



A SACRALIDADE DA PESSOA SOB O VIÉS *MU'TAZILITA* COMO INSTRUMENTO DE APROXIMAÇÃO CULTURAL E DE INCLUSÃO SOCIAL ATRAVÉS DE POLÍTICA PÚBLICA EDUCACIONAL DE ADAPTAÇÃO CURRICULAR

THE SACRALIZATION OF THE PERSON THROUGH THE *MU'TAZILITE* PERSPECTIVE AS A TOOL FOR CULTURAL APPROACH AND SOCIAL INCLUSION THROUGH PUBLIC EDUCATIONAL POLICY OF CURRICULAR ADAPTATION

Oswaldo Pereira de Lima Junior¹

Resumo:

O estudo explora a inclusão social da mulher islâmica no Brasil, enfocando políticas educacionais que integrem aspectos éticos e jurídicos de sua cultura, particularmente em relação à sacralidade da vida e ao direito ao aborto conforme a Escola *Mu'tazilita* do Islam. Trata-se de escola, reconhecida por sua proximidade ao pensamento aristotélico, que serve como ponto de intersecção entre as filosofias islâmica e ocidental. O objetivo principal é investigar como o racionalismo *Mu'tazilita* facilita a compreensão das noções de pessoa e vida, abordando os direitos reprodutivos e o aborto e como essa noção deve ser mais estudada e conhecida por meio de políticas públicas educacionais. A metodologia empregada é qualitativa e exploratória, baseando-se na análise de literatura relevante que discute a interação entre teologia islâmica e filosofia grega, visando destacar similitudes e divergências com o pensamento ocidental. Os resultados indicam que a Escola *Mu'tazilita* apresenta uma interpretação da vida humana como um valor sagrado, mas contingente, sujeito a avaliações éticas que podem justificar exceções à sua inviolabilidade. É um entendimento que propõe uma visão menos absolutista e mais adaptável às complexidades individuais e sociais. O artigo conclui ressaltando a importância da educação no incentivo ao diálogo intercultural e na promoção da inclusão. Sugere-se a inclusão nos currículos educacionais

¹ Professor Associado na Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Pós-Doutor em Direito pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (UNIRIO), Doutor em Direito pela Universidade Estácio de Sá do Rio de Janeiro (UNESA), Mestre em Direito pelo Centro Universitário Salesiano de São Paulo (UNISAL), Email: oswaldo.lima@unirio.br.



de conteúdos que reflitam a complexidade do pensamento islâmico sobre questões sobre a vida e a autonomia reprodutiva feminina, contribuindo para uma sociedade mais inclusiva e respeitosa da diversidade.

Palavras-chave:

Escola Mu'tazilite, Inclusão Social, Política Pública Educacional, Direitos Reprodutivos, Integração Cultural

Abstract:

The study explores the social inclusion of Islamic women in Brazil, focusing on educational policies that integrate ethical and legal aspects of their culture, particularly concerning the sanctity of life and the right to abortion according to the Mu'tazilite School of Islam. This school, known for its proximity to Aristotelian thought, serves as an intersection between Islamic and Western philosophies. The main objective is to investigate how Mu'tazilite rationalism facilitates the understanding of notions of personhood and life, addressing reproductive rights and abortion, and how this notion should be further studied and recognized through public educational policies. The methodology employed is qualitative and exploratory, based on the analysis of relevant literature discussing the interaction between Islamic theology and Greek philosophy, aiming to highlight similarities and differences with Western thought. The results indicate that the Mu'tazilite School presents an interpretation of human life as a sacred, yet contingent value, subject to ethical evaluations that may justify exceptions to its inviolability. It is an understanding that proposes a less absolutist view and is more adaptable to individual and social complexities. The paper concludes by emphasizing the importance of education in fostering intercultural dialogue and promoting inclusion. It suggests the inclusion in educational curricula of content that reflects the complexity of Islamic thought on issues concerning life and female reproductive autonomy, contributing to a more inclusive society respectful of diversity.

Key-words:

Mu'tazilite School; Social Inclusion; Educational Public Policy; Reproductive Rights; Cultural Integration





1. Introdução

O presente artigo parte da premissa de que a inclusão social da mulher islâmica no Brasil pode ser mais adequadamente implementada a partir de políticas públicas educacionais de reconhecimento de aspectos éticos e jurídicos básicos de sua cultura no trato com seu corpo e sua filiação. O recorte de pesquisa repousa-se, portanto, na questão da sacralidade da vida e no direito ao abortamento na cultura Islâmica, focando-se especialmente na Escola *Mu'tazilita* em razão de sua especial vinculação com o pensamento aristotélico-tomístico sobre o tema e, destarte, na proximidade que consegue imprimir com o pensamento do Ocidente.

O Islam precisa ser, então, conhecido, desvelado. A premissa inicial é compreender que a cultura islâmica, desde o seu nascedouro até os tempos contemporâneos, desenvolve-se num ambiente de interação entre religião e filosofia. Nesse compasso, como também ocorrera com pensadores do medievo, há nítida interação entre teologia e filosofia, campos que se estudam em ambiente de complementariedade.

Assume-se, ainda, como ponto de partida a consciência de que não há, no Islam, uma Escola de pensamento teológico/filosófico única. O fracasso da inquisição ocorrida entre 833 e 844 d.C., estabeleceu a fragmentação de diversas fontes de interpretação da revelação do Profeta Maomé, dificultando a formação de um sistema ético e jurídico oficial, tal como se percebe na religião católica, por exemplo. Isso deu origem a um sistema fortemente fragmentado e descentralizado, mas que não deixou de sofrer as influências do pensamento clássico ocidental, fazendo florescer ideias que se desprenderam dos aspectos místico-religiosos para apoiarem-se em argumentos ético-rationais. Nesse sentido, os temas propriamente religiosos eram comumente atravessados por questões seculares, fazendo com que os teóricos se debruçassem com igual preocupação sobre assuntos de estado e de governo, deixando, contudo, de lado, tópicos mais prosaicos e pertinentes ao cotidiano do indivíduo, como a vida do não-nascido e o abortamento (Brockopp, 2003, p. 6). Mas isso não quer dizer que nada fora afirmado.

O que se propõe é uma aproximação cultural, uma busca por “[...]pressupostos culturais compartilhados, e que é exatamente com base na análise crítica dos mesmos que é possível avançar



nas concepções de Pessoa aí embutidas” (Hogemann, 2015, p. 104). Esse tipo de projeto somente pode ambicionar algum fruto caso se estabeleça um tema comum de relevância e, dada a multitudine de esferas de pensamento própria do Islam, uma corrente que traga contiguidade e capacidade de comunicação intercultural. Essa observação fica evidente ao se colocar em debate a sacralidade da vida e o tema da animação humana, mostrando que a concepção de vida biológica e vida social/religiosa se imiscuem de modo a conformar um momento em que se o humano-biológico se torna o humano-divino, ou o humano-socialmente-pessoalizado.

