

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO
PUC-SP

Luciana Hsiao Tebaldi de Queiroz Barbosa

A justiça perdida nas Mil e Uma Noites

MESTRADO EM DIREITO

SÃO PAULO

2013

Luciana Hsiao Tebaldi de Queiroz Barbosa

A justiça perdida nas Mil e Uma Noites

MESTRADO EM DIREITO

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Direito (Filosofia do Direito), sob orientação do Professor Doutor Willis Santiago Guerra Filho.

São Paulo

2013

Banca Examinadora

O presente trabalho é dedicado:

A Deus Sempiterno, fonte do saber e da justiça, digno de toda a honra; sublime em toda a glória, render-lhe-á todo o louvor.

Ao meu amado Bruno, a preciosa joia que Deus me presenteou, pela inestimável contribuição para a estética e a formatação da presente dissertação; minha gratidão pelo carinho, pela paciência e suporte dedicados, decerto que o seu amor e compreensão foram primordiais para a conclusão deste estudo.

Ao meu estimado irmão Marcelo, o meu apreço por ofertar seu tempo, e conhecimento para inspirar a redação desta obra, sempre inculcando comentários e ideias de grande valia.

Aos meus queridos pais Júlia e Thomas, pais companheiros, zelosos e muito amorosos; com os seus exemplos, forjaram-me o caráter e ensinaram-me importantes valores que permeiam minha vida.

Aos meus queridos pais Eliana e Renato, pais que a vida me permitiu escolher e que me ensinam grandes lições de vida.

Aos caros familiares e amigos, por terem sido compreensivos com minhas ausências em prol da dedicação ao presente estudo.

AGRADECIMENTOS

Ao estimado Dr. Willis Santiago Guerra Filho, diligente orientador e grande incentivador desta obra.

Ao caro mestre Edson I. Kawano, meu instrutor nos prolegômenos do Direito.

Ao Prof. Mamede Mustafá Jarouche, por ter partilhado o seu vasto conhecimento da cultura árabe-oriental, sobretudo no que tange ao livro das Mil e Uma Noites.

À comunidade da PUC-SP, aos mestres que acompanharam minha jornada acadêmica, bem como aos funcionários, que sempre foram muito solícitos em me auxiliar.

Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPQ, que contribuiu e possibilitou a realização desta dissertação.

“Si acaso doblares la vara de la justicia, no sea con el peso de la dádiva, sino con el de la misericordia.”¹

Miguel de Cervantes

¹ Tradução livre: Se algum dia inclinares a balança da justiça, não o faças com o peso das doações, mas com o da misericórdia.

CERVANTES, Miguel. **Don Quijote de la Mancha**, Segunda Parte, Capítulo XLII, Instituto Cervantes. Disponível em: <http://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote/edicion/parte2/cap42/cap42_02.htm>. Acesso em: 17 mar. 2013.

RESUMO

BARBOSA, Luciana Hsiao Tebaldi de Queiroz. **A justiça perdida nas Mil e Uma Noites.** Dissertação de Mestrado. Programa de Estudos Pós-Graduados em Direito – Subárea Filosofia do Direito. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2013. A presente dissertação tem por objetivos a inteligência da justiça no pensamento filosófico oriental árabe-muçulmano, sob o espectro do Livro das Mil e Uma Noites e a análise comparativa entre a ontognoseologia do direito e da justiça no pensamento jusfilosófico ocidental e na tradição oriental árabe-islâmica, buscando o caráter dinâmico e a poética dos objetos. A pesquisa bibliográfica e o método comparativo perfazem eminentes nas metodologias de pesquisa que instruem o presente trabalho. A importância justifica-se no fato de que o mundo ocidental pouco compreende o direito islâmico e o conceito de justiça no Islã, e por conseguinte, o presente trabalho pretende contribuir para uma melhor compreensão de tais conceitos. Contudo, o estudo possui um viés inovador, que é ter como cerne o expoente literário da cultura árabe-muçulmana que é o fantástico livro das Mil e Uma Noites. O valor da justiça é relativo, pois a hipótese aventada responde-se pelo caráter “autopoietico” do direito e por consequência, da justiça. Como resultado, pode-se inferir uma melhor compreensão do contexto do mundo árabe-muçulmano, para uma maior tolerância entre os homens e o exercício do dom da caridade, a suprema manifestação do amor, tendo-se possibilidade de vislumbrar uma convivência harmônica e mais pacífica dos homens sob a face da terra.

Palavras-chave: Justiça. Direito. Filosofia do direito. Jusfilosofia. Direito islâmico. As Mil e Uma Noites. Islã. Poética.

ABSTRACT

This dissertation investigates the notion of justice embedded in the Arab-Islamic philosophy from the standpoint of the representational imagery provided in the One Thousand and One Nights (often known in English as the Arabian Nights). In so doing, this paper provides a comparative analysis of the ontological gnoseology of law and justice in the philosophical thinking of Western civilization and the Arab-Islamic culture to establish the dynamic character and autopoietic quality of the objects. The bibliographical research and the comparative method are of great importance on the research methodologies presented in this dissertation. The importance is justified by the fact that the Western civilization has a poor understanding of the Islamic law and the concept of justice in Islam, and therefore this dissertation intends to contribute to a better understanding of such concepts. However, the study has an innovative trend, having as the core a prominent literary work of Arab-Muslim culture which is the fantastic book One Thousand and One Nights. The value of justice is relative, since the presented hypothesis is answered by the autopoietic character of the Law and by consequence, of the justice. As a result, we can gather a better understanding of the context of the Arab-Muslim world, for greater tolerance among the people and exercising the gift of charity, the supreme manifestation of love, being able to contemplate a more peaceful and harmonious coexistence of human beings on earth.

Keywords: Justice. Law. Philosophy of Law. Legal Philosophy. Islamic Law. One Thousand and One Nights. Arabian Nights. Islam. Poetics.

SUMÁRIO

1	Introdução.....	11
2	O Livro das Mil e Uma Noites	13
2.1	O contexto histórico em As Mil e Uma Noites.....	19
3	O Conceito de Justiça no Pensamento Filosófico Oriental Árabe-Muçulmano.....	21
3.1	O Alcorão.....	21
3.2	O Alcorão nas Mil e Uma Noites.....	34
4	<i>Sharia</i> ou Código de Leis Islâmico.	40
4.1	A <i>Sharia</i> no Livro das Mil e Uma Noites	57
5	O conceito de Justiça no Pensamento Jusfilosófico Ocidental	59
5.1	O Conceito de Justiça segundo Aristóteles.....	64
5.2	O Conceito de Justiça segundo Friedrich Nietzsche.....	72
5.3	O Conceito de Justiça segundo John Rawls.....	83
5.3.1	A Teoria da Justiça de John Rawls	90
6	O Islã e o Estado – Uma Leitura Contemporânea.....	97
6.1	No Egito	97
6.2	Na Indonésia	98
6.3	No Marrocos	99
6.4	Na Tunísia.....	99
6.5	No Paquistão	100
6.6	Na Arábia Saudita.....	102
6.7	No Irã	104
6.8	A orientação dos países árabes-muçulmanos.....	105
6.9	Ideologias de libertação	106
6.10	A Instituição Republicana	106
6.11	A opção Socialista.....	107

6.12	O Egito na atualidade	108
6.13	O Caminho revolucionário	109
7	O livro das Mil e Uma Noites e a sétima arte	112
7.1	<i>Arabian Nights</i> (1942)	112
7.2	<i>Thousand and One Nights</i> (1945)	114
7.3	<i>Il Fiore Delle Mille e Una Notte</i> (1974)	116
8	A Poética e a Justiça perdida nas Mil e Uma Noites.....	123
9	Conclusão	127

Referências Bibliográficas

1 INTRODUÇÃO

O presente estudo tem como desiderato, a intelecção jusfilosófica acerca do conceito de justiça sob o prisma do livro das Mil e Uma Noites, visando perscrutar a exegese do valor da justiça sob o lume do pensamento filosófico oriental árabe-muçulmano e do pensamento jusfilosófico ocidental.

Há que se averiguar se há paralelos ou intersecções entre o pensamento filosófico oriental árabe-muçulmano e pensamento jusfilosófico ocidental, com o escopo de se encontrar pontos de convergência, tangência e divergência.

Para tanto, a pesquisa bibliográfica e o método comparativo perfazem eminentes nas metodologias de pesquisa que instruem o presente trabalho. Contudo, o estudo possui um viés inovador, que é ter como cerne; o fantástico Livro das Mil e Uma Noites.

Precipuamente, há que se apresentar uma das pedras basilares do estudo: a obra literária: “O livro das Mil e Uma Noites”, porquanto se trata de um expoente literário árabe, que contém em seu bojo, histórias insólitas, que incluem contos, histórias de amor, tragédias, comédias, poemas, comédias, paródias e lendas da fé muçulmana.

As lentes são focadas nas histórias e contos que se tratam de fábulas de terror e de piedade, de amor e de ódio, de medos e de paixões desenfreadas, de atitudes generosas e de comportamentos cruéis, de delicadeza e de brutalidade, possuindo matiz fantástica, sendo os contos de narrativa pitoresca.

Os referidos contos ensinam ao povo árabe sobre os conceitos sobretudo da justiça, do direito, da ética, da moral e sobre as virtudes desejáveis ao humano, tendo como epítomes do mundo islâmico: o Alcorão e a *Sharia*.

Adiante, será apresentado o contexto histórico do Livro das Mil e Uma Noites, que está gravado no inconsciente coletivo, porquanto muitas histórias retratadas no fabuloso livro incutem através das alegorias, as reflexões sobre a condição humana, o que torna a obra literária atemporal, sendo reiteradas vezes mencionadas por escritores renomados do mundo ocidental, embevecidos por esta encantadora obra literária.

Considerando que o livro das Mil e Uma Noites é um vasto compêndio de histórias que perfazem Mil e Uma Noites, e o corte epistêmico é bastante hercúleo, o que justifica a escolha preferencial em propiciar um panorama das histórias do livro, com considerações pontuais que serão proveitosas para a intelecção e fruição do presente trabalho.

O conceito de justiça no pensamento filosófico oriental árabe-muçulmano será abalizado através dos elementos inerentes ao mundo islâmico: o Alcorão, a *Sharia* e por conseguinte, pela a *Fiqh*² e a *Sunnah*³, dentre outros textos correlatos. Ademais, far-se-á uma correlação entre o Alcorão, a *Sharia* e os textos correlatos com o Livro das Mil e Uma Noites.

É cediço que pensamento jusfilosófico ocidental é representado por miríade de exegetas e filósofos de saber incontestes.

Entretanto, o pensamento jusfilosófico ocidental é respaldado pelos filósofos Aristóteles, Friedrich Nietzsche e John Rawls, eleitos em decorrência das observações pontuais poderem ser referenciadas para o estudo comparativo da tradição oriental árabe-islâmica e a tradição ocidental, como se verifica no interior deste estudo. Outros filósofos e doutrinadores eminentes também serão aludidos no decorrer do trabalho.

Não se pode olvidar de retratar o contexto político dos países muçulmanos, haja vista que o tema do Islã e do Estado contemporâneo parece caminhar em sentido oposto à estrutura do Estado laico da maioria dos Estados componentes no mundo ocidental, com exceção do Estado do Vaticano.

Através do recurso da metaligagem, o livro das *Mil e Uma Noites* inspirou muito poetas, escritores e músicos, dentre os músicos, Richard Strauss; que fez uma bela composição musical homônima. Na sétima arte, ou seja, no cinema, há três obras relevantes que são estudadas no bojo do presente estudo, sem deletério de muitas outras alusões intertextuais e metalinguísticas.

O capítulo “A Poética e a Justiça perdida no Livro das Mil e Uma Noites” desenvolve o diálogo entre o direito, a **poiética** e a justiça com o Livro das Mil e Uma Noites.

Por derradeiro, tendo em voga toda a visão panorâmica do trabalho, pretende-se tratar da questão do conceito de justiça ser ou não um critério valorativo universal ou se é relativizado, dependente de critérios externos à justiça. Em outras palavras, se há **autopoiese** na justiça.

² A jurisprudência islâmica chama-se **fiqh** e está dividida em duas partes: i) o estudo das fontes e metodologia (*usul al-fiqh*, “raízes da lei”) e ii) regras práticas (*furu’ al-fiqh*, “ramos da lei”).

³ É a obra que narra vida do Profeta Muhammad ou Maomé.

2 O LIVRO DAS MIL E UMA NOITES

O título original, “*As Mil E Uma Noites*”⁴, faz alusão ao surgimento de notícias de manuscritos que datam do século III H./ IX d.C.⁵

Contudo, foi somente entre a segunda metade do século VII H. / XIII d.C. e na primeira do século VIII H./ XIV d.C. que a obra passou a ter, de maneira indubitável, as características pelas quais é conhecida hoje e o título que atualmente é conhecido⁶.

O orientalista Mamede Mustafá Jarouche define que o Livro das mil e uma noites seria um conjunto pouco mais ou menos fabuloso de fábulas fabulosamente arranjadas.⁷

As histórias contadas por *Sahrazad* ao rei *Sahriyar* compõem o livro que, em verdade, não possui uma única redação. Os originais perdidos mais antigos de uma matriz iraquiana remetem ao século III H./ IX d.C.

Atualmente distinguem-se duas redações dessa obra, provenientes de uma reelaboração produzida entre a segunda metade do século VII H./XIII d.C. e a primeira do século VIII H./ XIV d.C., dentro do Estado Mameluco - assim denominado por ser liderado por uma casta de escravos; abrangia as terras da Síria e do Egito.⁸

Como dito anteriormente, a reelaboração no período mameluco propiciou a manutenção das características pelas quais o livro das Mil e uma noites é conhecido hoje.

Para fins de estudo, foi segmentada pela crítica literária em dois ramos, nos quais se distinguem com clareza as duas redações supramencionadas: o ramo sírio e o ramo egípcio, tendo este último, subdividido em antigo e tardio. O ramo sírio é constituído pelos manuscritos que foram compilados no decorrer dos séculos VIII H./ XIV d.C. e XII H./ XVIII d.C., na região do Levante – que nos dias atuais, corresponde ao Líbano, Síria e Palestina.

O referido ramo possui quatro manuscritos, dentre eles encontra-se o “Árabe 3609-3611”, em três volumes, e considerado o melhor e o mais antigo dos manuscritos do livro, remontando a metade do século VIII H./ XIV d.C.

O aludido manuscrito pertenceu a Antoine Galland, o primeiro tradutor das Mil e uma noites, e está depositado na Biblioteca Nacional de Paris.

⁴ Em árabe, **مِثْرَة لَيْلَة وَ اَلْف لَيْلَة** *Alf layla wa-layla* —lit. *Mil noites e uma noite*—; em persa, **هزار و شب یک**, **Hazār-o yak shab**.

⁵ A Hégira, ou migração do profeta de Meca para Medina, ocorreu no ano de 622 da era cristã e marca o início do calendário muçulmano.

⁶ **O livro das Mil e Uma Noites**, São Paulo: Editora Globo, vol. 1, p. 9.

⁷ *Ibid.*, vol. 1, p. 11

⁸ *Ibid.*, vol. 1, p. 12.

A língua original da obra é o árabe. Com referência às traduções precípuas, temos a de Antoine Galland (versão em francês) e Richard Francis Burton (versão em inglês)⁹.

Cumprе ressaltar que tanto Galland quanto Burton adaptaram a obra, em tradução livre, extirpando as passagens com mote de sexo, adultério e violência. Contudo, foi Burton quem alcançou popularidade com sua versão.

Os manuscritos desse ramo, em sua totalidade, contêm 282 noites e se encerram no mesmo ponto da narrativa, ao final da décima-primeira noite da “História do rei *Qamaruzzaman* e seus filhos *yAmjad* e *yAscad*”.¹⁰

O ramo egípcio é composto por manuscritos que foram transcritos nessa região, e o mais antigo deles remonta ao século XI H./ XVII d.C., pertencendo à subdivisão do ramo antigo, chegando a 870 noites. O número de noites do livro passou a corresponder ao título, ou seja, Mil e uma noites.

Tão somente na segunda metade do século XII H./ XVIII d.C., teve a incorporação do que se chama ramo egípcio tardio. Esta elaboração seria resultante de uma iniciativa isolada de um copista do Cairo, que teria agregado materiais dispersos, e, desta maneira, haver conferido à obra; as mil e uma noites de narrativas.

Salienta-se que as histórias acrescidas ao livro por esse anônimo escriba não eram recentes, muitas delas são mais antigas do que as próprias *Mil e uma noites*, como a da donzela Teodora, do marinheiro *Sindabād* e do sábio *Sindabād* - obras diferentes cujos protagonistas, coincidentemente, apresentam o mesmo prenome.

A primeira tradução das *Mil e uma noites*, como já anteriormente dito, foi realizada pelo orientalista francês Antoine Galland e publicada em doze volumes, entre os anos de 1704 e 1717.

Os oito primeiros volumes foram elaborados com base no manuscrito “Arabe 3609-3611”, pertencente ao ramo sírio; os volumes seguintes foram constituídas por adição de histórias que não fazem parte desse documento - dentre elas estão “Aladim e a lâmpada maravilhosa”, “Ali Babá e os quarenta ladrões”, “O príncipe *Ahmad* e a fada *Pari-Banu*”, “*Aby-Hassan* e o dormente desperto” e “A aventura noturna de *Haryn Arrasid*”.¹¹

Após incorporar histórias ao livro, Antoine Galland suprimiu de sua versão, algumas que constam do texto original; e, ademais, modificou a fala de suas personagens, de modo que as personagens falavam à moda de Versalhes; por esses e ainda por outros motivos, a sua

⁹ **O livro das Mil e Uma Noites**, São Paulo: Editora Globo, vol. 1, p. 15.

¹⁰ *Ibid.*, vol. 1, p. 29.

¹¹ *Ibid.*, vol. 2, p. 13.

tradução é bastante criticada, ainda que, por outro lado, seja aquela que o mundo ocidental conheceu e fora guardada vívida na memória do coletivo.

Posterior a Antoine Galland, as Mil e Uma noites conheceram outros tradutores. Vertendo para a língua francesa, cite-se Mardrus, cuja tradução foi publicada entre 1899 e 1904; Rene Khawan, na década de 60; Andre Miquel e Jamel Eddine Bencheikh, na década de 90.

Os autores que verteram a obra para a língua inglesa, destacam-se Edward Lane, John Payne e Richard Burton, ambos no século XIX; e, mais recentemente, Husain Haddawi, em 1992.

Vertendo em língua espanhola, cite-se Juan Gines Vernet, arabista catalão, e o escritor Ricardo Cansinos-Asens, ambos do século XX.

A versão em língua germânica, cita-se Littmann, na década de 20.

No Brasil, o primeiro a verter o Livro das Mil e Uma Noites da língua árabe para a língua portuguesa foi o imperador D. Pedro II, no século XIX.¹²

Posteriormente, as traduções até o final do século passado, deram-se por via indireta, especialmente do francês, a partir de Antoine Galland ou de Rene Khawan até que no século XXI, o orientalista Mamede Mustafa Jarouche propôs-se a verter, perfazendo uma tradução fidedigna, da língua árabe para a língua portuguesa.

Como a tradução de D. Pedro II não foi divulgada tampouco trazida ao público, considera-se que primeira tradução indireta permitiu o contato dos leitores com uma tradução conhecida mundialmente, mas não guardava fidedignidade ao texto original; e a segunda que, por arbítrio do tradutor, divide as histórias de acordo com o “agrupamento temático”, fazendo a supressão total e completa da segmentação das histórias em noites, apagando o traço bastante distinto do livro.

Desse modo, existiam duas únicas versões que circulavam com alguma regularidade, mas que, além de apresentarem determinados descaminhos em relação ao texto original, eram a tradução de uma outra tradução.

Embora o livro das Mil e uma noites seja matizada pela oralidade dos personagens, não é literatura “oral”, que é prosaicamente pensada como fruto de uma caótica espontaneidade, mas deve-se considerar a hipótese de que o percurso do livro tenha sido da elaboração escrita à apropriação pela esfera da oralidade, e não o contrário.

Cumprе ressaltar que as histórias foram elaboradas por alguém, por escrito, a partir de fontes diversas (das quais algumas podem ser orais, mas não há evidências para alegar tal fato)

¹² O livro das Mil e Uma Noites, São Paulo: Editora Globo, vol. 4, p. 15.

que foram paulatinamente, apropriadas por narradores de rua (indivíduos ou artistas que narravam histórias cantando os versos, afinando a voz quando reproduziam as falas das personagens, encenavam e imitavam trejeitos para entreter ao público), os quais encontraram nelas um rico material de trabalho; e não uma compilação de lendas ou fábulas orais que *a posteriori* foram organizadas e redigidas.

Não se pode definir com precisão a autoria desta insigne obra, portanto, ela deve ser considerada como de autoria anônima.

O escritor Jorge Luís Borges considerava o título o mais belo de toda a literatura, parte prévia de nossa memória¹³.

O *Livro das Mil e Uma Noites* é fecundo em termos de elementos textuais, dentre eles, cita-se a estrutura encadeada de narradores e as histórias, o tema e os motivos, além de um repertório fantástico que escritores de grande diversidade como Voltaire, Marcel Proust, Machado de Assis, Edgard Allan Poe, Jean Potocki, Jorge Luis Borges, Michel Foucault e Charles Nodier que também buscaram inspiração nas fantásticas noites.

Permeiam as histórias do livro, os elementos sobrenaturais, tais como: gênios ou *ifrits*, magia e ocultismo, metamorfoses, objetos mágicos, bem como características essencialmente humanas, vivenciadas nas paixões desenfreadas, no ódio, nas atitudes generosas, nos comportamentos cruéis, na curiosidade sem par.

Muitas histórias da obra literária remetem ao mundo de encantamentos e magias. Entretanto, não será aprofundado o conceito do Sufismo ou Filosofia Sufi¹⁴, o qual se trata de uma tendência mística fundamental dentro da história da espiritualidade islâmica.

O Sufismo é referenciado como uma doutrina cujo início remete aos primórdios da religião muçulmana. Os precursores apareceram poucos anos depois da morte do profeta Maomé e fundamentaram-se na tradição ascética que resultaria na Filosofia Sufi, que se afirmou e foi nutrida pela vida e pelo pensamento de numerosos místicos que se consagraram na busca pelo divino.

A Filosofia Sufi é caracterizada pelos ideais de desapego, purificação e sabedoria. Haja vista que a Filosofia Sufi ou Sufismo ser considerada pelo mundo islâmico como corrente

¹³ **O livro das Mil e Uma Noites**, São Paulo: Editora Globo, vol. 1, p. 9.

¹⁴ O sufismo é uma filosofia de autoconhecimento e contato com o divino através de práticas meditativas, retiros espirituais, danças, poesia e música. O sufismo, do árabe: *تصوف*, *tasawwuf* e do persa: *سوفی گاری* - *sufi gari*; é a corrente mística e contemplativa do Islã. Os praticantes do sufismo, conhecidos como sufis ou sufistas, procuram uma relação direta com Deus através de cânticos, música e danças.

mística do Islã, o tema não será retratado minuciosamente, porquanto poderia resultar no desvio de percurso do presente estudo.

Através de uma história primeva que funciona como fio condutor da obra, outras histórias se entrelaçam à primeira totalizando-se mil e uma noites.

O limiar da obra ocorre através da história do rei *Sahriyar*, membro de poderosa dinastia, que descobre certo dia que a mulher o trai com um escravo.

O suserano, num rompante de cólera, mata a mulher e o amante dela.

Em crise, esse rei sai pelo mundo iniciando uma busca que é também de fundo espiritual: ele quer saber se existe neste mundo algum homem mais infeliz do que ele, que apesar da condição de rei, também fora traído por sua rainha.

A resposta é positiva, mas com um agravante: ninguém pode conter as mulheres – é o que lhe garante uma bela jovem que trai o marido.

Então, ele retorna para o seu reino decidido a tomar uma medida drástica e violenta: casar-se a cada noite com uma mulher diferente, mandando matá-la na manhã seguinte.

A peremptória de se manter casado por somente uma noite, para, na manhã seguinte às núpcias, sentenciar à sua esposa, era tão somente a maneira que o rei entendia que estaria a salvo de uma novel traição.

O comportamento desditoso fora desencadeado após o rei presenciar a traição de sua esposa com um escravo negro e de ter constatado, pela experiência empírica, amealhada através de viagens, que não havia uma só mulher que fosse liberta da perversidade e da perfídia.

Durante anos, moças eram sacrificadas pelo rei, até que já não havia mais virgens no reino, e o vizir não sabia mais o que fazer para atender o desejo do rei.

Houve muitas mortes e pânico entre as famílias, e o reino todo tomado por temor, quando surge a perspicaz heroína; a filha mais velha do vizir, *Sahrazad*, que pediu ao pai que a levasse como noiva do rei, pois elaboraria um estratagema para escapar ao triste fim que a esperava.

A sagaz heroína *Sahrazad* elabora o estratagema para salvar o reino do rei sandeu, oferecendo-se em casamento a *Sahriyar*, apesar da renitência do vizir, seu pai, a fim de que desistisse do intento.

A narradora feminina é descrita por seus atributos espirituais e pelo intelecto, e não pelos físicos:

[...] tinha lido livros de compilações, de sabedoria e de medicina; decorara poesias e consultara as crônicas históricas; conhecia tanto os dizeres de toda gente como as

palavras dos sábios e dos reis; conhecedora das coisas, inteligente, sábia e cultivada, tinha lido e entendido.¹⁵

Quando o vizir, pai de *Sahrazad* conta-lhe histórias de exemplos que visam demover seu intento de casar-se com o rei, *Sahrazad* responde-lhe, primeiramente em tom de indiferença:

É absolutamente imperioso que eu vá até esse sultão e que você me dê em casamento a ele”; e depois, em tom de ameaça: “Por Deus que não voltarei atrás. Essas histórias que você contou não me farão hesitar quanto à minha intenção. E, se eu quisesse, poderia contar muitas histórias semelhantes a essas. Mas, em resumo, tenho a dizer o seguinte: se você não me conduzir ao rei *Sahriyar* de livre e espontânea vontade, eu entrarei no palácio escondida das suas vistas e direi ao rei que você não permitiu que alguém como eu se casasse com ele, mostrando-se avaro com seu mestre.¹⁶

A heroína *Sahrazad* é quem será encarregada de fazer o rei retomar à sensatez. Como era *Sahrazad* uma súpula de saberes, sendo que as suas leituras englobavam vários gêneros, menos aquele do qual lança mão, o da *hurafa*, ou fábula, em que *Sahrazad* decide por adaptar aos outros gêneros, possibilitando a execução de seu estratagema.

Quando, a seguir, inicia seu plano na primeira noite, como nas demais que se sucedem, contando-lhe histórias insólitas e as suspendendo ao raiar o dia.

O filósofo Michel Foucault afirmava: “Eu penso em As mil e uma noites: falava-se, narrava-se até o amanhecer para afastar a morte, para adiar o prazo deste desenlace que deveria fechar a boca do narrador”.¹⁷

O rei, movido pela aguçada curiosidade, poupa *Sahrazad* da morte para ouvir, na próxima noite, o desfecho da narrativa interrompida.

A narrativa de “As mil e uma noites”, segundo Michel Foucault: “é o avesso escarniçado do assassinio, é o esforço de noite após noite para conseguir manter a morte fora do ciclo da existência”.¹⁸

As histórias são narradas pela esmerada narradora *Sahrazad*, filha do vizir mais importante do reino, que as utiliza como um ardil para conter a medida drástica e destemperada de *Sahriyar*, o rei sassânida, de desposar uma mulher por noite e assassiná-la na manhã seguinte.

A princesa, após ser possuída pelo rei, começa a contar-lhe uma história, mas, antes que a manhã rompesse, ela parava seu relato, deixando um clima de suspense, só dando continuidade à narrativa na manhã seguinte.

¹⁵ **O livro das Mil e Uma Noites**, São Paulo: Editora Globo, vol.1, p. 25.

¹⁶ *Ibid.*, vol. 1, p. 9.

¹⁷ *apud* **O livro das Mil e Uma Noites**, São Paulo: Editora Globo, vol. 1, p. 9.

¹⁸ *apud* **O livro das Mil e Uma Noites**, São Paulo: Editora Globo, vol. 1, p. 9.

Ela iniciou um conto que despertou o interesse do rei em ouvir-lhe a continuação na noite seguinte. *Sahrazad*, por artificiosa ligação dos seus contos, conseguiu encantar o monarca por mil e uma noites e foi poupada da morte.

Assim, *Sahrazad* conseguiu sobreviver, graças à sua palavra sábia e à curiosidade do rei. Ao fim desse tempo, ela já havia tido três filhos e, na milésima primeira noite, pede ao rei que a poupe, por amor às crianças. O rei finalmente responde que lhe perdoaria, sobretudo pela dignidade dela.

Sahriyar apresenta *Sahrazad* como sua rainha ao irmão Sahzaman e este, tendo conhecimento de que *Sahrazad* tinha uma irmã, Dinarzad, a desposa.

Mamede Mustafa Jarouche afirma que a metáfora traduzida por *Sahrazad* é que a liberdade se conquista com o exercício da criatividade.

Salientar-se que a justiça divina é evocada, pois os personagens da obra estão sob a égide das leis divinas. Assim, o presente trabalho permite um estudo comparado entre o conceito de justiça na tradição oriental árabe-islâmica e na tradição ocidental.

2.1 O CONTEXTO HISTÓRICO EM AS MIL E UMA NOITES

O livro das Mil e Uma Noites possui contemporaneidade com os acontecimentos dos quais os historiadores julgam devastadores para o mundo árabe-islâmico, autênticas “lições para quem reflete”, conforme uma tópica célebre em narrativas moralizantes da época: as invasões mongólicas, que culminaram, em 656 H. /1258 d.C., na destruição de Bagdá e na extinção do califado abássida.¹⁹

Entretanto, a destruição promovida pelos mongóis foi rapidamente resolvida, e tudo retomou o rumo.

No mesmo século VII H./XIII d.C., já se encontram autores árabes consagrando as obras a suseranos mongóis, ao que chamavam *Hulagu*, comandante dos invasores de Bagdá, de “sultão” e lhe atribuíam inteligência por ter reunido os juristas da cidade e proposto a seguinte questão: “O que é preferível, um governante infiel justo ou um muçulmano injusto?” Todos teriam *ab initio*, se calado, mas um deles, bastante respeitado, recolheu a folha em que a

¹⁹ O livro das Mil e Uma Noites, São Paulo: Editora Globo, vol. 1, p. 25.

questão estava proposta e assinalou a supremacia do governante infiel justo. Desta feita, todos assinaram.²⁰ O episódio é retratado por *Ibn Attiqtaqa*, autor dessa época, no livro *Alfahri*.

Constata-se que a obra é contemporânea ao início da invasão mongol, que além da destruição, causou o desmantelamento das estruturas do Estado abássida.

É conveniente ressaltar que as narrativas da elaboração mameluca do Livro das mil e uma noites pertencem ao gênero da *hurafa*, fábula, mas operam uma modificação em seu funcionamento tradicional.

As fábulas referenciadas encenam a circunstância de uma produção e enunciação na periferia de um império poderoso, cujo iminente colapso é alegorizado pelo adultério das rainhas e o subsequente extermínio das mulheres do reino por ordem do rei néscio.²¹

Mamede Mustafa Jarouche também assevera que o livro das Mil e Uma Noites, em seu cerne, rechaça a comunicação da experiência, propõe uma concepção diversa da história retratada através de exemplos e das que esta pressupõe²².

Ainda, o orientalista afirma:

Uma das encenações recorrentes é salvar vidas e para tanto, narram-se fábulas recheadas de traição, perfídia, ciúmes, crimes diversos, injustiça, etc., cujos personagens estão sempre com a vida por um fio, em geral numa Bagdá figurada como antro de crueldade, de esperanças frustradas e concupiscência, alegorias da ruína de um devir que ontem mesmo foi frustrado.²³

²⁰ **O livro das Mil e Uma Noites**, São Paulo: Editora Globo, N.E. vol.1, p. 25

²¹ *Ibid.*, vol. 1, p. 25 e ss.

²² *Ibid.*, vol. 1, p. 25.

²³ *Ibid.*, v. 1, p. 27.

3 O CONCEITO DE JUSTIÇA NO PENSAMENTO FILOSÓFICO ORIENTAL ÁRABE-MUÇULMANO

O conceito de justiça será desvelado através da intelecção do que é o Alcorão, o que consiste a *Sharia* e os dos textos correlatos.

O livro das Mil e Uma Noites estabelecerá o diálogo entre o Alcorão e a *Sharia*, para que possa propiciar uma melhor intelecção do universo árabe-islâmico, com a finalidade de respaldar a persecução do conceito de justiça para este universo.

3.1 O ALCORÃO

O Alcorão ou *Qu'ran* é o livro sagrado do Islã, considerado como a “Palavra de Deus”, cuja inspiração divina foi revelada através do anjo Gabriel²⁴.

O livro sagrado do Islã também é considerado a pedra basilar da fé islâmica e comumente denominado de Livro de *Allah*.

No conteúdo do Alcorão, são citados versículos com o prefixo 'Deus disse', e a frase ‘O Profeta disse’, que é aplicado apenas para as palavras de Maomé preservadas nas tradições.²⁵

A própria crença de Maomé, que ainda é mantida, não olvidada por seus seguidores, foi de que esses discursos eram partes de um "Livro Celestial" enviado para ele ou à ele, em uma versão árabe, e não como um todo, mas em secções de comprimento gerenciável e em relação às circunstâncias do momento.

Concernente à estrutura, o Alcorão é um livro de cerca de 300(trezentas) páginas, dividido em 114 capítulos, denominados suras, dispostas aproximadamente em ordem de comprimento, exceto para a pequena oração que constitui a Sura I. A Sura II ou Sura de Medina tem 286(duzentos e oitenta e seis) versos e a Sura III ou Sura de Meca tem 200(duzentos) versos, respectivamente até as suras finais, que têm apenas três a cinco versos curtos.

Haja vista que as suras de Medina são geralmente os mais longos da ordem que não é cronológica, e considerando que a dificuldade de rearranjá-los em ordem cronológica é aumentada pelo fato de que a maior parte das suras de Medina e muitas das suras de Meca são compostas, contendo discursos de períodos diferentes, ligados em conjunto.²⁶

²⁴ GIBB, H. A. R., “**Mohammedanism, an historical survey**”, London: Oxford University Press, 1950, p. 36.

²⁵ Ibid., p. 36.

²⁶ Ibid., p. 36.

Além das alusões, relativamente poucas e exatamente datadas de acontecimentos históricos, as evidências principais são fornecidas por critérios gerais de estilo e conteúdo.

O primeiro período de enunciados sua pregação de Maomé foram entregues em um estilo oracular *sinewy* lançado curtas frases rimadas, muitas vezes com pontos obscuros e às vezes precedida por um ou mais juramentos formais.²⁷

O estilo é, reconhecidamente, a dos *kahins* antigos ou monges árabes, e não é surpreendente que os adversários de Maomé deveriam ter cobrado dele que ele poderia apenas outro *Kahin* tal. Devido a esta e outras razões, o seu estilo gradativamente fluindo uma prosa simples, ainda assim retórica, relatando denúncias sociais e visões escatológicas passadas em sua narrativa histórica. As suas características originais de estilo denotam uma rima solta ou assonância que marca o final de cada verso, perfazendo o número de 10(dez) a 60(sessenta) palavras.²⁸

Quando se buscam as origens e desenvolvimento das ideias religiosas expostas no Alcorão, denotam-se certas coincidências com trechos do Antigo Testamento. As coincidências remetem a fatos históricos que relatam serem organizadas igrejas cristãs e judaicas entre as comunidades assentadas no norte, no sul, e no leste da Arábia.²⁹

A cidade árabe de Hira no Eufrates era a sede de um bispado nestoriano³⁰ é provável que fora desenvolvida atividade missionária na Arábia, porquanto há muitas referências na poesia árabe antiga, que faziam alusão aos eremitas que vivem em células solitárias no deserto.

No ano de 525 d.C., no Iêmen, um movimento judeu ou judaizante apoiado pela dinastia local foi derrubado pelos cristãos iemenitas.

Tendo em vista as estreitas relações comerciais entre Meca e o Iêmen, é possível supor que ideias religiosas foram trazidas a Meca, juntamente com as caravanas de especiarias e tecidos animais, bem como há detalhes de vocabulário no Alcorão que abalizam esta suposição.³¹

O Alcorão é transparente no que tange às ideias monoteístas, bastante familiares no oeste da Arábia.

²⁷ GIBB, H. A. R., “**Mohammedanism, an historical survey**”, London: Oxford University Press, 1950, p. 37.

²⁸ *Ibid.*, p. 37.

²⁹ *Ibid.*, p. 38.

³⁰ O **cisma nestoriano**: separação entre a Igreja Ortodoxa e as igrejas afiliadas ao nestorianismo no século V d.C.

³¹ GIBB, H. A. R., “**Mohammedanism, an historical survey**”, London: Oxford University Press, 1950, p. 39.

A existência de um Deus supremo, Deus, assume-se como um axioma comum a Maomé e seus opositores. O Alcorão nunca argumenta o ponto, o que ele faz afirmar que é o único Deus e não há Deus senão *Allah*.

Há pontos obscuros que de que isso deve ser considerado como o depósito direto da tradição judaico-cristã.

O Alcorão está conectado a uma tradição completamente díspar, uma tradição obscura árabe representado pelos *Hanifs* chamados - pré-islâmicos árabes monoteístas, cujo nome mostra que os sírios os considerava como os não-cristãos (sírio *hanpa*; 'pagão')³²

Ademais, o traço dessa tradição norte-árabe nativa profética é encontrado nas primeiras passagens do Alcorão que referenciam a recontagem ou as missões de profetas antigos. Em tais narrativas, certas figuras obscuras árabes - *Hud*, *Shu'aib* e outros – ocupam um lugar pelo menos tão proeminente quanto os profetas do Antigo Testamento.

As primeiras referências assumidas nas histórias desses profetas eram familiares aos ouvintes de Maomé, e de fato um ou dois deles são mencionados nos versos pré-islâmicos.³³

A concessão desta tradição nativa monoteísta como um elemento integrante do fundo de ideias de Maomé, juntamente com a doutrina que mais poderosamente o agarrou (e que, através dele, foi mais vivamente impressionado com a mente do Islã em todas as idades posteriores) foi a doutrina do Juízo Final. Certamente a doutrina do Juízo Final não foi originária da tradição árabe, mas origina-se de fontes cristãs.³⁴

A descrença profunda, o escárnio e desprezo com que foi recebido pelos seus compatriotas de Meca demonstram ser uma ideia totalmente desconhecida para eles.

Entretanto, não só as ideias expressas por Maomé sobre a ressurreição do corpo físico e da vida futura, mas também muitos dos detalhes sobre o processo de julgamento e até mesmo a apresentação pictórica das alegrias do Paraíso e tormentos do inferno, bem como vários dos termos técnicos empregados exclusivamente no Alcorão, tracejam um paralelo nos escritos de cristãos siríacos e monges.

Não importando a origem dos canais através dos quais essas ideias atingiram Maomé, o temor a Deus e a "ira de Deus" dominou seu pensamento durante toda a sua vida. Desta feita, ele incentivava as obras caridosas e a piedade.

³² GIBB, H. A. R., “**Mohammedanism, an historical survey**”, London: Oxford University Press, 1950, p. 39.

³³ *Ibid.*, p. 38.

³⁴ *Ibid.*, p. 40.

O crente muçulmano tem, como sinal característico, o contínuo e sempre presente temor a Deus, e seu oposto é "negligência" ou "frivolidade". Esta antítese nunca esteve ausente da mente de Maomé e é o motivo recorrente do ascetismo muçulmano.³⁵

Nos primórdios, referida antítese refletia o elemento central em seu ensino, que tinha como preceito basilar o fato de que Deus é o mestre onipotente e o homem, Sua criatura que está sempre suscetível a incorrer em sua ira - a base de toda a teologia muçulmana e ética.

