Universidade do Minho
Escola de Direito

Andreia Rute da Silva Baptista

Marrocos:
No Caminho da Emancipação da Mulher Muçulmana

Outubro de 2011

Universidade do Minho
Escola de Direito

Andreia Rute da Silva Baptista

Marrocos: No Caminho da Emancipação da Mulher Muçulmana

Tese de Mestrado
Mestrado em Direitos Humanos

Trabalho efectuado sob a orientação de
Professora Doutora Patrícia Jerónimo Vink
Professora Doutora Alessandra Silveira

Outubro de 2011

Anexo 3

DECLARAÇÃO

Nome

ANDREIA RUTE DA SILVA BAPTISTA

Endereço electrónico: RUTE.BAPTISTA@GMAIL.COM Telefone: 965862367 /

Número do Bilhete de Identidade: 10755004

Título dissertação ☒/tese ☐

MARROCOS: NO CAMINHO DA EMANCIPAÇÃO DA MULHER MUSULMANA

Orientador(es):

PATRÍCIA JERÓNIMO VINK

ALESSANDRA SILVEIRA Ano de conclusão: 2011

Designação do Mestrado ou do Ramo de Conhecimento do Doutoramento:

MESTRADO EM DIREITOS HUMANOS

Nos exemplares das teses de doutoramento ou de mestrado ou de outros trabalhos entregues para prestação de provas públicas nas universidades ou outros estabelecimentos de ensino, e dos quais é obrigatoriamente enviado um exemplar para depósito legal na Biblioteca Nacional e, pelo menos outro para a biblioteca da universidade respectiva, deve constar uma das seguintes declarações:

1. É AUTORIZADA A REPRODUÇÃO INTEGRAL DESTA TESE/TRABALHO APENAS PARA EFEITOS DE INVESTIGAÇÃO, MEDIANTE DECLARAÇÃO ESCRITA DO INTERESSADO, QUE A TAL SE COMPROMETE;

2. É AUTORIZADA A REPRODUÇÃO PARCIAL DESTA TESE/TRABALHO (indicar, caso tal seja necessário, nº máximo de páginas, ilustrações, gráficos, etc.), APENAS PARA EFEITOS DE INVESTIGAÇÃO, , MEDIANTE DECLARAÇÃO ESCRITA DO INTERESSADO, QUE A TAL SE COMPROMETE;

3. DE ACORDO COM A LEGISLAÇÃO EM VIGOR, NÃO É PERMITIDA A REPRODUÇÃO DE QUALQUER PARTE DESTA TESE/TRABALHO

Universidade do Minho, 31/10/2011

Assinatura: Andreia Rute Silva Baptista

Ao Nuno, meu marido.

À minha saudosa avó,

Rosa Reis.

Agradecimentos

É com muita satisfação que expresso aqui o mais profundo agradecimento a todos aqueles que tornaram a realização deste trabalho possível.

Gostaria, antes de mais, de agradecer às Professoras Doutoras Patrícia Jerónimo Vink e Alessandra Silveira, orientadoras desta dissertação, pelo apoio, incentivo e disponibilidade demonstrada em todas as fases que levaram à concretização deste trabalho.

Gostaria ainda de agradecer:

À Professora Doutora Malika Benradi pela amabilidade com que me recebeu em Rabat e pelo apoio prestado na recolha de bibliografia que se revelou tão indispensável para este trabalho.

Ao Professor Doutor Mohamed Chafi pela infatigável disponibilidade demonstrada na lição sobre Direito da Família marroquino na Universidade de Marrakech e na recolha de bibliografia.

Ao João Guedes pela sua inestimável ajuda no arranjo gráfico desta dissertação.

Ao Brian Gray pela sua disponibilidade para traduzir para Inglês o resumo desta dissertação.

A todos os meus amigos e Professores da Escola de Direito da Universidade do Minho pelo apoio e incentivo incondicional.

Por último ao Nuno Fitz, meu marido, pela compreensão, pelo incansável apoio e pela bondade de sempre.

RESUMO

Marrocos: No Caminho da Emancipação da Mulher Muçulmana

A presente dissertação de mestrado versa sobre a promoção dos direitos das mulheres em Marrocos. Nos últimos anos, este país do Magrebe foi palco de grandes reformas legislativas e medidas políticas no sentido de conferir à mulher muçulmana uma maior igualdade de direitos. Ao nível da esfera pública, espaços tradicionalmente reservados aos homens, como o político e o religioso, abriram-se à participação feminina. Todavia, a maior conquista marroquina, no que toca à promoção da igualdade de género, surge no âmbito da vida privada das mulheres com o novo Código da Família. Esta reforma legislativa foi vista, tanto por ocidentais como por muçulmanos, como uma das maiores conquistas do mundo islâmico e um modelo para as sociedades muçulmanas. Em ordem a percebermos a magnitude da reforma da Lei da Família e como esta parece ter tornado Marrocos no país precursor da promoção da igualdade de género dentro do espírito da Lei islâmica, debruçamos o nosso estudo sobre o Islão, a sua história e o seu Direito, sobre Marrocos, a sua história e o seu caminho em direcção à democracia, sobre a condição da mulher no Islão e, por fim, sobre a actual condição da mulher em Marrocos. Encerramos esta dissertação com uma análise do processo em que assentou a reforma do Código da Família de forma a percebermos o seu potencial papel de modelo para os demais países muçulmanos.

ABSTRACT

Morocco: On the Path of Emancipation of the Muslim Woman

This master thesis is about the promotion of women's rights in Morocco. In recent years, this Magrebian country has been the centre of great legislative reforms and political measures, that point towards giving more equality of rights to the muslim woman. In the public sphere, places traditionally reserved for men, such as politics and religion, have opened up to female participation. Nonetheless, the biggest Moroccan achievement, concerning the promotion of gender equality, has arisen in the area of private life with the new Family Code. This legislative reform has been seen, by both westerners and Muslims, as one of the greatest achievements in the islamic world and a model for muslim societies. In order to understand the magnitude of the Family Law reform, and how this seems to have turned Morocco into a pioneering country for the promotion of gender equality within the spirit of Islamic Law, we address our study about Islam, its history and its Law, about Morocco, its history and its path on the way to democracy, about the status of women in Islam and, finally, about the current situation of women in Morocco. We close this thesis with an analysis of the process which led to the Family Code reform, in such a way as to understand its potential as a role model for other Muslim countries.

ÍNDICE

Resumo iv
Abstract v
Índice vi
INTRODUÇÃO 1
CAPÍTULO I - O Islão e o Direito 4
1. O Islão: religião e império 4
2. O Direito no Mundo Muçulmano 12
2.1. O advento da *Sharia* 13
2.2. O Direito de produção humana 15
2.3. As escolas de pensamento islâmico, o *Fiqh* e a cristalização do Direito muçulmano 17
2.4. A chegada dos colonizadores europeus 21
2.5. O Direito muçulmano e a sua compatibilidade com os tempos modernos 23
2.5.1. As teses integristas 24
2.5.2. As teses secularistas 26
2.5.3. Os reformistas moderados 27
a) Mahmoud Mohamed Taha 28
b) Abdullahi Ahmed An-Na'im 31
c) Fazlur Rahman 34
2.5.4. Breve Conclusão 37
CAPÍTULO II - Marrocos: A História, o Processo Democrático e os Direito Humanos 39
1. Introdução Histórica 39
1.1. A chegada dos árabes e as primeiras dinastias marroquinas 40
1.2. A dinastia Alaouite 40
1.3. O protectorado francês em Marrocos 42
1.3.1. A resistência política e o movimento nacionalista marroquino 43
1.3.2. A rebeldia do sultão Mohammed ben Youssef e o seu exílio 45
1.3.3. A violência e os grupos clandestinos armados 47
1.4. O regresso de Mohammed ben Youssef, a libertação de Marrocos e o Governo de União Nacional 48
2. O Processo Democrático Marroquino 49
2.1. Islão e democracia 49
2.2. O processo democrático em curso 56
2.2.1. Antecedentes… 56
a) Da independência a 1961 56
b) De 1961 a 1999 59
c) De 1999 a 2011 64
2.2.2. A reforma constitucional de 2011 71
a) Alterações introduzidas na organização do poder político 74
b) Reacções nacionais e internacionais à vitória do sim no referendo constitucional 79
3. Marrocos e Direitos Humanos – análise geral 81
3.1. A ascendência dos direitos humanos na agenda política marroquina 81
3.2. A persistência de violações de direitos humanos 87
3.3. Os direitos humanos no novo texto constitucional 94
4. Considerações finais sobre Marrocos e a Democracia 101

CAPÍTULO III - A Condição da Mulher no Islão 106
1. As mulheres muçulmanas na esfera pública 110
1.1. A mulher muçulmana e a política 110
1.2. O acesso ao emprego 112
1.3. O tratamento dado à mulher em matéria penal e processual 113
1.4. As condições impostas para a frequência do espaço público e o véu islâmico 114
2. As mulheres muçulmanas na esfera privada 117
2.1. As mulheres na relação familiar em geral 118
2.1.1. Subordinação aos elementos masculinos da família, com a possibilidade de castigos físicos 118
2.1.2. Direitos sucessórios 118
2.2. As mulheres na relação conjugal 120
2.2.1. Direito de escolha 120
2.2.2. O sustento das mulheres e o seu direito à propriedade 122
2.2.3. A sexualidade… 123
2.2.4. Poligamia……. 124
2.2.5. Dissolução do Casamento 127
a) O divórcio de iniciativa masculina 128
b) O divórcio de iniciativa feminina 130
2.2.6. Guarda dos filhos 131
CAPÍTULO IV - A Condição da Mulher Marroquina 134
1. As mulheres marroquinas na luta pela democracia e pelos seus direitos 134
1.1. Durante o Protectorado francês 134
1.2. O nascimento dos grandes movimentos associativos femininos no período pós-independência 136
1.3. Os primeiros ecos governamentais positivos das contestações femininas 140
2. A mulher marroquina na esfera pública 146
2.1. Na política e na democracia 147
2.1.1. O direito a elegerem e a serem eleitas 147
2.1.2. Nos Cargos Públicos 152
2.2. No Trabalho…. 153
2.3. No Mundo Religioso 158
3. A mulher marroquina na esfera privada 158
3.1. O Direito da Família marroquino 159
3.1.1. O Código do Estatuto Pessoal de 1957 160
3.1.2. O primeiro debate parlamentar sobre a condição da mulher marroquina 163
3.1.3. A primeira reforma do Código de Estatuto Pessoal 163
3.1.4. A subida de Mohammed VI ao poder e as suas políticas reformistas 165
3.1.5. O Código da Família de 2004 166
3.2. As mulheres marroquinas na relação familiar em geral – os direitos sucessórios 168
3.3. As mulheres marroquinas na relação conjugal 169
3.3.1. O direito de escolha, a idade mínima para o casamento, o noivado, o dote e o contrato matrimonial 170
3.3.2. A direcção do lar 173
3.3.3. A poligamia…. 174
3.3.4. A Dissolução do Casamento 176
a) Talaq (repúdio) 176
b) Chiqaq (divórcio judicial motivado por discórdia) 179

c) O divórcio unilateral de iniciativa da esposa por outras causas 180
d) Khul' (divórcio por compensação) 180
e) Disposições comuns a todos os tipos de divórcio judicial 181
3.3.5. A filiação e a guarda dos filhos 182
CONSIDERAÇÕES FINAIS 185
GLOSSÁRIO 192
AUTORES CITADOS 196

INTRODUÇÃO

Situado no Norte de África e, desde o século VII, dominado pelos árabes, ainda que com um interregno berbere, Marrocos é o país islâmico geograficamente mais ocidental.

Com cerca de 32 milhões de habitantes, dos quais metade são mulheres, e com uma percentagem de 62% de pessoas com menos de 25 anos, Marrocos apresenta-se-nos como um país jovem e ávido por crescer e modernizar-se. O Rei Mohammed VI, sensível a esta realidade e à luta que vinha sendo promovida por movimentos feministas, prometeu, assim que subiu ao trono, promover a igualdade de género. Num seu discurso, o Rei afirmou que Marrocos não pode esperar atingir o progresso se as mulheres, que constituem metade da sociedade marroquina, continuarem a ver os seus interesses ignorados, embora o Islão as coloque em igualdade relativamente aos homens e apesar de elas terem atingido o mesmo nível de proficiência científica e profissional do que eles[1].

Ciente de que a luta pela igualdade de género terá que começar de dentro de casa para o exterior, pois as maiores discriminações começam no seio familiar, o Rei Mohammed VI dá início a uma série de reformas legislativas.

A reforma do Código da Família (*Moudawana*) de 2004 surpreendeu a comunidade internacional. Introduzindo profundas alterações no Direito da Família, com base no princípio da igualdade de direitos entre os cônjuges, a nova *Moudawana* é vista, por ocidentais e por muçulmanos, como uma das maiores conquistas do mundo islâmico e um modelo para as sociedades muçulmanas[2].

---

[1] "Comment espérer atteindre le progrès et la prospérité alors que les femmes, qui constituent la moitié de la société, voient leurs intérêts bafoués, sans tenir compte des droits par lesquels notre sainte religion les a mises sur un pied d'égalité avec les hommes, des droits qui correspondent à leur noble mission, leur rendant justice contre toute iniquité ou violence dont elles pourraient être victimes, alors même qu'elles ont atteint un niveau qui leur permet de rivaliser avec les hommes, que ce soit dans le domaine de la science ou de l'emploi?". Cfr. Discurso de Sua Majestade o Rei de Marrocos, Mohammed VI, proferido no dia 20 de Agosto de 1999, in http://www.anclm.ma/spip.php?article30&lang=fr, consultado no dia 10 de Junho de 2009.

[2] "'La réforme de la Moudawana en 2004 est tout à fait fascinante et extraordinaire', a indiqué Margot Badran dans une déclaration à la MAP, relevant que l'élément le plus saillant de cette expérience réside dans la consécration de l'égalité et du sens de la justice au sein de la cellule familiale. Selon elle, 'il s'agit vraiment d'un modèle pour les autres sociétés musulmanes' dans la mesure où le code la Famille marocain a su concilier les volets religieux et légal et introduit des changements en faveur de l'égalité". Cfr. AUJOURD'HUI, LE MAROC – *Réforme du Code de la famille au Maroc: un modèle pour les sociétés musulmanes*, in http://www.aujourdhui.ma/aufildesjours-details72564.html, consultado no dia 15 de Dezembro de 2009. "L'ambassadeur des Etats-Unis à Rabat a ajouté que 'Le Royaume du Maroc a réalisé l'un des plus grands exploits du Monde arabe en initiant de larges réformes qui ont amélioré de manière tangible le dossier des droits de l'Homme dans le pays'. Celui-ci a ajouté que 'Sa Majesté le

Para que possamos compreender a dimensão da reforma do Código da Família marroquino e como poderá ela constituir um exemplo para outros países do mundo muçulmano, debruçaremos o nosso estudo sobre o Islão, sobre a história de Marrocos e o seu caminho na direcção da democracia, sobre o estatuto da mulher no Islão e, finalmente, sobre a actual situação da mulher marroquina muçulmana, dando, naturalmente, um maior ênfase à análise da reforma da *Moudawana*.

O primeiro capítulo do nosso estudo tem por objecto o Islão, a sua história e o seu Direito. Não nos propomos fazer um estudo exaustivo sobre o Islão. O tempo de que dispomos não nos permite uma empresa de tal dimensão. Interessa sobretudo, nesta que consideramos ser a primeira fase do estudo, perceber o que é a Lei islâmica e quais são as questões geradas em torno do Direito muçulmano e da sua compatibilidade com os tempos modernos.

No segundo capítulo será feita a apresentação de Marrocos: a sua história, o processo democrático e o respeito pelos direitos humanos. Entendemos que um estudo mais aprofundado sobre Marrocos ajudará a compreender o momento social e político em que Marrocos vivia aquando da reforma da *Moudawana.*

Para que compreendamos a extensão, em Marrocos, das reformas legislativas em prol da promoção da igualdade de género torna-se essencial perceber quais os direitos que o Islão confere às mulheres. Neste sentido, o terceiro capítulo apresentará um estudo sobre o estatuto das mulheres à luz da Lei islâmica.

No quarto e último capítulo o nosso estudo incidirá sobre o actual estatuto da mulher muçulmana em Marrocos. Apresentaremos os direitos da mulher na esfera

---

Roi Mohammed VI et le gouvernement marocain ont fait preuve d'un engagement sans précédent pour élargir les droits des femmes et leur participation au processus démocratique en 2009'. Dans son rapport sur les droits de l'Homme, le département d'Etat américain a mis en exergue les avancées du Maroc dans le domaine des droits de la femme, notamment en ce qui concerne la représentativité politique et les changements apportés au Code de la famille". Cfr. AUJOURD'HUI, LE MAROC – *Le Royaume du Maroc a réalisé l'un des plus grands exploits du Monde árabe*. Disponível na WWW : http://www.aujourdhui.ma. Consultado no dia 15 de Março de 2010; SEZAME – *Le code de famille marocain, une référence pour les pays arabes et islamiques*, in http://www.sezamemag.net, consultado no dia 28 de Janeiro de 2010. "De son côté, M. Radouane Benkhadra, conseiller juridique du Secrétaire général de la Ligue arabe, le Code de la famille marocain a apporté de nouveaux amendements en mettant la famille sous la responsabilité des deux conjoints et en instaurant l'égalité entre les deux sexes. Citant des statistiques officielles deux ans après l'entrée en vigueur au Maroc du Code de la famille, M. Benkhadra a fait état de baisses du taux de divorce allant de 27 à 72 pc selon les régions. Il a par ailleurs relevé que les réformes législatives relatives à la famille ont été accompagnées par un progrès dans le domaine de la justice de la famille, appelant à renforcer les capacités des tribunaux de la famille en les dotant des moyens nécessaires et de ressources humaines qualifiées. Après avoir rappelé que la majorité des pays arabes ont entrepris un effort pour la réforme de leurs législations relatives à la famille, il a plaidé pour une coordination arabe et islamique visant à tirer profit des expériences réussies dans le domaine". Cfr. SEZAME – *Le code de famille marocain, une référence pour les pays arabes et islamiques*, in http://www.sezamemag.net, consultado no dia 28 de Janeiro de 2010.

pública e privada, focando a nossa atenção nesta última, por ter sido aí que se deram os maiores avanços na promoção da igualdade de género em Marrocos.

Encerraremos esta dissertação com uma análise do processo em que assentou a reforma do Código da Família de forma a percebermos o seu potencial papel como modelo para os demais países muçulmanos, que procuram uma modernidade que seja compatível com os valores do Islão.

CAPÍTULO I

O Islão e o Direito

1. O ISLÃO: RELIGIÃO E IMPÉRIO

Reza a história que o Islão – do étimo árabe *içla*, que significa submissão à vontade de Deus[3] – nasceu com as primeiras revelações da palavra divina ao Profeta Maomé. Autores como Fernand Braudel defendem, contudo, que a história do Islão tem raízes anteriores à pregação de Maomé, pois é constituída não só pelo que o Profeta legou, mas também por toda a herança dos povos que anteriormente dominaram a região onde veio a proliferar o Islão. "A civilização muçulmana, como a ocidental, é uma civilização *derivada*, de *segundo grau*, [não] se edificou a partir de uma tábua rasa mas na turfa dessa civilização matizada e muito viva que a precedeu no Próximo-Oriente" [4]. Contam-se entre os diferentes povos que ocuparam aquela região, os Assírios, os Gregos, os Macedónios e os Romanos. A título de exemplo sobre a influência dos hábitos e costumes pré-islâmicos na formação do Islão, Fernand Braudel aponta as peregrinações a Caaba e ao monte Arafat, cuja prática era anterior à revelação a Maomé, tendo sido por este *anexadas* à religião islâmica, fazendo parte de um dos cinco primordiais deveres impostos a qualquer muçulmano[5].

Em 610 d.C. começou um novo e crucial período na história daqueles territórios[6]. A partir daquela data e até ao ano de 632, ano da morte do Profeta, ocorre a Revelação a Maomé do que viria a ser o Alcorão, primeiramente em Meca e depois em Medina[7].

Maomé, modesto membro da tribo *Quraysh* de Meca, ainda longe de entender o poder contido nas palavras do Arcanjo Gabriel, que recebera aos 40 anos, decide guardar segredo de tal *visita*. Aos poucos, foi tomando consciência da sua incumbência divina de revelar a palavra de Deus que era *a* verdade, o caminho a seguir, a via para a compensação divina no momento do juízo final e que implicaria uma vida simples, sem

[3] Cfr. Suleiman Valy MAMEDE – *O Islão e o Direito Muçulmano*, Lisboa, Edições Castilho, 1994, p. 15.

[4] Cfr. Fernand BRAUDEL – *Gramática das Civilizações*, Lisboa, Teorema, 1989, p. 56 (interpolação nossa).

[5] Cfr. Fernand BRAUDEL – *Gramática das Civilizações*, Lisboa, Teorema, 1989, pp. 56 e 62.

[6] Para uma completa cronologia do Islamismo, *vide* Jamal L. ELIAS – *Islamismo*, Lisboa, Edições 70, 2010.

[7] Cfr. Fernand BRAUDEL – *Gramática das Civilizações*, Lisboa, Teorema, 1989, p. 60.

ostentações e desprendida de bens materiais[8]. A pregação do Profeta Maomé foi vista com desconfiança pelos mais importantes membros da sua tribo, que viam em Maomé, a quem a vida nunca tinha trazido grandes proveitos, uma impossibilidade quase inata de ser portador da palavra divina, sobretudo de uma palavra que condenava a vida abastada desses ricos mercadores. Todavia, se inicialmente era visto como alguém pouco credível, à medida que o tempo passava, Maomé foi sendo foco de preocupação. A sua mensagem ia colhendo cada vez mais seguidores e a proclamação da origem divina das suas palavras ia sendo difundida. Sem surpresa, Maomé e os seus discípulos começaram a ser perseguidos pelos homens abastados da sua tribo, precipitando a sua fuga de Meca para Medina[9].

Maomé e os seus seguidores chegam a Medina em 622[10]. Já nesta cidade, o Profeta procura estabelecer acordos com os clãs aí residentes, numa estratégia de união de forças contra o povo pagão de Meca, inimigo dos clãs de Medina[11]. E tais acordos conquistam a confiança do povo de Medina, de tal forma que Maomé se torna o chefe religioso, político e militar daquela cidade[12]. Dá-se, então, o nascimento de uma comunidade social com uma identidade definida que partilha princípios comuns: a *Umma*. Maomé vai somando, a essa então pequena comunidade, mais povos e mais territórios, quer através do reconhecimento, por parte destes, de uma comunidade com

[8] "Se, passado algum tempo, acabou por chamar a si a tarefa de comunicar aos homens a mensagem revelada, fê-lo ainda sem outra pretensão que não fosse a de partilhar com os seus pares a pura verdade, alertando-os para a iminência do Juízo e explicando-lhes os meios pelos quais eles se tornariam merecedores da recompensa de Deus". Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 136. Ainda sobre o momento da Revelação, cfr. Fernand BRAUDEL – *Gramática das Civilizações*, Lisboa, Teorema, 1989, p. 60.

[9] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 137; Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 54.

[10] A chegada a Medina, em 20 de Setembro de 622, é um importante marco na história do Islão. Tal data marca o início da Hégira, o calendário lunar islâmico. Mais tarde, ainda nesta cidade, Maomé deixa de orientar as suas orações para Jerusalém, para o fazer em direcção a Meca. Cfr. Fernand BRAUDEL – *Gramática das Civilizações*, Lisboa, Teorema, 1989, p. 61.

[11] Maomé não terá sido totalmente rejeitado ou abandonado em Meca. Segundo Fazlur Rahman, a ida para Medina fazia já parte da estratégia de Maomé, que estava bem ciente de que não tinha em Meca o acolhimento necessário para a sua empresa: "nunca os habitantes de Medina teriam convidado para seu chefe político e religioso um homem que gozasse de pouco prestígio na sua terra natal: ninguém elege chefes por piedade". Cfr. Fazlur RAHMAN – *O Islamismo*, Lisboa, Editora Arcádia, 1970, p. 33. Maomé, antes de sair de Meca, teria já assegurado que seria bem recebido em Medina, tendo iniciado os já referidos acordos com medinenses influentes. Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, pp. 137-138. No mesmo sentido, cfr. Jamal L. ELIAS – *Islamismo*, Lisboa, Edições 70, 2010, pp. 33-34.

[12] Fernand Braudel traz-nos uma versão, não tão nobre ou heróica, da estada de Maomé e dos seus seguidores em Medina. Segundo este autor, a política de Maomé passa da simpatia para a desconfiança, que se traduzirá mais tarde em hostilidade. Os ataques e pilhagens perpetrados pelos seguidores de Maomé aos vizinhos e às caravanas vindas de Meca transformam Medina numa cidade em guerra. Ao mesmo tempo, contribuíram para o fortalecimento militar dos muçulmanos e para o subsequente sucesso na tomada de Meca. Cfr. Fernand BRAUDEL – *Gramática das Civilizações*, Lisboa, Teorema, 1989, p. 61.

uma força respeitável de que queriam fazer parte, quer através da força militar. Pouco a pouco, o Profeta conquista toda a Península Arábica, chegando e tomando Meca no ano de 630.

A expansão muçulmana estava, só agora, a começar. Maomé aspirava pela universalização da crença em Alá, pela expansão de uma comunidade una e solidária que partilhasse os mesmos princípios políticos, valores e religião[13]. Uma religião *simples* com a qual os fiéis se identificam e que assenta em cinco pilares: crer num Deus único, Alá, de quem Maomé foi mensageiro; orar cinco vezes ao dia; dar esmola aos pobres; jejuar no Ramadão; e fazer a peregrinação a Meca, pelo menos uma vez na vida[14]. Uma comunidade em que o predomínio dos laços de sangue seja substituído por uma união de fé, em que os '"cidadãos' rezam e trabalham, obedecem a Deus e aos decretos dos homens". Uma comunidade sem limites nem fronteiras geográficas, regida por "princípios de solidariedade interna", porque se trata de um só povo, porque se trata de uma só comunidade: "a *Umma Muslima*"[15]. Esta unidade seria a garantia da sobrevivência dos povos que a ela aderissem, uma vez que estes, solidários entre si, seriam mais capazes de se proteger contra investidas de tribos vizinhas[16].

Após a morte de Maomé, em 632, e no cumprimento das ambições do Profeta, dá-se a expansão islâmica em direcção aos povos vizinhos, levada a cabo pelos califas[17] – inicialmente escolhidos como sucessores de Maomé – e que teria por base os ensinamentos do Alcorão, a difusão da fé islâmica. Maomé falece, contudo, sem

[13] A unidade política em que também se alicerçou a *Umma* era, ao tempo de Maomé, o resultado da influência da forma organizacional das tribos árabes pré-islâmicas. O Profeta liderou a comunidade porque lhe foram atribuídas qualidades excepcionais, afinal era um enviado de Deus, logo o mais capaz de tal tarefa. Todavia, as suas competências resumiam-se, nos primeiros anos da *Umma*, à resolução de diferendos que ocorressem no seio desta comunidade. Isso mesmo resultava da Constituição de Medina (*vide* nota 16 desta dissertação). Pouco a pouco, e na senda das conquistas das suas campanhas militares, Maomé começou a desempenhar tarefas próprias de um líder administrativo, como por exemplo, o envio de administradores e colectores de tributos para as suas tribos protegidas. Em consequência dessa nova realidade política, a comunidade afasta-se da sua forma pré-islâmica original e conhece um líder com amplos poderes. Todavia, o desenvolvimento do novo modelo político da comunidade só irá acontecer anos mais tarde, com as dinastias Omíada e Abássida. Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, pp. 143-146.