Assim, parte-se do período que incorpora os séculos VIII ao XVII, momento que se desenvolve o denominado período clássico – ou de formação – da Filosofia Árabe. Tempo em que houve, também, intensa absorção e vasta leitura crítica de autores gregos, como Platão e Aristóteles (Adamson; Taylor, 2005, p. 1). Sendo possível afirmar que o tema do aborto e dos direitos reprodutivos da mulher, mesmo que enviados sob o manto da análise do *ensoulment*, ou da animação, momento em que um ser humano ganha uma alma divina, podem ser debatidos sob a luz desse mesmo período, ou seja, no contexto de recepção de pensamento e filosofia gregos. O tópico da sacralidade da vida, derivado da própria animação do ser humano, emerge no recorte metodológico deste trabalho como sendo o ponto de confluência entre o pensamento de formação árabe e a Filosofia Clássica grega, especialmente na interpretação racionalista dessa época de formação, sendo ainda ponto de intersecção entre culturas e religiões diversas. Por meio dessa aproximação, pretende-se postular a base comum de direitos sobre a mulher muçulmana, compreendendo suas origens culturais e religiosas e colocando em destaque os direitos reprodutivos e a questão do abortamento.

Tem-se por objetivo geral compreender as diferenças e as aproximações que há no pensamento islâmico e no ocidental sob a perspectiva da escola de pensamento islâmica *Mu'tazilita*. E, como objetivos específicos, i) compreender a complexidade do valor à vida em sociedades cujo direito está lastreado em concepções teocráticas; ii) estudar a corrente de pensamento *Mu'tazilita*, visando atestar que possui passado comum com a Filosofia Grega e se escora em concepção de pessoa como um ser complexo, de desenvolvimento gradual; iii) demonstrar que a delineação dos direitos da mulher em face ao feto representa forma de respeito por sua dignidade e modo de inserção na sociedade política, sendo, portanto, *modus* de criação e



concreção de políticas públicas educacionais voltadas à sua cidadania, em especial pela readequação curricular.

Em relação à metodologia, seguiu-se a abordagem da visão islâmica *Mu'tazilita* sobre a sacralidade da vida e o aborto, contrastando com as percepções éticas lastreadas essencialmente na Filosofia Grega sobre o mesmo assunto. A ideia central parte do pressuposto de que a pessoa é um agente com importância numa perspectiva moral e religiosa para ambas as culturas, mostrando similitudes no trato com a vida humana e diferenciando o ser humano da pessoa.

Trata-se de proposta de estudo teórica com finalidade exploratória e abordagem qualitativa, visando a composição de um liame moral paritário entre duas culturas, que são tidas pelo senso comum como muito distantes e heterogêneas. O procedimento utilizado será, pois, a pesquisa bibliográfica, visando discorrer analiticamente sobre os autores paradigmáticos – essencialmente, Jonathan E. Brockopp e Marion Holmes Katz, citados de modo a compreender suas ideias e testar a possibilidade de aproximação entre ambos os modos de compreender a pessoa, seu status moral e a aquisição de direitos, especialmente os direitos reprodutivos da mulher e o direito à vida do feto.

2. Integração cultural e tecnológica: buscando a compreensão mútua e a valorização da dignidade humana na sociedade da informação

O mundo vivencia hoje a experiência enriquecedora da justaposição cultural, fruto de uma realidade desenhada pela tecnologia e pelos meios de comunicação quase instantâneos: vive-se a Sociedade da Informação. No plano social e econômico, essa ideia se ajusta aos termos de uma Quarta Revolução Industrial (Schwab, 2016), na qual o capitalismo se mostra essencialmente ligado ao tecnológico, especialmente ao uso e comércio de dados, com uma conformação mais líquida (Bauman, 2011) e determinada por uma nova cultura centrada especialmente no consumismo (Sennett, 2006). Essa realidade faz encurtar as distâncias sociais, mitiga o isolamento de condutas comunitárias e incentiva a mesclagem – ou a padronização – cultural por intermédio do consumo. Cria-se as bases para uma *cibercultura* (Levi, 2018) postada num universal inserido



na internet, num *ciberespaço*, um universal que aceita tudo e todos e, portanto, se faz da junção de todos os modos de vida e cultura, configurando um *sistema do caos*.

Essa potencialização da informação também concorre para a visibilidade de povos oprimidos ou em situação de exílio, devido a uma variedade de causas, que vão desde a fome até conflitos armados. Nesse sistema caótico, o universal aceita todas as manifestações culturais, contrastando, ainda, com o concreto cotidiano dos povos, permeado por elementos como a cultura, a religião e o direito. Embora a economia capitalista pareça igualar as pessoas em um ambiente centrado na figura do consumidor, a verdade é que os indivíduos ainda se encontram em face de problemas seculares como a fome, a falta de liberdade, de moradia, o exílio forçado, a ausência de participação na política, de acesso à saúde e assistência social e, especialmente, à educação. Colocado em outros termos, o problema da Sociedade da Informação parece ainda ser uma questão de acesso ao Estado Democrático e, conseqüentemente, aos direitos fundamentais que elevam o conceito de usuário ao de cidadão.

Daí a relevância e a justificativa desta investigação e seu recorte metodológico. É possível usar o pensamento *Mu'tazilita*, e sua convergência com a Filosofia Grega na questão da animação do ser humano, como fundamento à constituição de um conceito comum de pessoa como Ser dotado não apenas de relevância divina, mas de valor ético, ou seja, de agência moral e em convivência comunitária. Isso demonstra, também, que o debate sobre o tema do abortamento na tradição islâmica é mais complexo, não se limitando simplesmente ao plano teocrático como se costuma normalmente qualificá-lo. Ambas as escolas de pensamento partem de uma existência humana multiforme e permeada por incertezas biológico-materiais, o que exige alto grau de tolerância por parte de seus interlocutores (Katz, 2003). O delineamento do problema da pessoalização do ser, tal como o da animação, se mostra, pois, igualmente complexo e progressivo, envolvendo questões que são de jaez material, como o corpo e sua maturidade orgânica, mas também, e principalmente, ética, porquanto envolve a valoração social (e jurídica) sobre esse ser:

Realidade de um lado, valor do outro: estes dois aspectos da noção são, não somente heterogêneos mas, ao que parece, discordantes. E contudo, na sua plena acepção comum, a pessoa humana inclui manifestamente os dois; aí está o enigma. (SÈVE, 1994, p. 19).

Essas características fazem do tema um instigante percurso por formas culturais que são de fato diversas, mas que possuem, sobretudo, muitos pontos em comunicação. Essa conversação,





ao seu turno, pode ser a chave para a aproximação multicultural, em um consenso sobre a dignidade da pessoa humana e suas implicações em relevantes direitos fundamentais, especialmente no direito à vida em contraste aos direitos reprodutivos da mulher.

