

# A inimizade no Direito Penal Islâmico

---

*Não confundir o termo  
Direito Penal Islâmico  
com o Direito penal  
ocidentalizado ou  
influenciado pelas  
codificações penais  
ocidentais, que vigoraram  
em grande parte dos  
países muçulmanos,  
por exemplo, na Índia  
e na Nigéria, por  
iniciativa das potências  
coloniais. Tão-pouco deve  
ser confundido  
com o Direito Penal que,  
na sua essência, mantinha  
a sua filiação islâmica,  
mas profundamente  
alterada, por iniciativa  
de governos de tendência  
centralizadora  
e modernizadora,  
como no Egipto,  
entre 1830 e 1883,  
e no Império Otomano,  
entre 1839 e 1917.*

**David Teles Pereira**

*Faculdade de Direito  
da Universidade de Lisboa*

---

Este trabalho corresponde, com algumas actualizações, ao último capítulo do relatório apresentado na cadeira de História do Direito Português, com o título *A Perspectiva da inimizade no Direito Penal da Alta Idade Média: o caso ibérico e o Direito Penal Islâmico*, no âmbito do Mestrado em Ciências Histórico-Jurídicas na Faculdade de Direito da Universidade de Lisboa.

Dedico o trabalho à memória de Hélène Pierre, pelas primeiras palavras que me ensinou a pronunciar em árabe, e do Professor Doutor Ruy de Albuquerque, que nas suas aulas despertou o interesse pelo Direito Islâmico num aluno de primeiro ano.

*Quem libertará os prisioneiros? De quem lavarão o sangue as suas mãos e, colérico, tomará o pagamento do sangue?*

YARIR – *Morte de Al Farazdaq*

---

## *Direito Penal Islâmico*

---

O conceito de Direito penal no Direito islâmico medieval<sup>1</sup> é utilizado aqui por conforto de exposição e

---

<sup>1</sup> Definir com exactidão o que é o Direito islâmico e caracterizar o seu conteúdo, é tarefa complexa. Para Knut Vikør, especialista em estudos islâmicos, estas dificuldades surgem, em primeira medida, porque não existe verdadeiramente um código legal que contenha de forma clara e inequívoca todos os ditames aos quais deve obedecer o comportamento de um muçulmano (v. Knut Vikør, *Between God and the Sultan – a History of Islamic Law*, Foundation Books, Londres, 2005,

num sentido meramente descritivo, que apenas pretende traduzir a ideia de um conjunto de normas de fonte diversa, embora tendencialmente religiosa, que lidam com o cometimento de delitos e com a correlativa reacção, não correspondendo, de todo, a um corpo normativo que regula o poder punitivo a exercer por parte do Estado.

As razões para tal são, em primeiro lugar, as mesmas que se podem apontar a propósito de outros ordenamentos penais no quadro medieval, e que se relacionam, fundamentalmente, com a natureza privada de grande parte das sanções e com ausência de controlo por parte do poder público do direito de punir – aquilo a que diversos autores chamam o monopólio do direito de punir –, pelo menos numa primeira fase. Esta última razão não seria, no caso do Direito islâmico, inconclusiva, uma vez que acabaria por corresponder à aplicação de um conceito de poder público mais ou menos consensual no mundo ocidental, mas que choca profundamente com a natureza dos Estados em que o Direito islâmico é aplicado, onde as normas de natureza religiosa devem ser encaradas como oriundas do poder público, face à identificação entre Estado e religião que caracteriza os Estados Islâmicos e atendendo à circunstância do Direito islâmico, pelo seu carácter confessional, ser o Direito de um grupo religioso e não o de um povo ou de um país, tendo maior importância, a este propósito, a autoridade religiosa, isto quando não haja identidade absoluta entre esta e a autoridade política, o que deverá acontecer necessariamente nos Estados islâmicos.

Em segundo lugar, tanto no período medieval como na actualidade, dificilmente encontraremos no conjunto de normas de natureza criminal que fazem parte do Direito islâmico alguns dos conceitos fundamentais no Direito penal dos ordenamentos jurídicos ocidentais, como tentativa ou cumplicidade, enquanto outros, como culpa ou responsabilidade criminal, são passíveis de ser identificados, embora estejam parcamente desenvolvidos<sup>2</sup>.

p. 1; no mesmo sentido, v. Rudolph Peters, *Crime and Punishment in Islamic Law – Theory and Practice from the Sixteenth to the Twenty-first Century*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, p. 1). Por outro lado, e a somar a esta dificuldade, há que ter presente as grandes divergências quanto ao verdadeiro conteúdo desse Direito entre os juristas das várias escolas de Direito islâmico e mesmo entre juristas de uma mesma escola (v. Knut Vikør, *Between God...*, cit, p. 1).

Este historiador norueguês encontra, contudo, um elemento comum entre as diferentes visões do conteúdo do Direito islâmico, que esse Direito deve ser a expressão da vontade de Deus para a humanidade e ser baseado na Sua revelação (v. *ibidem*). A palavra *Shar'ia*, não poucas vezes utilizada como sinónimo de Direito islâmico, é ela própria empregue pelos juristas muçulmanos com significados diametralmente opostos, seja como lei de Deus, unicamente percebida por este, semelhante ao conceito de lei eterna em São Tomás de Aquino, seja como o normativo do Direito islâmico que é aplicado na prática às realidades humanas (v. *ibidem*, p. 2).

Não sendo este trabalho o local apropriado para tomarmos posição definitiva sobre esta questão, mas tendo que optar por um conceito de Direito islâmico que nos permita prosseguir a nossa análise, seguimos aqui num conceito relativamente neutral face a toda esta controvérsia, centrado na natureza confessional deste ordenamento jurídico. Assim, entenda-se Direito islâmico como “o direito da comunidade religiosa islâmica, ou seja, o direito que rege todos os adeptos da religião islâmica, onde quer que eles se encontrem (v. John Gilissen, *Introdução Histórica ao Direito*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1986, p. 117). O mesmo conceito parece ser adoptado por Joseph Schacht quando este autor refere que “[the] sacred Law of Islam is an all-embracing body of religious duties, the totality of Allah’s commands that regulate the life of every Muslim in all its aspects” (v. Joseph Schacht, *An Introduction to Islamic Law*, Oxford University Press, 1982, p. 1).

Importa também operar aqui – e continuamos no campo das definições de pendor preambular – uma importante distinção no seio do Direito islâmico entre *Shar'ia* e *fiqh*. O *fiqh* corresponde a um ideia de ciência do Direito, que faz derivar as normas jurídicas das suas fontes, enquanto a *Shar'ia* é o resultado deste processo, isto é, o corpo de normas que regula na prática a vida de um muçulmano (v. Knut Vikør, *Between God...*, cit, pp. 2 e 3).

<sup>2</sup> V. Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, p. 187.

Convém salientar, contudo, que esta conclusão corresponde, também, à insistência numa ideia de Direito penal que de pouco nos serviria neste apartado e que não se enquadra totalmente nos meandros do Direito islâmico, centrado, primeiro que tudo, na ofensa directa aos ditames ético-religiosos estabelecidos para a vida dos muçulmanos<sup>3</sup>.

Abdicaremos, por isso, de qualquer tentativa de identificação entre as várias instituições de Direito penal islâmico que iremos abordar e as instituições de Direito penal típicas dos ordenamentos jurídicos do mundo ocidental que não apresentem com aquelas uma semelhança axiológica mínima ou que não se relacionem com as sínteses da inimizade a partir das quais nos propomos observar as normas de natureza criminal no Direito islâmico.

É importante, também, não confundir o termo Direito penal islâmico, mesmo quando neste trabalho nos referirmos à sua aplicação posterior ao período medieval, com o Direito penal ocidentalizado ou influenciado pelas codificações penais ocidentais, as quais, a partir do século XIX, vigoraram em grande parte dos países maioritária ou relevantemente muçulmanos, como aconteceu, por exemplo, na Índia, entre 1790 e 1807, e na Nigéria, entre 1904 e 1960, por iniciativa das potências coloniais. Tão pouco deve ser confundido com o Direito penal que, na sua essência, mantinha a sua filiação islâmica, mas profundamente alterada, por iniciativa de governos de tendência centralizadora e modernizadora, como aconteceu no Egipto, entre 1830 e 1883, e no Império Otomano, entre 1839 e 1917<sup>4</sup>.

Feitas estas advertências, passaremos, então, à análise dos esquemas de punição típicos do Direito islâmico e à indagação da possibilidade de recondução destes ao sistema da inimizade, separando, por um lado, as normas que governavam essencialmente as relações entre muçulmanos e, por outro, as que regulavam as relações entre muçulmanos e não muçulmanos, ou seja, os infiéis.

---

## *Da inimizade privada à inimizade pública*

---

### Os muçulmanos na Península Ibérica

Em 711 os exércitos muçulmanos atravessaram o estreito de Gibraltar, vindos do Norte de África. Aproveitando a rápida desintegração do Reino Visigótico ocuparam em cerca de cinco anos praticamente todo o território da Península Ibérica, à excepção de uma estreita faixa nas regiões montanhosas do Norte da Península<sup>5</sup>. As suas últimas estruturas políticas manter-se-ão neste território até ao século XV<sup>6</sup> e,

<sup>3</sup> “In a sense the Western concept of criminal law does not correspond to any particular category of law in Islamic law since the basic presumption of the court is (...) not that it works as the state’s agent to punish crimes, but that it settles disputes between two parties, one or both of whom claim to be wronged by the other” (v. Knut Vikør, *Between God...*, cit, p. 282).

<sup>4</sup> V. Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, pp. 2-4. Para uma análise mais detalhada deste período de modernização do Direito penal islâmico, v. *ibidem*, pp. 103 a 141.

<sup>5</sup> V. Rui Ramos, Bernardo Vasconcelos e Sousa e Nuno Gonçalo Monteiro, *História de Portugal*, 2.<sup>a</sup> ed., Esfera dos Livros, Lisboa, 2010, p. 17. Para uma descrição das invasões muçulmanas de 711-714, v., por todos, AA. VV., *História de Portugal*, José Mattoso (directão), vol. I, Círculo de Leitores, 1992, p. 321; e Hugh Kennedy, *Os Muçulmanos na Península Ibérica – História Política do al-Andalus*, Publicações Europa-América, Mem Martins, 1999, pp. 21 a 34.

<sup>6</sup> V. Hugh Kennedy, *Os Muçulmanos na Península ...*, cit., pp. 325 e ss.

mesmo depois da Reconquista, as comunidades muçulmanas constituíram um elemento relevante da população portuguesa e castelhana, enquanto grupo social, de carácter pessoal e confessional, identificado por factores religiosos, à semelhança do que aconteceu com os judeus<sup>7</sup>.

Faz todo o sentido, assim, uma breve análise da possibilidade de relacionar o tema da inimizade com algumas das categorias penais previstas pelo Direito islâmico, um ordenamento jurídico cuja aplicação, na Península Ibérica, se prolongou ao longo dos séculos de ocupação deste território e perdurou, nos tempos que se seguiram à Reconquista, enquanto Direito pessoal e confessional<sup>8</sup> nas relações entre muçulmanos e entre muçulmanos e cristãos ou judeus, por via de benevolência régia.

A nossa análise começará, contudo, pelo costume pré-corânico entre os povos da Península Arábica que originou, como veremos, a primeira categoria de delitos prevista no Direito islâmico. Este costume apresenta, como não podia deixar de ser, um quadro social relativamente semelhante àquele que nos é dado pelas estruturas medievais ocidentais suas coevas<sup>9</sup>. Estamos perante sociedades iminentemente tribais, no caso dos beduínos<sup>10</sup>, ou de reinos<sup>11</sup> carentes de uma estrutura política sólida e centralizada, capaz de controlar ou, pelo menos, de disciplinar verdadeiramente o clima de violência generalizada que marcava a forma de lidar com os delitos mais graves<sup>12</sup>. Da mesma forma, a ausência de uma estrutura política centralizada implicava a ausência de um sistema judicial, o que acontecia tanto nas populações beduínas como nas populações sedentárias<sup>13</sup>.

Os textos clássicos da ciência do Direito islâmico (*fiqh*) apresentam-nos o Direito penal islâmico não como um sistema unitário, mas como um quadro normativo plural, usualmente dividido em três grandes categorias, cujo critério corresponde, por um lado, aos delitos em causa e à tipologia das punições aplicadas<sup>14</sup> e, por outro, a

<sup>7</sup> V. Rui de Albuquerque e Martim de Albuquerque, *História do Direito Português*, vol. I, tomo II, Lisboa, 1983, pp. 91 e ss; Ruy de Albuquerque e Martim de Albuquerque, *História do Direito Português*, vol. I, 1.ª Parte, Lisboa, 1999, pp. 386 e ss.; e Hugh Kennedy, *Os Muçulmanos na Península ...*, cit, pp. 335 e ss.

<sup>8</sup> "Islamic law is not, in its nature, linked to any particular territory or state, it is linked to man's nature as a believer, someone who must follow God's commandments" (v. Knut Vikør, *Between God...*, cit, p. 280). É importante referir que, apesar do Direito Islâmico não estar ligado a um território ou a um país específico, este distingue os países islâmicos (*dār al-Islām*) dos territórios não muçulmanos (*dār al-harb*) (v. *ibidem*).

<sup>9</sup> V. N. J. Coulson, *A History of Islamic Law*, Edinburgh University Press, Paperback edition, Edinburgh, 1978, p. 9 e ss.

<sup>10</sup> Para uma análise detalhada da vida dos beduínos na Península Arábica v. Philip K. Hitti, *History of the Arabs – from the earliest times to the present*, 10.ª ed. revista, Palgrave Macmillan, Nova Iorque, 2002, pp. 23 e ss.

<sup>11</sup> Para os Sabeus e outros povos do sul da Arábia, v. Philip K. Hitti, *History...*, cit, pp. 49 e ss; e Mário Curtis Giordani, *História do Mundo Árabe Medieval*, Petrópolis, 1976, pp. 22 e ss. Para os Nabateus e outros reinos do norte e centro da Península Arábica, v. Philip K. Hitti, *History...*, cit, pp. 67 e ss; e Mário Curtis Giordani, *História...*, cit, pp. 28 e ss.

<sup>12</sup> V. Philip K. Hitti, *History...*, cit, pp. 26 e 27; "The picture that emerges is one of a dual culture in which sedentary populations coexisted and interacted with nomads and pastoralists, and where no clear lines could be drawn between the two" (v. Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge, 2005, p. 17). "

<sup>13</sup> V. Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, p. 7.

<sup>14</sup> V. Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, pp. 178-187; Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, p. 7; e Loubna el Quazzani Chahdi, *Teoría y Práctica en el Derecho Penal Andalusi*, in «Cuadernos de Historia del Derecho», 10, 2003, p. 366. Knut Vikør, embora adoptando o mesmo critério da tipologia de punições previstas, considera ainda a apostasia como uma categoria à parte (v. Knut Vikør, *Between God...*, cit, pp. 291 e ss).

uma sequência cronológica<sup>15</sup>, estabelecida por referência ao livro sagrado do Islão, sendo que, como se disse, a primeira dessas categorias corresponde exactamente às infracções que subsistiram, tributárias do costume pré-islâmico ou, melhor dizendo, pré-corânico. É o caso dos delitos de sangue, como o homicídio ou a agressão, por exemplo, para os quais vigorava, num primeiro momento, um sistema primitivo de justiça privada, cujo principal elemento era a contenda de sangue (*tha'r*), e posteriormente, um sistema dual: retaliação e compensação<sup>16</sup>. A segunda categoria engloba os delitos mencionados no Corão e que constituem violação dos comandos de Deus (*huqūq Allāh*), para os quais estão previstas punições obrigatórias e fixas (*hadd*)<sup>17</sup>. Por último, a terceira categoria, de natureza residual mas bastante abrangente, inclui todas as provisões relacionados com o poder discricionário conferido às autoridades para punirem comportamentos pecaminosos ou proibidos ou actos ameaçadores da ordem pública (*ta'zir e siyāsa*)<sup>18</sup>.

