, mas o contra-liberal) a começar pelo desenvolvimento de uma identidade nacional.

De forma semelhante ao sionismo, na busca da construção identitária, o movimento arabista se apropriou de fundamentos religiosos, a começar pela unidade da língua, do árabe, uma língua que arcaicamente era anterior ao Islã, associada aos povos da região ocidental e meridional da península arábica, que foi organizada e sistematizada para atender o Islã, sendo uma língua sagrada.

Logo, no arabismo, aquele que fala a língua árabe, é um árabe (a língua sendo justificação de construção de uma identidade étnica).

Também o arabismo se apropriou de recursos políticos do Islã Clássico, como os conceitos de *Ummah*, *Tawhid* e *Jihad*. Com uma conotação secular, a *Ummah* (Comunidade) sujeita-se a uma nova narrativa, de uma nação sem limites territoriais, ou com uma dimensão abrangente, avessa à fragmentação feita pelas potências imperiais europeias. Uma fraternidade unida (*Tawhid* – Unidade) na moralidade e ancestralidade árabe, na “autoria” do Islã e da Era do Califado, tendo o seu apogeu, na criação do projeto panarabista de Gamal A. Nasser. Na responsabilidade comum da defesa do povo árabe contra as ameaças de potências estrangeiras, mantendo a conotação sagrada do Esforço (*Jihad*).

O arabismo, porém, nunca se enraizou nos espaços políticos, não conseguindo suplantar o modo de vida estabelecido pelo Islã, por séculos, dividindo espaço com movimentos políticos neocalifistas, como a Irmandade Muçulmana.

Em função da precariedades sobre os fundamentos do arabismo, os fracassos nas ações de unidade/integração, insucessos nas ações militares contra Israel ao longos das décadas de 50 e 60, e a corrupção dos movimentos e governos expostos entre o final do século XX e início do século XXI, o nacionalismo deu espaços a movimentos de políticos Islâmicos, sejam sunitas (a exemplo da Irmandade Muçulmana e seu braço palestino Hamas, a Jihad Islâmica, Al Qaeda e ISIS) ou xiitas (Hezbollah), colapsando, como se observou nas Guerras do Irã *versus* Iraque, do Golfo e da invasão do Iraque, como também as intifadas palestinas (que desmoralizaram a já enfraquecida Autoridade Palestina) e a Primavera Árabe.

O movimento nacional, de base secular, que se achou capaz de domar o pensamento e a forma de vida religiosa no Oriente Médio, acabou por ser posto numa encruzilhada ou engolido.

As experiências de secularização de comunidades religiosas, com suas limitações, debilidades e até mesmo fracassos, como se observou no nacionalismo sionista e arabista, expõe um problema que é enfrentado no mundo ocidental, o que leva aos seguintes questionamentos:

- a) O projeto filosófico de modernidade e seu modelo de Estado Democrático, estabelecido nos pilares da emancipação, pluralidade e secularidade, estaria em risco?
- b) O modelo secular de vida estaria fadado ao obscurantismo, devido a ascensão das religiões ao palco político?
- c) Ou a modernidade buscará um novo paradigma de pluralidade, reconhecendo a religiosidade como expressão legítima e de complementariedade com o modo de vida secular?

As questões provocadas pelos fenômenos expostos no Oriente Médio, pode ser um recurso de autocrítica sobre a realidade do Estado de Direito na Europa, nos Estados Unidos e nas áreas de gravitação, como a América Latina.

O fenômeno do crescimento das comunidades muçulmanas na Europa e das dificuldades de inclusão desse contingente originalmente marginalizado (descendentes de famílias de regiões colonizadas ou imigrantes, legais ou ilegais), levanta pontos sobre a legitimidade das Instituições Políticas. O aumento dos movimentos cristãos conservadores e tradicionais nos EE.UU e em países como o Brasil, que, atrelados a lideranças políticas, desconfiam declaradamente da representatividade Instituições Públicas.

Isso nos leva a escolher uma de duas posturas. Combater a religião como sinônimo de obscurantismo ou de trazer o pensamento religioso, com certas condições ao palco político.