3. Interpretação normativa no islã: comando divino *versus* razão humana na escola

Mu'tazilita

Inicialmente, é preciso compreender que o Islam e seu conjunto de normas morais e jurídicas procedem de um regramento ajustado essencialmente em comandos divinos e nas suas interpretações. Nesse sistema normativo, exerce papel central o Alcorão, o livro sagrado da religião muçulmana. Trata-se de instrumento devocional, moral e jurídico contendo relevante código ético que tem por objetivo conduzir a ação e a vida do fiel, sendo, para a religião muçulmana, a última revelação de Deus aos homens, feita ao profeta Maomé: “Em verdade, Mohammad não é o pai de nenhum de vossos homens, mas sim o mensageiro de Allah e o derradeiro dos profetas” (Mahairi, 1974, p. 5).

Diante disso, é evidente que qualquer tentativa de comparar as normas éticas e jurídicas provenientes no Alcorão deverá, previamente, assumir uma premissa interpretativa básica, que é o modo pelo qual essas normas devem ser compreendidas: são *normas de autoridade*, que não admitem questionamento; ou são *normas de justiça*, que estão sujeitas à análise casuística e racional e, por isso, podem ser apreendidas pela razão humana?

A questão é antiga e envolve o embate entre a teoria do comando divino e a razão. Neste artigo, o ponto de partida para entender os fenômenos revelados será a Razão, escorando-se, essa primária tomada de posição, nas reflexões socráticas escritas no diálogo “Eutífron”.

A formação da Ética ao longo da história atravessou um estágio de maturação prévio às religiões monoteístas cristãs, como é o caso da Islâmica. Contudo, mesmo nessa etapa, dita “pré-islâmica”, é característica comum dessas sociedades conectarem seus sistemas de valores e regras de conduta, essenciais para a vida em comunidade, às manifestações atribuíveis à certa autoridade divina. As regras de governo e de controle da moralidade social já procediam, então, de um



comando divinamente revelado aos monarcas. A inobservância desses códigos não se consubstanciava apenas ofensa ao governante, mas, principalmente, à própria divindade (isso caso o governante não assumisse, ele mesmo, a posição de um deus) (Attar, 2010, p. 1).

Esse modo de interpretação dos códigos morais recebe o nome de “Teoria do Comando Divino”, pois está centrado na concepção de que a moralidade se encontra totalmente conectada e dependente de um deus. Assim, agir moralmente significa agir conforme aos comandos divinos (Austin, 2017). Para a Teoria do Comando divino a moralidade está completamente vinculada à vontade de deus, sendo, as ações humanas, boas ou más na proporção em que obedecem ou desobedecem aos mandamentos divinos. Em outras palavras, está-se afirmando que a razão humana não tem força para julgar o discernimento moral de deus, tampouco pode questionar sua autoridade.

No diálogo “Eutífron” há o embate aporético entre a vontade divina e razão, ou entre um argumento de autoridade e outro de razão. O dilema enfrentado por Sócrates revela claramente sua intenção em romper com as crenças e valores cotidianos, baseados num conhecimento não verificável e, assim, distante da verdade, objetivo que somente se poderia atingir através do criticismo do pensamento racional. A razão busca, portanto, nos fatos e na sua valoração, o caminho através do qual emergem respostas atemporais e universais aos dramas que afligem a humanidade. Por isso, contrapõe-se diametralmente à lógica do comando divino, no qual o “bom” advém da autoridade apenas. E, não obstante, mostra-se conectada à proposta filosófica platônica, centrada na Teoria das Formas, para a qual o posicionamento ético é situado em um conceito supranatural – como a própria razão ou, mesmo, Deus – de onde a valoração da conduta é derivada (Al-Attar, 2010, p. 3).

Essa preferência pela razão, contudo, não floresceu apenas no Ocidente, sendo igualmente assimilada nas escolas mais antigas de interpretação do Islam. O pensamento grego clássico é redescoberto no Ocidente através da Patrística e da Escolástica, no medievo, movimentos que influenciaram sobremaneira as primeiras escolas de compreensão do Alcorão, em especial, como recorte a este estudo, a escola *Mu'tazilita*.

O *Mu'tazilismo*, doutrina religiosa de origem racionalista, além de constituir a ponte entre os dois projetos morais – do Ocidente e do Oriente – aponta o caminho inverso à Teoria do Comando Divino, firmando-se no poder supremo e essencial de Deus, mas, principalmente, no



livre arbítrio concedido às pessoas. O *Mu'tazilismo* (Sec. VIII a X) propunha uma interpretação racional e crítica dos textos sagrados. Seus adeptos postulavam a liberdade humana, a responsabilidade moral, a justiça divina, a unicidade de Deus e a natureza contingente e criada do Alcorão. Em seu tempo, enfrentou a resistência de pensadores tradicionalistas, que o acusaram de racionalismo excessivo e de negar a autoridade da revelação. Foi, ainda, adotado como a doutrina oficial do califado abássida durante o período conhecido como a Inquisição (mihna), mas posteriormente reprimido, marginalizado e, finalmente, substituído pelo Ash'arismo como a principal corrente teológica do sunismo. Suas bases de inspiração são a Filosofia Grega², além de elementos das tradições cristãs e judaicas, sendo a busca pela harmonia entre a razão e a fé sua mais marcante característica:

Os mu'tazilitas argumentavam que o mundo foi criado de acordo com a sabedoria divina e que essa sabedoria se manifesta em toda a criação de Deus através de uma harmonia moral e natural ou razão. A razão humana, sem auxílio, pode determinar coisas como a existência de Deus, Sua essência e atributos, bem como as regras fundamentais da ética. Em tal mundo, o homem só poderia ser responsabilizado por seus atos se fosse verdadeiramente livre para seguir uma escolha moral, já que a predestinação negaria a sabedoria divina e tornaria todo o esquema da criação aleatório e incompreensível. Portanto, os mu'tazilitas defendiam uma visão racional do mundo que excluía um Deus arbitrário, 'mágico' ou misterioso (Khalidi, 2004, p. 104-105)³.

Cinco são os postulados formadores do pensamento *mu'tazilita* (Campanini, 2012, pp. 44-45): **a) A unidade de Deus (*Tawhid*):** trata-se de um dos mais relevantes, aponta a negação dos atributos de Deus como predicados fora de Sua essência; segundo essa premissa, ao se atribuir a Deus um atributo fora de sua própria essência se está atribuindo existência de divindade aos

² Aristóteles, por exemplo, reproduz a preocupação ocidental não apenas pelo corpo, mas sobretudo pela compreensão da alma que “habita esse corpo”, sendo ela, por extensão, um elemento de caracterização da essência do Ser e, portanto, de sua dignidade e valor ético: “E por isso a alma é a primeira atualidade de um corpo natural que tem em potência vida” (Aristóteles, 2007, p. 72).