Loubna el Quazzani Chahdi, no seu estudo *Teoría y Práctica en el Derecho Penal Andalusi*, sugere uma classificação diferente, baseada nos bens jurídicos afectados e não nas tipologias de penas aplicadas. Desta forma, estabelece uma divisão em quatro categorias: uma primeira relativa aos delitos contra a vida das pessoas (que engloba tanto o homicídio como as agressões); uma segunda respeitante aos crimes contra a honra e os bons costumes (delitos sexuais, calúnia, difamação, por exemplo); uma terceira onde são incluídos os crimes contra a religião (como a apostasia, a heresia e o consumo de vinho); e uma última categoria que abarca os delitos contra os bens e contra a propriedade (furto e banditismo)<sup>19</sup>.

Neste trabalho, contudo, não seguiremos, esta última classificação, não só porque a primeira classificação corresponde fielmente ao conteúdo das fontes jurídicas Árabes como, por outro lado, se harmoniza melhor com o tema que nos propomos analisar, uma vez que a tipologia de punições é um elemento fundamental na altura de se observar a perspectiva e a relevância do delito e do grau de inimizade que ele expressa relativamente ao agente perpetrador.

## Sangue e preço

A sociedade árabe no período pré-corânico dispunha, essencialmente, de dois ordenamentos jurídicos, um vocacionado para a vida sedentária, com incidência nos domínios comercial e agrícola, e outro vocacionado para a vida tribal, formado principalmente por normas consuetudinárias. Estes ordenamentos jurídicos, contudo, estavam demarcados não em termos de estruturação social, mas sim em termos da actividade desempenhada por cada grupo, pelo que as normas de natureza criminal oriundas dos costumes tribais se aplicavam, em princípio, tanto aos beduínos como às comunidades sedentárias<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> Mário Curtis Giordani, *História...*, cit, pp.

<sup>16</sup> V. Loubna el Quazzani Chahdi, *Teoría y Práctica...*, cit, p. 366.

<sup>17</sup> V. *ibidem*, p. 367.

<sup>18</sup> V. Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, p. 7; e Loubna el Quazzani Chahdi, *Teoría y Práctica...*, cit, p. 367.

<sup>19</sup> V. Loubna el Quazzani Chahdi, *Teoría y Práctica...*, cit, p. 368.

<sup>20</sup> "The murder of a man, Bedouin or not, required either commensurate revenge or payment of blood-money, an Ancient Near Eastern law that was as much present in the pre-Islamic Peninsula (as documented in the Quran) as in ancient Mesopotamia" (v. Wael B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge, 2005, p. 18).

De acordo com o costume pré-corânico, o homicídio de um membro de uma determinada tribo acarretava como punição uma perda semelhante no seio da tribo do autor do delito, cuja responsabilidade era encarada como colectiva (*'āqila*), ainda que a acção fosse pretendida e levada a cabo isoladamente por apenas um dos seus membros, acontecendo o mesmo com a reacção, que era encetada por toda a tribo e não apenas pelo ofendido<sup>21</sup>. Esta responsabilização colectiva decorrente do dever que os membros das tribos adultos e capazes tinham de proteger todos os membros do seu grupo, expressando assim um factor de coesão social<sup>22</sup>.

O conceito de perda semelhante, contudo, variava conforme o valor que cada tribo dava ao membro que tinha acabado de perder, resultando das fontes disponíveis sobre este período que se verificava uma tendência natural para o conceito de perda semelhante ser desproporcionado, o que potenciava, em muitos casos, o início de uma espiral de violência que poderia dar lugar à hostilização total entre as tribos em causa, a qual poderia prolongar-se ao longo de extensos períodos, como aconteceu no caso da Guerra *Basūs* (*harab al-basūs*), entre as tribos Bakr e Taghlib, que durou cerca de quarenta anos<sup>23</sup>. Os vários relatos de guerras contidos nos *ayyām al-'Arab* (Dias dos Árabes), apontam nesse sentido, destacando a contenda de sangue, baseada na antiga lei do deserto segundo a qual o sangue clama por sangue, como principal motivo dos conflitos inter-tribais<sup>24</sup>.

Caso uma ofensa semelhante fosse cometida no seio de uma determinada tribo, o autor do delito deixava de estar sob a protecção mútua de que todos os membros da tribo beneficiavam, à semelhança do que acontecia na *sippe* germânica<sup>25</sup>. Assim, caso o delinvente conseguisse escapar à perseguição que lhe seria movida pelos restantes membros da sua tribo, o seu estatuto seria o de um foragido (*tarīd*)<sup>26</sup>, não podendo voltar à convivência com os demais<sup>27</sup>.

Entre os beduínos, a pertença a um clã (*qawm*<sup>28</sup>) representava um elemento imprescindível da sua vida, sinónimo de protecção e entajuda num meio hostil como o do deserto. A perda desse estatuto de membro, como Philip K. Hitti refere, seria a pior das calamidades<sup>29</sup>, uma vez que deixava de estar sob a alçada do espírito de solidariedade e lealdade incondicional que une todos os membros da tribo (*'Asabīya*)<sup>30</sup>.

<sup>21</sup> "Es la tribu preislámica la que reacciona en masa ante cualquier atropello de que es victima cualquiera de sus miembros, contra el causante del daño y contra la tribu de este subsidiariamente" (v. P. José López Ortiz, *Derecho Musulmán*, Labor, Barcelona, 1932, p. 91); v., também, Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, pp. 49 e ss; N. J. Coulson, *A History...*, cit, p. 18; Jesús Lalinde Abadía, *Derecho Histórico Español*, 3.<sup>a</sup> ed., Editorial Ariel, Barcelona, 1983, p. 398.

<sup>22</sup> V. Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, p. 50.

<sup>23</sup> V. Philip K. Hitti, *History...*, cit, p. 26; N. J. Coulson, *A History...*, cit, p. 18; e Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, p. 40.

<sup>24</sup> V. Philip K. Hitti, *History...*, cit, p. 26.

<sup>25</sup> V. *ibidem*.

<sup>26</sup> V. *ibidem*.

<sup>27</sup> V. P. José López Ortiz, *Derecho...*, cit, p. 91.

<sup>28</sup> Na organização societária beduína, cada tenda representava uma família e um agrupamento de tendas (*hayy*) constituía um clã (*qawm*). O conjunto de vários clãs, ligados por laços de parentesco, constituía uma tribo (*qabilah*). Os clãs eram chefiados pelo *shaykh*, o membro mais velho da comunidade (v. Philip K. Hitti, *History...*, cit, pp. 26-29).

<sup>29</sup> "No worse calamity could befall a Bedouin that to lose His tribal affiliation. A tribeless man, in a land where stranger and enemy were synonymous, like a landless man in feudal England, is practically helpless. His status is that of an outlaw, one beyond the pale protection and safety" (v. Philip K. Hitti, *History...*, cit, pp. 26 e 27).

<sup>30</sup> V. Philip K. Hitti, *History...*, cit, p. 27.

Este quadro carece, contudo, de ser observado com alguma precaução. A contenda de sangue, no caso dos delitos inter-tribais, e a expulsão do ofensor, no caso dos delitos intra-tribais, eram, antes de mais, uma consequência natural da ofensa cometida, não sendo possível retirar dos elementos de que dispomos a vigência destes mecanismos de reacção enquanto verdadeiras consequências jurídicas.

Assim, a ideia sustentada por Joseph Schacht de que, no domínio criminal, o indivíduo carecia totalmente de protecção legal fora de uma tribo deve ser mitigada. Na verdade, ela não passa de uma constatação de que no ambiente adverso do deserto o espírito de solidariedade dos vários elementos da tribo seria imprescindível à sobrevivência de cada indivíduo e isto não há porque negar. Não dispomos, contudo, de elementos que nos possibilitem concluir pela existência de uma verdadeira protecção legal do indivíduo enquanto membro de uma tribo, semelhante àquilo a que, num Direito islâmico mais evoluído, corresponderá a *'isma*, isto é, a inviolabilidade da vida, propriedade e liberdade de determinada pessoa em função da protecção oferecida pelo Estado<sup>31</sup>. A organização das tribos – e esta é a única conclusão que as fontes disponíveis nos permitem sustentar – não deverá ter alcançado este nível de complexidade, uma vez que se consubstanciavam em agrupamentos construídos à volta de laços de sangue ou de entreatajuda, indispensáveis para enfrentar o quotidiano do deserto arábico, e quase nunca em estruturas complexas que acarretavam consequências jurídicas, ou seja, o estatuto de membro de uma tribo correspondia a uma situação fáctica (como que a um “ser” porque aí se está) e, por isso, a referida protecção mútua não deverá ter sido mais que uma simples protecção no seu sentido mais comum e não uma verdadeira protecção assente numa construção jurídica complexa.

É de crer também que, em sociedades como estas, à míngua de estruturas governativas sólidas e tendencialmente centralizadas, a lei do mais forte tenha desempenhado um papel essencial no cessar das hostilidades, já que o poder bélico dos oponentes poderá muitas vezes ter levado a que uma tribo não iniciasse hostilidades contra outra mesmo que um seu membro tivesse sido morto por um membro de outra tribo. E mesmo no seio de uma determinada tribo, é de crer que a perseguição ao ofensor estaria certamente dependente do seu estatuto dentro da colectividade e da sua capacidade de reagir a qualquer agressão que contra ele fosse movida.

Da mesma forma, o espírito de solidariedade e lealdade que se diz ter unido os membros de uma determinada tribo – a ideia de *'Asabīya*, atrás referida –, deve ser interpretado como uma expressão fáctica da unicidade da tribo por contraste ao individualismo dos seus membros, ou seja, mais como um clima de paz no seu sentido mais imediato, do que como a expressão de uma relação que a todos engloba na medida em que todos permaneçam no seio da união e da lei em que a tribo supostamente repousaria, assimilável à tão polémica *fried* que alguns autores quiseram observar no seio dos costumes dos povos germânicos prévios ao contacto com a civilização romana. A própria hostilização do membro em relação à tribo e a sua consequente expulsão – caso acontecesse, uma vez que a mesma lógica da força também prevaleceria nas relações intra-tribais – tinha como corolário a insustentabilidade da sua manutenção enquanto parte integrante do grupo.

<sup>31</sup> V. Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, p. 193.

Estamos, em suma, perante um quadro geral que não nos permite alicerçar quaisquer conclusões para lá de um esquema simples de inimizade privada, em que o ofensor era visto, unicamente, como adversário da parte lesada – a vítima directa e os seus parentes mais próximos –, a qual deveria ponderar a sua reacção em função da força e do estatuto daquele, e, como tal, alheio a qualquer intervenção disciplinadora por parte de um poder público.

Posteriormente, o Corão vai conhecer e debruçar-se sobre estas práticas consuetudinárias, não para as contrariar mas, ao invés, para as permitir, integrando-as, embora procurando, de certa forma, combater o seu nível de violência e estabelecer um padrão de ressarcimento através do conceito de *qisās* (retribuição ou retaliação)<sup>32</sup>, conferindo-lhes, pela primeira vez, um nível de jurisdição acima do seu conteúdo rudimentar e meramente retaliativo. Para tal prescreve:

*Ó vós que credes! A retaliação é prescrita para vós em casos de assassinio. O homem livre será punido pelo homem livre; o escravo pelo escravo, e a mulher pela mulher*<sup>33</sup>.

Ou

*Não deve um crente matar outro crente a não ser por engano. Aquele que matar um crente por engano deverá libertar um escravo crente e pagar a importância estabelecida por lei à família do morto a não ser que ela perdoe a indemnização como acto de caridade. Se a vítima pertencer a um povo hostil para ti, e é um crente, a penalidade, então, consiste em libertar um escravo crente. Se vem de uma família com quem tendes algum tratado a indemnização deverá, então, ser paga à sua família e deverá também ser libertado um escravo crente. Aquele que não tiver um escravo a libertar deverá jejuar durante dois meses consecutivos. São penalidades de Alah. Alah é Prudente e Sábio*<sup>34</sup>.

Ou

*E Nós para eles prescrevemos: – Vida por vida, olho por olho, nariz por nariz, orelha por orelha, dente por dente e retaliação pelas feridas*<sup>35</sup>.

A interpretação circundante a estes dois preceitos vai alterar profundamente as incidências à volta de um homicídio e dos danos corporais, substituindo a vingança

<sup>32</sup> “The impact of nomadic ideas was still strong that the early legislators did not aim to abolish the idea of *lex talionis* or blood revenge outright” (v. Knut Vikør, *Between God...*, cit, p. 288); v. também, N. J. Coulson, *A History...*, cit, p. 18; Jesús Lalinde Abadía, *Derecho Histórico Español*, 3.<sup>a</sup> ed., Editorial Ariel, Barcelona, 1983, p. 398; e Mário Curtis Giordani, *História...*, cit, p. 290.

A aplicação de *qisās* nas relações entre muçulmanos e não muçulmanos foi bastante discutida pelas Escolas de Direito Islâmico (*Madh'hab*), apenas sendo admitida pela escola *Hanafi*. Neste sentido, para as escolas *Mālikī* e *Hanbali*, o valor da vida de um não muçulmano é metade do de um muçulmano, enquanto para a escola *Shāfi'ī*, a vida de um judeu e de um cristão vale um terço da vida de um muçulmano e a vida de um zoroastriano vale um quinto (v. Asaf Ali Asghar Fyze, *Outlines of Muhammadan Law*, 3.<sup>o</sup> ed., Oxford University Press, Londres, 1964, p. 62; e Knut Vikør, *Between God...*, cit, p. 281).

O *Hadith* de Buckari, Ash-Sha'bi narra que Abu Juhaifa disse que nenhum muçulmano pode ser morto em *qisās* pela morte de um infiel (v. *Hadith of Bukhari: Volumes I, II, III & IV*, Forgotten Books, 2008, p. 31).

<sup>33</sup> V. *sura* 2.178. Segue-se neste trabalho a versão portuguesa do Alcorão de Bento de Castro (Constantino de Castro Lopo), 2.<sup>a</sup> ed., Lourenço Marques, 1974.

<sup>34</sup> V. *sura* 4:92

<sup>35</sup> V. *sura* 5:45.



de sangue (*tha'r*) pela retaliação justa (*qisās*)<sup>36</sup>, apesar de se manterem em pleno vigor inúmeros traços do costume pré-corânico como, por exemplo, a responsabilidade colectiva pelo preço de sangue (*‘āqila*)<sup>37</sup>.

Contudo, é importante referir que esta “revolução” nas consequências do homicídio, não teve correspondente na sua qualificação, uma vez que este continuou a ser visto como um delito comum (*jināyāt*), alheio à possibilidade de intervenção *ex officio* do poder público, uma vez que competia exclusivamente aos parentes da vítima a possibilidade de retaliar ou de aceitar compensação através de um acordo (*sulh*)<sup>38</sup>.