[14] Cfr. Dário Moura VICENTE – *Direito Comparado. Volume 1, Introdução e Parte Geral*, Coimbra, Almedina, 2008, p. 377.

[15] Cfr. Fazlur RAHMAN – *O Islamismo*, Lisboa, Editora Arcádia, 1970, p. 41.

[16] Na Constituição de Medina, elaborada por Maomé entre 622 e 627, eram já visíveis os princípios que constituem a *Umma*, considerada naquele texto como um "valor fundamental". A solidariedade, a responsabilização de uns pelos outros, a tolerância e a protecção dos mais fracos, muito embora não fossem já novidade para aquela cidade – pois eram princípios que já faziam parte da organização das tribos pré-islâmicas – foram erigidos à condição de princípios edificadores da *Umma*. Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 143.

[17] Califa, em árabe *khalifa*, significa representante ou delegado. Eram homens que representavam Deus e o Seu Profeta. Cfr. Jamal L. ELIAS – *Islamismo*, Lisboa, Edições 70, 2010, p. 35.

designar sucessor ou definir a forma como este haveria de ser escolhido. Nasce aqui a primeira grande crise do império islâmico[18]. Ante tal realidade, a comunidade recorreu ao método que melhor conhecia: um método tribal pré-islâmico que consistia na reunião da comunidade para a escolha de um sucessor do líder falecido.

Abu Bakr, sogro do Profeta, foi, através de tal prática, escolhido para assumir o lugar de califa, cabendo-lhe a direcção da comunidade islâmica entre 632 e 634, ano em que morreu[19]. Sucedeu-lhe Omar I, o segundo califa, que governou entre 634 e 644. A nomeação de Omar I já havia sido, de certa forma, definida por Abu Bakr que, querendo evitar uma cisão dentro da *Umma* em virtude da escolha de um seu sucessor, se adiantou em reunir o consenso da comunidade relativamente ao nome por si proposto[20]. Durante o primeiro e segundo califado deu-se a unificação da Península Arábica e a conquista da Síria, do Egipto, de Jerusalém e da Pérsia[21]. Omar I foi assassinado em 644, sem nomear um seu sucessor, como Abu Bakr havia feito. Apenas designou um conselho para o fazer. A questão da escolha de um líder da *Umma* tinha ressurgido, não tendo sido pacífica a subida de Otman ao poder. O terceiro califa, liderou os muçulmanos entre 644 e 656, ano em que foi morto por indivíduos insatisfeitos quanto à forma como tinha subido ao poder e como havia conduzido a comunidade. Sucedeu-lhe Ali, genro e primo de Maomé, casado com Fátima, filha do Profeta. Ali, o quarto califa, foi nomeado num momento em que a comunidade presente em Medina era constituída maioritariamente pelos seus apoiantes. Ali foi morto em 661, por Muawiya, que não tinha concordado com a sua nomeação para líder e apontava aquele califa como responsável pela morte de Otman, terceiro califa que pertencia ao seu clã, os Omíadas.

Abu-Bakr, Omar I, Otman e Ali foram os quatro primeiros califas, os "escolhidos" pela comunidade, considerados os mais virtuosos apresentando-se, ainda

---

[18] "The choice of successor to the Prophet as the religious and political head of the community presented the Muslims with their first serious crisis". Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 13.

[19] A sua nomeação deveu-se a várias razões: o facto de se nomear um muçulmano de Meca não criaria grandes comoções dentro da comunidade; Abu Bakr era muito próximo de Maomé, talvez o mais próximo de todos os seus seguidores, uma vez que além de manter com aquele uma grande amizade, era também seu sogro, conselheiro-mor e seu substituto na liderança das orações quando a doença já incapacitava Maomé para o fazer. Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, pp. 146-147. Sobre a sucessão de Maomé e os seus califas, *vide* também Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 13.

[20] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 147.

[21] Cfr. Fernand BRAUDEL – *Gramática das Civilizações*, Lisboa, Teorema, 1989, pp. 56-57. No mesmo sentido, *vide* Suleiman Valy MAMEDE – *O Islão e o Direito Muçulmano*, Lisboa, Edições Castilho, 1994, p. 218. De acordo com Jamal J. Elias, Damasco terá sido conquistada em 635, o Egipto em 639 e a Pérsia no ano seguinte, em 640. Cfr. Jamal L. ELIAS – *Islamismo*, Lisboa, Edições 70, 2010, Cronologia do Islamismo.

hoje, como os mais importantes para todos os muçulmanos. Muawiya, que liderou entre 661 e 680, auto-intitulando-se califa e chegando ao poder, não pela vontade da comunidade, mas pela força, criou uma ruptura na comunidade islâmica[22]. Transferiu a capital do Império árabe para Damasco, dando início à dinastia Omíada e instituindo o califado hereditário.

A escolha do sucessor de Maomé levantou grandes e fracturantes questões que resultaram no grande cisma que ainda hoje divide e gera conflitos entre muçulmanos: a divisão entre xiitas e sunitas. A corrente xiita (*Shiat Ali*, que significa facção de Ali[23]), constituída por apoiantes de Ali e nascida ainda durante o tempo dos três primeiros califas, adquiriu, com a dinastia Omíada e por oposição a esta, uma nova força. Os xiitas defendiam que o líder da comunidade deveria ser descendente do Profeta e não eleito, seguindo o raciocínio de que a autoridade islâmica caberia, por direito divino, a Maomé e aos seus descendentes. Consideram, portanto, que os três primeiros califas foram usurpadores, pois privaram Ali da liderança da comunidade. A convicção dos xiitas assenta em relatos segundo os quais Maomé designava, na sua ausência, Ali como seu representante[24]. Os xiitas rejeitam o *ijma*, o consenso da comunidade, enquanto fonte da Lei, precisamente porque foi o consenso que esteve na base da escolha dos três primeiros califas[25]. Rejeitam ainda a *Sunna* (a tradição do Profeta), definida pelos

[22] A legitimidade da chegada ao poder por Muawiya foi muito controversa. As lutas violentas entre este califa e o seu predecessor, Ali, sobre os termos em que este subira ao poder, resultaram na necessidade de recurso à arbitragem. Cumprindo os costumes observados na nomeação dos quatro califas – e que assentavam no acordo da comunidade –, o grupo de arbitragem constituiu um conselho para a resolução do diferendo. De tal conselho terá, aparentemente, saído uma decisão favorável a Muawiya. No entanto, Ali não terá aceitado tal decisão, dando continuidade aos pleitos que decorriam entre os dois e de que resultou a morte deste. Ora, Muawiya terá sustentado a legitimidade do seu poder enquanto califa no acordo da comunidade, acordo este que estaria ainda reforçado pelo facto de Muawiya já se ter proclamado califa em Jerusalém. Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 148.

[23] Cfr. Jamal L. ELIAS – *Islamismo*, Lisboa, Edições 70, 2010, p. 36.

[24] Cfr. Jamal L. ELIAS – *Islamismo*, Lisboa, Edições 70, 2010, p. 36.

[25] Neste sentido, *vide* Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 13. Com o xiismo nasce a figura do Imã, correspondente aos homens descendentes de Maomé, e por isso tomados como indivíduos de qualidades extraordinárias, a quem caberia o desempenho de uma autoridade suprema, pois detinham o poder exclusivo de dar a conhecer aos crentes o verdadeiro significado, limites e práticas da religião islâmica. Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 122. No mesmo sentido, *vide* Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, pp. 29-30. Os xiitas viveram numa espécie de clandestinidade até que o seu rito se tornou o dogma da Pérsia, no século XVI. Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 121. A corrente xiita, vista pelos sunitas como um "rito herético", representa actualmente cerca de dez por cento do universo islâmico. Cfr. René DAVID – *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo*, Lisboa, Editora Meridiano, 1972, p. 504. Todavia, no Irão eles representam a maioria dos muçulmanos aí residentes. Cfr. Dário Moura VICENTE – *Direito Comparado. Volume 1, Introdução e Parte Geral*, Coimbra, Almedina, 2008, p. 378. De entre os mais importantes sub-grupos xiitas actuais podemos contar os *Ithna asharis*, no Irão, os *Isma'ilis*, na India, na Ásia Central, na Síria e na região do Golfo

sunitas como uma compilação de relatos (*hadiths*), do que o Profeta fez e disse, transmitidos por depoimentos dos seus contemporâneos. Para os xiitas, apenas os *hadiths* do Profeta transmitidos pelos Imãs serão válidos[26]. Os sunitas consideram a *Sunna* uma importante fonte de Direito, bem como o *Ijma*[27]. A escolha de Abu Bakr para sucessor de Maomé foi, para os sunitas, a mais acertada, tendo em conta a idade e a relação próxima que aquele mantinha com o Profeta. Abu Bakr terá escolhido Omar pelo facto de este também ser próximo de Maomé e da antiguidade da sua conversão ao Islão. Muito embora estas características pudessem ser encontradas também em Ali, a sua jovem idade, ao tempo da morte de Maomé e de Abu Bakr, era apontada pelos sunitas como uma desvantagem. Consideravam os sunitas que a sucessão familiar seria contrária aos ensinamentos do Islão.

Entretanto, o domínio islâmico continuou o seu percurso imperial. O norte de África foi conquistado, em 665, e a Península Ibérica foi tomada já no século VIII, no ano de 711. Abu-l-Abbas seguiu-se a Muawiya, sendo o primeiro da dinastia Abássida, que teve o seu início em 750. A capital mudou-se de Damasco para Bagdade. A dinastia iniciada pelo califa Abu-l-Abbas mostrou saber conjugar melhor as práticas pré-islâmicas com os ensinamentos islâmicos, assentando a legitimidade da escolha do membro da família para assumir o governo do Império, não na hereditariedade, como acontecia na dinastia que a precedeu, mas nas capacidades reconhecidas pelos restantes familiares[28]. E tal sabedoria rendeu aos Abássidas vários anos ao comando do Império islâmico. A dinastia Abássida, tal como a Omíada, fez alargar os poderes do califa. Se Abu Bakr, o primeiro califa, justificou o poder que assumia com base no facto de ser, segundo as suas palavras, califa do mensageiro de Deus e, portanto, seu sucessor, já as dinastias Omíada e Abássida, deslumbradas pelo poder, reclamaram tal legitimidade

---

Pérsico, e os *Zaydis*, no Sul da Península Arábica. Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 29.

[26] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 122.

[27] Os sunitas constituem, actualmente, a grande maioria dos muçulmanos. Cfr. Dário Moura VICENTE – *Direito Comparado. Volume 1, Introdução e Parte Geral*, Coimbra, Almedina, 2008, p. 378. Para um maior desenvolvimento sobre o cisma entre xiitas e sunitas, *vide* Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, pp. 122-123,; Jamal L. ELIAS – *Islamismo*, Lisboa, Edições 70, 2010, pp. 35-43.

[28] "Os Abássidas, por seu turno, manifestaram igualmente respeito pela tradição pré-islâmica, mas trataram esta influência de forma a ajustá-la aos ensinamentos do Islão, não deixando como a dinastia anterior, que estes fossem obnubilados por aquela. Do mesmo modo que os Omíadas, os Abássidas conseguiram manter, por um vasto período de tempo, o poder califal entre os membros da sua família. Apenas a justificação desta prática mudou. Deixou de assentar em ideias como a de um poder hereditário ou de uma vingança de sangue. O seu fundamento passou a ser o carisma do sucessível, o mérito a este reconhecido pelos restantes membros da família". Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 149.

com base numa directa "procuração" divina[29]. O que começou por ser um poder já bastante alargado – uma vez que Maomé chamava a si diversas funções –, mas usado com alguma precaução e sem aspirações autoritárias, recolhendo-se na liderança religiosa e na diplomacia, passou, após a morte do quarto califa, a abarcar praticamente tudo: a condução da empresa militar que incluía a administração das províncias anexadas e que se traduzia no controlo dos dinheiros públicos; o controlo do poder judicial, pois o lugar de *árbitro* foi inicialmente assumido pelo califa, passando a designar-se cádi (juiz), e delegado, depois, em especialistas por si nomeados; a prática legislativa, que muitas vezes se traduzia num conveniente afastamento da Lei islâmica – a *Sharia*[30] – e que levantou consideráveis contestações por parte dos *ulamas*[31]. Todavia, o maior crescimento dos poderes califais a que se assistiu foi resultado do encontro da dinastia Abássida com o império Persa, entre os séculos VIII e IX. A mudança da capital para Bagdad e a inevitável influência gerada pelo contacto próximo com funcionários cuja formação assentava na tradição persa modificaram rapidamente os hábitos e premissas em que se fundava a governação árabe, que foi acolhendo costumes que não eram os seus, mas que lhe traziam maior conforto e protecção. Influenciados pelos cerimoniais persas, os governadores abássidas tornaram-se independentes de qualquer conselho ou comunidade, libertando-se da obrigação de auscultar qualquer membro da comunidade que não tivesse sido por si nomeado de acordo com os seus interesses[32].

Aos poucos, a dinastia Abássida foi perdendo o seu poderio político e o território foi sendo dividido e os vizires – figura nascida da relação de "irmandade" entre os Abássidas e os Persas, cuja função seria chefiar a administração pública do califado – tomaram sob seu comando os territórios entretanto autonomizados. Efectivamente, a

[29] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, pp. 149-150.

[30] No Alcorão, a palavra *Sharia* é mencionada na seguinte passagem: "Depois, fizemos-te portador [ó Muhammad] de uma lei relativa à Ordem. Segue-a e não sigas os desejos dos que não sabem". *Sura* 45:17. *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, p. 520.

[31] Os *ulamas* (plural de *Alem* ou *Alim*, ou seja erudito, doutor da Lei) eram uma "casta de homens notáveis" , formada após a morte do Profeta, detentora de aprofundados conhecimentos em matéria religiosa. Foram juízes nos tribunais religiosos, jurisconsultos, advogados, administradores das mesquitas e das fundações pias, professores daqueles que queriam uma educação, conselheiros dos califas e construíram a imagem do Islão que perdura, ainda que questionada, até hoje. De facto, os *ulamas*, que empreenderam a codificação das fontes da *Sharia* (o Alcorão e a *Sunna*), tornaram-se *primo* intérpretes da Lei islâmica sobre a qual mantinham uma reserva exclusiva, de forma a preservar o seu sentido e prescrições. Sem surpresa, quando confrontados com a usurpação dos poderes que lhes cabiam no exercício da aplicação da *Sharia*, os *ulamas* opuseram-se à prática legislativa levada a cabo pelos califas. Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, pp. 129 e 151.

[32] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 152.

queda do império governado pela dinastia Abássida estava já a acontecer desde o século VIII, com a emergência, entre outras, da dinastia Omíada, em Espanha, e da dinastia Aglabid, na Tunísia. Os sultões (chefes militares) governavam, de facto, estes territórios, afastando os califas do exercício do seu poder e reservando-lhes apenas o papel de figurar nas cerimónias oficiais[33]. Estes "senhores da guerra", legitimados pelas armas, trazem um novo fôlego à organização política do mundo islâmico, mesmo após o fim da dinastia Abássida, em 1258[34]. Todavia, o esplendor inicial do império foi-se apagando e acabou por não resistir à pressão turca, que conduziu à abolição do sultanato[35]. Em 1924, o califado extingue-se, perdendo-se, nesse momento, o carácter de organização política que caracterizava a *Umma*[36].

A impossibilidade de manter um apertado domínio sobre um tão vasto império arrastou o seu desmembramento e fragilizou-o face às investidas colonialistas. Todavia, mesmo após a sua divisão em territórios independentes, a *Umma* não se perdeu, mas antes sobreviveu à queda do império que lhe dava corpo[37]. Resistindo e desafiando o poder das fronteiras geográficas, que definem e delimitam a soberania dos Estados nascidos e libertos do jugo ocidental, a *Umma* transmuta-se, assumindo um plano de influência mais restrito: uma unidade religiosa viva no espírito dos seus fiéis, que nela encontram o conforto de uma "irmandade espiritual transnacional"[38]. Mas alguns

[33] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 153.

[34] Bagdad foi tomada, primeiro pela dinastia Buyida, em 945, e, em 1055, pela dinastia Seljucida, não conseguindo resistir à invasão mongol, que destruiu a cidade e pôs fim à dinastia Abássida. Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, pp. 152-153. No século XV, com a queda do Império Romano do Oriente pela tomada de Constantinopla pelos turcos otomanos, os muçulmanos começaram a ocupar os territórios do sudeste europeu onde formaram comunidades islâmicas que partilham esse credo até hoje. Referimo-nos a regiões como a Bósnia e o Kosovo, a Albânia e a Bulgária. O Islão chegou também à África subsahariana, como Moçambique e à Ásia, a países como a Indonésia. Cfr. Dário Moura VICENTE – *Direito Comparado. Volume 1, Introdução e Parte Geral*, Coimbra, Almedina, 2008, p. 377.

[35] O Império Otomano foi tomando, ao longo de cerca de 600 anos, todos os países que faziam parte do império islâmico. Este domínio turco deu-se entre 1300 e 1901, acabando por sucumbir às conquistas francesas (Argélia, em 1830, e Tunísia, em 1881, entre outras), inglesas (Ádem, em 1839, Egipto, em 1822, e Koweit, em 1899, entre outras) e italianas (Líbia, em 1911). Cfr. Suleiman Valy MAMEDE – *O Islão e o Direito Muçulmano*, Lisboa, Edições Castilho, 1994, pp. 217-233.

[36] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 154.

[37] "A unidade não se perdeu, mas o império acabou por definhar – recuou, dividiu-se e, por fim, não conseguiu oferecer resistência à acção colonizadora das potências europeias que, em pouco tempo, retalhou o que restava do grande e velho manto". Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 141.

[38] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 135. Ressalvam-se desta "irmandade espiritual transnacional" países como a Turquia, que, logo nos anos vinte do século passado, adoptou o secularismo integral. Todavia, o Islão continuou a fazer parte da estrutura de muitos outros países, seja pelo facto de consagrarem constitucionalmente a religião muçulmana enquanto religião do Estado (e aqui referimo-nos a países como o Egipto, a Tunísia, a Argélia e Marrocos, que assumem uma estrutura *mista*, fazendo conviver o Islão lado a lado com o secularismo presente na organização política do país), seja pelo facto de tornarem a religião indissociável dos seus princípios políticos, como é o caso da Arábia Saudita.

muçulmanos esperam o renascimento da unidade política da *Umma*. O sonho de construção do "grande Estado islâmico" vive ainda[39].

2. O DIREITO NO MUNDO MUÇULMANO

A *Sharia* ou Lei islâmica nasce com o advento do Islão, com a revelação da palavra divina ao Profeta Maomé. As suas fontes são o Alcorão[40], onde estão compiladas as récitas das regras divinas, e a *Sunna*, a tradição do Profeta, constituída por *hadiths*, passagens da vida do Profeta de onde são extraídas regras que hão-de guiar também os muçulmanos. Durante o século VII d.C., ou século I do Islão, o termo *sunna* correspondia tanto à *sunna* do Profeta quanto à *sunna* das tradições pré-islâmicas. "A ideia de *Sunna* enquanto sinónimo de tradição – de caminho já trilhado pelos antigos, e por isso, seguro – foi uma ideia que os muçulmanos herdaram dos árabes. A herança acabaria, no entanto, por depressa ser feita património seu e os muçulmanos, depois de terem procurado nas gerações anteriores modelos de conduta aptos a completar a ordenação corânica, fizeram da tradição – que referiram expressamente ao Profeta – fonte da Lei revelada. A tradição passou a ser *a* Tradição; a *sunna*, a *Sunna*"[41].

A sua difusão da Lei islâmica é simultânea à expansão do Islão e, como já tivemos oportunidade de referir, é empreendida por Maomé e depois, na morte deste, pelos califas que o sucederam.

Apesar de serem frequentemente usados como sinónimos, a *Sharia*, entendida como Direito divino, não deve ser confundida com o Direito muçulmano. Um aspecto importante para o qual Mohamed Chafi chama a atenção. Para o autor o Direito muçulmano é Direito positivo, resultado do *fiqh*, da doutrina islâmica – exercício interpretativo praticado pelos jurisconsultos que, através da interpretação do Alcorão e

[39] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 155.

[40] A palavra Alcorão deriva do verbo árabe que significa ler ou recitar. O Texto Sagrado, como também é designado, é constituído pelas revelações de Deus à Humanidade por intermédio de Maomé. Está organizado em 114 capítulos, chamados *Suras*, e estes estão subdivididas em versículos, os *ayat*. O facto de os muçulmanos acreditarem que o Alcorão é a palavra literal de Deus tem, para além das questões relativas ao Direito já mais ou menos conhecidas do grande público ocidental, várias outras implicações interessantes: muitas livrarias não afixam os preços dos exemplares do Alcorão, pelo que um comprador interessado deverá perguntar pelo preço questionando o vendedor sobre qual será a "dádiva" apropriada para aquele volume; aquele que conhece de memória todo o Alcorão é chamado *hafiz*, o guardião, título que tem as suas origens no tempo em que o Alcorão se transmitia apenas oralmente e que dependia da memória das pessoas para não desaparecer. Cfr. Jamal L. ELIAS – *Islamismo*, Lisboa, Edições 70, 2010, pp. 19-21.

[41] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 159. No mesmo sentido, cfr. Jamal L. ELIAS – *Islamismo*, Lisboa, Edições 70, 2010, p. 24.

da *Sunna* e recorrendo ao raciocínio por analogia (*qiyas*) e ao consenso da comunidade (*ijma*), criam novas normas que regulam situações que não estão contempladas no Direito revelado. "C'est faux que le Droit musulman est un Droit sacré, parce que le Droit musulman actuellement, et pour moi la doctrine islamique, est l'interprétation de deux sources: le Coran et la *Sunna*. Parce que le droit musulman actuellement en matière familial ou en matière immobilier n'a jamais été révélé, ce sont des interprétations. Même le Droit musulman c'est un Droit positif parce qu'il a été posé par les jurisconsultes et non par Dieu. Et ça veut dire qu'il peut souffrir une évolution, ça veut dire qu'il est muable"[42].

2.1 O advento da *Sharia*

O Islão foi verdadeiramente inovador no que toca ao Direito, não sendo apenas uma adaptação natural das práticas e costumes das sociedades islâmicas, como vimos acontecer ao nível da organização do poder político[43]. Os ensinamentos transmitidos por Maomé, receptor da palavra de Deus, encorajavam, para bem da Humanidade, a um total respeito e fidelidade aos princípios divinos. Tais princípios regiam todas as esferas da vida dos fiéis, incluindo a vida social e familiar, também ela tutelada por normas e regras de proveniência divina que, dada a sua origem, eram indiscutíveis[44]. Deus era o grande legislador. A Lei islâmica ou *Sharia* estava presente em todos os actos dos seus fiéis muçulmanos, desde o acordar ao deitar, desde o seu nascimento à sua morte, sem

[42] "Je peux vous donner un aperçu historique: quand les occidentaux sont arrivés en Afrique du Nord, en Algérie, en 1830, […] ils ont fait des études sociologiques et ethnologiques en matière familial. Et qu'est-ce qu'ils ont trouvé quand ils sont arrivés ? Ils ont trouvé des manuscrites de Malike et ils l'ont traduit en français et l'ont appelé Droit musulman et c'est comme ça qu'est venu le terme Droit musulman. […] Mais chez nous on n'appelle pas de Droit musulman, en arabe on appelle de *Fiqh* islamique et le *Fiqh* c'est la Doctrine. […] La *Sharia* c'est le Coran révélé par Dieu au Prophète et la *Sunna*, la Tradition du Prophète. C'est tout. Ce sont les deux sources de la *Sharia.* On peut dire que la *Sharia* c'est la Loi islamique, mais on préfère garder le terme *Sharia*". Transcrição de conversa com o Professor Mohamed Chafi, professor da Faculdade de Direito da Universidade de Marrakech, no dia 16/03/2011, em Marrakech, Marrocos.

[43] O costume das tribos pré-islâmicas não foi, todavia, ignorado, mas passou para um plano supletivo, vendo a sua aplicação restringida as situações não reguladas pela *Sharia.* Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, pp. 155-156. Ainda a respeito do lugar do costume no Direito muçulmano, René David observa a posição supletiva que aquele ocupa relativamente a este e ilustra-a com alguns exemplos: "costumes relativos ao montante ou às modalidades de pagamento do dote, costumes regulando o uso de águas correntes entre proprietários de raiz". Cfr. René DAVID – *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo*, Lisboa, Editora Meridiano, 1972, p. 515.

[44] "To Muslims, Shari'a is the 'Whole Duty of Mankind' moral and pastoral theology and ethics, high spiritual aspiration, and detailed ritualistic and formal observance; it encompasses all aspects of public and private law, hygiene, and even courtesy and good manners". Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 11 (aspas no original).

que se possam distinguir claramente as obrigações que têm para com os seus semelhantes das obrigações que têm para com Deus[45]. "É um todo indissociável, que visa, em primeiro lugar, – antes de recorrer, em última instancia, à aplicação de penas exemplares – constituir uma sociedade, educar indivíduos, grupos e comunidades que temam a Deus"[46].

A revelação divina, que tomou forma através das palavras de Maomé, tem dois períodos temporais distintos. No período de Meca era constituída maioritariamente por preceitos religiosos e morais. Durante o período de Medina a revelação assumiu um carácter mais pragmático e caracterizou-se por preceitos que regulassem questões políticas e sociais[47]. Em Medina, também o Profeta foi, por força das circunstâncias, assumindo o papel de mediador de conflitos, cabendo-lhe, assim, um papel eminentemente jurídico. Maomé definia regras para o bom entendimento dentro da comunidade. "À sua morte, Maomé deixou definidas as bases do ordenamento jurídico do mundo muçulmano. Caberia aos que lhe sobreviveram a sistematização e desenvolvimento deste extenso legado"[48]. E, efectivamente, tal aconteceu. No ano de 650 foi, finalmente, codificado o Alcorão[49].

O contributo de Maomé para a construção da *Sharia* não se fica por aqui, reflectindo-se igualmente no recurso ao método interpretativo. O Alcorão não é propriamente um código de Direito muçulmano, uma vez que não contém "disposições de natureza jurídica" em número suficiente para constituírem um código[50]. Apenas cerca de seiscentos dos mais de seis mil versículos que compõem o Alcorão, contêm regras jurídicas, versando sobre matérias tão díspares como o Direito da Família e das Sucessões, o Direito Penal, o Direitos dos Contratos, etc.[51]. O *livro sagrado*, por si só, não estabelece preceitos que regulem todas as áreas da vida dos crentes. Para colmatar essas "lacunas", assumem, as restantes fontes de Direito muçulmano um importante

[45] Cfr. René DAVID – *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo*, Lisboa, Editora Meridiano, 1972, p. 499.

[46] Cfr. Suleiman Valy MAMEDE – *O Islão e o Direito Muçulmano*, Lisboa, Edições Castilho, 1994, p. 105.

[47] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 12.

[48] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 157.