³ Tradução livre de: “The Mu'tazilites argued that the world was created in accordance with divine wisdom and that wisdom is manifested in all God's creation through a moral and natural harmony or reason. Unaided human reason can determine such things as the existence of God, His essence and attributes, as well as the fundamental rules of ethics. In such a world, man could only be held responsible for his acts if he was truly free to pursue a moral choice since predestination would negate divine wisdom and render the whole scheme of creation haphazard and incomprehensible. The Mu'tazilites, therefore, posited a rational view of the world which excluded an arbitrary, 'magical' or mysterious God”.



próprios atributos e, assim, cometendo-se o pecado do politeísmo; **b) O livre arbítrio das pessoas:** interliga-se à compreensão do Bem e do Mal, conceitos abstratos e independentes da revelação divina, em face dos quais as pessoas são livres a escolher entre um ou outro (nesse caso, Deus encontra-se naturalmente ligado ao que é melhor à sua criação, despontando certa limitação à própria onipotência divina); **c) Princípio da justiça:** mais uma vez limitando, de certa forma, a onipotência da deidade, afirma que Deus se compromete com o bem e contra o mal; e, assim, aos que se enveredam pelas sendas do bem, destina sempre uma proveitosa recompensa, enquanto aos que escolhem o mal, impõe um correspondente castigo; **d) Princípio da posição intermediária (*manzila bayna al-mazilatayn*):** os pecadores encontram-se em posição intermediária entre a fé e a impiedade, não podem ser considerados nem totalmente crentes e nem totalmente descrentes; de tal modo, dependem do julgamento divino em outra vida (não cabe às pessoas julgar, é importante advertir); **e) Princípio da obrigatoriedade do bem e da proibição do vício:** trata-se de umas das mais manifestas unanimidades no mundo muçulmano, a de que o verdadeiro crente tem por dever a defesa de sua fé, mesmo que isso lhe custe a vida, devendo fazer tudo que estiver ao seu alcance para que o mal seja evitado; é igualmente conhecido por estar incrustado na lei Xiita como “ordenar o bem e proibir o vício” (*al-amr b'il-ma'ruf wa al-nahy 'an al-munkar*).

Desses cinco postulados, focar-se-á, para os fins desta pesquisa, primordialmente no segundo, que trata do livre arbítrio, e no terceiro, que versa sobre o compromisso de Deus com a justiça. Isso porque se pretende compreender a forma como o Islã pensa a vida da pessoa humana em função do dilema do abortamento. E não apenas com atenção à interpretação ortodoxa, hoje prevalecente em alguns dos países islâmicos, mas, principalmente, numa abordagem reflexiva mais próxima àquilo que se desenvolveu e investigou no ocidente, tal como a escola *Mu'tazila* permite sugerir.

Embora não seja adequado resumir a origem e o incremento do pensamento islâmico apenas às fontes cristãs ocidentais, é inegável que houve desenvolvimento paralelo bastante análogo e, muito provavelmente, contato entre ambas as tradições. Há, por exemplo, evidente similaridade entre o pensamento moral de Orígenes e a visão *mu'tazilita*, bem como entre a doutrina agostiniana e algumas posições de cunho sunita, denotando a similitude e o contato entre a



patrística e a doutrina islâmica em diversos momentos históricos (Al-Attar, 2010, p. 8). Daí a proposta partir da análise dessas escolas.

Contrastando essa histórica interligação entre o Islã e o racionalismo da Escola *Mu'tazilita*, percebe-se, atualmente, que muitas nações islâmicas têm se distanciado desse racionalismo, aderindo à Teoria do Comando Divino. Parte do Islã procura consolidar o uso de dogmas religiosos nas questões seculares do dia a dia e, portanto, estabelecer e fortalecer o primado da autoridade religiosa divina independentemente do poder e da extensão da razão humana, papel que, no Ocidente, coube à Santo Agostinho. Já no Islã dos primórdios, assim como ocorrera no cristianismo através de Orígenes e Clemente, a preocupação maior fora justamente em estabelecer o primado da fé na razão, formando teólogos racionalistas que objetivavam a busca pelo real significado da religião apartando-a das questões mundanas (al-Attar, 2010, p. 8)⁴.

Não é por acaso, como destaca Al-Attar (2010, p. 8), que “O significado de justiça, tal como é normalmente compreendida, como o implemento de leis e instituições com a finalidade de buscar o bem-estar das sociedades, foi abandonado”. E, assim como a doutrina de Orígenes, também o *Mu'tazilismo*, foi condenado à heresia, tão logo se consolidara a tradição ortodoxa predominante.

⁴ É preciso, contudo, destacar que dentro do islamismo há forças políticas e religiosas em disputa desde os tempos que remontam a sucessão de Maomé. Essa partição acontece no ano da morte do Profeta, 632 d.C, e, basicamente, se refere à divisão entre aqueles que entendiam que a sucessão deveria ser familiar, isto é, como uma linhagem de escolhidos a partir do próprio Maomé; e aqueles que compreendiam que o poder religioso deveria estar desvinculado do político e, assim, a escolha do sucessor conforme as práticas tribais da época. Essa divisão deu origem às duas mais conhecidas tradições do islamismo: os sunitas e os xiitas. Os sunitas (*al-sunnah wa'l-jhama'ah*), chamados de “povo da tradição e do consenso”, prostravam-se a favor da sucessão do Profeta como uma mera escolha política de um novo líder da comunidade, independentemente de suas características proféticas ou religiosas, mas dependente do consenso na comunidade muçulmana. Os xiitas, assim chamados os partidários de Ali (*xiit 'Ali*), descendente de Maomé, criam na sucessão pela descendência do Profeta e consideravam que o bom governo político advinha da qualidade religiosa, ou da ligação com Deus, dessa linhagem escolhida (Palazzo, 2014, pp. 162-164). Há de ser considerado, portanto, que o islamismo não representa uma crença de único matiz, apresenta suas fraturas (aquela acima descrita representa apenas uma, tendo ainda outras vertentes como o sufismo, os duodécimos, os zayditas e os ismaelitas), e assim é muito difícil de ser julgado como um corpo religioso uno. Contudo, para os efeitos deste artigo, focar-se-á nos aspectos comuns de interpretação da lei divina, algo que pode ser feito com base da dicotomia entre a Teoria do Comando Divino e a interpretação racionalista vista no pensamento *Mu'tazila*.



Nada mais necessário, pois, do que compreender esse ponto de partida racional para, a partir dele, construir uma proposição ética comum entre as duas culturas.