É esta concepção que preside ao pensamento de Knut Vikør quando este refere que quem pretenda apresentar a *Shari’a* como um sistema legal moderno e progressista encontrará aqui um dos maiores entraves<sup>39</sup>. A verdadeira revolução no plano da reacção face ao cometimento de delitos aconteceu com o abandono dos sistemas de vingança privada em favor da progressiva publicização do direito de punir. Esta conclusão, passível de ser admitida consensualmente, tem como alicerce o testemunho da evolução do Direito penal nos diversos ordenamentos jurídicos modernos ocidentais. Diferentemente, as normas do Direito islâmico que lidam com os crimes de sangue, tanto na Idade Média como na actualidade, apresentam-nos um quadro bastante discrepante e impossível de ser reconduzido aos parâmetros desta evolução. A sua base é, em princípio, a retaliação e o Corão, como se viu, apenas procurou humanizar a vingança privada, substituindo a vingança ilimitada por um padrão ético de retaliação justa<sup>40</sup>.

A retaliação estava sujeita, não obstante, a algumas limitações, decorrentes do estatuto da vítima e do agressor, embora quase sempre fossem impostas a favor dos prosélitos da fé muçulmana. Segundo a maioria das escolas de Direito islâmico, a retaliação apenas seria possível caso a vítima tivesse estatuto igual ou superior ao do agressor, ou seja, um *dhimmi* nunca poderia exigir retaliação contra um muçulmano. Isto só não aconteceria no caso em que a vítima fosse uma mulher que, apesar de ter um estatuto inferior ao de um homem, poderia exigir retaliação contra este<sup>41</sup>. A escola *Hanafi* e os Xiitas sustentavam posições diferentes. Para os Xiitas, mantendo o critério do estatuto, a possibilidade de retaliação dependeria do pagamento, por parte da vítima ou dos seus familiares, da diferença entre o preço de sangue da vítima e o do agressor. Para os primeiros, o critério essencial de equiparação entre vítima e agressor não seria o seu estatuto mas, antes, a sua protecção legal. Neste sentido, um muçulmano poderia ser executado por matar um *dhimmi*, que se encontrava

<sup>36</sup> V. N. J. Coulson, *A History...*, cit, p. 18.

<sup>37</sup> V. Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, pp. 40 e 49-50.

<sup>38</sup> V. *ibidem*; Knut Vikør, *Between God...*, cit, p. 288; Wael B. Hallaq, *The Origins...*, cit, p. 18; Mário Curtis Giordani, *História...*, cit, p. 290; e Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, p. 176 e 181. “There is no execution *ex officio* in matters of *jināyāt*; the state merely puts its administrative agencies at the disposal of the interested parties” (Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, p. 197).

<sup>39</sup> V. Knut Vikør, *Between God...*, cit, p. 287.

<sup>40</sup> “Mahoma no intentó modificar radicalmente este sistema; probablemente tampoco lo hubiera logrado de habérselo propuesto. Sus decisiones tienden a fijar límites a las situaciones de fuerza, a establecer a la venganza un quantum intransgredible en el talión y a hacer intervenir a la autoridad para declarar casos en que el mismo talión puede ser exigido” (v. P. José López Ortiz, *Derecho...*, cit, p. 92); Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, p. 185; e Knut Vikør, *Between God...*, cit, p. 287

<sup>41</sup> V. Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, p. 47.

sob a protecção conferida pela *dhimmah*<sup>42</sup> o que já não aconteceria caso à vítima estivesse fora da *'isma*, como um apóstata ou um *harbī*<sup>43</sup>.

No mesmo sentido, com a evolução do Direito islâmico e com a estabilização das suas estruturas judiciais, passou a caber aos tribunais decidir se o acusado cometeu ou não o crime de forma dolosa e, também, executar as punições previstas, no lugar da vítima ou dos seus herdeiros, caso estes optem pela retaliação em vez da compensação<sup>44</sup>. A pena de morte, a título de exemplo, era executada, em princípio, por um carrasco ao serviço das autoridades. Algumas escolas, contudo, previam excepções a este princípio, admitindo que a execução fosse levada a cabo por herdeiro da vítima, desde que tal fosse permitido e supervisionado pelas autoridades, posição que fundamentavam com base na seguinte passagem do Corão:

*E não tireis a vida a ninguém – pois que isso vos foi proibido por Alah – a não ser com razão. Quanto ao que foi morto injustamente, Nós demos poder ao herdeiro mas, que ele não cometa excessos em matar. Olhai: ele será ajudado.*<sup>45</sup>

Os juristas *Hanafi* e *Xiitas* apenas permitiam que a execução fosse feita por decapitação com espada, enquanto as demais escolas defendiam que a execução deveria seguir a forma pela qual a vítima foi assassinada, a menos que tal tivesse como resultado uma tortura prolongada do delinquente, caso em que a execução seria feita por decapitação com espada<sup>4</sup>. As escolas de Direito islâmico, entre as quais a escola *Mālikī*, que defendiam que a execução deveria seguir o mesmo método que o delinquente tivesse utilizado para matar a vítima, sustentavam esta argumentação nos seguintes preceitos corânicos:

*Se punirdes, puni então da mesma maneira como fostes punidos. Mas, se sofrerdes com paciência isso é, na verdade, melhor para os que são pacientes.*<sup>47</sup>

E

*Em retaliação: o mês sagrado pelo mês sagrado e coisas sagradas. O que vos atacar atacai-o da mesma maneira que usou. Observai os vossos deveres para Alah e sabei que Alah é com os que afastam de si a tentação.*<sup>48</sup>

Os juristas da Andaluzia islâmica, contrariando a tradicional vinculação ao pensamento da escola *Mālikī* que lhes foi atribuída por alguns académicos, defendiam que a pena de morte como retaliação deveria ser executada com espada, seguindo aqui, como em outras questões importantes, o pensamento da escolas *Hanafi* e *Shāfi'ī*<sup>49</sup>.

<sup>42</sup> Os conceitos de *dhimmi* e *dhimmah* serão abordados na secção seguinte deste capítulo, a propósito das relações com infiéis.

<sup>43</sup> V. *ibidem*.

<sup>44</sup> V. Knut Vikør, *Between God...*, cit, p. 288; e Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, p. 37.

<sup>45</sup> V. *sura* 17:33.

<sup>46</sup> V. Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, p. 37.

<sup>47</sup> V. *sura* 16:126.

<sup>48</sup> V. *sura* 2:194.

<sup>49</sup> V. Loubna el Quazzani Chahdi, *Teoría y Práctica...*, cit, p. 369.

Neste momento da evolução do Direito penal islâmico, já não estamos perante um simples quadro de inimizade privada, como o verificado no costume pré-corânico, mas sim perante um esquema mais complexo e identificável com a ideia de inimizade privada publicamente reconhecida, atrás referida.

Outra importante evolução relativamente a esta tipologia de crimes prendeu-se com a relevância dada à intencionalidade ao nível das consequências legais dos delitos de sangue. O Direito islâmico operava uma distinção básica entre delito intencional ('*amd*), delito accidental (*khata'*) e delito semi-intencional (*shibb 'amd*), apesar desta última categoria não ser reconhecida pelos juristas *Mālikī*<sup>50</sup>. Apenas em caso de delito intencional poderia a vítima – ou os seus familiares, em caso de homicídio – exigir retaliação ou compensação<sup>51</sup>. Diversamente, em caso de delito semi-intencional ou accidental ou em caso de delito intencional para o qual estivesse vedada a possibilidade de exigir retaliação (porque o preço de sangue da vítima é inferior ao do homicida, por exemplo), o ofensor em princípio não seria punido, isto é, estava vedada a possibilidade de se exigir vingança por parte dos familiares do lesado. Contudo, estes poderiam exigir uma compensação pela perda sofrida, que seria paga em forma de *diyya* (dinheiro de sangue)<sup>52</sup>. É importante destacar que a compensação, caso fosse requerida pelos herdeiros da vítima, não era encarada como uma punição, mas antes como uma forma de responsabilidade civil. Rudolph Peters encontra um argumento a favor desta interpretação no facto de que em muitas situações não era o criminoso o responsável pela pagamento da compensação, mas sim a sua *āqila* (grupo solidário)<sup>53</sup>.

As normas de Direito islâmico que regulam esta categoria de delitos podem, assim, ser divididas em dois grandes grupos:

- a) Aquelas disposições que respeitam à retaliação (*qisās*);
- b) Aquelas disposições que respeitam à compensação (*diyya, arsh e hukūmat 'adl*)<sup>54</sup>.

<sup>50</sup> V. *ibidem*, p. 43.

<sup>51</sup> De acordo com as escolas *Mālikī* e *Hanafī*, os familiares da vítima apenas poderiam exigir a retaliação ou abdicar do seu direito a esta, não podendo reivindicar compensação se o homicida não estivesse de acordo. As restantes escolas consideravam que os parentes, no lugar da retaliação, tanto poderiam pura e simplesmente perdoar o ofensor, como poderiam fazer depender esse perdão do pagamento de compensação (v. Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, p. 46).

<sup>52</sup> V. *ibidem*; Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, pp. 46 e ss.; P. José López Ortiz, *Derecho...*, cit, p. 92; N. J. Coulson, *A History...*, cit, p. 18; Wael B. Hallaq, *The Origins...*, cit, p. 18; Mário Curtis Giordani, *História...*, cit, p. 290; e Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, p. 185. A compensação mais elevada (*diyya mughallaza*) equivaleria a 100 camelos de grande qualidade, enquanto a composição mais frequente (*diyya muhakkaka*) equivaleria ao mesmo número de camelos de menor qualidade ou, então, a 1.000 *dinārs* ou 10.000 *dirhams*. Já a compensação por delito contra uma mulher corresponderia a metade da devida por delito contra um homem (v. Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, p. 185; e P. José López Ortiz, *Derecho...*, cit, p. 94). Os valores seriam os mesmos para o acordo (*sullh*) em caso de crime doloso (v. Knut Vikør, *Between God...*, cit, p. 289).

<sup>53</sup> V. Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, pp. 7 e 8. Esta espécie de responsabilidade solidária sustentava-se no dever geral de protecção que a tribo tinha para com os seus membros e significava que, sempre que o homicídio ou o dano corporal fossem causados acidentalmente ou semi-intencionalmente, seria o grupo de que o criminoso fazia parte a responder pelo pagamento da compensação e não o criminoso por si só, situação que, contudo, poderia ser excepcionada (v. *ibidem*, pp. 49 e 50).

<sup>54</sup> A *diyya* era a compensação em caso de delito semi-intencional ou accidental ou em caso de delito intencional para o qual estivesse vedada a possibilidade de exigir retaliação, fixada numa tabela de preços. A *arsh* também era fixada numa tabela de preços, mas correspondia à compensação por danos corporais. Às demais compensações por danos corporais, cuja fixação era feita por peritos, dava-se o nome de *hukūmat 'adl* (v. Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, p. 52).

É importante referir que estes dois grupos de disposições apenas se aplicavam caso o homicídio ou a ofensa a integridade física fossem cometidos injustamente ou sem justificação legal. Quer isto dizer que não se aplicavam caso o acto de agressão fosse cometido contra um apóstata ou infiel em território inimigo, como também não se aplicavam, logicamente, quando a morte ou a agressão fosse o resultado da execução de uma sentença de um tribunal.

Concluindo, esta primeira categoria de delitos inclui, fundamentalmente, os que eram considerados crimes de sangue, como as várias modalidades de homicídio<sup>55</sup> e os danos corporais<sup>56</sup>, cuja punição se baseava em três princípios:

- a) O princípio da iniciativa privada, uma vez que a vítima ou os seus familiares são o *dominus litis*, ficando na dependência da sua vontade o início dos procedimentos, o julgamento e a execução da sentença;
- b) O princípio de que a reparação apenas pode consistir na retaliação ou na compensação;
- c) O princípio da equivalência entre o dano sofrido pela vítima e a retaliação ou compensação demandadas.

### As punições fixas: *hudūd*

Desta categoria fazem parte, como se disse, aqueles actos cuja qualificação enquanto delito apenas aconteceu a partir da revelação da palavra de Deus ao profeta Maomé ou cuja punição, podendo remontar a um momento anterior ao Corão, apenas com este ganhou um conteúdo de censura ético-religiosa próprio, como é o caso do furto e do roubo. Inserem-se aqui, assim, os delitos cuja previsão e pena são fixadas no Corão e na *Sunna*<sup>57</sup>. As punições previstas para estes delitos são conhecidas como *hudūd* (singular de *hadd*, que pode ser traduzido como “limite” ou “proibição”) e consubstanciam-se num leque de castigos a agrupar entre os mais severos, como a pena de morte por apedrejamento (*rajm*), crucificação (*salb*) ou por espada, o corte da mão ou do pé (*al-qat’ min khilāf*) e a flagelação (*jald*)<sup>58</sup>.

Esta ideia corresponde a um conceito de crimes *hudūd* em sentido lato, uma vez que inclui crimes como, por exemplo, o homicídio ou a agressão. Contudo, alguns juristas interpretavam os *hudūd* como sendo um direito de Allah (*huqūq Allāh*), pelo que eram intocáveis, não sendo possível qualquer perdão ou compensação para estes delitos e não tendo o juiz outra alternativa que a de aplicar as punições previstas<sup>59</sup>. Distinguiam-se, assim, de crimes como o homicídio e a agressão, uma vez

<sup>55</sup> Para uma análise das várias modalidades previstas no Direito penal islâmico v. Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, pp. 181 e 182.

<sup>56</sup> V. Mário Curtis Giordani, *História...*, cit, p. 290; e Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, p. 181.

<sup>57</sup> V. John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 1995, vol. II, p. 137; e Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, pp. 53 e 54. Por isso mesmo, as exigências probatórias relativamente a este tipo de delitos são maiores, devendo o magistrado investigar todas as dúvidas e suspeições a favor do acusado (v. Chahdi, Loubna el Quazzani, *El Proceso Penal Hispano-Musulmán: Competencia, iniciación y pruebas (estudio realizado a través de las fatwas contenidas en el Mi’yar de Al Wansharisi)*, in «Cuadernos de Historia del Derecho», 13, 2006).

<sup>58</sup> V. Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, p. 175; Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, pp. 30 e ss.; e Knut Vikør, *Between God...*, cit, pp. 283 e 284.

<sup>59</sup> “They were [...] untouchable; if a crime is deemed to fall under the *hudūd* category, then the judge has no resource except to pass the verdict indicated”. (v. Knut Vikør, *Between God...*, cit, p. 284); v., também, Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, p. 176. É de notar, contudo, que em caso de delitos como a

que a retaliação correspondia a uma reivindicação dos homens, enquanto os *hudūd* eram imposições de Deus.

Assim, a definição de crime *hudūd* tem, num sentido estrito, tal como é interpretado pelos juristas *Hanafi* e *Xiitas*, dois elementos fulcrais: as ofensas cuja previsão e punição obrigatória estão fixadas no Corão ou na *Sunna*; e que correspondem à violação de uma imposição de Deus.