[49] Após a morte de Maomé, teve início a recolha e a sistematização das récitas divinas. Muito embora não exista uma total concordância quanto à data em que tal tarefa terminou, a maioria dos muçulmanos concorda que tal aconteceu entre 650 e 656, durante o califado de Otman. A comissão nomeada por este califa determinou o que deveria integrar a compilação e o que deveria ser daí excluído, bem como a ordem e a numeração das *Suras*. Cfr. Jamal L. ELIAS – *Islamismo*, Lisboa, Edições 70, 2010, p. 20.

[50] Cfr. René DAVID – *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo*, Lisboa, Editora Meridiano, 1972, p. 502.

[51] Cfr. Dário Moura VICENTE – *Direito Comparado. Volume 1, Introdução e Parte Geral*, Coimbra, Almedina, 2008, p. 385.

papel[52]. A hermenêutica islâmica, ainda sem que o seu *primo* autor se apercebesse da prática de tal exercício interpretativo – pois pretendia apenas dar resolução às questões que lhe iam colocando –, nasce com Maomé. A *arte* de extrair do Alcorão normas ou regras que se encontravam apenas no espírito do *livro sagrado*, mas não na sua letra, é também objecto de estudo pelos jurisconsultos que continuaram a obra hermenêutica do Profeta. Efectivamente, após a morte de Maomé, o exercício interpretativo das fontes da *Sharia* foi tomado a cargo dos califas, para depois recair nas mãos dos *ulamas*, homens de elevados conhecimentos em matéria religiosa e jurídica[53]. Nos três séculos que se seguiram à morte do Profeta, os *ulamas* administraram a justiça, legislaram e interpretaram as leis, contribuíram para a definição do conteúdo da *Sharia* com um poder inquestionável, tornaram-se os seus primordiais intérpretes, colmataram as suas lacunas e assumiram a tarefa da sua protecção.

2.2 O Direito de produção humana

A criação de normas era, de facto, uma tarefa que pertencia ao rol de funções assumidas pelos quatro primeiros califas, no momento em que se tornavam líderes da comunidade islâmica. Todavia, com as dinastias Omíada e Abássida, os limites de tal tarefa foram francamente alargados. Motivados pela necessidade de resolução de questões eminentemente administrativas, os califas Omíadas, além de conquistadores e governantes do território que ia compondo o Império islâmico, assumiram a função de legisladores. Entre outras medidas legislativas, desenvolveram leis fiscais e definiram o estatuto jurídico dos novos territórios entretanto conquistados[54].

A figura de cádi nasceu também com a dinastia Omíada. Com vista a substituir os árbitros ou colégio de árbitros que eram constituídos a cada nova contenda, a instituição da figura de cádi, cujos poderes eram delegados pelo governador de cada província, permitia a resolução de querelas recorrendo-se sempre a um mesmo funcionário, que acumulava ainda a função administrativa. Nomeados pelos califas, que

[52] Cfr. Dário Moura VICENTE – *Direito Comparado. Volume 1, Introdução e Parte Geral*, Coimbra, Almedina, 2008, p. 385.

[53] Cfr. Suleiman Valy MAMEDE – *O Islão e o Direito Muçulmano*, Lisboa, Edições Castilho, 1994, p. 105.

[54] Buscando soluções noutros impérios, os membros da dinastia Omíada, influenciados por Roma, adaptaram desta algumas normas de administração dos novos territórios. O pagamento de um tributo para "protecção e preservação" dos direitos dos povos que, professando uma das religiões do Livro, não se tivessem convertido ao Islão, foi uma das normas fortemente inspiradas na "prática imperial romana". Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 160.

legitimavam a sua actividade enquanto juízes, os cádis detinham uma ampla margem de independência, ainda que as suas decisões pudessem, no limite, ser contrariadas por decisões políticas[55]. Os cádis, além de assumirem o papel de juízes nas contendas, desempenhavam (sobretudo nos países do Magrebe) a figura de tutor dos órfãos e de protector dos dementes, zelavam pela execução dos desejos expressos dos moribundos sem herdeiros, representavam as mulheres no acto matrimonial quando estas não tinham um tutor ou protector legal, cuidavam das mesquitas, dirigiam as preces rituais e os sermões de sexta-feira, entre outras competências[56].

A dinastia Abássida, numa tentativa de romper com a dinastia precedente e determinada em "devolver a *Umma* aos tempos da Medina dos quatro primeiros califas"[57], deu início a uma revisão da prática judiciária, com o objectivo de fazer sustentar as normas legais e a sua aplicação nos princípios religiosos da *Umma*[58]. Tal projecto de revisão foi entregue aos *ulamas*, "os arquitectos do novo sistema jurídico"[59]. Os *ulamas*, fortes críticos da aplicação das normas pelos cádis da dinastia Omíada – por estes se afastarem dos princípios corânicos e, sobretudo, por usurparem uma tarefa exclusivamente sua –, tornaram-se merecedores da confiança dos Abássidas, ainda durante o período Omíada. Assim que os Abássidas chegaram ao poder, no ano de 750 (século II da Hégira), os *ulamas* tornaram-se magistrados e jurisconsultos[60]. Beneficiando do apoio do poder califal, os *ulamas* constituíram várias escolas de pensamento islâmico, assumindo o papel de "continuadores da análise hermenêutica iniciada por Maomé"[61].

[55] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 162.

[56] Cfr. Suleiman Valy MAMEDE – *O Islão e o Direito Muçulmano*, Lisboa, Edições Castilho, 1994, p. 106.

[57] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 163.

[58] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 163. No mesmo sentido, *vide* Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 15; René DAVID – *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo*, Lisboa, Editora Meridiano, 1972, p. 521.

[59] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 163.

[60] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 164.

[61] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 163.

2.3 As escolas de pensamento islâmico, o *Fiqh* e a cristalização do Direito muçulmano

O trabalho de construção do Direito muçulmano, de análise da palavra divina, foi entregue, no século II do Islão, a vários centros muçulmanos espalhados pelo Império: a Medina e a Meca, na Arábia Ocidental, a Basra e Kufa, no Sul do Iraque, a Damasco, na Síria, e ao Egipto[62]. Estava aberto o caminho para o aparecimento de diversas escolas de pensamento islâmico, que se dedicavam, sobretudo, à produção de doutrina, tendo sempre em conta os princípios corânicos e as práticas jurídicas locais[63]. A doutrina islâmica, *fiqh*, era fixada através da emissão, pelos mais conceituados membros da escola, de uma opinião pessoal, *ra'y*. Os autores da opinião buscavam depois nos seus pares o consenso para que esta se tornasse a posição oficial da escola que representavam. A necessidade de uniformização dos estudos jurídicos de cada escola levou à substituição, ainda que não obrigatória, da opinião individual pelo *qiyas* – "exercício lógico assente na dedução por analogia"[64].

Até cerca do ano de 770, e revelando um espírito de grande abertura e flexibilidade, as várias escolas islâmicas aceitavam "a prática judiciária como conforme ao preceituado no Alcorão"[65]. Todavia, a partir daquela época, a doutrina dominante passou a ser a da estrita observância dos preceitos corânicos. Como *Sunna* legítima passou a ser entendida apenas aquela que tivesse por base a tradição do Profeta e não a de qualquer discípulo deste. Tais mudanças foram provocando cisões e debates que não pareciam vislumbrar qualquer luz conciliatória[66]. A unidade que inicialmente caracterizava o sistema jurídico islâmico parecia desvanecer-se e destinada a perder-se entre os profundos afastamentos doutrinais das várias escolas. Para os diferendos entre as várias escolas islâmicas muito contribuiu, ainda, o protagonismo dos seus especialistas, os *ulamas*: a doutrina islâmica deixou de ser referida às escolas para passar a ser referida aos especialistas. Como resultado, as escolas islâmicas passaram a

---

[62] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 17.

[63] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 164. No mesmo sentido, *vide* Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, pp. 16-17.

[64] As questões de cariz mais prático não satisfeitas pela via da analogia poderiam, no entanto, ser solucionadas com recurso à opinião pessoal dos membros da escola. Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 165.

[65] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 165.

[66] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 165.

ser referidas pelos nomes dos seus *ulamas*. A Escola de Medina passou a denominar-se Escola maliquita[67], em honra de Malik ibn Anas, e a Escola *Koufa*, no Iraque, mudou o seu nome para Escola hanafita[68], pelo grande protagonismo de Abu Hanifa[69].

As divergências entre as escolas agudizavam-se pelo cisma, já antigo, entre sunitas e xiitas. Estas seitas têm um entendimento diverso sobre as fontes da *Sharia*, sendo que, para os primeiros, o Islão se funda no Alcorão e na Tradição do Profeta, enquanto para os segundos a *Sharia* foi também fixada pelos doze chefes supremos que se seguiram a Maomé, sendo apenas considerados autênticos os *hadiths* que hajam sido transmitidos por estes[70]. O facto de a dinastia Abássida ter reconhecido toda a autoridade, para a produção jurídica, às escolas e aos seus mestres, tornava impossível a resolução de tais querelas com recurso à imposição, por parte do poder político, da unidade jurídica entretanto ameaçada.

Nos primeiros anos do século IX, e numa tentativa de buscar a unidade do pensamento jurídico islâmico, ibn Idrîs al-Shafi desenvolve uma tese relativa às fontes de Direito que ainda hoje é aceite no mundo islâmico[71]. Este jurisconsulto definiu quatro grandes e principais fontes de Direito. O Alcorão é apresentado como a primeira fonte de Direito muçulmano. À *Sunna*, as regras retiradas através do exemplo de vida do Profeta após a revelação (também apelidada de Tradição do Profeta), atribui também o primeiro lugar na hierarquia das fontes. Al-Shafi defende que a *Sunna* está no mesmo plano da primeira fonte[72], complementando-a, pois os actos do Profeta devem ser

---

[67] A Escola maliquita absorveu a Escola *Awaz'i*, fundada na Síria, e é actualmente seguida em vários países do Norte de África, como Marrocos, Argélia, Tunísia e Líbia, bem como da África Ocidental e Central. Cfr. René DAVID – *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo,* Lisboa, Editora Meridiano, 1972, p. 504.

[68] A Escola hanafita actualmente reúne o maior número de fiéis e exerce a sua influência sobretudo no Médio Oriente, em países como o Iraque, a Jordânia, o Líbano, Afeganistão, o Paquistão e a Síria, mas também na Turquia, no Egipto, na Índia, na China e nos países que faziam parte da ex-União Soviética. Cfr. René DAVID – *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo,* Lisboa, Editora Meridiano, 1972, p. 504.

[69] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 166. *Vide*, ainda, Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 18.

[70] Cfr. Dário Moura VICENTE – *Direito Comparado. Volume 1, Introdução e Parte Geral*, Coimbra, Almedina, 2008, p. 378.

[71] Cfr. Hakim AHMAD – *Muhammad ibn Idris al-Shāfii and his role in the development of Islamic legal theory*, Montreal, McGill University Libraries, 1992, pp. 15 e 17, in http://digitool.Library.McGill.CA:80/R/-?func=dbin-jumpfull&object_id=22501&current_base=GEN01, consultada no dia 16 de Dezembro de 2010.

[72] Al-Shafi defendia que o Alcorão e a *Sunna* não se encontravam em dois planos diferentes, mas antes no mesmo plano hierárquico não se podendo ab-rogar reciprocamente: "La *Sunna* ne peut abroger le Coran parce que sa fonction est d'interpreter le Coran et non pas de le contredire. Pareillement le Coran ne peut abroger la *sunna*, car reconnaître cette possibilité annulerait la fonction éclairante de la *sunna*". Cfr. Noel J. Coulson *apud* Patrícia JERÓNIMO - *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 167.

qualificados como "directamente inspirados por Deus"[73]. Entendida apenas e só enquanto a tradição do Profeta[74], a *Sunna* haveria de encontrar a sua força jurídica no *ijma* (o consenso da comunidade), que se tornaria na terceira fonte do Direito muçulmano[75]. Estava destinada a esta fonte a capital tarefa de estabelecer quais as correctas interpretações e aplicações da Lei islâmica. "A minha comunidade nunca concordará num erro", terá dito Maomé. É precisamente nesta afirmação do Profeta que reside toda a força vinculativa do *ijma*[76]. Entendido por ibn Idrîs al-Shafi no seu conceito mais alargado, o *ijma* envolveria o consentimento de toda a comunidade e não apenas o dos especialistas, como acontecia até então[77]. A quarta fonte de Direito seria a *qiyas*, a analogia, recurso através do qual a interpretação seria, sem grandes receios ou impedimentos, mais uniforme, permitindo estender a aplicação dos preceitos corânicos a situações particulares não previstas directamente no texto da norma. Todavia, tal fonte só será admitida se for respeitada a regra que proíbe a criação de Direito novo através deste instrumento de interpretação[78].

Muito embora a sistematização das fontes de Direito muçulmano nascida da tese de al-Shafi não tenha conseguido pôr termo à escalada divisionista vivida no império islâmico, a tese deste académico veio operar grandes transformações na produção jurídica islâmica. A *Sunna* passou a ter a primordial atenção dos juristas muçulmanos, que, preocupados com a necessidade de delimitar o que de um universo de relatos atribuídos ao Profeta poderia ser considerado fidedigno, se lançaram, durante o século IX, na recolha, análise e posterior classificação dos *hadiths*. Os *hadiths* podem dividir-se em três categorias: o que o Profeta disse, o que o Profeta fez e as acções que ele

---

[73] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p.167. Jamal Badawi ilustra esta relação de complementaridade entre a *Sunna* e o Alcorão da seguinte forma: "Por exemplo, o segundo 'pilar' do Islão, rezar, é mencionado no Alcorão mas sem detalhes de como deveria ser praticado. Tais detalhes foram deixados para o Profeta Maomé explicar com base nas instruções recebidas do Anjo Gabriel". Cfr. Jamal BADAWI – *Gender Equity in Islam*, Indiana (USA), American Trust Publications, 1995, p. 3.

[74] A tradição dos companheiros do Profeta e dos seus sucessores era agora afastada.

[75] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 23.

[76] Cfr. Dário Moura VICENTE – *Direito Comparado. Volume 1, Introdução e Parte Geral*, Coimbra, Almedina, 2008, p. 387. No mesmo sentido e reforçando tal força vinculativa, soma-se a este *hadith* a *Sura* 4:115: aquele "que segue um outro caminho diferente do dos crentes está destinado ao Inferno". Cfr. René DAVID – *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo*, Lisboa, Editora Meridiano, 1972, p. 503.

[77] O historiador René David entendia que, inicialmente, o *ijma* era compreendido como a unanimidade da opinião "das pessoas competentes, daquelas cuja função própria é destacar e revelar o direito: os jurisconsultos do Islão (fouqahâ)". Cfr. René DAVID – *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo*, Lisboa, Editora Meridiano, 1972, p. 503.

[78] Cfr. René DAVID – *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo*, Lisboa, Editora Meridiano, 1972, p. 508.

aprova. Na maioria dos casos, não são os observadores primários do episódio que constitui o *hadith* que o narram. Sendo assim, como aferir da maior ou menor fiabilidade de um *hadith*? A resposta estava na avaliação da "cadeia transmissora", a corrente através da qual uma determinada acção ou dito do Profeta haviam chegado ao conhecimento público[79]. Desta forma, os *hadiths* foram sendo categorizados como autênticos de acordo com a "cadeia transmissora" de onde emanavam, obedecendo a uma lógica segundo a qual quanto maior e mais verosímil a "cadeia transmissora" maior seria a força e a autenticidade de um *hadith*. Como resultado de uma extensa recolha de *hadiths*, surgem, no século IX, várias compilações, de diferentes especialistas, umas consideradas mais autênticas do que outras[80].

Após a morte de al-Shafi[81], assistiu-se ao nascimento de três novas escolas: a escola shafeita, fundada pelos discípulos de al-Shafi (moderados quanto ao peso da *Sunna* como fonte de Direito muçulmano) e que é actualmente seguida por países da África Ocidental e Central, da Arábia Meridional, do Sudeste Asiático e pelo Paquistão; a escola hanbalita, fundada por ibn Hanbal e actualmente a escola oficial da Arábia Saudita; e a escola zahirita fundada por Dâwûd ibn Khalaf[82]. Estas duas últimas escolas caracterizavam-se por atribuir uma grande importância jurídica aos *hadiths*, colocando-os acima de qualquer norma elaborada pelos homens.

As diferentes posições das várias escolas islâmicas, resultado do esforço pessoal de interpretação das fontes primárias da *Sharia* (Alcorão e *Sunna*) empreendido pelos jurisconsultos mais notáveis, foram sendo sentidas, por alguns *ulamas*, como uma ameaça à ortodoxia islâmica[83]. Desta forma, e como reacção ao divisionismo que se

---

[79] Patrícia Jerónimo reconstitui o processo do seguinte modo "Objecto das análises eram antes os nexos mantidos entre os indivíduos parte de uma mesma cadeia de transmissão. Sensivelmente nestes termos: X soube por intermédio de Z que o Profeta disse ou fez algo – este testemunho ter-se-ia por válido logo que se confirmasse (ou se tornasse verosímil) a existência de uma relação entre X e Z e entre Z e o Profeta". Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 170.

[80] As compilações reconhecidas como as mais autênticas são as de al-Bukhari e de Muslim ibn al-Hajjaj. Cfr. René DAVID - *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo*, Lisboa, Editora Meridiano, 1972, p. 502. No mesmo sentido, *vide* Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 170; Dário Moura VICENTE – *Direito Comparado. Volume 1, Introdução e Parte Geral*, Coimbra, Almedina, 2008, p. 387.

[81] Al-Shafi morre no ano de 819. Cfr. Hakim AHMAD – *Muhammad ibn Idris al-Shāfii and his role in the development of Islamic legal theory*, Montreal, McGill University Libraries, 1992, pp. 15 e 17, in http://digitool.Library.McGill.CA:80/R/-?func=dbin-jumpfull&object_id=22501&current_base=GEN01, consultada no dia 16 de Dezembro de 2010.

[82] Sobre a esfera de influência de cada escola sunita, cfr. René DAVID – *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo*, Lisboa, Editora Meridiano, 1972, p. 504.

[83] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 131.

vinha a sentir, o exercício interpretativo das fontes – o *ijtihad* – foi limitado a quatro escolas islâmicas sunitas: as escolas maliquita, hanafita, hanbalita e shafeita.

No século X foram apresentados como princípios da jurisprudência, *usûl al-fiqh*[84], o Alcorão, a *Sunna* do Profeta, o *ijma* e o *qiyas*. Estes princípios afastavam-se da tese de al-Shafi, na medida em que, à *Sunna*, era permitido ab-rogar as disposições do Alcorão, e o *ijma*, apesar de aparentemente corresponder ao consenso de toda a *Umma Muslima*, passou a significar o consenso dos juristas mais notáveis, que agora detinham o *crivo doutrinal* por onde passariam as teses formuladas por outros juristas no âmbito do *ijtihad*[85]. O *ijma* actual nunca poderia contradizer um *ijma* anterior, sob pena de heresia. "Na verdade, o *ijma* significou, ele próprio, o fim da livre participação dos juristas"[86]. O *ijtihad* foi substituído pelo *taqlid*, a livre interpretação deu lugar ao simples comentário[87]. No século X, o conteúdo da *Sharia*, tal como fixado pelas quatro escolas sunitas, foi considerado imutável. Fecha-se a "porta do esforço interpretativo". Cristaliza-se o Direito muçulmano[88].

2.4 A chegada dos colonizadores europeus

A partir do século XIX, com a chegada do colonialismo europeu aos territórios muçulmanos, o mundo islâmico fica, inevitavelmente, sujeito aos valores ocidentais que se reflectiram nas normas jurídicas aplicáveis naquelas terras. A influência europeia sobre o Direito em vigor nos países muçulmanos fez-se sentir, sobretudo, nas normas que regulavam a vida pública dos muçulmanos. Em resultado disso, houve uma redução progressiva do campo de aplicação da *Sharia* e consequentemente uma redução da jurisdição dos tribunais da *Sharia*. Mesmo ao nível da regulação das relações familiares

---

[84] Também "fundamentos do Direito". Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 171.

[85] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 171-172.

[86] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 173. Fazlur Rahman afirma que "a própria doutrina do Ijma' [tornou-se] um instrumento de tirania ao ser definida praticamente como o 'consenso' no passado em vez de um processo evolutivo da expressão da vontade colectiva e do modo de resolver problemas à medida que surgissem". Cfr. Fazlur RAHMAN – *O Islamismo*, Lisboa, Editora Arcádia, 1970, pp. 324-325 (interpolação nossa, aspas no original).

[87] "Ever since that time, generations of Muslims and their jurists have been content with taqlid (the close and faithful following of their respective school)". Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 18. No mesmo sentido, *vide* Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 173.

[88] "No século X, o Direito Muçulmano encontra-se definitivamente fixado, ao menos para os *sunitas*". Cfr. Dário Moura VICENTE – *Direito Comparado. Volume 1, Introdução e Parte Geral*, Coimbra, Almedina, 2008, p. 379.

não deixou de registar-se alguma influência do Direito ocidental, sobretudo no que toca à interpretação e aplicação das suas normas, como observa Abdullahi Ahmed An-Na'im [89].

O então sultão Mahmud II foi o autor de tais limitações ao campo de aplicação da Lei islâmica, promulgando, ainda, em 1858 um Código Penal fortemente inspirado no Direito francês[90], fruto de uma comissão nomeada para o efeito[91]. Na senda de tal movimento reformista, o império otomano adoptará um Código Comercial, um Código de Processo Comercial e um Código de Comércio Marítimo, onde são evidentes grandes influências dos códigos franceses. Estas novas regras são aplicadas por tribunais seculares que vieram juntar-se aos tribunais da *Sharia* e a competir pela jurisdição da Lei islâmica que ficou votada sobretudo, à regulação das relações familiares e sucessórias, ao estatuto pessoal dos muçulmanos e às fundações pias para as quais tinham competência exclusiva os tribunais religiosos[92].

Com esta redução da esfera de aplicação da *Sharia*, os *ulamas* vêem a sua influência diminuir. Apontados como corruptos e demasiado críticos de reformas necessárias ao império islâmico, inviabilizando-as muitas vezes, os *ulamas* vão perdendo a cumplicidade do poder político. Em consequência, vêem o seu poder

[89] "James Norman D. Anderson described the two types of legal 'reforms' undertaken in the Muslim world during the last century:

'First, that the Shari'a was more and more widely displaced in practice - in such matters as commercial law, criminal law, and much else - in favour of codes of largely alien origin, applied by a system of secular courts; and, secondly, that even in the sacred sphere of family law (administrated as this still was, the most of the countries concerned, in specifically Shari'a courts) a number of most significant changes were made in the way in which it [Shari'a family law] was interpreted and applied'. Cfr Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 6.

[90] Apesar da ampla influência do Direito ocidental, a pena de morte por apostasia manteve-se no novo Código Penal. Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 175. É considerado um acto de apostasia, o facto de um muçulmano mudar de religião ou atentar contra os preceitos religiosos islâmicos. No entanto, não entra na definição de tal acto criminalmente censurável a mudança, efectuada por um muçulmano, de um rito para outro. Se um muçulmano mudar do rito maliquita para o rito hanbalita, essa mudança não será censurável. Cfr. René DAVID – *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo*, Lisboa, Editora Meridiano, 1972, p. 504.

[91] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 133.

[92] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 175. A *Sharia*, segundo An-Na'im, teve uma forte influência no Direito da Família e Sucessões e uma fraca autoridade em esferas do Direito como o Direito Penal, o Direito Fiscal, Constitucional, Direito das Obrigações e dos Contratos e Direito da Guerra. Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 32. No mesmo sentido, *vide* René DAVID – *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo*, Lisboa, Editora Meridiano, 1972, pp. 521-523. Países como Marrocos, Tunísia, Argélia, Egipto, Nigéria, Paquistão e Malásia caracterizam-se por adoptarem, ainda hoje, um sistema jurídico "de carácter híbrido", exactamente por conjugarem os preceitos da Lei islâmica com princípios nascidos da influência do sistema romano-germânico ou de *Common Law*, durante o período colonialista. Cfr. Dário Moura VICENTE – *Direito Comparado. Volume 1, Introdução e Parte Geral*, Coimbra, Almedina, 2008, p. 396.

limitado: perdem o controlo da administração da justiça e assistem à restrição do seu poder legislativo[93]. Restou-lhes o controlo dos tribunais islâmicos, cujo número e jurisdição foram sendo limitados à resolução de litígios relativos às matérias do estatuto pessoal dos muçulmanos (como o casamento, o divórcio e as sucessões[94]), e o controlo das escolas islâmicas e das mesquitas.

Depois da saída dos colonizadores europeus, os países muçulmanos não só mantiveram o dualismo jurídico existente – por um lado o Direito muçulmano, fundado na fé e na autoridade divina e como tal imutável, e, por outro lado, o Direito de inspiração romano-germânica ou de *Common Law*[95], fundado na razão humana – como, em alguns Estados, suprimiram as "jurisdições tradicionais muçulmanas"[96]. Isto mesmo aconteceu na Turquia, em 1924, no Egipto, em 1955, na Tunísia, em 1956, entre outros países, onde juristas formados de acordo com os modelos de raciocínio jurídico ocidental foram chamados para aplicar, quer os modernos Códigos de inspiração ocidental, quer o Direito muçulmano[97].

2.5 O Direito muçulmano e a sua compatibilidade com os tempos modernos

A conciliação do Direito de inspiração ocidental com o Direito muçulmano tornou-se difícil na generalidade dos países islâmicos. O povo muçulmano foi

[93] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, pp. 132-133.

[94] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 133.

[95] René David divide os vários países muçulmanos em três grupos, de acordo com a maior ou menor influência sofrida por estes em virtude da colonização europeia. "Três grupos de países podem, contudo, distinguir-se. […] Um primeiro grupo de países é constituído pelos países de maioria muçulmana que se tornaram repúblicas socialistas: Albânia, Repúblicas Socialistas da Ásia Central […]. Nestes Estados fundados sobre o princípio do materialismo histórico da doutrina marxista-leninista, a religião do Islão é olhada pelas autoridades estabelecidas, como um logro. Não se preocupam de modo nenhum em salvaguardar o direito muçulmano, considerado como uma manifestação de obscurantismo, destinado a uma estrutura caduca de classe. […] Um segundo grupo de países é constituído, inversamente, pelos Estados que foram menos influenciados pelas ideias modernas. A península arábica […], o Afeganistão na Ásia, a Somália em África são os representantes mais típicos deste grupo. Estes países vivem *de jure* sob o império do direito muçulmano, *de facto* sob o império dum direito consuetudinário que reconhece a superioridade e a excelência do direito muçulmano, mas que pode, por vezes, ser diferente dele. Um terceiro grupo é construído pelos Estados nos quais o direito muçulmano, mais ou menos misturado, como nos precedentes, ao costume, apenas foi conservado para regular um certo sector da vida social, o que afecta o estatuto pessoal e as fundações piedosas, e por vezes o regime predial, enquanto um direito 'moderno' foi adoptado para reger os novos aspectos das relações sociais. Este mesmo grupo divide-se em dois subgrupos, conforme o direito moderno em questão foi elaborado sobre o modelo da *Common Law* (Paquistão, Índia, Malásia, Nigéria, Sudão), ou sobre o do direito francês (Estados africanos de língua francesa, Estados de língua árabe diferente do Sudão, Irão) ou neerlandês (Indonésia)". Cfr. René DAVID – *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo*, Lisboa, Editora Meridiano, 1972, pp. 527-529 (interpolação nossa, aspas no original).