No campo do abortamento, destaca-se que, uma vez que as correntes religiosas islâmicas de alguma forma se conectam à valoração da vontade divina, a vida humana não se apresenta como valor absoluto e intrínseco, mas sempre contingente e dimensionada ao planejamento divino. A vida humana importa, pois, por ser produto da criação divina, e nisso estaria seu valor (Brockopp, 2003, p. 16). Essa relativização permite, de imediato, considerar que a avaliação sobre a vida do feto não se dá apenas com base em seus direitos ou seu *status* moral, mas sobretudo em contraste aos demais agentes com ele envolvidos, como a família e a comunidade.

O que as observações ocidentais contemporâneas podem aprender com as discussões islâmicas medievais sobre o aborto? [...] A ideia de que "a vida começa na concepção" não descreve, de forma desqualificada, qualquer escola de direito islâmico. Além disso, enquanto eles não desenvolvem esse tema explicitamente, ou sistematicamente, os juristas colocam o feto em desenvolvimento dentro de um complexo de relações que o conectam com seus pais, com Deus, os pais com Deus, os pais uns com os outros, e todos esses indivíduos com a comunidade muçulmana como um todo (Katz, 2003, p. 45-46)⁵.

Isso não deslegitima, contudo, o valor da vida intrauterina, eis que considerando que somente Deus pode dar a vida, é o bem mais valioso a ser resguardado na comunidade, mas, ainda assim, um bem que admite exceções. A vida, mesmo sendo sacra, é ainda um bem dentre tantos outros para a sociedade e para os interesses divinos, tal como o é, por exemplo, a sobrevivência de todo um povo em detrimento da perda de apenas uma pessoa. Não representa, então, um propósito absoluto ou supremo. E, nem tampouco, um valor completamente dispensável, que possa sempre e facilmente ser superado. A mediania suposta propõe que, em certas ocasiões e sob determinados contextos interpretativos, outros valores possam sobrepujá-la, caracterizando a tendência muçulmana a tanto fugir dos absolutos como também evitar a total flexibilidade no assunto (Outka, 2003, p. 8).

⁵ Tradução livre de: "What can contemporary western observers learn from the medieval Islamic discussions of abortion? One basic feature of these discussions is their high level of tolerance for ambiguity and complexity, which avoids absolutist simplifications of the intricate moral issues raised by fetal life. [...] The idea that "life begins at conception" does not unqualifiedly describe any school of Islamic law. Furthermore, while they do not develop this theme explicitly, or systematically, the jurists place the developing fetus within a complex of relationships linking the fetus with its parents, the fetus with God, the parents with God, the parents with each other, and all of these individuals with the Muslim community as a whole".



Diante do problema acerca de qual seria o início da vida, o muçumano tem ao seu dispor uma variedade de fontes e de pensadores. Contudo, sem sombra de dúvidas, a mais relevante, e a primeira delas, é o próprio texto do Alcorão: a palavra de Deus revelada ao profeta Maomé para instruir o seu povo. Não se trata de uma fonte explícita, um livro de regras morais, ou de direito, que oriente de modo expresso qual é o comportamento individual adequado, mas um conjunto de escritos de natureza profética que exige certo conhecimento sobre a própria religião ao qual está vinculado (Bkockopp, 2003, p. 3).

Seu texto não aborda expressamente o tema do aborto, mas está cheio de passagens que invocam a geral santidade da vida, como, por exemplo, nos seguintes versos (o primeiro referente à “Sura da Mesa Provida”, o segundo da “Sura das Mulheres” o último da “Sura dos Rebanhos”) (p. 176, pp. 147-148, pp. 230-231):

32. Por causa disso, prescrevemos aos filhos de Israel que quem mata uma pessoa, sem que esta haja matado outra ou semeado corrupção na terra, será como se matasse todos os homens [...]”.

93. E quem mata um crente, intencionalmente, sua recompensa será a Geena; nela será eterno, e Allah irar-Se-á contra ele, e amaldiçoá-lo e preparar-lhe-á formidável castigo.

151. Dize: Vinde, eu recitarei o que vosso Senhor vos proibiu: nada Lhes associeis. E **tende** benevolência para com os pais. E não mateis vossos filhos, com receio da indigência: nós vos damos sustento, e a eles. E não vos aproximeis das obscenidades, aparentes e latentes. E não mateis a alma, que Allah proibiu **matar**, exceto se com justa razão. Eis o que Ele vos recomenda, para razoardes (grifos originais).

Os exemplos citados denotam a real necessidade de interpretação dos mandamentos divinos em contraste aos fatos porventura ocorridos. Também inspiram o reconhecimento de que a vida é sagrada, evitando-se, contudo, a tendência comum de absolutizá-la. A ideia ordinária hoje de que a vida começa na concepção não se adequa a esse molde islâmico, centrado especialmente em marcador transcendental (a alma) do que é pessoa e não do que é o humano (biológico):

Conklin e Morgan argumentam que, na América do Norte, “presume-se que a personalidade está localizada na biologia”; são “marcadores biológicos” naturalmente e automaticamente emergindo no corpo fetal físico que tornam o feto um ser humano. A lei islâmica clássica certamente compartilha esse ponto de vista quando usa características como a formação fetal para determinar a culpabilidade do aborto. No entanto, tende a usar tais marcadores biológicos meramente como índices do único componente da personalidade que realmente conta, a presença de uma alma humana que permite ao feto



desempenhar os papéis relacionais de servo de Deus e (caso morra) intercessor para seus pais⁶ (Katz, 2003, p. 46).

Ao afirmar-se que a morte de uma só pessoa equivale à morte de toda humanidade, eleva-se a vida humana a patamares de superior importância para aproximá-la de Deus, consentindo que somente sob Sua vontade – e conforme Sua palavra – poder-se-á atentar contra ela. Sua não observância, ao contrário, além de genocídio, é castigada com o suplício eterno, desnudando toda a sua natureza extremamente severa.

Mas, para os fins deste estudo, maior importância terá a terceira sura citada, representativa de comando expresso contra os atos atentatórios à vida (alma) de uma pessoa, sagrada para Deus, a menos que haja justa razão.

E é essa “justa razão” que abre as portas às mais variadas maneiras de interpretação do tópico. É capaz tanto de sustentar posições mais ortodoxas, muitas vezes envoltas em concepções pessoais de religiosos, como também aos arranjos mais racionalistas, como o proposto pela Escola *Mu'tazilita*. A partir desta última se pode, então, direcioná-la a uma tentativa atinada de proposição acerca do *status* moral da pessoa.

Duas coisas ficaram, entretanto, bastante claras: a) a primeira, é que a vida humana está no mais elevado grau de importância sacra, mas não é absoluta e, em certos casos, pode ser suprimida; b) a segunda, é que Deus coloca em destaque a proibição contra a morte da alma, o que necessariamente afasta o próprio comando divino da singela investigação biológica, aproximando-o dos conceitos religiosos e metafísicos necessários para interpretar o que representa a infusão da alma no Ser.