O segundo elemento da definição corresponde a uma importante evolução do Direito penal islâmico. Ao passo que as normas que lidam com os crimes de sangue, apesar das alterações profundas que a sua “islamização” acarretou, continuaram, na sua essência, a corresponder a uma situação que dizia respeito, em primeiro lugar, aos interesses privados da vítima e do seu parentesco mais próximo e só processualmente se admitia a intervenção de uma autoridade pública, num esquema bem mais próximo da responsabilidade civil, os crimes *hudūd* eram sentidos como violações da ordem pública e, como tal, era do interesse das autoridades a sua punição, abrindo com este Direito público-religioso, como lhe chama López Ortiz<sup>60</sup>, o caminho que termina na consagração de uma verdadeira responsabilidade criminal e de um Direito penal propriamente dito. Um forte indício a favor desta interpretação era a obrigatoriedade de execução pública das punições, bem como a possibilidade de qualquer muçulmano dar início aos procedimentos contra alguém que tenha cometido um crime desta extirpe<sup>61</sup>. De destacar que o factor de ordenação pública também se evidencia se notarmos que, apesar da censura eminentemente ético-religiosa da previsão destes crimes, a perspectiva purificadora da punição (*tathīr*) era relegada para segundo plano, até porque, como repara Rudolph Peters, os não-muçulmanos poderiam ser acusados e punidos por qualquer destes crimes, à excepção daqueles que estavam ligados ao estatuto de muçulmano, como acontece com o consumo de bebidas alcoólicas<sup>62</sup>.

Tradicionalmente, fazem parte desta categoria os crimes contra a moralidade, como o adultério e a fornicação (*zinā*<sup>63</sup>) e a falsa acusação de adultério ou fornicação (*kadhf*<sup>64</sup>), crimes contra o património, como o banditismo e a perturbação da paz (*hir-āba* ou *kat' al-tarīk*<sup>65</sup>) e alguns casos de furto (*sarika*<sup>66</sup>) e uma terceira categoria resi-

---

falsa acusação de adultério ou o furto, uma vez que envolviam direitos dos homens (*hakk ādami*), os procedimentos apenas tinham início a pedido do lesado e este deveria estar presente no julgamento e na execução da punição, sob pena de estas não terem lugar (v. Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, p. 176).

Por outro lado, este tipo de punições cedo foi considerado por alguns como excessivo, ao ponto de haver *hadīth* que aconselham a que estas punições sejam evitadas (v. Knut Vikør, *Between God...*, cit, p. 284). Os procedimentos probatórios eram, também, mais exigentes para este tipo de crimes que para as disputas comuns (v. *ibidem*).

<sup>60</sup> P. José López Ortiz, *Derecho...*, cit, p. 92

<sup>61</sup> V. Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, pp. 53 e 54.

<sup>62</sup> V. *ibidem*, p. 53.

<sup>63</sup> “O adúltero e a adúltera: castigai-os com severidade a cada um dos dois com um cento de varadas. E não deixeis que a piedade, por eles, vos impeça de obedecer a Alah, se credes em Alah e no Último Dia. E deixai que um grupo de crentes testemunhe o castigo” (v. *sura* 24:2).

<sup>64</sup> “E aqueles que acusarem uma mulher honrada, sem apresentarem quatro testemunhas, castigai-os com oitenta varadas e nunca volteis a aceitar os seus testemunhos – eles são na verdade prevaricadores” (v. *sura* 24:4).

<sup>65</sup> “A única recompensa para os que fazem guerra a Alah e ao Seu mensageiro e trabalham pela corrupção na terra é a de que serão mortos, crucificados ou terão as mãos e os pés, em lados alternados, decepados, ou serão expulsos do território. Tal será a sua degradação no mundo, e na Vida Futura terão um fim horrível” (v. *sura* 5:33).

<sup>66</sup> “Quanto aos ladrões, homens e mulheres, cortai-lhes as mãos. Isto é a recompensa dos seus feitos e um castigo exemplar de Alah” (v. *sura* 5:38). A apropriação ilegítima de um bem alheio (*ghasb*), era vista

dual na qual se poderiam incluir crimes como o consumo de bebidas alcoólicas (*shurb al-khamr*<sup>67</sup>) e, para alguns juristas, a apostasia (*ridda* ou *irtidād*) e a blasfémia (*sabb Allah* ou *sabb al-Rasul*)<sup>68</sup>.

Alguns autores, como Knut Vikør e Joseph Schacht, apresentam um elenco de apenas cinco crimes, excluindo desta categoria a apostasia e a blasfémia. Esta posição segue a doutrina maioritária entre as escolas de Direito islâmico, com a exceção de alguns escolares *Hanbali* que consideram a apostasia e a blasfémia como crimes *hudūd* e de outros juristas que aqui incluem também crimes como a revolta e o homicídio<sup>69</sup>. O historiador norueguês considera que, enquanto os cinco primeiros crimes referidos são comumente aceites como integrantes desta categoria, os crimes como a apostasia – ou mesmo a revolta e o homicídio – devem a sua inclusão por parte alguns juristas a meras questões de arrumo sistemático, uma vez que todos eles podem levar à aplicação da pena de morte, tal como acontece com alguns dos crimes para os quais os *hudūd* estão previstos<sup>70</sup>. Como repara este autor, não se trata aqui de uma questão de gravidade do crime, poucos juristas muçulmanos argumentariam que o consumo de bebidas alcoólicas é mais grave que um homicídio ou uma rebelião contra um líder legítimo, mas sim de uma interpretação mais adequada do texto sagrado, uma vez que apenas os cinco primeiros crimes são neste referidos como pertencendo a esta categoria<sup>71</sup>. Deixaremos, por isso, o tratamento da apostasia e da blasfémia, bem como a sua relação com o conceito de *kufr* para a seguinte secção deste capítulo.

### As punições discricionárias: *ta'zīr* e *siyāsa*

Esta última categoria abrange todos aqueles delitos que eram considerados como lesivos da ordem social no período pós-corânico e que, como tal, eram punidos ao

---

pelos juristas muçulmanos como um ilícito civil que poderia desencadear, no máximo, a aplicação de punições discricionárias. Contudo, em alguns casos o delinquentes poderia ser castigado com a punição prevista no Corão. Para os juristas isto aconteceria quando: o bem fosse retirado furtivamente; esse bem tivesse um valor mínimo (*nisāb*); não fosse detido parcialmente pelo autor da apropriação; nem lhe estivesse confiado; e só quando tivesse sido retirado de um lugar fechado ou guardado (v. Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, pp. 55 e 556).

<sup>67</sup> “Ó vós que credes. Bebidas fortes, jogos de azar, ídolos e setas de adivinhação são somente uma infâmia dos trabalhos de Satanás. Ponde isso de parte para que possais triunfar” (v. *sura* 5:90).

No caso particular do consumo de bebidas alcoólicas, é importante referir que os juristas andaluzes também se afastaram da posição defendida pela escola *Māliki*, adoptando uma postura bastante permissiva com esta prática entre os muçulmanos convertidos (v. Loubna el Quazzani Chahdi, *Teoría y Práctica...*, cit, p. 369; e Jesús Lalinde Abadía, *Derecho Histórico Español*, 3.ª ed., Editorial Ariel, Barcelona, 1983, p. 398).

Outra particularidade dos juristas andaluzes face a este delito prende-se com a aplicação do critério da honradez dos imputados. Caso o acusado se tratasse de uma pessoa de reputada honra, o magistrado não deveria acusá-lo, apenas o advertindo da existência da denúncia e do cuidado que deveria ter com tal prática. O mesmo não aconteceria caso o acusado fosse uma pessoa de má reputação (v. *ibidem*, p. 670).

<sup>68</sup> V. John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, vol. II, Oxford University Press, New York, 1995, p. 137; Knut Vikør, *Between God...*, cit, pp 283 e 284; Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, p. 175; Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, pp. 7 e 53 e ss; P. José López Ortiz, *Derecho...*, cit, p. 92 e Mário Curtis Giordani, *História...*, cit, p. 290.

<sup>69</sup> V. Knut Vikør, *Between God...*, cit, p. 284. Em sentido contrário ao dos dois autores citado, v. Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, pp. 64 e 65.

<sup>70</sup> V. *ibidem*.

<sup>71</sup> “These appear of course to be a fairly haphazard set of crimes. Few would probably argue that inebriation or false accusation really is a worse crime than many of those not included (such as murder). But these were the ones God selected, so they must have a separate category” (v. *ibidem*).

abrigo da *Shari'a*, mas que não correspondiam nem à primeira nem à segunda categoria<sup>72</sup>.

O castigo (*ta'zīr*<sup>73</sup>, que pode ser traduzido como “detenção”) era entregue à discricionariedade do *kādī*<sup>74</sup>, limitada pelo costume ou por decisão do soberano<sup>75</sup>. Outra limitação à discricionariedade do juiz prende-se com a distinção entre os delitos desta categoria propriamente ditos e aqueles que são acessórios ou estão relacionados com um crime de *hudūd*, como é o caso, por exemplo, do favorecimento do adultério. Neste caso, a punição estaria relacionada com a prevista para o crime de *hudūd*, apesar de, segundo os juristas da escola *Hanafi*, nenhum delito desta categoria poder ser punido com castigo superior ao mais moderado dos castigos previstos para o crime mais grave<sup>76</sup>. O restante leque de penalidades aplicáveis era bastante alargado, desde a retratação pública e humilhação à proscricção e detenção, apenas estando vedados todos os castigos corporais, à excepção do açoitamento<sup>77</sup>. A única excepção a este princípio era a penalidade prevista pela escola *Malik* para a falsificação de documentos que admitia a amputação da mão direita. Posteriormente e mercê de um debate alargado, as escolas de Direito islâmico acabaram por admitir outras punições corporais e, até, a pena de morte para criminosos reincidentes e para crimes reputados de muito graves, como a espionagem, a heresia e a prática de actos homossexuais<sup>78</sup>.

Normalmente, os textos legais referiam-se a esta possibilidade de punição discricionária como uma categoria residual no seio do Direito islâmico. A prática, contudo, contrariava esta visão. A discricionariedade conferida aos magistrados, juntamente com a pouca flexibilidade dos crimes de *hudūd* e o reduzido campo de acção dos crimes de sangue, fizeram com que esta punição, na prática fosse aquela que mais vezes foi aplicada<sup>79</sup>.

Esta penalidade cumpria, também, a função de solucionar duas importantes questões: punir aqueles que haviam cometido um crime para o qual estivesse prevista uma punição *hudūd* ou um homicídio e que, não obstante, não poderiam ser punidos por isso, por exemplo, por questões de natureza processual; punir aqueles que haviam cometido crimes cuja natureza se assemelhava aos crimes *hudūd*, mas que não cabiam dentro da sua definição legal, como, por exemplo, qualquer outro tipo de difamação que não a de falsa acusação de adultério<sup>80</sup>. Uma outra função de

<sup>72</sup> V. *ibidem*, p. 65.

<sup>73</sup> V. Knut Vikør, *Between God...*, cit, p. 286.

<sup>74</sup> O *kādī* é um juiz singular, nomeado pelo poder político (v. Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, p. 188 e ss.)

<sup>75</sup> V. Knut Vikør, *Between God...*, cit, pp. 286 e 287; Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, p. 178 e 207; e Mário Curtis Giordani, *História...*, cit, p. 290. Na relação entre o escravo e o seu mestre, este último gozava deste mesmo poder discricionário para lhe aplicar castigos (v. Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, p. 65).

<sup>76</sup> V. Knut Vikør, *Between God...*, cit, p. 286. Esta interpretação da escola *Hanafi* fundamenta-se na ideia de que se estes delitos fossem tão graves como os crimes de *hudūd*, Deus tê-los-ia incluído nesse leque. Assim, como a punição por um crime de *hudūd* menos severa são 40 chibatadas, a punição por um crime de *ta'zīr* não poderá exceder 39 chibatadas. Outras escolas, contudo, consideram que o juiz tem toda a liberdade de determinar a punição, podendo mesmo decidir-se pela pena de morte (v. *ibidem*, p. 287).

<sup>77</sup> V. Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, p. 66.

<sup>78</sup> V. *ibidem*, p. 67.

<sup>79</sup> V. *ibidem*, pp. 65 e 66; e Jesús Lalinde Abadía, *Derecho Histórico Español*, 3.ª ed., Editorial Ariel, Barcelona, 1983, p. 398.

<sup>80</sup> V. Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, p. 66.

sempenhada ainda pelas punições *ta'zīr* era a de castigar o incumprimento de certos deveres de natureza religiosa, como as orações diárias ou o jejum durante o Ramadão<sup>81</sup>.

Estas punições discricionárias cumpriam, assim, objectivos de ordenação social e, como tal, desempenhavam uma função de profilaxia criminal<sup>82</sup>. A sua natureza não era, contudo, meramente preventiva, sendo esta indissociável da sua função retributiva, ou seja, a punição discricionária aplicada pelo magistrado visava, por um lado, castigar o delinquentes por um acto lesivo da ordem social praticado por este e, por outro lado, evitar que este reincidisse no mesmo acto. E, em certos casos, esta punição desempenhava ainda a função de uma sanção compulsória, servindo para obrigar o indivíduo ao cumprimento de determinados actos obrigatórios, como os deveres religiosos de oração diária e de jejum<sup>83</sup>.

Embora muitas vezes sejam referidos como sinónimos, há uma diferença substancial entre *ta'zīr* e *siyāsa*: enquanto a primeira punição está prevista para actos proibidos pela *Shari'a*, a segunda é aplicada a actos lesivos da ordem pública, não relevando para este efeito que se trate de actos proibidos ou não. A fundamentação desta punição foi um precedente criado pelo Califa 'Umar, a propósito de um tal Nasr ibn Hajjāj que o Califa baniu de Medina por causa da sua beleza que, segundo consta, era uma fonte de tentações para as mulheres. Quando confrontado com a punição o acusado perguntou o que teria feito para merecer tal castigo, ao que o Califa terá respondido "Não cometeste um pecado, mas eu teria cometido um caso não tivesse limpo esta cidade de ti"<sup>84</sup>.

Uma outra distinção que se pode estabelecer entre estas duas punições prende-se com a sua finalidade. As punições discricionárias para actos proibidos pela *Shari'a* tinham uma finalidade mista, entre a mera função punitiva e um elemento de prevenção especial enquanto prevenção da reincidência. Diferentemente, as punições discricionárias ao abrigo deste precedente têm, principalmente, uma função de prevenção especial, não enquanto instrumento de prevenção de reincidência, mas sim enquanto prevenção através da separação ou segregação do delinquentes por razões de defesa da ordem pública. As punições *siyāsa* não são, neste sentido, verdadeiras punições, mas, antes, usando um conceito actual aparentado, medidas de segurança que poderiam levar, em última consequência, à execução da pessoa que fosse considerada fonte de ameaça para a ordem pública<sup>85</sup>.

## Conclusão

Como vimos, o esquema de punições previsto no Direito islâmico pré-moderno assenta, essencialmente, em duas vertentes: por um lado, aqueles crimes cujo dano é interpretado como localizando-se maioritariamente na esfera privada, cabendo à

<sup>81</sup> V. *ibidem*.

<sup>82</sup> V. Jorge de Figueiredo Dias, *Direito Penal...*, cit, p. 49.

<sup>83</sup> V. Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, p. 66.

<sup>84</sup> V. *ibidem*, p. 68.

<sup>85</sup> A admissibilidade da pena de morte baseava, segundo a escola Hanafi, no seguinte preceito corânico: "A única recompensa para os que fazem guerra a Alah e ao Seu mensageiro e trabalham pela corrupção na terra é de que serão mortos, crucificados ou terão as mãos e os pés, em lados alternados, decepados, ou serão expulsos do território. Tal será a sua degradação no mundo, e na Vida Futura terão um fim horrível" (v. *sura* 5:33) (v. Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, p. 68).



vítima ou ao parentesco mais directo desta, em caso de morte ou impossibilidade, a reacção ou a procura da compensação; por outro lado, os crimes cuja esfera de dano se alarga à comunidade e que, por motivos de ordem pública e de paz social, interessa à autoridade assumir a sua punição, quer por via do poder discricionário conferido aos magistrados, quer por via das punições fixadas imperativamente no Corão.