[96] Cfr. René DAVID – *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo*, Lisboa, Editora Meridiano, 1972, p. 526.

[97] Cfr. René DAVID – *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo*, Lisboa, Editora Meridiano, 1972, p. 527.

percebendo que a proximidade com o Ocidente não foi suficiente para combater os males e saciar a sede de modernidade. O desencanto pelo Ocidente fez surgir duas formas de reacção: a dos moderados, que buscam a modernidade dentro do espírito da *Sharia*; e a dos integristas, reacção mais radical e que se consubstancia na busca pela "pureza" dos ditames islâmicos[98]. Para a percepção dos integristas muito contribuíram os *ulamas* que, não perdendo a esperança na retoma dos seus amplos poderes, foram cultivando no espírito dos seus crentes os malefícios de uma sociedade contagiada pela influência ocidental[99].

2.5.1 AS TESES INTEGRISTAS

Os muçulmanos que assumem posições mais radicais procuram a pureza da identidade islâmica[100]. É na reconciliação do Islão com as suas origens, valores e princípios originais, que se deve, segundo estes, fazer o caminho na busca dessa identidade. Recusam adaptar o Direito muçulmano aos novos tempos. Isso seria questionar a palavra de Deus. Para estes muçulmanos é inconcebível questionar a Sharia e procurar adaptá-la ao contexto actual[101]. Advogam a aplicação da Lei islâmica em todos os domínios da vida, sem excepção.

Ibn Taymiyya, hanbalita do século XIII e um dos precursores das actuais teses integristas, propunha restabelecer a *Sharia* e os valores religiosos islâmicos, sublinhando a importância do recurso directo ao Alcorão e à *Sunna* em detrimento das da interpretação feita destas fontes pelas escolas de jurisprudência. Todavia, nem ibn Taymiyya, nem os seus discípulos, apresentaram uma alternativa ao sistema jurídico

[98] O mundo muçulmano é heterogéneo e comporta, em si, várias expressões políticas. "No entanto, no imenso mundo muçulmano (um bilião e trezentos milhões de pessoas) existem múltiplas evoluções em curso. Diversas, ricas, contraditórias, opondo-se às vezes violentamente, essas evoluções vêm lembrar que o Islão, apesar das aparências e dos reducionismos voluntários, constitui efectivamente um fenómeno plural em devir. Entre essas várias evoluções, há a emergência, em países numerosos, de novas categorias de intelectuais e a afirmação de uma geração de homens (e, às vezes, de mulheres) que podem ser apresentados como os novos pensadores do Islão". Cfr. Rachid BENZINE – *Os Novos Pensadores do Islão*, Lisboa, Tribuna, 2005, p. 16.

[99] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, pp. 133-134

[100] Os académicos muçulmanos têm, desde meados do século XIX, combatido a influência ocidental através do crescente apelo a uma identidade islâmica. Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 34.

[101] "To a muslim, it has always been a far more heinous sin to deny or question the divine revelation than to fail to obey it. So it seemed preferable to continue to pay lip-service to an inviolate Shari'a, as the only fundamental authority, and to excuse departure from much of it in practice by appealing to the doctrine of necessity (darura), rather than to make any attempt to adapt that law to the circumstances and needs of contemporary life". Cfr. James Norman D. ANDERSON *apud* Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 31.

então vigente. Sustentava ainda este académico que o Estado e a religião deviam ser inseparáveis, sob pena de constantes desentendimentos e discórdias entre os homens[102]. No entanto, e afastando-se das aspirações "imperiais" dos seus seguidores, não entendia ser necessária a existência de um Estado islâmico universal para o sucesso no retorno ao Islão dos primeiros tempos. É possível que diferentes Estados-Nação, "guiados" por diferentes Imãs, possam aspirar à tão desejada unidade islâmica. Para tal, cada Imã terá, naturalmente, que obedecer às premissas da Lei islâmica[103]. A esfera de influência da tese de ibn Taymiyya teve uma maior amplitude durante o século XVIII, inspirando os movimentos de Muhammad ibn Abd al-Wahab na Arábia (wahabismo) e de Wali Allah, na Índia, que preconizavam o regresso aos ensinamentos da fé contidos nas fontes primordiais, o Alcorão e a *Sunna,* em detrimento das construções racionalistas das escolas islâmicas[104].

O wahabismo inspirou alguns movimentos radicais, como os liderados por Hassan al-Banna e por Abu Ala Mawdudi, que, por sua vez, inspiraram outros movimentos radicais surgidos em tempos mais recentes.

Hassan al-Banna, egípcio, criou, em 1928, a Irmandade Muçulmana (*Muslim Brotherhood*), como meio de luta contra o colonialismo europeu. Muito embora preconizasse a instauração de um Estado islâmico como reacção aos valores ocidentais impostos pelos europeus, al-Banna foi também um forte crítico dos *ulamas*, pelo facto de os considerar demasiado comprometidos com o regime colonialista. Al-Banna aspirava a uma sociedade islâmica, liderada por um califa muçulmano e cujo Direito tivesse como únicas fontes o Alcorão e a Sunna[105]. Hassan al-Banna morreu prematuramente, aos 43 anos. Foi Sayyed Qutb quem dotou a *Muslim Brotherhood* de uma doutrina que alimenta, até hoje, muitos movimentos islamistas pelo mundo[106].

---

[102] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 36.

[103] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 37.

[104] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 37. Para maiores desenvolvimentos sobre o movimento *wahabista* e Wali Allah *vide*, respectivamente, Roy JACKSON – *Fifty Key Figures in Islam*, New York, Routledge, 2006, pp. 159 e ss., e Rachid BENZINE – *Os Novos Pensadores do Islão*, Lisboa, Tribuna, 2005, pp. 36-37.

[105] Cfr. Rachid BENZINE – *Os Novos Pensadores do Islão*, Lisboa, Tribuna, 2005, pp. 22 e 48.

[106] Cfr. Rachid BENZINE – *Os Novos Pensadores do Islão*, Lisboa, Tribuna, 2005, pp. 22 e 48.

Os movimentos islâmicos mais radicais têm-se fortalecido nos últimos anos, dirigindo a sua acção contra o Ocidente e contra os países muçulmanos cujo modelo é próximo dos moldes ocidentais.

2.5.2 AS TESES SECULARISTAS

Muito embora seja um estandarte ocidental, a total separação da religião relativamente ao Estado é também ambicionada por alguns muçulmanos. Ali Abd al-Raziq foi um dos académicos que impulsionou a ideia da secularização dos Estados islâmicos. Em 1925, época muito conturbada no mundo islâmico, devido à abolição do califado[107], al-Raziq publica uma tese inovadora. Na sua obra intitulada "O Islão e as Origens da Autoridade Política" (*Al-Islam wa Usul al-Hukum*), o autor conclui que aquele momento era uma "oportunidade única" para que a religião e a política se separassem. Essa nova realidade nada teria de catastrófica[108]. Sustenta a sua tese no facto de, em seu entender, o Profeta Maomé ter sido apenas um líder espiritual e religioso. A autoridade religiosa do Profeta terminou com a sua morte. O que veio a seguir, a instituição do califado, foi apenas uma forma de liderança e autoridade política, não podendo confundir-se com a autoridade religiosa[109]. A autoridade do califa derivava sempre da vontade da comunidade e não de uma vontade divina[110]. Assim, al-Raziq defendia que as sociedades islâmicas modernas são livres de escolherem as suas políticas, as suas formas de governo e o seu sistema jurídico.

As reacções a tal afirmação foram várias. Fazlur Rahman afirma ser uma tarefa difícil a de provar que o Profeta era apenas um líder religioso e não, também, um líder político[111]. Abdullahi Ahmed An-Na'im questiona como poderá um Estado, cujos cidadãos são na sua maioria muçulmanos, ser verdadeiramente laico? Este autor defende que o comportamento e os valores dos seus cidadãos serão sempre moldados pelos cânones islâmicos, mesmo que a legislação seja secular, acabando sempre por limitar ou

[107] Acontecimento visto por muitos islâmicos tradicionalistas como dramático pois significaria a quebra dos laços que sempre uniram o poder político e o Islão. Cfr. Jamal L. ELIAS – *Islamismo*, Lisboa, Edições 70, 2010, p. 90.

[108] Cfr. Jamal L. ELIAS – *Islamismo*, Lisboa, Edições 70, 2010, p. 90.

[109] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 43.

[110] Cfr. Jamal L. ELIAS – *Islamismo*, Lisboa, Edições 70, 2010, p. 90.

[111] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 44.

influenciar as políticas e a natureza desse Estado[112]. An-Na'im aponta ainda a al-Raziq o facto de este deixar por esclarecer questões relativas aos direitos das mulheres e dos cidadãos não-muçulmanos, uma vez que o Alcorão e a *Sunna* têm regras bem explícitas e pormenorizadas sobre tais questões. Deverão os muçulmanos deixar de cumprir essas regras ainda que elas façam parte do elenco de valores transmitidos pela sua religião[113]? An-Na'im observa que, países como a Turquia, que abraçaram o "sonho" secularista, vêem-se agora confrontados com movimentos de islamização aí nascidos[114]. Efectivamente, temos que concordar com este autor. A religião muçulmana – e, por sua vez, as regras extraídas de preceitos corânicos ou da *Sunna* – faz parte da identidade dos indivíduos. Por regular a vida dos seus fiéis desde que acordam até que se deitam, desde que nascem até que morrem, o Islão torna-se indissociável da identidade cultural e pessoal do povo muçulmano.

2.5.3 OS REFORMISTAS MODERADOS

Lado a lado com grupos islâmicos radicais, vivem muçulmanos moderados, que procuram a identidade islâmica buscando-a na reconciliação dos princípios e valores islâmicos com os tempos actuais, na conciliação entre política e religião, sempre pela via da tolerância. Muitos entre os muçulmanos moderados defendem a abertura das "portas da interpretação" fechadas no século X, não hesitando em questionar velhos dogmas islâmicos, sempre que tal se aviste como necessário para o desenvolvimento da *Umma*, como comunidade que se pretende social, técnica, científica e economicamente mais próspera. Não aspiram a uma modernidade de tipo ocidental, esse modelo *prêt-a-porter* que não cabe na cultura islâmica, como, de resto, ficou já provado pelo decurso do tempo. Querem antes construir o seu próprio progresso sem modelos estrangeiros, um progresso que há-de nascer dos costumes, da cultura e da tradição religiosa e da reinterpretação das fontes, um exercício que, de acordo com Fernand Braudel, é recomendado, em determinadas situações, pelo Alcorão: "Atribuir ao Islão uma

[112] "Sharia will continue to be extremely important in shaping the attitudes and behaviour of Muslims even if is not the public law of land". Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 42.

[113] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 43.

[114] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 44.

excepcional intransigência religiosa, uma absoluta falta de subtileza é esquecer as numerosas heresias que, só por si, bastam para provar a existência de inquietações, de possibilidades de torção. Aliás, o próprio Corão abre ao reformismo a porta nunca fechada do *ijtihad*"[115].

Reconhecendo que a *Sharia* nunca determinou uma única fórmula política, social, económica ou jurídica, a tarefa agora imposta é a de conciliar as aspirações de um Estado que se pretende moderno com os princípios islâmicos. "As únicas condições a preencher para que tenhamos um verdadeiro governo islâmico são [o] respeito por um núcleo fundamental de princípios (como o da participação popular na organização política da sociedade ou o imperativo da justiça) e a aplicação da Lei islâmica. Com o que se afigura perfeitamente viável a estruturação de um sistema de governo que seja a um tempo islâmico e moderno"[116]. Os muçulmanos mais moderados defendem que mesmo as obrigações mais específicas contidas nos textos sagrados são flexíveis, pois permitem uma adaptação às circunstâncias em que são aplicadas[117]. As normas são, para estes estudiosos, produto do tempo em que nascem e, portanto, não podem escapar à sua influência[118].

a) Mahmoud Mohamed Taha

Dentro de um espírito reformador moderado, Mahmoud Mohamed Taha, pensador sudanês, morto em 1985 por apostasia, propôs um método para a

[115] Cfr. Fernand BRAUDEL – *Gramática das Civilizações*, Lisboa, Teorema, 1989, p. 107. Ainda sobre esta questão, observa Pierre Rondot: "O Profeta passa por ter previsto o caso em que o Corão e a Sunna (tradição) ficariam mudos: recomenda que, na ocorrência, se recorra ao raciocínio analógico, qiyas; se este não for aplicável, há que emitir juízos e considerações, ray, com base em todas as precedências. Este esforço pessoal de interpretação, o ijtihad, ocupará um lugar considerável na elaboração futura do pensamento muçulmano. Nos nossos dias o reformismo tem a intenção expressa de reabrir a porta". Cfr. Pierre Rondot *apud* Fernand BRAUDEL – *Gramática das Civilizações*, Lisboa, Teorema, 1989, p. 107.

[116] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 104 (interpolação nossa).

[117] Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 105.

[118] "*Sharia* takes the form of a comprehensive and detailed corpus of law, which has been 'continuously adjusted to changing circumstances'. This flexibility is important as Islamic Jurisprudence recognizes that different contexts and situations result in different interpretations, approaches and rulings. Thus, a key feature of *Sharia* is the principle of *ikhtilaf* (accepted diversity of opinion) where multiple rulings and opinions regarding a single issue are as valid as each other. The concept is based on the prophetic hadith which states: "[D]ifferences of opinion within my community are a sign of the bounty of Allah". Cfr. Nisrine ABIAD – *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study*, London, British Institute of International and Comparative Law, 2008, p. XIX (interpolação nossa, aspas no original). Ainda neste sentido, Yusuf al-Qaradawi defende que a Lei islâmica assenta em regras de âmbito específico e regras de âmbito geral. Nessa perspectiva, as regras que regem as relações familiares e o Direito sucessório são regras específicas, enquanto que as regras gerais se aplicam a assuntos que não são tratados especificamente no Alcorão ou na *Sunna*, por estarem condicionados por factores como o tempo, o contexto, as circunstâncias políticas ou militares. Cfr. Yusuf al-QARADAWI – *Introduction to Know Islam*, Cairo, Islamic Inc., 1995, p. 104.

modernização do Direito muçulmano, que consistia na possibilidade de reverter o processo de ab-rogação (*naskh*) a que determinados textos do Alcorão e da *Sunna* haviam sido sujeitos, em favor de outros. Chama a este método o princípio evolutivo.

Para este autor, o Direito muçulmano foi construído com base no Alcorão e na *Sunna* do período de Medina[119]. Os primeiros juristas terão usado a técnica de *naskh* para afastar os preceitos nascidos durante o período de Meca. Taha entendia que tal processo era reversível e que o Direito muçulmano deveria ter por base os primeiros textos do Alcorão, os textos sobre as revelações em Meca, que entendia serem a verdadeira mensagem do Islão, por conterem princípios de igualdade e de dignidade humana e por apelarem à difusão da fé islâmica através de um processo pacífico[120]. Com a fuga para Medina, os versículos corânicos alteram o seu sentido e passam a conter preceitos discriminatórios, tanto em razão de género, quanto de raça ou de credo[121]. Taha apresenta como razão para o sucedido o facto de a sociedade não estar preparada para uma mensagem de harmonia, dignidade e liberdade, como se pode provar pela perseguição de que Maomé e os seus companheiros foram alvo em Meca[122]. Este autor entende que Deus deixou que os homens aprendessem com a sua própria experiência e voltassem à mensagem de Meca quando se sentissem preparados para tal[123]. Com este argumento, Taha defende que a porta para uma *Sharia* moderna, que respeita os princípios da dignidade humana, está entreaberta. Resta agora, e ainda segundo o mesmo autor, recorrer ao processo de *naskh* para ab-rogar as normas nascidas

[119] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 56.

[120] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, pp. 52-53. Taha considera que a ab-rogação inicial não é permanente, pois, se assim fosse, não faria sentido a existência das primeiras revelações em Medina e isso "seria negar aos muçulmanos a melhor parte da sua religião". Este autor convoca ainda, para validar o seu argumento, a *Sura* 2:100: "Sempre que suprimirmos ou fizermos esquecer um versículo [do Alcorão], poremos em seu lugar outro melhor ou igual. Não sabes que Deus é todo poderoso?". Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, pp. 56 e 59. *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, p. 33.

[121] Segundo Mahmoud Taha, a discriminação em função do género funda-se precisamente em versículos corânicos nascidos durante o tempo de Medina. A S*ura* 4, relativa à mulher e que contém regras claramente discriminatórias relativas ao casamento, ao divórcio e à sucessão, terá sido revelada durante a época de Medina. Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 54.

[122] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 54.

[123] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 55.

dos versículos da revelação em Medina e substituí-los pelos princípios contidos na revelação de Meca[124].

Desta forma, e seguindo o raciocínio de Taha, com a mesma legitimidade com que os primeiros juristas islâmicos procederam à prática da ab-rogação em consequência de mudanças ocorridas na sociedade a quem se destinava a mensagem divina, poder-se-á recorrer agora à mesma técnica, exactamente pelas mesmas razões: a sociedade islâmica mudou e já não é a mesma do século VII[125]. Segundo tal teoria, apesar de uma reforma tão profunda, não se defraudaria o propósito de manter a identidade islâmica.

A tese de Taha foi muito criticada e acabou por valer-lhe a condenação à morte por apostasia. Entre os seus críticos, avulta Ahmad Hasan, que rejeita liminarmente o princípio de *naskh* em que Taha sustenta a sua tese. Segundo Hasan, o Alcorão terá uma validade e aplicação eternas, pelo que não é possível ab-rogar nenhuma norma contida naquele. Todos os preceitos islâmicos são importantes: nasceram num determinado contexto histórico e poderão voltar a ser aplicados, quando um contexto similar ao do seu surgimento existir[126]. Hasan explica o conteúdo dos versículos de Meca pelo contexto em que foram revelados, uma vez que a esse tempo os muçulmanos encontravam-se numa situação mais frágil, não estando ao seu alcance qualquer retaliação contra os não-muçulmanos. Uma vez em Medina, os versículos apelam à *jihad*, à guerra santa, uma vez que durante esse período os muçulmanos já se sentiam mais fortes[127]. Hasan remata concluindo que os muçulmanos tolerarão as agressões dos não-muçulmanos apenas temporariamente, enquanto não se sintam fortes o suficiente para retaliar. E vai ainda mais longe: quando se tornarem poderosos, os muçulmanos

[124] "Verses that used to be enacted as Shari'a shall be repealed, and verses that used to be repealed shall be enacted as modern Islamic Law". Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 56.

[125] "If a subsidiary verse, which used to overrule the primary verse in the seventh century, has served its purpose completely and become irrelevant for the new era, the twentieth century, then the time has come for it to be abrogated and for the primary verse to be enacted". Cfr. Mahmoud Mohamed Taha *apud* Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 60.

[126] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 63.

[127] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 63.

deverão viver em estado de alerta, sempre prontos para combater o poder dos inimigos do Islão[128].

Abdullahi Ahmed An-Na'im, no seu livro *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, de 1990, afirma que a proposta de Mahmoud Taha não parece ter possibilidade de ser posta em prática num futuro próximo por duas razões: pelo facto de promover um corte radical com a velha tradição e por colocar ainda em causa a legitimidade do autoritarismo vivido em grande parte dos países muçulmanos[129].

b) Abdullahi Ahmed An-Na'im

Segundo Abdullahi Ahmed An-Na'im, existem condições suficientes para se dar inicio ao projecto de modernização do Direito islâmico sem ofender os seus princípios mais basilares, desenvolvendo princípios islâmicos alternativos de forma a poder aplicá-los ao contexto actual[130].

Partindo das ideias de Taha, Abdullahi Ahmed An-Na'im avançou, em 1990, com uma tese em que defende ser possível a "modernização" do Direito muçulmano com base nas fontes da *Sharia*[131]. Vai ainda mais longe. Afirma que, se tal reforma não ocorrer sempre conformada pelos princípios islâmicos, restarão apenas dois caminhos possíveis: a aplicação do Direito muçulmano, com base nas antigas e primordiais concepções da *Sharia* (o que significa insistir num Direito cujas lacunas e inadequações

[128] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 64.

[129] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 67.

[130] Ainda em defesa de um Direito muçulmano flexível, vem René David referir que a *Sharia*, ao não regular todas as expressões da vida dos seus fiéis, permite a aplicação do costume, das convenções nascidas entre as partes (como o acto em que a mulher convenciona, antes do casamento, o direito a repudiar o marido, caso este não se mantenha monogâmico durante o casamento) e dos regulamentos administrativos, possibilitando, por aí, o caminho para uma sociedade mais moderna. O autor chega mesmo a mencionar os "estratagemas políticos e fictícios", usados para contornar a rigidez da Lei islâmica, ilustrando com o seguinte exemplo: o empréstimo a juro é, entre muçulmanos, proibido; todavia, e ainda segundo o autor, tal proibição poderá ser afastada pelo recurso a uma dupla venda, ou a uma instituição bancária, uma vez que a proibição é apenas aplicável às pessoas. Cfr. René DAVID - *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo*, Lisboa, Editora Meridiano, 1972, pp. 514 e 516. A propósito da proibição de cobrança de juros, Suleiman Valy Mamede defende, no entanto, que nem as instituições bancárias islâmicas podem cobrar juros a muçulmanos. Cfr. Suleiman Valy MAMEDE – *O Islão e o Direito Muçulmano*, Lisboa, Edições Castilho, 1994, p. 146.

[131] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 2. "I submit that a system of public law based on the Qur'an and Sunna, albeit 'not necessarily the classical medieval Shari'a,' "would be the modern 'Shari'a'". Cfr. Abdullahi Ahmed AN- NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 56.

são bem conhecidas), ou abandonar categoricamente a Lei islâmica e substituí-la pelo Direito de origem secular, como aconteceu na Turquia[132].

Para que tais reformas legislativas, assentes no respeito pelos princípios da *Sharia* e numa releitura das fontes primordiais islâmicas, não resultem em "letra morta", é necessária uma legitimação religiosa, uma islamização do Direito secular nascido no tempo do colonialismo[133]. Este seria o requisito que validaria tais mudanças e que ultrapassaria bloqueios como o carácter inviolável do Direito muçulmano – convicção fortemente mantida até aos tempos modernos –, nascido do carácter divino que lhe é atribuído. Seria ainda essencial o reconhecimento de que os preceitos de Direito Público contidos no Direito muçulmano são fruto da interpretação e raciocínio lógico dos primeiros juristas e, por isso, influenciados pelo contexto histórico e geográfico da época em que surgiram[134]. Tal permitiria que os actuais juristas muçulmanos pudessem aceder ao Texto Sagrado e interpretá-lo de acordo com os circunstancialismos actuais, sem necessidade de se aterem às interpretações feitas pelos primeiros juristas.

An-Na'im vem afirmar, ainda, que o Alcorão procurou estabelecer sobretudo padrões de comportamento aos seus crentes. O Texto Sagrado, em vez de definir direitos e obrigações, prescreve, na maior parte das vezes, simples princípios que devem estar na base de uma qualquer sociedade que se pretende sã[135]. É, portanto, necessário olhar com alguma cautela para as normas extraídas do Alcorão, uma vez que este texto

---

[132] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 10.

[133] "Secular public law was introduced into the Muslim world with the establishment of the modern nation-state, and this branch of the law will have to be Islamized in recognition of the Muslim right to self-determination. Such islamization must confort to the limits of the Muslim right to self-determination". Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 8.

[134] Abdullahi Ahmed An-Na'im defende tal posição, no que toca ao carácter divino da *Sharia*: "The sources and development of Shari'a will show that Shari'a as known today, is not divine in the sense of being direct revelation. Rather, it is the product of a process of interpretation of, and logical derivation from, the text of the Qur'an and *Sunna* and other traditions. [I] believe that the specific political and legal norms of the Qur'an and Sunna of Medina did not always reflect the exact meaning and implications of the message as revealed in Mecca. An adjustment had to be made, and was successfully made to provide for a specific political community in its concrete historical and geographical context". Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, pp. 11, 13 (interpolação nossa).

[135] "The Qur'an contains the basic notions underlying civilized society such as compassion, fairness, and good faith in commercial dealings and integrity and incorruptibility in the administration of justice, and expresses them as the Islamic ethic". Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 20. Num total de 6,219 versículos, apenas 600 contêm preceitos jurídicos e, de entre estes, apenas 80 são estritamente jurídicos – na sua maior parte serão versículos sobre o Direito da Família e Sucessões –, sendo os demais relativos a rituais religiosos. Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 20.

não estabelece, com a excepção para as ofensas *hudud*[136] e *qisas*[137], consequências jurídicas para o não cumprimento das obrigações aí consagradas. O objectivo do Alcorão não é regular as relações entre os homens mas sim a relação do Homem com Deus[138].

Ainda segundo este autor, a abertura das "portas da interpretação", bastião de muitos académicos muçulmanos reformistas, por si só não será suficiente, se não forem afastados os limites tradicionalmente impostos ao *ijtihad*, ou seja, o de novas interpretações só poderem ter lugar relativamente a matérias que não estejam definidas claramente pelo Alcorão ou pela *Sunna* e o de as matérias em causa não terem sido objecto de *ijma* anterior[139]. O conceito tradicional de *ijtihad* não permite que tal técnica seja aplicada a matérias que estejam clara e definitivamente reguladas no Alcorão e na *Sunna*, matérias, como o estatuto das mulheres e dos não-muçulmanos, que são fundamentais para uma reforma modernista da *Sharia.* É, por isso, necessário alterar os limites que sempre foram impostos ao exercício interpretativo[140].

An-Na'im funda ainda os alicerces da sua proposta num precedente aberto pelo segundo califa. Omar terá praticado *ijtihad* relativamente a matérias claramente reguladas pelo Alcorão e pela *Sunna*, contrariando o disposto nessas duas fontes da

[136] *Hudud* é uma categoria de crimes definida pelo Alcorão e, por isso, a sua punição é vista como uma reivindicação divina. A sanção deste tipo de crimes ocorrerá invariavelmente e o processo terá início assim que as autoridades tomarem conhecimento do crime e decorrerá independentemente da vontade da vítima. Equivale ao crime público no Direito português. Um exemplo de *hudud* vem referido na *Sura* 5:37. Neste versículo são definidas como penas para o crime de insurreição contra Deus, a morte, a crucificação, a amputação ou a expulsão de um determinado território. Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, pp. 107-110.

[137] *Qisas* significa "exacta retaliação" e traduz-se numa sanção exactamente proporcional ao crime cometido. É o reflexo da Lei de talião nas penas a aplicar em caso de homicídio ou de ofensas corporais. As *Suras* 2:173 e 5:49 referem a lei de *qisas*. Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, pp. 107 e 115.

[138] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 20.

[139] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 28. "Given the fundamental conception and detailed rules of Shari'a, it is clear that the objectionable aspects cannot possibly be altered through the exercise of *ijtihad* as defined in historical Shari'a for the simple reason that Shari'a does not permit ijtihad in these matters because they are governed by clear and definitive texts of the Qur'an and *Sunna*". Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 50.

[140] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 50.