Retornando ao exemplo da Sura dos Rebanhos, de número 151, verifica-se que a tradução usada neste estudo se refere expressamente à proibição de morte à “alma”. No entanto, em outras traduções, como no próprio comentário de Brockopp (2003, p. 3), reproduz-se o original árabe (*wa-*

⁶ Tradução livre de: “Conklin and Morgan argue that in North America, “personhood is assumed to be located in biology”; it is “biological markers” naturally and automatically emerging in the physical fetal body that render the fetus a human being. Classical Islamic law certainly shares this point of view when it uses characteristics such as fetal formation to determine the culpability of abortion. However, it ultimately tends to use such biological markers merely as indices of the one component of personhood that truly counts, the presence of a human soul which allows the fetus to play the relational roles of servant of God and (should it die) intercessor for its parents (Katz, 2003, p. 45-46).



la taqtulu al-nafs allati harrama Allah illa bil-l-haqq) como sendo “não matar **a pessoa** que Deus fez sagrada, exceto por razão de direito” (grifado). Logo, é essencial captar a similitude inicial entre os termos “alma” e “pessoa”, levando o raciocínio para além das bases biológicas e religiosas, e inserindo-o, desse modo, na esfera pré-epistêmica dessas duas visões.

Em outras palavras, o debate de fundo, de real importância, refere-se ao entendimento do que vem a ser uma pessoa humana. Na ética e na religião islâmica, a vida humana é medida como um valor circunstancial, não pertencente à pessoa, mas a Deus, e, embora essa contingencialidade não seja banal e genérica, mas séria e divina, será sempre dependente de uma vontade externa e, assim, superável quando Suas palavras assim o indicarem (Brockopp, 2003, p. 16).

Na teologia e ética ocidental de S. Tomás de Aquino, o ser humano é igualmente definido como criatura divina portador de uma alma racional, que é a mais perfeita, e que aproximaria a humanidade de Deus: “[...]Assim, se dissermos que ter mãos é devido ao homem, em virtude da alma racional; e ter alma racional, por ser homem; e ser homem, por bondade divina”⁷. Há aproximação de conceitos não apenas religiosos, mas sobretudo éticos, eis que as doutrinas trabalham com o humano dentro de um padrão de aquisição de valoração especial em virtude de ser criatura divina portadora de alma racional. Essa valoração se compara, portanto, à aquisição de agência ou estado moral, de importância moral para si e para a comunidade por ser fruto de uma intenção divina.

Essa afinidade das doutrinas serve, em suma, de base para a defesa da ideia de que pessoa e ser humano podem ser considerados conceitos diversos, embora, dentro do contexto religioso, provenientes da origem extraordinária que lhe confere natureza sagrada. A pessoa é o ser biológico considerado sob a cultura ou a religião que lhe confere valor coletivo e individual. É conceito complexo, decerto que contém um fato biológico e outro valorativo, advindo da razão (e, no viés religioso, dessa razão como centelha de participação com o divino), é fato e valor, decreto e norma em um só Ser (Sève, 1994, p. 41).

⁷ Tradução livre do autor de: “Como si dijéremos que tener manos es algo debido ao hombre por tener alma racional; tener alma racional, por ser hombre; ser hombre, por bondade divina” (AQUINO, 2019, posição 5250).



Essa importância moral da pessoa, por sua vez, não se mostra, voltando mais uma vez para a experiência islâmica, o foco único deste dissertar. O valor da vida se afasta do absoluto, mas se torna sagrado, o maior bem de Deus. Contudo, passível de ponderações circunstanciais, de acordo com a necessidade social, as intenções divinas e, igualmente, o grau de evolução biológica (ou de animação) do feto e as necessidades de saúde da gestante. Essa abertura ao diálogo, que parece improvável num contexto cultural islâmico, é a chave para a possibilidade de afirmação do direito fundamental da mulher islâmica em ter o controle maior sobre seu corpo e, necessariamente, sobre seus direitos de reprodução.

Os direitos reprodutivos da mulher foram fixados de modo especial na Conferência Internacional de População e Desenvolvimento (CIPD), no ano de 1994, no Cairo, Egito, manifestando um direito ligado à saúde da mulher: “A saúde reprodutiva é um estado de bem-estar físico, mental e social completo em todos os aspectos relacionados com o sistema reprodutivo e com suas funções e processos”⁸ (UNFPA, 2024). Assim, engloba tanto liberdades civis da pessoa em relação ao seu corpo como as liberdades sociais, inerentes à participação nos benefícios do Estado de Direito que tutela e concretiza a participação cidadã nos meios e elementos da saúde coletiva.

Compreender a questão do abortamento no Islam não é apenas uma questão de aproximação cultural, é, sobretudo, uma forma determinante de conceder a real cidadania às mulheres dentro de suas convicções religiosas e morais. Cidadania essa que se faz também por intermédio do fomento de políticas públicas no desenvolvimento, na assistência e na asseguarção dos direitos reprodutivos da mulher.

4. Políticas públicas educacionais como um meio de integração, conhecimento e conhecimento multicultural

Uma vez compreendida a maneira pela qual a filosofia Mu'tazilite, e o aristotelismo (e tomismo) que lhe são peculiares, pode aproximar culturas morais e jurídica aparentemente muito díspares, parte-se para proposição de que mais estudos devem ser feitos visando a disseminação no

⁸ Tradução livre de: “Reproductive health is a state of complete physical, mental and social well-being and not merely the absence of disease or infirmity, in all matters relating to the reproductive system and to its functions and processes”.



ambiente acadêmico dessa corrente de pensamento. Propõe-se, de fato, que o direito reprodutivo da mulher (em especial a mulher islâmica) seja discutido por intermédio de sua inclusão social pelo direito à educação, o que implica na adoção de políticas públicas regulatórias para a readequação curricular universitária quanto a esses assuntos.

A educação pública superior é mais do que um relevante canal de difusão de conhecimento, é um instrumento de construção de projeto de país (Santos, 2011, p. 46). Forma-se cidadãos e cidadãs pelo caminho da educação preocupada com aspectos emancipadores do humano. Nesse sentido, é um bem público de natureza social (art. 6.º da Constituição Federal) que deve ser albergado pelo Estado, um direito de todos, superando-se a crítica de sua *inessencialidade* (Chauí, 2001, p. 161) para constituir-se num canal de fomento a pesquisas e políticas públicas essenciais para a composição moral e social da personalidade individual, para o desenvolvimento da cidadania, para o preparo para o trabalho (art. 205, CF).