No primeiro caso, estamos perante um esquema algo rudimentar, mesmo primitivo, de inimizade privada que, pouco a pouco, vai sendo substituído por um sistema relativamente mais complexo em que a intervenção das autoridades vai ganhando relevo, embora se limite ao reconhecimento ou à declaração dessa inimizade privada. Não se trata ainda, contudo, de ver o homicídio ou as lesões corporais como actos contra uma determinada ordem pública. A intervenção das autoridades, neste caso, limita-se unicamente à supressão da violência generalizada e à restrição das possibilidades de vingança privada.

Contrariamente, no segundo caso, é possível afirmar que estamos perante um sistema punitivo em que o crime é visto como um acto lesivo da paz social e religiosa em que, idealmente, repousa a comunidade muçulmana e que, por isso, opõe o delinquentes a esta, superando a esfera meramente privada e colocando-o numa situação que já é de inimizade pública, muito embora seja introduzida uma séria restrição, uma vez que o julgamento e punição apenas deverão ser executados pelas autoridades públicas.

### Uma lei da guerra? - A inimizade pública por excelência

#### O estatuto dos não muçulmanos: da amizade à inimizade

Até aqui abordámos a vertente deste ordenamento jurídico destinada a regular, preferencialmente, os conflitos entre muçulmanos e, de certa forma, também entre muçulmanos e não muçulmanos. Cumpre agora direccionar a nossa análise para um outro aspecto do Direito islâmico no qual o esquema da inimizade proposto tem um interesse muito particular: o dos estatutos dos não muçulmanos nas suas relações com os crentes islâmicos, quer em território muçulmano, quer fora dele.

A primeira aproximação à atitude do Islão face aos infiéis no período medievo é de formulação muito simples: uma postura de guerra<sup>86</sup>. Esta atitude relativamente aos não muçulmanos tinha o seu fundamento no conceito de guerra santa (*jihād*), construído a partir de fontes tão diversas como os vários preceitos corânicos fazem menção à luta contra os infiéis<sup>87</sup>, o desenvolvimento das ideias de guerra já presen-

<sup>86</sup> Neste sentido: "The basis of the Islamic attitude towards unbelievers is the law of war" (v. Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, p. 130); ou "Para a religião muçulmana todos quanto não a professam são estrangeiros. Contra eles deve mover-se a guerra santa: ou crês ou morres - posição esta de intransigência que se agudizou conforme as épocas" (v. Ruy de Albuquerque e Martim de Albuquerque, *História...*, cit, vol. I, 1.<sup>a</sup> Parte, pp. 397); v., também, José Antonio Escudero, *Curso de Historia...*, cit, pp. 268 e 269.

<sup>87</sup> "Permissão é dada a esses que combatem porque foram ofendidos; e Alah é, na verdade, capaz de lhes dar a vitória; A esses que foram expulsos injustamente das suas casas, só porque disseram: — O nosso Senhor é Alah" (v. *sura* 22:39 e 40). Este preceito corânico, revelado não muito depois da migração (*Hijrah*) do Profeta e dos seus seguidores em direcção a Medina em 622, é considerado como o primeiro verso do Corão dedicado à guerra contra os infiéis (v. John L. Esposito, *The Oxford...*, cit, vol. II, p. 370).

tes na sociedade árabe pré-islâmica, na qual o estado de hostilidade era constante, o exemplo do Profeta – fundamentalmente um guerreiro – e dos primeiros califas contidos nos *hadīth*<sup>88</sup>.

Questão amplamente debatida pelos juristas do Direito islâmico é a de saber se o Corão limita a *jihād* a uma resposta a actos de agressão por parte dos infiéis, consagrando uma ideia de guerra santa defensiva, ou se, pelo contrário, permite que esta seja desencadeada sob quaisquer circunstâncias. Tanto os defensores do primeiro entendimento como os do segundo lograram sustentar as suas posições em preceitos corânicos. O livro sagrado do Islão reforça as duas exegeses, ao prescrever, por um lado, “Lutai como Alah vos manda contra esses que vos combatem, mas não comeceis hostilidades. Vede: Alah não ama os agressores!”<sup>89</sup> e, por outro, “Quando os quatro meses tiverem passado matai, então, os idólatras onde quer que os encontreis; fazei-os cativos, assediai-os e preparai-lhes emboscadas”<sup>90/91</sup> ou “Lutai contra esses a quem foi dada a Escritura, que não acreditam em Alah nem no Último Dia, que não proibem aquilo que Alah proibiu pelo Seu mensageiro e que não seguem a Religião da Verdade”<sup>92</sup>. A interpretação clássica do Corão considerou que a *sura* 9:5, conhecida como o “verso da espada” (*Ayat al-saif*), ao consagrar uma *jihād* sem restrições, teria revogado todas as disposições anteriores relativas às relações com os infiéis. Na opinião de Rudolph Peters, esta interpretação é também indissociável do “conceito pré-islâmico de que a guerra entre as tribos era permitida, a menos que existisse uma trégua entre elas, tomando aqui a comunidade islâmica o lugar de uma tribo”<sup>93</sup>. Neste sentido o islamismo caracterizar-se-ia como uma espécie de universalização de uma marca genética fundacional de cariz tribal.

Outro conceito em estreita ligação com o de *jihād* é a *ummah*<sup>94</sup>, isto é, a unicidade essencial da comunidade islâmica, habitualmente entendido como “comunidade dos crentes”. Nos tempos da sua fundação, a comunidade islâmica é marcada por um “paradigma de orientação directa através do profeta Maomé”, espelho da sua visão espiritual<sup>95</sup>. Contudo, este paradigma não rompeu – nem pretendeu romper – a sua ligação com as antigas relações tribais fundadas nos laços de parentesco. Como refere o teólogo cristão Hans Küng, “o profeta respeita a vida própria e o direito consuetudinário das tribos e dos clãs, que têm capacidade para resolver sozinhos os seus assuntos internos”<sup>96</sup>. Prova disso mesmo é a manutenção dos costumes tribais, como a responsabilidade colectiva da tribo, na forma de lidar com os crimes de sangue. Prova disso é, enfim, a persistência da identificação tribal nas sociedades islâmicas contemporâneas. O que acontece é que, paulatinamente, o poder decisório de Maomé

<sup>88</sup> V. *ibidem*.

<sup>89</sup> V. *sura* 2:190.

<sup>90</sup> Os quatro meses referidos no início do verso referem-se ao período dado aos idólatras, por tratado, para viajarem livremente pelo território islâmico (v. *sura* 9: 1 e 2).

<sup>91</sup> V. *sura* 9:5.

<sup>92</sup> V. *sura* 9:29.

<sup>93</sup> V. John L. Esposito, *The Oxford...*, cit, vol. II, p. 370.

<sup>94</sup> A palavra *ummah* aparece por diversas vezes no Corão, sendo utilizada com diferentes significados, tanto de conotação religiosa como civil. Foram, por isso, os *hadīth* e não os preceitos do Corão, face à emergência de uma autoridade política unificada sentida pelos primeiros califas após a morte de Maomé, que conferiram a este conceito o seu significado mais preciso de unicidade da comunidade islâmica (v. John L. Esposito, *The Oxford...*, cit, vol. IV, pp. 266 e 267).

<sup>95</sup> V. Hans Küng, *Islão: Passado, Presente e Futuro*, Edições 70, Coimbra, 2010, pp. 188 e 189.

<sup>96</sup> V. *ibidem*, p. 189.

vai relativizando o parentesco de sangue, dando origem a uma nova forma de unidade, a *umma* enquanto comunidade de fé, assente nos seus cinco pilares essenciais: fé num único Deus e em Maomé como seu enviado (*shahada*), oração ritual diária (*salah*), prestação de cuidados aos pobres e aos necessitados (*zakat*), cumprimento do jejum durante o Ramadão (*sawm*) e purificação interior através da peregrinação até Meca, o centro espiritual do Islão (*hajj*)<sup>97</sup>.

A partir da chegada ao poder dos Omíadas, marcada também pela viragem do centro do poder islâmico de Meca para Damasco, a *umma* enquanto comunidade de fé é substituída por uma versão mais expansionista, vinculada às ambições de uma autoridade política unificada, isto é, de um Império Árabe na mão dos califas omíadas<sup>98</sup>. Esta mudança de paradigma, para utilizarmos a feliz terminologia de Hans Küng, teve um impacto inegável no Direito islâmico, a ponto de este autor considerar que não se pode falar de um verdadeiro Direito especificamente islâmico nos tempos do Corão e do primeiro califado, anteriores à chegada ao poder dos omíadas<sup>99</sup>.

Podemos, assim, concluir que, não obstante a formulação clássica deste conceito enquanto uma entidade espiritual e não territorial unificada pelo credo comum dos seus membros, a *umma*, longe de corresponder a uma simples abstracção, acarretou, como veremos de seguida, relevantes consequências jurídicas, especialmente na sua relação com a ideia de *jihād*.

Uma das mais importantes demarcações no seio do Direito islâmico é a já referida distinção entre *dār al-Islām* (“terra do Islão”) e *dār al-harb* (“terra da guerra”) ou *dār al-kufr* (terra dos infiéis). Esta divisão era alicerçada numa separação conceptual entre os crentes no Islão e os não crentes, os quais eram, por sua vez, classificados em função da sua relação com a *umma*. A existência desta *umma* e a sua necessidade de expansão territorial e, em última análise, a sua missão de unir toda a humanidade sob a égide de uma única fé<sup>100</sup>, são a base substancial de grande parte das doutrinas acerca da *jihād*<sup>101</sup>. Assim, a atitude da *umma* islâmica é a de que, com excepção das mulheres, escravos e das crianças, todos os infiéis devem ser ou convertidos ou subjugados ou mortos<sup>102</sup>.

<sup>97</sup> V. *ibidem*.

<sup>98</sup> V. John L. Esposito, *The Oxford...*, cit, vol. IV, p. 268; e Hans Küng, *Islão...*, cit, pp. 234 e ss.

<sup>99</sup> V. Hans Küng, *Islão...*, cit, p. 234. Esta posição de Küng fundamenta-se, em grande parte, nas teses de Joseph Schacht (v. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Clarendon Press, Oxford, 1959 e *An Introduction...*, cit) e N. J. Coulson (v. *A History...*, cit) que colheram alguns adeptos entre os académicos muçulmanos, como Fazlur Rahman (v. *Islamic Methodology in History*, Central Institute of Islamic Research, Karachi, 1965) e Asaf A. A. Fyze (v. *Outlines of Muhammadan Law*, 5.<sup>a</sup> ed., Oxford University Press, Oxford, 2008) e foram amplamente criticadas por M. Muhammed al-Azami (v. *On Schacht's "Origins of Muhammadan Jurisprudence"*, Riade, 1985).

<sup>100</sup> “E combate-os até que se extinga a perseguição e a religião seja toda por Alah” (v. *sura* 8:39)

<sup>101</sup> V. John L. Esposito, *The Oxford...*, cit, vol. II, p. 370 e 371.

<sup>102</sup> “Agora, quando encontrardes na batalha aqueles que não crêem cortai-lhes o pescoço até que sejam postos em debandada fazendo, então, com rapidez cativos. E, depois, a graça ou o resgate até que a guerra descarregue os seus fardos. Esta é a ordenação. E se Alah quisesse poderia puni-los sem vós, mas, assim está ordenado para que Ele possa experimentar alguns de vós por meio de outros. E, a esses que são mortos pela causa de Alah, não torna Ele vãs as suas acções” (v. *sura* 47:4).

V. Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, p. 130. A terceira hipótese apenas teria lugar caso as duas primeiras fossem recusadas, muito embora nem sempre assim tenha acontecido, como foi o caso dos Templários e Cavaleiros da Ordem de Malta capturados depois da derrotada do exército de Jerusalém na Batalha de Hattin, cuja execução foi ordenada por Saladino conforme relata o seu secretário Imad ad-din al-Isfahani: “Saladin ordered that they should be beheaded, choosing to have them dead rather than in pri-

No primeiro século da expansão islâmica, sob a égide do segunda Califa, Omar ibn-al-Hattab, contudo, os conquistadores árabes cultivaram uma posição de relativa segregação face aos povos conquistados. Por um lado, as populações árabes procuravam manter-se como uma casta militar de elite, não se misturando com as populações dos territórios ocupados<sup>103</sup>. Por outro, a submissão e o pagamento de impostos devidos pelos não muçulmanos eram tidos como mais relevantes que as conversões<sup>104</sup>. Mais tarde, esta posição inverter-se-á, com o desenvolvimento da teologia islâmica e do Direito islâmico e com início do período mais expansionista do poder islâmico.

Relativamente aos prisioneiros de guerra, estes eram escravizados, executados, trocados por prisioneiros de guerra muçulmanos ou eram deixados em liberdade, adquirindo um estatuto especial. Há que referir que o Direito islâmico não se prenuncia sobre a guerra entre muçulmanos, apenas disciplinando sobre a guerra santa contra os inimigos do Islão, de tal forma que um prisioneiro de guerra, para efeitos do Direito islâmico, seria necessariamente um infiel<sup>105</sup>.

Aqueles que eram deixados em liberdade adquiriam o estatuto de *dhimmīs*, uma vez que se encontravam protegidos por um tratado de rendição ou pacto de protecção, normalmente referido como *dhimmah* (“compromisso”, “obrigação” ou “responsabilidade”), que obrigava os muçulmanos vinculados por ele a proteger a vida e a propriedade dos não muçulmanos abrangidos.

Este pacto de protecção poderia, em princípio, ter como destinatário qualquer membro da população de um país não muçulmano conquistado pelo Islão, muito embora, na prática, este se restringisse mais aos *ahl al kitāb* (“povos do livro”), ou seja, aos judeus, aos cristãos, por vezes, aos sabeus, muito embora este estatuto tinha sido alargada aos zoroastrianos e a outras religiões como os hindus<sup>106</sup>.

O alcance da protecção e os deveres dos *dhimmīs* variavam conforme o conteúdo do tratado de rendição, embora normalmente incluísse o pagamento de diversos tributos como, por exemplo, um imposto discriminatório (*jizya*<sup>107</sup>) e um imposto sobre

---

son. With him was a whole band of scholars and sufis and a certain number of devout men and ascetics, each begged to be allowed to kill one of them, and drew his sword and rolled back his sleeve. Saladin, his face joyful, was sitting on his dais, the unbelievers showed black despair” (v. Thomas F. Madden, *The New Concise History of the Crusades*, Rowman & Littlefield, Oxford, 2005, p. 76). O mesmo se passava com os pagãos árabes aos quais era dada apenas a hipótese de se converterem ou, então, de morrerem (v. Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, p. 130).

<sup>103</sup> v. Hans Küng, *Islão...*, cit, pp. 216 e 217.

<sup>104</sup> v. *ibidem*, pp. 218 e 219.

<sup>105</sup> v. *ibidem*.

<sup>106</sup> v. *ibidem*; e John L. Esposito, *The Oxford...*, cit, vol. I, p. 374. Após as incursões dos exércitos muçulmanos de Muhammad ibn Qāsim, Mahmūd Ghaznavi e Muhammad Ghori na Índia, os hindus eram comparados aos pagãos (*mushriks*) da Península Arábica contra os quais o Profeta moveu guerra e a favor dos quais nenhuma tolerância estava prevista no Corão, pelo que as relações entre os muçulmanos e os hindus eram hostis. Contudo, depois da estabilização do sultanato de Deli foi concedida alguma tolerância aos praticantes da religião politeísta, mediante o pagamento de impostos (v., a este propósito, André Wink, *Al-Hind – the Making of the Indo-Islamic World: Early Medieval India and the Expansion of Islam, 7th-11th Centuries*, vol. I, Brill, Nova Iorque, 2002, pp. 7 e ss.).