Lei[141]. O segundo califa terá justificado a sua posição arguindo que assim serviria melhor os interesses da sua comunidade naquele momento[142].

c) Fazlur Rahman

Fazlur Rahman, académico paquistanês, é uma das figuras contemporâneas mais representativas do movimento reformista islâmico. No seu livro "O Islamismo", de 1966, Fazlur Rahman afirma que o problema actual do islamismo reside em saber quais os "elementos da sua história" deverão ser mantidos e realçados e quais os que devem ser rejeitados ou modificados, de modo a que o Islão possa afirmar-se e actualizar-se[143]. Só quando tal tarefa for cumprida é que será possível aos muçulmanos construir um futuro sem abdicarem do Islão[144].

O autor ilustra a sua tese com um exemplo que considera paradigmático para a compreensão da situação actual do Islão: a perpetuação do dogma político que preconiza a obediência cega ao governante. Esse dogma terá na sua base o *hadith* "deveis orar (até mesmo) sob a direcção de um pecador", que foi sendo profusamente respeitado, mesmo quando o contexto em que surgiu já não existia[145]. A obediência absoluta gera, na opinião de Fazlur Rahman, conformismo e indiferença. E terá sido esta uma das causas que terá contribuído, segundo o autor, para o declínio da civilização muçulmana. A passividade do povo muçulmano perante o crescente aumento de impostos a partir do século X levou ao desaparecimento da classe média[146]. Segundo Rahman, não se pode esperar que "uma civilização de nível elevado se mantenha, e

[141] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 28.

[142] Muito embora o versículo corânico 9:60 defina claramente quais e sob que forma os beneficiários podem usufruir de fundos estatais, prática sempre observada em vida do Profeta, Omar, durante o seu califado, alterou os requisitos de atribuição de tais benefícios, afirmando que tal regra nascera de um contexto totalmente diferente do actual, de uma época em que os muçulmanos não tinham tanto poder e por isso buscavam apoio noutros povos em troca de dinheiro. O califa Omar foi ainda mais longe e contrariou o versículo 59:6-10 do Alcorão, recusando distribuir as terras conquistadas pelos seus combatentes, com o argumento de que, no presente momento (ao tempo do 2.º califado), tais terras eram um recurso essencial para a manutenção da defesa do território islâmico. Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 28.

[143] Cfr. Fazlur RAHMAN – *O Islamismo*, Lisboa, Editora Arcádia, 1970, p. 319.

[144] Cfr. Fazlur RAHMAN – *O Islamismo*, Lisboa, Editora Arcádia, 1970, p. 322.

[145] Cfr. Fazlur RAHMAN – *O Islamismo*, Lisboa, Editora Arcádia, 1970, pp. 323-324.

[146] A partir do século X, o poder passou das mãos dos califas, por incapacidade destes, para os emires e sultões, homens de grande astúcia e ambição. O aumento da carga tributária foi uma das medidas tomadas por estes novos homens no poder, de forma a garantir a sua riqueza e o pagamento das suas tropas. A classe média foi a que mais sentiu os efeitos dessas políticas. Cfr. Fazlur RAHMAN – *O Islamismo*, Lisboa, Editora Arcádia, 1970, pp. 324-325.

muito menos que prospere e se expanda, quando a classe média é assim enfraquecida"[147].

A estrita e acrítica obediência às ordens de um governante representa um dos dogmas que o Islão necessita de rever. Rahman propõe que os muçulmanos façam uma apreciação imparcial da história do Islão e, em seguida, reformulem a ortodoxia de forma a assegurar "a solidariedade e estabilidade da Comunidade e do Estado" e "a participação activa, positiva e responsável do público em geral nos assuntos do governo e do Estado"[148]. Estas serão as bases para a construção de um qualquer Estado islâmico estável, que implicará necessariamente uma qualquer forma de legitimação democrática. Afastar-se-á, ainda segundo este autor, "muita da presente polémica, muitas vezes superficial e preconceituosa, de o Islão ser ou não democrático"[149]. Adverte, contudo, que este processo de *introspecção* e *reconstrução* deverá decorrer sem influências externas, sem "lições de experiências de outros povos", pois "os princípios islâmicos são suficientemente amplos para admitir toda uma gama de constituições, dentro de uma estrutura democrática"[150].

Na opinião de Rahman, o nascimento de uma "unidade islâmica" permanecerá um sonho enquanto não forem definidas as bases para a sua construção. Mas, antes do empreendimento de tal demanda, é essencial que cada um dos Estados islâmicos resolva os seus problemas internos, que se reconstruam e definam o papel do Islão face às duas grandes ameaças que são o materialismo fruto da vida moderna e ocidental e o conservadorismo muçulmano[151].

O problema do conservadorismo islâmico reside, segundo Fazlur Rahman, no facto de os *ulamas* se recusarem a analisar criticamente os *hadiths* a partir dos quais se foram construindo os princípios islâmicos. Impõe-se a tarefa de distinguir o que é essencial e válido e, por isso, útil para a construção do futuro islâmico, daquilo que é puramente histórico. A razão para tal recusa por parte dos *ulamas* prende-se com o receio de que uma análise crítica dos *hadiths* possa levar à destruição do segundo pilar do Islão, a *Sunna*, e, por conseguinte, à destruição do Alcorão, uma vez que este é sustentando por aquela[152]. Muito embora Rahman reconheça a indispensabilidade, para

[147] Cfr. Fazlur RAHMAN – *O Islamismo*, Lisboa, Editora Arcádia, 1970, pp. 325-326.

[148] Cfr. Fazlur RAHMAN – *O Islamismo*, Lisboa, Editora Arcádia, 1970, p. 326.

[149] Cfr. Fazlur RAHMAN – *O Islamismo*, Lisboa, Editora Arcádia, 1970, p. 326.

[150] Cfr. Fazlur RAHMAN – *O Islamismo*, Lisboa, Editora Arcádia, 1970, p. 326.

[151] Cfr. Fazlur RAHMAN – *O Islamismo*, Lisboa, Editora Arcádia, 1970, pp. 337-338.

[152] Cfr. Fazlur RAHMAN – *O Islamismo*, Lisboa, Editora Arcádia, 1970, p. 339.

os muçulmanos, da *Sunna* do Profeta, o autor assegura que uma crítica a um *hadith* não poderá destruir "o conceito" de *Sunna*, mas antes torná-lo-á mais claro. É necessário, segundo Rahman, perceber, através da análise da génese e da evolução dos *hadiths*, qual a função que se pretendia atribuir a tais *hadiths* e se a necessidade que justificou o seu aparecimento ainda existe[153]. E é exactamente sobre esta questão, para Rahman de primordial importância, que se assiste a uma grande resistência por parte dos conservadores islâmicos, que tão pouco reconhecem a necessidade do empreendimento de tal tarefa[154].

Mas quem poderá analisar crítica e historicamente o Islão? Não poderão ser, segundo Rahman, os pupilos das madrassas[155]. Estas escolas não criam sistemas novos, não *semeiam* nos seus estudantes o espírito crítico, a investigação e o raciocínio independente, sob pena de, ao fazerem-no, estarem a comprometer a sua própria existência. A investigação moderna, por seu turno, também não conseguiu desenvolver o adequado espírito para tal empresa, pelo facto de o moderno sistema de educação universitário muçulmano ser "absolutamente secular". Os muçulmanos que tenham versado os seus estudos sobre o islamismo foram pupilos de orientalistas que, segundo Rahman, "estudaram o islamismo como um acontecimento histórico, como, por assim dizer, um cadáver a autopsiar"[156]. Só mais recentemente os estudos islâmicos foram introduzidos em universidades de países islâmicos. Todavia, Fazlur Rahman alerta para o facto de, à data de publicação da obra que ora analisamos, tais cursos universitários se debaterem ainda com falta de docentes competentes na matéria[157].

Fazlur Rahman defende, como "única solução verdadeira", a reforma do sistema educacional, através da difusão dos "valores islâmicos verdadeiros"[158]. Mas, adverte o autor, o islamismo tradicional terá de ser reformulado, sob pena de se tornar incompreensível nos tempos actuais, por estar demasiado marcado pelo contexto em que se desenvolveu, por ser a resposta a problemas que surgiram numa determinada época. O islamismo tradicional "tem inconfundivelmente a marca da história"[159]. Por essa

[153] Cfr. Fazlur RAHMAN – *O Islamismo*, Lisboa, Editora Arcádia, 1970, p. 339.

[154] Cfr. Fazlur RAHMAN – *O Islamismo*, Lisboa, Editora Arcádia, 1970, p. 340.

[155] Nome dado às instituições de ensino superior que se dedicam aos estudos islâmicos. Para um maior desenvolvimento sobre as madrassas, *vide* B. LEWIS, Ch. PELLAT e J. SCHACHT (eds.) – *Encyclopaedia of Islam*, vol. 5, Leiden, E. J. Brill, 1991, pp. 1191 e ss..

[156] Cfr. Fazlur RAHMAN – *O Islamismo*, Lisboa, Editora Arcádia, 1970, p. 340.

[157] Cfr. Fazlur RAHMAN – *O Islamismo*, Lisboa, Editora Arcádia, 1970, p. 341.

[158] Cfr. Fazlur RAHMAN – *O Islamismo*, Lisboa, Editora Arcádia, 1970, p. 342.

[159] Cfr. Fazlur RAHMAN – *O Islamismo*, Lisboa, Editora Arcádia, 1970, p. 343.

razão, o islamismo tradicional terá que ser "modificado ou refundido", pois só assim os valores islâmicos poderão ressuscitar depurados do ruído histórico que impede que o islamismo se torne atractivo nos tempos actuais[160].

É ainda essencial que o islamismo, de forma a não deixar espaço para o vazio nascido do secularismo, integre as "emoções especificamente morais e religiosas", que haviam sido deixadas de fora pela *Sharia* tradicional[161]. O sufismo[162] é produto de tal segregação, uma vez que terá sido desenvolvido, como religião e em oposição ao "islamismo 'oficial'", com base em tais emoções[163]. O seu aparecimento deve-se, segundo Rahman, à necessidade de suprir necessidades religiosas elementares, às quais o islamismo tradicional não dava resposta.

Muito embora Rahman apresente uma perspectiva bastante crítica sobre o islamismo dos tempos actuais, oferecendo soluções para pôr fim à dicotomia materialismo/conservadorismo, a sua tese não é, todavia, incólume a críticas. Segundo Abdullahi Ahmed An-Na'im, fica por esclarecer o que entende o autor por "valores islâmicos verdadeiros". Como pergunta An-Na'im: tais genuínos valores incluem o respeito pela igualdade de género[164]?

2.5.4 BREVE CONCLUSÃO

Apesar de haver experiências recentes, na história do mundo muçulmano, de abolição da *Sharia* enquanto fonte do Direito, no resto do Islão a Lei islâmica é vista como intransponível. Ela é a medida de todas as coisas. Ela estabelece os limites. As soluções para os problemas modernos no mundo islâmico hão-de encontrar-se na Lei islâmica, ou a partir da sua reinterpretação. Esta última solução, a reinterpretação da *Sharia*, constitui a via de permeio entre as teses que recusam proceder a novas interpretações das fontes primordiais islâmicas e as teses que recomendam uma modernização por recurso acrítico a modelos ocidentais assentes no secularismo.

---

[160] Cfr. Fazlur RAHMAN – *O Islamismo*, Lisboa, Editora Arcádia, 1970, p. 343.

[161] Cfr. Fazlur RAHMAN – *O Islamismo*, Lisboa, Editora Arcádia, 1970, p. 343.

[162] O sufismo é uma corrente mística do Islão, nascida no século I da Hégira. Este movimento ascético privilegia a oração, a contemplação, o afastamento da sociedade e uma vida despojada de bens materiais. Para um maior desenvolvimento sobre o sufismo, *vide* Jamal L. ELIAS – *Islamismo*, Lisboa, Edições 70, 2010, p. 52 e ss.; B. LEWIS, Ch. PELLAT e J. SCHACHT (eds.) – *Encyclopaedia of Islam*, vol. 10, Leiden, E. J. Brill, 1991, pp. 328 e ss..

[163] Cfr. Fazlur RAHMAN – *O Islamismo*, Lisboa, Editora Arcádia, 1970, p. 343.

[164] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 66.

As recentes reformas legislativas em Marrocos, sobre que nos deteremos *infra*, podem ser vistas como o resultado de uma reinterpretação da *Sharia*. Percebida, quer pelo Ocidente, como pelo Oriente, como inédita no mundo islâmico, a reforma do Código da Família marroquino tem sido apresentada como um esforço de interpretação "actualizador" e tolerante da *Sharia*. Todavia, e muito embora tivesse como objectivo a promoção da igualdade de género nas relações familiares (de resto, conseguida quase na totalidade), a nova Lei da família continua a consagrar institutos como a poligamia, o repúdio e a desigualdade sucessória em função do género. E a manutenção de tais institutos, vistos como uma marca de arcaísmo, tem sido alvo de críticas por autores ocidentais, como Dário Moura Vicente[165]. É, no entanto, indispensável esclarecer que, tanto a prática do repúdio, como a da poligamia, foram sujeitas a várias restrições, com vista a uma maior protecção da mulher, tendo ainda sido consagrado um instituto com efeitos semelhantes aos do repúdio e que está agora ao alcance da mulher.

A reinterpretação da Lei islâmica terá, todavia e por segurança, limites. A razão da existência destes parece fundar-se no receio de que os princípios, sobre os quais assenta a unidade da comunidade dos crentes, sejam colocados em causa. Neste sentido, converge a razão invocada por Mohammed VI para a permanência, na moderna Lei da família, de institutos consagrados no Alcorão - máculas aos olhos de alguns ocidentais. Demonstrando a sua obediência à supremacia da palavra divina sobre o Direito dos homens, o Rei afirma que tais institutos estão determinados no Alcorão e ele, enquanto protector do Islão em terras marroquinas, não pode proibir o que Deus permitiu nem permitir o que Deus proibiu[166].

---

[165] "É o que sucede, por exemplo, em Marrocos, cujo Código da Família (Mudawana) de 2004, embora ditado pela intenção de melhorar a condição da mulher na sociedade familiar, se manteve nesta matéria fiel à tradição muçulmana – aliás em conformidade com as orientações que o Rei fixara à comissão encarregada da sua preparação, nas quais declarou que lhe não seria possível «autorizar o que Deus proibiu, nem proibir o que Ele autorizou». Tal a razão por que se preservaram no código institutos como a poligamia e o repúdio (talaq)". Cfr. Dário Moura VICENTE – *Direito Comparado. Volume 1, Introdução e Parte Geral*, Coimbra, Almedina, 2008, p. 394 (aspas no original).

[166] "Ces réformes dont Nous venons d'énoncer les plus importantes, ne doivent pas être perçues comme une victoire d'un camp sur un autre, mais plutôt comme des acquis au bénéfice de tous les Marocains. Nous avons veillé à ce qu'elles cadrent avec les principes et les références ci-après: Je ne peux, en Ma qualité d'Amir Al Mouminine, autoriser ce que Dieu a prohibé, ni interdire ce que le Très-Haut a autorisé; Il est nécessaire de s'inspirer des desseins de l'Islam tolérant qui honore l'Homme et prône la justice, l'égalité et la cohabitation harmonieuse, et de s'appuyer sur l'homogénéité du rite malékite, ainsi que sur l'Ijtihad qui fait de l'Islam une religion adaptée à tous les lieux et toutes les époques, en vue d'élaborer un Code moderne de la Famille, en parfaite adéquation avec l'esprit de notre religion tolérante". Discurso de Sua Majestade o Rei de Marrocos, Mohammed VI, proferido no dia 10 de Outubro de 2003, na abertura do 2.º ano da 7.ª legislatura do Parlamento Marroquino, a propósito da apresentação do novo Código da Família, in http://www.map.ma/mapfr/discours/dis-parlement-Oct-2003.htm. Consultado no dia 11 de Outubro de 2009.

CAPÍTULO II

Marrocos: A História, o Processo Democrático e os Direito Humanos

A interpretação e a aplicação do Direito muçulmano no mundo islâmico não são uniformes, mas antes variam de país para país, uma vez que a *Umma*, a comunidade muçulmana, já não é guiada por um líder único. Assim, alguns Estados islâmicos fecharam o seu ordenamento jurídico a qualquer influência ocidental, tomando a *Sharia* como única e exclusiva fonte de Direito e purgando qualquer resquício de influência jurídica ocidental. Tal foi o caso de países como a Arábia Saudita ou o Irão, no período pós-Xá Reza Phalevi. Outros Estados tomaram medidas diametralmente opostas a estas, excluindo a Lei islâmica do seu ordenamento jurídico e preconizando o laicismo como princípio regulador do relacionamento entre o Estado e as religiões. A Turquia é um perfeito exemplo desta posição. Outros Estados islâmicos continuaram fiéis aos princípios do Islão, que continua a ser a religião do Estado, mas restringiram o campo de aplicação da *Sharia* a alguns domínios do Direito, como o Direito da Família e o Direito Penal. Este é o caso do país que nos propomos analisar: Marrocos.

1. INTRODUÇÃO HISTÓRICA

Povoado desde o final do segundo milénio a.C. pelos *Imazighen* (povo *Amazigh*[167] ou berbere), Marrocos sofreu várias invasões ao longo do tempo. Os Fenícios chegaram àquele território, em 1100 a.C., em busca do ouro que viajava nas caravanas do deserto. Judeus terão acompanhado esta incursão fenícia, mantendo-se naquele território até aos dias de hoje. Os Romanos chegaram a terras marroquinas em 148 d.C. e aí permaneceram durante quatro séculos, não administrando directamente o território, mas governando-o através dos chefes tribais berberes.

[167] O povo *Amazigh* habitava todo o Magrebe, desde o vale do Nilo, a leste, até às ilhas Canárias, a oeste. Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 58.

1.1 A chegada dos árabes e as primeiras dinastias marroquinas

Em 665, sob o manto da dinastia Omíada, chegaram os primeiros árabes ao Magrebe e, em 789, teve início a primeira dinastia marroquina. Alegando ser descendente do Profeta, através do seu genro Ali, Idriss ibn Abdallah, xiita, refugiou-se em Marrocos, após ter tomado parte numa revolta mal sucedida contra o califado Omíada em Bagdade. Acolhido em Marrocos como Imã – por ser *alide*, descendente de Ali –, rapidamente ganhou o respeito dos berberes, tornando-se chefe militar da região de Fez e Meknès. Nasceu assim a dinastia Idríssiada, cujo termo teve lugar vinte anos depois, em 809, pelo envenenamento de Idriss por emissários do califado Omíada. As três dinastias que se seguiram àquela tiveram origem berbere: a dinastia Almorávida, constituída por missionários islâmicos vindos do Sahara, em 1093; a dinastia dos Almóhadas, constituída por berberes e reformistas islâmicos do Alto Atlas, durante o século XII; e a dinastia dos Merínidas, constituída por berberes nómadas do leste de Marrocos, que teve início no século XIII[168].

No final da primeira metade do século XVI, a família Saadina, que também reclamava ser descendente do Profeta, formou o reino independente de Marraquexe[169]. Tinha início a dinastia Saadina, que reconquistou cidades marroquinas que estavam sob o domínio de Portugal e lutou contra a invasão dos Turcos-Otomanos, que tinham já tomado o restante território do Norte de África. Al-Mansour, como ficou conhecido o segundo rei, irmão de Abdel Malik – o primeiro Rei daquela dinastia –, estendeu ainda o território de Marrocos até ao Níger, trazendo para Marrocos inúmeras riquezas, entre as quais ouro e ébano. Esta dinastia desmembrou-se com a morte de Al-Mansour, em 1603, e Marrocos dividiu-se em vários principados, governados pelos seus *sheikhs* e marabutos[170].

1.2 A dinastia Alaouite

Em meados do século XVII os Alaouites reclamaram ser descendentes de Fátima, a filha do Profeta. Esta família, vinda da Arábia no século XIII, tinha-se instalado no deserto marroquino, em Sigilmassa. Em 1668, Moulay Rachid, o primeiro

[168] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 60; Suleiman Valy MAMEDE – *O Islão e o Direito Muçulmano*. Lisboa, Edições Castilho, 1994, pp. 217-233.

[169] A família Saadina estabeleceu-se, no século XIII, no Oásis de Zagora, tomando mais tarde o controlo do sul de Marrocos.

[170] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, pp. 60-61.

membro da dinastia Alaouite, tomou Fez e proclamou-se sultão. O plano da conquista marroquina foi encabeçado pelo irmão de Rachid, Moulay Ismail, que consolidou o reino de Marrocos, governando-o durante meio século, até morrer em 1727[171]. Os seus filhos, incapazes de assegurar a estabilidade, mergulharam o reino na anarquia. As tribos berberes do Médio Atlas insurgiram-se contra o governo central e só apaziguaram a sua luta perante os subornos do neto de Moulay Ismail, o sultão Mohammed ben Abdallah, também conhecido por Mohammed III[172].

Em 1803, o reino Alaouite estremeceu com a tomada da Argélia pela França. Confrontado com tal acontecimento, e percebendo as fragilidades do seu reino, o sultão Abdul Rahman pediu protecção ao Império Britânico, com quem Marrocos mantinha trocas comerciais. Em 1856, foi assinado um tratado, garantindo privilégios comerciais à Grã-Bretanha, em troca de protecção contra as tentativas de ocupação de Marrocos por França[173]. Hassan I, que reinou entre 1873 e 1894, não conseguiu controlar as tribos marroquinas dissidentes e o crescente poder europeu. O seu filho, o sultão Abdelaziz, subiu ao trono quando tinha apenas catorze anos, sendo demasiado jovem e influenciável pelos seus conselheiros[174]. A reacção do povo marroquino não se fez esperar e alguns berberes – como Ahmad Raisouni – perpetraram vários ataques, revoltas e raptos de estrangeiros importantes em solo marroquino. Abdelaziz começou a ser pressionado pelos ingleses para controlar a revolta berbere. O sultão decidiu nomear Raisouni para o cargo de governador do norte do país, acalmando as revoltas. Entretanto, os *ulamas* marroquinos integraram o movimento salafista, que preconizava o retorno às fontes primárias, ao Islão dos primeiros tempos, ao conservadorismo e à defesa das tradições, como forma de resistência aos estrangeiros[175].

Foi neste ambiente que França começou as suas incursões em Marrocos e o império britânico se demitiu da função de protector. Aumentando a fragilidade marroquina, a Grã-Bretanha trocou a sua posição em Marrocos com a França. Inglaterra e Itália reconheceram os direitos de França sobre Marrocos, em troca do controlo do Egipto e da Líbia, respectivamente. Moulay Hafid, que havia destronado o seu irmão,

[171] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 61.

[172] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 62.

[173] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 62.

[174] De entre os mais influentes conselheiros do jovem sultão Abdelaziz encontrava-se um antigo oficial da marinha inglesa, Harry Maclean. Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 63. Dúvidas quanto à relevância desta nota.

[175] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Maroc, Éditions Eddif, 1993, p. 239.

Abdelaziz, com a promessa de manter a integridade do território marroquino, cedeu ante as pressões militares e financeiras francesas. Revoltados, os berberes invadiram a cidade de Fez, onde se encontrava o sultão Hafid, numa tentativa de impedir a assinatura do tratado de Protectorado[176]. Tais sublevações tiveram, no entanto, o efeito oposto ao pretendido e levaram o sultão a pedir ajuda a França, precipitando a entrega do território à protecção francesa[177]. Marrocos, que havia escapado durante cerca de três séculos à ocupação estrangeira, acabou por sucumbir às suas mãos[178]. Moulay Hafid abdicou, afastando-se do poder, e o seu irmão Moulay Youssef, califa de Fez, foi proclamado sultão de Marrocos[179].

1.3 O protectorado francês em Marrocos

Com o estabelecimento do protectorado francês em Marrocos, resultado do Tratado assinado em Fez, em 1912[180], não mudou apenas o cenário político de Marrocos, a sua administração ou soberania, mas também o sistema jurídico aí em vigor. O Direito muçulmano, que até aí abarcava todos os domínios do Direito em vigor em Marrocos, ficou limitado ao estatuto pessoal e sucessório, aos imóveis não registados e aos donativos. Efectivamente, as autoridades franco-marroquinas adoptaram uma série de códigos de inspiração europeia (francesa, sobretudo, mas também alemã e suíça). Referimo-nos, por exemplo, ao Código das Obrigações e dos Contratos, à Lei que Regula a Condição dos Franceses e Estrangeiros em Marrocos, o Código de Registo Comercial, o Código de Comércio Marítimo, etc.. Ficavam, portanto, a coberto da legislação laica áreas do Direito marroquino como o Direito Civil, o Direito Penal, o Direito Comercial, o Direito Administrativo, etc.. Todavia, os diplomas legais de inspiração ocidental apenas se aplicavam aos estrangeiros não muçulmanos e às relações entre estes e os marroquinos muçulmanos[181].

---

[176] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Maroc, Éditions Eddif, 1993, p. 240.

[177] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, pp. 63-64.

[178] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Maroc, Éditions Eddif, 1993, p. 238.

[179] Cfr. C. R. PENNELL – *Morocco since 1830: A History*, London, C. Hurst & Co., 2000, p. 157.

[180] O estabelecimento do protectorado francês foi formalizado pelo Tratado de Fez, a 30 de Março de 1912. Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 64.

[181] Cfr. Layacha MESSAOUDI – *Grandeurs et limites du droit musulman au Maroc*, in "Revue Internationale de Droit Comparé", vol. 47, n.º 1, 1995, p. 150.

A estada francesa em Marrocos não foi, como sabemos, pacifica. Logo após a assinatura do Tratado de Fez, rebeliões armadas eclodiram em diversas regiões do país. As tribos das montanhas do Alto Atlas e das regiões desérticas do sudeste do país ofereceram uma resistência constante à permanência francesa naquele território[182]. Todavia, a maior revolta tribal teve lugar nas montanhas do Rif. No início da década de 20, vozes da resistência na zona do Rif, lideradas por Abdelkrim el Khattabi, insurgiram-se contra o exército espanhol, que ainda ocupava alguns territórios nessa zona. Após o Exército de Libertação do Rif ter derrotado a força espanhola, Abdelkrim proclamou, em 1923, a efémera República do Rif e assumiu a sua presidência[183]. Esta iniciativa de Abdelkrim foi vista pelo sultanato marroquino como uma afronta ao seu poder e valeu à região do Rif uma repressão implacável nos primeiros anos subsequentes à independência de Marrocos[184]. A República do Rif teve o seu fim em 1926, após a rendição de Abdelkrim às forças francesas[185]. Pela importância que tem para o nosso estudo, interessará referir que a resistência nascida nas montanhas do Rif não foi possível sem as mulheres que nela participaram activamente, enquanto espiãs, transportadoras de armas e encorajadoras dos combatentes. O seu contributo foi de tal modo importante e reconhecido, que as autoridades francesas impediram as mulheres de fazerem os seus gritos agudos e modulados, os *youyous* característicos das mulheres magrebinas, que também serviam de encorajamento dos homens ao combate[186].

1.3.1 A RESISTÊNCIA POLÍTICA E O MOVIMENTO NACIONALISTA MARROQUINO

Rapidamente, os marroquinos perceberam que, pela via militar, não conseguiriam a sua independência, pelo que encetaram a resistência política. Nasceu,

---

[182] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 65.

[183] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Maroc, Éditions Eddif, 1993, p. 241; Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 66.

[184] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 66.