No projeto filosófico moderno, seja na vertente liberal ou nas expressões contra-liberais, que ditam a organização dos sistemas e instituições em torno da secularidade, essencialmente não reconhece o pensamento religioso ou as formas de vida míticas, consideradas como superstições.

Entretanto, considerando o pensamento habermasiano, as religiões apresentam fundamentos morais pertinentes ao debate público, sobre questões diversas, como tolerância, pluralidade, bem comum, o que é denominado de era pós-secularidade.

A pós-secularidade é uma proposta de diálogo entre o pensamento secular e a religião, dentro do espaço político democrático. Esse diálogo, porém, exige que Estado e instituições públicas sejam seculares, no intuito de afiançar a pluralidade e multiculturalidade, permitindo que as expressões religiosas sejam equitativamente reconhecidas e ouvidas.

As religiões são fontes de sentido, formas de expressão de sensibilidade, conservação de memórias e identidades, imprescindíveis ao convívio e solidariedade sociais, que a secularidade não foi capaz de desenvolver (Habermas, 2007, p. 116). Logo, o mundo moderno deve abrir-se à religiosidade, traduzindo o seu conteúdo semântico, dentro dos critérios procedimentais do discurso racional

Como se observou na pesquisa, considerando a teoria política liberal, que se estabelece em fundamentos normativos e critérios necessários para a formação do Estado Democrático de Direito, o tensionamento e oposição entre secularidade e religiosidade põe em risco a unidade, a solidariedade e estabilidade da comunidade política.

Considerando que na democracia deliberativa, há de estabelecer que todos os homens são livres e iguais, racionais, porém sensíveis, em prol da pluralidade, o Estado compromete-se com a secularidade e sua moralidade racional procedimental universal, em alinhamento com as pessoas religiosas.

A Ética, no processo deliberativo, exige o reconhecimento e limites entre a fé e a razão, constituindo uma relação de construção e compartilhamento de entendimentos e significados nos debates públicos. Da percepção que as cosmovisões dos dois lados são falíveis, questionando as sínteses da ciência, quanto da verdade revelada.

A secularização é um processo de aprendizagem complementar, exigindo que os pensamentos liberais e contraliberais reflitam sobre seus limites e que a religiosidade reconheça outras visões de vida (Habermas; Ratzinger, 2007, p. 25-26).

A tradições religiosas não devem, portanto, ser consideradas superstições arcaicas e irracionais, mas uma fonte de sentidos (semântica) inspiradoras, com racionalidade, entendendo, também, que a secularidade se apropriou de conteúdos religiosos (a exemplo da nacionalidade). O que seria do pensamento moderno sem a tradição cristã ou a metafísica grega?

Sob o aspecto institucional, as religiões no palco político, diga-se parlamentar, precisam recorrer a tradução (tradução cooperativa) expondo sob linguagem secular suas pautas e convicções, viabilizando a acessibilidade cognitiva e justificação de suas pretensões de validade.

O grande desafio, todavia, é o enfrentamento contra os fundamentalismos, seja o religioso e a intolerância do secularismo, muralha intransponível da razoabilidade, que alimentam mais incompreensão e conflito, legitimando o argumento dos céticos sobre a natureza utópica da pós-secularidade.