<sup>107</sup> v., a propósito deste imposto, Shlomo Dov Goitein, *Evidence on the Muslim Poll Tax from Non-Muslim Sources*, in «Journal of the Economic and Social History of the Orient», vol. 6, 1963, pp. 278-279; Knut Vikør, *Between God...*, cit, p. 334; e Hans Küng, *Islão...*, cit, p. 218. *Jizya* (“recompensa” ou compensação”) correspondia um imposto *per capita* e que incidia sobre os seus rendimentos devido pelos não muçulmanos como forma de tributo e de isenção de serviço militar e que pretendia simbolizar a submissão destes ao poder e às leis do Islão. Por esta razão, o escolar al-Zamakhshari, na sua obra *Tafsīr al-kashshāf*, defende

terreno agrícola (*kharāj*<sup>108</sup>). Este último imposto incidia sobre o terreno em causa, pelo que o seu proprietário continuaria obrigado a pagá-lo mesmo que se convertesse ao Islão e um muçulmano que adquirisse esse terreno teria igualmente de continuar a cumprir o pagamento, numa espécie de manifestação de seqüela tributária<sup>109</sup>. Em períodos posteriores, o *kharāj* foi fixado em valores inferiores tendo acabado por desaparecer<sup>110</sup>.

Aos *dhimmīs* era, ainda, imposto um conjunto de obrigações a cumprir relativamente ao vestuário, ofício, comportamento e moradia<sup>111</sup>. Eram, por exemplo, proibidos de usar certas peças de vestuário, como o turbante, eram obrigados a vestirse de forma distintiva, o que também aconteceu com os “mouros” que viviam em Portugal<sup>112</sup>, a marcar as suas moradias de forma a serem identificadas, sendo que estas nunca poderiam exceder em altura as dos muçulmanos e era-lhes interdito o acesso a cargos públicos, a possibilidade de testemunharem entre muçulmanos e o casamento com mulheres muçulmanas, apesar de um muçulmano poder ter uma *dhimmī* como esposa<sup>113</sup>. Também lhes era imposta a proibição de andarem de cavalo e de trazerem consigo armas, o que, à semelhança do que acontecia com o imposto discriminatório, simbolizava a sua subjugação aos muçulmanos e fundamentava a sua necessidade de protecção, uma vez que ao andarem desarmados não se poderiam defender, dependendo, para tal, dos muçulmanos que através da *dhimmah* se tinham responsabilizado pela sua protecção<sup>114</sup>.

Relativamente à sua conduta, os infiéis que gozassem desta protecção deveriam comportar-se de forma a não escandalizar os muçulmanos com os seus costumes, nomeadamente não praticando o seu culto ou não bebendo vinho publicamente. O proselitismo e a doutrinação eram absolutamente proibidos, bem como a construção de novos templos religiosos. Tanto os *dhimmīs* como todos os infiéis estavam (estão ainda hoje) proibidos de entrarem na cidade de Meca.

---

que a intenção deste imposto era realçar o estatuto de subordinação dos *dhimmīs*, pelo que deveria ser fixado em importâncias elevadas como forma de humilhação (v. John L. Esposito, *The Oxford...*, cit, vol. II, p. 377).

O termo árabe *jizya* aparece no Corão, embora este não especifique propriamente a sua natureza: “Lutai contra esses a quem foi dada a Escritura, que não acreditam em Alah nem no Último Dia, que não proíbem aquele que Alah proibiu pelo Seu mensageiro e que não seguem a Religião da Verdade, até que paguem com prontidão o seu tributo [*jizya*] e que fiquem submissos” (cfr. *sura* 9:29). Se a pessoa sob a qual incidia este imposto se convertesse ao Islão, deixava de estar obrigado a pagá-lo (v. *ibidem*).

<sup>108</sup> V., a este propósito, Richard S. Cooper, *The Assessment and Collection of Kharaj Tax in Medieval Egypt*, in «Journal of the American Oriental Society», Vol. 96, n.º 3, 1976, pp. 365-382; e Knut Vikør, *Between God...*, cit, pp. 334 e ss. Este imposto incidia, em princípio, sobre terrenos agrários que pertencessem a não muçulmanos e foi introduzido pela primeira vez no rescaldo da Batalha de Khaibar, quando o Profeta permitiu aos judeus regressarem às suas terras sob a condição de pagarem metade da sua produção (v. John L. Esposito, *The Oxford...*, cit, vol. II, p. 417). Assim, ao contrário do que aconteceu com o *jizya*, este imposto não teve como base nem o texto corânico nem os *hadith*, fundamentando-se antes na *ijma* e no *urf*.

<sup>109</sup> V. Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, p. 131.

<sup>110</sup> V. John L. Esposito, *The Oxford...*, cit, vol. I, p. 374.

<sup>111</sup> V. John L. Esposito, *The Oxford...*, cit, vol. I, p. 374; Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, p. 131; e Rui de Albuquerque e Martim de Albuquerque, *História...*, cit, vol. I, tomo I, p. 398.

<sup>112</sup> “Tinham os mouros de usar trajes especiais, como aljubas, albernozes e balandraus, sob pena de perda de roupa e cadeia” (v. Rui de Albuquerque e Martim de Albuquerque, *História...*, cit, vol. I, tomo II, p. 99).

<sup>113</sup> V. John L. Esposito, *The Oxford...*, cit, vol. I, p. 374; Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, p. 131; e Rui de Albuquerque e Martim de Albuquerque, *História...*, cit, vol. I, tomo I, p. 398.

<sup>114</sup> V. Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, p. 131; e Hans Küng, *Islão...*, cit, p. 219.

Em contrapartida, não estavam vinculados a qualquer das obrigações intrinsecamente ligados ao estatuto de muçulmano, pelo que, por exemplo, poderiam consumir e comercializar porco e vinho e não estavam obrigados ao cumprimento do serviço militar nem ao pagamento da esmola social (*zakat*)<sup>115</sup>.

Para além deste quadro de protecção sujeita à submissão, poderia ser conferido aos não muçulmanos um salvo-conduto temporário<sup>116</sup>, conhecido como *amān*, que lhes permitiria viajar pelos territórios muçulmanos. Este *amān* poderia ser concedido por qualquer muçulmano que fosse *mukallaf*, independentemente de ser homem ou mulher. O não muçulmano a quem fosse conferido este salvo-conduto era considerado um *musta'min*, cujo estatuto era recortado a partir do de *dhimmī*, à excepção da obrigação de pagamento de tributos da qual os *musta'min* estavam isentos pelo período de um ano, findo o qual passavam a ser considerados *dhimmīs*<sup>117</sup>.

Outra hipótese de relação pacífica entre os muçulmanos e não muçulmanos é a estabelecida com base na imunidade diplomática. Entre os juristas islâmicos medievais a imunidade diplomática, que se consubstanciava na protecção conferida aos enviados e emissários em missões diplomáticas, era tratada com a maior importância, quer por razões de bem-estar público (*maslahah*), quer por ordem do Profeta, que, em vida, enviou e recebeu várias missões diplomáticas<sup>118</sup> – nomeadamente como instrumento de propaganda da sua fé – e proibiu a sua perturbação<sup>119</sup>. Os enviados diplomáticos (*rasūl* ou *safir* em árabe) gozariam de um salvo-conduto em território islâmico, que não tinha como condição a atribuição de *amān*, bastando-se com a apresentação das suas credenciações. Esta imunidade diplomática conferia protecção às suas vidas e à sua propriedade e isentava-os do pagamento de tributos, com a condição de não participarem em actividades comerciais<sup>120</sup>.

Estes mecanismos de convivência e protecção, pela sua aplicabilidade restrita, não fundamentam a construção de um verdadeiro esquema de amizade, com verdadeiro alcance jurídico, entre os muçulmanos e os não muçulmanos. Por um lado, o estatuto de *dhimmī*, longe de corresponder a um pacto de amizade entre o Islão e os não muçulmanos em causa, identifica-se com um pacto de submissão dos infiéis à autoridade do Islão, mesmo tendo em conta que apenas a guerra contra muçulmanos no seu próprio país ou a adesão a uma potência militar inimiga eram tidas como quebras do pacto subjacente à *dhimmah*<sup>121</sup>. Por outro lado, e não obstante a profusão de missões diplomáticas em alguns períodos da Idade Média, esta espécie de contacto pacífico não deixou de corresponder a uma situação especial e excepcional. Fora destas conjunturas, as relações entre os muçulmanos e os infiéis eram pautadas pela hostilidade absoluta.

<sup>115</sup> V. John L. Esposito, *The Oxford...*, cit, vol. I, p. 374; Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, p. 131; e Hans Küng, *Islão...*, cit, p. 219.

<sup>116</sup> “E se qualquer um dos idólatras procurar a tua protecção, ó Muhamad, protege-o para que possa ouvir a palavra de Alah; e, depois disso, leva-o para o seu lugar em segurança. Isto porque os idólatras são ignorantes” (v. *sura* 9:6)

<sup>117</sup> V. Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, p. 131.

<sup>118</sup> Posteriormente à morte do Profeta, as missões diplomáticas foram continuadas pela dinastia Omíada (661-750), tendo sido mais significantes nos períodos dos Fatímidas (909-1171) e do sultanato Mameluco no Egipto (1254-1517) (v. John L. Esposito, *The Oxford...*, cit, vol. I, p. 378).

<sup>119</sup> V. *ibidem*.

<sup>120</sup> V. *ibidem*.

<sup>121</sup> De facto, actos graves como o homicídio de um muçulmano ou a recusa de pagamento dos tributos eram resolvidos no seio do Direito islâmico propriamente dito, não sendo vistos como quebras do pacto de submissão (v. Joseph Schacht, *An Introduction...*, cit, p. 131).

O não muçulmano que não estivesse protegido pelo pacto de submissão, nem gozasse de salvo-conduto ou imunidade diplomática era classificado como *harbī* (de *dār al-harb*): alguém que vive em permanente estado de guerra e cuja vida e propriedade se encontram fora de qualquer protecção legalmente concedida, numa situação bastante semelhante àquilo que os autores germanistas pretendiam ver na situação do criminoso que entrava em perda de paz e ficava, por isso, sujeito à sorte do lobo, podendo ser perseguidos e mortos por todos<sup>122</sup>.

Os infiéis que não gozavam de qualquer uma das protecções legais referidas eram, desta forma, vistos como inimigos públicos, isto é, como inimigos de toda a comunidade muçulmana<sup>123</sup>, uma vez que a sua relação com esta comunidade correspondia à antítese do elemento fundamental das relações entre muçulmanos, a amizade. Esta situação de inimizade relativamente à comunidade muçulmana está patente em várias passagens do Corão:

*Quem é inimigo de Alah, dos Seus anjos, dos Seus mensageiros, de Gabriel e Miguel? – Então, vende: o próprio Alah é inimigo dos descrentes*<sup>124</sup>.

Ou

*E quando viajardes, não é pecado para vós refrear o vosso culto se temeis que os descrentes vos possam atacar. Na verdade, os descrentes são vossos inimigos declarados*<sup>125</sup>.

Ou

*E não consintas que os descrentes suponham que podem ultrapassar os fins de Alah. Olha: eles não podem escapar! Prepara contra eles tudo o que puderes em homens, armas e cavalos enfreados para que, desta maneira, faças desanimar os teus inimigos e outros, além deles, que não conheces. Alah conhece-os*<sup>126</sup>.

Este estatuto de inimizade, que simbolicamente se alarga até para lá da vida terrena – “Esta é a recompensa dos inimigos de Alah: o Fogo! Nele têm a sua morada eterna: a recompensa por tudo o que fizeram negando as Nossas revelações”<sup>127</sup> – não é, contudo, uma inimizade absoluta e de alcance total, uma vez que, como prescreve o Corão, “se eles se inclinarem para a paz faz tu o mesmo e confia em Alah”<sup>128</sup>.

Assim, poder-se-ia dizer que a inimizade e, logo, a *jihād* estavam, em princípio, dependentes de um acto de agressão ou de uma declaração de inimizade prévios por parte dos não muçulmanos contra a *umma*. Esta interpretação, contudo, colide com a vertente expansionista da *jihād* enquanto dever colectivo da *umma*, que, como vimos, dominou a interpretação clássica do Corão durante grande parte da Idade Média, construída a partir do famoso “verso da espada”.

<sup>122</sup> V. *ibidem*.

<sup>123</sup> V. Álvaro D’Ors, *Bien Común...*, cit, p. 47.

<sup>124</sup> V. *sura* 2:98.

<sup>125</sup> V. *sura* 4:101.

<sup>126</sup> V. *sura* 8:59 e 60.

<sup>127</sup> V. *sura* 41:28.

<sup>128</sup> V. *sura* 8:61.

## Apostasia

Tradicionalmente, algumas das escolas de Direito islâmico incluem a apostasia entre o elenco dos crimes *hudūd*. Não seguimos esta sistematização por duas razões: em primeiro lugar, como veremos, é duvidosa a interpretação de que o Corão prevê directamente alguma punição fixa e terrena para este acto; em segundo lugar, mais do que qualquer outro crime para o qual está prevista a pena de morte, a apostasia é vista como uma declaração de inimizade total contra a comunidade muçulmana, com consequências jurídicas mais complexas que qualquer crime *hudūd* e, como tal, faz todo o sentido a sua autonomização em relação aos outros crimes dado interessar muito particularmente ao tema que nos propusemos abordar neste trabalho.

A apostasia (*ridda* ou *irtidād*) corresponde a um dos actos mais graves no seio do Direito islâmico e que se concretiza na renúncia ao Islão, explícita ou implícita, por parte de um muçulmano ou na sua conversão a outra religião, muito embora o seu significado completo, da mesma forma que as suas consequências, tenham sofrido diversas alterações ao longo da evolução do Direito islâmico<sup>129</sup>.

Tanto no Direito islâmico medieval, como no Direito islâmico moderno, são vários os actos que podem constituir apostasia. De acordo com a listagem de Ahmad ibn an-Naqib al-Misri, jurista sunita do século XIV, os actos comuns de apostasia seriam: prostrar-se perante um ídolo, proferir exclamações como “Allah sou eu” ou negar a sua existência, a sua eternidade e os atributos que os muçulmanos, em consenso, lhe imputam, insultar Allah ou os seus mensageiros, negar ou adulterar qualquer verso do Corão ou negar que há cinco orações obrigatórias (*salat*) diárias<sup>130</sup>.

Pela sua natureza, a apostasia apenas pode ser perpetrada por muçulmanos, o que não significa que os mesmos actos, cometidos por não muçulmanos, não sejam também graves aos olhos do Direito islâmico, a menos que correspondam a práticas religiosas que gozem de alguma tolerância conferida ao abrigo de certos preceitos corânicos:

*Quisesse Alah e eles não seriam idólatras. Não te colocamos a ti como guarda deles e não és responsável por eles. Não trates com desprezo as coisas que eles adoram além de Alah, para que não desprezem, maldosamente e por ignorância Alah. Assim, a todas as nações fizemos parecerem justos os seus actos. Eles não-de voltar de regresso ao Senhor, que lhes dirá o que costumavam fazer.*<sup>131</sup>

Ou

*Olha! E esses que crêem e esses que são Judeus, Sabeus e Cristãos – quem quer que creia em Alah, no Último Dia e pratique o bem – não serão tomados de medo nem sofrerão.*<sup>132</sup>

<sup>129</sup> V. Abdullah Saeed e Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, Ashgate, 2004, p. 1; Knut Vikør, *Between God...*, cit, p. 291; e Rudolph Peters, *Crime and Punishment...*, cit, p. 64. A propósito da apostasia do ponto de vista cristão, v. Jesús Lalinde Abadía, *Derecho Histórico Español*, 3.ª ed., Editorial Ariel, Barcelona, 1983, p. 398.