[185] Inicialmente, Abdelkrim contou com o apoio de Louis Hubert Gonzalve Lyautey, o general designado pelo Governo francês para administrar Marrocos. Todavia, as relações cordiais entre este general e o líder rifenho não foram bem vistas por França, que, em 1925, substituíram Lyautey por Henri Philippe Pétain. Com a chegada de Pétain, intensificam-se os ataques do exército francês à recém-nascida República do Rif, que, em 1925, acaba por sucumbir. Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 66. A administração de Marrocos, liderada pelo General Lyautey, caracterizou-se pela preservação da identidade marroquina, o que explica a preservação das cidades já existentes na época do protectorado francês (designadas de medinas) e a construção de novas áreas urbanas à volta daquelas. Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 66.

[186] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Maroc, Éditions Eddif, 1993, p. 241.

assim, o movimento nacionalista marroquino, liderado por Allal el Fassi e que reunia estudantes islâmicos da madrassa Karaouyine, em Fez, e estudantes de educação francesa, inspirados pelos ideais europeus de direitos humanos[187]. Em 1930, surgiu a primeira grande demonstração de força do movimento nacionalista marroquino. A administração francesa, com o intuito de provocar a desunião entre os árabes-marroquinos e os berberes, criou o *Decreto Berbere*, que determinava que a população árabe continuaria a submeter-se à Lei islâmica, enquanto os berberes (também muçulmanos) se submeteriam à Lei francesa, em matéria de Direito Penal, e ao costume tribal, nos restantes casos[188].

Os marroquinos, árabes e berberes, de imediato demonstraram o seu enorme desagrado ao saírem juntos, em protestos, um pouco por todo o país. Ao contrário do esperado pela administração francesa, o espírito nacionalista saiu reforçado. Foi formado o Bloco de Acção Nacional, cujo objectivo era a defesa da união nacional. Várias foram as iniciativas do Bloco: a criação da revista *Maghrib*, em Paris, que se destinava a atrair o apoio dos liberais franceses para a causa marroquina; o envio de delegados a cidades como o Cairo e Jerusalém, com a missão de alertar o mundo islâmico para os intentos da França contra o Islão e o arabismo; a divulgação de uma mensagem de união nacional, através de posters, músicas e leituras. A administração francesa acabou por recuar e revogou o *Decreto Berbere*[189]. Interessante será perceber que o movimento de união nacional foi de tal forma importante que, durante anos após a independência, qualquer acto que tivesse como objectivo reavivar a identidade berbere era visto como anti-nacional[190].

O apoio do movimento nacionalista ao sultanato surgiu em 1933, com a proclamação como feriado nacional do dia em que o sultão Mohammed ben Youssef, filho de Moulay Youssef, subiu ao trono real. Os nacionalistas perceberam que era necessário atrair o jovem sultão para a causa nacionalista. O sucessor de Moulay Youssef foi determinado pela administração francesa, que via no filho mais novo deste sultão, pela sua juventude e inexperiência, uma menor oposição à administração francesa. De facto, a escolha dos franceses parecia acertada, pois Mohammed ben

[187] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 67.

[188] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 68.

[189] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 68.

[190] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 68. Certamente o enraizamento do espírito nacionalista no povo marroquino explica o facto de a preservação da cultura berbere não ter sido uma grande preocupação, quer da monarquia, quer dos vários governos marroquinos, até ao reinado de Mohammed VI.

Youssef assinou, talvez por ingenuidade, o *Decreto Berbere*[191]. A Segunda Guerra Mundial marcou a viragem da posição do sultão Mohammed ben Youssef face à administração francesa. Quando o Governo de Vichy tentou forçar o sultão a impor leis anti-semitas, Mohammed ben Youssef recusou-se a fazê-lo, afirmando que os judeus também eram marroquinos e que, por isso, era seu dever protegê-los[192].

Já em 1937 os nacionalistas tinham formado o Partido Nacionalista, liderado por el Fassi, cujo objectivo era preparar Marrocos para a independência. A administração francesa, temendo as consequências do nascimento de tal Partido, acusou el Fassi de querer tornar-se Rei de Marrocos e deportou-o para o Gabão[193]. Em 1944, Balafrej, sucessor de el Fassi no Partido Nacionalista, formou o Partido *Istiqlal*, o Partido da Independência. Logo no seu manifesto, cuja redacção contou com o apoio do palácio real, o *Istiqlal* exigiu a total independência de Marrocos. Este novo Partido, recebido com grandes demonstrações de apoio pelo povo marroquino, garantiu a sua lealdade ao sultão, assegurando-lhe o total controlo do poder administrativo, logo que Marrocos fosse independente. Todavia, Balafrej foi preso e deportado para a Córsega pelas autoridades francesas, ficando o *Istiqlal* nas mãos de jovens militantes, que continuaram a luta pela independência[194].

1.3.2 A REBELDIA DO SULTÃO MOHAMMED BEN YOUSSEF E O SEU EXÍLIO

Em 1947, o sultão revelou novamente a sua *rebeldia* face à administração francesa, quando, em Tânger (zona internacional desde 1923), falou publicamente da união nacional e do desejo de independência. Em Paris, em 1950, apresentou um *memorandum* ao Presidente francês, apelando ao fim do protectorado. Estas atitudes de Mohammed ben Youssef foram-no aproximando do povo marroquino, que o aclamou como o símbolo do nacionalismo[195]. Existiam, nessa época, duas grandes forças políticas em Marrocos: de um lado, a administração francesa e os seus aliados (alguns

[191] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 68.

[192] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 69. A proximidade entre Marrocos e os Estados Unidos da América terá tido início também durante a Segunda Guerra Mundial, após o encontro entre o sultão e o Presidente Franklin Roosevelt, durante a estada das forças norte-americanas em território marroquino. O Presidente dos Estados Unidos terá demonstrado o seu total apoio a Marrocos na luta pela libertação do domínio francês. Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, pp. 69-70.

[193] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 68.

[194] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, pp. 71-72.

[195] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 73.

chefes tribais e líderes religiosos); do outro lado, o sultão e os nacionalistas, apoiados pela população urbana[196].

As relações entre estas duas forças foram ficando mais tensas, à medida que a popularidade do soberano junto da população foi crescendo. A Administração francesa tentou várias manobras políticas e demonstrações de força, com o intuito de quebrar a relação estreita entre o sultão e os nacionalistas liderados pelo *Istiqlal*. Em Dezembro de 1950, o General Juin, representante do Governo francês naquele território, depois de ter acusado o Partido *Istiqlal* de ser comunista, expulsou do Conselho de Governo os nove membros deste Partido que integravam o Conselho[197]. O *pacha*[198] de Marrakech, grande aliado do General Juin, numa demonstração clara da sua força, liderou uma marcha com o intuito de intimidar o sultão a desacreditar publicamente o *Istiqlal*, o que acabou por acontecer[199].

Apesar deste duro golpe, os líderes do *Istiqlal* formaram a Frente Nacional com outros grupos nacionalistas, em 1951[200]. Todavia, e apesar do crescente apoio da população marroquina à causa nacionalista pela independência, uma série de eventos conduziram rapidamente o sultão Mohammed ben Youssef e a sua família ao exílio. O *pacha* de Marrakech, apoiado pelo Governo francês, recolheu várias assinaturas de *pachas* e *caids*[201] de todo o país, numa petição com o objectivo de depor o sultão Mohammed ben Youssef por ligações com comunistas[202]. Como Paris não tomou qualquer medida no sentido pretendido pela petição, de imediato os jornais marroquinos, numa estratégia tecida pelos colonos, começaram a veicular notícias de que o *pacha* se estava a preparar para proceder ao massacre da população francesa em Marrocos[203]. Ante tais ameaças, o Governo francês acabou por dar poder ao General Juin para depor o sultão[204]. Muito embora se tenha recusado a abdicar, como o General Juin pretendia, o sultão aceitou deixar Marrocos. Mohammed ben Youssef e a sua

[196] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 73.

[197] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 74.

[198] Em Marrocos, o *pacha* era o representante do sultão numa cidade ou numa província.

[199] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, pp. 74-75.

[200] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 75.

[201] Governantes berberes feudais da região sul de Marrocos durante o protectorado francês.

[202] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 80.

[203] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 81.

[204] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 81.

família foram enviados para França, em Agosto de 1953, permanecendo exilados até 1955[205].

1.3.3 A VIOLÊNCIA E OS GRUPOS CLANDESTINOS ARMADOS

A saída do sultão do território marroquino fez ressurgir a violência e a resistência, agora engrossada por mais marroquinos que assim demonstravam a sua lealdade ao soberano, apesar dos esforços da imprensa francesa em denegrir a imagem deste. Espanha, enquanto Estado co-protector daquele território que não foi ouvido durante o processo de extradição do sultão, reagiu apoiando a resistência marroquina[206]. Neste período surgiram dois grupos clandestinos armados: a Organização Secreta e o Exército da Libertação. Vários actos de violência foram perpetrados pela resistência marroquina contra colonos franceses e informantes marroquinos da administração francesa: tiroteios, bombas, descarrilamentos de comboios, fogos postos em quintas de colonos franceses, etc.[207]. Os colonos franceses reagiram violentamente. Rumores de que a administração francesa estaria a preparar o território marroquino para a sua autonomia agravaram a hostilidade dos colonos franceses.[208]. Uma guerra civil estava iminente.

De entre as medidas tomadas pela administração francesa com vista a uma solução pacífica dos conflitos naquele país, estava a libertação de líderes do *Istiqlal* e nacionalistas, como Mehdi ben Barka, que rapidamente reorganizou o Partido *Istiqlal*, debilitado pela detenção de vários dos seus militantes[209]. Todavia, a libertação dos presos políticos não acalmou a onda de violência em Marrocos. A resposta cada vez mais violenta aos ataques perpetrados por organizações clandestinas pro-independência levou a resistência a formar o Exército de Libertação Marroquino, na zona do país controlada por Espanha. Esta força de luta estabeleceu laços com o Exército de Libertação Argelino, que iniciou, em 1954, uma guerrilha contra a ocupação francesa da Argélia[210].

---

[205] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, pp. 81-82.

[206] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 82.

[207] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 83.

[208] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 84.

[209] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 85.

[210] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 85.

Em Outubro de 1955, o Exército de Libertação Marroquino lançou a primeira ofensiva contra os franceses, a partir da zona de Marrocos controlada por Espanha. Allal el Fassi, exilado no Cairo, reivindicou tal atentado, afirmando ainda que o Exército de Libertação tinha como missão a luta pela libertação do sultão Mohammed ben Youssef e de todo o Norte de África. A ligação do Partido *Istiqlal* à guerrilha clandestina resultou numa nova campanha de repressão contra o *Istiqlal* por parte da administração francesa do território marroquino[211].

1.4 O regresso de Mohammed ben Youssef, a libertação de Marrocos e o Governo de União Nacional

A pressão exercida pela união dos exércitos de libertação de Marrocos e da Argélia levou Paris a concluir que, para não colocar em perigo o controlo francês sobre a Argélia, os ânimos em Marrocos teriam de ser acalmados. O Governo francês começou a ponderar o regresso de Mohammed ben Youssef a Marrocos[212]. Surpreendentemente, a 25 de Outubro de 1955, o *pacha* de Marrakech fez uma declaração pública expressando a sua vontade de ver regressar o sultão, pois só ele poderia unir o povo marroquino. A 30 de Outubro, o sultão Ben Arafa, que tinha tomado o lugar de Mohammed ben Youssef aquando do seu exílio, foi persuadido a abdicar[213]. O caminho estava livre para o regresso do sultão Mohammed ben Youssef, o que acabou por acontecer a 16 de Novembro de 1955. Pouco tempo depois, o sultão forma o seu Governo de União Nacional, composto, na sua maioria, por militantes do *Istiqlal*, por alguns membros do *Parti Démocratique de l'Indépendence* (PDI), por independentes e por membros da comunidade judaica. M'Barek Bekkai foi convidado pelo sultão para ocupar o lugar de Primeiro-Ministro[214].

A 2 de Março de 1956, a França revogou o Tratado de Fez e reconheceu a independência a Marrocos. A 7 de Abril, Espanha renunciou a grande parte das zonas que controlava, mantendo todavia o domínio sobre Melilla, Ceuta e o Sahara Ocidental[215]. A zona internacional de Tânger foi reintegrada no território marroquino,

[211] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 88.

[212] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 88.

[213] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 89.

[214] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 89.

[215] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 89; Kevin DWYER – *Arab Voices. The Human Rights Debate in The Middle East*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 101.

alguns meses após a independência de Marrocos[216]. Em 1957, Mohammed ben Youssef abandonou o título de sultão e tornou-se Rei de Marrocos, o Rei Mohammed V[217].

2. O PROCESSO DEMOCRÁTICO MARROQUINO

Marrocos tem sofrido rápidas alterações estruturais desde 1956. O que era uma sociedade marcadamente tribal está a transformar-se numa sociedade onde existe agora uma identidade nacional, onde as relações entre os vários territórios são mais estreitas. Parece existir actualmente uma maior preocupação com o indivíduo e com o respeito pelos direitos humanos e uma sociedade civil com um maior peso na tomada de decisões políticas[218].

Por considerarmos que a evolução dos direitos das mulheres em solo marroquino – principal alvo do estudo que apresentamos nesta dissertação – está intrinsecamente ligada ao processo democrático marroquino, não sendo possível a luta pela igualdade de género se não houver *espaço democrático* para tal, debruçaremos a nossa atenção, neste ponto, sobre os momentos da história recente de Marrocos que consideramos importantes para uma reflexão sobre o caminho para a democracia que o reino de Marrocos tem trilhado desde 1956.

2.1 Islão e democracia

O debate em torno da relação entre Islão e democracia, intensificado com o fim da Guerra Fria, foi recentemente reavivado pelo que é conhecido pela Primavera Árabe de 2011.

Sobre a relação Islão e democracia temos autores, como Samuel P. Huntington e Elie Kedourie, que defendem que os países islâmicos são incompatíveis, e autores, como John Louis Esposito, Abdolkarim Soroush, Rachid Ghannoushi, Manus Midlarsky e Fatima Mernissi que consideram que a democracia é possível nos países islâmicos.

---

[216] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, pp. 89-90.

[217] Cfr. Kevin DWYER – *Arab Voices. The Human Rights Debate in The Middle East*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 102.

[218] Cfr. João Rosa LÃ – *Portugal e Marrocos: Uma perspectiva geopolítica*, in "Relações Internacionais", n.º 20, 2008, p. 119.

Segundo Samuel P. Huntigton os países islâmicos são "menos favoráveis à democracia" porque, para além do facto de não ser possível encontrar na tradição política islâmica princípios democráticos fundamentais como a participação política, não existe uma distinção entre a religião e a política, ou entre o espiritual e o secular[219]. À semelhança de Huntington, Elie Kedourie funda a sua argumentação no facto de não se encontrarem, na tradição política islâmica, princípios democráticos como a soberania popular, eleições, representação popular, independência judicial, etc.[220]. Tal como estes autores, muitos militantes islâmicos consideram que, não só a associação comummente feita entre secularismo e democracia é contrária aos valores islâmicos, como também a democracia é uma forma de organização política típica ocidental que encerra o perigo de criar cisões na comunidade[221]. Muitos muçulmanos receiam, precisamente, que o secularismo coloque em perigo a moral pública e as relações pessoais e familiares, fazendo aumentar o número de divórcios, a promiscuidade sexual, o consumo de drogas e de álcool[222].

No campo oposto, advogando uma compatibilidade entre democracia e Islão, John Louis Esposito alerta para o facto de, apesar de existir uma resistência à democracia nos países islâmicos, muitos muçulmanos aspirarem à consagração de princípios democráticos nos seus países como, por exemplo, a liberdade de expressão, de assembleia e de religião. Todavia, este autor nota que estes muçulmanos não desejam

---

[219] Cfr. Samuel P. HUNTINGTON – *Will more countries become democratic?,* in "Political Science Quarterly", vol. 99, n.º 2, p. 208.

[220] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, pp. 2-3.

[221] Cfr. John L. ESPOSITO – *The Future of Islam*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 147.

[222] "The desire for Shariah is also easier to understand if we realize that across the world many Muslims, like conservative Christians (both Protestant and Roman Catholic), share deep concerns about how modern secularism has challenged faith and family values. They see secularism as undermining personal and public morality, weakening marriage as an institution, and leading to rampant divorce, sexual promiscuity, dysfunctional families, and alcohol and drug abuse". Cfr. John L. ESPOSITO – *The Future of Islam*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 41. O "fundamentalismo secular" é apontado por Esposito, também, como um factor da repulsa sentida por alguns muçulmanos relativamente à democracia. Cfr. John L. ESPOSITO – *The Future of Islam*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 148. De resto, como John L. Esposito nota, a preferência dos homens pela religião em detrimento dos princípios democráticos fundados no secularismo, não é exclusiva dos muçulmanos. O autor recorda estudos que revelam que 44% dos norte-americanos inquiridos advogam que a Bíblia deveria ser uma das fontes do Direito e que 42% pretendem que os líderes religiosos tenham um papel activo na redacção da Constituição norte-americana. "We don't have to look far from home to find Americans whose attitudes resemble those of many Muslims when it comes to religion's role in law and society. A majority of Americans want the Bible as a source of legislation: 44 percent say the Bible should be 'a' source, and 9 percent believe it should be the 'only' source of legislation. Perhaps even more surprising, 42 percent of Americans want religious leaders to have a direct role in the writing of a constitution. Likewise, many Muslims want their democracy to incorporate Shariah, not a democracy that is solely dependent on Western values". Cfr. John L. ESPOSITO – *The Future of Islam*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 41.

uma democracia nos moldes ocidentais, porque entendem que a democracia supõe o secularismo. O que pretendem é um modelo de Estado que combine os valores religiosos, tal como inscritos na *Sharia*, com o reconhecimento de direitos de participação política e de liberdades civis[223].

Na opinião de Esposito, apesar da resistência dos regimes autocráticos, a democracia no mundo muçulmano vai, inevitavelmente, acontecer[224]. Esposito descreve o caminho para a democracia como errante, cheio de avanços e recuos e guerras civis. Assim aconteceu no mundo ocidental[225]. Não será por isso razoável aspirar que o processo democrático nos países muçulmanos seja diferente. Esposito aponta ainda o papel relevante que os países ocidentais tiveram relativamente à existência de regimes autocráticos na maioria dos países islâmicos[226]. Na opinião de Esposito esta questão é constantemente esquecida por aqueles que, notando a existência de poucos países muçulmanos democráticos, defendem que o Islão e a democracia são incompatíveis,[227].

Crítico daqueles que consideram o Islão incompatível com a democracia, Abdolkarim Soroush afirma que tal premissa assenta num equívoco: a confusão do que é o Islão com aquilo que é a interpretação do Islão. Para este autor, o entendimento do que é o Islão é influenciado por pressuposições que são externas ao Islão. Conclui afirmando que o que se opõe à democracia não é o Islão mas a interpretação que as

---

[223] Cfr. John L. ESPOSITO – *The Future of Islam*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 146.

[224] "Almost two centuries passed before the equal rights of women and African Americans were recognized. So too in the Middle East, societies that attempt to reevaluate and redefine the nature of government and of political participation as well as the role of religious identity and values will in many cases undergo a fragile process of trial and error in which short-term risks will be the price for potential long-term gains. Autocratic governments may be able to derail or stifle the process of change; however, they will merely delay the inevitable". Cfr. John L. ESPOSITO – *The Future of Islam*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 149.

[225] "We forget that democratization is an erratic and potentially dangerous process. The Western experience was a process of trial and error, accompanied by civil wars and intellectual and religious conflicts. America's democracy was the product of an armed revolution and an even bloodier civil war". Cfr. John L. ESPOSITO – *The Future of Islam*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 149.

[226] Esposito aponta o dedo à hipocrisia dos países ocidentais na advocacia da democracia e do direito à auto-determinação. Este autor chama a atenção para o facto de os países ocidentais proferirem discursos sobre a democracia e a sua importância ao mesmo tempo que apoiam a subversão de processos eleitorais. O caso da Argélia é apontado como um exemplo desta hipocrisia. O apoio dos governos ocidentais a regimes islâmicos autocráticos é motivado, sobretudo por interesses económicos (o acesso ao petróleo) e de estratégia militar. Cfr. John L. ESPOSITO – *The Future of Islam*, New York, Oxford University Press, 2010, pp. 147 e 148.

[227] "Those who charge that Islam and democracy are incompatible often point to the fact that few Muslim countries are democratic. Many are autocratic regimes whose legitimacy and stability are based on their military security forces rather than on electoral politics and the popular will. But such critics overlook or forget the role that European countries played in setting up or approving many authoritarian leaders and the continued role that Western powers have played in propping up regimes that prohibit or crush opposition. Moreover, some Muslim countries, from Turkey to Bangladesh, Pakistan, Malaysia, and Indonesia, do in fact represent a variety of 'democracies,' some 'limited or guided' democracies, with elected heads of state. These facts need to be put into the mix of impressions about Islam and democracy". Cfr. John L. ESPOSITO – *The Future of Islam*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 106.

pessoas fazem do Islão[228]. Abdolkarim Soroush não identifica a democracia com uma determinada cultura em especial, como a ocidental. Antes considera que as formas de Governo democrático são compatíveis com múltiplas culturas, incluindo aqui a cultura islâmica[229].

Rachid Ghannoushi vai ainda mais longe e defende que, não só a democracia é compatível com o Islão como ainda os valores democráticos acolhidos pelo Ocidente são resultado da influência de conceitos islâmicos como a *shura* (consulta pública) ou o *ijma* (o consenso)[230].

Na opinião de Manus Midlarsky poder-se-á falar de uma democracia islâmica se não se exigir, para qualificar um dado país como democrático, a existência de uma democracia liberal que, tal como entendida pelo autor, impõe a promoção de liberdades civis e de poderes executivos e legislativos independentes[231].

Para Fatima Mernissi a democracia, enquanto soberania do indivíduo por oposição a um líder arbitrário, não é um conceito novo para o Islão. A luta pelas liberdades individuais empreendida por alguns muçulmanos é, todavia, reprimida e ocultada pelos governos dos Estados islâmicos[232]. Fatima Mernissi explica a hostilidade dos muçulmanos às liberdades individuais invocando factores históricos, nomeadamente os regimes frequentemente repressivos impostos pelos colonizadores europeus. Numa leitura muito própria da história do mundo muçulmano, esta autora sustenta que foi a

[228] "He argues that the claim that Islam and democracy are totally incompatible confuses the interpretation of Islam with Islam itself. This position, according to Soroush, ignores the outside presuppositions that influence one's understanding of Islam. Inseparable from any religious understanding, these presuppositions ensure that the human interpretation of religion always differs from the religion itself. It is not Islam, then, but this critic's interpretation of Islam that is opposed to democracy — just as Soroush's interpretation supports democracy". Cfr. John L. ESPOSITO e John O. VOLL – *Makers of Contemporary Islam*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 162.

[229] Cfr. John L. Esposito e John O. Voll – Makers of Contemporary Islam, New York, Oxford University Press, 2001, p. 160.

[230] "In an attempt to find a historical link between the development of Western democracy and Islam, Ghannoushi maintains that democratic notions and liberal democratic values were derived from medieval Europe, which in turn was influenced by Islamic civilizations. Democracy offers the means to implement the Islamic ideal today: 'Islam, which enjoins the recourse to Shura (consultation)… finds in democracy the appropriate instruments (elections, parliamentary system, separation of powers, etc.) to implement the Shura.' Consensus (ijma) provides the basis for participatory government or democracy in Islam. Ghannoushi believes that democracy in the Muslim world as in the West can take many forms". Cfr. John L. ESPOSITO e John O. VOLL – *Makers of Contemporary Islam*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 113.

[231] Cfr. Manus I. MIDLARSKY – *Democracy and Islam: Implications for the Civilizational Conflit and the Democratic Peace*, in "International Studies Quarterly", vol. 42, 1998, p. 505.

[232] Cfr. Fatima MERNISSI – *Islam and Democracy. Fear of the Modern World*, Indianapolis, Addison-Wesley Publishing Company, 1992, p. 16. Para alguns muçulmanos o debate sobre a democracia e o Islão é assustador porque, para além de lhes recordar a sua incapacidade em dissociarem a opinião pessoal da violência, poderão despertar memórias sobre os históricos lutadores islâmicos pelas liberdades individuais e, consequentemente, alimentar novas insurreições. Cfr. Fatima MERNISSI – *Islam and Democracy. Fear of the Modern World*, Indianapolis, Addison-Wesley Publishing Company, 1992, pp. 19 e 21.

submissão ao poder colonial europeu que impediu que o mundo muçulmano tivesse oportunidade de viver o período histórico, vivido por grande parte dos países ocidentais, em que o Estado se assumiu como transmissor de ideias de tolerância e respeito pelos direitos individuais: o Iluminismo[233]. Para além disso Fatima Mernissi invoca, para explicar a resistência à democracia, os receios dos empresários muçulmanos que temem que, num regime democrático, os trabalhadores se tornem reivindicativos dos seus direitos. A autora ilustra este receio socorrendo-se de um exemplo marroquino: a alta taxa de desemprego dos jovens licenciados marroquinos deve-se ao facto de os empregadores temerem contratar estes jovens por considerarem que estes, por serem pessoas mais instruídas, são mais reivindicativos[234]. Samuel Huntington, todavia, não partilha da mesma opinião, afirmando que os movimentos fundamentalistas islâmicos têm, na sua constituição, indivíduos com educação superior[235].

Fereydoun Hoveyda coloca a tónica da discussão Islão/democracia numa outra questão: a incompatibilidade da democracia com qualquer tipo de fundamentalismo. Na opinião deste autor, a democracia é incompatível com o fundamentalismo religioso ou secular, não sendo especialmente incompatível com o Islão. Reforça esta sua opinião recorrendo ao exemplo da Turquia, país que viola diversas vezes direitos humanos em nome da salvaguarda do seu sistema secular[236].

Do exposto pode desde já concluir-se que o Islão e a democracia são conceitos susceptíveis de interpretações diferentes.

---

[233] Para Fatima Mernissi o Iluminismo assume uma importância primordial na medida em que ele significou o rompimento com o Estado medieval que recorria ao sagrado para legitimar o autoritarismo. Todavia, o mundo islâmico não vivenciou o período do Iluminismo, nem teve acesso ao seu legado. Por esta razão, e segundo a autora, quando foram introduzidos conceitos e instituições democráticas como "Constituição" ou "Parlamento", o povo muçulmano não compreendia: "[…] How is this fascinating democracy perceived? What is that *'afrita* (feminine gender), as it is called by Aunt 'Aziza, who finishes listening to the eight-thirty news every night (televised in classical Arabic) by murmuring, 'But why does no one explain this *dimuqratiyya*? Is it a country or an *'afrita* or an animal or an island?'". A autora sustenta que, em resultado da incompreensão dos conceitos democráticos, a Constituição foi equiparada, por alguns muçulmanos, à *Sharia*, servindo os propósitos dos governantes que viram em tal confusão a oportunidade de estender o seu autoritarismo. Os muçulmanos que insistissem na distinção entre a Constituição e a *Sharia* eram vistos como infiéis. Cfr. Fatima MERNISSI – *Islam and Democracy. Fear of the Modern World*, Indianapolis, Addison-Wesley Publishing Company, 1992, pp. 46, 47, 48 e 52.

[234] Cfr. Fatima MERNISSI – *Islam and Democracy. Fear of the Modern World*, Indianapolis, Addison-Wesley Publishing Company, 1992, p. 59.