O perdão só pode ser alcançado pela graça de Deus, o homem não pode vencer por si mesmo por mérito, mas para ser dignos de alcançar a misericórdia divina, requer-se do homem implacável autocontrole e é necessário servir a Deus por meio de boas obras e, especialmente, pela oração e esmola.³⁶

Os profetas não são teólogos, neste diapasão, dificilmente poderia ser exigido que as exposições de Maomé desta doutrina serem teologicamente matizadas, portanto não são precisas e draconianas.

O confronto do Alcorão com as concepções de predestinação e livre-arbítrio, aludidas nos versículos relevantes, é dirigido à multidão desatenta ou para o grupo de crentes.

A negligência do mundano era uma fonte de perplexidade a Maomé, tal como para as mentes mais religiosas, explicável apenas como o ato de Deus, mas numa formulação menos determinista, era necessário contabilizar o mérito ligado ao desempenho de ética e deveres religiosos e para encorajar os crentes a perseverar neles.³⁷

Maomé apregoa uma doutrina da condenação por um Deus onipotente e onisciente, combinada a um evangelho da esperança.

O profeta adotou um nome para Deus, que nas pré-islâmicas inscrições mostram ter sido corrente na Arábia - *ar-Rahman*, "o compassivo", e este termo sobreviveu na fórmula prefixado para cada sura do Alcorão (presumidamente, a cada um dos discursos de Maomé), *bismi'llah ir-Rahman ir-Rahim*, "Em Nome de Deus, o Clemente, o Misericordioso."

Contudo, a polêmica com seus adversários de Meca estava forçando Maomé a desenvolver o conteúdo de sua pregação. Como eles permaneceram imunes às suas alegações de ter sido enviado para adverti-los contra a ira de Deus no dia do Juízo e aos seus apelos para se arrependem de seus erros e más ações, Maomé modificou o seu tom, que se tornou mais argumentativo.³⁸

³⁵ GIBB, H. A. R., "**Mohammedanism, an historical survey**", London: Oxford University Press, 1950, p. 41.

³⁶ Ibid., p. 42.

³⁷ Ibid., p. 43.

³⁸ GIBB, H. A. R., "**Mohammedanism, an historical survey**", London: Oxford University Press, 1950, p. 43.

Gradativamente e com maior riqueza de detalhes, Maomé expandiu sua exposição das evidências na natureza para a existência e o poder de Deus e das missões dos profetas anteriores.

A partir deste momento, não só sublinhou a retribuição ao final do Dia do Juízo Final, mas também a perspectiva de alguma calamidade terrível na vida presente em punição por sua rejeição à sua advertência. Em sua oratória, lembrou renitentemente as catástrofes que já tinham ultrapassado os egípcios, o "povo de Ló"³⁹, "os filhos de Noé"⁴⁰, e as tribos árabes que tinham rejeitado seus antecessores.

As novas narrativas proféticas das histórias de João Batista a José e o apóstolo João, o primeiro esboço da história de Jesus, as histórias de Davi e Salomão, dentre outras figuras da tradição apócrifa e a lenda de Alexandre, o grande; foram adicionados para celebrar a homilética ou para demonstrar a origem sobrenatural de seu conhecimento.⁴¹

Não obstante, os habitantes de Meca ainda exigiam do profeta um milagre, e com notável ousadia e autoconfiança, Maomé apelou como a confirmação suprema de sua missão no próprio Alcorão, tendo-se em vista que a maioria dos árabes não possuíam domínio da língua árabe e da retórica.

Maomé desafiou seus adversários alegando que se o Alcorão fosse sua própria composição, outros homens poderiam rivalizar com ele, deixando-se produzir dez versos como ele. Caso não conseguissem (obviamente não podiam, porquanto um número considerável dos escribas e estudiosos da época estavam seguindo Maomé), deveriam aceitar o Alcorão como um milagre de prova excepcional.⁴²

Decorridos os últimos anos em Meca, pautados na decepção e aparente estagnação, ocorreu um novo impulso para alargar o leque de pregação de Maomé. Nas suras do período, os velhos temas são repetidos uma e outra vez, o tom geral é sombrio e há passagens de meditação para o coração desejoso. Entretanto, estes foram anos de grande importância para o desenvolvimento da comunidade islâmica. Diante da emoção crescente da hostilidade religiosa, reprimida entre paredes estreitas, aterrada no coração.

As perseguições e obstáculos sociais contribuía para a conversão de fiéis, endurecendo o núcleo de seriedade moral que provou ser de uma só vez a força motriz e a âncora do movimento islâmico, após a morte do profeta.

³⁹ A história de Ló: alusão às passagens bíblicas relatadas no 1º. livro do Pentateuco - Gênesis 12:7-12; 14:12-17; 19:1-39.

⁴⁰ Referência à história do dilúvio e da arca de Noé, relatada no 1º. livro do Pentateuco – Gênesis 6:13-22; 7:8.

⁴¹ GIBB, H. A. R., "**Mohammedanism, an historical survey**", London: Oxford University Press, 1950, p. 44.

⁴² Ibid., p. 45.

Durante este período, o ritual de litania fora estabilizado. As tradições frequentemente se referem às orações, públicas e privadas, de Maomé e seus seguidores.

Todavia, as suras de Meca mencionam apenas orações matinais e noturnas, em sendo que a oração privativa do fiel, que ocorre durante à noite, na realidade não há no Alcorão a recomendação explícita das cinco orações diárias, tampouco do ritual de prostração. Não se encontram cristalinamente as condutas legais ou sociais.

No que tange à doação de esmolas, por exemplo, é sublinhado reiteradamente, e desta feita, a recomendação é formulada em termos de dever ético como um meio de autopurificação, não em termos de uma instituição. É essa a característica do tom geral das suras de Meca.⁴³

Em Medina, promoveram-se mudanças através da existência da nova comunidade chamada para a promulgação de muitas regras de lei e ordem social, bem como para a expansão de seu ensino ético. Contudo, as mudanças ocorreram paulatinamente.

Precipualemente, Maomé realizou a promulgação legislativa, documentando e estabelecendo a base sócio-política da comunidade de Medina, justificativa para casos omissos no Alcorão. Ao ser promulgada, não como uma revelação, mas por iniciativa própria, traz à lume a distinção que ele mesmo (e presumivelmente seus seguidores também) chamou entre revelação e ação pessoal.

O exemplo mais flagrante é vertido por seu discurso na “*Farewell Peregrinação*”, quando visitou Meca de última hora, por isso, também, a despeito de seu conteúdo religioso e a solenidade da ocasião, não está no Alcorão.⁴⁴

Os referidos exemplos remetem ao ponto de vista de que expressam o fato de Maomé usar deliberadamente a “revelação” como um dispositivo para impor sua vontade sobre a comunidade ou para resolver os problemas com os quais ele foi chamado para negociar.⁴⁵

Certamente, o vasto número de passagens nas suras de Medina que se relacionam com os incidentes insignificantes e assuntos políticos e domésticos deve sugerir isso ao crítico.⁴⁶

Todavia, entre as tradições mais genuínas há muitos que dizem respeito ao mesmo tipo de incidentes e muitas homílias marcantes. Não importando a explicação psicológica que se pode ser, é difícil resistir à conclusão de que a “revelação”, o termo limita-se às declarações que não foram conscientemente produzidas e controladas pelo Profeta e pareceu-lhe ter sido transmitidas por inspiração divina.

⁴³ GIBB, H. A. R., “**Mohammedanism, an historical survey**”, London: Oxford University Press, 1950, p. 44.

⁴⁴ Ibid., p. 44.

⁴⁵ Ibid., p. 36-47.

⁴⁶ Ibid., p. 45.

Durante o primeiro ano em Medina, o profeta Maomé adotou diversas práticas judaicas para o uso da comunidade muçulmana, como a *ashura*, no décimo dia do primeiro mês (correspondente ao Yom Kippur ou Dia do Perdão); a instituição de uma oração do meio-dia, e de frente para Jerusalém durante a oração. Contudo, ele se viu envolvido em amara controvérsia e conflito com as tribos judaicas.

Os fragmentos das disputas preservadas no Alcorão denotam claramente o seu caráter geral. A recusa dos judeus foi em reconhecer a alegação de Maomé de que recebera a profecia para confirmar a Torá, e de contradição passou a zombaria, enquanto ele, confiante de sua missão divina, acusava os judeus de falsificação das escrituras e ocultação do conteúdo de verdade.

Com relação às críticas feitas de suas narrativas proféticas, ele respondeu em princípio, com a indagação de convincente simplicidade: "Estais sabendo mais do que Deus?"⁴⁷

Desta feita, a fissura aumentou e de tentativas de persuasão do Alcorão tornam-se para repreensão, escárnio e, finalmente, denúncia e ameaças. Houve reprodução de muitos temas da polêmica antijudaica de idade dos primeiros escritores cristãos.⁴⁸

Todavia, no Alcorão contém várias acusações aos judeus no que tange à rejeição do "Messias", Jesus Cristo, filho de Maria; e também no Alcorão, incluem-se os cristãos também na celeuma. "E os judeus dizem: 'Os cristãos não estão fundados sobre nada.' E os cristãos dizem: 'Os judeus não estão fundados sobre nada'"⁴⁹

Em especial, a doutrina da filiação divina de Jesus é enfaticamente repudiada, nos termos que revelam a forma grosseiramente antropomórfica em que tinha sido apresentada ou se apresentou para os árabes-muçulmanos.

O início de Sura de Meca, provavelmente dirigido originalmente contra a concepção das três deusas de Meca como "filhas de Deus", era, evidentemente, aplicável também para a doutrina cristã da Trindade: "Diga, Ele é Deus, o único - Deus Eterno - Ele não gerou nem foi gerado - E não há ninguém igual a Ele."⁵⁰

Entretanto, o nascimento virginal da Virgem Maria é reafirmado mas por outro lado, a crucificação de Jesus é declarada como uma calúnia judaica e em outro trecho, é negada a calúnia. É evidente, de fato, ao analisar o Alcorão, que Maomé não tinha conhecimento direto da doutrina cristã.

⁴⁷ **Alcorão**, Sura II, v. 134

⁴⁸ GIBB, H. A. R., "**Mohammedanism, an historical survey**", London: Oxford University Press, 1950, p. 44.

⁴⁹ **Alcorão**, Sura I: 111.

⁵⁰ GIBB, H. A. R., "**Mohammedanism, an historical survey**", London: Oxford University Press, 1950.

O fato de Maomé afirmar que *Allah* é único e ele ser o último profeta, é porque acreditava que tinha sido precedido por outros profetas tais como Abraão, Ismael, Davi, Jesus, dentre outros.

A polêmica contra o cristianismo é ainda obscura, uma vez que é, aparentemente contemporânea, com referências controversas dos cristãos, que antecede o conflito com as tribos cristianizadas do norte-oeste.

Desde o começo, são implícitas as controvérsias dos dogmas cristãos no ensino maometano, mas pode ter sido trazido pela rivalidade com o movimento de reforma religiosa, que foi crescendo ao mesmo tempo sob a influência nestoriana nos oásis do leste Nejd, então chamado Yemama. Até a morte de Maomé, os dois movimentos não participaram de uma luta de vida ou morte.⁵¹

A consequência foi tornar translúcido a Maomé, o que podemos chamar de teoria da história do Islã.

Ora, o judaísmo foi reivindicado como a religião de Moisés e o cristianismo como religião de Jesus, o profeta retrocedeu tanto para a figura de Abraão "*o Hanif*", não-judeu e não-cristão, trazendo a Maomé a concepção de um monoteísmo primitivo sem distorções; constantemente revivido por uma sucessão de profetas, de quem ele, o último, foi o verdadeiro herdeiro de Abraão e purificador dos erros de ambos os judeus e os cristãos. Há possibilidade que tal pensamento fora um legado da tradição de árabes nômades, profecias que não deixaram resquícios que sobreviveram até nós.⁵²

Ademais, Abraão torna-se o fio condutor, pois já estava associado pelos trechos bíblicos com os árabes; porquanto Abraão era pai de Ismael⁵³, o pai dos ismaelitas, ou seja, descendentes de Ismael, hodiernamente conhecidos como árabes. Abraão e Ismael já foram tradicionalmente considerados como os fundadores de seu santuário, a Kaaba.

Assim Islã apareceu, não como uma nova religião, mas como um renascimento do monoteísmo abraâmico puro purificada de uma só vez dos acréscimos do judaísmo e do cristianismo e com o escopo de substituí-los como a revelação final.⁵⁴

Convém ressaltar que o fato de que isso não quer dizer que o Islã se tornou, assim, uma forma especificamente árabe de monoteísmo. A peregrinação a Meca, teve a reinterpretação de

⁵¹ GIBB, H. A. R., "**Mohammedanism, an historical survey**", London: Oxford University Press, 1950.

⁵² GIBB, H. A. R., "**Mohammedanism, an historical survey**", London: Oxford University Press, 1950.

⁵³ **Bíblia Sagrada**, Gênesis 16:1-16.

⁵⁴ GIBB, H. A. R., "**Mohammedanism, an historical survey**", London: Oxford University Press, 1950.

suas cerimônias da peregrinação feita com significado ético totalmente estranho ao seu caráter original árabe.⁵⁵

O Islã, uma religião, embora fisicamente centrada em Meca, não é uma religião árabe, tampouco trata-se de uma adaptação do monoteísmo judaico árabe e cristão, em seu cerne, está implícita uma redução das normas existentes do judaísmo e do cristianismo sírio a pensamento árabe.⁵⁶

Ora, o objetivo do Islã era inculcar em ambos: os árabes e não-árabes, concepções religiosas e normas éticas para os níveis estabelecidos pela pregação dos profetas anteriores.

O sistema maometano é bastante rígido, positivo e enfático. A rigidez, a ênfase especial sobre o desempenho obrigatório de deveres legais e religiosos, a demanda por obediência inquestionável, pode ser explicada em grande parte como uma reação contra a anarquia social e espiritual na Arábia.⁵⁷

As tribos árabes, desprovidas de auto-disciplina, retornavam para o afrouxamento espiritual, tendo como guia espiritual o profeta Maomé, que tentava manter seus convertidos tribais, tanto quanto possível sob sua supervisão direta. Faz-se crer que as prosternações e invocações em uníssono nas orações diárias, eram instrumento de disciplina espiritual, através de sacrifício do corpo físico.

A reação a partir do ascetismo e da tendência de se retirar do mundo, que foi tão marcante característica do cristianismo oriental, sendo o cenário da atividade religiosa no Islã, a vida dos homens no sentido mais amplo.⁵⁸

Assim, todas as atividades sociais eram para serem incluídas dentro de sua competência e devem ser penetradas por seu espírito.

O sistema maometano trazia consigo consequências perigosas. O impacto inevitável do mundo externo sobre os ideais religiosos do Islã começou já na vida do Profeta e, entre seus companheiros mais próximos, foi acelerado pelas vastas conquistas territoriais dos próximos anos, e chegou a um ponto em guerra civil e do estabelecimento do Califado Omíada de Damasco apenas 28 anos após sua morte.⁵⁹

O espriar do Islã para o mundo foi o que provou ser o meio de recuperação espiritual para o Islã. Não mais cerceado em Medina, a tradição viva de Maomé sobreviveu, floresceu e

⁵⁵ GIBB, H. A. R., “**Mohammedanism, an historical survey**”, London: Oxford University Press, 1950, passim.

⁵⁶ Ibid., passim.

⁵⁷ Ibid., passim.

⁵⁸ Ibid., passim.

⁵⁹ Ibid., passim.

ganhou força para resistir e superar, de uma forma que no início parecia impossível superar os obstáculos que o impediam de ser propagado.⁶⁰

Concernente ao Alcorão ser escrito na íntegra durante a vida de Maomé, trata-se de questão sobre a qual existem tradições conflitantes.

Reza-se que a primeira compilação de alguns anos após a morte de Maomé, deu-se a partir dos pergaminhos e couros, tábuas de pedras, ramos de palmeiras e folhas de tamareiras, ossos como costelas e omoplatas de camelo, pedaços de tábuas e no coração e mentes dos fiéis, tendo em vista que o povo árabe era predominantemente nômade, de tradição mormente oral.⁶¹

Devido a este fato, atribui-se grande parte da desigualdade e da articulação áspera que caracterizam a atual composição das suras mais longas.

Decerto que, ao lado desses materiais escritos, vários dos companheiros do Profeta preservaram pelo coração, resultando versões transmitidas com inúmeras pequenas variantes, e que o terceiro Califa, Uthman, tinha preparado um texto autorizado em Medina, cujas cópias foram enviadas para as principais cidades.⁶²

Todavia, tais reproduções foram escritas num roteiro muito deficiente em árabe, que precisava ser completada com as memórias treinadas dos milhares de recitadores. Visando ultrapassar este obstáculo, melhorias e aperfeiçoamentos de ortografia foram gradualmente introduzidos nos manuscritos antigos.

Findo o primeiro século, o texto fora estabilizado, faltando definir alguns detalhes. Embora neste processo, foi ajustado para a pronúncia padrão, a partir da qual a fala maometana diferia em alguns pormenores, é depreendido e bem estabelecido que não ocorreram alterações relevantes introduzidas e que a forma original e conteúdo de discursos maometanos foram preservados com precisão e esmero.⁶³

Entretanto, muitas pequenas variações de leitura e pontuação ainda sobreviveram até que finalmente o problema tinha de ser encontrado por um compromisso característico muçulmano.

Com a decorrência do tempo, várias versões tornaram-se fora de uso, mas é só no presente século (como resultado da distribuição de cópias impressas e litografado do Alcorão de Constantinopla e Cairo) que uma única leitura adquiriu moeda quase universal no mundo muçulmano.⁶⁴

⁶⁰ GIBB, H. A. R., “**Mohammedanism, an historical survey**”, London: Oxford University Press, 1950, passim.

⁶¹ GIBB, H. A. R., “**Mohammedanism, an historical survey**”, London: Oxford University Press, 1950, p. 44.

⁶² Ibid., passim.

⁶³ Ibid., passim.

⁶⁴ Ibid., passim.

A recitação pública do Alcorão é entoado ou cantado em frases melódicas lentas, a arte correta do que é ensinado como parte do curso normal acadêmico em seminários religiosos muçulmanos. Na época medieval, ouvia-se falar de coros de recitadores, que a evolução histórica remete ser os precursores dos trovadores.

Como todos os livros sagrados, a necessidade foi logo sentida por alguma orientação na interpretação e exegese do Alcorão. Desde os primeiros dias da transmissão do texto, foi acompanhada por glosas orais sobre pontos de linguagem ou interpretação⁶⁵.

As glosas aumentaram grandemente em número e complexidade durante os primeiros dois ou três séculos, em consequência do aumento de escolas teológicas e jurídicas, de controvérsia sectária, e de uma grande massa de tradição popular amplificando ou afirmando explicar as alusões pessoais e escatológicas descrições no texto.

Com o fim do terceiro século, a primeira coleção e crítica do estudo destes materiais foi feita pelo teólogo e historiador *al-Tabari*. Sua vasta obra em 30 volumes, é um monumento de piedade acadêmico inigualável em seu tempo ou de seu tipo. *al-Tabari* lançou as bases sobre as quais os estudiosos mais tarde construiu seus comentários mais especializados, muitos deles com suas próprias excelências, é como a do gramático *al-Zamakhshari*. O filósofo *al-Razi*, utilizando um sistema diferente de análise e de forma mais subjetiva, resumiu as discussões exegéticas dos três séculos depois de *al-Tabari*.⁶⁶

No século 4. d.C., al-Baidawi (m. 1286) reuniu os vários depósitos de filologia, da exegese teológica legal e textual, bem como um comentário conciso do que se manteve o padrão de trabalho até os dias de hoje. A interpretação ortodoxa moderna está sobre os seus ombros, e assim fazer todas as traduções europeus.

No bojo do Alcorão, as palavras "*Ruh*" e "*Sad*", apregoam que o livro sagrado origina a vida, estimula a alma, irradia a luz que ilumina os corações dos tementes a Deus, sendo que este é o gênero de dinamismo espiritual o qual é apregoadado pelo Alcorão.

A prática dos ensinamentos do Alcorão está demonstrada pelos exemplos do Profeta Maomé.

A temperança é também uma característica primordial no Alcorão. Promove a harmonia entre:

- a) o divino e o humano;
- b) o espiritual e o material;

⁶⁵ GIBB, H. A. R., "**Mohammedanism, an historical survey**", London: Oxford University Press, 1950, passim.

⁶⁶ Ibid., passim.

c) o individual e o coletivo.

A sabedoria do Alcorão é tridimensional: abarca o interior, o exterior e o superior:

- a) interior: penetra no âmago da alma e dirige-se às profundezas do pensamento, é inerente ao ser humano. A sabedoria interior é ímpar e refere-se a todos os assuntos de ordem metafísica;
- b) exterior: contém em seu interior, todos os passos da vida humana, bem como os princípios das relações humanas. Há ensinamentos para inteligência de questões de foro íntimo e complexas questões de relações internacionais; para o muçulmano, o Alcorão anuvia dúvidas ou omissões de conduta moral e ética, porquanto a presença de *Allah* é invocada em todos os negócios a serem celebrados; o muçulmano reconhece o Alcorão como diretriz de todas as suas transações, como guia espiritual, como seu ordenamento jurídico e código de ética e por fim, o caminho de sua vida;
- c) superior: O Alcorão é balizado pelo supremo poder de *Allah*, o homem é meramente um depositário do vasto domínio de *Allah* e o único fim da sua criação é adorar a *Allah*.

No Alcorão, há proporção entre ações e recompensas, entre meios e fins, a sabedoria do livro de *Allah* promove a piedade nas ações, a unidade de propósitos e boa vontade nas intenções.

Há que se fazer um paralelo com a Teoria Tridimensional do Direito de Miguel Reale, em que se trazem à baila, fatores ontogeneticamente distintos: fato-valor-norma⁶⁷:

Miguel Reale, em sua teoria, propõe uma integração normativa de fatos, em consonância com os valores. O enfoque precípua é sobre o fato (realismo jurídico), a norma (normativismo) e o valor (jusnaturalismo).⁶⁸

O valor, para Miguel Reale, não existem por si mesmos, dependem da existência e da história do ser humano. Os valores são resultado da consciência e da ação e são realizados na história.

Entretanto, há que se considerar o relativismo, pois uma vez estabelecidos pela cultura, permanecem para sempre no horizonte da comunidade, justificando e individualizando esta comunidade, são denominadas invariantes axiológicas.

O valor apresenta três funções em relação à atuação sobre a experiência jurídica: como fator constitutivo da realidade (função ôntica), como prisma para compreender tal realidade

⁶⁷ REALE, Miguel. Teoria Tridimensional do Direito. São Paulo: Saraiva, 2001, passim.

⁶⁸ Ibid., passim.

(função gnoseológica) e como razão determinante da conduta, já que só se age em direção a fins (função deontológica).

A norma sempre implica um equilíbrio entre fatos (dados empíricos de um determinado momento histórico-social) e valores exigidos (ideais religiosos).⁶⁹

Ao contrário das leis físicas, as normas jurídicas não são simples captação descritiva do que constitui o fato, mas uma tomada de posição constitutiva frente ao fato. Por sua natureza elementar, as normas sempre estão em estado de tensão: fazem alusão a fatos e valores passados, tendendo à conservação e a fatos e valores novos, na medida em que aparecem, tendendo à renovação.⁷⁰

Tanto na tradição ocidental quanto na tradição oriental-árabe o equilíbrio entre fatos e valores exigidos ou invariantes axiológicas é observado na evolução da sociedade. Entretanto, este equilíbrio é encontrado em maior ou menor grau dependendo da sociedade em que se insere.

Todavia, as normas na tradição oriental-árabe não são submetidas a estado de tensão constante, porquanto não há valores novos, não há renovação por serem estáticos os valores, e em confronto com os fatos, não havendo dinamismo, há uma constância mantida através dogmas e preceitos religiosos.

Hodiernamente, muitos muçulmanos, sendo homens e mulheres, entoam diariamente a recitação de trechos do Alcorão, em orações e vigílias noturnas. Os muçulmanos entendem que a praxe da recitação do Alcorão é uma forma elevada de adoração.

Posto isto, temos que o livro Alcorão é o fundamento da vida do muçulmano, e por ser de suma importância, não provoca espanto que no livro das Mil e Uma Noites, existam inúmeras passagens que fazem menção ao sagrado livro do Islã ou aos preceitos corânicos, como adiante se observa.

⁶⁹ No Alcorão, há proporção entre ações e recompensas, entre meios e fins, a sabedoria do livro de *Allah* promove a piedade nas ações, a unidade de propósitos e boa vontade nas intenções.

⁷⁰ REALE, Miguel. Teoria Tridimensional do Direito. São Paulo: Saraiva, 2001.

3.2 O ALCORÃO NAS MIL E UMA NOITES

O Alcorão ou Corão⁷¹ é o livro sagrado do Islã. Os muçulmanos acreditam que o Alcorão é a palavra literal de Deus, *Allah*, revelada ao profeta Maomé⁷² ao longo de um período de 22 anos.

A palavra Alcorão deriva do verbo árabe que significa ler ou recitar; Alcorão é portanto uma "recitação" ou algo que deve ser recitado.

Observa-se no introito do livro das Mil e Uma Noites a seguinte recitação: “Em nome de Deus, o Misericordioso, o Misericordioso em quem está a minha fé”⁷³.

No Livro das Mil e Uma Noites, a introdução supra é feita conforme os ensinamentos do Alcorão. Os mandamentos islâmicos são aludidos (orações, abluções⁷⁴, cuidados com a vestimenta, casamento, com a comida e etc.), e *Allah* é invocado em várias passagens da obra, na expressão: “*InshAllah*”⁷⁵, bem como sua justiça divina.

A justiça de *Allah* recai sobre os personagens das histórias, nas ações boas ou más, praticadas no mundo, que serão passíveis de julgamento no Dia do Juízo Final, como por exemplo, se vê na história de Músà e a Justiça Divina, em que se explica o conceito de justiça e os desígnios de *Allah*, que dá justiça ao oprimido neste mundo: “[...] o direito chegou a quem era devido. Portanto, nossa justiça e equanimidade são exatas, como viste”⁷⁶.

As contas serão feitas com toda a justiça. O Alcorão diz; para um mal cometido será castigado apenas uma vez, porém por um bem praticado será recompensado a partir de um mínimo de dez até setecentas vezes e Deus duplicará para quem Ele quiser, pois Deus é bondoso.

Aqueles cujas boas ações pesarem mais do que as más entrarão no Paraíso; e àqueles, cujas más ações pesarão mais de que as boas entrarão no inferno. Os que tiverem as boas e as

⁷¹ Alcorão ou Corão, no árabe grafado como قرآن

⁷² Maomé viveu faleceu em Meca, c. 570 e nasceu em Medina, 8 de Junho de 632. Foi um líder religioso e político árabe. Segundo a religião islâmica, Maomé é o mais recente e o último profeta do Deus de Abraão.

⁷³ **O livro das Mil e Uma Noites**, São Paulo: Editora Globo, vol.1, p.9.

⁷⁴ Ablução (do latim ablutio, "lavagem") é um rito presente na religião Islã. Trata-se de um rito de purificação, com símbolos, atos e significados variados. As abluções rituais nasceram das purificações necessárias após a contaminação proveniente do contacto com os cadáveres, das relações sexuais, do parto, da menstruação e outros. Em outras situações, relacionam-se a ritos de preparação para o sacrifício. As abluções são feitas com água, areia ou sangue. No Islã, a ablução é obrigatória antes de cada oração.

⁷⁵ Tradução livre para a língua portuguesa: se Deus permitir, com a permissão do Altíssimo.

⁷⁶ **O livro das Mil e Uma Noites**, São Paulo: Editora Globo, v.4, p. 284-285.

más ações equilibradas, no prato da balança⁷⁷, permanecerão no Al Araf⁷⁸ por algum tempo onde manifestarão o desejo de entrar no Paraíso e, finalmente conseguiu-lo-ão pela misericórdia de Deus.

Considerando que o Livro das Mil e Uma Noites é um expoente da literatura universal, de matiz oriental, especificamente árabe, não surpreende que o Alcorão seja a grande diretriz nas vidas das personagens das *Mil e Uma Noites*.

Em vários trechos de diversos contos ou histórias das *Mil e Uma Noites*, permeiam alusões ao livro sagrado islâmico, bem como preceitos corânicos que conduzem a vida dos muçulmanos.

Os personagens, a começar pela narradora-mor, *Sahrazad*, invocam os auspícios de *Allah*, o misericordioso.

Não só a narradora, os demais personagens ilustrados nos contos clamam pela justiça divina, fazem invocações ao Altíssimo, norteiam suas ações segundo preceitos fundamentados no Alcorão, seguem o rito litúrgico islâmico e usam a litania para elevar os pedidos a *Allah*.

Em sendo que o livro das Mil e Uma Noites contém inúmeras citações alusivas à fé islâmica, destacam-se alguns trechos em que as alusões sejam cristalinas:

No limiar da narrativa do livro das *Mil e Uma Noites*: “Em nome de Deus, o Misericordioso, o Misericordador em quem está a minha fé [...]”⁷⁹

Na 30.^a (Trigésima) Noite - “O carregador e as três jovens de Bagdá”: “Não bebas senão com um irmão de fé, de pura origem, linhagem dos pios ancestrais, pois o copo é como o vento: se passa por perfume, agradável fica, mas, se passa por carniça, fede”.⁸⁰

Nas 40.^a (Quadragésima) a 42.^a (Quadragésima Segunda) Noites das histórias das *Mil e Uma Noites* – O segundo dervixe: “Meu pai me ensinou caligrafia e o Alcorão sagrado, do qual

⁷⁷ Alusão ao Dia do Juízo Final, conforme passagem do Alcorão 14:48:

“No dia em que a terra for trocada por outra (coisa) que não seja terra, como também os céus, quando os homens comparecerem ante Deus, Único, Irresistível.”

⁷⁸ Tradução literal: Os Cimos, uma espécie de Purgatório.

⁷⁹ **O livro das Mil e Uma Noites**, São Paulo: Editora Globo, vol. 1, p.39. Trata-se da sura da abertura do Alcorão: “Em nome de Allah, O Misericordioso, O misericordador.”

⁸⁰ **O livro das Mil e Uma Noites**, São Paulo: Editora Globo, vol. 1, p.116.

aprendi as sete formas de recitação, assimiladas a partir da obra de Assatibi⁸¹, li um livro sobre jurisprudência islâmica⁸² e o expus diante de um grupo de homens doutos.”⁸³

Na 54.^a (Quinquagésima Quarta) Noite das histórias das *Mil e Uma Noites* – O terceiro dervixe: “Muito contente por ter escapado incólume, entrei no pavilhão, fiz minhas abluções⁸⁴ e rezei, prosternando-me duas vezes em agradecimento a Deus altíssimo.” Ainda: “Tão grande foi minha alegria que louvei a Deus altíssimo e fiz as declarações rituais⁸⁵ de que ele é único e o maior”⁸⁶.

Na 64.^a (Sexagésima Quarta) Noite das *Mil e Uma Noites* – A primeira jovem, a dona de casa:

No meio da noite, ouvi uma voz de timbre suave salmodiando o Alcorão. Levantei-me contente e caminhei na direção da voz, até que fui conduzida a um aposento cuja porta estava encostada; espiei pela fresta e vi algo como um santuário para recitação, algo como um nicho para preces, e algo como lampiões dependurados e acesos, velas e um tapete estendido, sobre o qual estava sentado um rapaz gracioso recitando de modo escorreito um exemplar de Alcorão que havia diante de si.⁸⁷

Na 233.^a (Ducentésima Trigésima Terceira) Noite das *Mil e Uma Noites* – *Jullanar*, a Marítima, e seu filho *Badr*: “Louvado seja Deus, que a criou ‘de um líquido vil, num lugar seguro’⁸⁸”⁸⁹.

Na 242.^a (Ducentésima Quadragésima Segunda) Noite das *Mil e Uma Noites* – *Jullanar*, a Marítima, e seu filho *Badr*: “O menino era singular entre a gente do seu tempo, em virtude de sua beleza, formosura, esplendor e perfeição; aprendeu caligrafia, crônicas das nações antigas, Alcorão, gramática e língua; sabia atirar flechas e lutar com lanças.”⁹⁰

Na 104.^a (Centésima Quarta) Noite das *Mil e Uma Noites* – História Completa de *Qamaruzzaman* e seus filhos:

⁸¹ O autor mencionado nasceu em Játiva, na Andaluzia e faleceu em 1194 d.C.. Dentre suas obras, está o livro que o original expõe os sete sistemas canônicos de recitação alcorânica, ou seja, os sete sistemas legítimos para a recitação do Alcorão.

⁸² A jurisprudência islâmica chama-se **fiqh** e está dividida em duas partes: i) o estudo das fontes e metodologia (*usul al-fiqh*, “raízes da lei”) e ii) regras práticas (*furu’ al-fiqh*, “ramos da lei”).

⁸³ **O livro das Mil e Uma Noites**, São Paulo: Editora Globo, v. 1, p.140.

⁸⁴ Refere-se à ritual de lavagem e purificação, segundo preceitos islâmicos.

⁸⁵ Tratam-se das recitações alcorânicas.

⁸⁶ **O livro das Mil e Uma Noites**, São Paulo: Editora Globo, v. 1, p. 166- 167.

⁸⁷ *Ibid.*, vol. 1, p. 190.

⁸⁸ **Alcorão**, 77, 20-21, *apud* Anônimo, **O livro das Mil e Uma Noites**, São Paulo: Editora Globo, vol. 2, p.120.

⁸⁹ **O livro das Mil e Uma Noites**, São Paulo: Editora Globo, vol. 2, p.120.

⁹⁰ *Ibid.*, vol. 2, p. 131.

Passara a trabalhar com astronomia e estrelas, geomancia, fisiognomonía, elaboração de calendários para prece, adição e subtração, sintaxe, multiplicação, divisão e cálculos sobre a posição dos astros; estudara as grandes batalhas, decorara as linhas e os versículos do Alcorão.⁹¹

Na 131.^a (Centésima Trigésima Primeira) Noite das *Mil e Uma Noites* – História Completa de Qamaruzzaman e seus filhos: “[...]o chefe da guarda fazia a profissão de fé muçulmana, e com o olhar apontava para o céu”.⁹²

Na 206.^a (Ducentésima Sexta) Noite das *Mil e Uma Noites* – Sayf Almuluk e Badi at Aljamal:

Assim que se encontraram, o vizir se apeou diante do rei, aproximou-se, beijou-lhe a mão e o pé e lhe deu a boa-nova da satisfação de seu interesse da melhor maneira. Ofereceu-lhe a fé e o islã e o rei Asim se converteu junto com os membros de seu governo, o povo de seu reino e todos quantos viviam no Egito.⁹³

Na 207.^a (Ducentésima Sétima) Noite das *Mil e Uma Noites* – Sayf Almuluk e Badi at Aljamal:

Disse o rei Asim ao seu vizir: “Ó vizir, Deus bendito e altíssimo generosamente nos concedeu a reta religião, com seu mérito e nobreza, retirando-nos das trevas para a luz, e por isso eu quero fazer o bem ao povo.”⁹⁴

Na 209.^a (Ducentésima Nona) Noite das *Mil e Uma Noites* – Sayf Almuluk e Badi at Aljamal: “E as aias criaram os dois meninos até que cada um atingiu a idade de cinco anos, quando então os entregaram a um alfaqui⁹⁵ na escola para que lhes ensinasse o Alcorão e a escrita;[...]” e “Vocês e eu, todos nós, adorávamos o Sol e a Lua, mas Deus nos agraciou com a fé e nos salvou daquele extraviado no qual nos encontrávamos, conduzindo-nos para a fé do islã!”⁹⁶

Na 252.^a (Ducentésima Quinquagésima Segunda) Noite das *Mil e Uma Noites* – Os sete irmãos e o xeique: “Não lhe dirija a palavra; quando ele chegar e fizer as abluções, imite-lhe as

⁹¹ **O livro das Mil e Uma Noites**, São Paulo: Editora Globo, vol. 2, p.215.

⁹² *Ibid.*, v. 3, p.266.

⁹³ *Ibid.*, vol. 3, p.25.

⁹⁴ *Ibid.*, vol. 3, p. 27

⁹⁵ Doutor da lei religiosa muçulmana.

⁹⁶ **O livro das Mil e Uma Noites**, São Paulo: Editora Globo, vol. 3, p.29-30.

ações, quando ele rezar, reze igual;[...]”⁹⁷ e “Apeou-se diante do *mihrab*⁹⁸, fez suas abluções – imitei-o – e se pôs a rezar – imitei-o, atrás dele.”⁹⁹

Na 252^a. (Ducentésima Quinquagésima Segunda) Noite das Mil e Uma Noites – A mulher, seu irmão e as feiticeiras:

Minha mãe estava grávida e deu à luz tanto a mim como a meu irmão, de uma só barrigada. Quando atingimos a idade de cinco anos, ela o entregou ao alfaqui na escola, onde ele aprendeu tudo quanto necessitava do Alcorão e das ciências, passando a alternar-se ente a escola e a mesquita até crescer.¹⁰⁰

Na 272^a. (Ducentésima Septuagésima Segunda) Noite das Mil e Uma Noites – O xeique Albaz Alashab, o cambista e sua esposa: “[...]o cambista a deu-lhe a loja com tudo quanto continha de dinheiro e entregou-se à devoção, adoração, frequência de mesquitas e total dedicação a Deus altíssimo.”¹⁰¹

Na 210^a. (Ducentésima Décima) Noite das Mil e Uma Noites – Sindabad, o Navegante: “Amaldiçõe Deus os que amarram suas montarias na porta da mesquita!”¹⁰²

Na 886^a. (Octocentésima Octagésima Sexta) Noite das Mil e Uma Noites – O homem de *Hurasan*, seu filho e o preceptor: “Queria um lugar isolado para fazer as minhas abluções”, e a moça lhe disse: “Entre!”. A velha entrou, satisfez-se, abluu-se, rezou e puxou um rosário, pondo-se a entoar preces.”¹⁰³

Na 917^a. (Nonacentésima Décima Sétima) Noite das Mil e Uma Noites – A velha e a esposa do mercador de tecidos:

Conversa entre a velha e a mulher do mercador: “Quero abluir-me para as preces!”¹⁰⁴

Conversa da velha com o mercador:

Saiba que entrei em certa casa, fiz abluções, rezei no tapete[da dona da casa, ali esqueci o turbante] e saí; como eu não conhecia a casa onde rezei, não consegui localizá-la; eis-me aqui agora, vagando todo dia até anoitecer para, quem sabe, achar a casa, cujo dono não conheço!¹⁰⁵

⁹⁷ **O livro das Mil e Uma Noites**, São Paulo: Editora Globo, vol. 3, p.82

⁹⁸ É o ponto que indica a direção de Meca nas mesquitas e locais de preces e orações.

⁹⁹ **O livro das Mil e Uma Noites**, São Paulo: Editora Globo, vol. 3, p.82.

¹⁰⁰ *Ibid.*, vol. 3, p.84

¹⁰¹ *Ibid.*, vol. 3, p.123

¹⁰², *Ibid.*, vol. 3, p.217.

¹⁰³ *Ibid.*, vol. 3, p. 222.

¹⁰⁴ *Ibid.*, vol. 3, p.295.

¹⁰⁵ *Ibid.*, vol. 3, p.297.