<sup>130</sup> V. Ahmad ibn an-Naqib al-Misri, *Reliance of the Traveler: A Classic Manual of Islamic Sacred Law*, tradução de Nuh Ha Mim Keller, Sunna Books, Evanston, 1994, pp. 596 e ss.

<sup>131</sup> V. *sura* 6:107 e 108.

<sup>132</sup> V. *sura* 5:69.



Os restantes actos, quando praticados por não muçulmanos, não correspondem à apostasia, mas antes, a actos de descrença (*kufṛ*), conceito que analisaremos mais à frente.

De acordo com os juristas das quatro escolas sunitas, a apostasia pode ser subdividida em três tipos<sup>133</sup>:

- 1) Apostasia relacionada com a crença;
- 2) Apostasia relacionada com as acções;
- 3) Apostasia relacionada com as elocuições.

No primeiro tipo, incluir-se-ão casos como a dúvida sobre a existência de Deus, sobre a mensagem do profeta ou sobre outros princípios basilares da teologia islâmica como o Dia do Julgamento e a existência do Paraíso e do Inferno. No segundo, os actos de prostração perante ídolos ou o atirar uma cópia do Corão para um lugar sujo. Já amaldiçoar Deus ou acusar alguém de ser infiel sem prova válida para tanto, serão actos do terceiro tipo<sup>134</sup>.

Os primeiros juristas do Direito islâmico, por vezes, associavam à apostasia outros actos como a blasfémia (*sabb Allah* ou *sabb al-rasul*), a heresia (*zandaqah*) e a hipocrisia (*nifaq*), cuja natureza era próxima, chegando mesmo a confundir o seu conteúdo ou agregar todas estas práticas no mesmo conceito de apostasia. Em última análise, correspondem a actos diferentes, cujo conteúdo e valoração no Direito islâmico devem ser autonomizados. A blasfémia corresponde à utilização de linguagem sórdida a propósito de Deus (*sabb Allah*) e a propósito do profeta (*sabb al-rasul*). Para alguns juristas a blasfémia não implicava, automaticamente, a negação do Islão, pelo que o blasfemo não seria um apóstata. Outros, contudo, consideravam que um blasfemo se retirava do clima de protecção conferido pelo Islão<sup>135</sup>. A heresia, embora apareça referida por diversas vezes nos textos de Direito penal islâmico e seja punida com pena de morte, não aparece referida no Corão, tendo sido utilizado, pela primeira vez, a propósito da execução Ja'd ibn Dirham em 742. Nos primórdios do Direito islâmico, era considerado como herege (*zindiq*) alguém cuja atitude intelectual representasse uma ameaça para a autoridade central ou cuja crença no Islão não parecesse suficientemente sincera<sup>136</sup>, como aconteceu, por exemplo, com o poeta Bashar ibn Burd, que foi chicoteado até à morte em 784 por causa de uns versos injuriosos que dedicou ao Califa el Mahdi<sup>137</sup>. A hipocrisia religiosa vem referida no Corão:

*Há homens que, sem fé, dizem: nós cremos em Alah e no Último Dia. Pensam que iludem Alah e os crentes mas somente se enganam a si mesmos, sem o compreenderem. Nos seus corações há gangrena e Alah aumentou-lhes o mal. Terão um fim de sofrimento porque mentem.*<sup>138</sup>

<sup>133</sup> V. Abdullah Saeed e Hassan Saeed, *Freedom of Religion, Apostasy and Islam*, Ashgate, 2004, p. 37.

<sup>134</sup> V. *ibidem*.

<sup>135</sup> V. *ibidem*, p. 38.

<sup>136</sup> V. H. A. R. Gibb e J. H. Kramers (editores), *Shorter Encyclopaedia of Islam*, Brill, Leiden, 1991, p. 659.

<sup>137</sup> "Es un califa que fornicaba con sus tías/ Y juega al dabbuq y al cetro;/ ¿Es que Dios nos lo ha cambiado por otro./ y lo ha escondido Musa en el coño de Jayzurán?" (v. Jaime Sánchez Ratia, *Treinta Poemas Árabes: en su contexto*, 2.ª ed., Hipérior, Madrid, 2006, p. 81).

<sup>138</sup> V. *sura* 2:8 a 10.

Apesar de o Corão prever principalmente castigos para a vida após a morte para a hipocrisia, há passagens do livro sagrado do Islão que ordenam à guerra santa contra os infiéis e os hipócritas, muito embora, mesmo aqui, a referência à punição temporal não seja explícita:

*Ó Profeta! Combate os descrentes e os hipócritas! Sê implacável com eles. A morada que lhes está destinada é o inferno – o fim de uma jornada infeliz.*<sup>139</sup>

A categorização da apostasia enquanto crime, nomeadamente a propósito da sua punição, foi tema controverso entre os juristas islâmicos no período medieval. Enquanto alguns encaravam este como um dos crimes sujeitos à punição *hadd*, prevista no Corão ou na *Sunnah*, outros consideravam que a sua punição estava entregue à discricionariedade do juiz, sendo, por isso, um crime *ta'zîr*. No período moderno do Direito islâmico, a visão de que a apostasia está sujeita a uma punição fixa (*hadd*) tem sido contestada por diversos juristas. Mohammed S. el-Awa considera que o Corão não contém nenhuma disposição que prescreva uma punição temporal para a apostasia, pelo que não é possível provar que este crime está sujeito a uma punição fixa. Os preceitos corânicos que respeitantes a este crime, encarado mais até como um pecado do ponto de vista do livro sagrado do Islão, fazem referência, isso sim, às punições que o apóstata sofrerá na vida após a morte:

*E, eles, se puderem, não cessarão de vos combater enquanto não renegardes a vossa religião. E, aqueles que se tornam em renegados e morrem na descrença são os que trabalham inutilmente neste mundo e para a Vida Futura. São os verdadeiros donos do Inferno: lá hão-de morar.*<sup>140</sup>

Ou

*No Dia em que algumas faces se tornarão brancas e outras pretas, será dito a esses cujas faces se tornaram pretas: Descrestes depois de haverdes feito profissão de fé? Então provai do castigo por aquilo em que deixastes de crer.*<sup>141</sup>

Voltando à questão em causa, pode-se concluir que a pena de morte, enquanto punição prevista para a apostasia, fundamentava-se mais nos *hadith*<sup>142</sup> e em relatos do tempo de Maomé e dos seus discípulos do que em preceitos corânicos<sup>143</sup>. Assim, a consequência mais importante destas duas posições prendia-se com a susceptibilidade de alteração da punição. Para aqueles que consideravam que a pena de morte era uma punição fixada no Corão ou na *Sunnah* (*hadd*), esta não poderia de forma alguma ser alterada, uma vez que não correspondia a uma reivindicação dos homens. Pelo contrário, para aqueles juristas que viam a punição da apostasia como um poder discricionário do juiz (*ta'zîr*), então esta poderia ser alterada, não correspondendo necessariamente à pena de morte.

Embora, como concluem Abdullah Saeed e Hassan Saeed, não resulte dos preceitos corânicos qualquer punição temporal para a apostasia, alguns juristas mu-

<sup>139</sup> V. sura 9:73.

<sup>140</sup> V. sura 2:217.

<sup>141</sup> V. sura 3:106.

<sup>142</sup> V. Abdullah Saeed e Hassan Saeed, *Freedom of...*, cit, pp. 58 e ss.

<sup>143</sup> V. *ibidem*, p. 56.

mulmanos do período moderno, como Muhammad Hamidullah, sustentaram a pena de morte como punição para este crime com base no seguinte preceito corânico<sup>144</sup>:

*Ó vós que credes! Aqueles que de vós renegarem a sua religião (sabei isto) em seu lugar Alah trará um povo que Ele ama e que o ama a Ele, humilde para com os crentes, severo para os descrentes, lutando pela crença em Alah, sem temor das acusações nem de nenhum dos acusadores.*<sup>145</sup>

Abu al-Maududi, um polémico pensador islâmico de origem paquistanesa<sup>146</sup>, sustenta a mesma ideia com base numa outra passagem do Corão<sup>147</sup>:

*Porém, se eles se arrependem, se estabelecerem o culto e pagarem o que é devido aos pobres serão, então, vossos irmãos em religião. Explicamos as Nossas revelações aos povos que têm conhecimentos. E se eles quebrarem os compromissos dos tratados que houverem feito convosco e ofenderem a vossa religião combatei, então, os chefes dos descrentes. Olhai: – eles não têm votos sagrados a respeitar e que possam reprimi-los!*<sup>148</sup>

A opinião destes dois pensadores islâmicos pode ser rebatida. A primeira passagem, apesar de conter uma referência inequívoca à apostasia ao utilizar a expressão “renegarem a sua religião”, não prevê qualquer punição temporal, algo que acontece noutras passagens a propósito de outros crimes, como acontece, por exemplo, nesta outra passagem:

*A única recompensa para os que fazem guerra a Alah e ao Seu mensageiro e trabalham pela corrupção na terra é a de que serão mortos, crucificados ou terão as mãos e os pés, em lados alternados, decepados, ou serão expulsos do território. Tal será a sua degradação no mundo, e na Vida Futura terão um fim horrível.*<sup>149</sup>

Curiosamente, este verso foi por diversas vezes citado pelos defensores da tese da pena de morte no Corão como prova da previsão de punições temporais para a apostasia<sup>150</sup>. Este preceito, contudo, não visa punir a apostasia, mas sim, como vimos a propósito dos crimes sujeitos a punição fixa (*hadd*), actos que perturbem a paz em que deve repousar a *ummah*, ou seja, actos de guerra e de terror que atentem contra a vida ou a propriedade de alguém, perpetrados tanto por muçulmanos como por infiéis. A previsão desta passagem incide sobre estes crimes e não sobre o acto de abandono da fé islâmica, que não é negativamente valorado, no estrito domínio deste preceito, enquanto não se consubstanciar na perpetração de actos de agressão contra a comunidade muçulmana.

Quanto ao segundo verso, citado por Maududi, há que ter presente o contexto em que o mesmo foi revelado, que representa, neste caso, um imprescindível elemento de interpretação. *At-Tawbah* (o arrependimento), *sura* que toma o nome do verso

<sup>144</sup> V. *ibidem*, p. 57.

<sup>145</sup> V. *sura* 5:54.

<sup>146</sup> Para um desenvolvimento do pensamento de Abu al-Maududi, v. Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, Pinter, Londres, 1997, pp. 91 e ss.

<sup>147</sup> V. Abdullah Saeed e Hassan Saeed, *Freedom of...*, cit, p. 57.

<sup>148</sup> V. *sura* 9:11 e 12

<sup>149</sup> V. *sura* 5:33.

<sup>150</sup> V. Abdullah Saeed e Hassan Saeed, *Freedom of...*, cit, pp. 57 e 58.

104<sup>151</sup> e que contém o já mencionado “verso da espada”, foi revelada depois de ter começado a peregrinação para Meca, no nono ano da Hégira. Os primeiros versos têm como pano de fundo a quebra das promessas de não-agressão e a violação dos tratados celebrados com Maomé por parte dos infiéis e incitam à luta contra estes<sup>152</sup>. É importante recordar ainda que grande parte dos versos desta *sura* estão relacionados com a Batalha de Tabuk contra o Império Bizantino e, também, com as tribos arábicas que recusaram juntar-se aos muçulmanos nesta expedição militar. O verso em causa refere-se, por isso, aos infiéis e não aos apóstatas, não havendo qualquer prova linguística ou histórica do contrário.

Esta conclusão abre, contudo, uma linha interessante de argumentação, que já não se prende com a hipótese de punição temporal deste acto no Corão, mas sim com a sua valoração no Direito islâmico. O apóstata, ao negar o Islão ou ao converter-se a outra religião, deixa de gozar da protecção geral concedida a todos os muçulmanos, abandonando a *ummah*. Torna-se, assim, um *kāfir* (um descrente), ou seja, um inimigo público da comunidade muçulmana. Sarakhsi, um jurista islâmico do século XI, apresenta esta mesma perspectiva ao dizer que a pena de morte aplicada à apostasia enfraquecia o inimigo, porque ao abandonar o Islão, o apóstata passava a ser um *harbī* e, como tal, passava a ser mais um nas fileiras daqueles que viviam em permanente estado de guerra com a *ummah*, os infiéis<sup>153</sup>. A pena de morte não teria, assim, fundamentação na apostasia, uma vez que o acto de mudar de religião, apesar de extremamente grave, dizia respeito unicamente à relação entre o homem de Deus e não à relação deste com os demais crentes. Não podemos também esquecer que, apesar do conteúdo iminente religioso deste acto, a apostasia era igualmente punida por razões estritamente temporais. Nos primeiros tempos do Islão e no seu período de expansão, o problema da apostasia era, também, um problema de rebelião contra a autoridade dos califas. Nesse sentido, a punição com pena de morte seria, antes de mais, uma precaução contra o potencial estado de inimizade pública em que o apóstata se colocaria perante o Islão ao tornar-se num *kāfir* e, logo, numa ameaça para todos os muçulmanos<sup>154</sup>. Contudo, caso o apóstata se arrependesse e regressasse ao convívio da *ummah*, a pena de morte deixaria de se aplicar, uma vez que já não se encontrava nessa situação inimizade relativamente ao Islão<sup>155</sup>. Esta comutação da pena em função do arrependimento não seria possível caso a punição fosse encarada como fixa (*hadd*).

## A descrença

A descrença (*kufir*<sup>156</sup>) é um dos conceitos mais importante no seio do Direito islâmico, surgindo por vezes associado à apostasia. Contudo, a distinção entre estas duas

<sup>151</sup> “Não sabem eles que Alah é Aquele que aceita o arrependimento dos seus servidores e recebe as suas esmolas e que Alah é Aquele que é Benevolente e Misericordioso?”.

<sup>152</sup> V. Abdullah Saeed e Hassan Saeed, *Freedom of...*, cit, p. 57.

<sup>153</sup> V. *ibidem*, p. 68.

<sup>154</sup> “By insisting on unbelief (kufr), he [the apostate] becomes [like] one who is waging war against Muslims. Therefore, he should be executed [as a precaution against] this [potencial] waging of war” (v. Sarakhsi, *Al-Matsub*, 10:110, citado em Abdullah Saeed e Hassan Saeed, *Freedom of...*, cit, p. 68).

<sup>155</sup> “Don’t you see that if he becomes a Muslim [again] punishment no longer applies because of [this] insistence” (v. *ibidem*).

<sup>156</sup> A palavra *kufir* deriva da raiz k-f-r, cujo significado em árabe é tapar ou encobrir (v. John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia...*, cit, vol. II, p. 439). Este termo está na origem da palavra portuguesa

situações é clara: a apostasia corresponde ao acto pessoal de negação da fé islâmica, explícito ou implícito, por parte de um muçulmano. Pela sua natureza não pode, por isso, ser praticado por um não muçulmano. A descrença é o acto de não acreditar, de estar fora da fé islâmica.