Nesse contexto, a pesquisa agasalha-se de contornos de política pública educacional, decerto que, tal como Marshall (1963) alertara, o direito social à educação é elemento essencial, primário, à configuração de quaisquer outros direitos, devido à sua função esclarecedora. E desvelar tais aspectos do Islam é modo de criar material educativo, incentivar a pesquisa, a criação de grupos de estudo, de ações de extensão e componentes curriculares assentados nessa grande tradição oriental. Deve-se aprofundar e destacar as ideias debatidas, visando sempre a constituição do bem-comum e da valorização da vida e dos direitos da mulher.

Corroborar essa imagem a redação constitucional, que projeta os objetivos do Estado Democrático de Direito brasileiro na construção de “*uma sociedade livre, justa e solidária*” e na promoção do bem coletivo, suprimindo os “*preconceitos de origem, raça, sexo, cor, idade e quaisquer outras formas de discriminação*” (art. 3.º, I e IV, CF). A promoção desses objetivos revela-se, pois, arquitetura de Estado para a modelagem democrática de seu povo e, destarte, como objetivo às instituições e às políticas públicas que as consubstanciam.

Nesse cenário, os direitos da mulher e do feto no contexto cultural e religioso islâmico surgem como uma das balizas necessárias à contínua perseguição desses objetivos. Especialmente



na sociedade contemporânea, marcada pelas mais variadas formas de deslocamento populacional, seja pela perseguição e/ou por situações de refúgio, seja pela diminuição das fronteiras do trabalho e da cultura, signos da comunidade mundial num contexto de globalização e implemento de novas tecnologias disruptivas. O papel da universidade como instituição pública de materialização desse direito à educação transformador materializa-se particularmente na promoção do conhecimento livre, autônomo e emancipador, que cumpre uma de suas mais prementes finalidades: “*estimular o conhecimento dos problemas do mundo presente, em particular os nacionais e regionais, prestar serviços especializados à comunidade e estabelecer com esta uma relação de reciprocidade*” (art. 43, VI, LDB). Para isso, a integração cultural, por meio de manifestações da moral e do direito, do Oriente Islâmico e do Ocidente, como se pretende firmar, é ferramenta de especial capacidade aproximativa, pois revela raízes comuns àquilo que era visto como completamente díspar, ou inconciliável por natureza.

A situação – ou o problema público –, envolve o desconhecimento, e é algo que já há algum tempo povoa a imprensa nacional, embora atraia pouco a atenção do Estado enquanto fomentador principal de políticas públicas (Folha de São Paulo, 2002):

Entre os estudiosos das três religiões monoteístas, e entre feministas que interpretam os textos religiosos, é quase unânime a conclusão de que, no que diz respeito ao tratamento dispensado às mulheres, o Alcorão é mais avançado e menos preconceituoso do que o Antigo e o Novo Testamento. O problema é que nem os muçulmanos parecem saber disso.

O direito à vida é um direito fundamental albergado pela Constituição Federal de 1988, espraiando-se a todos os seres humanos na forma como são reconhecidos moral e juridicamente pelo ordenamento jurídico. Mas esse direito se mostra pendente da compreensão de noções que são prévias e, por isso, são afirmadas como fundantes ou epistêmicas. Tais saberes estão no campo do entendimento moral, cultural e social do que é uma pessoa, formando-se a partir da constituição da agência – ou *status* – moral do indivíduo para, após, determinar-se qual o delineamento daquilo que é um sujeito de direitos.

Essa problematização adentra na necessidade de compreensão da base comum moral denunciada, na ausência de disciplinas escolares que versem sobre o tema e na possibilidade de mitigação dessa questão por medidas relativamente simples de *adequação curricular* por meio de inclusão em disciplina nova. Partindo do pressuposto de que política pública compreende a ação



do Estado para a solução de um problema coletivo, adentra-se na descrição comum do que é um ciclo de política pública – considerando seus estágios a agenda, a formulação política, a tomada de decisão, a implementação e a avaliação (Jann; Wegrich, 2007, p. 43, 45). A pesquisa se amolda no denominado estadiamento da formulação da política pública por intermédio da reforma curricular já explanada.

Pensando a construção do currículo além das estáticas conceituais, propõe-se, com Pinnar (2016, p. 113), a alteração curricular com vistas a promover o papel do aluno e da aprendizagem: *currículo e aprendizagem e não currículo e ensino*. Quanto ao seu conteúdo, aborda-se sua compreensão como “prática de significação”, o que determina pesar sua possibilidade de constituir sentidos e de criar condições sociais inovadas, conhecendo o estudante e buscando na sua compreensão de mundo-da-vida, o espaço para a inclusão de novas realidades sociais (Lopes; Macedo, 2013, p. 41, 51), tais como a da ética da vida no contexto da religião muçulmana. Paulo Freire (2013, p. 111) confere suporte à necessidade de inclusão de práticas sociais do outro, numa espécie de educação dialógica que se preocupa em conhecer, estudar e compreender verdadeiramente a realidade do semelhante: “Como posso dialogar, se me admito como um homem diferente, virtuoso por herança, diante dos outros, meros ‘isto’, em quem não reconheço *outros eu?*”.

Como conhecer o outro na sua proximidade conosco se as instituições de ensino o ignoram? O Islam precisa ser, então, conhecido, desvelado. Educação para cidadania, direito constitucionalmente albergado, precisa abarcar a diferença, o outro. E esse desvelamento se procede de modo especialmente eficiente dentro do ambiente escolar, daí a necessidade de componentes que versem sobre o assunto. A premissa inicial é criar disciplina que destaque a proximidade entre as tradições ocidentais e orientais no campo do estudo da pessoa; é igualmente preciso compreender que a cultura islâmica, em seu nascedouro até os tempos contemporâneos, desenvolve-se num ambiente de interação entre religião e filosofia, algo visto também na tradição ocidental desde, ao menos, o medievo.



Na sociedade da informação, tem-se um mundo que se torna cada vez mais próximo de si e de suas antíteses culturais, também uma realidade nova cada vez mais misturada vai surgindo. A *educação para a alteridade* parece ser o elemento de apoio para a modificação curricular pretendida, por ser modo particular e dialético de intervenção na realidade social (Freire, 2021, p. 96), por se portar como instrumento capaz de “...atender às necessidades da vida numa sociedade em mudança” (Marshall, 1963, p. 21). Leva-se a cabo, ainda, o projeto de emancipação da pessoa pela conquista da cidadania (Carvalho, 2020, p. 17), reconhecendo-se que “A educação é um pré-requisito necessário da liberdade civil”, uma condição que marca indelevelmente o indivíduo por toda sua vida, decerto que lhe advoga legítimo *status* educacional, atribuído por instituição oficialmente criada para fazer conhecer seus “justos direitos” (Marshall, 1963, p. 73, 102).