Na 588^a. (Quincocentésima Octogésima Oitava) Noite das Mil e Uma Noites – Ala’uddin e a lâmpada mágica: “Ele começou a agir como ela, colocando a mão em quem sentia dor, recitando para um os versículos de abertura do Alcorão, para outros algum dos demais capítulos desse livro, e por outros fazendo rogos a Deus.”¹⁰⁶

Na 664^a. (Sexacentésima Sexagésima Quarta) Noite das Mil e Uma Noites – Os amores de Hayfa e Yusuf:

O rei Mihrajân ouviu a voz de alguém, sem lhe ver a imagem, e se levantou aterrorizado, o coração acelerado e a mente transtornada, perplexo quanto ao que fazer. Pediu a Deus auxílio contra o demônio maldito, leu um pouco do Alcorão e se cercou de alguns dos grandiosos nomes de Deus,[...]¹⁰⁷

Na 746^a. (Septucentésima Quadragésima Sexta) Noites das Mil e Uma Noites – Músà e a Justiça Divina: “De repente, um cavaleiro chegou, descavalgou, abluuiu-se com água da fonte, bebeu, tirou do cinturão um alforje com mil dinares de ouro, colocou-o ao seu lado, rezou e montou esquecendo o alforje naquele lugar e, foi-se embora.”¹⁰⁸

¹⁰⁶ **O livro das Mil e Uma Noites**, São Paulo: Editora Globo, vol.4, p.110.

¹⁰⁷ *Ibid.*, vol.4, p.174.

¹⁰⁸ *Ibid.*, vol.4, p.285.

4 SHARIA OU CÓDIGO DE LEIS ISLÂMICO.

A *Sharia*¹⁰⁹ é, por definição, o compêndio da lei islâmica. Trata-se do código de leis que rege a vida das pessoas dentro do Islã, o ordenamento jurídico muçulmano, inerente à vida do muçulmano.¹¹⁰

É cediço que na maioria dos países muçulmanos, em que o Estado não é laico e a religião oficial é a islâmica, a *Sharia* é considerada lei da verdade, o direito posto.

O Alcorão ou *Qu'ran* é a principal fonte para o entendimento e abalçamento da jurisprudência islâmica, sendo a *Sunnah*¹¹¹ a segunda em grau de importância.

O Código de Leis Muçulmano é a fusão de preceitos do Alcorão e da *Sunnah*. Desta feita, os casos omissos que não são mitigados pelo Alcorão, são esclarecidos pela *Sunnah*.

A *Sharia* é o “corpo” da lei religiosa, é a regente. O termo “*Sharia*” vem do verbo “*shara'a*” que está ligado à ideia de um “sistema de lei divina”, um “caminho de crença e prática”¹¹².

A civilização islâmica é a sociedade governada pelo direito religioso ou *Sharia*.

A *Sharia* coexiste, em tensão majorada ou minorada, com o direito dos Estados da Arábia Saudita, Paquistão, Irã, Sudão e impõe-se parcialmente no Afeganistão, em tempos de guerra.

A *Sharia*, quando interpretada tendenciosamente, respalda o ideal revolucionário de organizações terroristas.¹¹³ O tema será abordado com maior ênfase no capítulo do Islã e do Estado.

O Compêndio de Leis Islâmico discorre sobre diversos assuntos, tais como: política, economia, bancos, negócios, contratos, família, sexualidade, higiene e questões sociais. Trata-se da lei religiosa mais utilizada.¹¹⁴

Os dogmas e preceitos contidos no Alcorão são os princípios abalizados da sociedade árabe-islâmica. Para respaldar este pensamento, perfaz-se o tracejo comparativo à tradição ocidental, apresentado por Humberto D'Ávila:

Os princípios possuem, pois, pretensão de complementaridade, na medida em que, sobre abrangerem apenas parte dos aspectos relevantes para a tomada de decisão, não tem a pretensão de gerar uma solução específica, mas de contribuir, ao lado de outras

¹⁰⁹ Define-se como Código de Leis Muçulmano, Compêndio de Leis Islâmico, Ordenamento Jurídico Islâmico, Lei Maior Islâmica.

¹¹⁰ GIBB, H. A. R., “*Mohammedanism, an historical survey*”, London: Oxford University Press, 1950, p. 72.

¹¹¹ É a obra que narra vida do Profeta Muhammad ou Maomé.

¹¹² Alcorão 45:18

¹¹³ GIBB, H. A. R., “*Mohammedanism, an historical survey*”, London: Oxford University Press, 1950, p. 72.

¹¹⁴ Ibid., p. 73.

razões, para a tomada de decisões. Os princípios são, pois, normas preliminarmente decisivas e abarcantes.¹¹⁵

A *Sharia* é o compêndio de leis islâmicas, pois se molda na seguinte definição:

As regras possuem, em vez disso, pretensão terminativa, na medida em que, pretendem abranger todos aspectos relevantes para a tomada de decisão, tem a pretensão de gerar uma solução específica para a questão. O preenchimento das condições de aplicabilidade é a própria razão de aplicação das regras. As regras são, pois, normas preliminarmente decisivas e abarcantes.

A *Sunnah* e a *Hadith*, por sua vez, podem ser consideradas postulados normativos ou metanormas.

O postulado normativo seria uma espécie normativa que serviria para estruturar o modo de aplicação dos princípios e das regras.

É conveniente ressaltar que os postulados seriam espécies de metanormas que estruturam o dever de aplicação das outras espécies normativas.

Contudo, o qualificativo de normas de segundo grau ou de metanormas atribuído aos postulados normativos não pode fazer valer que se trata de sobreprincípios ou de normas que, por possuírem uma superioridade hierárquica no ordenamento, serviriam de fundamento para a aplicação de outras normas.

Neste diapasão:

Essas considerações levam ao entendimento de que os postulados normativos situam-se num plano distinto daquele das normas cuja aplicação estruturam. A violação deles consiste na não interpretação de acordo com a sua estruturação. São, por isso, metanormas, ou normas de segundo grau. O qualificativo de normas segundo grau, porém, não deve levar a conclusão de que os postulados normativos funcionam como qualquer norma que fundamenta a aplicação de outras normas, a exemplo do que ocorre no caso de sobreprincípios como o princípio do Estado de Direito ou do devido processo legal. Isso porque esses sobreprincípios situam-se no próprio nível das normas que são objeto de aplicação de outras. Além disso, os sobreprincípios funcionam como fundamento, formal e material, para a instituição e atribuição de sentido às normas hierarquicamente inferiores, ao passo que os postulados normativos funcionam como estrutura para aplicação de outras normas.¹¹⁶

A *Sharia* é definida como¹¹⁷:

- a) a lei muçulmana ou islâmica, que guarda intrínseca relação à justiça civil e criminal, que regula a conduta individual, pessoal e moral. O corpo de leis baseado nos costumes fundamenta-se no Alcorão e na religião do Islã. Como por definição os Estados islâmicos

¹¹⁵ ÁVILA, Humberto. **Teoria dos Princípios**. São Paulo: Editora Malheiros, 2004, p.69

¹¹⁶ Ibid., p.88

¹¹⁷ Ibid., p. 74.

são teocracias, os textos religiosos equivalem a leis, conhecidos no Islã e pelos muçulmanos como *Sharia* ou lei *Sharia*;

b) “uma discussão sobre as obrigações dos muçulmanos.”¹¹⁸

A inclinação prática da comunidade islâmica e de seu pensamento caracteriza que sua primeira atividade e expressão mais altamente desenvolvida está na lei e não na teologia. Inúmeras explicações podem convergir para este fato.

Verifica-se, por exemplo, que as necessidades práticas da comunidade e seu bem-estar tornaram-se necessárias para estabilizar e padronizar os processos da lei muito antes de sua curiosidade intelectual progredir a ponto de fazer e responder perguntas metafísicas.

Há outra corrente que pode argumentar que a familiaridade com o direito romano adquirido pelos árabes, não só na Síria e no Egito, mas também entre os cristãos no Iraque, os predispueram a construir seu próprio sistema jurídico em uma data bem anterior à polêmica cristã ou da filosofia grega começarem a influenciar o pensamento religioso islâmico.¹¹⁹

Respalando o ponto de vista, salienta-se que as primeiras escolas muçulmanas da lei, no sentido estrito, surgiram na Síria e no Iraque antes do fim do Califado Omíada em 750.

Por mais motivos sociológicos, pode-se sugerir que as sociedades orientais, em contraste com a maioria das sociedades ocidentais, geralmente dedicados muito mais esforços contínuos e bem-sucedidos para a construção de organizações sociais estáveis, com a lei como um de seus pilares, do que para a construção de sistemas ideais do pensamento filosófico.¹²⁰

É cediço que o estudo do direito no Islã e na organização de seus elementos em algum sistema coerente foi influenciado ou foi dinamizado por esses ou outros fatores. Contudo, o impulso em si não advém dessas coisas.

À medida em que a prova arrefece, mostram-se que nas disputas do período omíada entre as tribos árabes ou foram resolvidos pelo direito consuetudinário administrado por seus sheiks ou tratadas pelo califa ou seus representantes, de acordo com seu próprio julgamento. Em ambos os casos, não resta dúvida, influenciado em maior ou menor grau pela legislação do Alcorão.¹²¹

¹¹⁸ GIBB, H. A. R., “**Mohammedanism, an historical survey**”, London: Oxford University Press, 1950, p. 77.

¹¹⁹ Ibid., p. 72.

¹²⁰ GIBB, H. A. R., “**Law and Society**” in: *Modern Trends in Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1947, p. 85.

¹²¹ Ibid., p. 86.

Concernente à lei romana, embora algumas de suas fórmulas e conteúdos se encontram percoladas na lei islâmica, os princípios sobre os quais a última foi construída e podendo-se dizer que todo o espírito da sua aplicação foi totalmente alheio aos dos juristas romanos.

Desde os primórdios, os métodos e formulação da lei islâmica apresentam uma esdrúxula combinação de liminar positivo e discussão teórica.¹²²

A Lei sob o lume dos estudiosos muçulmanos não era de fato um estudo independente ou empírico e sim, o aspecto prático da doutrina religiosa e social pregada pelo profeta Maomé.

Para os primitivos da fé islâmica, havia pouca ou nenhuma distinção entre 'legal' e 'religioso'.¹²³ As leis são entendidas como de matiz divina, não são fruto do exercício da inteligência humana.

No Alcorão, os dois aspectos encontram-se *pari passu*, ao invés de entrelaçados, e é assim também no *Hadith*. Cumpre ressaltar que o estudo e interpretação do Alcorão é envolvido por vezes a um e, às vezes a outro, e em quase um século decorrido antes; estudiosos começaram a se especializar em um ou outro aspecto.

Na peremptória análise, os dois aspectos foram distinguidos por termos relativos: 'ilm ou "conhecimento positivo", denotando teologia (embora não excluindo a lei), e *fiqh*, "compreensão", a lei que denota (baseado em teologia).

Apenas em uma data muito mais tarde foi a palavra grega 'canon' (Qanun) adotada para denotar a lei posta como distinta da lei revelada. Desta feita, o "direito canônico" em árabe deve significar exatamente o oposto do cânone no significado europeu.¹²⁴

O elo da lei e da religião é estabelecido por Maomé e aprovado por seus seguidores, que persistiram ao longo de todos os séculos posteriores.

É característico que todas as exposições da lei muçulmana comecem com os "deveres religiosos" ou "atos de culto", como ablução, oração e peregrinação¹²⁵.

Convergindo com outras religiões semitas, a lei é pensada não como um produto da inteligência humana e adaptação à evolução das necessidades sociais e ideais, mas de inspiração divina; portanto, incontestemente e imutável.¹²⁶

¹²² GIBB, H. A. R., "Mohammedanism, an historical survey", London: Oxford University Press, 1950, p. 80.

¹²³ GIBB, H. A. R., "Law and Society" in: Modern Trends in Islam, Chicago: The University of Chicago Press, 1947, p. 86.

¹²⁴ GIBB, H. A. R., "Mohammedanism, an historical survey", London: Oxford University Press, 1950, passim

¹²⁵ Ibid., passim

¹²⁶ GIBB, H. A. R., "Law and Society" in: Modern Trends in Islam, Chicago: The University of Chicago Press, 1947, p. 87.

Os muçulmanos acreditam que seus textos são provenientes da tradição do Alcorão e do profético, e partindo desta premissa, os juristas e teólogos acreditam que a estrutura de lei é, do ponto de vista da perfeição lógica, um dos mais brilhantes ensaios de raciocínio humano.¹²⁷

Ao examinar o produto desta atividade, é importante olhar com maior minúcia, os métodos seguidos pelos juristas em seu esforço para sistematizar o seu material, para a percepção que ele proporciona para o personagem de epistemologia muçulmano e raciocínio.

O Alcorão e a tradição não são, como muitas vezes, a base da especulação legal islâmico, mas apenas as suas fontes. O verdadeiro fundamento deve ser buscado na atitude de espírito que estabeleceu os métodos de utilização destas fontes.

A primeira pergunta, então, não é "O que está previsto no Alcorão e no *Hadith*¹²⁸", "Por que o Alcorão e o *Hadith* são aceitos como fontes do direito?", "Como estão suas prescrições para ser entendida e aplicada?".

Visando responder à primeira pergunta, assumindo que Alcorão e no *Hadith* são aceitos como fontes infalíveis, porque eles são os fundamentos e títulos de domínio da religião do Islã é argumentar em círculo.

A razão finalística é metafísica e *a priori*. Trata-se de uma convicção da imperfeição da razão humana e sua incapacidade de apreender por seus poderes únicos, a real natureza do bem ou de fato realidade, qualquer que seja.¹²⁹

A absoluta dualidade entre o bem e o mal, portanto, pode ser conhecido pelo homem somente através de uma revelação divina mediada através dos profetas.

Através da Divina Providência, houve uma sucessão de profetas que sucedem desde então, pela criação de Adão (que foi o primeiro deles), a semente que propiciou a existência da humanidade sobre esta terra.

As revelações concedidas a estes profetas eram todas idênticas, em princípio, mas formaram uma série que desenvolve-se gradativamente e adapta-se para as diversas fases de desenvolvimento do homem.

¹²⁷ GIBB, H. A. R., "Law and Society" in: Modern Trends in Islam, Chicago: The University of Chicago Press, 1947, p. 88.

¹²⁸ Corpo de leis, lendas e histórias maometanas.

¹²⁹ GIBB, H. A. R., "Law and Society" in: Modern Trends in Islam, Chicago: The University of Chicago Press, 1947, p. 90.

Cada um, por sua vez é ampliada, modificada e revogada pelas revelações anteriores. O Alcorão é entendido como a revelação final e, portanto, contém as soluções finais e as mais perfeitas de todas as questões de fé e conduta.¹³⁰

O argumento para a infalibilidade da *Sunnah*¹³¹ é sim uma conseqüente e lógica para um argumento metafísico. O Alcorão é relativamente curto, e mesmo neste pequeno livro, a maior parte não tem relação direta com dogmáticas, rituais, questões jurídicas, políticas e sociais.¹³²

Hipoteticamente, os princípios gerais pelos quais todas essas questões devem ser regulados podem ser encontrados no Alcorão, mas nem todos eles são percorridos com riqueza de detalhes e transparência. Portanto, a *Sunnah* faz-se essencial para interpretar e elaborar os textos relevantes.

A *Sunnah* relata a conduta do profeta Maomé. Um fato da vida maometana é que este casou-se várias vezes. Em analogia, seguindo a conduta do profeta, o fiel muçumano pode casar-se diversas vezes, contanto que consiga sustentar as esposas e dar o mesmo tratamento a todas. Presume-se que de fato o único intérprete possível cujo julgamento pode ser confiável é o profeta por meio do qual foram revelados.

Conforme com o próprio Alcorão, este Profeta estava possuído não só do *kitab*, o escrito "livro", mas também da *Hikma*, a "sabedoria" em que princípios últimos podem ser aplicados aos detalhes e episódios da vida comum¹³³.

Consonante às suas ações e palavras, transmitidas pelas cadeias de narradores confiáveis, formam uma espécie de comentário e complementam o Alcorão. Partindo deste ponto, foi apenas um passo para a posição, ainda, que este comentário foi inspirado em si, em que em todos os seus ditos e feitos do profeta estava agindo sob "inspiração tácita" e, portanto, apresenta soluções para os problemas do bem e do mal.¹³⁴

Tendo o fato do Alcorão e da tradição terem sido aceitos como fontes infalíveis, surge a *quaestio* de como se devem as suas regras e indicações serem aplicadas.

¹³⁰ GIBB, H. A. R., "Law and Society" in: Modern Trends in Islam, Chicago: The University of Chicago Press, 1947, p. 92.

¹³¹ Histórias, relatos e lendas sobre a vida do profeta Muhammad, compõe a *Hadith*.

¹³² GIBB, H. A. R., "Law and Society" in: Modern Trends in Islam, Chicago: The University of Chicago Press, 1947, p. 94.

¹³³ Ibid., p. 94.

¹³⁴ Ibid, p. 97.

Com efeito, o corpo sistemático de disposições legais não foi ofertado, mas o Alcorão e a *Hadith* ofertaram os materiais de que um sistema necessitava para possibilitar sua construção.

135

A construção deste sistema envolveu a criação de uma nova ciência e elaboração da interpretação ou as denominadas "raízes da jurisprudência".

Certamente a base do sistema foi estabelecido pelos comandos claros e inequívocos, bem como proibições encontradas no Alcorão e na Tradição.

O exercício da razão humana é excluído. Contudo, é necessário para provar a sua existência. A questão não irrompe inopinadamente no caso de textos do Alcorão, ao menos que há leituras variantes que alteram o sentido, mas se coloca no caso de textos no *Hadith*.¹³⁶

Ora, a criação desse estudo da autenticidade do *Hadith* com todas as suas disciplinas complexas propicia mostrar que o texto em questão pode ser "revogado", se acontecer de estar em conflito com outro de igual autoridade.

Os pressupostos da crítica histórica terem sido satisfeitos até presente momento, tem certa relação a ser considerada se a regra formulada em qualquer caso é limitada ou não na sua aplicação.

O princípio geral que foi previsto pelos juristas é que a menos que o próprio texto tenha expressa ou implícita alguma limitação (como, por exemplo, para locais, circunstâncias históricas ou a uma determinada classe de pessoas), a regra não se limita de forma alguma, mas era universalmente aplicável em todos os momentos.

Cumprir determinar o que a regra significa e visa estabelecer o sentido literal do texto ou regra por meio de filologia e lexicografia. Esta, uma vez estabelecida, realiza-se como um princípio geral para que as palavras tomem seu sentido literal, como comumente usado na fala árabe, com exceção, é claro, de expressões metafóricas como a expressão: "agarrar-se à corda de Deus".¹³⁷

No entanto, as questões de direito surgiram quando não estavam dirimidas as questões no Alcorão ou na Tradição, e desta feita, a maioria dos juristas recorreram a analogia (*qiyas*), ou seja, a aplicação de um novo problema dos princípios subjacentes a uma decisão existente em algum outro ponto que poderia ser considerado o novo problema. Tal solução foi rejeitada

¹³⁵ GIBB, H. A. R., "Law and Society" in: Modern Trends in Islam, Chicago: The University of Chicago Press, 1947, p. 99

¹³⁶ Ibid, p.99.

¹³⁷ GIBB, H. A. R., "Mohammedanism, an historical survey", London: Oxford University Press, 1950, p. 82.

pelos juristas mais rigorosos porquanto envolve elementos de julgamento humanos e, portanto, falíveis.¹³⁸

Neste diapasão, aparentemente o mais purista dos teólogos e juristas não trabalharam somente com a lei, mas trabalharam também os rituais e doutrinas, que eram para ser a propriedade especial da comunidade islâmica, em distinção de outras religiões e organizações sociais.

Todavia, a prestreza é mais aparente na teoria do que na prática, as fontes externas por meio de tradições que reivindicam emanar do Profeta e de outras maneiras. Salienta-se que os princípios em que esta estrutura lógica foi construída eram imutáveis, assim também o próprio sistema, uma vez formulado, fora concebido para ser imutável pela inspiração divina.¹³⁹

Dos primórdios até a os presentes dias, a *Sharia* é como a estrada de ordem divina e de orientação, que se manteve em sua essência inalterada.

Pode-se indagar até que ponto esta inflexibilidade e estereótipos eram inerentes aos sistemas de direito e teologia como foram originalmente concebidos.

Ora, o trabalho dos teólogos e juristas dos séculos pode ser da aberta à revisão e, se necessário, a revisão por gerações posteriores com igual autoridade, dentro dos mesmos limites. A forma rígida é devida à introdução de um princípio que fez a sua aparição na comunidade, em primeiro lugar, ao que parece, para dar a sanção de legitimidade para a sua estrutura política. Este foi o princípio do consenso.¹⁴⁰

O mundo islâmico orgulha-se de que o Islã não admite a existência de clérigos, que podem intervir na ligação entre Deus e o homem. Entretanto, no Islã, como ficou organizado num sistema, de fato produziu uma classe clerical, adquirindo precisamente o mesmo tipo de autoridade religiosa e social, bem como prestígio semelhante ao dos clérigos nas comunidades cristãs.

Há uma classe do *Ulama*, dos eruditos ou doutores, correspondentes aos "escribas" no judaísmo.

Considerando a santidade do Alcorão e da Tradição, bem como da necessidade de uma classe de pessoas ocupadas profissionalmente com a sua interpretação da emergência da *Ulama*, foi um desenvolvimento natural e inevitável que a influência das comunidades religiosas mais

¹³⁸ GIBB, H. A. R., "Mohammedanism, an historical survey", London: Oxford University Press, 1950, p. 82.

¹³⁹ GIBB, H. A. R., "Law and Society" in: Modern Trends in Islam, Chicago: The University of Chicago Press, 1947, p. 101.

¹⁴⁰ GIBB, H. A. R., "Mohammedanism, an historical survey", London: Oxford University Press, 1950, p. 82.

antigas podem ter assistido à criação rápida de um dirigente que seja autoridade e tenha autoridade e legitimidade para decidir os fatos da vida social e religiosa.¹⁴¹

Como a autoridade tornou-se mais enérgica e mais preocupada com a opinião pública da comunidade islâmica, a classe de *Ulama* alegou o reconhecimento para representar a comunidade em todos os assuntos relativos à fé e direito, mais particularmente contra a autoridade do Estado.

O princípio foi assegurado que o "consenso da comunidade" (o que na prática significava que o *Ulama* tinha força obrigatória).

Desta feita, foi trazido o arsenal dos teólogos e juristas para preencher todas as lacunas do seu sistema. Como a tradição foi a integração do Alcorão, de maneira que o consenso de estudiosos se tornou a integração da tradição.

Com efeito, com uma análise rigorosa e lógica, é óbvio o subjacente *ijma* 'toda a estrutura e impondo sozinho dá validade final. Pois é *Ijima*¹⁴² que em primeiro lugar, garante a autoridade do texto do Alcorão e das tradições. É ela que determina a forma como as palavras de seus textos devem ser pronunciadas e o significado de seu conteúdo, bem como em que direção serão aplicadas.

Nesta esteira, *Ijima* vai além, respalda-se na teoria da infalibilidade, um terceiro canal de revelação. As prerrogativas espirituais do profeta que os escritores muçulmanos falam deles como a "luz da profecia" não pelos seus sucessores no governo temporal da comunidade, os califas, mas a comunidade como um todo.

Thomas Hobbes retrata sobre as leis da natureza:

As leis da natureza são imutáveis e eternas, ao contrário das leis civis e da soberania, sempre sujeitas à sucessão e à morte de seu detentor. O soberano que sucede a outro não se subordina – como também não se subordina seu antecessor – às leis civis, mas “está sujeito às leis da natureza, porque tais leis são divinas e não podem ser revogadas por nenhum homem ou Estado.”¹⁴³

As leis da natureza são imutáveis e “quer os homens queiram, quer não, tem de estar sempre sujeitos ao divino poder”.¹⁴⁴

Maomé, quando respaldou o poder do Estado nas leis da natureza, criou obrigações reais tanto para os súditos quanto para os soberanos.

¹⁴¹ GIBB, H. A. R., “*Mohammedanism, an historical survey*”, London: Oxford University Press, 1950, p. 83.

¹⁴² Consenso muçulmano

¹⁴³ HOBBS, Thomas. *Leviathan. With selected variants from the latin edition of 1668*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994, XXIX, 9.

¹⁴⁴ *Ibid.*, XXXI,2.

Os soberanos, por seu turno, eram justificados pelo direito divino ao trono, porquanto se Maomé era o profeta de *Allah*, seus descendentes detinham o direito de governar por sucederam o profeta.

A comunidade muçulmana quando concorda com uma prática religiosa ou regra de fé, que é, de uma certa maneira, dirigida e inspirada por Deus, afastado do erro, e infalivelmente levada para a verdade em virtude de uma graça especial concedida por Deus sobre a comunidade de crentes muçulmanos.

O consenso muçulmano intervém mais ou menos decisivamente em todos os ramos da doutrina islâmica, no direito e na arte de governar, podendo até mesmo anular ou substituir as conclusões lógicas estritas quanto à autenticidade, significado e aplicação de um determinado texto, podendo dar suporte a uma tradição que a crítica rigorosa rejeita como de autenticidade duvidosa, e que ele não pode, em teoria, revogar um texto direto do Alcorão ou tradição, podendo na opinião dos juristas, indicar que "a lei assim prescrita tenha caído em desuso".¹⁴⁵

Quiçá, um consenso de opiniões foi atingido pelos estudiosos em um determinado ponto, sendo a promulgação de novas idéias sobre a exposição dos textos do Alcorão e *Hadith* tão boa como proibida. As decisões eram irrevogáveis e o direito de interpretação individual ou *ijtihad* era, em teoria (e em grande medida, na prática também) confinada aos pontos em que há consenso alcançado.

Como estes foram estreitados de geração em geração, os estudiosos dos séculos posteriores foram limitados a comentar e explicar os tratados em que essas decisões foram gravadas. Majoritariamente, a maioria dos eruditos muçulmanos declarou que a "porta de *ijtihad*" foi cerrada de uma vez por todas, e que nenhum estudioso ou eminente, poderia doravante qualificar como um *mujtahid*, um intérprete autorizado da lei, embora alguns teólogos mais tarde o fizeram a partir de tempo para reivindicação de tempo para si, o direito de *ijtihad*.¹⁴⁶

Há uma certa analogia entre esta doutrina liquidada pelo "consenso" no Islã e os Conselhos da Igreja Católica Apostólica Romana, apesar das divergências de forma externas. Grosso modo, os resultados foram muito semelhantes.

Somente após o reconhecimento geral do *Ijima* como fonte de lei e doutrina, que um teste definitivo legal de "heresia" era possível e aplicada.

¹⁴⁵ GIBB, H. A. R., "Law and Society" in: *Modern Trends in Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1947, p. 101.

¹⁴⁶ GIBB, H. A. R., "Mohammedanism, an historical survey", London: Oxford University Press, 1950, p. 81.

As tentativas de suscitar a questão da importação de um texto de forma a negar a validade da solução já transmitida e aceite por consenso tornou-se um *bid'a*, um ato de "inovação", por conseguinte, uma heresia.

Há que se considerar que conclamar um ato como heresia é uma ação característica do comportamento humano, tendencioso independente de contexto cultural inserido, pois os mesmos comportamentos podem ser evidenciados no Ocidente, durante a época da Santa Inquisição.

A característica mais notável de todo esse desenvolvimento é o seu formalismo lógico. Tendo em vista os pressupostos nos quais se assentam, oriundos do Alcorão, os estudiosos posteriores de Medina e do Iraque, em seu afã de tornar o sistema hermético, não hesitou em forçar as conclusões derivadas desses pressupostos aos seus extremos limites lógicos.

A doutrina que Maomé foi 'implicitamente' inspirado em todas as suas palavras foi devido simplesmente à necessidade de salvaguardar a sua infalibilidade como o intérprete do Alcorão.

Considerando-se que ele foi inspirado naquelas palavras que interpretam o Alcorão, mas não em outros ditos que se referem aos eventos triviais da vida diária, a dificuldade de distinguir entre elas surgiria, e ainda mais, como vimos, aos legisladores que teriam necessariamente uma fonte infalível para precisamente todos esses detalhes triviais.

A possibilidade de questionar se de fato uma ou outra solução foi inspirada deveria de ser evitada a todo e qualquer custo, e por isso o perigo foi defendido por declarar todos os seus atos e ditos inspirados.

Naturalmente, deve ser assumido que este nada mais era que um instintivo, quase inconsciente, movimento do pensamento. A mesma aflição é subjacente na completude teórica da doutrina da *ijma*.

No limiar, permitiu-se uma medida de desenvolvimento (o Califado, por exemplo, baseia-se inteiramente na *ijma*), mas sua função foi posteriormente circunscrita à fixação do lacre ou selo sobre as doutrinas elaboradas pelos juristas e teólogos e timbrados como inalterável. Surgiu a partir de um princípio positivo e criativo e com a evolução da comunidade islâmica, foi forçado a um uso negativo e repressivo. A concepção de direito no Islã é, portanto, autoritária.

A Lei é considerada a constituição da comunidade islâmica e não pode ser outra senão a vontade de Deus, revelada através do profeta. Dialoga desta forma, com a tradição ocidental, através dos conceitos de lei eterna e lei natural, oriundos da clássica exegese do direito natural, do jusnaturalismo apregoadado por São Thomás de Aquino.

As leis tem caráter divino, sendo portanto, incontestáveis e imutáveis.

Esta é uma forma semita do princípio de que "a vontade do soberano é lei", tendo em vista que Deus é o único Chefe da Comunidade e, portanto, único legislador.

Neste esteio, ao violar a lei, ou mesmo a negligenciar a lei, não é simplesmente a infringir uma regra de ordem social - é um ato de desobediência religiosa, um pecado, que traz consigo, uma penalidade religiosa.

Denota-se portanto que não há como se cogitar uma separação entre o Estado e a religião, não há possibilidade de se conceber um Estado Laico, porquanto as leis que regem a sociedade árabe-muçulmana, a nação árabe-muçulmana são inerentes ao dogmas e preceitos da fé muçulmana.

Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, ao examinar brevemente o conteúdo e o caráter desta legislação divina, concluiu que há que se relatar que o muçulmano, tanto os juristas quanto os leigos, estabelecem que "a regra fundamental do direito é a liberdade".

Partindo da premissa de que a natureza humana é fraca, e o homem pode ser facilmente enganado por ingratos e cobiçosos ardis, é necessário tanto nos interesses do indivíduo quanto do organismo social, definir certos limites à liberdade do homem em seus atos. Tais limites constituem a lei, e, portanto, os juristas muçulmanos usam o termo *hadd*, 'limite', no sentido de ordenamento jurídico.

Os limites ou *hadd*, ordenados pela Sabedoria e Bondade de Deus, são de dois tipos: correspondentes à dupla natureza do homem: como corpo e como alma.

O corpo e a alma do ser humano complementam-se entre si, formam o organismo humano, da mesma maneira como os dois aspectos da lei complementam um ao outro, no organismo social.

Em análise ao pensamento jusfilosófico ocidental, São Thomás de Aquino, baseado em conceito aristotélico, definiu o ser humano como uma unidade formada por dois elementos distintos: a matéria primeva (potencialidade) e a forma substancial (o princípio realizador). Os dois princípios se unem na realidade do corpo e da alma no ser humano. Ninguém pode existir na ausência desses dois elementos.¹⁴⁷

Santo Agostinho apregoava que o tempo não tem existência *per se* e só poderia ser apreendido por nossa alma por intermédio da distensão da alma ou *distentio animi*. Trata-se da compreensão dos três tempos; pretérito, presente e futuro na alma, de modo que seja possível lembrar do passado, viver o presente e prever o futuro.

¹⁴⁷ Sancti Thomae de Aquino, **Summa contra Gentiles**, *Caput* 89

Santo Agostinho asseverava ser a alma passível de medir o tempo e essa "medição" atesta a existência do tempo apenas em caráter psicológico.¹⁴⁸

Os limites ordenados para a alma do homem definir suas relações com Deus, isto é, prescrever os princípios de crença religiosa e em particular os atos pelo qual estes são dadas as expressões externas, ou seja, os cinco "pilares da fé".

Da mesma forma, os limites estabelecidos para as atividades físicas do homem definem suas relações com seus semelhantes.

Os limites formam o objeto da lei em sentido estrito, ou seja, questões de status pessoal, a organização da família (incluindo o casamento e divórcio), exploração e alienação de bens, atividades comerciais, e da lei penal. Cumpre ressaltar que as leis dos ordenamento jurídico do mundo ocidental não são reconhecidas pelos muçulmanos.¹⁴⁹

Em conseqüência de tal fato, a lei nunca foi bem separada na concepção do dever, e nunca se tornou totalmente auto-consciente, como a definição padrão de que ciência do direito é o conhecimento dos direitos e deveres pelos quais o homem pode apropriadamente conduzir a sua vida neste mundo e se preparar para a vida futura.¹⁵⁰

A *Sharia* não é égide de um código formal, mas mantém-se, como muito bem definido pelo historiador Hamilton Alexander R. Gibb, trata-se de "uma discussão sobre os deveres dos muçulmanos".

A matiz determina a natureza da sentença proferida sobre as diversas atividades de que se toma conhecimento, um julgamento que remonta a uma concepção básica de uma legislação divina mediada por padrões absolutos de dualidade entre o bem e do mal.

A maioria das ações não se inclui no âmbito da lei em sua plenitude, desde o princípio inicial da liberdade pressupõe que, na ausência de informações reveladas sobre uma ação é moralmente (e, portanto, legalmente) indiferente. As ações são, portanto, tecnicamente denominadas de 'permitidas'. O restante são boas ou más em essência.

A *Sharia* regulamenta todas as ações humanas e as coloca em cinco categorias: Obrigatórias, Recomendadas, Permitidas, Não-Recomendadas e Proibidas, descritas desta maneira:

a) obrigatórias - é dever serem realizadas e, quando realizadas com boas intenções são recompensadas.

¹⁴⁸ SANTO AGOSTINHO. *Sobre a potencialidade da alma (De quantitate animae)*, Petrópolis: Vozes, 2005

¹⁴⁹ GIBB, H. A. R., "Law and Society" in: *Modern Trends in Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1947, p. 103.

¹⁵⁰ Ibid., p. 104.

- b) recomendadas - caso forem feitas serão recompensadas e se não forem não serão punidas.
- c) permitidas - não são nem encorajadas nem reprimidas, a maioria das ações humanas se enquadram nessa categoria.
- d) indesejadas - se forem evitadas serão recompensadas mas ao executá-las, não acarretam em punição.
- e) proibidas - evitar essas ações é um dever para o muçulmano e será recompensado, realizar essas ações levará à condenação e punição.

Em cada ação, é analisada a intenção e a sinceridade do coração que realizou a mesma, como mencionado pelo profeta Maomé, de que as ações são por intenções, e um só obterá o que intencionava.

Em alusão ao pensamento aristotélico, menciona-se a excelência moral relacionada a emoções e ações, tendo que somente as emoções e ações voluntárias são louvadas e censuradas, enquanto as involuntárias são perdoadas, e às vezes, inspiram piedade.

Desse modo, a distinção entre o voluntário e o involuntário faz-se necessária aos estudiosos da natureza da excelência moral e é útil para os legisladores com vistas à atribuição de honrarias e à aplicação de punições.¹⁵¹

Conforme fenomenologia da ação observada por Miguel Reale, a conduta humana assume cinco modalidades diferentes, as quais possuem uma energia irradiada pelo valor objetivo predominante na comunidade em que está inserida, resultando na normatização da conduta humana¹⁵²:

- a) religiosa - quando o móvel de agir é valor transcendente;
- b) moral - quando o agente se prende à conduta por si próprio, em sendo tal conduta autonomia e a norma da conduta é fixada pelo próprio agente. Quando heterônoma, o agente reconhece em outrem o poder de ditar-lhe a conduta moral;
- c) convencional - quando o sujeito obedece a determinadas normas por conveniência própria;
- d) econômica - quando os participantes de interligam em função de bens materiais;
- e) jurídica - quando os agentes estabelecem entre si uma bilateralidade atributiva, pela qual se obrigam e são obrigados a determinados comportamentos.

¹⁵¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômacos*, Brasília: Ed. UnB, 2001, III.

¹⁵² REALE, Miguel. *Teoria Tridimensional do Direito*. São Paulo: Saraiva, 2001.

A *Sharia* abrange todos os aspectos da vida humana. Manuais da *Sharia* são frequentemente divididos em quatro partes: as leis relativas aos atos pessoais de culto, as leis relativas às operações comerciais, as leis relativas ao casamento e divórcio e as leis penais.

O substrato ético ou ritual é introduzido, não apenas para a classificação das ações, mas também para as sanções da lei. As sanções legislativas não são constantemente trabalhadas, e as penalidades religiosas frequentemente complementam ou substituem as sanções sociais ou civil.¹⁵³

A ciência da classificação das ações tem em seu bojo, a elaboração teórica e bastante estudiosa. Originariamente, ela foi baseada em um corpo de práticas jurídicas de proveniência heterogênea: o direito consuetudinário árabe, o direito comercial de Meca, a lei agrária de Medina, elementos de direito (principalmente sírio-romana) estrangeiros tomados após as conquistas, completados ou acomodados com o Alcorão.

Em tempos de *Umayyad*¹⁵⁴, a administração real do Direito foi em grande parte nas mãos de funcionários civis e militares, a formulação da Lei Revelada foi deixada nas mãos de teólogos e expositores que tinham experiência jurídica adquirida no mundo não-islâmico. O advento dos califas abássidas trouxe o conhecimento da formulação de leis no início deste período, nos segundo e terceiro séculos da era muçulmana, possibilitando a realização da classificação e sistematização jurídica.

A capital dos abássidas estava no Iraque, sendo natural que a escola jurídica favorecida ser a iraquiana.

O fundador da escola iraquiana foi o venerável Abu Hanifa, e apesar de Abu Hanifa recusar-se a aceitar funções jurisdicionais, dois dos seus discípulos, Abu Yusuf e Mohammed-Shaibini, nomeados em altos cargos, organizaram seus escritos e desenvolveram seus ensinamentos. A escola foi denominada *Hanafi*, surgiu da antiga *Sunnah* iraquiana e das escolas adaptadas para o crescimento depois da Tradição Profética, mas manteve um raciocínio considerável do elemento pessoal (*ra'y = opinio*).

A escola de Medina também cresceu a partir da prática apoiada pelos resultados de importantes juristas de Medina do passado.

¹⁵³ GIBB, H. A. R., “**Law and Society**” in: *Modern Trends in Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1947.

¹⁵⁴ O segundo califa da história do islamismo.

A referência foi Malik ibn Anas, que recolheu as tradições em que ele, como magistrado em Medina, baseando suas decisões em um corpus chamado *al-Muwatta* ('Caminho da Elevação'), tendo a sua escola sido denominada posteriormente, de escola Maliki.¹⁵⁵

Pouco menos de uma geração posterior, al-Shafi, um discípulo de Malik, lançou as bases da ciência jurídica descritas nos parágrafos supra. O sistema ao qual deu o seu nome associado a adesão estrita à tradição estabelecida Profética (que ele distingue da tradição de Medina) com uma modificação do método de Hanafi na forma de dedução analógica (*qiyas*).

Apesar de suas diferenças formais e divergências em detalhes, todas as três escolas floresceram em acordo substancial sobre os assuntos mais importantes. Em todas as escolas, na prática reconhecem as mesmas fontes: Alcorão, *Sunnah*, *Ijma*, e alguma forma de raciocínio analógico, bem como todos reconhecem os sistemas com ortodoxia.

Diante do exposto, não são distinguidas como "seitas" do Islã sunita, mas apenas como escolas distintas, ou "caminhos" da expressão árabe *madhahib*.

O exegeta ou crente muçulmano pode pertencer a qualquer uma das escolas, mas, a longo prazo, elas tendem a dividir o mundo islâmico entre elas.

Na conjuntura vigente, a escola *Hanafi* predomina na Ásia Ocidental (exceto Arábia Saudita), no Baixo Egito, e no Paquistão. O *Shafi'i* na Indonésia, e o *Maliki* no Norte e no Oeste da África e Alto Egito.