[235] "With Muslims as with others, the religious revival is an urban phenomenon and appeals to people who are modern-oriented, well-educated, and pursue careers in the professions, government, and commerce. Among Muslims, the young are religious, their parents secular". Cfr. Samuel P. HUNTINGTON – *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996, p. 101.

[236] Cfr. Fereydoun HOVEYDA – *Democracy and Islam*, in "American Foreign Policy Interests, vol. 26, 2004, p. 229.

No que toca ao Islão, como já tivemos oportunidade de ver no Capítulo I, a sua interpretação e consequente aplicação varia de região para região, uma vez que não existe uma autoridade religiosa central que defina a "hermenêutica dogmática da religião"[237]. A ideia de que existe um Islão único é, para alguns autores, falaciosa[238]. Factores como a história, a cultura, a economia, a educação e a sociedade também contribuem para a diversidade cultural que existe no mundo islâmico[239]. Temos, portanto, diversos factores que influenciam o maior ou menor índice democrático de um determinado país islâmico. Pelo exposto não se poderá afirmar que um determinado país, por ser islâmico, nunca poderá ser democrático[240].

No que toca à democracia, autores, como Samuel P. Huntington e Manus Midlarsky, fazem a distinção entre o que significa democracia e democracia liberal[241]. Enquanto a democracia enfatiza os direitos políticos, a democracia liberal, entendida nos termos ocidentais, tem um espectro mais alargado e inclui, ainda, liberdades civis, como a liberdade de crença, de assembleia ou de oposição política[242]. O caminho para a democracia é visto por Manus Midlarsky como um processo continuado de adopção de princípios democráticos que se desenrolará ao longo de várias fases: começará pela promoção de direitos políticos, como as liberdades eleitorais básicas, para depois

---

[237] Cfr. Maria do Céu PINTO e Bruno Oliveira MARTINS – *Os Processos de Democratização no Médio Oriente e Magrebe*, Working Paper 23, Lisboa, Instituto Português de Relações Internacionais, 2007, p. 4.

[238] Cfr. Manus I. MIDLARSKY – *Democracy and Islam: Implications for the Civilizational Conflit and the Democratic Peace*, in "International Studies Quarterly", vol. 42, 1998, p. 487; John L. ESPOSITO e John O. VOLL – *Makers of Contemporary Islam*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 162.

[239] O factor histórico é apontado por alguns autores como determinante para a compreensão, quer do estado actual da política nas diferentes regiões do mundo islâmico, quer da sua maior ou menor abertura à democracia. Os países do Magrebe e do Médio Oriente não vivenciaram, por exemplo, qualquer processo que se assemelhasse ao Iluminismo europeu e de onde resultaram vários conceitos democráticos como o princípio da separação de poderes, o laicismo e a igualdade de direitos, etc. Cfr. Maria do Céu PINTO, Bruno Oliveira MARTINS – *Os Processos de Democratização no Médio Oriente e Magrebe*, Working Paper 23, Lisboa, Instituto Português de Relações Internacionais, 2007, p. 4 e 5. No mesmo sentido, cfr. Daniel PIPES – *A Democratic Islam?*, in http://www.danielpipes.org/5517/a-democratic-islam, consultado no dia 20 de Outubro de 2011; Fatima MERNISSI – *Islam and Democracy. Fear of the Modern World*, Indianapolis, Addison-Wesley Publishing Company, 1992, pp. 46, 47, 48 e 52.

[240] Efectivamente, também países de outras denominações religiosas conheceram regimes autoritários. "Durante largos períodos, em muitos países da Europa e da América do Sul, a inexistência de democracia foi uma realidade, não obstante a maioria da população ser católica". Cfr. Maria do Céu PINTO, Bruno Oliveira MARTINS – *Os Processos de Democratização no Médio Oriente e Magrebe*, Working Paper 23, Lisboa, Instituto Português de Relações Internacionais, 2007, p. 4.

[241] Cfr. Samuel P. HUNTINGTON – *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster, 1996, p. 114; Manus I. MIDLARSKY – *Democracy and Islam: Implications for the Civilizational Conflit and the Democratic Peace*, in "International Studies Quarterly", vol. 42, 1998, p. 490.

[242] "Whereas *democracy* itself can emphasize political rights as in freedom of election, *liberal democracy*, more closely identified with Western forms tend also to include other freedoms (of believe, assembly, or political opposition), or an effective legislative and executive branch". Cfr. Manus I. MIDLARSKY – *Democracy and Islam: Implications for the Civilizational Conflit and the Democratic Peace*, in "International Studies Quarterly", vol. 42, 1998, p. 490.

progredir para a adopção de liberdades civis, tais como as que são contempladas na definição de democracia liberal[243].

Na opinião de John L. Esposito, o secularismo tem sido propagado como um pilar fundamental da democracia. Todavia, o autor adverte para o facto de existirem vários tipos de democracia no Ocidente que coexistem com a não separação entre a Igreja e o Estado, como é o caso do Reino Unido, da Dinamarca, da Noruega ou da Suécia[244].

Uma definição mínima de democracia é apresentada por Norberto Bobbio no seu livro "O Futuro da Democracia". De acordo com este autor, para que um determinado país possa ser considerado democrático é necessário o preenchimento de três condições: o reconhecimento do direito de participação, directa ou indirecta, na tomada de decisões colectivas; a existência de um conjunto de regras processuais que acautelem que as decisões colectivas são aprovadas pela maioria dos indivíduos a quem cabe a tomada de decisão; e a existência de alternativas reais que permitam que quem deve decidir possa escolher de entre, pelo menos, duas possibilidades. Esta última condição está inelutavelmente associada à existência de direitos civis que permitem um debate livre como, por exemplo, a liberdade de opinião, de expressão, de reunião ou de associação. Quem decide deve poder decidir livremente[245].

Concretizando, na opinião de Norberto Bobbio, um Estado democrático deve, pelo menos, garantir o gozo dos principais direitos e liberdades civis pelos seus cidadãos, a existência de vários Partidos políticos, eleições periódicas, sufrágio universal e decisões colectivas tomadas com base no princípio da maioria[246]. Daqui se pode depreender que, para o autor, a democracia é também um processo progressivo. Neste sentido, Norberto Bobbio fala de diversos graus de aproximação ao modelo ideal democrático. "Existem democracias mais ou menos sólidas, mais ou menos vulneráveis"[247]. Todavia, na perspectiva deste autor, mesmo a democracia que esteja mais afastada do modelo ideal democrático não poderá ser confundida com um Estado autocrático ou totalitário[248].

---

[243] Cfr. Manus I. MIDLARSKY – *Democracy and Islam: Implications for the Civilizational Conflit and the Democratic Peace*, in "International Studies Quarterly", vol. 42, 1998, p. 505.

[244] Cfr. John L. ESPOSITO – *The Future of Islam*, New York, Oxford University Press, 2010, p. 148.

[245] Cfr. Norberto BOBBIO – *El Futuro de la Democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 15.

[246] Cfr. Norberto BOBBIO – *El Futuro de la Democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 29.

[247] Cfr. Norberto BOBBIO – *El Futuro de la Democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 29.

[248] Cfr. Norberto BOBBIO – *El Futuro de la Democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 29-30.

Em último termo, e citando a lição de Karl Popper, Norberto Bobbio afirma que o que essencialmente distingue um Governo democrático de um não democrático é que só no primeiro os cidadãos se podem desfazer dos seus governantes sem derramamento de sangue[249].

Lise Storm, parecendo inspirada no mínimo conteúdo democrático *bobbiano*, estabelece três princípios fundamentais através dos quais se deve analisar se um determinado país é democrático: "a realização de eleições razoavelmente competitivas, sem fraudes ostensivas e com uma ampla participação; a garantia e o respeito pelas liberdades civis básicas (liberdade de expressão, reunião e associação); o efectivo poder para governar do Governo eleito (independente de qualquer elite não eleita)"[250]. Pronunciando-se especificamente sobre o caso marroquino esta autora entende que muito embora Marrocos não seja um país modelo no que toca à democracia, ele respeita pelo menos um dos basilares princípios definidos pela autora: "a realização de eleições razoavelmente competitivas, sem fraudes maciças e com uma ampla participação". Afirma ainda que desde a independência Marrocos tem vivido um processo democrático consistente, ainda que lento. Todavia, a autora não previa, à data da publicação do seu livro, em 2007, que a transição de Marrocos para a democracia ocorresse a curto prazo[251].

2.2 O processo democrático em curso

2.2.1 ANTECEDENTES

a) Da independência a 1961

Após a independência de Marrocos, o sultão Mohammed ben Youssef subiu ao trono como Rei Mohammed V, representante supremo da Nação, símbolo da sua unidade e *Amir al-Mouminine*, guia dos crentes. O cenário político pós-independência era dominado por duas grandes forças: o Rei e o principal Partido político do

[249] " […] jamás he olvidado la enseñanza de Karl Popper, de acuerdo con la cual, lo que esencialmente distingue a un gobierno democrático de uno no democrático es que solamente en el primero los ciudadanos se pueden deshacer de sus gobernantes sin derramamiento de sangre"Cfr. Norberto BOBBIO – *El Futuro de la Democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 29-30.

[250] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 7. Tradução nossa.

[251] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 12.

movimento pela independência, o *Istiqlal*, que liderou os governos durante os primeiros três anos após a independência[252]. Enquanto o primeiro detinha uma grande influência junto do povo marroquino, o segundo estava fragilizado pelas já grandes divisões que se faziam sentir no seu seio – de um lado, os mais radicais, de esquerda, encabeçados por Mehdi Ben Barka, apoiado pelos sindicatos e jovens universitários, e, do outro, os mais conservadores, liderados por Allal el-Fassi[253]. As lutas de poder entre o Rei e o Partido *Istiqlal* dominaram a cena política deste curto reinado. Curioso será constatar que foi o Partido *Istiqlal* quem colocou maiores entraves a uma abertura democrática, combatendo a instituição do sistema multipartidário que vinha a ser acalentado por Mohammed V[254].

Uma das primeiras preocupações de Mohammed V foi a de constituir uma força policial e um exército (*Forces Armées Royales*) leais, de forma a diminuir o poder da Juventude da Ordem (*Shabab Nizam*) – uma força policial não oficial, constituída por militantes do *Istiqlal* – e do Exército de Libertação Marroquino[255]. No entanto, o *Istiqlal*, que detinha uma posição dominante no Governo, foi tentando controlar a cena política marroquina através de actos de repressão, como, por exemplo, impedindo a circulação dos jornais do *Parti Démocratique de l'Indépendence* (PDI), um dos grupos que também esteve presente nas lutas pela independência de Marrocos[256].

O Partido *Istiqlal* acabou por perder a sua força pelo agudizar das divisões que se vinham já a sentir no seu seio, agravamento que, segundo alguns autores, foi adensado pela intervenção de Mohammed V[257]. O Rei terá demonstrado o seu apoio a

---

[252] Cfr. Kevin DWYER – *Arab Voices. The Human Rights Debate in The Middle East*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 102.

[253] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 13; Kevin DWYER – *Arab Voices. The Human Rights Debate in The Middle East*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 102.

[254] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 13.

[255] A constituição da força policial nacional marroquina e das *Forces Armées Royales* acabou por contribuir para a perda do poder do *Istiqlal*, uma vez que tornou desnecessário o serviço prestado pela *Shabab Nizam*, e para a diminuição das receitas do Partido, uma vez que o seu maior patrocinador havia sido nomeado para chefiar a polícia e dirigir a segurança nacional. Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 15.

[256] "In short, the *Istiqlal* was willing to violate basic civil liberties and sacrifice further democratization in the form of more political contestation, if it meant that the party would be able to maintain its position as the country's dominant party". Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 16.

[257] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 17.

Ben Barka, líder da ala esquerda do *Istiqlal*, ao nomear, em Dezembro de 1958, o líder do sindicato *Union Marocaine du Travail* (UMT) para chefiar o novo Governo, o terceiro desde a independência. Com tal estratégia, o monarca marroquino terá conseguido não só que el Fassi, líder da facção conservadora do Partido, abandonasse o *Istiqlal*, como também terá mantido a ala esquerda mais radical de Ben Barka afastada do poder, ao nomear elementos de esquerda menos radicais para integrarem o Governo. Tal manobra política resultou no afastamento de Ben Barka do *Istiqlal*.

Ben Barka acabaria por fundar o Partido *Union National des Forces Populaires* (UNFP), conjugando facções do *Mouvement Populaire* (MP) – formado, em 1957, por Abdelkrim el-Khatib e Mahjoubi Aherdane, duas das figuras mais proeminentes da *Armée de la Libération Marocaine* (ALM) – e do PDI[258]. A criação do UNFP, e a consequente fragmentação do poder do *Istiqlal* em particular e das forças partidárias e parlamentares em geral, terá acabado por fortalecer o poder do Rei Mohammed V[259].

O anúncio da vontade real de conduzir o reino de Marrocos em direcção à democracia surgiu em 1958, aquando da nomeação de Abdullah Ibrahim, um dos fundadores do UNFP, para o cargo de Primeiro-Ministro. Mohammed V terá encarregado o novo Chefe de Governo de preparar eleições legislativas e autárquicas. Todavia, dois dias antes das primeiras eleições autárquicas, em Maio de 1960, o Rei anunciou a demissão de Ibrahim, alegando a sua incapacidade para governar. Membros do UNFP foram presos e o Partido Comunista banido[260]. Foi formado um novo Governo, liderado por Mohammed V. O Rei passou a ser, também, o Primeiro-Ministro de Marrocos. Hassan, seu filho, foi nomeado Vice-Primeiro-Ministro e Ministro da Defesa[261]. Os poderes absolutos do Rei de Marrocos irão manter-se até Novembro de 1963.

---

[258] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 16; Kevin DWYER – *Arab Voices. The Human Rights Debate in The Middle East*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 102.

[259] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 17.

[260] Cfr. Kevin DWYER – *Arab Voices. The Human Rights Debate in The Middle East*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 102.

[261] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 18.

b) De 1961 a 1999

Mohammed V morreu em 1961 e o seu filho, Hassan II, assumiu o trono. Um ano após a entronização do novo Rei, foi aprovada, por referendo popular, a primeira Constituição marroquina[262]. Na Constituição de 1962 foram consagrados direitos fundamentais civis e políticos, como, por exemplo, o direito de participação política[263], a liberdade de circulação, de expressão, de reunião e de associação[264], a igualdade de acesso ao emprego[265], o direito à greve[266], a proibição de detenção sem lei anterior que o preveja e a inviolabilidade do domicílio[267], para além de direitos sociais, como o direito à educação e ao trabalho[268].

No que toca à organização do poder político, a Constituição consagrava a supremacia do poder real face aos órgãos democraticamente eleitos, como o Parlamento.

O monarca detinha poderes que, dada a sua extensão, poderiam chocar com o que geralmente se considera serem os princípios democráticos fundamentais. O Rei poderia legislar através de decretos reais[269] e dissolver o Parlamento, embora necessitasse para tal de ouvir, sem vinculação, o Presidente da Câmara Constitucional[270]. De entre os poderes reais que granjearam mais críticas[271] está a

[262] Marrocos conheceu, até hoje, seis diferentes textos constitucionais desde a sua independência, em 1956. A saber: em 1962, 1970, 1972, 1992, 1996 e 2011. Dois desses textos foram objecto de revisão constitucional, em 1980 e 1995. Todas as Constituições marroquinas foram aprovadas por referendo popular.

[263] Artigo 8.º da Constituição de 1962: "L'homme et la femme jouissent de droits politiques égaux. Sont électeurs tous les citoyens majeurs des deux sexes, jouissant de leurs droits civiques et politiques". A consagração constitucional do direito à participação política, em termos tão explícitos, colocou Marrocos na vanguarda relativamente a países do Médio-Oriente, como a Jordânia ou o Kuwait.

[264] Artigo 9.º da Constituição de 1962: "La Constitution garantit à tous les citoyens : la liberté de circuler et de s'établir dans toutes les parties du Royaume, la liberté d'opinion, la liberté d'expression sous toutes ses formes et la liberté de réunion. La liberté d'association et la liberté d'adhérer à toute organisation syndicale et politique de leur choix. Il ne peut être apporté de limitation à l'exercice de ces libertés que par la loi".

[265] Artigo 12.º : "Tous les citoyens peuvent accéder, dans les mêmes conditions, aux fonctions et emplois publics".

[266] Artigo 14.º: "Le droit de grève demeure garanti. Une loi organique précisera les conditions et les formes dans lesquelles ce droit peut s'exercer".

[267] Artigo 10.º: "Nul ne peut être arrêté, détenu et puni que dans les cas et les formes prévus par la loi. Le domicile est inviolable. Les perquisitions ou vérifications ne peuvent intervenir que dans les conditions et les formes prévues par la loi".

[268] Artigo 13.º: "Tous les citoyens ont également droit à l'éducation et au travail".

[269] Artigo 29.º : "Le Roi exerce le pouvoir réglementaire dans les domaines qui lui sont expressément réservés par la Constitution. Les décrets royaux sont contresignés par le premier ministre, sauf ceux prévus aux articles 24, 35, 72, 77, 84, 91, 101".

[270] Artigo 27.º : "Le Roi peut dissoudre la Chambre des représentants par décret royal dans les conditions prévues au titre V, articles 77 et 79". Artigos 77.º e 79.º : "Le roi peut, après avoir consulté le président de la chambre constitutionnelle et adressé un message à la nation, dissoudre par le décret royal la Chambre des représentants".

[271] "The 1962 constitution opened up for an extensive degree of interference by the King by granting him wide-ranging powers with regard to the legislative and executive domains". Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and*

faculdade de o Rei nomear o Primeiro-Ministro sem necessidade de ter em conta os resultados eleitorais e demitir o Governo por sua livre iniciativa[272].

Alguns autores defendem que tais amplos poderes reais resultam da herança histórica do império islâmico, uma vez que os califas que sucederam ao Profeta assumiram também o papel de governadores supremos, cujo poder não estava limitado por quaisquer regras humanas[273].

Muito embora a Constituição de 1962 não conferisse uma grande protecção ao Parlamento, órgão de soberania directamente eleito por sufrágio universal e, como tal, símbolo democrático por excelência, é possível encontrar outras normas geralmente associadas à democracia: a afirmação de que a soberania de Marrocos reside no povo, que a exerce pela via do referendo[274]; a instituição de um sistema multipartidário e a proibição da existência de um só Partido[275]; o controlo do Governo por parte do Parlamento, através de votos de confiança e de moções de censura[276]; a

struggles for power in the post-independence state, New York, Routledge, 2007, p. 22. Tendo como cenário de fundo as manifestações de 20 de Fevereiro de 2011, em Marrocos, lideradas por jovens descontentes com o regime marroquino, a revista *TelQuel* promoveu um debate entre jovens que aspiram a reformas constitucionais que limitem o poder real e jovens que não concordam com o *timing* de tais manifestações: "Ça fait 50 ans que nous attendons une réforme de la Constitution, c'était une revendication de l'Istiqlal. Et nous l'attendons toujours. La séparation des pouvoirs n'a jamais été faite…". Cfr. Fidae el IDRISSI in Youssef Aït AKDI, Driss BENNANI – *Débat. Et maintenant*, in "TelQuel", n.º 463, de 5/03/2011, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011, p. 25. Alguns académicos ocidentais criticam também a ingerência do Rei nos poderes judicial e executivo: "In order to become a democratic country, Morocco must restrict the power of the monarchy; institutionalize the separation of the legislative, judicial, and executive powers that now all converge in the hands of the king; and allow elected institutions accountable to the voters to play a real role in governance". Cfr. Marina OTTAWAY e Meredith RILEY – *Morocco: From Top-down Reform to Democratic Transition?*, Carnegie Papers, n.º 71, 2006, p. 10. Também a revista *TelQuel* tece, ela própria críticas aos amplos poderes reais: "Au-delà des ministres, le chef du gouvernement ne dispose d'aucun pouvoir quand il s'agit de nommer, ou de révoquer, les walis et gouverneurs, les patrons des grands offices et les ambassadeurs, soit les hauts fonctionnaires censés de concrétiser, sur le terrain le programme gouvernemental. La nomination de ses hauts commis par dahir royal leur procure une sorte d'immunité. Leurs offices ou départements restent ainsi soustraits à toute forme réelle de contrôle, que ce soit de la parte de la primature ou du parlement. Non ce n'est pas normal. Oui, ça doit changer". Cfr. Fahd IRAQI – *La Révolution… Avec Lui*, in "TelQuel", n.º 461, de 19/02/2011, p. 21, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011.

[272] Artigo 24.º da Constituição do Reino de Marrocos de 1996: "Le Roi nomme le premier ministre et les ministres. Il met fin à leurs fonctions, soit à son initiative, soit du fait de leur démission individuelle ou collective". Estes poderes foram consagrados na Constituição de 1962 e mantiveram-se até à Constituição de 2011.

[273] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 77.

[274] Artigo 2.º: "La souveraineté appartient à la nation qui l'exerce directement par voie de référendum, et indirectement par l'intermédiaire des institutions constitutionnelles".

[275] Artigo 3.º: "Les partis politiques contribuent à l'organisation et à la représentation des citoyens. Il ne peut y avoir de parti unique au Maroc".

[276] Artigo 80.º: "Le premier ministre peut, après délibération en Conseil des ministres, engager la responsabilité du gouvernement devant la Chambre des représentants, sur une déclaration de politique générale ou sur le vote d'un texte. La confiance ne peut être refusée ou le texte rejeté qu'à la majorité absolue des membres composant la Chambre des représentants. Le vote ne peut intervenir que trois jours francs après que la question de confiance ait été posée. Le refus de la confiance entraîne la démission

responsabilidade penal dos membros do Governo pelas suas acções no cumprimento das suas funções[277].

Em 1963 tiveram lugar as primeiras eleições legislativas. Do novo Governo, liderado por Ahmed Bahnini, fez parte Ahmed Reda Guedira, conselheiro real e um dos homens mais próximos de Hassan II[278]. A emergência de vários Partidos na cena política marroquina, fruto da vontade real, veio enfraquecer o poder do Partido *Istiqlal* e, consequentemente, aumentar o poder do Rei. Este, de forma a evitar opositores ao seu regime tão fortes quanto o *Istiqlal* havia sido, assume uma liderança mais autoritária e repressiva e, com isso, enfraquece a actividade da oposição, que, só a partir de 1977, começa a ganhar alguma expressão no contexto político marroquino[279].

Em Março de 1965, tiveram lugar várias manifestações de populares contra as grandes dificuldades económicas em que viviam. A resposta de Hassan II foi a repressão policial, que fez mais de 400 mortos, e a formação de um Governo de unidade nacional. Todavia, o UNFP e os outros Partidos de esquerda não se mostraram disponíveis para integrar tal Governo, pelo que Hassan II declarou, então, estado de excepção e suspendeu a Constituição por um período de cinco anos[280]. Em 1970 houve novas eleições legislativas. Todavia, o Governo nascido dessas eleições não foi formado com base nos resultados eleitorais[281]. A reforma constitucional, que também aconteceu em 1970, representou um retrocesso relativamente ao caminho democrático que Marrocos vinha a percorrer. O princípio que visava eleições livres, justas e competitivas deixou de fazer parte do texto constitucional. E essa novidade vai dar azo, durante os

---

collective du gouvernement". Artigo 81.º : "La Chambre des représentants peut mettre en cause la responsabilité du gouvernement par le vote d'une motion de censure. Une telle motion n'est recevable que si elle est signée par un dixième au moins des membres composant la Chambre. La motion de censure n'est approuvée par la Chambre des représentants que par un vote pris à la majorité absolue des membres qui la composent. Le vote ne peut intervenir que trois jours francs après le dépôt de la motion. Le vote de la censure entraîne la démission collective du gouvernement. Lorsque le gouvernement a été censuré par la Chambre, aucune motion de censure n'est recevable pendant un délai d'un an".

[277] Artigo 88.º: "Les membres du gouvernement sont pénalement responsables des crimes et délits commis dans l'exercice de leurs fonctions". Artigo 89.º : "Ils peuvent être remis en accusation par la Chambre des représentants et renvoyés devant la Haute Cour de justice".

[278] Cfr. Kevin DWYER – *Arab Voices. The Human Rights Debate in The Middle East*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 103.

[279] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, pp. 18 e 166.

[280] Cfr. Kevin DWYER – *Arab Voices. The Human Rights Debate in The Middle East*, Berkeley, University of California Press, 1991, p. 103.

[281] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 37.

anos seguintes, a eleições apontadas como fraudulentas e manipuladas[282]. A Constituição de 1970 abandonou o bicameralismo e transformou a Câmara dos Representantes e a Câmara dos Conselheiros numa só Câmara: a Câmara dos Representantes, constituída por um terço de deputados eleitos por sufrágio directo e universal e dois terços eleitos através do voto dos colégios eleitorais representantes dos conselhos municipais, câmaras do comércio e representantes dos trabalhadores. Durante sete anos, de 1970 a 1977, não se realizaram eleições legislativas[283].

Em 1971 deu-se uma tentativa de golpe militar contra Hassan II. A resposta do monarca foi a repressão: nas manifestações, nas escolas públicas, junto dos grupos islamistas mais radicais, etc.[284]. Uma das medidas nascidas da tentativa de golpe militar foi a obrigatoriedade de aprovação prévia de todas as reuniões organizadas por associações e Partidos políticos. De forma a evitar um novo golpe militar, Hassan II toma, relativamente aos autores da tentativa de golpe, duras medidas que visam ser um exemplo: mata o mentor do golpe militar e condena a sua família, os seus cúmplices e a família destes a severas penas de prisão[285].

Em 1972 o Rei Hassan II convidou os Partidos moderados a fazerem parte do regime. Todavia, a repressão dos anos anteriores levou os Partidos a terem alguma dificuldade em confiarem no regime, recusando o convite real. O mesmo cenário político e o mesmo desfecho repetiram-se em 1983 e 1984. Após as eleições de 1983, o Rei convidou o USFP (*Union Socialiste des Forces Populaires*), Partido de esquerda nascido em 1975 da cisão da secção de Rabat do UNFP, a formar Governo. Em 1984 reiterou o mesmo convite ao USFP e ao *Istiqlal*, que recusaram por considerarem que o regime marroquino não era democrático[286].

Na década de 80, Hassan II empreendeu múltiplas reformas sociais, económicas e financeiras, através do Plano de Ajustamento Estrutural, que visava reduzir o défice marroquino, com o apoio de instituições financeiras internacionais. Todavia, a

---

[282] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 164.

[283] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 37.

[284] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 37.

[285] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 38.

[286] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, pp. 145, 167.

correcção dos desequilíbrios financeiros foi feita à custa do desinvestimento social. As consequências de tais reformas são ainda visíveis na falta de infra-estruturas, quer nos meios mais rurais, quer nas cidades de menor dimensão, no estado do sistema educativo – a taxa de analfabetismo é ainda elevada –, etc.[287].

Ainda nos anos 80, o Estado marroquino permitiu o aparecimento de algumas associações de desenvolvimento local. No entanto, estas associações eram controladas pelo Estado, para que não desenvolvessem a sua actividade junto dos meios rurais, onde o poder real ia buscar grande parte do seu apoio. No meio urbano apenas era permitida a actividade das associações que estivessem ligadas a um Partido político e que fossem reconhecidas e aceites pelo Estado[288].