Um *kāfir* pode, assim, ser um não muçulmano, havendo neste caso que distinguir entre os “povos do livro” e os pagãos, ou então um muçulmano acusado por outro muçulmano de ser um infiel. A este pronunciamento ou classificação de alguém como infiel dá-se o nome de *takfīr*<sup>157</sup>. A sua admissibilidade foi amplamente controversa no pensamento islâmico. Prova disso são os *hadith* que proíbem esta declaração por parte de um muçulmano contra outro ou que avisam contra este tipo de acusação sem fundamento<sup>158</sup>. Não obstante, é sabido que esta prática foi e continua a ser uma constante na história do Islão<sup>159</sup>.

Um excelente exemplo do que acabámos de dizer prende-se com a recuperação do conceito de *jahiliyah*, encetada por vários estudiosos indianos nos anos trinta e quarenta do século XX, cujo significado arcaico de ignorância religiosa aplicado aos pagãos da Península Arábica que, nos tempos de Maomé, se recusavam a aceitar a unicidade de Deus, foi substituído por uma outra ideia: a influência nociva das civilizações ocidentais nas concepções, instituições e valores da tradição islâmica.

O conceito de *jahilun* (aquele que pratica a *jahiliyah*) tem, nesta acepção, uma forte conotação corânica, sendo aplicado a todos aqueles que se desviam dos comandos de Deus<sup>160</sup>. De entre estes autores destacou-se Abu-Maududi que, num ensaio publicado no início dos anos trinta, criticou fortemente o nacionalismo secular, cuja essência, na opinião deste autor, era incompatível com o princípio expansionista e universalista da comunidade islâmica que tem como missão unir toda a humanidade sob a égide de uma única fé, num único deus, num único profeta e num único livro<sup>161</sup>. O movimento fundado por Abu-Maududi, *Jama'at-i-Islami*, defendia necessidade de afastar essa influência nociva do seio das comunidades muçulmanas, permitindo-lhes estabelecer estruturas governamentais e sociais baseadas na tradição islâmica e na *shariah*.

Este pensamento, e estamos a referir-nos aqui a um importante afloramento contemporâneo, influenciou profundamente Sayyid Qutb (1906-1966), o ideólogo do moderno fundamentalismo islâmico, na sua dimensão política, pensador associado geralmente à radicalização do movimento da Irmandade Muçulmana no Egipto, onde foi executado depois de incitar à deposição do governo laico de Gamal Abdel Nasser<sup>162</sup>.

---

“cafre”, que tem um duplo significado de indivíduo de uma população banta não muçulmano ou de indivíduo rude ou ignorante.

<sup>157</sup> V. John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia...*, cit, vol. IV, p. 178.

<sup>158</sup> V. *ibidem*, vol. IV, p. 178; “If one Muslim calls another an unbeliever, then that is true for one of them” (v. Abū Dāwūd, *Sunna* 15, citada em Knut Vikør, *Between God...*, cit, p. 292).

<sup>159</sup> V. John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia...*, cit, vol. II, p. 441.

<sup>160</sup> V. Sayed Khatab, *The Political Thought of Sayyid Qutb – the theory of jahiliyah*, New York, 2006, p. 23. O palavra *jahiliyah* aparece diversas vezes ao longo do Corão (por exemplo, *shurah* 3:148, 5:55, 33:33 e 48:26), normalmente como referência ao período pré-islâmico da Arábia, identificado como um “tempo de ignorância” e “barbarismo”, no qual os povos não dispunham de um profeta e de um livro revelado (v. Philip K. Hitti, *History...*, cit, p. 87).

<sup>161</sup> V. Youssef M. Choueiri, *Islamic Fundamentalism*, Pinter, Londres, 1997

<sup>162</sup> V. *ibidem*, p. 91 e ss; e Nachman Tal, *Radical Islam in Egypt and Jordan*, Sussex Academic Press/Jaffee Center for Strategic Studies, Brighton, 2005, pp. 37 e 38;

Para Qutb, uma situação de *jahiliyah* acontece sempre que uma sociedade se afasta dos princípios islâmicos<sup>163</sup>. Na introdução ao livro *Madha Khasira al-'Alam Bi-inhitat al-Muslimin*<sup>164</sup>, do autor indiano Abu al-Nadawi, Qutb aborda esta ideia defendendo que desde que o Islão perdeu o seu papel de liderança face ao imperialismo europeu e ao nacionalismo secular, a ignorância tem prevalecido no mundo. Sayyid Qutb, como Abu Maududi, cultiva um posicionamento de desconfiança e repulsa pela secularização e pela penetração dos modelos de governo ocidentais nos países islâmicos. Como consequência, estes devem ser reconduzidos aos princípios tradicionais do Islão, nomeadamente através da implementação imediata da *shariah* como bússola para a inferência de soluções legais inovadoras, em substituição das modernas codificações jurídicas implementadas ou inspiradas pelos regimes ocidentais colonialistas e capitalistas.

Estas concepções de Qutb, tal como as de Abu Maududi, têm como ponto de partida um sentimento de que a guerra dos não muçulmanos contra os países islâmicos sempre terá tido como pano de fundo, umas vezes mais discreta outras menos, uma agenda anti-islâmica<sup>165</sup>. Pegando no exemplo das Cruzadas, explicava este pensador que os objectivos materiais e imperialistas imputados à Reconquista da Terra Santa não passam de distorções históricas introduzidas por alguns académicos ocidentais com a finalidade de camuflar o verdadeiro fim aniquilador destas<sup>166</sup>. Há, também aqui, um outro ponto de união entre o pensamento de Qutb e o de Maududi, uma vez que pressentem aqui um claro indício da suposta superioridade moral e intelectual do povo muçulmano face à perseguição movida por parte das nações não muçulmanas<sup>167</sup>.

A diferença capital que coloca uma linha entre o pensamento destes dois autores reside, na opinião de Youssef M. Choueiri, no facto de que Maududi nunca colocou a sua crítica ao ocidente muito para lá da estigmatização do paganismo<sup>168</sup>. Apesar do extremismo inerente à hostilização entre o pensamento islâmico e o mundo ocidental preconizada pelo autor paquistanês, este nunca chegou ao ponto de considerar a sua própria sociedade como um amontoado de crenças e costumes pagãos, sob pena de comprometer as aspirações separatistas dos muçulmanos indianos, ao contrário do que aconteceu com Sayyid Qutb, cuja posição ainda mais radical o colocou não só contra o ocidente e o seu sistema capitalista, mas também contra o nascerismo e o nacionalismo árabe laico<sup>169</sup>.

Voltando ao conceito de *kufr*, tanto no Corão como nos *hadith*, este surge por diversas vezes oposto tanto ao conceito de *iman* (fé ou crença) como ao *shukr* (gratidão). Esta oposição encontra-se claramente expressa no seguinte preceito corânico:

*Alah faz uma alegoria: (havia) uma cidade que gozava a segurança e era bem contente; as suas provisões vinham com abundância de toda a parte mas, não acreditava*

<sup>163</sup> V. Youssef M. Choueiri, *Islamic...*, cit, p. 93.

<sup>164</sup> Que pode ser traduzido como "O que perdeu o mundo pelo declínio dos muçulmanos?".

<sup>165</sup> "Modern Western imperialism is in fact 'a camouflage concealing the crusading spirit which is no longer capable of appearing in its true colours as it used to during the Middle Ages' (v. Sayyid Qutb, citado em Youssef M. Choueiri, *Islamic...*, cit, p. 91).

<sup>166</sup> V. *ibidem*.

<sup>167</sup> V. *ibidem*. p. 94

<sup>168</sup> V. *ibidem*.

<sup>169</sup> V. *ibidem*.

*nos favores de Alah; por isso Alah fez-lhe experimentar a privação das vestimentas e do medo por causa daquilo que costumavam fazer. E, na verdade, veio para eles um mensageiro de entre eles, mas negaram-no e por isso o tormento tomou-os enquanto eram prevaricadores. Portanto comi dos alimentos que são lícitos e bons, de que Alah vos proveu, e agradecei a bondade do vosso Senhor se é a Ele que servis.*<sup>170</sup>

Ou

*Portanto, lembrai-vos de Nós. Nós vos recordaremos. Dai-Nos graças e não Nos rejeiteis.*<sup>171</sup>

Assim, a descrença corresponde, por um lado, a uma atitude de ingratidão e arrogância perante a benevolência de Deus e a rejeição da submissão à sua vontade divina. Por esta mesma razão, tanto o Corão como os *hadith* descrevem pormenorizadamente os castigos a sofrer no inferno por parte dos *kuffār*<sup>172</sup>. Por outro, corresponde à negação da crença islâmica (*iman*), cujos fundamentos essenciais são a unidade de Deus e o reconhecimento de Maomé como seu profeta. A crença Islão, contudo, não se reduz simplesmente ao reconhecimento da unidade de Deus e da missão profética de Maomé. Esta declaração de crença não era suficiente, sendo imprescindível que o muçulmano pusesse a sua crença em prática no seu dia-a-dia. Nesse sentido, alguns Kharijitas consideravam que um muçulmano que cometesse pecados graves e não cumprisse a *shahada*<sup>173</sup>, se estaria a colocar fora do Islão e, como tal, poderia ser considerado um *kāfir*<sup>174</sup>.

Entre os descrentes, o Direito islâmico estabelece uma espécie de hierarquia, no cimo da qual estão os “povos do livro”, ou seja, os judeus e os cristãos, depois os zoroastrianos e, por último, os pagãos. Os primeiros detinham maiores privilégios, já que, como vimos a propósito do estatuto dos não muçulmanos, mediante o pagamento de impostos e o cumprimento de uma série de obrigações, gozavam de alguma tolerância e protecção, sendo mesmo, em alguns casos, autorizados a praticar a sua religião e a seguir as suas próprias leis nos territórios islâmicos, situação que só muito excepcionalmente foi alargada aos não muçulmanos pagãos, o que aconteceu, por exemplo, na Índia com os hindus<sup>175</sup>.

Os infiéis judeus e cristãos são, contudo, sujeitos a uma censura especial no Corão, uma vez que deveriam ter sido os primeiros a adoptar a mensagem de Maomé, pois já tinham testemunha de revelações de Deus anteriores:

*Ó Povos da Escritura! Porque é que não credes nas revelações de Alah quando vós mesmo dais testemunho da sua verdade? Ó Povos da Escritura! Porque é que confundis a verdade com a mentira e conscienciosamente ocultais a verdade?*<sup>176</sup>

<sup>170</sup> V. *sura* 16:112-114.

<sup>171</sup> V. *sura* 2:152.

<sup>172</sup> V. John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia...*, cit, vol. II, p. 441.

<sup>173</sup> *lā ilāha illā Allāh, wa-Muhammada rasūl Allāh* (“Não há outro Deus Senão Deus e Maomé é o seu profeta”). A propósito deste termo, v. John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia...*, cit, vol. IV, pp. 41 e 42.

<sup>174</sup> V. Abdullah Saeed e Hassan Saeed, *Freedom of...*, cit, pp. 42 e 43.

<sup>175</sup> V. John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia...*, cit, vol. II, p. 441.

<sup>176</sup> V. *sura* 3:70 e 71.

De entre estes, são ainda especialmente censurados os cristãos, por, segundo o Corão, negarem a unidade de Deus e praticarem a idolatria ao falarem da santíssima trindade e ao prestarem culto a santos:

*Seguramente são descrentes os que dizem: Olhai! Alah é o Messias, filho de Maria. O próprio Messias disse: Ó Filhos de Israel adorai Alah meu Senhor e vosso Senhor. Olhai! Aquele que atribui parceiros a Alah ficou, por Alah, excluído do paraíso. A sua morada é o inferno. E não haverá quem socorra os prevaricadores. Seguramente são descrentes os que dizem: Olhai! Alah é o terceiro dos três – quando não há Deus salvo o Único Deus. Se não desistirem de dizer isso terão um fim de tormentos esses que descrem.*<sup>177</sup>

No que tocava às relações com infiéis fora dos territórios muçulmanos, normalmente estas eram, como se viu, pautadas pela hostilidade, cujo escopo era teorizado como sobrevivencial, já que impenderia sobre qualquer soberano muçulmano o dever de sujeitar os infiéis ao controlo da *ummah*<sup>178</sup>. Os *hadith* desenvolveriam depois os termos em que essas relações deviam ser regidas e o que fazer no caso de serem feitos prisioneiros.

## Conclusão

Fora dos quadros de protecção conferidos a alguns não muçulmanos, as relações entre a comunidade islâmica e os infiéis na Idade Média correspondem a um dos exemplos mais acabados do paradigma da inimizade pública.

Até aqui, ou nos deparámos com típicas situações de inimizade privada ou analisámos esquemas de inimizade pública – de um indivíduo relativamente à comunidade – amplamente limitada pela disciplina punitiva do poder das autoridades públicas. A situação dos infiéis face à *ummah* corresponde, pelo contrário, a uma inimizade pública, no seu sentido total e existencial.

O infiel era, na sua essência, alguém que contrariava os princípios fundamentais da comunidade muçulmana e, como tal, dela deveria ser afastado. A consequência imediata que prosseguia desta situação era a obrigação de lhe declarar guerra e de lhe dar morte<sup>179</sup>. Por isso mesmo, dizemos que a inimizade que separava a comunidade muçulmana dos infiéis é total.

Numa outra perspectiva, a inimizade entre essa *ummah* e os não muçulmanos era determinada não por uma acção humana espontânea de ameaça real contra o Islão,

<sup>177</sup> V. *sura* 5:72 e 73.

<sup>178</sup> V. John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia...*, cit, vol. II, p. 441.

<sup>179</sup> A *fatwa* do Ayatollah Khomeini contra o escritor Salman Rushdie, embora corresponda a um exemplo contemporâneo, ilustra bem aquilo que acabámos de dizer. Depois da publicação d' *Os Versículos Satânicos*, pela *Vicking Penguin* em 1988, o líder da República Islâmica do Irão acusou o autor do livro e os seus editores de blasfémia, condenando-os à morte e apelando a todos os crentes muçulmanos a que a executassem o mais rápido possível esta sentença (v. John L. Esposito, *The Oxford Encyclopedia...*, cit, vol. III, p. 443). A blasfémia, palavra que deriva do grego *blasphemia*, é também referida no Corão através da expressão *kalimat al-kufr*, que pode ser traduzida como declaração de descrença: "Juram por Alah que não proferem palavras irreverentes contudo, as suas palavras são de descrença; e descrem depois de se haverem submetido a Alah. Pretenderam aquilo que não podiam alcançar e procuraram vingança somente para que Alah, pelo seu mensageiro, os enriquecesse como recompensa. Será melhor, para eles, que se arrependam; se desertarem Alah os afligirá com um fim doloroso no mundo e na Vida Futura e não terão amigo protector nem quem os ajude na terra" (v. *sura* 9:74).



mas sim por uma ameaça potencial, mais devedora de circunstâncias históricas e naturais que de uma verdadeira autodeterminação. De forma mais directa: na concepção pré-moderna do Direito islâmico, um muçulmano e um infiel não se tornavam inimigos; eram inimigos, nasciam inimigos, pressionados uns contra os outros, sem hipótese de haver qualquer espaço de liberdade entre eles, um pouco à imagem da concepção que Hanna Arendt nos dá de terror total<sup>180</sup>. Daí o sentido existencial que se manifesta neste esquema de inimizade.

---

<sup>180</sup> V. Hannah Arendt, *As Origens do Totalitarismo*, 2.<sup>a</sup> ed., D. Quixote, Lisboa, 2006, pp. 615 e ss.