Além destas três, havia várias outras escolas. A escola do sírio de al-Awza'i dissipou-se no *Malikism*. Durante o terceiro século, uma reação tradicionalista forte contra as especulativos "inovações" das escolas anteriores e a dialética Mu'tazilite foi liderado por dois doutos de Bagdá, *Ahmad ibn Hanbal* e Da'ud al-Zahiri. A escola *Zahiri* não amealhou muitos adeptos, embora tenha contado com alguns juristas notáveis em séculos posteriores, mas a escola *Hanbali* teve uma forte ascensão no Iraque e na Síria, até a conquista otomana.¹⁵⁶

No século XVIII, foi revivido (sob a denominação de *Wahhabi*) na Arábia Central, e é agora a escola dominante na maior parte da Arábia Central e do Norte. Embora reconhecido por outras escolas como um quarto *madhhab* ortodoxo, a sua atitude para com as demais escolas tem sido geralmente menos tolerante.¹⁵⁷

¹⁵⁵ GIBB, H. A. R., "Law and Society" in: *Modern Trends in Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1947, passim

¹⁵⁶ Ibid., p. 89.

¹⁵⁷ Ibid., p. 89.

No decorrer dos séculos posteriores, permaneceram inalteradas as doutrinas jurídicas formais e definições dessas escolas e há pouco a ser adquirido por rastreamento e discussão de sua produção formidável de obras jurídicas.

Contudo, tendo visão muito generalizada de que a Lei Islâmica (ou lei corânica, como muitas vezes é chamado) tem permanecido em um estado pétreo desde que a "*porta de ijtihad*" foi fechada no terceiro século, é considerável o interesse da observância de alguns dos desenvolvimentos posteriores.

A partir da formulação da lei religiosa, que era totalmente independente da autoridade secular, não poderia haver nenhuma questão de interferência por califas ou sultões com as suas regras e decisões. As autoridades seculares foram obrigadas a reconhecê-la e de promover a sua administração, designando a nomeação de juízes (cádis) em todas as partes de seus territórios.

Apesar de há pouco tempo que se pode ser chamado de legislação por parte do Estado até a ascensão do Império Otomano, mas desde cedo as autoridades seculares participaram até certo ponto na administração judicial, mantendo tribunais para a reparação de injustiças (*mazalim*). Nestes tribunais, praticava-se arbitrariamente a modificação da lei religiosa, com ou sem a colaboração dos cádis oficiais.¹⁵⁸

Nos tribunais religiosos, e às vezes nos tribunais *mazalim*, era um procedimento comum apresentar resumo de qualquer caso importante para um jurista qualificado emitir seu parecer. Tal um consultor era chamado de *mufti*, e seu parecer era incorporado em uma *fatwa* ou indicação das questões legais.¹⁵⁹

Em regra geral, *muftis* mantiveram a sua independência da administração secular, mas no Império Otomano foram classificados na hierarquia oficial, ficando abaixo dos cádis, e o *Mufti* chefe de direito de Constantinopla, *Shaikh al-Islam*, tornou-se o maior religioso de autoridade no Império.

As coleções de *fatwas* compilados por juristas são, portanto, uma fonte muito mais importante para o estudo do uso legal e do desenvolvimento do mundo islâmico do que os estereotipados livros-texto da *madhahib*. Nestes, há o que se reflete da longa luta que durou séculos e ainda perdura entre a lei religiosa e o direito consuetudinário local em muitos países islâmicos, e da pressão constante dos líderes religiosos para assimilar costumes locais "*adat*" para os padrões da lei islâmica.¹⁶⁰

¹⁵⁸ GIBB, H. A. R., "Law and Society" in: Modern Trends in Islam, Chicago: The University of Chicago Press, 1947, p. 104.

¹⁵⁹ Ibid., loc. cit.;

¹⁶⁰ Ibid., loc. cit.;

Apesar destas derrogações à sua autoridade, a *Sharia* sempre se manteve em vigor e a serviço de um ideal e de um tribunal de última instância, e por sua unidade e abrangência, formou a principal força unificadora na cultura islâmica.

A *Sharia* pode ser caracterizada pela própria falta de flexibilidade, fato que contribuiu para ser a força motriz unificadora da cultura islâmica, evitando divergências e desintegração em sistemas puramente locais.¹⁶¹

O Código de Lei Islâmico permeia todos os âmbitos da vida social e de todos os ramos da literatura islâmica, não sendo demasiado declarar que é o compêndio do verdadeiro espírito islâmico, a expressão mais decisiva do pensamento islâmico, um elemento primordial do Islã.¹⁶²

Tomando-se por base a premissa supra, é justificável que o livro das Mil e Uma Noites tenha inspiração na *Sharia*, que determina o modo de conduta e das ações dos crentes muçulmanos, fé professada pelos personagens contidos nas tramas desta famosa obra literária.

4.1 A SHARIA NO LIVRO DAS MIL E UMA NOITES

No Islã, ao contrário da cultura ocidental, não há uma separação entre a religião e o direito. Todas as leis são religiosas e baseadas ou nas escrituras sagradas ou nas opiniões de líderes religiosos.

O Alcorão é a mais importante fonte da jurisprudência islâmica (*fiqh*), sendo a segunda a *Sunnah* (Vida e caminhos do profeta). Não é possível praticar o Islã sem consultar ambos os textos. A partir da *Sunnah*, relacionada mas não a mesma, vem a *Hadith* (narrações do profeta). Uma *Hadith* é uma narração acerca da vida do profeta ou o que ele aprovava - ao passo que a *Sunnah* é a sua própria vida em si.

Assim, a *Sharia*¹⁶³ tem como as suas principais fontes o Alcorão e a *Hadith*, mas o *ijma*, o consenso da comunidade, também foi aceite como uma fonte menor. *Qiyas*, o raciocínio por analogia, foi usado pelos estudiosos da lei/religião islâmica (*Mujtahidun*) para lidar com

¹⁶¹ GIBB, H. A. R., “**Law and Society**” in: *Modern Trends in Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1947, p. 104.

¹⁶² GIBB, H. A. R., “**Law and Society**” in: *Modern Trends in Islam*, Chicago: The University of Chicago Press, 1947, p. 104-105.

¹⁶³ a lei islâmica, também grafado *Sharia*, *Shari'a*, *Shariah* ou *Syariah*, em árabe شريعة .

situações onde as fontes sagradas não providenciam regras concretas. As práticas achadas na *Sharia* têm também algumas raízes nos costumes locais (*Al-urf*).

A *fiqh*, ou jurisprudência islâmica e está dividida em duas partes: o estudo das fontes e metodologia (*usul al-fiqh* - raízes da lei) e as regras práticas (*furu' al-fiqh* - ramos da lei).

Dizem respeito a todas as leis da *Sharia* o que se refere à melhoria da qualidade da vida humana, da moral e conduta, e do embelezamento das condições sob as quais a vida é vivida. Incluem-se leis referentes à higiene do corpo, roupas e meio ambiente, a cobertura das partes privadas ou *'awrah*, o método de livrar-se de impurezas, a prática de atos voluntários de adoração, tais como o jejum e caridade, etc.

A *Sharia* não só lida com os aspectos da religião ou culto como também lida com todas as facetas da vida, pois também se preocupa com a moral e a adoração de *Allah*.

O livro das Mil e Uma Noites, em diversas histórias, narram-se as relações entre os particulares e relatam-se as histórias da vida privada, como a forma de tratamento do marido com relação à esposa, citam-se fatos que remetem à vida do profeta Maomé, faz-se alusão às leis islâmicas ou à *Sharia*, ao julgamento dos atos tanto por *Allah* quanto por representantes de *Allah* na terra.

No Livro das Mil e Uma Noites, a *Sharia* é invocada em muitos contos, mas seguindo a tradição árabe, de forma conotativa, velada; retratada na rotina prosaica dos personagens, para resolução de litígios na busca de justiça.

5 O CONCEITO DE JUSTIÇA NO PENSAMENTO JUSFILOSÓFICO OCIDENTAL

O termo justiça apresenta uma gama vasta de significados, sobretudo no pensamento filosófico ocidental.

Convém distinguir a justiça como um conjunto de exigências ou aspirações relativas à estrutura da sociedade, da justiça enquanto instituição judiciária.

Haja vista que a filosofia jurídica tem grande interesse pela justiça enquanto instância oficial encarregada de administrar o direito, o foco principal de análise da reflexão jusfilosófica sempre recaiu sobre a justiça concebida como aspiração fundamental de uma ordem social e jurídica.¹⁶⁴

Nesta concepção, a justiça apresenta-se como um conjunto de critérios ideais que devem presidir a boa condução e o desenvolvimento ordenado da coisa pública.

Há muitos estudiosos que duvidam da objetividade de tais critérios, mas é difícil negar o fato de que a justiça seja uma espécie de sentimento moral, de caráter intersubjetivo, comum aos diversos grupos humanos.¹⁶⁵

Em óbice do procedimento, Otfried Höffe assevera que alguns destes critérios apresentam uma objetividade indubitável: a exigência de imparcialidade, a proibição de alguém vir a ser juiz em causa própria ou a necessidade, no caso de um conflito, de que os dois lados litigantes sejam escutados.¹⁶⁶

Concernente ao pensamento ocidental, a justiça foi tradicionalmente concebida sob a forma da repartição.

Em consonância com a célebre fórmula latina contida no *Digesto*¹⁶⁷, a justiça consistiria na máxima “*constans et perfecta voluntas ius suum unicuique tribuere*” ou seja, na disposição ou virtude permanente de dar a cada um o que lhe é devido.

A referida definição é visivelmente tautológica, porquanto não especifica quem deve ser encarregado da distribuição, bem como não identifica o princípio a ser empregado na referida partilha.¹⁶⁸

¹⁶⁴ LUMIA, Giuseppe, **Elementos de teoria e ideologia do direito**, São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 112.

¹⁶⁵ KELLERHALS, Jean, **Le sentiment de justice dans les relations sociales**, Paris:PUF, 1997, p. 15.

¹⁶⁶ HÖFFE, Otfried, **Justiça política**, Petrópolis: Vozes, 1991, p. 77.

¹⁶⁷ O Digesto, conhecido igualmente pelo nome grego *Pandectas*, é uma compilação de fragmentos de juriconsultos clássicos.

¹⁶⁸ RUIZ, Castor M.M. Bartolomé, **A Justiça**, São Paulo: Manole, 2004, p. 93.

Ainda que vago, o adágio dos juristas romanos sugere a necessidade de distinção entre duas dimensões importantes da repartição: a formal e a material.

A primeira, de caráter procedimental, aponta para o fato de que toda divisão deve estar assentada em parâmetros aceitos por todos.

A segunda dimensão, de traço mais substancial, indica a necessidade de identificação dos princípios a serem utilizados na repartição com base nas necessidades, merecimentos, posições sociais, etc. A bidimensionalidade da justiça suscita grandes discussões filosóficas.

É cediço que a dimensão procedimental, por um lado, parte de uma definição formal da igualdade, isto é, da suposição de que todas as pessoas em uma sociedade ou grupo devem ser tratadas de acordo com regras idênticas.

Entretanto, ela não estabelece o parâmetro a partir do qual alguém deveria ser considerado igual a outro, nem fixa o critério que permitiria a identificação dos membros de uma mesma categoria.

À esteira da teoria da tridimensionalidade de Miguel Reale, tem-se que a conduta humana primordialmente é caracterizada por três dimensões que compõem sua realidade.

A conduta humana escolhe maneiras de agir em detrimento de outras, e essas preferências visam conceber valores e por conseguinte, implica através do Direito, a tomada de posição, de vontade. O Direito, neste cenário, integra o ser e o dever-ser e cumpre função finalística na tríade fato-valor-norma¹⁶⁹.

Contudo, como reza Chaïm Perelman, a dimensão substancial enfrenta a difícil tarefa de escolher, entre princípios de distribuição tão antitéticos, aquele que deve ser considerado o mais adequado, como também o desafio de justificar as desigualdades dele decorrentes.¹⁷⁰

Tendo em vista todo o panorama, a fórmula do *Digesto* permite a identificação de três elementos intrínsecos à noção de justiça: a alteridade, a igualdade e a exigibilidade do débito.

Nesta esteira, a justiça ocorre sempre no âmbito de uma relação intersubjetiva. Ela pressupõe um elo de reciprocidade que vincula um sujeito a outro. Em seguida, a justiça contém um elemento de igualdade ou simetria que deve, segundo o caso, ser estabelecido (distribuição) ou restabelecido (retribuição).

Por derradeiro, a justiça impõe uma exigibilidade com relação àquilo que é devido (*debitum*). Na esfera da distribuição, ela busca repartir os benefícios e encargos advindos de

¹⁶⁹ REALE, Miguel. **Fundamentos do Direito**. São Paulo: RT, 1940.

¹⁷⁰ PERELMAN, Chaïm, **Ética e Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. 65.

uma relação intersubjetiva. Na esfera da retribuição, a justiça pretende compensar ou corrigir a violação de uma simetria (uma obrigação contratual ou um delito, por exemplo).

Na linha do tempo, tem-se que na Modernidade, a justiça deixou de ser considerada apenas como uma virtude e passou a ser enfatizada como fundamento da sociedade.¹⁷¹

A transformação é identificada por David Hume, que definiu a justiça como virtude artificial fundada numa convenção social preexistente.¹⁷²

Neste esteio, situa-se a tradição do utilitarismo que pensou a justiça em termos teleológicos, isto é, como a maximização do bem-estar social.¹⁷³

A filosofia kantiana irrompe num momento fundamental no redimensionamento do conceito de justiça. Tendo partido da premissa de que o homem possui uma reeminência valorativa derivada de sua racionalidade, Emmanuel Kant conceituou a justiça como um dever absoluto que consistiria em tratar cada ser humano com respeito, isto é, com um fim em si mesmo e não como meio para obtenção de algo.¹⁷⁴

Pierre-Joseph Proudhon adotou tal posicionamento quando vislumbrou a justiça sob a óptica da reciprocidade, isto é, como a faculdade de reconhecer, em nos mesmo e na figura do outro, uma idêntica dignidade.¹⁷⁵

É conveniente ressaltar que muitos autores modernos foram céticos com relação ao ideal de justiça.

Karl Marx¹⁷⁶ entendeu que a justiça nada mais seria do que um produto das relações de classe, uma crença que derivaria da infraestrutura econômica da sociedade burguesa.

Friedrich Nietzsche, por sua vez, identificou na justiça uma vontade de impor valores. Em conformidade com seu pensamento, a justiça não é a conformidade de uma ação ou situação a um critério exterior. Não se trata de um juízo de adequação, mas de uma prescrição soberana.¹⁷⁷

Hans Kelsen, ao buscar construir uma Teoria do Direito de traço formal e exclusivamente descritiva, concebeu a justiça como um ideal irracional que se alicerçaria numa concepção metafísica do jurídico.¹⁷⁸

¹⁷¹ TAYLOR, Charles. **As fontes do Self. A construção da identidade moderna.** São Paulo: Loyola, 1997. p.80.

¹⁷² BARRY, Brian. **Teorias de la justicia.** Barcelona: Gedisa, 1995, p. 132 s.

¹⁷³ VECA, Salvatore. **La bellezza e gli oppressi: diece lezioni sull'idea di giustizia.** Feltrinelli. 2002, p. 105.

¹⁷⁴ KANT, Emmanuel. **Métaphysique des moeurs.** Paris: Gallimard. 1997, p. 106.

¹⁷⁵ PROUDHON, Pierre-Joseph. La justice dans la Révolution et dans l' Église. In: **Corpus des oeuvres de philosophie de langue française.** Paris: Fayard. 1998.

¹⁷⁶ IANNI, Octavio. **Dialética e capitalismo – ensaio sobre o pensamento de Marx.** Petrópolis: Vozes, 1982, p. 11.

¹⁷⁷ FRIEDRICH NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral.** São Paulo: Brasiliense.1988.p. 111.

¹⁷⁸ KELSEN, Hans. **O que é a justiça?** São Paulo, Martins Fontes, 1997, passim.

Alf Ross, por conseguinte, defendeu que a aspiração da justiça traduziria tão somente sentimentos de aprovação ou desaprovação com relação a uma conduta ou situação.¹⁷⁹

O pensamento contemporâneo do filósofo norte-americano John Rawls, foi marcado pelo o ressurgimento do debate sobre a justiça substancial, buscando enfatizar a justiça como princípio de maximização da liberdade ou de distribuição de bens sociais e culturais fundamentais.¹⁸⁰ Defende que a justiça reveste-se de um caráter político. Desta feita, trata-se de uma virtude que se aplica à estrutura de base da sociedade.

John Rawls apresenta uma concepção objetiva da justiça assentada em regras estabelecidas contratualmente por pessoas colocadas em uma situação de imparcialidade quanto aos eventuais benefícios ou vantagens que elas possam usufruir em função de suas posições sociais.¹⁸¹

A proposta de John Rawls promoveu inúmeros debates e críticas. Algumas das principais objeções enfatizam o aspecto metodológico, sobretudo a possibilidade de realização de um acordo entre indivíduos racionais, reciprocamente desinteressados e que gozam de igual liberdade.¹⁸²

Considerou Robert Nozick inaceitável que, em nome da correção das desigualdades, o Estado venha a atentar contra a liberdade do mercado e os direitos de propriedade, ou a desconsiderar as capacidades específicas de cada indivíduo. Ainda, o autor assevera que a teoria rawlsiana é compatível com o liberalismo político que ela pretende defender, principalmente no que tange às ideias de pluralismo e tolerância.¹⁸³

Em outra linha de objeção, estão os chamados comunitaristas, autores que concebem cada comunidade política concreta como uma unidade livre para estabelecer seus fins e práticas sociais.

Para os comunitaristas, principalmente Michel Walzer¹⁸⁴, John Rawls ignora o fato de que a justiça distributiva deve ser sempre local, isto é, ligada às compreensões compartilhadas pelos membros de um determinado grupo.

Desta forma, opondo-se à adoção de qualquer critério único de distribuição, Michel Walzer defende uma concepção pluralista da justiça fundada na ideia de igualdade complexa.¹⁸⁵

¹⁷⁹ ROSS, Alf. **Sobre el Derecho y la Justicia**. Buenos Aires: Eudeba, 1994, passim.

¹⁸⁰ RAWLS, John, **Uma teoria da justiça**, São Paulo: Martins Fontes, 1998, passim.

¹⁸¹ Ibid., loc. cit.;

¹⁸² SANDEL, Michel. **Liberalism and the limits of justice**. Cambridge University Press. 1982. p. 170 e ss.

¹⁸³ NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado y Utopia**. México:FCE. 1979, p. 130.

¹⁸⁴ WALZER, Michel. **As esferas da justiça. Em defesa do pluralismo e da igualdade**. Lisboa: Editorial Presença. 1999. p. 174.

¹⁸⁵ Ibid., loc. cit.;

O objetivo de John Rawls era de mostrar que cada esfera social exige um princípio específico de distribuição.

John Rawls foi suscetível às várias críticas apresentadas. Na obra *Liberalismo político*, o autor modificou muitas de suas teses, principalmente a de que seu modelo de justiça representaria uma concepção filosófica¹⁸⁶.

Ao rejeitar o pressuposto da posição original, John Rawls passou a sustentar a ideia de que a justiça depende da capacidade de elaboração a partir de uma cultura política democrática, de um consenso sobreposto - *overlapping consensus* e também assumiu a necessidade de revisão de suas propostas no que tange ao próprio conteúdo dos dois princípios de justiça.

John Rawls, renomado professor de Harvard, em sua fase final de vida; procurou construir uma teoria mais global da justiça, válida não apenas para os Estados nacionais, mas também para as instituições políticas internacionais.¹⁸⁷

É cediço que o tema da justiça continua a suscitar importantes debates em âmbito do pensamento contemporâneo, em decorrência do dinamismo do conceito de justiça no mundo ocidental.

Como mostra Will Kymlicka, outros aspectos importantes da justiça, até certo ponto negligenciados pela proposta rawlsiana, ganharam destaque nos debates atuais.¹⁸⁸

Iris M. Young, por exemplo, reivindicou um maior cuidado e que concerne ao problema da distribuição dos bens culturais, bem como às questões relacionadas aos grupos vulneráveis, sobretudo mulheres e homossexuais.¹⁸⁹

Jürgen Habermas, por sua vez, procurou desenvolver aspectos importantes da relação entre justiça e democracia deliberativa, tomando por base sua própria teoria do agir comunicativo.¹⁹⁰

Brian Barry, em seu turno, vem se destacando na análise do princípio de imparcialidade como base equitativa para o acordo entre as diferentes concepções do bem que coexistem nas sociedades plurais democráticas.¹⁹¹

O pensamento jusfilosófico ocidental é contemplado com miríade de autores que trouxeram preciosas contribuições para a definição e aprimoramento de conceitos e valores.

¹⁸⁶ RAWLS, John, **O liberalismo político**, São Paulo: Ática, 2000, passim.

¹⁸⁷ RAWLS, John, **Le droit des gens**. Paris: Éditions Esprit. 1996, passim.

¹⁸⁸ KYMLICKA, Will, **Les théories de la justice**. Paris: La Découverte. 1999. p.40 s.

¹⁸⁹ YOUNG, Iris Marion. **Justice and the Politics of Difference**. Princeton: Princeton University Press. 1990, passim.

¹⁹⁰ HABERMAS, Jürgen. **Droit et démocratie. Entre faits et normes**. Paris: Gallimard. 1997, p. 170.

¹⁹¹ BARRY, Brian. **La justicia como imparcialidade**. Barcelona: Paidós, 1997, p. 97.

Entretanto, após esforço hercúleo e necessário, fora feito um corte epistemológico e eleição de três pensadores cujas teorias e ensinamentos dialogam, de alguma maneira, com o mundo árabe-muçulmano por possuírem uma incontestável visão panorâmica da diversidade sociológica e cultural.

5.1 O CONCEITO DE JUSTIÇA SEGUNDO ARISTÓTELES

É indubitável a suma contribuição de Aristóteles para a Filosofia do Direito foi a elaboração de uma noção de justiça, que, discriminando os sentidos do conceito, traçou linhas-mestras que perduram hodiernamente.

Antecedendo a elaboração aristotélica, os pitagóricos viram a justiça uma exigência da operação harmônica, a que os sofistas atribuíram uma função instrumental para a convivência.

Ademais, Platão passou a atribuir-lhe um valor preponderante e total numa sistemática, sendo, pois necessário para aplicá-lo, determinar que coisa é o próprio de cada um, ou, por outras palavras, qual a tarefa reservada a cada parte ou energia operante, por si e em relação ao todo.

As duas tendências vão manifestar-se em Aristóteles por meio de uma duplicidade de direção.

Aristóteles, assim como Platão, verá a Justiça como virtude total ou virtude perfeita e a injustiça como vício integral, mas também tentará determinar as exigências concretas das operações harmônicas no estudo que faz da justiça como virtude particular.¹⁹²

Destarte, Aristóteles principia o seu estudo sobre a Justiça propondo uma definição que segundo ele mesmo é apenas um: “ponto de partida, a título de simples esboço”. Nós observamos que todos os homens entendem chamar justiça esta espécie de disposição que torna os homens aptos a executar as ações justas e que os faz agir justamente e querer as coisas justas”.¹⁹³

A justiça, é assim, uma virtude e pois, isto é, um modo de agir constante e deliberado. Mas, de certo modo, é mais do que um *habitus*. Distingue Aristóteles entre ação justa e homem justo. A primeira se distingue, por sua vez, das chamadas coisas justas ou seja, as que são aquelas determinadas pela lei ou pela natureza. É a oposição entre lei convencional e lei natural.

¹⁹² ARISTÓTELES, *Étique à Nicomaque*. Paris, 1959, V, 3.

¹⁹³ *Ibid.*, V, 1.

A ação justa é o desenvolvimento natural de um *habitus* que executa uma coisa justa. Isto é, a ação justa é uma energia que realiza uma coisa justa.

A justiça, portanto, não é apenas um *habitus*, mas um ato também. O juiz, nesse sentido, não é aquele que tem a posse da justiça, mas aquele que a faz atuar, ligando-a a uma pessoa. Conclui Aristóteles que o fim do Estado é formar os cidadãos capacitando-os a cumprir boas ações.¹⁹⁴

Aristóteles define a virtude como “disposição de agir de modo deliberado, consistindo em um meio-termo relativo a cada um, racionalmente determinado e como o determinaria o homem prudente”.¹⁹⁵

Sob a óptica da excelência, a virtude é um extremo, mas em relação a ela mesma, é um meio-termo. A determinação do meio-termo por um critério quantitativo nem sempre é fácil.

Ora, a justiça, sendo um meio-termo (Aristóteles fala em meio relativo a nós, em oposição aos meios aritméticos acentuando o caráter prudente e, pois, não completamente objetivo, de sua determinação), ao determiná-lo, o filósofo encontra uma dificuldade que faz da Justiça uma virtude especial.

A Justiça é, no entanto, uma mesótese diferente, mas apenas de um modo accidental, pois quanto à essência, ela guarda as mesmas características das demais virtudes, permanecendo fiel ao esquema geral, constituindo-se efetivamente no ponto de equilíbrio que o homem prudente é capaz de determinar, evitando os excessos e as lacunas.¹⁹⁶

Há, ainda, uma terceira característica. Aristóteles afirma que a Justiça “é uma disposição em razão da qual o homem justo é definido como apto a executar, pela escolha deliberada, o que é justo”.¹⁹⁷ Não basta, pois, para caracterizar a Justiça e o vício que lhe corresponde, o fato de ser uma disposição e um justo meio. Ela também é uma escolha deliberada, sendo a deliberação também uma característica essencial da virtude em geral: “A virtude é uma disposição de agir de modo deliberado”.¹⁹⁸

Nesse sentido, diz-se que o homem justo não é aquele que apenas cumpre ações justas, mas sim aquele que as executa voluntariamente.¹⁹⁹

De igual modo, só há ato injusto, capaz de tornar seu agente um homem injusto, quando acompanhado da qualificação de voluntário.²⁰⁰

¹⁹⁴ ARISTÓTELES, *Étique à Nicomaque*. Paris, 1959, I, 10.

¹⁹⁵ *Ibid.*, II, 6.

¹⁹⁶ *Ibid.*, II, 6.

¹⁹⁷ *Ibid.*, V, 9.

¹⁹⁸ *Ibid.*, II, 6.

¹⁹⁹ *Ibid.*, V, 10.

²⁰⁰ *Ibid.*, V, 10.

Da mesma maneira que o homem que sofre uma injustiça nem sempre é porque é tratado injustamente, pois tal fato pode ter sucedido apenas por acidente. Voluntário não significa livre no sentido de livre-arbítrio, noção que aparecerá com a filosofia cristã:

Voluntário é tudo aquilo que, entre as coisas que estão no poder do agente, é executado com conhecimento de causa, isto é, sem ignorar nem a pessoa que sofre a ação, nem o instrumento empregado, nem o objetivo a atingir, o que se dá quando o ato é executado sem coação ou sem ignorância.²⁰¹

Entretanto, há uma diferença entre vontade e escolha preferencial, o que permite estabelecer a diferença entre a injustiça cometida por cálculo (premeditada) e por impulsividade.²⁰²

A escolha preferencial se distingue do apenas voluntário, sobretudo porque enquanto aquela se dirige aos meios da ação, este visa aos seus fins.

Em verdade, a escolha preferencial tem um caráter próprio que a individualiza e a distingue igualmente dos apetites, dos desejos, dos impulsos ou das opiniões, na medida em que apenas ela é racional.²⁰³

Enquanto o apetite não pode ser contrário a si mesmo (ou nos apetece ou não nos apetece algo) e se refere ao prazer e à dor, a escolha preferencial é sempre ambivalente (escolhe-se sempre ou isto ou aquilo) e se refere ao bem e ao mal.

No tocante aos desejos, estes se referem sempre a fins, podendo recair sobre coisas impossíveis ou coisas que estão fora de nossa possibilidade de produzir ou alcançar, ao passo que a escolha preferencial se refere aos meios e se limita ao possível ou ao que nós mesmos podemos produzir. A opinião, finalmente, é dirigida ao bem e ao mal, valendo na conformidade do objeto com o dever.²⁰⁴

Destarte, nosso caráter bom ou mau não decorre de nossas opiniões, mas sim de nossas escolhas.

O que caracteriza a escolha não é apenas o voluntário, mas também o fato de ser acompanhada de razão e pensamento discursivo. Com efeito, o objeto da escolha é o que foi decidido por deliberação. Ainda nesse sentido, a escolha deliberada é vontade livre, adicionando-se sopesamento, ponderação racional, razoabilidade.

²⁰¹ ARISTÓTELES, *Étique à Nicomaque*. Paris, 1959, III, 1.

²⁰² *Ibid.*, III, 3.

²⁰³ *Ibid.*, III, 3.

²⁰⁴ *Ibid.*, III, 3.

Compreende-se que Aristóteles define a Justiça e a injustiça como uma maneira de agir em razão de um *habitus*, que procura uma forma de equilíbrio (a justiça) ou de desequilíbrio (a injustiça), ambas determinadas por um processo racional de deliberação.²⁰⁵

Pode-se aquilatar que não só está em nosso poder (isto é, não só é de nossa responsabilidade plena) sermos justos, mas igualmente, injustos. Desta feita, consegue Aristóteles um efeito prático na determinação dos vários graus de injustiça que Sócrates e Platão não puderam perceber de modo cristalino.²⁰⁶

Para haver injustiça, portanto, é preciso que o paciente a sofra contra o seu próprio desejo deliberado. Por conseguinte, a injustiça é mais propriamente definida como “causar mal (a alguém) tendo pleno conhecimento do mal e da pessoa lesada e do instrumento e da maneira, contra o desejo refletido da dita pessoa”.²⁰⁷

Peremptória sucede a indagação de que se a injustiça pode ser cometida contra si mesmo. Adiante-se que não se deve confundir com o conceito da imolação *motu proprio* com a prática de injustiça contra si mesmo, porquanto a imolação *motu proprio* nada mais é do que impingir sofrimento a si mesmo, autoflagelação, execução de um ato de sacrifício que seja deletério ao próprio corpo ou alma, e neste contexto, envolvem-se os valores ético-morais subjetivos e o elemento volitivo do indivíduo.

Posto isto, é negativa a resposta. Em primeiro lugar, porque não se pode sofrer voluntariamente uma injustiça, e aquele que se deixa conscientemente ludibriar, perece de modo voluntário. Em segundo lugar, porque a ação injusta (como a justa) é bilateral, não podendo ninguém roubar a si próprio ou cometer adultério com a própria mulher.

Ilustra-se com um dos mais célebres símbolos da justiça: a balança. Temos que a balança da justiça visa equilibrar os dois lados. Todavia, quando ocorre a injustiça, ocorre que uma das partes experimenta a perda e a outra parte experimenta o ganho.

Hipoteticamente, se o indivíduo comete injustiça contra si mesmo, ele estará ganhando em uma parte e perdendo em outra parte, e desta maneira, o ganho e a perda se anulam na balança. Por conseguinte, não há como praticar injustiça contra si mesmo.

Caracteriza-se definitivamente com essa observação, a justiça e a injustiça. Ambas são relações bilaterais. A injustiça contra si mesmo só pode ser pronunciada num sentido metafórico

²⁰⁵ ARISTÓTELES, *Étique à Nicomaque*. Paris, 1959, III, 7.

²⁰⁶ *Ibid.*, III, 7.

²⁰⁷ *Ibid.*, V, 11.

e figurado. Neste desiderato, a justiça é uma virtude plena e perfeita, exatamente porque ela se exerce nas relações com os semelhantes.²⁰⁸

Aristóteles, como Platão, reconhece que a justiça realiza antes o bem do próximo do que daquele que a exerce. “um bem estrangeiro”, porque se refere a outrem.²⁰⁹

Reflete Aristóteles que se o homem injusto é geralmente aquele que viola a lei e aquele que toma mais do que lhe é devido, faltando para com a igualdade, o homem justo será, ao revés, o que age conforme a lei e respeita a igualdade (passagem de uma disposição ao seu contrário, tendo em vista o princípio segundo o qual:

frequentemente a disposição contrária é conhecida pelo seu contrário. Dessa forma, pode-se dizer que o justo é aquilo que é conforme a lei e respeita a igualdade, sendo o injusto aquilo que é contrário à e desrespeita a igualdade.²¹⁰

Um lídimo sentido da palavra justiça que corresponde ao que é conforme a lei e que vem a ser denominada justiça universal ou justiça *lato sensu*, e que corresponde à injustiça enquanto o que contraria à lei, denominada injustiça universal ou *lato sensu*.

Jules Tricot define *justice au sense total* ou *justice totale*. A justiça assim compreendida é coextensiva à lei, pois Aristóteles pensava que a lei deveria reger toda a vida humana (As leis se pronunciam sobre todas as coisas, embora não numa relação de identidade, isto é, justiça universal e virtude moral (ação virtuosa) coincidem tão somente na medida em que a primeira acena para o caráter social implicado pela segunda, enquanto esta não permite essa inferência.²¹¹

Por conseguinte, a justiça universal coincide com a totalidade das virtudes morais na medida em que estas se referem ao próximo, sendo essa referibilidade possível precisamente por meio da lei que deve regular a vida social do homem. A lei, neste sentido, sanciona a virtude.

Para Aristóteles, o Estado é um ente moral, menos do que jurídico, cujo fim é prover uma vida feliz para o homem e a felicidade para o homem equivale à vida virtuosa.²¹²

Nesta esteira, a lei tem função educativa, sendo função do Estado legislar para educar, pois o homem é bom por natureza ou se torna bom pela educação, conforme, aliás, já salientara Platão. Destarte, a justiça universal é para Aristóteles, a virtude no seu grau mais eminente²¹³.

²⁰⁸ ARISTÓTELES, *Étique à Nicomaque*. Paris, 1959, V, 15.

²⁰⁹ Ibid., V, 15.

²¹⁰ Ibid., V, 1.

²¹¹ Ibid., 1959, V, 2.

²¹² ARISTÓTELES, *Politics*, The Great Books Britannica, 1952. I, 1.

²¹³ Ibid., 1952. I, 1.

As regras de conduta política podem ser tanto escritas quanto costumeiras. As primeiras são as que emanam de um legislador; as segundas, mas importantes, são as que o tempo e o longo hábito tornaram obrigatórias. Seu valor é maior porque o único império que tem a lei é o hábito, e a lei costumeira nasce do hábito através do tempo.

Não há, aí, uma noção de um poder estatal dotado de *imperium*. A justiça política, determinada por regras de conduta escritas ou costumeiras, pode ser natural ou legal. A justiça legal é aquela que é conforme a lei particular, escrita ou costumeira, o que varia segundo os povos e se define em relação a eles. A justiça natural é, por sua vez, consonante à lei comum, que pode tornar-se escrita, mas que é segundo a natureza e em vista dela se define.

Na medida em que o justo universal é conforme a lei, parece possível relacionar a distinção entre lei comum e lei particular, feita na Retórica, com a distinção, feita na Ética, entre justiça natural e justiça legal. E como na Retórica Aristóteles afirma que a lei particular pode ser escrita ou não escrita (o mesmo podendo-se inferir-se para a lei comum), conciliam-se também, estas com o conjunto.²¹⁴

Por derradeiro, muito embora todas estas leis possam referir-se tanto à justiça política quanto à não-política, assim como Aristóteles exclui a segunda, parece possível alinhar todas essas divisões num série única e interligada, no relacionamento ente lei e justiça.²¹⁵

Há uma relação hierárquica entre essas leis, sendo a natural superior à legal.

Porém, não é só este sentido que interessa a Aristóteles. O lado da justiça enquanto coextensiva à virtude total e, correspondentemente, a injustiça tem-se o outro lado, que se refere àquele que respeita a igualdade e que Aristóteles denomina justiça particular.²¹⁶

A justiça particular está para a justiça universal como a parte está para o todo, posto que o respeito à igualdade é sempre conforme a lei, ao passo que nem tudo que é conforme a lei se refere ao que respeita a igualdade. Do mesmo modo, há uma injustiça particular que está para a injustiça universal como a parte para o todo, pois se todo iníquo é contrario à lei, nem tudo o que é contrário à lei corresponde ao iníquo.²¹⁷

Supõe-se que, o covarde, que comete uma injustiça ao abandonar seus companheiros, este o faz no sentido universal da palavra e não no particular. Assim, o covarde é injusto no sentido de um vício particular(covardia) ao abandonar alguém, na sua referibilidade ao próximo.

²¹⁴ ARISTÓTELES, **Politics**, The Great Books Britannica, 1952. III, 7.

²¹⁵ Ibid., I, 1.

²¹⁶ ARISTÓTELES, **Étique à Nicomaque**. Paris, 1959, V, 1.

²¹⁷ Ibid., V, 5.

A justiça particular pode ser entendida como uma disposição que na esfera dos bens exteriores, nos leva a agir, justamente, segundo uma escolha deliberada, efetuando sua repartição, seja entre o agente e outra pessoa, seja entre duas pessoas, repartição esta que atenda às exigências da igualdade proporcional, sendo o contrário da injustiça, que origina duas espécies de justiça particular, senão vejamos:

A espécie distributiva é virtude na distribuição das honras ou das riquezas ou de outras vantagens que devam ser repartidas entre os membros da comunidade.

Por distribuição das honras pondera Aristóteles ser a distribuição das dignidades e dos cargos públicos na *pólis*. Tal função da justiça distributiva tenta dirimir uma questão problemática, a da disputa pelo domínio político. Para o filósofo, a perseguição da igualdade está na origem das dissensões nos Estados.²¹⁸

É unânime o reconhecimento de que a justiça é uma espécie de igualdade. Então, é inevitável que se questione, porém, sobre o que versa a igualdade, isto é, igualdade de que realiza a justiça? A resposta a essa pergunta pertence à política. À justiça pertencem, tão somente, os modos da relação de igualdade, independentemente da sua especificação política, que pode variar de Estado para Estado.

Assim é que as tiranias tem por critério supremo da sua atividade política o interesse do monarca; as oligarquias, a riqueza (Plutocracia); as aristocracias, a virtude dos mais nobres cidadãos; a politéia, a liberdade (participação no governo e igualdade perante as leis, uma espécie de privilégio de obedecer as leis iguais: isonomia); a democracia, a pobreza.²¹⁹

A repartição de bens diversos envolvendo sujeitos de classes sociais ou estamentos diferentes exigia uma fórmula complexa de mensuração. Consonante com a bilateralidade das relações de acordo com uma proporção geométrica é, assim, uma exigência da justiça distributiva enquanto justiça especial.

O justo implica, pois, ao menos quatro termos: os sujeitos (dois) para os quais ele existe e as coisas (duas também), nas quais ele se manifesta. O justo distributivo é, pois, uma proporção contínua, em que há quatro tempos distintos.²²⁰

A justiça distributiva deve ser entendida como um meio proporcional, e os sujeitos estão para as coisas assim como um está para outro. Neste diapasão, se os sujeitos são iguais, as partes também o serão; se são desiguais, também as partes, proporcionalmente à sua desigualdade, o

²¹⁸ ARISTÓTELES, *Étique à Nicomaque*. Paris, 1959, V, 6.

²¹⁹ Ibid., V, 5.

²²⁰ ARISTÓTELES, *Politics*. The Great Books Britannica, 1952, III, 12.

serão, o critério de desigualdade não sendo objeto da justiça, mas da política. Em última análise, entre as coisas e as pessoas a igualdade deve ser a mesma, havendo uma só *ratio*.²²¹

Concernente à justiça diortótica, expressão traduzida, em latim, como comutativa, é a segunda espécie da justiça particular. É esta que realiza a igualdade nas transações individuais, mas diferentemente da distributiva, não leva em conta os sujeitos da relação igualitária, mas sim as coisas que devem ser igualadas.