REFERÊNCIAS

- ABDALAT, Hammudah. **Islã em foco**. São Bernardo do Campo: CDIAL, 1998.
- ARMSTRONG, Karen. **O Islã**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- ANDERSON, Perry. **A política externa norte-americana e seus teóricos**. São Paulo: Boitempo, 2015.
- ATTALI, Jacques. **Os judeus, o dinheiro e o mundo**. São Paulo: Futura, 2003.
- AVINERI, Shlomo. **La idea sionista: Notas sobre el pensamiento nacional judío**. Buenos Aires: MT Ediciones Memoria y Trascendencia, 2012.
- AWAISI, Abd al-Fattah el. **The Muslim Brothers and the Palestine question 1928-1947**. London: I.B. Tauris, 1998.
- AZIZ, al-Azmeh. **Nationalism and the Arabs, in Arab Nation, Arab Nationalism**. New York: St. Martin's Press, Inc., 2000.
- BALDWIN, P. M. Liberalism, Nationalism, and Degeneration: The Case of Max Nordau **Central European History**, Cambridge, vol. 13, n. 2, jun. 1980.
- BARNETT, Michael N. Institutions, roles and disorder: the case of Arab States System. **International Studies Quarterly**, London. v. 37, sep.1993.
- BECK, Ulrich; Grande, Edgar. **La Europa cosmopolita**. Barcelona: Paidós, 2006.
- BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. São Paulo: Companhia das letras, 1986.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. 16 ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012.
- BRENNER, Michael. **Breve História dos Judeus**. São Paulo: WMF Martins, 2013.
- BURCKHARDT., Titus. **Sacred Art in East and West: Its Principles and Methods**, Middlesex: Perennial Books, 1967.
- CAILLOIS, Roger. **O mito e o homem**. Lisboa: Editora 70, [198?].
- CAMPBELL, Joseph. **Mito e transformação**. São Paulo: Ágora, 2008.
- CANDAU, Joel. **Memória e identidade**. São Paulo: Contexto, 2012.
- CARROL, James. **A espada de Constantino: A Igreja Católica e os judeus**. Barueri: Manole, 2002.
- CORÃO. Riad: Edição Real da Árabia Saudita, 2010

CRIPPEN, T. Old and new gods in the modern world: toward a theory of religious transformation. **Social Forces**, vol. 67, n. 2, dez. 1988.

CROSSAN, John Dominic. **O Jesus histórico: a vida de um carpinteiro judeu do mediterrâneo**. Rio de Janeiro: Imago, 1994.

DECLARAÇÃO DE INDEPENDÊNCIA DE ISRAEL (14 de maio de 1948) | CIE (israeled.org). consultado em 17 de setembro de 2024.

DENVER, William G; RICHARD, Suzanne. **Near eastern archaeology: A reader**. Philadelphia; 2003.

DETIENNE, Marcel. **A identidade nacional**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

EAKIN Jr., Frank E. **The religion and culture of Israel; an introduction to Old Testament thought**. Boston: Allyn and Bacon, 1971.

ELIADE, Mircea. O sagrado e profano. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

ELIOT, Thomas Stearns. **Notas para a definição de cultura**. São Paulo: Realizações, 2011.

ESPOSITO, John; VOLL, John. **Islam makers of contemporary**. Oxford: Oxford Press, 2001.

ESPOSITO, John. **What everyone needs to know about Islam**. Oxford: Oxford University Press, 2002.

ESPOSITO, John. **Islam: The straight path**. 4 ed. Oxford: Oxford University Press. 2010.

EVANS, Mark Tyler. The Sacred: differentiating, clarifying and extending concepts. **Review of Religious Research**, v. 45, n. 1, 2003.

FARUQUI, Isamil Raji Al. **Al Tauhid (O monoteísmo): suas implicações para o pensamento e a vida**. São Paulo: CIB, 198?.

FERNANDES, José Pedro Teixeira. **Islamismo e multiculturalismo: ideologia após o fim da história**. Coimbra: Almedina, 2006.

FLINT, Guila; Sorj, Bila Grin (org). **Israel: terra em transe: democracia ou teocracia?** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

GOLDEN, Peter Benjamin. The conversion of the khazars to Judaism. **The World of the Khazars**. Boston, v. 17, 2007.

GONÇALVES, Luiz Eduardo Fonseca de Carvalho. **Egito: revolução e contrarrevolução**. Brasília: FUNAG, 2017.

GOODMAN, Martin. **The Roman State and jewish diaspora communities in the Antonine Age: Jewish and Christian communal identities in the Roman World**. Boston: Brill, 2016.

GRAHAM, Douglas F.; WILSON, Peter W. **Saudi Arabia: coming storm**. New York: M.E. Sharpe, 1984.

HÁ'AM, Ahad. **The jewish State and jewish problem**.
<https://www.jewishvirtuallibrary.org/quot-the-jewish-state-and-jewish-problem-quot-ahad-ha-am>. Acesso em: 20 de julho de 2024.

HABERMAS, Jünger. Entre **Naturalismo e religião: estudos filosóficos**. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HABERMAS, Jürgen.; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização: sobre razão e religião**. 3. ed. São Paulo: Ideias & Letras, 2007.