Essas são as características da presente proposta: um instigante percurso por formas culturais diversas, mas, sobretudo, com muitos pontos em comum, especialmente pela possibilidade de lastro para formulação de política educacional através da mudança da matriz curricular de disciplinas, como sugerido. A comunicação cultural descrita, ao seu turno, há de ser a chave para a aproximação entre povos, criando ambiente propício à quebra de preconceitos por meio do ensinar para a emancipação e para *intervenção no mundo* (Freire, 2021, p. 96). Também como um caminho de valoração novo da Educação como um bem público, isto é, vencendo-se sua crise institucional, ditada pelas reformas de governança dos anos 1990 (Pereira, 1997), pelo garroteamento financeiro e pela constante mercantilização do estudo, culminando-se com a compreensão de seu papel de formação cidadã e de reaquisição de seu *paradigma institucional* histórico, delineado pela construção de um projeto de país (Santos, 2004). Almeja-se, enfim, algum consenso sobre a dignidade da pessoa humana e suas implicações em relevantes direitos fundamentais, especialmente no direito à vida em contraste aos direitos reprodutivos da mulher.

5. Conclusão

O presente artigo direcionou análise sobre a intersecção entre a sacralidade da vida humana e os direitos reprodutivos da mulher, contemplando posicionamento e reflexões da filosofia Mu'tazilita do Islã. Destacou-se a importância de transcender as fronteiras culturais e religiosas para identificar pontos de convergência que valorizam a vida como um bem divino, ao





mesmo tempo em que reconhecem a necessidade de abordagens éticas cuidadosas frente a dilemas como o do aborto. A pesquisa ressaltou que a sacralidade da vida, embora seja um princípio universal, presente em várias culturas, está sujeita a interpretações variadas, influenciadas por contextos culturais e religiosos específicos. Argumentou-se, portanto, que a inclusão social da mulher islâmica pode ser realizada por meio da implementação de políticas públicas educacionais que incorporem a compreensão dos valores éticos e jurídicos que moldam a visão islâmica sobre o corpo e a autonomia feminina.

Em razão disso, destacou-se a capacidade transformadora da educação como instrumento de aproximação e inclusão cultural. Ao incorporar componentes curriculares que reflitam a riqueza e a complexidade do pensamento islâmico sobre questões do direito à vida e da autonomia reprodutiva, cria-se um ambiente propício ao diálogo intercultural e à construção de uma sociedade mais inclusiva e respeitosa da diversidade. Tal abordagem educacional não apenas facilita a integração social da mulher islâmica, mas também enriquece os atores acadêmicos – corpo docente e discente – com uma perspectiva mais ampla sobre as diversas formas de compreender e valorizar a vida humana. Portanto, conclui-se que a promoção de políticas educacionais que respeitem e celebrem a diversidade cultural e religiosa é um elemento essencial para o fomento da coesão social e do respeito mútuo em um mundo cada vez mais em contato e, assim, aberto a crises culturais.

REFERÊNCIAS

- AL-ATTAR, Mariam Al. *Islamic ethics: divine command theory in arabo-islamic thought*. New York: Routledge, 2010.
- AQUINO, Tomás de. *Suma teológica*. Toronto: Patristic Publishing, 2019 é-book kindle].
- ARAÚJO, Felipe. Suna. In: *Infoescola: navegando e aprendendo*. Disponível em: <<http://www.infoescola.com/islamismo/suna/>>. Acesso em: 18 mar. 2017.
- ARISTÓTELES. *De anima*. 2. ed. São Paulo: Editora 34, 2007.
- AUSTIN, Michael W. Divine comand theory. *The internet encyclopedia of philosophy*. 2017. Disponível em: < <http://www.iep.utm.edu/divine-c/>>. Acesso em: 10 mar. 2017.



- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade líquida*. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- BROCKOPP, Jonathan E. Taking life and saving life: the islamic context. In: BROCKOPP, Jonathan. *Islamic ethics of life: abortion, war and euthanasia*. Columbia: University of South Carolina Press, 2003.
- CAMPANINI, Massimo. The mu'tazila in islamic history and thought. *Religion Compass*, Oxford, v. 6, n. 1, p. 41-50, jan. 2012.
- HOGEMANN, Edna Raquel dos Santos. *Bioética, alteridade e embrião humano*. Rio de Janeiro: Multifoco, 2015.
- KATZ, Marion Holmes. The problem of abortion in classical sunni fiqh. In: BROCKOPP, Jonathan E. *Islamic ethics of life: abortion, war and euthanasia*. Columbia: University of South Carolina Press, 2003.
- KHALIDI, Tarif. *Arabic historical thought in the classical period*. New York: Cambridge Press, 2004.
- LÉVY, Pierre. *Cibercultura*. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2018.
- MAHAIRI, Ahmad Saleh. Os significados dos versículos do alcorão sagrado. In: MAOMÉ. *Alcorão sagrado*. Trad. Samyr El Hayek. São Paulo: [s.n.], 1974.
- MAOMÉ. *Alcorão sagrado*. Trad. Samyr El Hayek. São Paulo: [s.n.], 1974.
- MARSHALL, T. H. *Cidadania, classe social e status*. Rio de Janeiro: Zahar, 1963.
- OUTKA, Gene. Foreword. In: BROCKOPP, Jonathan E. (ed.). *Islamic ethics of life: abortion, war and euthanasia*. Columbia: University of South Carolina Press, 2003.
- PALAZZO, Carmen Lícia. As múltiplas faces do islã. *Seculum – Revista de História*, João Pessoa, v. 30, jan/jun 2014.
- PEREIRA, Luiz Carlos Bresser. *A reforma do estado nos anos 90: lógica e mecanismos de controle*. Brasília: Ministério da Administração Federal e Reforma do Estado, 1997.
- PLATÃO. *Êtífron, apologia de sócrates, críton*. 4. ed. Lisboa: Imprensa Nacional, 1983.
- RISPLER-CHAIM, Vardit. *Islamic medical ethics in the twentieth century*. Köln: EJ. Brill, 1993.
- SANTOS, José Trindade. Êtífron. In: PLATÃO. *Êtífron, apologia de sócrates, críton*. 4. ed. Lisboa: Imprensa Nacional, 1983.
- SCHWAB, Klaus. *A quarta revolução industrial*. São Paulo: Edipro, 2016.



A SACRALIDADE DA PESSOA SOB O VIÉS MU'TAZILITA COMO INSTRUMENTO DE APROXIMAÇÃO CULTURAL E DE INCLUSÃO SOCIAL ATRAVÉS DE POLÍTICA PÚBLICA EDUCACIONAL DE ADAPTAÇÃO CURRICULAR

SENNET, Richard. *A cultura do novo capitalismo*. Rio de Janeiro: Record, 2006.

SÈVE, Lucien. *Para uma crítica da razão bioética*. Lisboa: Instituto Piaget, 1994.

UNFPA. Saúde sexual e reprodutiva. Disponível em: <https://www.unfpa.org/sexual-reproductive-health>. Acesso em: 14 jan. 2024.