Nota-se que a justiça comutativa, ao contrário da justiça distributiva, à qual importa o mérito das partes, propõe apenas medir impessoalmente o dano e a perda, supondo iguais os termos pessoais.

O termo igual está no meio entre o mais e o menos. Todavia, no caso da justiça comutativa, os extremos são ao mesmo tempo o mais e o menos em sentidos opostos, isto é, o ganho corresponde a mais bem e menos mal; a perda, ao contrário, corresponde a mais mal e menos bem. O justo, entre eles, será satisfeito pelo meio aritmético entre a perda e o ganho, isto é, a metade do total de ambos.²²²

A justiça comutativa intervém nas transações individuais, voluntárias e involuntárias no sentido de consentidas e não-consentidas. As primeiras são aquelas cujos atos constituidores são, na sua origem, como volitivo deliberado das partes: é o caso da venda e compra, da locação, do depósito, da caução, do mútuo, dentre outros. As segundas são aquelas cujos atos constituidores são, na sua origem, contra a vontade deliberada da parte lesada.

É conveniente afirmar que a justiça comutativa não interfere no princípio das relações voluntárias (podendo alguém ter pactuado receber menos), mas apenas depois, quando por infração a alguma cláusula, sucede haver um ganho e uma perda contra a vontade da parte lesada, consistindo então, “o justo em ter depois uma quantidade igual à que possuía antes”.²²³

Pondera-se que possuir depois o que se possuía antes é, evidentemente, um movimento de reposição ou retificação de uma situação que mudou. Eis porque Aristóteles diz que “esta espécie de injustiça (a comutativa) sendo uma desigualdade, o juiz tenta equalizá-la”, como medida equânime, sendo esta igualmente, a razão de porque “quando as pessoas disputam, elas recorrem a um juiz”.²²⁴

²²¹ ARISTÓTELES, *Étique à Nicomaque*. Paris, 1959, V, 7.

²²² *Ibid.*, IV, 8.

²²³ *Ibid.*, V, 7.

²²⁴ *Ibid.*, V, 7

O juiz não é quem estabelece regras para os contratos (o que se deve à vontade deliberadora das partes) mas quem “restaura a igualdade”. Segue-se que a justiça diortótica, no caso das transações voluntárias, tem por finalidade retificar a igualdade, após a sua quebra.

O juiz, no caso em voga é para Aristóteles, a justiça personificada.²²⁵ É notável que, o papel regulador, na origem da elaboração contratual, atribuído à reciprocidade que, no entanto, não é espécie de justiça nem se confunde com justiça diortótica.²²⁶

Não só se deduz do próprio termo diortótico, equivalente, nesse ponto, a retificador, como também da afirmação expressa do filósofo, quando diz que, nas transações voluntárias em que há um equilíbrio entre a perda e o ganho, as cláusulas “são deixadas pela lei à vontade dos contratantes”.

Por derradeiro, na luta pela determinação da igualdade, a justiça precisa completar-se com outros preceitos fundamentais, se quiser obter efetivamente preceitos de direito justo. Aquiescer desse modo, a importância da equidade, na clássica definição aristotélica:

quando a lei dispõe de um modo geral e surge um caso particular, algo excepcional, vendo que o legislador se cala ou que se enganou por ter falado em termos absolutos, é imprescindível corrigir-lhe e suprir-lhe o silêncio e falar em seu lugar, como o mesmo faria se estivesse presente, isto é, fazendo a lei como ele poderia ter feito, se pudesse ter ciência dos casos particulares de que trata.²²⁷

5.2 O CONCEITO DE JUSTIÇA SEGUNDO FRIEDRICH NIETZSCHE

Friedrich Wilhelm Friedrich Nietzsche²²⁸ foi o precursor de conceitos e noções filosóficas radicalmente inovadoras que embasaram também sua abordagem do Direito e sua teoria da justiça, que exerceu profunda e duradoura influência sobre a Teoria do Direito e do Estado, assim como sobre a Ética e a Filosofia social e política contemporâneas.

É cediço que o termo a “vontade de poder”, principal conceito de sua filosofia, traduz uma concepção extraordinariamente sofisticada da natureza poder, da infinita multiplicidade de suas formas e campos de manifestação, bem como de seus variados modos de exercício, num

²²⁵ ARISTÓTELES, *Étique à Nicomaque*. Paris, 1959, V, 7.

²²⁶ *Ibid.*, V, 8.

²²⁷ *Ibid.*, V, 14.

²²⁸ Friedrich Wilhelm Nietzsche nasceu no ano de 1844, em Röcken, na Alemanha e faleceu no ano de 1900, em Weimar. Concluiu os estudos em Teologia e Filologia Clássica em Leipzig e Bonn, tendo sido nomeado professor catedrático de Filosofia Clássica na universidade suíça da Basileia, em 1869. Ao decepcionar-se com a estéril erudição que reinava na universidade europeia de seu tempo, abandonou a carreira dez anos depois, optando por um estilo de vida nômade, recluso e modesto, afastado da academia e propício à criação de sua obra.

extensão que compreende o mundo natural, orgânico, sociopolítico e cultural, em sendo que o conceito teve grande repercussão na seara da Filosofia e das Ciências Humanas.

Em sua reflexão sobre o Direito, esse conceito desvela novos horizontes para a abordagem das relações entre dominação e sujeição, efetividade e validade, legalidade e legitimidade, composição e conflito, assim como viabiliza uma Teoria da Justiça e do Estado alternativas aos modelos contratualistas herdados do jusnaturalismo tradicional.²²⁹

Convém ressaltar que reconstituição genealógica do estatuto e da fundação civilizatória dos castigos e das instituições penais primitivas, bem como sua derivação dos conceitos e sentimentos religiosos e morais a partir da matriz obrigacional do débito e do crédito, assim como suas teorias da interiorização da crueldade e do ressentimento, articuladas à refutação da concepção tradicional da pena como vingança e retribuição, sua devastadora crítica da ideologia, que alcança os pressupostos tradicionais da imputabilidade, reservam a Friedrich Nietzsche um lugar de destaque no âmbito da Filosofia e da Teoria do Direito e do Estado, como também da antropologia cultural.²³⁰

Com o escopo de assegurar-se dessa posição, considera-se também a renovação metodológica levada a efeito pela sua obra, com a função heurística de suas hipóteses genealógicas sobre pré-história da humanidade, tendo por base conceitos, instituições e categorias jurídicas, no interior das quais os temas do Direito e da Justiça adquirem relevância teórica e função estratégica capitais, mesmo na ausência de uma sistemática doutrina do Direito²³¹.

Alguns outros de seus conceitos como niilismo, decadência, moral de senhores e moral de escravos, ressentimento e além-do-homem(*übermensch*), também exerceram grande influência na Filosofia e nas ciências humanas, tendo sido apropriados à direita e à esquerda do espectro ideológico-político, nem sempre de modo fidedigno ao significado e função teórica que lhes atribuía o autor.²³²

O autor referido denuncia o que considera a falta de sentido histórico, insuficiência de análise psicológica e onerosos compromissos metafísicos assumidos tanto pela escola do social darwinismo quanto pelas diversas modalidades do utilitarismo anglo saxônico.

Na intelecção de Friedrich Nietzsche, tais doutrinas fundamentam suas explicações dos fenômenos naturais, sociais e históricos em conceitos como evolução, seleção natural e

²²⁹ NIETZSCHE, Friedrich W. **Para a genealogia da moral**. São Paulo: Cia das Letras, 1998., passim

²³⁰ Ibid., passim.

²³¹ Ibid., passim.

²³² NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**, São Paulo: Cia de Letras. 2001., passim

adaptação que, sob a pretensão de cientificidade, ocultam pressuposições ideológicas, interesses particulares e juízos de valor que dissimulam prerrogativas de poder²³³.

Em contraposição ao positivismo subjacente à teoria penal e à *Nationalökonomie* de Eugen Dühring, Friedrich Nietzsche argumenta que este, ao conceber a pena como vingança (*rache*), e atrelar a explicação de fenômenos e instituições fundamentais do Direito a princípios e forças negativas e reativas (como a vingança) ignora o papel criador de elementos ativos e afirmativos tanto na gênese como no desenvolvimento dos fenômenos elementares do universo jurídico, como as penas, a lei, o Estado e a própria justiça e, desse modo, dá primazia a uma interpretação passiva e negativa do Direito, refletindo a ideologia dominante de uma sociedade de massas, fundada em valores negativos e declinantes, que consagram um ideal conformista, de passividade adaptativa²³⁴.

Friedrich Nietzsche considerava as doutrinas que combatia expressões teóricas e sintomas de uma degradação e banalização global da vida na modernidade política, de que foi um dos mais severos críticos.

Deste modo, considerava a sociedade civil burguesa, tal como esta emerge da revolução industrial, como a concreção histórica de uma vontade coletiva de poder, que promovia o nivelamento do homem europeu, valorizando a mediocridade em detrimento da exceção, transformando os indivíduos em engrenagens funcionalmente adaptadas a uma gigantesca economia global de interesses e rendimentos.

Friedrich Nietzsche reivindica para si, o mérito de ter sido o primeiro a apreender e estimar convenientemente a influência de forças ativas, espontâneas, positivas e, com isso, revolucionar os procedimentos metodológicos do domínio das ciências da cultura, instituindo seu método genealógico²³⁵.

Trata-se de um procedimento metódico que, diante de um fenômeno qualquer do mundo natural ou cultural (um órgão, um conceito, uma prática, uma norma, uma instituição, uma hierarquia de valores) busca reconstituir uma história de proveniência, identificando suas condições de surgimento, a série de suas transformações, seus deslocamentos de sentido, tudo com vistas à avaliação de seu valor, tendo por critério a elevação ou rebaixamento do tipo homem²³⁶.

²³³ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**, São Paulo: Cia de Letras. 2001, passim.

²³⁴ Ibid., passim

²³⁵ NIETZSCHE, Friedrich W. **Para a genealogia da moral**. São Paulo: Cia das Letras, 1998, passim

²³⁶ Ibid., passim.

Faz alusão à posição teórica pioneira sobre a fluidez de sentido de conceitos e formações culturais, de acordo com o qual a mesma coisa, no decurso do tempo, podendo receber uma multiplicidade de significações e funções, inclusive contraditórias, determinadas pela multiplicidade das forças que dela se apropriam, determinando a cada vez seu sentido, não pressupondo uma finalidade originária, natural e supra-histórica, que, sendo também sua razão de ser, garantiria a permanência de sua identidade e a inteligibilidade de suas transformações²³⁷.

Por conseguinte, a origem, essência e finalidade acabariam por se sobrepor, como se, por exemplo, a mão tivesse sido criada para pegar, assim como a pena tivesse sido criada para vingar.

Em sendo que metodologia é particularmente exemplificada por Friedrich Nietzsche em *Para a genealogia da moral*, de onde a desenvolve como base de uma reconstituição genealógica dos castigos penais. Em observância à análise histórica e comparada de povos e civilizações, Friedrich Nietzsche identifica, uma multiplicidade de configurações e sentidos historicamente distintos para os castigos e demais sanções penais, desfazendo a falsa evidência de que as penas tenham tido sempre, em todos os tempos, a mesma finalidade de castigar²³⁸.

Respalhando suas concepções de religião, moral, direito e por fim, de cultura e civilização no conceito de vontade de poder, Friedrich Nietzsche procura a chave-mestra para a interpretação global do mundo, da natureza e da cultura, que possa explicar as complexas configurações de domínio no mundo contemporâneo, no que tange ao plano das esferas superiores da cultura quanto dos movimentos sociais, políticos, econômicos e de atuação do Estado.

Friedrich Nietzsche tem aqui em vista a importância da comparação histórica, dos estudos etológicos, de antropologia cultural e de etnologia jurídica, como base científica para uma Filosofia do Direito que, sem se render ao positivismo então dominante, possa transpor as abstrações e ilusões metafísicas em que se enredava essa disciplina, projetando para o passado remoto da humanidade propriedades e características que somente são inerentes ao homem moderno²³⁹.

Avesso ao que considera falta de sentido histórico, sua estratégia argumentativa consistirá em lançar mão das conquistas científicas mais recentes e plausíveis, com o propósito de desacreditar evidências supostamente naturais, até então consentidas, a propósito de categorias fundamentais do Direito.

²³⁷ NIETZSCHE, Friedrich W. **Para a genealogia da moral**. São Paulo: Cia das Letras, 1998., passim.

²³⁸ Ibid., passim.

²³⁹ Ibid., passim.

Com esse escopo, ele recorre ao que denomina o cinzento dos documentos, contrapondo-o aos devaneios metafísicos (as ingênuas hipóteses no azul) – sem subtrair à voga, a crítica das tácitas pressuposições ideológicas da própria cientificidade.

No que tange ao tratamento dado à categoria de sujeito de direito, por exemplo, Friedrich Nietzsche se louva em resultados da pesquisa etnológico-jurídica de Friedrich Hermann Post, a respeito do antigo direito gentílico, ou de Josef Kohler a respeito da relação entre dívida[jurídica] e promessa.

Concernente ao estudo do Direito Romano, Friedrich Nietzsche se vale das contribuições de Rudolph Von Iehring, ao mesmo tempo em que crítica seu teleologismo jurídico, sobretudo o finalismo metafísico presente na obra *A finalidade no Direito*, com que polemiza, tanto quanto o faz Eduard von Hartmann.

Na visão panorâmica afirmar-se que, em sua reflexão sobre o Direito, com que polemiza, tanto quanto o faz com o historicismo neo-hegeliano de Eduard von Hartmann.

Numa visão de conjunto, pode-se afirmar que, em sua reflexão sobre o Direito, Friedrich Nietzsche recorre às contribuições da ciência de seu tempo, não compartilhando dos pressupostos ontológicos ou as posições substancialistas presentes em suas fontes científicas ocasionais.

Haja vista seu vasto compêndio teórico, Friedrich Nietzsche formula uma das versões mais bem elaboradas de sua teoria acerca da gênese da civilização, da religião e da moral, tendo como fio condutor uma reflexão sobre o direito das obrigações sobre a primitiva *obligatio* de direito pessoal vigente nos atos do escambo e da troca, do débito e do crédito, considerada por ele como o grau mais antigo de civilização até agora conhecido.

Tendo em óbice o marco inicial do processo civilizatório que se encontra no domínio das relações de direito pessoal entre credor e devedor, então é no campo das relações jurídicas que se pode identificar o foco do surgimento da humanidade do homem, mais precisamente, em relação com ao problema da promessa e da obrigação, junto com seu pressuposto necessário, a faculdade da memória de criar um animal ao qual seja lícito fazer promessas.

Através da lembrança da palavra empenhada, e, portanto pela memória da vontade, que se produz uma dilação temporal do querer que, medindo as dimensões de passado, presente e futuro, liberta o homem da prisão do instante e do esquecimento, tornando possível o prever, o calcular, o antecipar uma representação que insere um agir efetivo como efeito na cadeia da vontade, como seu resultado futuro.

A *obligatio* está na origem do contrato e, portanto, do direito pois, para Friedrich Nietzsche em sentido próprio, um direito só é adquirido por meio de contratos.

É através das reminiscências, que se cria propriamente o homem, pois torna possível a obrigação, e, com ela a responsabilidade, compreende-se então, que o estágio mais recuado do processo de hominização deva coincidir com o foco originário de surgimento da promessa, e portanto, deva ser encontrado no terreno das relações pessoais de direito obrigacional: no domínio da troca, compra, venda, crédito, criações por meio das quais a humanidade, pela primeira vez, aprendeu a valorar, a medir valores, a calcular.

Contudo, essa prototarefa da civilização consiste em criar uma memória naquele que promete não corresponde a um propósito ou finalidade moral inscrita na natureza para o gênero humano; corresponde antes a um doloroso processo de autoconstituição da humanidade, cabalmente levado a efeito com golpes de violência e crueldade²⁴⁰.

Conforme Friedrich Nietzsche, o devedor, para infundir confiança em sua promessa de restituição, para dar uma garantia da seriedade de sua promessa, para impor dentro de si, para uma consciência, a restituição de um dever, como uma obrigação, empenha ao credor, em virtude de um contrato e para o caso de que não pague, outra coisa que todavia possui, outra coisa sobre a qual tem poder, por exemplo, seu corpo, ou sua mulher, ou sua liberdade, ou também sua vida.

O fato aludido na história da 1ª.(primeira) noite do livro das Mil e Uma Noites - “O mercador e o gênio” e *a posteriori*, na peça shakesperiana “O mercador de Veneza” e, também, retratam a situação dos fiadores ou garantes do devedor conquistarem um terço do corpo de devedor, através de cumprimento de uma obrigação referenciada ou imposta pelo credor.

Na visão de Friedrich Nietzsche, entretanto, não é lícito retroprojetar no alvorecer da humanidade os conceitos modernos de credor e devedor como se tratasse de sujeitos de direito, no sentido moderno do termo. Ao recorrer àquelas noções elementares do direito pessoal, ele o faz com o cuidado prescrito pelo sentido histórico, devolvendo a própria noção de pessoa ao fluxo de significações variáveis, tanto quanto a noção complementar de sujeito de direito.

Com apoio numa sutil hermenêutica da polissemia contida na palavra alemã *schuld* (que significa ao mesmo tempo dívida e culpa), sustenta que os principais conceitos, assim como os mais refinados sentimentos e estimativas morais de valor são sublimações de materiais originários do universo jurídico do débito e do crédito, de modo que a noção moral de culpa é uma espiritualização do sentimento jurídico de ter dívidas.

Certamente é uma forma alcançada mui tardiamente, mas ainda, uma forma refinada do julgar e raciocinar humanos.

²⁴⁰ NIETZSCHE, Friedrich W. **Para a genealogia da moral**. São Paulo: Cia das Letras, 1998, passim.

Pari passu, a tentativa de pensar a gênese da civilização e com ela do Estado, a partir da interiorização e espiritualização da crueldade e com apoio em categorias jurídicas extraídas tanto do Direito Penal, como os castigos, como do direito pessoal, como a *obligatio*, cumpre destacar seu esforço em prol de uma história natural do dever e do direito. É parte necessária de seu método genealógico, que permite uma concepção de direitos e deveres ligada a relações de poder e sujeição, recolocando em novos termos a equação entre direito e força.

Particularmente, as noções de cálculo e equilíbrio desempenham um papel fundamental na instituição e reconhecimento de direitos e obrigações.

Citem-se as máximas: *unusquisque tantum júris habet, quantum potentia vale* (cada um tem tanta justiça quanto vale seu poder) ou, mais precisamente, *quantum potentia valere creditur* (quanto acredita valer seu poder)²⁴¹.

Dessa forma, direitos e deveres se originam dos pactos, de tal maneira que, onde não existem os últimos, também inexistem os primeiros. Por outro lado, onde direitos e deveres são mantidos e predominam, isso ocorre com base no reconhecimento da manutenção dos graus de poder em que se funda a relação, rechaçando-se a hipótese de majoramento ou minimização.

É incontestado que o reconhecimento de direitos depende, pois, do equilíbrio reconhecido entre múltiplas e variadas formas de correlação de forças.

Não se efetiva na e pela representação da validade objetiva lei, ou da natureza cogente das disposições normativas, muito menos no pretense consenso isento de coação, porquanto os pactos são rituais que dão desfecho transitório a um conflito que permanece latente.

Para Friedrich Nietzsche, a justiça é uma virtude que tem por base uma perspectiva acurada para a detecção de graus de poder, assim como um senso cultivado para medir equivalências.

Tendo em voga as linhas mestras dessa filosofia do Direito, compreende-se melhor a acerbadíssima crítica nietzschiana da moderna doutrina da igualdade de direitos.

A própria noção de direito implica a pretensão a prerrogativas especiais de ação no espaço social, pretensão fundada no reconhecimento diferencial de graus de poder consolidados e mantidos.

Sob a óptica de Friedrich Nietzsche, a desigualdade tem que ser pensada como uma das condições para que haja direitos, na proporção em que não se poderia pressupor razoavelmente a condição ideal de uma sociedade em universal e constante de paridade de forças, se o mundo é constituído por relações de poder e dominação²⁴¹.

²⁴¹ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**, São Paulo: Cia de Letras. 2001., passim.

Percebe-se que a concepção nietzschiana de direito que se constrói na corrente divergente dos clássicos modernos do contratualismo e do direito natural, bem como das doutrinas racionalistas do Direito, do utilitarismo e do positivismo jurídico.

A resposta eminentemente crítica e autoreflexiva que constitui sua característica principal, sua abertura para a importância e a enorme complexidade da problemática do poder no mundo contemporâneo, a densidade de suas análises da modernidade política, embora evoque alguns ícones da filosofia política moderna como Maquiavel, Thomas Hobbes ou Spinoza, aproxima decisivamente Friedrich Nietzsche de algumas importantes teorias jusfilosóficas contemporâneas²⁴².

No século passado, sua obra foi ideologicamente apropriada por anarquistas, nazifascistas e até mesmo por comunistas, Friedrich Nietzsche permanece, no século XXI, um interlocutor necessário de diversas teorias da justiça, seja como aliado ou como adversário intelectual, como uma referência indispensável para qualquer reflexão sobre Estado e soberania, como se constata, por exemplo, nas teorias jusfilosóficas inspiradas na sociologia do conflito, em variantes do movimento atualmente conhecido como democracia radical, nas pós-modernas filosofias da diferença, nos defensores do pluralismo jurídico e nos trabalhos genealógicos de Michel Foucault no domínio do Direito, senão vejamos:

O socialismo é o visionário irmão mais novo do quase extinto despotismo, do qual quer ser herdeiro; seus esforços, portanto, são reacionários no sentido mais profundo. Pois ele deseja uma plenitude de poder estatal como até hoje somente o despotismo teve, e até mesmo supera o que houve no passado, por aspirar ao aniquilamento formal do indivíduo: o qual ele vê como um luxo injustificado da natureza, que deve aprimorar e transformar num pertinente órgão da comunidade. Devido à afinidade, o socialismo sempre aparece na vizinhança de toda excessiva manifestação de poder, como o velho, típico socialista Platão na corte do tirano da Sicília; ele deseja (e em algumas circunstâncias promove) o cesáreo Estado despótico neste século, porque, como disse, gostaria de vir a ser seu herdeiro. Mas mesmo essa herança não bastaria para os seus objetivos, ele precisa da mais servil submissão de todos os cidadãos ao Estado absoluto, como nunca houve igual; e, já não podendo contar nem mesmo com a antiga piedade religiosa ante o Estado, tendo, queira ou não, que trabalhar incessantemente para a eliminação deste - pois trabalha para a eliminação de todos os Estados existentes -, não pode ter esperança de existir a não ser por curtos períodos, aqui e ali, mediante o terrorismo extremo. Por isso ele se prepara secretamente para governos de terror, e empurra a palavra "justiça" como um prego na cabeça das massas semicultas, para despojá-las totalmente de sua compreensão (depois que esta já sofreu muito com a semi-educação) e criar nelas uma boa consciência para o jogo perverso que deverão jogar. - O socialismo pode servir para ensinar, de modo brutal e enérgico, o perigo que há em todo acúmulo de poder estatal, e assim instilar desconfiança do próprio Estado. Quando sua voz áspera se junta ao grito de guerra que diz o máximo de Estado possível, este soa, inicialmente, mais ruidoso do que nunca: mas logo

²⁴² NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**, São Paulo: Cia de Letras. 2001., passim.

também se ouve, com força tanto maior, o grito contrário que diz: O mínimo de Estado possível.²⁴³

Apregoa Friedrich Nietzsche acerca da justiça e da propriedade:

Quando os socialistas demonstram que a divisão da propriedade, na humanidade de hoje, é conseqüência de inúmeras injustiças e violências, e in summa rejeitam a obrigação para com algo de fundamento tão injusto, eles vêem apenas um aspecto da questão. O passado inteiro da cultura antiga foi construído sobre a violência, a escravidão, o embuste, o erro; mas nós, herdeiros de todas essas situações, e mesmo concreções de todo esse passado, não podemos abolir a nós mesmos, nem nos é permitido querer extrair algum pedaço dele. A disposição injusta se acha também na alma dos que não possuem, eles não são melhores do que os possuidores e não têm prerrogativa moral, pois em algum momentos seus antepassados foram possuidores. O que é necessário não são novas distribuições pela força, mas graduais transformações do pensamento; em cada indivíduo a justiça deve se tornar maior e o instinto de violência mais fraco.²⁴⁴

Sopesando o pensamento nietzschiano, verifica-se que o autor possui um pensamento de longo espectro e alcance, porquanto a inteligência do conceito do ser moral e ético:

significa prestar obediência a uma lei ou tradição há muito estabelecida. Se alguém se sujeita a ela com dificuldade ou com prazer é indiferente, bastando que o faça, "Bom" é chamado aquele que, após longa hereditariedade e quase por natureza, pratica facilmente e de bom grado o que é moral, conforme seja (por exemplo, exerce a vingança quando exercê-la faz parte do bom costume, como entre os antigos gregos). Ele é denominado bom porque é bom "para algo"; mas como, na mudança dos costumes, a benevolência, a compaixão e similares sempre foram sentidos como "bons para algo", como úteis, agora sobretudo o benevolente, o prestativo, é chamado de "bom". Mau é ser "não moral" (imoral), praticar o mau costume, ofender a tradição, seja ela racional ou estúpida; especialmente prejudicar o próximo foi visto nas leis morais das diferentes épocas como nocivo, de modo que hoje a palavra "mau" nos faz pensar sobretudo no dano voluntário ao próximo. "Egoísta" e "altruísta" não é a oposição fundamental que levou os homens à diferenciação entre moral e imoral, bom e mau, mas sim estar ligado a uma tradição, uma lei, ou desligar-se dela. Nisso não importa saber como surgiu a tradição, de todo modo ela o fez sem consideração pelo bem e o mal, ou por algum imperativo categórico imanente, mas antes de tudo a fim de conservar uma comunidade, um povo; cada hábito supersticioso, surgido a partir de um acaso erroneamente interpretado, determina uma tradição que é moral seguir; afastar-se dela é perigoso, ainda mais nocivo para a comunidade que para o indivíduo (pois a divindade pune a comunidade pelo sacrilégio e por toda violação de suas prerrogativas, e apenas ao fazê-lo pune também o indivíduo). Ora, toda tradição se torna mais respeitável à medida que fica mais distante a sua origem, quanto mais esquecida for esta; o respeito que lhe é tributado aumenta a cada geração, a tradição se torna enfim sagrada, despertando temor e veneração; assim, de todo modo a moral da piedade é muito mais antiga do que a que exige ações altruístas.²⁴⁵

Ainda sobre a moralidade e o costume:

Um importante gênero de prazer, e com isso importante fonte de moralidade, tem origem no hábito. Fazemos o habitual mais facilmente, melhor, e por isso de mais bom grado; sentimos prazer nisso, e sabemos por experiência que o habitual foi

²⁴³ NIETZSCHE, Friedrich, **Humano, demasiado humano**, São Paulo: Cia de Letras. 2001. p. 255-256, Aforismo 473.

²⁴⁴ Ibid., p. 244, Aforismo 452.

²⁴⁵ Ibid., p. 73, Aforismo 96.

comprovado, e portanto é útil; um costume com o qual podemos viver demonstrou ser salutar, proveitoso, ao contrário de todas as novas tentativas não comprovadas. O costume é, assim, a união do útil ao agradável, e além disso não pede reflexão. Sempre que pode exercer coação, o homem a exerce para impor e introduzir seus costumes, pois para ele são comprovada sabedoria de vida. Do mesmo modo, uma comunidade de indivíduos força todos eles a adotar o mesmo costume. Eis a conclusão errada: porque nos sentimos bem com um costume, ou ao menos levamos nossa vida com ele, esse costume é necessário, pois vale como a única possibilidade na qual nos sentimos bem; o bem estar da vida aparece vir apenas dele. Essa concepção do habitual como condição da existência é aplicada aos mínimos detalhes do costume: como a percepção da causalidade real é muito escassa entre os povos e as culturas de nível pouco elevado, um medo supersticioso cuida para que todos sigam o mesmo caminho; e até quando o costume é difícil, duro, pesado, ele é conservado por sua utilidade aparentemente superior. Não sabem que o mesmo grau de bem-estar pode existir com outros costumes, e que mesmo graus superiores podem ser alcançados. Mas certamente notam que todos os costumes, inclusive os mais duros, tornam-se mais agradáveis e mais brandos com o tempo, e que também o mais severo modo de vida pode ser tornar hábito e com isso um prazer.²⁴⁶

Friedrich Nietzsche apregoa acerca da convicção, a qual pode construir um critério valorativo de justiça difuso:

Convicção é a crença de estar, em algum ponto do conhecimento, de posse da verdade absoluta. Esta crença pressupõe, então, que existam verdades absolutas; e, igualmente, que tenham sido achados os métodos perfeitos para alcançá-las; por fim, que todo aquele que tem convicções se utilize desses métodos perfeitos. Todas as três asserções demonstram de imediato que o homem das convicções não é o do pensamento científico; ele se encontra na idade da inocência teórica e é uma criança, por mais adulto que seja em outros aspectos. Milênios inteiros, no entanto, viveram com essas pressuposições pueris, e delas brotaram as mais poderosas fontes de energia da humanidade. Os homens inumeráveis que se sacrificaram por suas convicções acreditavam fazê-lo pela verdade absoluta. Nisso estavam todos errados: provavelmente nenhum homem se sacrificou jamais pela verdade; ao menos a expressão dogmática de sua crença terá sido não científica ou semicientífica. Mas realmente queriam ter razão, porque achavam que deviam ter razão. Permitir que lhes fosse arrancada a sua crença talvez significasse pôr em dúvida a sua própria beatitude eterna. Num assunto de tal extrema importância, a "vontade" era perceptivelmente a instigadora do intelecto. A pressuposição de todo crente de qualquer tendência era não poder ser refutado; se os contra-argumentos se mostrassem muito fortes, sempre lhe restava ainda a possibilidade de difamar a razão e até mesmo levantar o credo *quia absurdum est* [creio porque é absurdo] como bandeira do extremado fanatismo. Não foi o conflito de opiniões que tornou a história tão violenta, mas o conflito da fé nas opiniões, ou seja, das convicções. Se todos aqueles que tiveram em conta a sua convicção, que lhe fizeram sacrifícios de toda não pouparam honra, corpo e vida para servi-la, tivessem dedicado apenas metade de sua energia a investigar com que direito se apegavam a esta ou àquela convicção, por que caminho tinham a ela chegado: como se mostraria pacífica a história da humanidade! Quanto mais conhecimento não haveria! Todas as cruéis cenas, na perseguição aos hereges de toda espécie, nos teriam sido poupadas por duas razões: primeiro, porque os inquisidores teriam inquirido antes de tudo dentro de si mesmos superando a pretensão de defender a verdade absoluta; porque os próprios hereges não teriam demonstrado maior interesse por teses tão mal fundamentadas como as dos sectários e "ortodoxos" religiosos, após tê-las examinado.²⁴⁷ "Quem não passou por diversas convicções, mas ficou preso à fé em cuja rede se emaranhou primeiro, é em todas as circunstâncias, justamente por causa

²⁴⁶ NIETZSCHE, Friedrich, **Humano, demasiado humano**, São Paulo: Cia de Letras. 2001. p. 73-74, Aforismo 97.

²⁴⁷ Ibid. p. 301, Aforismo 630.

dessa imutabilidade, um representante de culturas atrasadas; em conformidade com esta ausência de educação (que sempre pressupõe educabilidade), ele é duro, irrazoável, incorrigível, sem brandura, um eterno desconfiado, um inescrupuloso, que emprega todos os meios para impor sua opinião, por ser incapaz de compreender que têm de existir outras opiniões; assim considerado, ele é talvez uma fonte de força, e em culturas que se tornaram demasiado livres e frouxas é até mesmo salutar, mas apenas porque incita fortemente à oposição; pois a delicada estrutura da nova cultura que é obrigada a lutar contra ele se tornará forte ela mesma²⁴⁸.

Ainda nesta esteira:

Ainda somos, no essencial, os mesmos homens da época da Reforma: como poderia ser diferente? Mas o fato de já não nos permitirmos certos meios de contribuir para a vitória de nossas opiniões nos diferencia daquele tempo, e prova que pertencemos a uma cultura superior. Quem ainda hoje combate e derruba opiniões com suspeitas, com acessos de raiva, como se fazia durante a Reforma, revela claramente que teria queimado os seus rivais, se tivesse vivido em outros tempos, e que teria recorrido a todos os meios da Inquisição, se tivesse vivido como adversário da Reforma. Essa Inquisição era razoável na época pois não significava outra coisa senão o estado de sítio que teve de ser proclamado em todo o domínio da Igreja, que, como todo estado de sítio, autorizava os meios mais extremos, com base no pressuposto (que já não partilhamos com aqueles homens) de que a Igreja tinha a verdade, e de que era preciso conservá-la para a salvação da humanidade, a todo custo e com todo sacrifício. Hoje em dia, porém, já não admitimos tão facilmente que alguém possua a verdade: os rigorosos métodos de investigação propagaram desconfiança e cautela bastantes, de modo que todo aquele que defende opiniões com palavras e atos violentos é visto como um inimigo de nossa presente cultura ou, no mínimo, como um atrasado. Realmente: o pathos de possuir a verdade vale hoje bem pouco em relação àquele outro, mais suave e nada altissonante, da busca da verdade, que nunca se cansa de reaprender e reexaminar²⁴⁹.

Friedrich Nietzsche afirma sobre a temperança: “Raramente se erra, quando se liga as ações extremas à vaidade, as medíocres ao costume e as mesquinhas ao medo.”²⁵⁰

A completa firmeza de pensamento e investigação, ou seja, a liberdade de espírito, quando se tornou qualidade do caráter, traz comedimento na ação: pois enfraquece a avidez, atrai muito da energia existente, para promover objetivos espirituais, e mostra a utilidade parcial ou a inutilidade e o perigo de todas as mudanças repentinas.²⁵¹

É justamente no equilíbrio de forças que se encontra, para ele, o pressuposto da justiça. Por essa razão, escreve Friedrich Nietzsche, o homem justo requer, permanentemente evocar a fina sensibilidade de uma balança: para os graus de poder e direito que, dada a natureza transitória das coisas humanas, sempre ficarão em equilíbrio apenas por um instante, geralmente subindo ou descendo: portanto, ser justo é difícil, e exige muita prática e boa vontade, e muito espírito bom.

²⁴⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**, São Paulo: Cia de Letras. 2001, p. 302, Aforismo 632.

²⁴⁹ Ibid., p. 303, Aforismo 633.

²⁵⁰ Ibid., p. 65, Aforismo 74.

²⁵¹ Ibid., p. 249, Aforismo 464.

A justiça, para Friedrich Nietzsche, trata-se de uma relação de confronto²⁵² entre homens que lhes reclama a capacidade de avaliação e de medição de uma pessoa e outra.

A relação primeira aparece entre comprador e vendedor, entre credor e devedor. Trata-se do primeiro momento em que uma pessoa defronta-se com a outra, precisando medir, estabelecer preços, medir valores, imaginar equivalências e todo este procedimento constituiu o que hoje chamamos pensamento.

Para Friedrich Nietzsche, talvez a própria palavra ‘homem’ designasse o ser que mede valores, o animal avaliador, expressando um sentimento de si do homem.

É respaldado nesta forma mais primitiva de direito pessoal, da troca, que, transposto posteriormente a complexos sociais, chega-se à grande generalização de que cada coisa tem seu preço, de que tudo deve ser pago, estabelecendo-se o mais antigo pilar da justiça: a boa vontade entre homens de poder aproximadamente igual de entender-se entre si mediante um compromisso e, quanto aos de menor poder, forçá-los a um compromisso entre si.

Portanto, é retirada a primazia do direito penal, e por conseguinte da vingança, como fonte de justiça, como pretendia Eugen Dühring, para atribuí-la ao direito das obrigações.²⁵³

Ora, retira-se um objetivo ao confronto, o de recondução à paz, ao restabelecimento de uma situação original tomada sem crítica como de maior valor, para abri-lo à construção de possibilidades negociadas de existência²⁵⁴.

5.3 O CONCEITO DE JUSTIÇA SEGUNDO JOHN RAWLS

John Rawls²⁵⁵ ofertou sua indelével e inquestionável contribuição para a Filosofia do Direito e Teoria do Direito, sendo destacada sua posição como o mais importante pensador político da segunda metade do século XX.

John Rawls não é só considerado um dos liberais e estudiosos do jusnaturalismo, mas também é referido entre os mais diversos teóricos das ciências sociais e jurídicas.

²⁵² BRUSSOTI, Marco. **Die Selbstverkleinerung des Menschen in der Moderne. Studien zu Friedrich Nietzsches “Zur Genealogie der Moral”**, p. 95 e 98.

²⁵³ Ibid., p. 95.

²⁵⁴ MELO, Eduardo R. **Friedrich Nietzsche e a justiça**, p. 133 e ss.

²⁵⁵ John Rawls nasceu em Baltimore, (Maryland/EUA) e faleceu em Lexington (Massachusetts, EUA). Após doutoramento e m Filosofia na Universidade de Princeton em 1950, publicou seu artigo seminal *Outline of Decision Procedure for Ethics* na *Philosophical Review* em 1951 e realizou pesquisas de pós-doutorado como bolsista da Fulbright no *Christ Church College*, da Universidade de Oxford, em 1952-53.

A brilhante carreira como professor titular de Filosofia na Universidade de Harvard foi iniciada em 1962, onde se tornaria professor emérito em 1991 até ser impossibilitado de lecionar em 1995, por motivos de saúde.

É consenso quanto à importância da teoria rawlsiana da justiça para os debates correntes em torno da democracia, do constitucionalismo e dos direitos fundamentais, bem como dos modelos liberais, contratualistas, social-democráticos e comunitaristas de teoria política.

Ressalta-se a hodierna discussão acerca do libertarismo, liberalismo, comunitarismo, multiculturalismo, democracia deliberativa, cosmopolitismo e direitos humanos tem sido inevitavelmente balizada pela publicação, em 1971, da obra-prima de John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*.

É incontestável que, esse livro resultou de um aprofundado e sistemático trabalho de pesquisa, ao longo de duas décadas, sobre os diversos modelos teleológicos, utilitaristas e deontológicos de fundamentação da ética e da teoria política, problematizando e reformulando as relações entre direito, política e filosofia moral²⁵⁶.

As noções inovadoras do procedimentalismo de John Rawls se traduzem pela sua meticulosa tentativa de reabilitar o liberalismo político por meio da reconciliação dos princípios liberais (direitos básicos ou fundamentais, liberdades individuais), com princípios igualitaristas (igualdade política e suas implicações sociais, materiais e econômicas), através dos quais ele mesmo denominou de reconciliação das liberdades dos antigos e dos modernos, em alusão à sua concepção original da justiça como equidade (*justice as fairness*)²⁵⁷.

John Rawls resguarda a concepção procedimental de liberalismo, buscando generalizar e elevar a um mais alto nível de abstração teórica, uma concepção de justiça inerente ao contratualismo de John Locke, Jean Jacques Rousseau e Emmanuel Kant, de forma a tornar defensável um modelo procedimental de liberalismo, com capacidade de conjugar o igualitarismo dos programas de bem-estar social (*welfare state*) com o individualismo formal dos direitos fundamentais, uma alternativa aos modelos utilitaristas e intuicionistas tradicionais e à polarização entre os modelos jusnaturalistas e positivistas.

John Rawls sob o prisma interdisciplinar de sua pesquisa ético-política se afigura na profícua interlocução com grandes teóricos das ciências jurídicas.

Cumprе ressaltar que a elaboração de uma teoria política da justiça por John Rawls se dá, ao longo de seus escritos, sobretudo na sua trilogia, em função de três ideias diretrizes, a saber, a posição original, a sociedade bem-ordenada e o equilíbrio reflexivo, dispositivos procedimentais que servem para articular a realidade social empírica com modelos teóricos e seus experimentos de pensamento (*thought experiments*)²⁵⁸.