HABERMAS, Jürgen. **Teoria do agir comunicativo**. São Paulo: WMF, Martins Fontes, 2012, vol. 2.

HAIM, Sylvia. **Arab nationalism:An anthology**. Berkeley: University of California Press, 1962.

HAKAM, Imam Abu Muhammad Abdullah ibn Abdul; AZIZ, Umar Ibn Abdul. **A Classic biography of the fifth righteous khalifah**. Carachi: Zam Zam Publishers, 2015.

HAKIM, Khalifa Abdul. **Islamic ideology:the fundamental beliefs and principles of Islam and their application to pratical life**. 3 ed. Lahore: Institute of Islamic, 1974.

HALPERN, Baruch. **David's secret demons: Messiah, murderer, traitor, king**. Cambridge: Wm.B.Eerdmans Publishing Co., 2004.

HERZL, Theodor. **O Estado judeu**. São Paulo: Consulado Geral de Israel em São Paulo, 1997.

HOBSBAWN, Eric J. **Nações e nacionalismo desde 1780: programa mito e realidade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2011.

HOBSBAWN, Eric J; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

HOPKINS, Marilyn. **Rex Deus**. Rio de Janeiro: Imago, 2002.

HOURLANI, Albert. **O pensamento árabe na era liberal**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

HRUSCHKA, Joachim; BYRD, B. Sharon. From the state of nature to the juridical State of States in. **Law and Philosophy**, London. vol. 27, 2008.

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

ISRAEL: como é a nova lei que tira poder da Suprema Corte? **BBC News Brasil**, [s.l.], 24 jul. 2024. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/cyrmymgkz51o>. Acesso em: 10 jul. 2024.

IBN ARABI. Traité de l'unité. trad. **Tratado da unidade**. Brasília: Thot, [1980].

JALAL, Ayesha. **Combatentes de Alá**. São Paulo: Larousse, 2009.

JOSEFO, Flávio. **A História do povo hebreu**. 8 ed. Rio de Janeiro: CPAD, 2004.

KAISER Jr, Walter C. **Exodus: The expositor's Bible commentary**. Los Angels: Zondervan Academic, 2017.

KANT, Immanuel. **A ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KANT, Immanuel. **Metafísica dos costumes: princípio da doutrina do direito**. Lisboa: Edições 70, 2004.

KANT, Immanuel. **A paz perpétua e outros opúsculos**. Lisboa: edições 70, [20??].

KARNAL, Leandro. **História dos Estados Unidos**. 3 ed. São Paulo: Coontexto, 2017.

KELSEN, Hans. **Teoria geral do Direito e do Estado**. São Paulo: Martins Fontes, 1990.

KHADDURI, Majid. Towards an arab union: the League of Arab States. **The American Political Science Review**, Oxford, v. 40, n. 1, 1946.

KHALIDI, Rashid. Arab nationalism: historical problems in the literature. **The American Historical Review**, Oxford, v. 96, n. 5, 1991.

KHALIDI, Rashid. **The origins of arab nationalism**. In. **Mistaken Identity**. New York: Columbia University Press, 1993.

KHAZRAJI, Sheikh Taleb Hussein. **O que é Islam**. 2 ed. São Paulo: Fundação Al Balagh/CIB, 2006.

KEPPEL, Gilles. **Jihad**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército, 2003.

LAOR, Bentzi; Pelbart, Peter Pál. **O judeu pós-judeu: judaicidade e etnocracia**. São Paulo: N-1, 2004.

LAPIDUS, Ira. **History of islamic societies**. Cambridge: Cambridge University Press. 2014.

- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. 24 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- LEWIS, David. **O Islã e a formação da Europa, de 570 a 1215**. Barueri: Amarelly, 2010.
- LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo**. 5 ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- LOCKE, John. **Carta sobre a tolerância**. Lisboa: Editora 70, 2000.
- LÖWY, Michael. **Judeus heterodoxos: messianismo, romantismo e utopia**. São Paulo: Persepectiva, 2012.
- LUKACS, John. **Uma nova república: história dos Estados Unidos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006.
- LOPES, Margarida Santos. **Novo dicionário do Islão**. Alfragide: Casa das Letras, 2010.
- LUTERO, Martinho. **Da liberdade dos cristãos**. São Paulo: Edunesp, 1998.
- MAHAIRI, Sheiki Ahmad Saleh. **O caminho para o islamismo**. Curitiba: Grafipar, 1977.
- MAGNOTTA, Fernanda Petená. **As ideias importam: excepcionalismo norte-americano no alvorecer da superpotência**. 2 ed. Curitiba: Appris, 2016.
- MANSFIELD, Peter. **Nasser's Egypt**. Harmondsworth. Surrey: Penguin Books, 1965.
- MASALHA, N. Faisal's Pan-Arabism, 1921-33. **Middle Eastern Studies**, London, vol. 27, n. 4, Out. 1991.
- MARX, Karl; ENGELS, Friederich. **Ideologia alemã (1º. Capítulo)**. Lisboa: Avante, 1981.
- MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004.
- MAUDUDI, Abul A'la. **Para entender o islamismo**. Riyadh: International Islamic Federation of Student Organization, 197??.
- MOR, Menahem. The Second Jewish Revolt. The Bar Kokhba War, 132–136 CE. **The Brill Reference Library of Judaism**. Leiden–Boston, vol 50, 2016.
- MILLER, Patrick D. **A history of ancient Israel and Judah**. Louisville, KY: Westminster John Knox Press. 1986.
- MITCHELL, Richard P. **The society of the Muslim Brothers**. New York: Oxford University Press, 1993.

MONTESQUIEU. **Espírito das leis**. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

MUFTI, Malik. **Sovereign creations: Pan arabism and political order in Syria and Iraq Ithaca**, New York: Cornell University Press, 1996.

MÜLLER, Frederich. **Quem é povo? A questão da democracia**. 3 ed. São Paulo: Max Limonad, 2003.

LAZARO, Lira Luz Benites; THOMAZ, Laís Forti. A participação de stakeholders na formulação da política brasileira de biocombustíveis (RenovaBio). **Revista Ambiente e Sociedade**, São Paulo, v. 24, p. 01-23, 2021.

MINORIAS ÁRABES E DESIGUALDADES: DRUZOS DE ISRAEL. Oriente Mídia. Disponível em: <https://www.orientemidia.org/minorias-arabes-e-desigualdades-druzos-de-israel/>. Acesso em: 01 set. 2024.

MUNSON, Ziad. Islamic mobilization: social movement theory and the Egyptian Muslim Brotherhood. **The Sociological Quarterly**. London. v. 42, 2001.

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.

NASSER, Gamal Abdel. **A revolução no mundo árabe a filosofia da revolução**. Cairo: Erdali, 1963.

NUSSBAUM, Martha. **Los limites de patriotismo**. Barcelona: Paidós, 1999.

PAPPÉ, Ilan **A history of modern Palestine**. Cambridge University Press, 2006.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. A questão da origem dos mandeus, os últimos gnósticos. https://www.pucsp.br/rever/rv2_2009/i_pereira.htm. Acesso em 10 fev.2024.

PEREIRA, Rosalie Helena de Souza. **Averróis: a arte de governar**. São Paulo: Perspectiva, 2012.

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

PETERS, Francis Edward. **Islam: a guide for Jews and Christians**. Princeton: Princeton University Press, 2003.

PINSKER, Leo. **Auto-Emancipation**. The maccabaeen Publishian: New York, 1906. Disponível em: <https://archive.org/details/pinskerl1906autoemancipation>. Acesso em: 20 jun. 2024.

PINTO, Ana Santos. **Israel: entre o judaísmo ultraortodoxo e o sionismo liberal**. Disponível em: https://ipri.unl.pt/images/publicacoes/revista_ri/pdf/ri33/n33a08.pdf. Acesso: 10 de jul. 2024.