²⁵⁶ RAWLS, John, **Uma teoria da justiça**, São Paulo: Martins Fontes, 1998., passim

²⁵⁷ Ibid., passim

²⁵⁸ Ibid., passim

A posição original (*original position*) é a situação hipotética na qual as partes contratantes (representando pessoas racionais e morais, isto é, livres e iguais) escolhem, sob um véu de ignorância (*veil of ignorance*), os princípios de justiça que devem governar a estrutura básica da sociedade (*basic structure of society*). Esta, por sua vez, traduz o modo pelo qual as instituições sociais, econômicas e políticas (constituição política, economia, sistema jurídico, formas de propriedade) se estruturam sistemicamente para atribuir direitos e deveres aos cidadãos, determinando suas possíveis formas de vida (projetos e metas individuais, ideias do bem, senso de justiça). Por exemplo, numa sociedade injusta – isto é, muito remota da sociedade bem-ordenada – seria muito improvável que alguém que nasce numa favela ou nas camadas mais pobres da sociedade possa aspirar a um cargo, por exemplo, de promotor de justiça, médico cardiologista ou empresário.²⁵⁹

A sociedade bem-ordenada (*well-ordered society*) é aquela que é efetivamente regulada por uma concepção política e pública de justiça, na qual cada indivíduo aceita e sabe que todos os seus concidadãos também aceitam os mesmos princípios de justiça e portanto, os termos equitativos da cooperação social assim como as suas instituições publicamente reconhecidas como justas. John Rawls admite ser este um conceito extremamente abstrato e idealizado²⁶⁰.

É alusiva à ideia do equilíbrio reflexivo a fim de calibrar a cultura política, o *ethos* social e o *modus vivendi* de uma sociedade concreta com esse ideal normativo, que inclusive modela também a concepção de pessoa moral.

O equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*) é um método adaptado por John Rawls da epistemologia analítica para a argumentação moral com o intuito de estabelecer uma coerência entre os juízos ponderados sobre caso particulares e o conjunto de princípios éticos e seus pressupostos teóricos (como num dispositivo procedimental que engendra regras para a ação moral)²⁶¹.

O referido tipo de procedimento de essência pragmática, na medida em que evita questões meta-éticas da teoria moral, ou seja, não procura resolver os problemas de fundamentação da moral, como nos modelos metafísicos tradicionais, mas apenas apresenta argumentos razoavelmente defensáveis.

A concepção rawlsiana da posição original pode ser vista, de resto, como ponto de partida da justiça como equidade, e não somente em *Uma teoria da justiça*, mas ainda nas

²⁵⁹ RAWLS, John, **Uma teoria da justiça**, São Paulo: Martins Fontes, 1998, RAWLS, John, **Uma teoria da justiça**, São Paulo: Martins Fontes, 1998., passim passim

²⁶⁰ Ibid., passim

²⁶¹ Ibid., passim

demais obras, precisamente quando se trata de resolver o problema da justiça nos termos de uma teoria da escolha racional.

Por conseguinte, a teoria da escolha, geralmente tematizada pela teoria dos jogos em economia e por teorias políticas de inspiração hobbesiana, postula que a ação humana pode ser entendida por meio de cálculos racionais que levam em conta seus interesses próprios (*self-interests*), sem pressupor um comportamento moral, mas antes cotejado, por exemplo: as configurações de custo e benefício, competitividade e cooperação, na formulação de um plano racional para o indivíduo inserido numa coletividade onde se dá o jogo político²⁶².

Conforme John Rawls, a teoria da escolha racional não é suficiente para determinar o melhor curso a ser tomado numa situação que visa à escolha dos princípios de justiça para fins institucionais, dirigidos à estrutura básica da sociedade. John Rawls se serve antes do conceito de racionalidade deliberativa, segundo o qual o bem de um indivíduo deve ser escolhido levando em conta também os interesses de outras partes envolvidas, otimizando as possibilidades de concretização dos fins racionalmente escolhidos por cada um.²⁶³

Em última análise, essa noção é decisiva para o desenvolvimento posterior da concepção de democracia deliberativa nos escritos tardios, sobretudo quando John Rawls tematiza a ideia de razão pública.

Ora, a intuição rawlsiana é que o seu procedimentalismo dá razoavelmente conta da teoria da escolha racional e de outros modelos utilitaristas que supostamente forneceriam também critérios de neutralidade em processos decisórios característicos das relações sociais e estruturas políticas.

No contexto conceitual que deve-se entender a concepção de equilíbrio reflexivo, calibrando de maneira interativa a teoria ideal com a teoria não-ideal. A objetividade em questão num teoria ético-política, segundo John Rawls, serve apenas para descartar as aporias opondo posicionamentos extremos de relativismos e objetivismos.

John Rawls, nos três volumes de sua trilogia, Rawls recorre a uma engenhosa contraposição e complementação entre o que denomina de teoria ideal da justiça e uma teoria não-ideal, objetivando articular o trabalho metateórico dos procedimentos formais da moral deontológica, de inspiração kantiana, com seu correlato substantivo normativo: a finalidade de problematizar a sociedade como ela é, deve-se partir de uma análise teórica ou hipotética, qual seja a de como ela deveria ser, de forma a ser caracterizada como uma sociedade justa.

²⁶² RAWLS, John, **Uma teoria da justiça**, São Paulo: Martins Fontes, 1998., passim

²⁶³ Ibid., passim

Na novel da teoria ideal, encontra-se propriamente a sua ideia de um igualitarismo liberal, por meio dos conceitos da posição original e da sociedade bem-ordenada. A teoria não-ideal procura demonstrar a exequibilidade da justiça como equidade, na medida em que a cultura política, movimentos sociais e reformas constitucionais viabilizam, pelo equilíbrio reflexivo, uma aproximação cada vez maior dos ideais de justiça, liberdade e igualdade propostos²⁶⁴.

John Rawls procura esquivar-se assim, do positivismo jurídico, de um lado, e das definições materiais da justiça (do jusnaturalismo clássico), de outro. Este modelo procedimental, formal, de articulação entre regras(procedimentos) e práticas (instituições) caracteriza todo o desenvolvimento do trabalho conceitual de sua obra, inclusive quando parece aproximar-se de versões mais empíricas e comunitaristas da teoria política.

O Liberalismo Político procura dessa forma, atender à questão do *self*, do indivíduo abstrato, dentro do contexto de um pluralismo razoável, em uma democracia constitucional, revisitando também a questão da estabilidade em uma sociedade bem-ordenada.

É notável uma inversão na ordem da exposição da justiça como equidade, na medida em que se parte da concepção normativa de pessoa em direção à sociedade bem-ordenada e à posição original para a aplicação dos princípios de justiça por meio de reformas constitucionais, plebiscitos, assembléia legislativa e revisão judicial.

O maior distanciamento é, portanto, no sentido de não mais tomar a sua teoria da justiça como uma concepção filosófica (no caso, uma doutrina moral liberal) tendo em vista a especificidade política, partindo não mais da posição original mas da perspectiva da cultura política pública, onde se viabiliza o consenso sobreposto (*overlapping consensus*)²⁶⁵.

Para todos os efeitos, John Rawls mantém o seu procedimentalismo puro, em oposição ao procedimentalismo perfeito (Aristóteles) e ao procedimentalismo imperfeito (tribunais e cortes de justiça). Concernente às críticas mais contundentes, como o próprio John Rawls reconhece, diz respeito à sua concepção normativa de pessoa: se fosse tomada como ser noumênico, no sentido kantiano, como efetivamente esperar que levasse a cabo as transformações institucionais contidas nos dois princípios?²⁶⁶

Decerto, outros críticos viam na concepção híbrida de John Rawls uma fraqueza precisamente em não assumir o seu kantismo plenamente, por exemplo, na própria ideia de racionalidade pragmática. Se para alguns John Rawls peca pelo seu kantismo, para outros ele

²⁶⁴ RAWLS, John, **Uma teoria da justiça**, São Paulo: Martins Fontes, 1998, passim

²⁶⁵ Ibid., passim.

²⁶⁶ Ibid., passim.

não é suficientemente kantiano. Faz a máxima verdadeira que não é possível agradar gregos e troianos.

Enquanto libertarianos e neoliberais questionam qualquer papel interventor do Estado na economia, socialistas e comunitaristas acusam a teoria rawlsiana de favorecer o *status quo* e de não viabilizar suas aspirações igualitaristas por desconhecer a natureza humana, socialmente condicionada e movida por interesses de classe²⁶⁷.

John Rawls estende a ideia do contrato social da justiça como equidade à Sociedade dos Povos, liberais ou não-liberais com o intuito preciso de julgar os objetivos e limites da guerra justa, ou seja, para regulamentar a conduta recíproca, assegurando a coexistência pacífica dos povos²⁶⁸.

Os povos são atores na Sociedade dos Povos assim como os cidadãos são atores na sociedade nacional, e possuem características institucionais, culturais e morais que os distinguem de Estados e nações, ao mesmo tempo em que determinam suas afinidades comuns e uma identidade coletiva.

É estabelecida uma importante distinção entre direitos humanos básicos, estendidos a todos os povos e os direitos de cada cidadão de uma democracia constitucional liberal.

John Rawls considera cinco tipos diferentes de sociedades nacionais, a saber²⁶⁹:

- a) os povos liberais razoáveis (aqueles que aderem, numa maior ou menor proporção, ao modelo descrito pela justiça como equidade, portanto, as democracias constitucionais ocidentais e aquelas que subscrevem aos princípios do Estado Democrático de Direito);
- b) os povos decentes (povos não-liberais com uma estrutura básica que pode ser denominada hierarquia de consulta decente, na medida em que não negam os direitos humanos, mas os reconhecem e os protegem, inclusive permitindo aos seus cidadãos o direito de serem consultados ou um papel substancial nas decisões);
- c) Estados fora da lei (regimes que se recusam a aquiescer a um Direito dos Povos razoável, recorrendo à guerra e ao terrorismo para promover seus interesses não-razoáveis);
- d) sociedades sob o ônus de condições desfavoráveis (aquelas cujas circunstâncias históricas, sociais e econômicas tornam difícil, se não impossível, alcançar um regime bem-ordenado);
- e) os absolutismos benevolentes (povos que honram os direitos humanos mas negam aos seus membros um papel significativo nas decisões políticas).

²⁶⁷ RAWLS, John, **Uma teoria da justiça**, São Paulo: Martins Fontes, 1998., passim

²⁶⁸ RAWLS, John, **Le droit des gens**. Paris: Éditions Esprit. 1996., passim

²⁶⁹ Ibid., passim.

John Rawls denomina os dois primeiros tipos de povos bem-ordenados e propõe oito princípios de Direito Internacional, que desempenham um papel análogo à escolha dos princípios da justiça na posição original²⁷⁰:

- a) os povos são livres e independentes, e sua liberdade e independência devem ser respeitadas mutuamente;
- b) os povos devem observar tratados e compromissos;
- c) os povos são iguais e são partes em acordos que obrigam;
- d) os povos sujeitam-se ao dever de não-intervenção;
- e) os povos tem o direito de autodefesa, único motivo legítimo para a guerra justa;
- f) os povos devem honrar os direitos humanos;
- g) os povos devem observar certas restrições especificadas na conduta da guerra;
- h) os povos têm o dever de assistir a outros povos vivendo sob condições desfavoráveis.

Segundo John Rawls, o que é importante para o direito dos povos é a Justiça e a estabilidade de sociedades liberais e decentes, sem atentar para questões de justiça distributiva. Portanto, John Rawls não compartilha das teses cosmopolitas segundo as quais uma teoria da justiça global deve regulamentar as desigualdades entre os povos e impedir que se tornem excessivas.

Convém salientar que os ideais da paz perpetuamente apregoadas no contratualismo de Jean Jacques Rousseau e nos estudos de Emmanuel Kant no século XVIII, são resgatados por John Rawls no que ele denomina de uma utopia realista, enquanto alternativa concreta a uma *pax* americana, que, assim como a *pax* romana há dois milênios, carece de fundamentos normativos pela própria imposição de interesses econômicos particulares.

John Rawls é implacável nas suas críticas à política externa americana, desde o uso de bombas atômicas contra a população civil de Hiroshima e Nagasaki até a intervenção desastrosa contra regimes democráticos, como o de Salvador Allende, por interesses econômicos e ideológicos de segurança nacional²⁷¹.

Não hesita também em vincular o holocausto ao anti-semitismo cristão para mostrar que o problema das guerras de intolerância, reproduzido na Irlanda do Norte e no conflito palestino-israelense, continua sendo o maior desafio para a normatividade ético-política moderna, a saber, como diferentes doutrinas abrangentes (religiosas, morais, ideológicas, etc), incompatíveis entre si, podem conviver pacificamente de forma a viabilizar a sociabilidade?

²⁷⁰ RAWLS, John, **Le droit des gens**. Paris: Éditions Esprit. 1996., passim

²⁷¹ Ibid., passim.

5.3.1 A TEORIA DA JUSTIÇA DE JOHN RAWLS

Com efeito, a teoria da justiça trata-se de uma teoria resultante do alicerçamento de diversas áreas do conhecimento, precipuamente a Filosofia, a Economia, a Política e o Direito. Os estudos filosóficos de John Rawls, no que tange à sua Teoria da Justiça, pretende renovar a perspectiva que pretende evitar a dicotomia ente o positivismo e o jusnaturalismo.

A teoria da justiça ganhou um considerável impulso na segunda metade do século XX, principalmente a partir da publicação do livro homônimo de John Rawls.

John Rawls combinou elementos retirados de perspectivas teóricas diferentes e empreendendo uma importante crítica às concepções clássicas formuladas no âmbito da filosofia política anglo-saxônica, propondo uma análise profundamente original da Justiça concebida como um conjunto de princípios que deve reger a definição e distribuição equitativa dos direitos e deveres entre membros de uma sociedade. O resultado final é uma impressionante teoria deontológica da justiça social, de traço contratualista, muito próxima das concepções kantianas, válida particularmente para as sociedades democráticas²⁷².

Cumprе ressaltar que a justiça, em John Rawls, reveste-se de um traço eminentemente político. Ela não se apresenta como a realização do bem, mas como uma alusão ao conceito aristotélico, que se refere à estrutura de base da sociedade, isto é, ao conjunto de instituições políticas e sociais²⁷³.

Com efeito, no plano das sociedades organizadas a partir da economia de mercado, as instituições concebidas como sistemas públicos de regras, favorecem aleatoriamente certos indivíduos em detrimento de outros. Compreende John Rawls que a estrutura de base da sociedade deve superar este desequilíbrio, convertendo-se numa cooperação equitativa (*fair*).

Uma cooperação equitativa supõe uma ideia de reciprocidade, isto é o fato de que o indivíduo não tem o direito de tirar proveito de uma empreitada comum sem oferecer uma contrapartida à altura. Em outras palavras, a ideia de reciprocidade estabelece que aqueles que, se engajarem num projeto cooperativo, devem obter vantagens avaliadas a partir de princípios adequados de comparação²⁷⁴.

²⁷² RAWLS, John, **Uma teoria da justiça**, São Paulo: Martins Fontes, 1998; passim.

²⁷³ Ibid.; passim.

²⁷⁴ RAWLS, John, **Uma teoria da justiça**, São Paulo: Martins Fontes, 1998; passim.

Logo, o problema central da teoria da justiça consiste em discernir critérios apropriados a serem seguidos, na distribuição²⁷⁵ de bens sociais primários (direitos, liberdades, oportunidades básicas, riquezas, dentre outros) de forma a constituir uma sociedade bem-ordenada.

Parte-se da premissa de uma teoria da justiça que é a crítica ao utilitarismo, corrente filosófica que até então dominava as perspectivas teóricas sobre o tema da justiça, sobretudo na órbita da filosofia anglo-saxônica. O utilitarismo enquanto doutrina moral e política de traço consequencialista, define a justiça como maximização do bem-estar social aferida pela soma do bem-estar de cada indivíduo²⁷⁶.

John Rawls crê que esta perspectiva teórica não é capaz de estabelecer um critério razoável de comparação, pois ela supõe que aquilo que vem a ser racional e benéfico para um indivíduo possa valer para o conjunto da sociedade. Depreende-se que o filósofo norte-americano entendia que o utilitarismo não avaliava a maneira como a soma total das satisfações é repartida entre os indivíduos, mas considerava tão-somente o resultado global ou a média da repartição.

A maximização do bem-estar pode, em última análise, resultar em grandes desigualdades de riquezas ou de rendas. Por outro ângulo, ao estabelecer uma prioridade do bem-estar sobre o justo, o utilitarismo admite implicitamente a possibilidade de sacrifício das minorias ou dos direitos individuais em favor da soma de utilidades²⁷⁷.

A escravidão, por exemplo, poderia ser considerada aceitável ou justa do ponto de vista da utilidade global. Da mesma forma, os direitos básicos poderiam ser sacrificados para satisfazer as preferências do maior número de indivíduos. Considerando tais exemplos extravagantes, eles revelam o que pode significar a instrumentalização dos indivíduos como forma de maximização do bem-estar coletivo²⁷⁸.

Com o escopo de rechaçar as ideias do utilitarismo, John Rawls propõe uma nova teoria da justiça, de natureza contratual, capaz de assegurar a justa distribuição dos bens sociais primários e a primazia das liberdades fundamentais.

O contratualismo de uma teoria da justiça, contudo, é bem distinto daquele que encontraremos em algumas filosofias políticas modernas. Além de prescindir da ideia de um estado de natureza, o contrato rawlsiano não visa justificar a fundação da sociedade, mas

²⁷⁵ Ibid., passim.

²⁷⁶ Ibid.; passim.

²⁷⁷ Ibid., passim.

²⁷⁸ Ibid., passim.

justamente descobrir ou explicitar os princípios de justiça que devem regular a estrutura básica da sociedade.

Desta feita, o filósofo John Rawls faz uso de um experimento mental que consiste em imaginar uma situação fictícia de imparcialidade, chamada posição original, na qual indivíduos racionais, privados de conhecimentos acerca de suas próprias posições dentro da sociedade ou de seus atributos pessoais, seriam convidados a escolher os princípios que deveriam, doravante, reger a repartição de bens essenciais.

O professor de Harvard acredita que, numa situação hipotética desse tipo, os indivíduos adotariam estratégia conhecida como *maximin*, isto é, vislumbrando minimizar os riscos futuros, eles procurariam escolher a vantagem para os menos favorecidos. Na verdade, o objetivo do filósofo é legitimar a própria ideia de justiça social, criticada veemente pelo liberalismo mais radical²⁷⁹.

Compreende John Rawls, que qualquer indivíduo racional que se encontre numa situação de imparcialidade como é a da posição original, seria levado a considerar como útil e justo, para si e para outros, a construção de uma sociedade assentada num princípio de repartição que trouxesse benefícios para os mais baixos da escala social²⁸⁰.

De imediato, somos inclinados a pensar que um princípio estritamente igualitarista poderia assegurar de forma muito mais eficiente o favorecimento daqueles que se encontram numa situação de desvantagem.

Destarte, John Rawls acredita que o igualitarismo, além de implicar importantes problemas práticos (limitação da liberdade individual e exigência de intervenção constante na orbita das relações individuais), não conduziria necessariamente uma melhoria da situação dos menos favorecidos. Afinal, numa sociedade igualitária, porém menos eficiente, os indivíduos teriam menos benefícios do que se estivessem em uma sociedade desigual, porém mais rica e desenvolvida.

Depois de apresentar várias formulações diferentes, John Rawls estipula que os indivíduos colocados na situação hipotética do véu da ignorância seriam levados a escolher dois princípios básicos de justiça²⁸¹:

Princípio de igualdade: cada indivíduo deve ter um direito igual ao mais amplo sistema total de liberdades básicas iguais que seja compatível com um sistema semelhantes de liberdades idêntico para todos;

²⁷⁹ RAWLS, John, **Uma teoria da justiça**, São Paulo: Martins Fontes, 1998., passim.

²⁸⁰ Ibid., passim.

²⁸¹ Ibid., passim.

Princípio de diferença: as desigualdades econômicas e sociais devem ser distribuídas de modo que, simultaneamente: a) estejam vinculadas a posições e funções abertas a todos, em circunstâncias de igualdade equitativa de oportunidades e b) redundem nos maiores benefícios para os menos beneficiados.

Os referidos princípios de justiça se encontram dispostos numa relação lexicográfica, tal qual a que define a ordem das letras nos dicionários. Em outras palavras, o primeiro princípio, que estabelece um esquema de liberdades iguais para todos, é mais importante que a primeira parte do segundo princípio que assegura uma igualdade equitativa de oportunidades para todos, e assim sucessivamente. A hierarquia visa assegurar a prioridade das liberdades fundamentais, impedindo, por conseguinte, que direitos fundamentais possam ser alienados em favor de vantagens econômicas ou sociais. Para John Rawls, uma liberdade fundamental só pode limitar-se em benefício de outra liberdade fundamental, o que anula a possibilidade de sacrifício das minorias implicada na teoria utilitarista

Proposta a ordem serial, serve também de argumento contra as chamadas filosofias libertárias que fundamentam a justiça nos primados absolutos da liberdade individual, da propriedade privada e das leis de mercado. É efetivo que os principais representantes do libertarismo econômico sustentam a ideia de que a justiça social, entendida como um princípio de correção das desigualdades naturais resultantes da loteria da vida, que pode tornar-se extremamente perigosa²⁸².

Afinal, ela não concebe a sociedade como uma estrutura formada por indivíduos livres que não podem ser submetidos a um objetivo comum, arbitrariamente fixado pelo Estado. Ora, a ordem do mercado ou *catallaxia* (do grego *katallatein*, trocar) se constitui a partir de ajustamentos mútuos que os indivíduos realizam livremente, buscando satisfazer as suas necessidades.

Quaisquer intervenções estatais nessa ordem espontânea criada pelas leis do mercado, ameaçam a liberdade individual e desembocam num sistema político totalitário. Daí a crítica que esse autor formula ao conceito de justiça social: trata-se de um pretexto a ser usado como instrumento de dominação sobre os homens. Somente nas condutas humanas podem ser consideradas justas ou injustas e sempre, a partir de sua conformidade às regras gerais traçadas democraticamente pelos próprios indivíduos.

A ordem social, por conseguinte, não pode ser julgada justa ou injusta simplesmente porque ela não tem sujeito. É em última instância que se pode dizer que alguém ou um grupo

²⁸² RAWLS, John, **Uma teoria da justiça**, São Paulo: Martins Fontes, 1998., passim

foi injusto na medida em que violou os direitos democraticamente consignados nas leis internas dos países ou na orbita do Direito Internacional²⁸³.

Contudo, John Rawls acredita que a sociedade pode amenizar a situação dos menos favorecidos pela doação de rendimentos mínimos.

No entanto, o pagamento dessa prestação social indispensável à sobrevivência dos desvalidos não tem nada a ver com a justiça social. É dependente das capacidades econômicas da sociedade e do desejo dos contribuintes de prestarem alguma assistência aos menos favorecidos.

O outro defensor ortodoxo do libertarismo econômico é o filósofo norte-americano Robert Nozick, que também ataca a ideia de justiça social por considerá-la uma ameaça à liberdade individual e aos direitos dela decorrentes, sobretudo o direito de propriedade²⁸⁴.

Apregoa Robert Nozick que uma sociedade é justa, apenas quando ela respeita o direito que cada pessoa tem de ser proprietário pleno de si mesmo e das coisas adquiridas legitimamente. Daí a ênfase que o autor atribui à relação entre justiça, liberdade e propriedade privada. Uma sociedade é justa quando a aquisição e transferência da propriedade estão baseadas em três princípios fundamentais:²⁸⁵

- a) princípio da justa apropriação original: a propriedade deve ser adquirida de forma legítima, isto é, por meios lícitos e sem prejudicar o bem-estar dos outros indivíduos;
- b) princípio da justa transferência: a propriedade deve ser transferida de forma legítima, isto é, sempre através de uma transação voluntária;
- c) princípio da retificação: a propriedade adquirida ou transferida de forma ilegítima, isto é, sem que os dois princípios anteriores tenham sido respeitados, estão sujeitas à compensação ou reparação.

Entende Robert Nozick que as desigualdades sociais provêm dos talentos e capacidades pessoais resultantes da acidentalidade da vida²⁸⁶.

Logo, qualquer intervenção do estado visando a corrigir tais desigualdades naturais, ainda que em nome de um suposto bem comum, impõe um sacrifício injusto aos indivíduos que se encontram numa situação de vantagem decorrente de suas aptidões e méritos.

Não se colocando em xeque o modelo clássico da economia liberal, John Rawls critica as teorias libertárias por entender que deve existir um princípio ético distributivo que atenuar as

²⁸³ RAWLS, John, **Uma teoria da justiça**, São Paulo: Martins Fontes, 1998., passim

²⁸⁴ NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado y Utopia**. México:FCE. 1979., passim

²⁸⁵ Ibid., passim.

²⁸⁶ Ibid., passim.

consequências nefastas das desigualdades desmerecidas e assegure a igualdade equitativa de oportunidades aos indivíduos.

Nesse mesmo caminho, pode-se dizer que os dois princípios de justiça, propostos por uma Teoria da Justiça, buscam, ao mesmo tempo, assegurar a primazia das liberdades fundamentais, resguardar as distinções individuais e garantir que aos que tem capacidades e talentos semelhantes tenham chances idênticas, atenuando assim as influências do acaso.

As ideias de John Rawls suscitaram acirradas controvérsias e produziram uma literatura tão complexa quanto vertiginosa. Em precípua análise, estão os autores que questionaram a própria concepção de justiça proposta pelo filósofo. Estimaram alguns pensadores marxistas, por exemplo, estimaram que os princípios distributivos de uma teoria da justiça, dominados pelas relações de produção capitalista, não poderiam se sobrepor ao modelo clássico da economia de mercado.

Em contrapartida os liberais radicais, em contrapartida, fizeram objeções à própria ideia de justiça social por entender que ela ameaça a ordem espontânea do mercado e as liberdades individuais. Muitas críticas foram ainda formuladas aos aspectos metodológicos da proposta de John Rawls, principalmente no que concerne à regra do *maximin*. A ficção do *véu da ignorância* também foi acerbamente atacada, em particular pelo vínculo que ela mantém com um individualismo metodológico profundamente questionável.

Contudo, a mais importante crítica à obra de John Rawls é advinda do chamado comunitarismo.

É sabido que para os autores vinculados à esta perspectiva teórica, John Rawls não considera satisfatoriamente a pluralidade de culturas, a diversidade de formas de organização social e o interesse concreto dos indivíduos. Sob as lentes dos comunitaristas, a proposta rawlsiana de acordar uma prioridade aos direitos e das liberdades fundamentais, pode representar uma ameaça às sociedades nas quais as determinadas virtudes fundamentais como a solidariedade, a fraternidade e o altruísmo são valores absolutos.

Ainda, os comunitaristas estimam que o filósofo não compreendeu que qualquer sociedade humana se apresenta, desde sempre, como uma comunidade distributiva que dispõe de regras específicas para distribuição dos bens sociais.

Michel Walzer, por sua vez, questionou o fato de John Rawls ter se limitado ao plano da distribuição de bens sociais primários, ignorando por conseguinte, outros bens sociais

importantes como pertencimento a uma comunidade, a amizade, o trabalho e o lazer, dentre outros bens que exigiriam uma grande diversidade de critérios de distribuição²⁸⁷.

Nesta esteira, encontra-se a crítica formulada por Amartya Sen. De acordo com o economista indiano, a primazia atribuída por John Rawls à repartição de bens sociais primários não leva em consideração as diferenças existentes no plano das capacidades individuais (*capabilities*) que afetam as possibilidades de uso efetivo desses bens.

John Rawls acatou e sensibilizou-se a muitas dessas críticas e modificou diversos aspectos de sua teoria original. Em publicações posteriores, sobretudo *Liberalismo Político*, o filósofo abriu mão do universalismo contido em *Uma teoria da justiça* e passou a sustentar a existência de um estreito vínculo entre a sua ideia de justiça como equidade e a cultura política pública típica das sociedades democráticas.

O caráter político assumido e não metafísico de suas concepções, reconhecendo que o modelo de justiça estaria respaldado em crenças inscritas nas instituições políticas de um estado democrático de direito. Constatou que somente uma cultura política democrática poderia construir um consenso por sobreposição (*overlapping consensus*), passível de unificar cidadãos livres e iguais, porém profundamente discordantes com relação ao significado do bem.

Por fim, o instigante título *The Law of Peoples ou O direito dos Povos*, John Rawls propôs alguns avanços importantes em relação à sua teoria inicial, buscando formular princípios básicos para a construção de uma teoria da justiça aplicável em âmbito mundial.

²⁸⁷ WALZER, Michel. **As esferas da justiça. Em defesa do pluralismo e da igualdade.** Lisboa: Editorial Presença. 1999., passim

6 O ISLÃ E O ESTADO – UMA LEITURA CONTEMPORÂNEA

Na contemporaneidade, há uma mudança em âmbito da simbologia. A defesa e a ilustração do Islamismo já não são mais atributos exclusivos dos líderes religiosos. Ademais, a geração dos grandes reformadores do Islã caminhava para o esquecimento, enquanto surgiam as principais figuras políticas dos anos trinta e quarenta; tais como: Saíd Sultan Galiev²⁸⁸; Mustafá Kemal²⁸⁹²⁹⁰; Mohamed Alí Jinnad²⁹¹ o *Quaïd-i-Azam*²⁹² e o rei Abd Al-Aziz Ibn Séoud²⁹³

Com Mustafá Kemal, Mohamed Alí Jinnah e Ibn Séoud, encerrou-se uma página da história contemporânea do Islã.

Em meados dos anos de 1950, assiste-se a uma remodelação do perfil político e cultural do mundo islâmico.

Nos anos de 1950, o mundo muçulmano passa as turbulências da descolonização²⁹⁴. Após a libertação política, conquistada pela maioria dos povos muçulmanos, o enfoque passa a ser o de reivindicar a emancipação econômica e social. Tratou-se de lutar contra os novos imperialismos, os monopólios estrangeiros, tais como companhias marítimas, petrolíferas, mineradoras, dentre outras e livrar as massas populares do subdesenvolvimento.

Os enfrentamentos com o Ocidente projetaram novos líderes no cenário internacional:

6.1 NO EGITO

Como presidente egípcio, Gamal Abdel Nasser²⁹⁵ promoveu a nacionalização da *Compagnie du Canal de Suez* em 26 de julho de 1956, tomando forma da figura de herói

²⁸⁸ 1889-1949: Sultan-Galiev é reconhecido por ter liderar a resistência muçulmana frente ao imperialismo russo.

²⁸⁹ DIRKS, Sabine. **Islam et Jeunesse em Turquie d'aujourd'hui**, 1977.

²⁹⁰ 1881-1938 – Mustafá Kemal era a referência exclusiva da juventude turca que busca sair de seu gueto ideológico.

²⁹¹ 1876-1948 - pai e fundador do Paquistão, que ainda vive na consciência da nação. Seu ensinamento e seu exemplo continuam inspirando os dirigentes desejosos de edificar um Paquistão moderno e liberal, apesar dos obstáculos e demagogias dos movimentos religiosos conservadores;

²⁹² Guia Supremo.

²⁹³ 1881-1953 - fora o último dos grandes testemunhos da história islâmica da primeira metade do século XX.

²⁹⁴ A descolonização e o processo de libertação no mundo muçulmano foi prodigiosamente acelerado após a Segunda Guerra Mundial. A maioria dos países muçulmanos colonizados, ou seja, sob a tutela estrangeira, ascenderam à independência tais como: Indonésia, Síria, Líbano, Jordânia, Paquistão, Líbia, Sudão, Marrocos, Tunísia, Malásia, Guiné, Mauritânia, Mali, Nigéria, Senegal, Somália, Chade, Argélia. Não esquecendo dos países que os muçulmanos formam importante componente nacional: Nigéria, Costa do Marfim, Togo, Serra Leoa, Tanzânia, etc. Merad, Ali. *El Islam Contemporáneo*. 2001.

²⁹⁵ 1918-1970

nacional e adquire popularidade no mundo árabe-muçulmano. De 1956(Canal de Suez) até sua derrota em junho de 1967, o carisma do presidente Gamal Abdel Nasser conquista a nação árabe, do Atlântico ao Eufrates. Perante os olhos dos árabes, por muito tempo humilhados, o nasserismo²⁹⁶ significa o rechaço às fatalidades históricas e assinalava o caminho da esperança.

A estratégia terceiro-mundista, fundada no “neutralismo positivo” e na solidariedade entre a nação árabe e os povos da África, da Ásia e da América Latina, perfazia o pensamento de Gamal Abdel Nasser que buscava: a) reforçar a postura dos árabes-muçulmanos em seu diálogo desigual com o Ocidente; b) beneficiar o mundo árabe com a experiência adquirida pelos regimes avançados do terceiro mundo, em matéria de subdesenvolvimento econômico e social(incluída a via socialista revolucionária, cujas referências científicas estarão abastecidas com argumentos islâmicos).

6.2 NA INDONÉSIA

O líder indiscutível da Indonésia independente²⁹⁷, o presidente Ahmed Sukarno²⁹⁸ dirigiu os destinos de seu país até 1966. Além de líder político, Sukarno queria ser o pai da nação indonésia muçulmana. As referências ao Islã eram constantes em seu discurso político, articulado em torno dos “Cinco Princípios”: nacionalismo; internacionalismo; consulta mútua (correspondente à *Sharia* islâmica), sinônimo para a democracia representativa; seguridade social; fé em Deus.

No cenário internacional, além da dimensão terceiro-mundista (por uma ordem internacional fundada sobre a liberdade dos povos, seu direito à justiça social e à paz), a política de Sukarno propiciou o fortalecimento das ligações culturais e afetivas entre a Indonésia e o resto do mundo islâmico.

Com a paulatina debilidade de seu poder, o carisma de Sukarno não torna-se o bastante para manter os equilíbrios sociais. Os movimentos islamistas não perdoam a “democracia

²⁹⁶ Nasserismo: movimento que irrompeu como o único discurso árabe à altura das circunstâncias do vazio ideológico dos anos de 1950, que coincidem com os anos febris da descolonização. O movimento teve ressonância no mundo árabe-muçulmano, ultrapassando as fronteiras do Egito. O mito nasseriano alimentou o fervor de uma geração de homens políticos e reformadores religiosos, para os quais Gamal A. Nasser fora o “Grande Irmão” e o mestre do pensamento. O primeiro presidente da República da Argélia, Ahmed Ben Bella(1963-1965) e o líder da Revolução Líbia, Moammar El Kadhafi foram os admiradores de Gamal A. Nasser.

²⁹⁷ A independência da Indonésia ocorreu em 1945, mas foi oficialmente reconhecida pela Holanda, antiga metrópole, em 1949.

²⁹⁸ 1901-1970, era comumente conhecido como Sukarno.

dirigida” de Sukarno ter favorecido indiretamente a ascensão do comunismo no país. Desta feita, entravam-se batalhas sangrentas em setembro de 1965, em que o líder é obrigado a chamar o general Suharto para salvar o regime.

Assim como Gamal Nasser, Sukarno figura entre os chefes históricos do movimento afro-asiático da Conferência de Bandung.²⁹⁹

6.3 NO MARROCOS

O sultão do Marrocos Mohamed V³⁰⁰ desde 1927, foi proclamado rei em 1957 e é um dos raros soberanos muçulmanos do século XX que se encarnou de forma muito completa na consciência de sua nação. Os infortúnios de sua deposição e seu exílio nos anos de 1953 a 1955, tiveram como resultado a união nacional em torno de seu nome, sendo convertido em símbolo do Marrocos em luta por sua independência.

A última manifestação do Protetorado, o golpe de 23 de agosto de 1953 contra a pessoa do sultão, descendente do Profeta e “comendador dos crentes”, foi fortemente sentido pelo mundo árabe-muçulmano como uma afronta à nação marroquina e uma injúria ao Islã. As manifestações de simpatia e respeito transmitidas pelo mundo islâmico e pela comunidade externa foram primordiais durante seu exílio e seu regresso ao poder, em 16 de novembro de 1955.

Uma figura quase legendária de um rei sem medo e irrepreensível, Mohamed V aparece como um líder muçulmano digno de ser citado como exemplo que demonstra que a atitude do Islã em relação ao Estado não implica necessariamente a institucionalização do obscurantismo e da intolerância.

6.4 NA TUNÍSIA

O líder Habib Bourguiba é lembrado não por se tratar de um herói da independência da Tunísia, nem como chefe do Estado³⁰¹, mas sim por se intitular um líder total, que, em nome de

²⁹⁹ Conferência de Bandung, ocorrida em 1955. Constituiu um êxito espetacular no que tange a inspirar numerosos jovens estados muçulmanos a buscar referências éticas para seu uso interno e nas relações exteriores.

³⁰⁰ 1909-1961 - Mohamed Ben Yusef ou Mohamed V, sultão do Marrocos.

³⁰¹ Habib Bourguiba assume a presidência da República da Tunísia em 1957.

uma inegável legitimidade, sente-se habilitado para exercer um direito de fiscalização sobre todas as coisas, em âmbito político, sociocultural, moral ou religioso.

Além de chefe de um Estado muçulmano, Habib Burguiba quis ser o pai, o pedagogo e o guia espiritual de sua nação. A partir de suas orientações, os responsáveis religiosos eram chamados a proporcionar fatwas³⁰² a propósito de guardar e jejuar no Ramadan, na peregrinação à Meca, entre outros. A reforma do código do estatuto individual, em 1956, contaram-se seus impulsos mais audazes.

Em sua política interna, na obra legislativa de sua inspiração, o presidente tunisiano é conclamado como o paladino de um Islã atento às exigências racionais.

Ao seguir a um pensador como Mohamed Abdouh e a um homem de ação como Mustafá Kemal, Habib Burguiba reivindica, em nome de seu povo, o direito da *Ijtihad*, como mencionado anteriormente no capítulo 3 - *Sharia* ou Código de Leis Islâmico, ou a faculdade de interpretação das fontes islâmicas em harmonia com a evolução das mentalidades e dos costumes das sociedades modernas.

6.5 NO PAQUISTÃO

O chefe do Estado do Paquistão, de 1958 a 1969, o marechal Mohamed Ayyub Jan³⁰³, não encontrou sempre seara fértil. Por mais ou menos dez anos depois de sua fundação, o Paquistão se encontrou em plena crise de crescimento e na busca de sua identidade.

Os bloqueios sociais devidos ao subdesenvolvimento, as tensões ideológicas entre os partidários de um Islã liberal, os adeptos ao fundamentalismo, os antagonismos socioculturais exacerbados pelo centralismo burocrático no Paquistão Oriental (atual Bangladesh), que permitiram o presságio de um futuro sombrio para o Paquistão. O presidente Ayyub Jan se esforçou para levar o seu país ao caminho das reformas democráticas, sem deixar-se intimidar por promessas demagógicas dos oponentes religiosos.³⁰⁴

Sob o regime de Mohamed Ayyub Jan, o projeto constitucional dividiu profundamente o país. O partido religioso reclama por uma constituição islâmica, dito de outro modo como uma constituição elaborada exclusivamente por ulamas, conferindo a estes últimos, a plenitude do poder da legislação e da decisão. Como militar modernista que era, não poderia dar resistir

³⁰² Conselhos com força de lei, de norma ético-jurídica.

³⁰³ 1907-1974

³⁰⁴ AYYUB, Jan. **Friends not Masters**. Londres. 1967.

às pretensões totalitárias do partido clerical, cuja ponta da lança era o movimento *Jamā'at-e-Islami*, animado por um feroz polemista: Abul –A'lá Al-Mawdudi.

Instigado sem descaso pelos fundamentalistas (que lhe acusam de laxismo religioso e de ocidentalismo), transbordado pelas querelas religiosas que ameaçavam irromper em guerra civil. O marechal teve que ceder seu lugar à junta militar do general Yahya Khan em 23 de março de 1969, que não poderá nem devolver a paz social, bem deter a secessão do Paquistão Oriental. Dois anos e meio mais tarde, em 20 de dezembro de 1971, ocorrerá o afundamento da junta e a emergência de um novo líder de estatura internacional: Zulfikar Ali Bhutto³⁰⁵. Embora não tivesse o carisma de um Gamal Nasser ou de um Habib Burguiba, Zulfikar Ali Bhutto representou um momento de esperança na história contemporânea do Paquistão.

Ao ser convocado a um dos mais altos cargos do Estado, trouxe o triunfo de seu movimento, o Partido do Povo Paquistão, para as eleições do 7 de dezembro de 1970, sendo Ali Bhutto revestido na legalidade republicana fundada sobre o sufrágio universal. Intentou-se reconstruir o seu país baseando-se nos seguintes alicerces: a) O Islã é a nossa fé; b) A democracia é nossa política; c) O socialismo é nossa economia; d) O poder pertence ao povo.

Em uma espécie de corrida contra o tempo, Ali Bhutto promoveu obras de saúde pública, restaurou o Estado depois da secessão do Paquistão Oriental e logrou êxito compor um trato amistoso com a Índia e o novo estado de Bangladesh. Por intermédio de uma série de reformas, se dedicou finalmente a devolver a confiança, dantes profundamente ferida de seu povo.

A cúpula islâmica de Lahore, que ocorreu em 22 de fevereiro de 1974, marca a volta do novo Paquistão ao cenário internacional.

Mas pouco tempo depois, Ali Bhutto é derrotado por um golpe de Estado militar, em 4 de julho de 1977. O líder do Islã liberal foi defenestrado por seu impulso de “estabelecer a democracia e o socialismo sob a direção do Islã” e “levar a sua nação ao caminho de uma nova ordem, em harmonia com a sinfonia do Terceiro Mundo”³⁰⁶.

O nome de Zulfikar Ali Bhutto está inscrito no martirologio de líderes progressistas de desde os princípios da descolonização. O seu destino trágico ilustra as tribulações das mais jovens nações muçulmanas em sua marcha para alcançar uma maior liberdade e justiça.

³⁰⁵ 1928-1979, Zulfikar Ali Bhutto, também conhecido como Ali Bhutto.

³⁰⁶ Ali Bhutto, Discurso de Islamad, 14 abril de 1972.

6.6 NA ARÁBIA SAUDITA

O rei Faisal Ibn Abd Al-Aziz³⁰⁷, cuja dimensão religiosa na escala do mundo islâmico, merece menção. Desde sua ascensão ao poder em 1964 até sua morte trágica em 25 de março de 1975, Faisal se consagrou a grandes objetivos: no interior, na modernização do país e no exterior, na afirmação da preeminência da Arábia Saudita como potência islâmica.

Tendo em vista as capacidades financeiras do país (era o terceiro, depois dos Estados Unidos e da República Federativa da Alemanha em reservas monetárias), o rei Faisal pôde consolidar uma política de presença em todos os azimutes.

Para servir aos interesses do regime e da causa do Islã, multiplicou as iniciativas de ordem diplomática, econômica e religiosa: participou nos projetos de subsistir os numerosos países muçulmanos da África e da Ásia, subsidiando as instituições religiosas, sociais e culturais do país, ajudando as minorias muçulmanas em todos os continentes, incitando-lhes aos projetos de interesse comum, em âmbito tecnológico, científico, bancário, dentre outros e alinhado com o mundo muçulmano e com organização de numerosas conferências (de chefes de estado, altos dirigentes e especialistas em diversas áreas do conhecimento), promovia o acordo e a cooperação islâmicas.

Ademais, sua política de liderança na cena árabe-muçulmana (com o embate diplomático do Egito sobre o regime de Anuar Sadat), o rei Faisal se converteu paulatinamente no estandarte do neopanislamismo porquanto era conhecido como guardião dos santos lugares. Com efeito, a Meca, ou lugar anual de peregrinos e de dirigentes de todo o mundo muçulmano, se converteu em sitio predileto da estratégia política do rei Faisal e de seus sucessores. Meca foi também a sede da Liga Islâmica Mundial, fundada em 1962, a qual trata-se de poderoso instrumento de difusão da ideologia política e religiosa do poder saudita.

Faisal era também o porta-voz das *tesis* muçulmanas sobre a questão de Jerusalém³⁰⁸, sobretudo depois da guerra de outubro de 1973, ocasião em que o rei Faisal abalizou com seu prestígio pessoal, em crédito de seu país (principalmente ante os Estados Unidos) e o argumento de seu petróleo ao serviço do campo no conflito do Oriente Médio. Assim, o caso palestino se converteu-se em aspecto de uma causa islâmica mais ampla, centrada sob o símbolo de Jerusalém.

³⁰⁷ 1906-1975.

³⁰⁸ Em árabe, *Al-Quds*.

Completará este quadro de novos líderes muçulmanos com a evocação de alguns personagens cujos nomes são inseparáveis da história religiosa do mundo muçulmano contemporâneo, são eles:

a) Elijah Mohamed:

- filho de um pastor metodista da Georgia(EUA), convertido ao Islamismo em 1931, Elijah Mohamed não tardou em firmar-se como dirigente supremo dos *Black Moslems*³⁰⁹. Em 1959, numa excursão ao Oriente Médio, permitiu-lhe conquistar um auditório internacional, visto que fora recebido com todas as honras pelos responsáveis religiosos e políticos na Turquia, no Paquistão e em outros países árabes, Elijah Mohamed foi consagrado como porta-voz do Islã afro-americano;
- tendo em vista as dissensões de ordem política (especialmente com Malik Shabbaz, Malcolm X) e de alguns dissabores financeiros, a posição de Elijah Mohamed debilitou-se. Sua liderança espiritual declinou-se gradativamente durante os anos de 1960 até sua morte, em fevereiro de 1975;
- a sua propensão em cultivar o culto à sua personalidade, fazendo-se passar por mensageiro divino dos afro-americanos e seus desvios doutrinários provocaram críticas das organizações islâmicas ortodoxas da América do Norte e sendo condenado por seus próprios filhos, um dos quais, Wallace D. Mohamed (aliás, Warith Deen Mohamed), o que terminou por substituí-lo como chefe espiritual de uma importante comunidade islâmica – *The Nation of Islam* dos Estados Unidos (que conta com cerca de dois milhões de fiéis);

b) Zia ul-Din Bābā Khān (Babajanov):

- o responsável da Direção Espiritual dos Muçulmanos da Ásia Central e de Casaquistão (uma das quatro direções oficiais do Islã na ex-URSS), cuja sede estava em Tachkent, Babajanov aparece como a mais eminente autoridade moral dos muçulmanos da União Soviética;
- aproveitando as oportunidades oferecidas pela política de amizade anunciada pela ex-URSS, com respeito a certos regimes árabes-muçulmanos (Argélia, Síria, Líbia, etc), Babajanov multiplica suas iniciativas com o escopo de: a) dar conhecimento da situação do Islã nas Repúblicas Muçulmanas da ex-URSS); b) promover ligar entre as comunidades islâmicas da União Soviética e o resto do mundo muçulmano;

³⁰⁹ Tradução livre: Muçulmanos afro-descendentes.

- esta política tinha o impulso feito pela organização de conferências internacionais, como a de Moscou, de 9-11 de setembro de 1980, para a celebração do começo do século XV da Hégira e pela difusão de uma revista editada em várias línguas (uzbeque, árabe, francês, inglês) intitulada “Os muçulmanos do Oriente Soviético”.
- através desta publicação, que surgira em 1968, podia-se discernir que o discurso ultrapassava a fraseologia do discurso soviético e era a tomada da consciência dos muçulmanos da Ásia Central de seus direitos e de seu peso sociopolítico. Ao declara-se “felizes de viver segundo os cânones do Alcorão”, como também “felizes de viver como amos em seu país”, também não temiam de afirmar “que todo êxito importante do povo soviético representa uma partícula do trabalho dos muçulmanos na URSS”³¹⁰
- os líderes antes mencionados pertencem a ortodoxia (os sunitas). Enquanto os xiitas, principalmente no âmbito iraniano, local em que se constitui religião oficial, seu isolamento no meio do século XX não permitiu aos seus líderes um alcance internacional como os líderes sunitas obtiveram.

Imediatamente após a 2ª. Guerra Mundial, uma corrente de ecumenismo islâmico, representada por sua vez por religiosos sunitas como o egípcio Mahmoud Chaltout³¹¹ e o aiatolá³¹² Husayn Bouroujirdi³¹³, funda-se em Cairo uma Fraternidade das Escolas Islâmicas, em 1949. Em outra parte, o movimento reformista dos Salafiyya e da *Muslim Brotherhood*³¹⁴, os quais ecoaram na classe religiosa xiita (no Irã, Líbano, Egito, dentre outros países).

6.7 NO IRÃ

A revolução do Irã sob o reinado de Mohamed Reza Pahlevi³¹⁵, sobretudo após a queda do ministro Mohamed Mossadegh em julho de 1953, favoreceu a emergir da classe religiosa, impaciente em exercer o controle sobre os assuntos políticos. As opções modernistas do xá³¹⁶ tinham suscitado a reprovação dos meios clericais, tanto por sua política imperial que na qual estava inspirada, quanto segundo eles, no paganismo antiislâmico.

³¹⁰ “Os muçulmanos do Oriente Soviético”, n.º. 3, 1977, pp. 1-2.

³¹¹ 1893-1963. Foi reitor da Universidade e Mesquita de Al-Azhar, localizada na cidade de Cairo, Egito.

³¹² Alto dignatário da hierarquia religiosa islâmica xiita. Provém do árabe *ayat Allah* – sinal de Allah.

³¹³ 1875-1962.

³¹⁴ Fraternidade Muçulmana, tradução livre.

³¹⁵ 1941-1980, Xá do Irã, antiga Pérsia.

³¹⁶ Título dado ao soberano da antiga Pérsia.

Com a guia do aiatolá Ruhollah Khomeini³¹⁷, a oposição religiosa inicia um processo revolucionário que triunfa com a partida do xá, em janeiro de 1979 e com a instauração de uma República Islâmica, cujo referendun fora efetivado em 30 de março de 1979.

A partir de então, a revolução iraniana e a ideologia khomeinista são recebidas como uma promessa de libertação pelos menos favorecidos do mundo árabe-muçulmano. Tendo este cenário, favoreceu-se o ressurgimento do movimento *Muslim Brotherhood* que, muito antes da aparição do khomeinismo, apregoavam a institucionalização da integração islâmica, da justiça social e a luta contra as dominações estrangeiras.

6.8 A ORIENTAÇÃO DOS PAÍSES ÁRABES-MUÇULMANOS

A partir do rei Mohamed V, os líderes que surgiam no mundo muçulmano pertenciam à classe política. Tendo em vista o perfil intelectual e suas opções em matéria religiosa, estão na mesma linha de Mustafá Kemal (com exceção do laicismo radical que o caracterizava). Os representantes deste pseudo-kemalismo estão em todas as partes em competência e em conflito, com defensores de um neotradicionalismo que, sob a senda do fundamentalismo, buscam colocar coibir mudanças sociais, em nome de uma concepção legalista e puritana do Islã.

Os grandes líderes supramencionados não são os únicos da história social, política e cultural do Islã contemporâneo. Inúmeras figuras marcaram a história islâmica contemporânea, mas com um brilho efêmero. No entanto, não deixaram de contribuir para a evolução dos povos muçulmanos desde os meados do século XX, senão vejamos: Allal Al-Fãsi³¹⁸; Abd Al-Hamid Ibn Bãdi³¹⁹; Hasan Al-Bannã³²⁰; Ahmad ‘Árif AL-Zayn³²¹; Bediüzzaman Said Nursi³²²; Abu I-Kalãm Ãzãd³²³; Abu I-A’lã al-Mawdoudi³²⁴ e Hadji Agus Salim e Muhammad ‘Isa Anshari³²⁵.

Os homens políticos, pensadores, reformadores, os líderes que foram supracitados foram os paladinos de uma certa ideia do Islã como princípio de movimento. Dentre uns e outros (reformistas, modernistas, revolucionários), o argumento islâmico aparece como um fator ideológico determinante para legitimar suas próprias opções ou para combater as do adversário.

³¹⁷ Foi o precursor, considerado pai da Revolução Iraniana.

³¹⁸ Reformador e homem político marroquino, 1907-1974.

³¹⁹ Reformador e líder nacional argelino, 1889-1940.

³²⁰ Fundador e guia espiritual do Muslim Brotherhood no Egito, 1906-1949.

³²¹ Publicista e líder xiita do Líbano, 1883-1960.

³²² Líder do Movimento de Recursos Islâmicos na Turquia, 1873-1960.

³²³ Eminent representante do Reformismo Islâmico na Índia, 1888-1958.

³²⁴ Chefe do Movimento Fundamentalista do Islã Indo-Paquistanês, 1903-1979.

³²⁵ Líderes reformistas indonésios, Hadji Agus Salim (1889-1955) e Muhammad ‘Isa Anshari(1916-1969).

Tratando-se de opções progressistas ou tradicionais, a referência islâmica é sempre é sempre aludida no interesse do povo, da comunidade e numa perspectiva de libertação, tanto a respeito das dominações estrangeiras como das influências morais e culturais julgadas incompatíveis com a autenticidade islâmica.

6.9 IDEOLOGIAS DE LIBERTAÇÃO

Durante a fase colonial e depois com a descolonização, o Islã tem sido o estandarte das ideologias de libertação nacional. Com a independência, a maioria dos regimes muçulmanos tem buscado as fontes islâmicas para legitimar sua opção institucional e seu projeto político.

Invoca-se a estrita fidelidade ao modelo islâmico “ideal” ou o que supõe ser, o que se referem ao espírito, mas que ao aspecto jurídico da doutrina clássica, estas diferentes eleições ideológicas e institucionais refletem outras tantas leituras ou adaptações dos antecedentes islâmicos originais tais como o Alcorão e a tradição do Profeta Maomé.

6.10 A INSTITUIÇÃO REPUBLICANA

No momento de assumir sua soberania, um grande número de países muçulmanos tem adotado espontaneamente as instituições republicanas. Outros não tardaram de abolir seu regime monárquico anterior à Independência³²⁶. A eleição republicana nos países do Islã se explica por vários fatores: a) a exemplo da Turquia, a primeira república muçulmana; b) o atrativo dos modelos ocidentais, os chefes históricos das lutas de libertação nacional estavam em sua maioria formados na escola europeia e eram admiradores de Mustafá Kemal; c) o descrédito de certas monarquias, mais ou menos comprometidas com o poder colonial e cúmplices de novos imperialismos; d) a convicção de que a instituição islâmica da *Shariah* (ou regime consultativo), coincide em seu princípio e em sua finalidade com a instituição democrática do sufrágio universal, com fundamento do poder e garantia da igualdade dos cidadãos.

³²⁶ Egito em 23 de julho de 1952, Tunísia em 25 de julho de 1957, Iraque, em 14 de julho de 1958, Iêmen, em 27 de setembro de 1962, Líbia em 1º de setembro de 1969).

6.11 A OPÇÃO SOCIALISTA

A libertação política e o projeto socialista aparecem indissolúveis no programa da maioria dos movimentos nacionalistas que são conduzidos a povos muçulmanos à Independência.

A ideia socialista começa a fascinar as elites árabe-muçulmanas desde os anos 1940³²⁷.

A noção do socialismo também é transmitida nos países muçulmanos pela propaganda comunista. Todavia, com suas referências ao materialismo científico e sua negação dos valores religioso, o comunismo infiltrar-se dificilmente no mundo muçulmano, porquanto sempre será considerado como um corpo estranho, com exceção do caso da Indonésia, em que o Partido Comunista[PKI] será durante duas décadas – 1945-1965 – um dos principais sustentáculos do regime. O *slogan* de Sukarno era: *Nasakom*, simbolizando a aliança dos nacionalistas[NAS], da religião [Agama] e dos comunistas[KOM].

Por sua vez, o movimento *Muslim Brotherhood* fará da justiça social um dos seus objetivos prioritários. Os seus autores, como Sayyid Qutb³²⁸ e Mustafá Al-Siba'i³²⁹, propõem um esquema socialista de referências exclusivamente islâmicas

Para adquirir direito de cidadania nos países muçulmanos, o socialismo buscará sua legitimação na ética islâmica. Os festejados dirigentes dos regimes socialistas tenderam a apresentar o socialismo como uma prática socioeconômica perfeitamente compatível com os valores islâmicos. Eles se aplicaram em dissipar as conotações suscetíveis de ferir a sensibilidade e a fé muçulmanas. Este tipo de gestão encontra sua ilustração plena na página 29 da Carta Nacional Argelina, proclamada em 27 de junho de 1976:

*El socialismo, en Argelia, no procede de ninguna metafísica y no se apega a ninguna concepción extraña a nuestro genio nacional. Su edificación se identifica con la irradiación de los valores islámicos que son un elemento constitutivo fundamental de la personalidad del pueblo argelino*³³⁰³³¹

Apesar de numerosos países muçulmanos se proclamarem oficialmente socialistas, como por exemplo: Argélia, Tunísia, Líbia, Egito, Síria, Iraque, Sudão, Senegal, dentre outros; não se pode afirmar que exista um modelo de socialismo muçulmano. A experiência socialista

³²⁷ Conforme o partido Ba'th, na Síria, cuja ideologia laica e socializante, busca a “ressurreição” da nação árabe e a exaltação de sua “missão eterna”.

³²⁸ *La Justicia social en Islam*, Cairo, 1952.

³²⁹ *El Socialismo del Islam*, Damasco, 1959.

³³⁰ Apud, Ali Merad, *El Islam Contemporáneo*, p. 127.

³³¹ Tradução livre: “O socialismo, na Argélia, não procede de nenhuma metafísica e não se apega a nenhuma concepção estranha a nossa consciência nacional. Sua edificação se identifica com a irradiação dos valores islâmicos que são um elemento constitutivo fundamental da personalidade do povo argelino”.

em países do Islã é todavia muito recente para que se possa definir o conteúdo teórico e prático do socialismo de referências islâmicas. O denominador comum destas variedades de “socialismo muçulmano” consistiriam no seguinte: a) em termos positivos: domínio da economia nacional, com objetivo de combater o subdesenvolvimento e promover a justiça social; b) em termos negativos: rechaço do capitalismo integral e do comunismo.

Em consonância com o ideal corânico do meio-termo, em que o socialismo muçulmano quer ser um caminho intermediário entre o liberalismo selvagem e o totalitarismo comunista.

O socialismo está longe de ser acolhido em todas as partes, como uma solução milagrosa para os problemas do mundo muçulmano. É fundamentado na maioria dos casos na força premente de um partido único e iníquo, o socialismo não faria senão implantar nos países muçulmanos, “uma nova aristocracia de uma nova burocracia”.³³² Tais críticas apontam também para o argumento de que a maioria dos países mencionados, exceto Tunísia, Senegal ou o Paquistão da era Bhutto; eram de regime socialista por imposição através de violência revolucionária e não como resultado de uma opção democrática.

6.12 O EGITO NA ATUALIDADE

Após seis décadas de ditadura militar, sob a batuta do general Hosni Mubarak, sobre ao poder o presidente Mohammed Morsi. Os egípcios temem dar muito poder a Morsi e em decorrência, à *Muslim Brotherhood*, o movimento islâmico do qual ele adveio.

Os magistrados e até o procurador geral da justiça ainda são leais ao antigo regime autocrático.

Há uma iminente e potencialmente perigosa cisão no país.

Pode-se ocorrer uma batalha que haverá de um lado islamistas e de outro, secularistas, liberais e cristãos. Pode-se insurgir o mote secular.

É um importante momento histórico no Egito. Trata-se de uma problemática titânica para o futuro e a direção do país e frequentemente mostra o caminho do restante do Oriente Médio.

Em sua presidência, promoveu reformas econômicas de sucesso que trouxeram desenvolvimento e investimento ao Egito. Entretanto, mais de 40%(quarenta) por cento da população egípcia continua a viver com 2(dois) dólares ao dia ou menos.

³³² SARDAR, Ziauddin. *The Future of Muslim Civilization*, Londres, 1979, p. 69.

O motivo da derrocada de Mubarak era a brutalidade das forças armadas e as práticas não-democráticas, incluindo o plano de outorga de todos os poderes ao seu filho. O governo de Mubarak tinha o respaldo dos militares, mas este apoio foi retirado quando Mubarak resolvera fazer a transição do poder para seu herdeiro natural, ocasião em que os militares insurgiram afirmando que não aceitariam um “civil” no comando.

A Constituição apresentada por Mohammed Morsi apregoa que a autoridade sunita deve ser consultada para assuntos relacionados à lei islâmica. O temor é que isto dê muito poder aos clérigos para manifestar o que deve ou não ser feito.

Outro artigo afirma que o Estado deve proteger a verdadeira natureza da família egípcia e promover os valores morais e os bons costumes.

Os liberais temem que tal fato dê respaldo para que os islâmicos imponham seus pontos de vista na cultura popular.

Não há um artigo específico que estabeleça a igualdade entre homens e mulheres. O projeto de lei discorre que a mulher deve equilibrar suas obrigações do lar, da família com as obrigações de seu trabalho ou labor externo.

Outro artigo quer banir os insultos ou difamações sobre o profeta Mohammed e os outros profetas, podendo tolher a liberdade de expressão. O referendun foi efetivo no meio do mês de dezembro de 2012.

Uma onda de protestos assola o país, porquanto a minoria da sociedade egípcia não assente em recepcionar uma Carta Constitucional que não representa a sociedade, mas sim uma parcela da sociedade.

6.13 O CAMINHO REVOLUCIONÁRIO

Em numerosos países muçulmanos, a ideologia oficial tende a dar privilégio aos conceitos de socialismo³³³ e de revolução³³⁴, mesmo que estes expressem valores inerentes à mensagem corânica.

Nestes países, a ética do Islã é concebida não em função dos critérios da ortodoxia clássica, alterada hoje pelas mais diferentes formas de fundamentalismo: saudita, paquistanês, dentre outros; ainda não há em função do reformismo moderno (que teve seu apogeu durante as guerras), senão conforme a lógica da revolução socialista.

³³³Em árabe, *ichtirākiyya*.

³³⁴ Em árabe, *thawra*.

Na citada Carta Nacional da Argélia, na página 28, solenemente afirma este princípio: “para regenerarse, el mundo musulmano sólo tiene una opción: dejar atrás el reformismo y comprometerse en el camino de la revolución social”^{335 336}

Qualquer que seja a matiz islâmica de sua mensagem, a revolução social toma seus esquemas e suas técnicas dos regimes avançados da Europa e do Terceiro Mundo.

Os referidos modelos ideológicos não tem relação objetiva: a) nem com as instituições tradicionais nos países do Islã (feudalismo tribal, monarquias e, mais recentemente, democracias modernas como a Turquia e o Líbano); b) nem com a ideologia islamita que se desenvolve há três decênios, e desde que a “revolução islâmica” do Irã representa sua cristalização em 1979.

Por intermédio da voz de seus líderes e seus idealistas, o Islã tende a se afirmar como uma força nova na escala mundial, em razão do poderio econômico e político dos estados membros do conjunto islâmico. Esta dinâmica do Islã pode ser interpretada como o ressurgimento de uma vontade de poderio própria de uma religião conquistadora, em que se tratava simplesmente de uma reconquista da liberdade.

No Islã militante, as ideologias de libertação traduzem a aspiração dos povos muçulmanos à plenitude de sua dignidade. Elas alimentam as lutas contra as injustiças interiores e as ingerências estrangeiras, e exaltam a reivindicação de todo aquilo que constitui a irredutível identidade dos povos muçulmanos como tais.

Esse tipo de reivindicação passa atualmente pela afirmação dos feitos islâmicos em todos os níveis da vida individual e coletiva. Emergem deste meio, os movimentos islâmicos que tem como slogan a busca do objetivo da “reislamização” da sociedade e do Estado.

O ardor apologético e a intransigência doutrinal dos movimentos não necessariamente são sinônimos de fanatismo religioso ou chauvinismo cultural, pois o discurso islâmico se define nestes termos, quando combatidos: em nome de uma fé, de uma cultura e de certos valores de civilização; quer ser porta-voz de povos que por muito tempo foram oprimidos, que encontraram agora a força para lutar, movidos por sua sede de justiça e de liberdade.

³³⁵ Apud, Ali Merad. El Islam Contemporáneo.p. 128.

³³⁶ Tradução livre: “para regenera-se, o mundo muçulmano só tem uma opção: deixar para trás o reformismo e comprometer-se com o caminho da revolução social”.

Afirma Ali Merad: *“Esta fuerza la extraen de su fe, pero también de la toma de conciencia de sus derechos y de la creciente importancia del factor islámico em la vía internacional”*.³³⁷³³⁸

³³⁷ Merad, Ali. **El Islam Contemporáneo**, p. 129.

³³⁸ Tradução livre: “Esta força é extraída da fé islâmica, mas também de toda a consciência dos direitos e da crescente importância do fator islâmico na via internacional”.

7 O LIVRO DAS MIL E UMA NOITES E A SÉTIMA ARTE

O livro das Mil e Uma Noites oferece um convite para vivenciar um universo encantador, recheado de histórias que tocam à alma.

As Mil e Uma Noites retratam o pitoresco, permitindo ao leitor a sensação de voar sentado num tapete persa mágico, divagando nos exóticos e longínquos recantos do mundo e deleitar-se de iguarias, amores e prazeres; exercitando o imaginário com as aventuras dos personagens e ainda, conhecer as fabulosas histórias que incutem ensinamentos e reflexões sobre a condição humana.

As narrativas que o compõem são inefáveis e apresentam o espectro belo e requintado do mundo árabe-muçulmano.

O livro das Mil e Uma Noites é exaustivamente aludido em diversas obras artísticas, tanto no campo da música, por clássicos com Richard Strauss, cuja composição é homônima, como por músicos contemporâneos.

Em várias épocas da humanidade, é referida por uma vasta gama de poetas e escritores, que, através do recurso da intertextualidade e da metalinguagem, remetem seus interlocutores às narrativas mileumanoitescas.

O cinema, que tem como essência manifestar a beleza das artes, também não se ausentou em retratar as inebriantes narrativas de *Sahrazad* nas obras cinematográficas, conforme adiante se vê.

7.1 ARABIAN NIGHTS (1942)

O filme foi produzido pelos estúdios Ocean Filmes/EUA, e dirigido pelo diretor John Rawlins.

Trata-se de uma miscelânea de contos árabes extraídos da obra “As Mil e Uma Noites”.

Todavia a obra cinematográfica não é fidedigna à obra literária, por conta dos toques cinematográficos.

O incrível épico das Arábias quer encantar os espectadores através do retrato de uma história de dois irmãos que lutam entre si, em busca de paixão e glória, pelo poder político e pelo amor da mulher amada.

O filme inicia-se através da cena de um eunuco, guardião de um harém, contando às odaliscas, a história de um rei justo, Haroun-al-Raschid, que tinha um irmão que queria destroná-lo.

A heroína *Sahrazad* é uma dançarina integrante de uma trupe de circenses, bela e graciosa dançarina, e é o pomo da discórdia de dois irmãos: Haroun-al-Raschid e *Kamar* al-Zaman. Os irmãos disputavam pelo poder e pelo amor de *Sahrazad*.

Haroun-al-Raschid ascendeu ao trono dos califas³³⁹ e tinha muito inimigos secretos, dentre os opositores, o irmão *Kamar*-al-Zaman, violento e cruel, que nascera como escravo do harém e era vetado da sucessão ao trono.

Sahrazad era uma dançarina de origem humilde, que teve uma infância simples e era ávida por poder e riquezas.

Kamar rebela-se contra Haroun para destroná-lo, com a ajuda do grão-vizir Nadan.

A paixão avassaladora de *Kamar* por *Sahrazad* o embeveceu de tal maneira, que estava resoluto em conquistá-la cumprindo a condição imposta por ela: que só corresponderia ao seu amor se ele fosse califa de Bagdá. Para tanto, rebelou-se contra o irmão. Fora derrotado, capturado e condenado ao castigo de morte lenta, como rezava a lei.

Kamar foi resgatado, com a ajuda do grão-vizir. Haroun, que estava disposto a perdoar o inconfidente *Kamar*, fora posto em armadilha e ao ser cercado por um novo levante, foge para salvar a própria vida.

Ali, um dos acrobatas da trupe circense, vê Haroun e um soldado se digladiarem e ao fazer a acrobacia do espetáculo circense, vê Haroun ser apunhalado e o soldado ser morto.

Ali ajuda Haroun sem saber quem é, esconde-o dentro da tenda da trupe circense e ao analisar as vestes e o anel de califa, toma conhecimento de quem é o moribundo, retirando-lhe o anel e deixando o soldado morto, desfigurado (o soldado que atentava à vida de Haroun).

A trupe circense resolve fugir da cidade de Bagdá para não ficar à mercê do implacável *Kamar* e durante a viagem, *Sahrazad* descobre que nutre amor por Haroun e este também se afeiçoa a ela.

Sahrazad e seus amigos são capturados como escravos, mas conseguem fugir. *Kamar* recupera *Sahrazad* e quer fazê-la rainha.

Nadan, o grão-vizir, faz um trato com *Sahrazad* para que ela envenenasse *Kamar* em troca da libertação de Haroun e Ahmeen (membro da trupe circense).

³³⁹ Califa: título assumido pelos grandes chefes políticos e religiosos muçulmanos, após a morte do profeta Maomé.

O clímax ocorre no duelo de Haroun-*Kamar*, em que há uma disputa do bem contra o mal, a disputa pelo poder e pela posse da mulher amada. Neste duelo, Nadan acaba por matar *Kamar*, o acrobata Ali mata Nadan.

Haroun busca apoio dos súditos que lutam por ele, casa-se com *Sahrazad* e todos vivem felizes para sempre.

Os personagens acrobatas/malabaristas tem nomes de personagens de contos: *Alladin*, Sinbad, Ali, dentre outros.

Entretanto, o enredo do filme não guarda muitas similitudes com a obra literária, porquanto o filme não se ateu à pureza da narrativa a que faz referência.

7.2 *THOUSAND AND ONE NIGHTS (1945)*

Com toques “hollywoodianos”, conta-se a história de *Alladin* e a lâmpada mágica.

A princesa *Armena*, filha do sultão *Kamar*, estava passando pelo mercado livre. Devido ao decreto do sultão *Kamar*, as ruas do mercado livre eram evacuadas para a passagem de *Armena*. Os súditos eram proibidos de vê-la, por medida de segurança para a princesa.

Mas *Alladin*, “o cantor”, rompeu a barreira de segurança, atrevendo-se a entrar na liteira da princesa e vê-la. Não contente de somente admirar-lhe a beleza, retira-lhe o véu que escondia seu rosto e rouba-lhe um beijo. Ao chegar ao palácio, *Alladin* vai embora.

No dia seguinte, *Alladin* vai aos jardins do palácio e reencontra *Armena* para oferecer-lhe uma serenata de amor. É descoberto pelos guardas da princesa e acaba sendo preso.

A princesa ajuda *Alladin* e o amigo Abdullah a escapar da prisão e eles encetam uma fuga.

Neste íterim, o sultão *Kamar* é recolhido à masmorra por um levante do “grão-vizir” e de seu irmão gêmeo *Hadjid*.

Na fuga, *Alladin* e seu amigo se deparam com um velho feiticeiro que garante a *Alladin* que este se casaria com a princesa se conseguisse pegar uma lâmpada mágica numa caverna.

A referida lâmpada mágica estava sob a proteção e guarda do gênio mau. A lâmpada mágica era uma lâmpada capaz de realizar todos os desejos daquele que a achasse e fosse o possuidor dela. Ou seja, quando a lâmpada trocava de dono, os desejos do antigo dono esvaíam-se como sonhos.

Alladin e o amigo Abdullah empreendem busca da lâmpada mágica. *Alladin* vislumbra a lâmpada e esfregando-a, aparece-lhe uma gênio, que começa a lhe realizar os desejos.

Ele deseja ser um príncipe para conquistar *Armena* e conseguir ter a mão da princesa.

Para tanto, a gênica prepara-lhe presentes caros que conquistam *Hadjid*, que é muito ganancioso. Neste momento, *Alladin* apresenta-se como o príncipe *Ar Suhdin*, mas revela sua verdadeira identidade à *Armena*. Ela concorda em casar-se com o príncipe *Ar Suhdin*.

O maligno feiticeiro pretende roubar-lhe a lâmpada e *Hadjid*, o malvado irmão gêmeo do sultão *Kamar*, pretende usurpar-lhe o trono. A gênica se apaixona pelo mestre *Alladin* e começa a tentativa de sabotar seus planos de ser feliz com *Armena*.

Na aventura, *Alladin* se apresenta como príncipe visitante e consegue a mão da princesa. Por ciúmes, a gênica faz uma das acompanhantes de *Armena* trocar a lâmpada antiga por uma nova, porquanto o velho feiticeiro elaborara um estratagema para conseguir a lâmpada de volta, que era disfarçar-se de mascate, um vendedor ambulante de lâmpadas.

Quando a criada de *Armena* trocar a lâmpada mágica por uma lâmpada comum, toda a magia se acaba e desaparecem-se todos os desejos de *Alladin*. Desta feita, *Alladin* é condenado à morte e o grão-vizir chantageia *Armena* a casar-se com ele (o grão-vizir é apaixonado pela princesa *Armena*), em troca da libertação de *Alladin* e do amigo. *Armena* decide aceitar a proposta do grão-vizir para que *Alladin* e o amigo fossem libertos. Ao serem libertados, *Alladin* e o amigo foram em busca da lâmpada mágica que estava com o feiticeiro.

O feiticeiro, que de tão contente estava por ser detentor da lâmpada que tanto almejava, morreu de enfarte ao comemorar a posse da lâmpada mágica numa taberna. Após a morte do feiticeiro, o dono da taberna deu a lâmpada ao seu filho, que a trocou com o mercador por um saco de açúcar e o mercador, por sua vez, a trocou com um alfaiate, por uma peça de fazenda de boa qualidade.

Alladin e seu amigo localizaram o alfaiate e conseguiram recuperar a lâmpada mágica, porquanto sorrateiramente afanaram-na do alfaiate.

Alladin, após conseguir recuperar a lâmpada, volta para resgatar *Armena* e livrá-la do casamento com o grão-vizir. Para tanto, *Alladin* duela com *Hadjid* e o mata com o fio de sua espada, salvando a princesa do casamento com o grão-vizir. O sultão *Kamar* é liberto e *Alladin* é nomeado grão-vizir, sendo o antigo grão-vizir defenestrado.

A gênica é liberta e decide pedir um irmão gêmeo de *Alladin* para si e transforma *Abdullah* em cantor e encantador de mulheres. Todos vivem felizes para sempre.

O filme tem como inspiração a obra literária *As Mil e Uma Noites*, trata-se de uma miscelânea dos contos do livro das *Mil e Uma Noites*. O roteiro não é muito fidedigno à obra inspiradora, trata-se de uma versão mais simplificada.

Entretanto, baseou-se na história de “*Alladin e a lâmpada maravilhosa*”³⁴⁰, porque o filme contava sobre os *ifrits* ou gênios, do envenenamento do feiticeiro e da troca da lâmpada velha pela nova.

7.3 *IL FIORE DELLE MILLE E UNA NOTTE* (1974)

A obra cinematográfica de Paolo Pasolini é uma das mais fidedignas à obra literária inspiradora, mas houveram adaptações de roteiro para que pudesse dar fluidez ao filme.

As locações cinematográficas como Nepal, Iêmen, Etiópia, Índia e Arábia empenharam esforços em reproduzir o ambiente e o contexto dos contos do livro das Mil e Uma Noites.

Inspira-se a pitoresca obra cinematográfica, na narração oriental, o que remete a tantos elementos do expoente literário As Mil e Uma Noites.

A bela trilha sonora de Enio Morricone também contribuiu de maneira ímpar no filme, porquanto encaixou-se perfeitamente às cenas do filme, sendo um elemento agregador que resultou a premiação do filme, arrematando o “*podium*” no *Grand Prix Speciale della Giuria* do 27º. Festival de Cannes.

O filme é dividido em três tempos, como numa partitura musical num compasso ternário, ou seja, notas com duração de três tempos, tendo a fluidez e a leveza de uma música de jazz. A obra cinematográfica lembra uma rapsódia, com matiz fantástica. É incontestável que há uma intertextualidade dentre a obra literária das Mil e Uma Noites e o filme de Paolo Pasolini.

O filme tem como fio condutor e introito, a realização de um leilão de uma escrava negra, *Zumurrud*, que estava sendo leiloada pela quantia de 1000(hum mil dinares). Todavia, esta escrava alforriada podia escolher seu novo senhor. A escrava *Zumurrud* desdenha homens anciões, preterindo-os em favor de um jovem rapaz, *Nuruddin*.

Zumurrud dá a *Nuruddin*, a quantia de 1000 dinares para arrematá-la no leilão. Após a ocorrência do leilão, *Zumurrud* recomenda *Nuruddin* a alugar uma casa e desta feita, o casal tem uma passional e feliz noite de amor. Enquanto o amo dormia, *Zumurrud* teceu um pergaminho, um bordado mui belo e no dia posterior, fez com que *Nuruddin* fosse vender no mercado por 200(duzentos) dinares. *Zumurrud* alertou a *Nuruddin* para que não vendesse o

³⁴⁰ **O livro das Mil e Uma Noites.** v.4, p.108.

pergaminho a um homem de tez clara e olhos azuis, nem que este o oferecesse muito mais, pois este homem não era confiável e iria separá-los.

O homem louro oferece a *Nuruddin*, 1000(hum mil) dinares pelo pergaminho, o que faz *Nuruddin* titubear em vender o pergaminho.

Entretanto, *Nuruddin* não era um rapaz muito sagaz e desta forma, vende o pergaminho ao homem louro de olhos azuis que a escrava havia lhe recomendado para que não vendesse.

O homem louro segue *Nuruddin* até sua casa, dizendo-lhe que não era de bom tom que não se oferecesse comida ao visitante. Quando *Nuruddin* oferece comida ao visitante, este coloca uma substância na comida de *Nuruddin*, que o faz adormecer profundamente e após, o homem das melenas louras rapta *Zumurrud*.

O homem louro havia sido contratado por um homem ancião que havia se ofendido com um comentário da escrava na ocasião do leilão, porquanto a escrava havia feito chacota com o velho homem, dizendo ser ele incapaz de proporcionar atividade sexual satisfatória a uma jovem mulher. *Zumurrud* foi acoitada e levada para a casa deste ancião.

Em outra parte do mundo, ocorria um encontro do poeta *Sium* com três jovens, em sua cabana, para banquetear com um bom vinho e uma boa comida, celebrando o amor e a vida através de contos e poesias de amor.

Numa das histórias contadas pelo poeta *Sium*, é a história verídica do rei *Harun*, da rainha *Zeudi* e de um jovem casal – *Giana* e *Berhame*, ocorrida num reino distante. O rei e a rainha queriam fazer uma disputa para saber se um jovem insensível e bruto e uma bela e sensível jovem poderiam apaixonar-se, afeiçoarem-se um pelo outro.

Para a experiência, incitam dois jovens a se apaixonarem, admirando e velando o sono do outro, dormindo na mesma tenda. A disputa era para saber quem era o mais belo dos dois.

Aos dois, foram dados narcóticos para que acordassem em diferentes tempos. Perderia a disputa, aquele que se apaixonasse pelo outro.

A rainha *Zeudi* acreditava que ela e o rei *Harun* não entrariam em consenso. Desta forma, convinha ao Amor decidir. O Amor decide que é o mais belo. O mais feio sempre ama o mais belo.

O rei *Harun* e a rainha *Zeudi* resolvem acordá-los. Primeiramente o moço, e depois, a moça.