- RIADHUSSÁLIHIM. São Paulo: Editora Ellas, 2010.
- ROGAN, Eugene. **Os árabes: uma história**. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.
- ROUSSEAU, J.J. **Contrato social**. 5 ed. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1991.
- RUBIN, Barry. Pan-Arab nationalism: The ideological dream as compelling force. **Journal of Contemporary History**. London. v. 26, n. 3/4, 1991.
- SAND, Shlomo. **A invenção do povo judeu: da Bíblia ao sionismo**. São Paulo: Benvirá, 2011.
- SALEM, Paul. Bitter Legacy: **Ideology and politics in the arab world**. Syracuse University Press, 1994.
- SANDEL, Michael. **Justiça**. 4 ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.
- SCHÄFER, Peter. **The Bar Kokhba war reconsidered: new perspectives on the second jewish revolt against Rome**. Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.
- SCHLESINGER, Michel. Judeus por opção: a conversão ao judaísmo desde os tempos bíblicos até nossos dias (WebMosaica). **Revista do Instituto Cultural Judaico Marc Chagall**, v.3, n.2, jul-dez 2011. Disponível em [abrunder,+WebMosaico_v3n2_jul-dez2011_07_MICHELSCHLESINGER.pdf](#). Acesso em: 07 ago. 2024.
- SCHOLEM, Gershom. **A cabala e seu simbolismo**. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- SHAMA, Simon. **A história dos judeus: à procura das palavras 1000 a.C-1492 d.C.** São Paulo: Cia. Da Letras, 2015.
- SHAPIRA, Anita. **Israel: uma história**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2018.
- SHIRAZI, Imam Muhammad. **Xiismo e xiitas**. Londres: fountain books, 2009.
- SUPREMO de Israel derruba reforma judicial de Netanyahu e reacende divisões domésticas em plena guerra. **BBC News Brasil** [s.l.], 01 jan. 2024. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c0dyxg20ndeo>. Acesso em: 15 set. 2024.
- STRATEN, Jits van. **The origin of ashkenazi jewry: The controversy unraveled**. Berlin: Walter de Gruyter, 2011.
- SILVA, Gilvan Ventura da. As relações entre o judaísmo e o cristianismo no Império Romano: uma nova interpretação a partir do paradigma culturalista. **História da historiografia**, Ouro Preto. n. 05, set. 2010.
- SILVA, Severino Celestino da; SILVA, Valmor da. O messias no judaísmo e no cristianismo. **Caminho**, Goiania, v. 15, n. 2, jul. 2017.

SOBEL, Henry Isaac. **Os Porquês do Judaísmo**. Congregação Israelita Paulista: São Paulo, 1983.

STEINBERG, Gabriel. O sionismo de Ahad Haam e sua relação com a língua hebraica. Arquivo Maaravi. **Revista Digital de Estudos Judaicos da UFMG**, v. 9, n. 16. Disponível em: <https://doi.org/10.17851/1982-3053.9.16.69-89>. Acesso em 15 setembro de 2024.

TAYLOR, Charles. **Imaginários sociais modernos**. Lisboa: Texto e grafia, 2010.

TANTAWI, Ali Al. **Introdução geral da religião do Islã**. 1992.

TOURNIAC. **Melquisedeque ou a tradição primordial**. São Paulo: Madras, 2006.

VERSTEEGH, Kees. **The Arabic Language**. Edinburgh University Press. 1997.

VIEIRA, Danilo Porfírio de Castro. **Política externa norte-americana no Oriente Médio e o jihadismo**. Curitiba: Appris, 2019.

VIGEVANI, Thulio; DUPAS, Gilberto. **Israel-Palestina: a construção da paz vista de uma perspectiva global**. São Paulo: EdUnesp, 2002.

WEBER, Max. **Conceitos Sociológicos Fundamentais**. Covilhã: Lusofia, 2010.

WEBER, Max. **Textos Coligidos**. São Paulo: Ática, 2001.

WEXLET, Paul. **The non Jewish origins of the sephardic Jews** New York: Sunny, 1966.

WRIGHT, Jacob L. **David, King of Israel, and Caleb in Biblical Memory**. New York: Cambridge University Press, 2014.

WIKTOROWICZ, Quintan. **Introduction: Islamic Activism and Social Movement Theory**. Bloomington: Indiana University Press, 2004.

YUSUF, Shaikh Muhammad. **Studies in islamic history and culture**. 2 ed. Lahore: Islamic Book Service, 1982.

ZOLLINER, Barbara. **The Muslim Brotherhood: Hasan al-Hudaybi and Ideology**. New York: Routledge, 2009.