O rei *Harun* toca com o cajado, o moço, que acorda, despe a moça, enamorando-se do corpo dela e deitando-se com ela e após, torna ao seu leito.

A rainha *Zeudi*, por sua vez, toca a moça, que desperta do sono, despe o moço, enamora-se com o corpo dele e deita com ele, tornando ao seu leito.

Harun e Zeudi concluem que nenhum deles tinha ganhado a aposta. Concluem que os jovens são feitos um para o outro, como duas luas cheias dividindo um mesmo céu estrelado.

Nuruddin, quando acordou, começou a procurar por *Zumurrud* pelas ruas, até encontrar uma mulher que lhe disse saber o paradeiro da escrava, contando-lhe que esperasse a escrava numa data e horário estipulados, atrás da casa do rico mercador ancião que havia mandado o homem louro a raptar; para que *Zumurrud* pudesse fugir com *Nuruddin*.

Ocorre que na noite marcada, *Nuruddin*, esperando por *Zumurrud*, adormecera.

Um ladrão passava perto de *Nuruddin*, e vendo que este estava desfalecido, subtrai-lhe o turbante. Vendo que uma mulher descia o muro, o larápio a carregou, raptando-a para o deserto. *Zumurrud* fora levada para a cova dos 40(quarenta) ladrões. O larápio havia pedido para que seu pai vigiasse a escrava, acorrentando-a. Todavia, a escrava era bem esperta, e convenceu o velho ladrão a retirar-lhe os grilhões para que pudesse tirar-lhe os piolhos que o incomodavam, afagando os cabelos do velho vigia e fazendo-o dormir. Após, fugiu para o deserto.

Zumurrud foge para o deserto e depara-se com uma cidade em que o sultão e os súditos estavam preparados para uma grande recepção.

Quando chega com vestes masculinas e túnica de varão, é recebido com honrarias e comunicado que como o falecido sultão não tinha um varão para herdar a coroa, então, o primeiro varão dono de um belo rosto e de um belo corpo que adentrasse a cidade vindo do deserto seria coroado sultão.

Entretanto, a condição *sine qua non* seria desposar a princesa, sua filha, e consumir o casamento. Caso não o fizesse, seria jogado da torre do palácio, para cair num desfiladeiro. *Zumurrud* identifica-se como o soldado *Bardan*.

Zumurrud revela-se como mulher para *Hayat*, a filha do sultão, na noite de núpcias e pede-lhe segredo. *Hayat* promete não traí-la.

Ocorrem as bodas de comemoração ao enlace matrimonial de *Bardan* (*Zumurrud*) e *Hayat*. Um forasteiro aparece e malcriadamente começa a querer fazer parte do banquete dado ao povo da cidade, sendo mal-educado com os convivas que estavam em sua roda. É preso pelos guardas e levado à *Bardan*. Ele, um homem de olhos azuis, chama-se Ali e é comerciante *Barsim*. É prendido e amarrado numa cruz, para fora dos portões da cidade, no deserto.

Em outro lugar, não muito distante, *Nuruddin* continua à procura de *Zumurrud* e cansado, deitou-se num cesto de vime com cordas. Foi puxado por mulheres que deitaram-se com ele oferecendo-lhe massagem e cuidados. As três mulheres entraram em consenso de que queriam agradá-lo.

As bodas de comemoração de *Bardan* e *Hayat* continuam acontecendo. Um segundo forasteiro comparece ao reino, e é grosseiro com os convivas que estavam à sua roda. É preso pelos guardas palacianos, apresentado a *Bardan* e colocado para fora dos muros da cidade, erguido e amarrado numa cruz, como Ali, o comerciante.

Nuruddin, sentado como mendigante, é requisitado por uma mulher para ajudá-lo a carregar as compras até sua residência. A mulher passa pelo mercado e compra mel, romã, tâmaras; dentre outras iguarias.

A mulher leva *Nuruddin* para casa em que vive com as irmãs. Mabuba e as irmãs se reúnem para almoçar e uma das irmãs lê uma história sobre *Tagi*.

Eis a história de *Tagi*: num reino distante, uma princesa, chamada *Dunya*, sonha com uma pomba que fica presa na rede esperando o pombo, seu amante que não vem ao seu encontro.

Desta feita, *Dunya* desenha um quadro e pinta-o com pombas, retratando seu sonho.

Tagi encontra num oásis, um homem que lhe conta uma história bem esdrúxula.

A história de *Aziz* e *Aziza*. *Aziz* estava noivo da prima *Aziza* e no dia do casamento, apaixonou-se por uma estranha, quando vai chamar um primo para o casamento.

Começa a definhar de amor e *Aziza*, mesmo sofrendo, o ajuda a conquistar a moça. *Aziz* inicia os encontros amorosos com a moça.

Num dos encontros na tenda da moça, come e dorme antes da amante chegar à tenda. *Aziz* acorda no dia seguinte e encontra um punhal e uma moeda colocados sobre seu abdômen.

Quando *Aziz* vai ao encontro de *Aziza*, pede ajuda à ela para interpretar o significado do punhal e da moeda e *Aziza* lhe diz que na próxima vez que ele se comportasse desta forma, seria morto com o punhal e a moeda. *Aziza* ensina *Aziz* a recitar versos à amante. A amante dá um pergaminho a *Aziz*, que o entrega a *Aziza*.

Aziza ajuda a *Aziz* em tudo o que pode. Por fim, a amante *Budur* sentencia *Aziz* de morte. *Aziza* morre para salvar *Aziz*, entendendo o recado dado por *Budur* no pergaminho. A mãe de *Aziz*, diz ao filho, no enterro de *Aziza*, que no dia em que ele chorasse sinceramente a morte da prima, ela lhe daria o pergaminho.

Aziz é raptado por uma mulher com recursos. Ela lhe pergunta se quer morrer ou viver, porquanto ele havia se envolvido com *Budur*, a louca. *Aziz* responde que quer viver. Ela lhe diz que a despose. Um ano se passa e *Aziz* pede à esposa para ver a família. Como *Aziz* é relapso, antes de voltar à casa da mãe, vai ter com *Budur*, que muito encolerizada com tamanha audácia de vir procurá-la, o prende e com a ajuda de comparsas, o torna eunuco.

A primeira mulher de *Aziz* queria que ele se casasse com ela para não ser morto por *Budur*, não era amor desprezioso como o de *Aziza*.

Aziz mostra o pergaminho a *Tagid* e diz que é da princesa *Dunya*, que não queria casar. Eles partem em busca de *Dunya* e resolvem pagar 300 dinares para o jardineiro do palácio de veraneio dela deixar que eles cuidassem do jardim. Eles voltam à cidade e contratam dois assistentes, que por serem dervixes, aceitam o pagamento de 1 dinar por dia; não aceitando mais.

Ao assentarem mosaicos de pombos no interior do palácio, eles começam a contar as histórias, para distrair. Um dos dervixes conta que era príncipe e estava levando presentes para uma princesa, a quem desposaria e no deserto, fora assaltado por ladrões e fingiu morrer.

Chegando numa cidadela, foi acolhido por um bom rapaz. Contou que fora assaltado quando estava a caminho de fazer uma aliança com o rei da Índia, mas por ser o anfitrião tão bom com ele, queria retribuir com o trabalho. Por ser filho de rei, estudou. Que sabia escrever, fazer contas e dominava ciência e literatura. O anfitrião diz ao príncipe que os países eram inimigos mas que ele lhe daria hospitalidade.

Ao sair para pegar lenha, descansou numa árvore e avista uma portinhola subterrânea. Desce a porta. Conhece uma princesa que fora raptada por um gênio, um *ifrit*.

A linda princesa diz ao príncipe que o *ifrit* o raptara e a trancafiara naquele quarto subterrâneo. De tempos em tempos, o gênio vinha fazer amor com ela. No quarto, havia uma placa com dizeres de que se tocasse na placa, ele viria ao encontro dela. Com assiduidade, o príncipe vem ao encontro da princesa. Numa das vezes, muito chateado com a situação, resolve tocar a placa e chamar o gênio. Em seguida, ele foge quando o gênio está bem perto de chegar, e esquece os sapatos.

O gênio o procura na cidadela até achá-lo e levá-lo à tumba. Quer que ela confesse e se ela não confessasse, ele a esquartejaria na frente do amante e o tornaria macaco, levando-o aos confins da terra.

Ambos se protegem por amor, e o gênio, com ciúmes de fazerem amor com os olhos, mata a amante esquartejada e transforma o amante em macaco.

Num lugar longínquo, um rei do Nepal quer saber quem tem escrita tão bonita para torná-lo vizir. Um macaco é trazido ao reino. A filha do rei, *Ibriza*, pergunta ao pai o porquê de levar um homem aos seus aposentos.

O pai não entende, e *Ibriza* conta ao pai que não se tratava de um macaco, mas sim, um homem transformado através de magia, em macaco. Ato contínuo, o pai pergunta à filha se não poderia quebrar o encantamento feito ao homem e fazê-lo voltar à natureza de homem, no que a filha responde ao pai positivamente. O homem é libertado e ela torna-se em chamas.

Desta feita, *Shahzaman* resolve partir, vestindo as vestes de um moribundo e partindo daquela terra e tornando-se um andarilho. O rei lhe pergunta o porquê de renunciar à riqueza, posição e sabedoria. Ele responde que não é por generosidade, mas sim porque é seu destino e como vê o gênero humano.

O outro dervixe conta a sua história, dizendo que estava em seu reino, que era filho de um rei, ou seja, um príncipe herdeiro; e pedira ao pai para ir além-mar visitar as ilhas de domínio do reino. O pai lhe pergunta o porquê, visto que ele ainda brincava com outras crianças.

Ocorria que este príncipe, quando dormia, via em seus sonhos, um guerreiro que ficava num domo de uma grande montanha, tendo a visão de que lançava a lança e fazia cair no mar, o guerreiro que estava no cume da montanha.

Mas, ao insistir, o pai preparou a nau para que o filho partisse. Quando estava na embarcação, um dos marujos lhe conta que no cume de uma montanha de pedra negra, existe um domo no qual vive o *Copper Knight*, encantamento de um feiticeiro. Enquanto o cavaleiro não caísse no mar, as naus arrebentavam-se na colisão com a montanha.

A nau naufragou e o príncipe sobrevive e nada até a montanha e dorme no topo. Encontra o domo. Dormindo, *Yunan* flecha e acerta o cavaleiro e através da voz que o chama, faz o cavaleiro cair no mar, a montanha afundar e livrar o mundo desta miséria de ver as naus afundarem e vidas serem sacrificadas.

Ele nada até a outra ilha e vê uma nau aportando na praia. Um pai se despede do filho. O menino entra numa passagem subterrânea. *Yunan* entra na passagem subterrânea e encontra o menino. O menino, ressabiado, teme *Yunan* e o indaga se estava lá para matá-lo. *Yunan* responde que não.

O menino conta que o destino lhe contara que seria morto por um homem vindo do mar. *Yunan* diz que não o mataria. Logo em seguida, *Yunan* se apresenta como filho do rei e que não o feriria. O menino conta que era seu 15º. Aniversário e os profetas disseram a seu pai, o rei, que hoje seria morto por um homem sem olhos vindo do mar, que teria eliminado o *Copper Knight*, libertando o mundo desta miséria. Em sacrifício, seria morta uma pessoa sem culpa, e a inocente vítima seria eu.

Yunan ouve atentamente mas nada fala. O menino hospeda *Yunan* e banha-se com ele. Adormecem juntos e no adormecer, *Yunan* sonâmbulo, mata o menino.

Após, *Yunan* sai do esconderijo subterrâneo e vê escondido, o pai do menino chorando sua morte. O pai de *Yunan* o resgata e o leva de volta ao reino e ele resolve ser andarilho.

Pergunta *Yunan* ao andarilho se tem túnica para ele. Eles trocam as vestes e *Yunan* se vai, despedindo-se do pai, que encontra-se desolado.

Os mosaicos do jardim de *Dunya* estão prontos. O jardineiro traz a princesa para ver. *Dunya* observa que sua casa está mui bela. É maravilhoso! Parece meu sonho! – exclama *Dunya*. *Tagid* aparece para *Dunya* e lhe conta que os sonhos muitas vezes não condizem com a realidade, porquanto nos mosaicos, retratam que a pomba havia sido presa na rede e o pombo fora atacado por uma ave de rapina. *Tagid* e *Dunya* se entendem e adormecem juntos.

As três irmãs banham-se com *Nuruddin* e divertem-se com ele. Após, *Nuruddin* continua sua busca incessante por *Zumurrud* pelo deserto, até encontrar um leão que o faz segui-lo pelo deserto até o reino de *Bardan*, ou *Zumurrud*. Lá, *Zumurrud* reconhecendo o amante, o leva aos seus aposentos reais e revela-se a ele.

O filme tentou ser o mais fiel possível à obra aludida, somente utilizando-se da “licença poética” nas cenas. Faz alusão às histórias do livro das Mil e Uma Noites: “O segundo dervixe”³⁴¹; “O terceiro dervixe”³⁴², quando narra a história do cavaleiro de cobre; “O homem de *Hurasan*, seu filho e o preceptor”³⁴³ guarda semelhanças com a história de *Nuruddin*³⁴⁴; a história de *Nuruddin* no filme, guarda referência com outras histórias do livro; a loucura de *Budur*³⁴⁵, mas a personagem difere da obra literária original; “O rapaz de *Hurasan*, sua mãe e sua irmã”³⁴⁶.

³⁴¹ **O livro das Mil e Uma Noites**, v.1. p.141

³⁴² *Ibid.*, v.1. p.169

³⁴³ *Ibid.*, v.3. p.222

³⁴⁴ *Ibid.*, v.1. p.117

³⁴⁵ *Ibid.*, v.2. p.101

³⁴⁶ *Ibid.*, v.3. p.316

8 A POÉTICA E A JUSTIÇA PERDIDA NAS MIL E UMA NOITES

Concernente à poética, preceitua Willis Santiago Guerra Filho:

A Poética é uma disciplina filosófica que remonta a Aristóteles, em seu Tratado da Poética, portanto deste que é um dos autores do cânone filosófico padrão do pensamento ocidental, sendo que desta obra o que restou foi sobretudo a teorização sobre a tragédia.³⁴⁷

O direito visualizado como signo ou como forma de conhecimento, possui em seu cerne o caráter fundamentalmente *poiético*, criativo, imaginativo de toda obra humana, abarcando neste sentido; tanto o direito como o conhecimento que se produz, seja a seu respeito, seja também de um modo geral, da totalidade do que se conhece, enquanto dependente de alguma forma de decodificação.

Discorre Willis Santiago Guerra Filho sobre a poética e o direito:

Penso que aí nós temos realmente uma chave para ser utilizada também para reavaliar o pensamento teórico, como um todo e, claro, igualmente do campo do direito, considerando aquela faculdade um tanto desprezada tradicionalmente, que é a faculdade da imaginação. E em sendo, portanto, o direito tido como uma criação, tal como é próprio da nossa tradição, ou desta tradição que se tornou mundial, a tradição ocidental, naquilo que ela remonta também a sua outra vertente, além da grega ou greco-romana, que é a vertente judaico-cristã, aí nós temos a possibilidade justamente de uma ‘juspoética’, isto é, de uma concepção ‘creacional’ do direito, do direito como um produto de uma criação que, se num primeiro momento, é todo como de origem divina, atualmente, ou, ao longo de um processo histórico, cortou ou perdeu este vínculo com esta origem, assentando-se no próprio homem a fonte criadora, produtora do direito.³⁴⁸

Em consonância como o pensamento de Niklas Luhmann, há que se considerar o direito como sendo “*poiético*”³⁴⁹ e, com a majoração da complexidade, tanto do direito como também, correlacionadamente e mutuamente, do meio social em que se insere; torna-se “autopoiético”.³⁵⁰

Considerando os sistemas sociais, que são “sistemas autopoiéticos”, caracterizado pela autonomia e pela clausura dos sistemas, ensina Willis Santiago Guerra Filho:

Sistema autopoiético é aquele dotado de organização **autopoiética**, onde há a (re)produção dos elementos de que se compõe o sistema e que geram sua organização, pela relação reiterativa, circular (“recursiva”) entre eles. Esse sistema é autônomo porque o que nele se passa não é determinado por nenhum componente do ambiente mas sim por sua própria organização, formada por seus elementos. Essa autonomia do sistema tem por condição sua clausura, quer dizer, a circunstância de o sistema ser

³⁴⁷ GUERRA FILHO, Willis S. **O conhecimento imaginário do Direito**. UFRJ:RJ, 2011. T.D., p. 209

³⁴⁸ Ibid., p. 209

³⁴⁹ *Poiesis*(em grego): no sentido de produção inovadora, por oposição complementar a *techné*, a técnica, pela qual no máximo se aperfeiçoa o que já está dado.

³⁵⁰ NIKLAS, Luhmann. *Sistema Jurídico y Dogmática Jurídica*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

“fechado”, do ponto de vista de sua organização, não havendo “entradas” (inputs) e “saídas” (outputs) para o ambiente, pois os elementos interagem no e através dele – não se trata, portanto, de uma “autarquia” do sistema, pois ele depende dos elementos fornecidos pelo ambiente.³⁵¹

Os sistemas de comunicação da sociedade podem ser qualificados como “autopoiéticos”, haja vista que a comunicação se produz por si própria. Ademais, a linguagem é então, a primeira condição pra o acoplamento (estrutural) entre sistemas auto(conscientes) e sistemas sociais “autopoiéticos” de comunicação.

Os sistemas sociais, como todo sistema, não é absorvido e amalgamado no meio-ambiente em que existem, contanto que se mantenha sua estrutura e enquanto for apto para diferenciar-se nesse meio ambiente, com o qual se comunica.

Os sistemas sociais tais como: a ciência, a arte, a religião, a mídia, a educação penetram no direito, assim como o direito é penetrado por estes diversos sistemas sociais.

A Carta Constitucional, no sentido de código do Direito, quando compreendida através de interpretações feitas por juristas, juízes e demais operadores do direito, bem como por clérigos, jornalistas, cientistas e demais cidadãos, é por estas interpretações influenciadas, porquanto tais interpretações tornam-se construções **autopoiéticas**.

É cediço que o Direito é estimulado pelas influências advindas do ambiente social, evoluindo de acordo com os critérios valorativos da sociedade na qual está inserido. Quando o Direito estabelece diálogo com as artes, as mitologias, as religiões, filosofias ou ciências, desempenha papel primordial, que é propiciar o garante da manutenção da vida humana.

O movimento do Direito e Literatura, proposto pelos jusfilósofos Ronald Dworkin³⁵², Richard Posner³⁵³ e Martha Nussbaum³⁵⁴ defendem uma melhor compreensão do universo jurídico, com o que se aproxima com o da ficção, mais especificamente pela Literatura.

O Direito e a Literatura, que são linguagens técnicas, artificiais derivadas do código-matriz, que é a língua; podem romper óbices para a revolução dos sistemas sociais e da própria sociedade.

Em contemporâneos estudos de lógica, Alexandre Costa-Leite evidencia que não é de praxe a distinção entre a imaginação e a concepção, porquanto tanto conceber como imaginar

³⁵¹ GUERRA FILHO, Willis S. **Autopoiése do direito na sociedade pós-moderna: introdução a uma teoria social sistêmica**, Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1997, p. 69 e seg., p. 82 e seg.

³⁵² DWORKIN, Ronald. **A matter of Principle**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, passim.

³⁵³ POSNER, Richard. **Law and Literature**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985, passim.

³⁵⁴ NUSSBAUM, Martha. **Love's Knowledge**. Oxford: Oxford University Press, 1990, passim.

levar-nos-ia para o campo das possibilidades, sendo que no caso da imaginação, manter-nos-ia ainda o vínculo intuicionista com o realizado e o realizável³⁵⁵.

Há que se mencionar a proposta de Jean-Yves Beziau³⁵⁶, de se distinguir entre dois eixos, o eixo da imaginação e o eixo da conceptualização, ou seja, da concepção conceitual, com o escopo de demonstrar como, de um lado, a realidade é inimaginável, podendo ser melhor entendida conceptualmente, através de teoria abstrata, enquanto que, de outro lado, o pensamento pode ser melhor articulado usando um simbolismo imaginário, como nas artes, e não somente pelo formalismo cego e pelo rigor científico.

A justiça, por sua vez, encontra-se em processo de restauração permanente, com expressão através de seu contexto e inserção histórica.³⁵⁷ Do mesmo modo em que o direito possui dinamismo próprio, pois se comunica com outros sistemas sociais. O dinamismo da justiça é proveniente da vida e é o que a vivifica.

A justiça pode ser matizada como poética e “**autopoiética**”, porquanto possui cunho trágico³⁵⁸ (desta feita, o caráter poético), e “**autopoiética**” porquanto vislumbra com maior intensidade, o presente vivido e o porvir do que ao passado, porque se sabe artístico e plástico, desprovido de objetividade e certeza, mas que, contudo, propicia os ditames para que um povo ou nação alcance sua liberdade³⁵⁹.

Posto isto, há que se considerar que há pontos de intersecção entre o direito, a justiça e a literatura. O direito, como instrumento da justiça e regulador das relações difusas e coletivas, a justiça, que por sua vez; é buscada através do direito e a literatura, que propõe um mundo de ficção em que o imaginário proporciona soluções que incutem reflexões e podem ser transpostas para a realidade fática.

O livro das Mil e Uma Noites é o elemento literário de matiz árabe-oriental eleito como a ponte poética que liga a justiça e por conseguinte, o direito, no que tange à análise da tradição árabe-oriental. Nessa obra literária, retrata-se através das narrativas, o direito e da justiça na sociedade árabe-muçulmana.

Na análise dos preceitos que fundamentam a sociedade árabe-muçulmana, verifica-se que a inexorável influência do islamismo nos povos de matiz árabe, em seus preceitos e dogmas,

³⁵⁵ COSTA-LEITE, Alexandre. “Logical Properties of Imagination” in: Abstract – Linguagem, Mente & Ação. **Revista Internacional Eletrônica de Filosofia**, vol. VI, n. 1. 2010(<http://www.abstracta.pro.br>).

³⁵⁶ BEZIAU, Jean-Yves, **La peinture du Symbole**, Paris: Petra, 2011.

³⁵⁷ EWALD, François. **Foucault, a norma e o direito**. Lisboa: Vega, 1993. p. 148 e ss.

³⁵⁸ NIETZSCHE, Friedrich. **2ª Consideração Extemporânea**, cap. 6, p. 286, l. 28.

³⁵⁹ *Ibid.*, cap. 1, p. 253, l. 27 e SS.

afirmam-se indubitavelmente que a sociedade árabe-islâmica é alicerçada e justificada através da fé muçulmana.

Por conseguinte, no contexto da sociedade árabe-muçulmana, as normas jurídicas não são concebidas como um produto da inteligência humana e passível de adaptação às necessidades sociais e ideais, mas de inspiração divina, inconteste e imutável.

Partindo desta premissa, o direito na sociedade árabe-muçulmana não possui a inovação que experimenta no mundo ocidental, porquanto o direito no mundo ocidental o devir ocorre com a “**autopoiese**”, mas no caso do direito na tradição árabe-oriental, o direito é um sistema estanque, pois se comunica somente com o Alcorão e os textos correlatos.

A justiça no mundo árabe-muçulmano, por sua vez, também não é “**autopoiética**”, porquanto não possui *inputs*³⁶⁰, não há mutabilidade. O direito é exercido através de interpretações que não são fecundas, haja vista a restrição e delimitação dos interpretantes. A justiça é inanimada, porquanto não possui dinamismo e quando não há justificativa baseada na *ratio*, invoca-se a justiça divina.

Denota-se através do livro das Mil e Uma Noites, que a obra literária conecta-se com o direito islâmico e com a justiça, porquanto traz em seu âmago, os preceitos e dogmas do Alcorão, bem como os que abalizam o direito islâmico, e a justiça evocada é a Providência Divina, quando não há como responder as *quaestiones* que insurgem na vida do fiel muçulmano.

³⁶⁰ Significado: entradas de informações ou contribuições.

9 CONCLUSÃO

No pensamento jusfilosófico ocidental, hodiernamente é entendido o direito como o instrumento da busca pela justiça. Todavia, nos primórdios da civilização humana, a justiça era o direito e desta feita; era o direito, a justiça imposta.

A presente dissertação tinha por objetivos a inteligência da justiça no pensamento filosófico oriental árabe-muçulmano, sob o espectro do Livro das Mil e Uma Noites e a análise comparativa entre a ontognoseologia do direito e da justiça no pensamento jusfilosófico ocidental e na tradição oriental árabe-islâmica, buscando o caráter dinâmico e a poética dos objetos, o que foram alcançados no curso do trabalho.

Entretanto, no pensamento filosófico oriental árabe-islâmico, o direito fundamenta-se nos preceitos do islamismo, tendo como ditames, os dogmas encontrados: no Alcorão, na *Sunnah*, *Hadiths* e por conseguinte, na *Sharia* e nos *fiqh* e a justiça, por seu turno, é caracterizada pela inspiração e vocação divina.

Os dogmas e preceitos encontrados no Alcorão são os princípios norteadores do ordenamento normativo islâmico. A *Sharia* é o compêndio de leis de inspiração divina. Os textos correlatos são os postulados normativos, ou seja, as metanormas que compõem a estrutura do ordenamento normativo islâmico.

O direito islâmico está arraigado no jusnaturalismo, porquanto é erigido pelas leis eternas e naturais.

Em síntese, a fé e a confiança em *Allah* são as diretrizes e a resposta para as questões da vida do indivíduo e da sociedade árabe-muçulmana.

O indivíduo e a sociedade se organizam em torno dos dogmas islâmicos, bem como os Estados, majoritariamente, estão sob a égide ou estão intimamente relacionados ao Islã.

No mundo contemporâneo e globalizado em que vivemos, onde as fronteiras são facilmente transponíveis, os povos ainda enfrentam a intolerância quanto às complexas disparidades culturais e ideológicas.

A colisão entre as diversas culturas do Oriente-Médio e do Ocidente resultam em relações pouco amistosas que ainda são vivenciadas hodiernamente.

O pensamento clássico aristotélico, retomado pelo pensamento tomista e agostiniano, permite fazer a tangência do pensamento filosófico oriental árabe-muçulmano e o pensamento jusfilosófico ocidental, porquanto o jusnaturalismo é o ponto de intersecção entre mundos tão distintos.

O pensamento neokantiano, trazido à baila por Miguel Reale, através da teoria tridimensional do Direito, bem como o pensamento contemporâneo nietzscheriano e rawlsiano explicam os valores e o contexto cultural que definem os conceitos que regem o direito islâmico e por conseguinte, o conceito de justiça para o pensamento oriental árabe-muçulmano.

A colisão de interesses entre os Estados do Afeganistão, Arábia Saudita e Paquistão com os Estados Unidos da América, que resultou em atos de terrorismo e de guerra de ambos os lados, bem como o choque entre as culturas árabe-muçulmana e a ocidental, adicionando-se ainda a gradativa evolução histórica do fenômeno da globalização como catalisador destas discrepâncias culturais, torna obrigatória a reflexão mais aprofundada sobre os fundamentos espirituais do Islã e o mundo islâmico e os preceitos do Ocidente, no escopo de incentivar um diálogo entre as civilizações.

Ora, no mundo árabe-muçulmano, a justiça é considerada como virtude ou dom divino e é um conceito que está intimamente ligado à fé muçulmana, a razão para a vida do islâmico. Os critérios valorativos são diferentes.

Na tradição ocidental, o direito e a justiça são estimulados através de outros sistemas sociais, propiciando-lhes dinamismo e por conseguinte, **autopoiese**. Na tradição oriental árabe-muçulmano no direito e a justiça não possuem dinamismo, são estáticos, porquanto não se comunicam com outros sistemas sociais, somente com sistemas inanimados: o Alcorão e os textos correlatos.

Enquanto na tradição ocidental, sacrificar a própria vida é visto como uma atitude reprovável por nossa tradição judaico-cristã, por outro lado; na tradição oriental, tomando-se como exemplo o caso dos samurais no Japão, o ato de tirar a própria vida é justificado através do argumento da defesa da honra e da dignidade; e no mundo árabe-islâmico, o sacrifício da própria vida é entendido como sublime, porque torna o fiel um mártir da fé.

Cumprе ressaltar que através dos estudos comparativos conduzidos no presente trabalho, conclui-se que o conceito de justiça é relativizado, porquanto os critérios externos e a valoração do conceito de justiça não são os mesmos no mundo ocidental e no mundo árabe-islâmico.

Só é possível a intelecção do pensamento oriental árabe-muçulmano com as lentes do árabe-muçulmano. É necessário despojar-se dos pré-conceitos e fazer uma imersão no contexto histórico-cultural do povo árabe-muçulmano, para que se possa entender a estrutura do ordenamento normativo, os critérios valorativos no tocante à ética, moral, direito e justiça.

Posto isto, a justiça, é conceito da *ratio* humana para a tradição ocidental e é **autopoiética** e por conseguinte, dependente de fatores socioculturais, valorativos e históricos dinâmicos de um povo.

A justiça para a tradição oriental árabe-muçulmana não é **autopoiética**, porquanto não possui dinamismo e é criterizada transcendentemente.

Povos divergentes possuem culturas e valores diferentes, bem como abarcam experiências históricas diferentes, os quais acarretam em conceito de justiça relativizado, e não universalizado.

Diante de todo o exposto, pode-se inferir que uma melhor compreensão do contexto do mundo árabe-muçulmano, uma maior tolerância entre os homens e o exercício do dom da caridade, a suprema manifestação do amor, tem-se possibilidade de vislumbrar uma convivência harmônica e mais pacífica dos homens sob a face da terra.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO. **Sobre a potencialidade da alma** (*De quantitate animae*). Trad. de Aloysio Jansen de Faria. Petrópolis: Vozes, 2005.

Alcorão. Complexo do Rei Fahd: Arábia Saudita, 2007. Trad. Helmi Nasr.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômacos**, São Paulo, Ed. Universidade de Brasília, 2001. Trad. Mário da Gama Kury.

ARISTÓTELES. **Étique à Nicomaque**. Trad. J. Tricot Vrin. Paris, 1959.

ARISTÓTELES. **Politics**. Trad. Benjamin Jowett, The Great Books Britannica, 1952.

ARISTÓTELES. **Tópicos – dos Argumentos Sofísticos**, São Paulo, Ed. Abril, 1983. Trad. L. Vallandro e G. Borheim.

As Mil e Uma Noites – Coletânea de Novelas Orientais. Martins Fontes, São Paulo, 1960.

ÁVILA, Humberto. **Teoria dos Princípios**. Malheiros Editora. 3º ed. São Paulo. 2004.

AYYUB, Jan. **Friends not Masters**. Londres. 1967.

BARRY, Brian. **La justicia como imparcialidade**. Barcelona: Paidós, 1997.

BARRY, Brian. **Teorias de la justicia**. Barcelona: Gedisa, 1995.

BBC. **Egypt Profile**. BBC News, 15/Jan/2013. Acesso em 10/Fev/2013. Disponível em: <<http://www.bbc.co.uk/news/world-africa-13315719>>

BBC. **Iran Profile**. BBC News, 7/Fev/2013. Acesso em: 10/Fev/2013. Disponível em: <<http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-14542438>>

BEZIAU, Jean-Yves. **La peinture du Symbole**, Paris: Petra, 2011.

Bíblia Sagrada, São Paulo, Ed. Hagnos, 2010. Trad. João Ferreira de Almeida.

BORGES, Jorge Luis. **História da Eternidade**. 4ªed. Globo, São Paulo, 1997. Os tradutores das 1001 noites

BRUSSOTI, Marco. **Die Selbstverkleinerung des Menschen in der Moderne. Studien zu Friedrich Nietzsches “Zur Genealogie der Moral”**.

CERVANTES, Miguel. *Don Qijote de la Mancha*. Instituto Cervantes. Disponível em <http://cvc.cervantes.es/literatura/clasicos/quijote/edicion/parte2/cap42/cap42_02.htm>. Acesso em: 17 mar. 2013.

CHEVALIER, Jean. **El Sufismo**. México. Fondo de Cultura Económica, 1998.

COSTA-LEITE, Alexandre. “Logical Properties of Imagination” in: *Abstract – Linguagem, Mente & Ação*. **Revista Internacional Eletrônica de Filosofia**, vol. VI, n. 1. 2010. Disponível em: <<http://www.abstracta.pro.br>>

DIRKS, Sabine. **Islam et Jeunesse em Turquie d’aujourd’hui**, 1977.

DOUCET, Lyse. **Egypt crisis: Morsi’s hometown split by constitutional row**. BBC News, 14/Dez/2012. Acesso em: 26/Jan/2013. Disponível em: <<http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-20723913>>

DWORKIN, Ronald. **A matter of Principle**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

ETTINGHAUSEN, R. et GRABAR, O. **The art and architecture of Islam: 650-1250**. Yale University Press, New Haven, 1994.

EWALD, François. **Foucault, a norma e o direito**. Lisboa: Vega, 1993.

FERRAZ JR., Tércio Sampaio. **Estudos de Filosofia do Direito – Reflexões sobre o Poder, a Liberdade, a Justiça e o Direito**. São Paulo: Atlas, 2003.

FIGUEIREDO, Vinicius. **Kant & A Crítica da Razão Pura**. Jorge Zahar, 2005.

FRANCO MONTORO, André. **Introdução à Ciência do Direito**, São Paulo, Ed. Revista dos Tribunais, 2006.

GIBB, H. A. R. “**Law and Society**” in: **Modern Trends in Islam**, Chicago: The University of Chicago Press, 1947.

GIBB, H. A. R. **Mohammedanism, an historical survey**, London: Oxford University Press, 1950,

GUERRA FILHO, Willis S. **Autopoiese do direito na sociedade pós-moderna: introdução a uma teoria social sistêmica**, Porto Alegre: Livraria do Advogado, 1997.

GUERRA FILHO, Willis S. **O conhecimento imaginário do Direito**. UFRJ:RJ, 2011. T.D.

HABERMAS, Jürgen. **Droit et démocratie. Entre faits et normes**. Paris: Gallimard. 1997.

HEGEL, G.F. **Princípios da Filosofia do Direito**, Lisboa, Ed. Martins Fontes, 1976. Trad. Orlando Vitorino.

HOBBS, Thomas. **Leviathan**. With selected variants from the latin edition of 1668. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1994, XXIX, 9. Edwin Curley org.

HÖFFE, Otfried. **Justiça política**. Trad. Ernildo Stein, Petrópolis: Vozes, 1991.

HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

IANNI, Octavio. **Dialética e capitalismo – ensaio sobre o pensamento de Marx**. Petrópolis: Vozes, 1982.

IHERING, Rudolph Von. **A luta pelo Direito**, São Paulo, RT, 2004. Trad. Agnes Cretella e José Cretella Jr.

KAMALI, Mohammad Hashim. **Shariah Law, an introduction**. Natl Book Network, 2008.

KANT, Emmanuel. **Métaphysique des moeurs**. Paris: Gallimard. 1997.

KELLERHALS, Jean. **Le sentiment de justice dans les relations sociales**. Paris:PUF, 1997.

KELSEN, Hans. **O que é a justiça?** São Paulo, Martins Fontes, 1997.

KELSEN, Hans. **Teoria da Justiça**, São Paulo, Martins Fontes, 1998. Trad. João Baptista Machado.

KELSEN, Hans. **Teoria Pura do Direito**, Coimbra, Ed. Armênio Amado, 1976. Trad. João Baptista Machado.

KYMLICKA, Will. **Les théories de la justice**. Paris: La Decouverte.1999.

Las Mil y Una Noches. Edimat Libros, Madrid, 2007. Trad. L. Pérez de Los Reyes, de acordo com a versão de Antoine Galland.

LEYNE, Jon. **Egypt divisions likely to deepen over draft constitution**. BBC News, 30/Nov/2012. Acesso em: 20/Dez/2012. Disponível em: <<http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-20553766>>

LEYNE, Jon. **Egypt: President Morsi's political Gamble**. BBC News, Cairo, 24/Nov/2012. Acesso 20/Dez/2012. Disponível em: <<http://www.bbc.co.uk/news/world-middle-east-20475284>>

LUMIA, Giuseppe. **Elementos de teoria e ideologia do direito**. Trad. Denise Rossato Agostinetti. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

- MANTRAN, Robert. **A expansão muçulmana: séculos VII - XI**. São Paulo: Pioneira, 1977.
- MELO, Eduardo R. **Friedrich Nietzsche e a justiça**.
- MERAD, Ali. **El Islam Contemporáneo**. México. Fondo de Cultura Económica, 2001.
- MICHELL, George. **Architecture of the islamic world**. New York: Thames and Hudson, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich W. **Para a genealogia da moral**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. **2ª Consideração Extemporânea**.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Humano, demasiado humano**, São Paulo: Cia de Letras. 2001.
- NIKLAS, Luhmann. **Sistema Jurídico y Dogmática Jurídica**, trad. Ignacio de Otto Prado, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.
- NOZICK, Robert. **Anarquia, Estado y Utopia**. México:FCE. 1979.
- NUSSBAUM, Martha. **Love's Knowledge**. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- O Livro das Mil e Uma Noites**. v. 1-4. Ed.Globo, São Paulo, 2005. Trad. Mamede Mustafá Jarouche.
- PERELMAN, Chaïm , **Ética e Direito**. São Paulo: Martins Fontes. 1996.
- POSNER, Richard. **Law and Literature**. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.
- PROUDHON, Pierre-Joseph. La justice dans la Révolution et dans l' Église. In: **Corpus des oeuvres de philosophie de langue française**. Paris: Fayard. 1998.
- RAWLS, John, **Le droit des gens**. Paris: Éditions Esprit. 1996.
- RAWLS, John. **O liberalismo político**, São Paulo: Ática, 2000.
- RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**, São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- REALE, Miguel. **Cinco Temas do Culturalismo**, São Paulo, Ed. Saraiva, 2000.
- REALE, Miguel. **Filosofia do Direito**, São Paulo, Ed. Saraiva, 1982.
- REALE, Miguel. **Fundamentos do Direito**. São Paulo: RT, 1940.

REALE, Miguel. **Teoria Tridimensional do Direito**. São Paulo: Saraiva, 2001.

ROSS, Alf. **Sobre el Derecho y la Justicia**. Buenos Aires: Eudeba, 1994.

ROUSSEAU, Jean Jacques. **O Contrato Social**, São Paulo, Martins Fontes, 2006.

RUIZ, Castor M.M. Bartolomé. **A Justiça**, São Paulo: Manole, 2004.

SANCTI THOMAE DE AQUINO, **Summa contra Gentiles**, Disponível em <<http://www.corpusthomicum.org/scg2056.html#25404>> Acesso em 5 de novembro de 2009.

SANDEL, Michel. **Liberalism and the limits of justice**. Cambridge University Press. 1982.

SARDAR, Ziauddin. **The Future of Muslim Civilization**, Londres, 1979.

TAYLOR, Charles. **As fontes do Self. A construção da identidade moderna**. São Paulo:Loyola, 1997.

The Arabian nights. New York: W. W. Norton, 1995. Tradução de Husain Haddawy do manuscrito Sírio do século XIV.

The Arabian Nights. Seleção de estórias da versão de Sir Richard F. Burton. Disponível na Internet: <<http://www.library.cornell.edu/colldev/mideast/arabnit.htm>>

The thousand nights and one night. Routledge, Londres, 1996. Trad. Powys Mathers da versão de J.C. Mardrus.

THOMAS, Douglas. **Reading Friedrich Nietzsche Rhetorically**. Guilford Press, 1996.

VECA, Salvatore. **La bellezza e gli oppressi: dieci lezioni sull'idea di giustizia**. Feltrinelli. 2002.

WALZER, Michel. **As esferas da justiça. Em defesa do pluralismo e da igualdade**. Lisboa: Editorial Presença. 1999.

YOUNG, Iris Marion. **Justice and the Politics of Difference**. Princeton: Princeton University Press.1990.