A realidade dos movimentos associativos mudou durante a década de 90, sobretudo a partir da sua primeira metade. O Estado começou a apoiar o desenvolvimento de associações que prestassem apoio no mundo rural e que visassem suprir, com as suas acções, as carências que o Estado não conseguia suprir. Também nas cidades o Estado marroquino adoptou uma atitude mais liberal relativamente às associações[289].

Ainda nos anos 90, Marrocos deu mais um passo significativo na direcção da democracia ao dar prioridade à aplicação, na prática, dos princípios democráticos consagrados constitucionalmente. Na opinião de alguns autores, foi a conjugação de pressões internacionais, nascidas com o fim da Guerra Fria, com o aumento do descontentamento do povo marroquino que provocou a mudança na política de Hassan II[290]. Marrocos viu negado o apoio financeiro por parte de instâncias internacionais, como a União Europeia, em virtude do contínuo desrespeito pelos direitos humanos naquele território. Somando estas pressões externas ao descontentamento social que se vivia em Marrocos, fruto das altas taxas de desemprego e da subida do preço dos bens essenciais, o monarca, na perspectiva de tais autores, foi "forçado" a promover um ambiente mais democrático em Marrocos.

---

[287] Cfr. Mohamed SGHIR [et al.] – *Recherche action pour le développement démocratique au Maroc*, Maroc, Espace Associatif, 2004, p. 30.

[288] Cfr. Mohamed SGHIR [et al.] – *Recherche action pour le développement démocratique au Maroc*, Maroc, Espace Associatif, 2004, p. 8.

[289] Cfr. Mohamed SGHIR [et al.] – *Recherche action pour le développement démocratique au Maroc*, Maroc, Espace Associatif, 2004, p. 8.

[290] Cfr. Marina OTTAWAY e Meredith RILEY – *Morocco: From Top-down Reform to Democratic Transition?*, Carnegie Papers, n.º 71, 2006, p. 5.

Em 1993, o Rei voltou a convidar o USFP e o *Istiqlal* para formar Governo. Mais uma vez, os dois Partidos declinaram o convite. Hassan II viu-se forçado a encetar uma política mais liberal ao invés de continuar com um regime repressivo da sociedade civil e dos Partidos políticos[291].

Em 1996, a Constituição marroquina sofreu uma nova reforma. Foi instituído o sistema bicameral com a reintrodução da Câmara dos Conselheiros. A Câmara dos Representantes passou a ser eleita, exclusivamente, por sufrágio directo e universal[292]. A Câmara dos Conselheiros é composta, na proporção de 3/5, por membros eleitos por representantes das colectividades locais e, numa proporção de 2/5, por membros eleitos por representantes das câmaras de comércio e dos trabalhadores.

Em 1998, pela primeira vez em 40 anos, o Governo marroquino foi composto por um Partido da oposição e liderado por um socialista: Abderrahmane Youssoufi. O novo Primeiro-Ministro tinha por missão formar um Governo de alternância[293]. Finalmente, os Partidos moderados da oposição, USFP e *Istiqlal*, fizeram parte do Governo marroquino[294]. A 23 de Julho de 1999, Hassan II morreu e sucedeu-lhe Mohammed VI, seu filho. Todavia, o processo democrático marroquino não chegou, aqui, ao seu final.

c) De 1999 a 2011

Já sob a liderança do Rei Mohammed VI, o reino de Marrocos tem conhecido uma maior abertura à democracia[295]. Dando continuidade ao processo democrático iniciado pelo seu pai, o actual Rei promoveu o combate à corrupção, encetou o diálogo com novos grupos e Partidos políticos e libertou presos políticos[296].

---

[291] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 167.

[292] Antes desta revisão, apenas dois terços da Câmara eram eleitos por sufrágio universal e directo.

[293] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 119; Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 84; Mohamed SGHIR *et al*. – *Recherche action pour le développement démocratique au Maroc*, Maroc, Espace Associatif, 2004, p. 30.

[294] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 167.

[295] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 166.

[296] Cfr. Marina OTTAWAY e Meredith RILEY – *Morocco: From Top-down Reform to Democratic Transition?*, Carnegie Papers, n.º 71, 2006, p. 7.

Mohammed VI revelou, desde o início do seu reinado, a vontade de tornar os processos eleitorais marroquinos livres, competitivos e transparentes. Para tal, em 2002, foi introduzida uma nova forma de votação no Código Eleitoral. A mudança do sistema eleitoral impôs-se pelo facto de o sistema em vigor não permitir uma correspondência proporcional entre o número de votos expressos, recebidos por um dado Partido, e o número de assentos parlamentares que lhe eram atribuídos em função desses resultados eleitorais. Face a esta discrepância, Mohammed VI instituiu um sistema eleitoral de representação proporcional, optando pelo sistema de lista fechada e pela definição de 95 distritos eleitorais, de 2 a 5 lugares cada. Actualmente, o eleitor apenas poderá votar no Partido e não no candidato. O Partido apresenta uma lista de candidatos a partir da qual seleccionará os deputados, de acordo com o número de lugares ganhos pelo Partido, lugares que são apurados através do cômputo final dos votos locais, regionais e nacionais[297]. As eleições de 2002 foram percepcionadas como justas e livres pelo Departamento de Estado dos Estados Unidos da América[298].

Contudo, o sistema de representação proporcional adoptado por Marrocos não é isento de críticas. Nas eleições de 2002, apesar da mudança no sistema eleitoral, foi percebida uma maior discrepância, na opinião de autores como Lise Storm, entre o número de votos obtidos pelo Partido mais votado e o número de assentos parlamentares que lhe foram atribuídos. Na opinião desta autora, a explicação poderá residir na existência de outros factores que foram descurados, e que contribuem para uma maior proporcionalidade entre os resultados eleitorais e o número de lugares conquistados na Câmara dos Representantes, como por exemplo a dimensão dos distritos eleitorais e o número de lugares definidos para cada distrito[299]. Por outro lado, os Partidos islamistas mais radicais viram-se afastados da corrida eleitoral[300].

Apesar das reformas dos últimos anos, várias são as críticas apontadas ao regime marroquino: a falta de independência dos poderes executivo, legislativo e judicial[301]; a

[297] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state,* New York, Routledge, 2007, p. 89.

[298] Cfr. MOROCCAN AMERICAN CENTER FOR POLICY – *Democracy in Morocco*, in http:// moroccanamericanpolicy.com, consultada no dia 16 de Junho de 2009.

[299] Para um maior aprofundamento desta questão, *vide* Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state,* New York, Routledge, 2007, pp. 91 e ss..

[300] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state,* New York, Routledge, 2007, p. 90.

[301] Cfr. Youssef Aït AKDIM [et al.] – *Ça ne fait que commencer…*, in "TelQuel", n.º 462, de 26/02/2011, p. 26, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011 ; Driss BENNANI [et al.] – *Il l'a fait !,* in "TelQuel", n.º 464, de 12/03/2011, pp. 21-22, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011 ; Mohammed BOUDARHAM – *Constitution. Le ballet des*

sacralidade do Rei e da família real, consagrada no artigo 19.º da Constituição de 1996[302]; e a falta de transparência das contas públicas[303].

O Rei Mohammed VI foi, durante muito tempo, criticado pela excessiva amplitude dos poderes que detinha, que lhe permitiam legislar, administrar e exercer algum controlo sobre o poder judicial, e que só sofreram restrições em 2011. Efectivamente, o Rei Mohammed VI deteve, até Julho de 2011, o poder de: legislar através de decretos reais, os *dahirs*[304]; nomear o Primeiro-Ministro, sem necessidade de ter em conta os resultados eleitorais[305]; formar Governo, sem ter em conta as propostas apresentadas pelo Primeiro-Ministro, e demitir o Governo por sua livre iniciativa[306]; presidir ao Conselho de Ministros[307]; nomear embaixadores e governadores[308]; e presidir ao Conselho Superior de Magistratura[309].

Os críticos que censuram a falta de independência dos tribunais propuseram que o Conselho Superior de Magistratura deixasse de ser presidido pelo Rei e passasse a sê-lo por um magistrado eleito pelos magistrados, uma das medidas que foi proposta nas manifestações de Fevereiro e Março de 2011[310]. Para além da sociedade civil, também alguns partidos, como o Partido PSU (*Parti Politique Unifié*) e o *Annahj Addimocrati*,

---

consultations, in "TelQuel", n.º 469, de 22/04/2011, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011. Além da sociedade civil, também alguns partidos apresentam críticas à falta de independência do poder judicial e legislativo foram também apresentadas pelos Partidos PSU (*Parti Politique Unifié*) e o *Annahj Addimocrati*, um Partido marxista marroquino. Cfr. Mohammed BOUDARHAM – *Constitution. Le ballet des consultations*, in "TelQuel", n.º 469, de 22/04/2011, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011.

[302] Vários foram os Partidos políticos que, no âmbito das manifestações marroquinas durante a Primavera de 2011, defenderam o fim da sacralidade real: o PSU (*Parti Politique Unifié*), o PAM (*Parti Authenticité et Modernité*), um dos partidos mais próximos do rei, e o *Annahj Addimocrati*, um Partido marxista marroquino. Cfr. Mohammed BOUDARHAM – *Constitution. Le ballet des consultations*, in "TelQuel", n.º 469, de 22/04/2011, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011 ; Ayla MRABET [et al.] – *Nous y sommes*, in "TelQuel", n.º 466, de 26/03/2011, p. 20, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011 ; Fahd IRAQI [et al.] – *Il´s ont rien compris!*, in "TelQuel", n.º 468, de 09/04/2011, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011, pp. 19-21.

[303] No âmbito da transparência das contas públicas foi proposto, pela sociedade civil durante manifestações de Fevereiro e Março de 2011, o reforço dos poderes das duas instituições que controlam os governantes: o Tribunal de Contas e o Supremo Tribunal. Cfr. Driss BENNANI [et al.] – *Il l'a fait !*, in "TelQuel", n.º 464, de 12/03/2011, pp. 21-22, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011.

[304] Artigo 29.º da Constituição do Reino de Marrocos de 1996.

[305] Artigo 24.º da Constituição do Reino de Marrocos de 1996.

[306] Artigo 24.º da Constituição do Reino de Marrocos de 1996.

[307] Artigo 25.º da Constituição do Reino de Marrocos de 1996.

[308] Artigo 31.º da Constituição do Reino de Marrocos de 1996.

[309] Artigo 32.º da Constituição do Reino de Marrocos de 1996.

[310] Cfr. Youssef Aït AKDIM [et al.] – *Ça ne fait que commencer…*, in "TelQuel", n.º 462, de 26/02/2011, p. 26, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011 ; Driss BENNANI [et al.] – *Il l'a fait !*, in "TelQuel", n.º 464, de 12/03/2011, pp. 21-22, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011 ; Mohammed BOUDARHAM – *Constitution. Le ballet des consultations*, in "TelQuel", n.º 469, de 22/04/2011, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 201.

um Partido marxista marroquino, apresentaram críticas à falta de independência do poder judicial[311].

A intromissão real nos poderes legislativo e executivo tem valido a Mohammed VI várias críticas[312] e tem-se reflectido numa grande abstenção eleitoral[313]. Os marroquinos não acreditam que o seu voto seja importante, na medida em que nem sempre o Partido com maior representação na Câmara dos Representantes é aquele que forma Governo[314]. Todavia, como observa Lise Storm, a responsabilidade não deve ser imputada unicamente ao Rei, uma vez que a discrepância entre os resultados eleitorais e a formação do Governo, nas raras ocasiões em que se verificou, ficou a dever-se ao facto de os Partidos com maior representatividade parlamentar se recusarem a formar Governo, por considerarem que o regime não era democrático[315].

Importa não esquecer, no entanto, que o Rei se fez valer, não poucas vezes, do artigo 24.º da Constituição[316] para colocar alguém da sua confiança à frente do Governo. As eleições legislativas de 2002 são disso um exemplo. O Rei Mohammed VI, ignorando os resultados eleitorais e as movimentações que estavam a acontecer entre os Partidos mais votados no sentido de formarem coligações para assumir o Governo,

---

[311] Cfr. Mohammed BOUDARHAM – *Constitution. Le ballet des consultations*, in "TelQuel", n.º 469, de 22/04/2011, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011.

[312] *Vide* nota 271 desta dissertação. Também Marina Ottaway e Meredith Riley defendem que Marrocos tem que deixar de ser uma monarquia executiva para passar a ser uma monarquia constitucional. "In the case of Morocco, the needed reforms are obvious: In order to become a democratic country, Morocco must restrict the power of the monarchy; institutionalize the separation of the legislative, judicial, and executive powers that now all converge in the hands of the king; and allow elected institutions accountable to the voters to play a real role in governance. In other words, Morocco has to move from being an executive monarchy toward becoming a constitutional one". Cfr. Marina OTTAWAY e Meredith RILEY – *Morocco: From Top-down Reform to Democratic Transition?*, Carnegie Papers, n.º 71, 2006, p. 10. A falta de independência do poder executivo face ao poder real é também fonte de críticas por parte da população marroquina. Cfr. Youssef Aït AKDIM [et al.] – *Ça ne fait que commencer…*, in "TelQuel", n.º 462, de 26/02/2011, p. 26, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011.

[313] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 145.

[314] Na opinião de Lise Storm, para que seja restabelecida a confiança dos populares e dos Partidos no sistema político marroquino, é necessário mais do que um preceito constitucional que garanta que o Partido mais representado no Parlamento é aquele que formará Governo. "Faith in the Moroccan Political system – both among the population and the politicians – is unlikely to be restored by simply ensuring that the strongest party or alliance in the House of the Representatives is always part of government, changes would also have to be made so that: the prime minister automatically comes from the strongest party within the largest alliance in the House of the Representatives, and the prime minister dictates the least of the government numbers to the King, who is then obliged to follow these recommendations when appointing the government". Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 145.

[315] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 144.

[316] "Le Roi nomme le Premier ministre. Sur proposition du Premier ministre, Il nomme les autres membres du Gouvernement. Il peut mettre fin à leurs fonctions. Il met fin aux fonctions du Gouvernement, soit à Son initiative, soit du fait de la démission du Gouvernement". Artigo 24.º da Constituição do Reino de Marrocos de 1996.

nomeou para Primeiro-Ministro o seu anterior Ministro do Interior, Driss Jetou, homem da sua confiança[317]. Muito embora tal atitude tenha causado alguma comoção na cena política marroquina, a maior parte dos Partidos, sobretudo os mais visados (os vencedores das eleições legislativas de 2002), decidiram calar os seus protestos. A única voz de descontentamento que se fez ouvir foi a de um líder de um Partido islamista, Mustapha Ramid, que apontou o gesto de Mohammed VI como um recuo no processo democrático que Marrocos vinha vivenciando[318].

Todavia, é necessário que haja um maior envolvimento da sociedade civil e dos Partidos políticos neste processo democrático, ao invés de ser deixada ao Rei toda a iniciativa nesta área, como tem acontecido até aqui. E esta é também a opinião de alguns marroquinos e ocidentais que têm vindo a observar os desenvolvimentos recentes em Marrocos [319]. A fraca oposição dos Partidos marroquinos parece ser resultado de

[317] Nas eleições de 2002, o USFP, muito embora tenha sido um dos Partidos mais votados, apenas conseguiu 15% dos votos e 50 dos 325 lugares da Câmara dos Representantes, o que não lhe permitiu uma maioria parlamentar. A mesma percentagem de votos obteve o *Istiqlal*, seguido do PJD e do Partido islamista, que angariou 13% dos votos expressos. Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, EUA, Oxford University Press, 2005, p. 243.

[318] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, EUA, Oxford University Press, 2005, pp. 243-244. "The king did not bother to explain his choice of prime minister, and his aides stressed that he had acted within his constitutional prerogatives. But many political observers wondered: why bother to have elections if the prime minister does not come from the winning party". Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, EUA, Oxford University Press, 2005, p. 245.

[319] "C'est une constitution de transition et il nous faudra sans doute passer par plusieurs transitions avant d'atteindre une véritable démocratie. Cela dit, j'ai toujours dit et répété qu'une démocratie ne s'octroie pas, elle se gagne. Ce que nous avons obtenu a été à la hauteur de notre mobilisation. Si nous avions été des millions dans la rue, nous aurions obtenu plus. Mais nous n'avons été que 300 000 et le résultat est logique. Ma déception la plus grande réside dans le caractère "attrape-tout" des prérogatives du Conseil des ministres, qui réduit mécaniquement celles du Conseil de gouvernement. Idem pour la Chambre des conseillers qui a survécu et dont les prérogatives continuent à se recouper avec celles de la première chambre". Cfr. Karim TAZI *apud* Mohammed BOUDARHAM [et al.] – *Nouvelle constitution. Oui, mais…* in "TelQuel", n.º 480, de 2/07/2011, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 6 de Outubro de 2011. "The king has responded to the street. […] We have democracy, now we need to have democrats to implement that," Haddad said. […] What is ... interesting for Moroccans is to see how this new constitution is going to be implemented. They would like to see wages going higher; less unemployment; more transparent political systems; less political corruption; less mismanagement of public funds ... and a vibrant parliament". Cfr. Lachen HADDAD in *Moroccans vote 'yes' to revised constitution*, in http://english.aljazeera.net/news/africa/2011/07/20117154535570851.html, consultada no dia 6 de Outubro de 2011. "The new constitution might bring about significant change, but only if Moroccans continue to exercise pressure on the king. The history of political reform in Morocco shows the importance of pressure. The first big recent wave of change came when King Hassan was approaching the end of his life and understood the importance of opening up the political system some in order to facilitate his son's rise to the throne. He was under pressure to make changes. King Mohammed followed on the path of reform, but progress was made increasingly slowly as he felt more sure of his position. It took the Arab Spring, with the example of what can happen to regimes that refuse to change and the beginning of street protest in Morocco, for the king to conclude that it was time to relaunch reform. […] The impact of the new constitution depends on the way in which it is implemented. As an opposition legislator put it to this author, the constitutional text has potential. In order for it to be realized, the parliament has to adopt the necessary legislation and make sure that it provides maximum space for the political forces. The past performance by the parliament suggests that it is not a foregone conclusion that the parliament will make good use of the potential. Although Morocco has a stronger tradition of political parties than most other Arab countries, the parties suffer from the same problems as the entire political system does: they are top-heavy, internally undemocratic, with little renewal of leadership". Marina OTTAWAY – *Morocco's New Constitution: Real Change*

duas variáveis: se por um lado o rei não abre mão das suas prerrogativas constitucionais que lhe conferem amplos poderes deixando aos Partidos políticos um papel secundário na cena política marroquina, por outro lado o seu grande protagonismo e força resultarão também do espaço vazio deixado pela pouca assertividade dos Partidos políticos na luta por uma maior poder enquanto Governo ou oposição, e pela grande fragmentação política que se vive em Marrocos – o facto de existirem mais de 30 Partidos políticos contribui largamente para a mitigação da sua própria força face ao poder real.

Ante tal passividade dos Partidos políticos, parece-nos seguro afirmar que o processo de democratização de Marrocos, até 2011, mais do que uma mera resposta às pressões internas (associações, Partidos políticos) e externas, foi resultado das iniciativas do Rei[320]. De facto, os Partidos da oposição não exerciam qualquer pressão no sentido da reforma constitucional que limitasse os poderes reais, antes defendiam que um maior progresso democrático seria possível se o Rei, por sua iniciativa, mudasse o seu comportamento aquando da nomeação do Governo[321]. Duas explicações possíveis são apresentadas para este aparente conformismo dos Partidos políticos. Amina el-Messaoudi defende que a falta de uma oposição vigorosa ao poder real poderá justificar-se pelo facto de os Partido políticos sentirem que tal apatia será mais conveniente para eles, uma vez que assim não precisam de partilhar o poder com outras forças políticas, o que aconteceria necessariamente se as reformas constitucionais ocorressem[322]. Lise Storm defende que a escolha dos Partidos políticos, de não exigir uma reforma constitucional, não é resultado de apatia política ou da defesa de interesses próprios, mas antes poder-se-á justificar pelo facto de os Partidos entenderem que uma reforma constitucional promovida pelo Rei iria redundar em poucas mudanças: talvez alterações no número de câmaras parlamentares ou na sua dimensão[323]. Por outro lado, e ainda na

Or More Of The Same?, in http://carnegieendowment.org/2011/06/20/new-moroccan-constitution-real-change-or-more-of-same/6g, consultado no dia 6 de Outubro de 2011.

[320] Neste sentido, partilhamos a opinião de Lise Storm. "Most importantly, perhaps, is the reality that in Morocco, democratization has more often than not been a result of actions taken from above, that is, by the King". Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 165.

[321] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 168.

[322] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 169.

[323] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 169.

opinião da autora, os Partidos políticos não têm feito pressões no âmbito da organização política por via legislativa porque sabem que, ainda que essas mudanças ocorressem, não obrigariam o Rei porque não teriam consagração constitucional[324].

A posição assumida pelos Partidos políticos nas manifestações populares de 20 de Fevereiro e, depois, durante o processo de revisão da Constituição marroquina, parece, contudo, confirmar a ideia de apatia dos Partidos políticos marroquinos, uma vez que lhes foi dada a possibilidade de participar activamente no processo constitucional e eles acabaram por se demitir de uma maior intervenção. As manifestações de 20 de Fevereiro, palco de grandes reivindicações apresentadas pelos populares, não contaram com a presença oficial dos Partidos políticos, uma vez que os seus líderes tinham dado indicações claras relativamente ao seu não envolvimento em tais manifestações[325]. Mais tarde, durante a elaboração do projecto de reforma constitucional, os Partidos políticos foram chamados, pela Comissão de revisão, para apresentarem as suas propostas de reforma constitucional. Todavia, os Partidos políticos que compareceram apresentaram propostas, percebidas pela opinião pública, como tímidas e superficiais, revelando, segundo a revista *TelQuel*, a sua incapacidade aliada à pouca vontade em tomar o poder nas suas mãos[326]. Deste cenário político destacaram-se, pela sua audácia, os Partidos de extrema-esquerda e os islamistas, uns e outros apontados como alvo das perseguições exercidas pelo poder real. Estes Partidos defenderam o fim da sacralidade real e um papel mais simbólico do Rei na cena política marroquina[327].

---

[324] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 170.

[325] Membros de Partidos políticos como o PJD (*Parti de la Justice et du Développement*), Partido islamista, o USFP (*Union Socialiste des Forces Populaires*) e o PPS (*Parti du Progrès et du Socialisme*) também integraram as manifestações, criando cisões dentro dos seus Partidos, uma vez que os seus líderes tinham dado indicações no sentido do não envolvimento nas manifestações. Cfr. Youssef Aït AKDIM [et al.] – *Ça ne fait que commencer…*, in "TelQuel", n.º 462, de 26/02/2011, p. 21, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011.

[326] "Mais à voir de plus près les propositions de la classe politique, on pourrait se demander si les 19 membres de la Commission n'ont pas trouvé les 75 minutes trop longues. Voire ennuyeuses. Tellement leurs propositions, à quelques exceptions près, sont décevantes. Leurs revendications sont en panne d'innovation et de créativité. Leurs positions manquent cruellement de clarté et d'audace. Elles reflètent, pour notre plus grand malheur, l'infertilité de notre champ politique et son incapacité à produire des idées fortes, à les défendre, à les assumer. Pire encore, elles démontrent son manque de volonté de prendre réellement le pouvoir". Cfr. Fahd IRAQI [et al.] – *Il´s ont rien compris!*, in "TelQuel", n.º 468, de 09/04/2011, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011, pp. 19-21.

[327] Cfr. Fahd IRAQI [et al.] – *Il´s ont rien compris!*, in "TelQuel", n.º 468, de 09/04/2011, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011, pp. 19-21.

2.2.2 A REFORMA CONSTITUCIONAL DE 2011

As manifestações populares iniciadas nos países do Magrebe (Tunísia, Egipto e depois Líbia) contra o autoritarismo dos seus governantes, no início de 2011, contagiaram milhares de marroquinos que, a 20 de Fevereiro de 2011, se manifestaram em cerca de 53 cidades marroquinas, exigindo uma reforma constitucional que limitasse os poderes do Rei[328]. Os Partidos políticos não quiseram envolver-se nestas manifestações, mas alguns dos seus membros integraram a multidão de marroquinos descontentes[329]. Após as manifestações, alguns Partidos políticos vieram a público demonstrar o seu apoio às reivindicações dos jovens manifestantes[330].

No dia 9 de Março de 2011, Mohammed VI reagiu aos pedidos do seu povo, ainda que não tenha feito qualquer alusão ao Movimento de 20 de Fevereiro, e, num discurso dirigido ao povo marroquino, anunciou a sua intenção em proceder à revisão da Constituição, indicando os principais pontos sobre os quais deveria incidir a reforma[331].

---

[328] Apesar de, segundo uma reportagem da revista marroquina *TelQuel*, alguma pressão das autoridades ter sido exercida sobre os pais dos jovens que iam integrar a manifestação, a juventude saiu à rua a 20 de Fevereiro e contou com o apoio logístico e com a experiência de associações como a AMDH (*Association Marocaine des Droits Humains*). Cfr. Youssef Aït AKDIM [et al.] – *Ça ne fait que commencer…*, in "TelQuel", n.º 462, de 26/02/2011, pp. 19-20, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011.

[329] Membros de Partidos políticos como o PJD (*Parti de la Justice et du Développement*), Partido islamista, o USFP (*Union Socialiste des Forces Populaires*) e o PPS (*Parti du Progrès et du Socialisme*) também integraram as manifestações, criando cisões dentro dos seus Partidos, uma vez que os seus líderes tinham dado indicações no sentido do não envolvimento nas manifestações. Cfr. Youssef Aït AKDIM [et al.] – *Ça ne fait que commencer…*, in "TelQuel", n.º 462, de 26/02/2011, p. 21, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011.

[330] No rescaldo das manifestações de 20 de Fevereiro, alguns Partidos vieram a público pronunciar-se sobre o que estava a acontecer. O PPS (*Parti du Progrès et du Socialisme*), surpreso face à dimensão que a manifestação atingiu, afirmou já não ser possível ignorar o movimento contestatário marroquino, devendo as reivindicações dos jovens inspirar os Partidos políticos para a elaboração de propostas no âmbito da reforma constitucional. Também o USFP (*Union Socialiste des Forces Populaires*) veio, num comunicado, demonstrar o seu apoio à juventude marroquina e o seu total acordo com as reivindicações dos jovens, sobretudo no que toca à aspiração a uma reforma profunda da Constituição, no sentido do estabelecimento de uma monarquia parlamentar. Cfr. Youssef Aït AKDIM [et al.] – *Et maintenant?,* in "TelQuel", n.º 463, de 5/03/2011, pp. 22-23, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011.

[331] O Rei Mohammed VI determinou que a nova Constituição deveria, entre outros: a) consagrar a pluralidade da identidade marroquina, aí incluindo o povo *Amazigh* e a sua cultura; b) consolidar o Estado de Direito, o alargamento das liberdades individuais e colectivas, as garantias do seu exercício e consagrar constitucionalmente as recomendações judiciais da Instância Equidade e Reconciliação (IER); c) estabelecer a Justiça como um poder independente e reforçar a primazia da Lei Fundamental; d) consagrar uma maior independência e fortalecimento do poder executivo; e) reforçar o papel dos Partidos políticos no âmbito de um pluralismo eficaz e reforçar o estatuto da oposição parlamentar e do papel da sociedade civil; f) consolidar os mecanismos de moralização da vida pública e vincular o exercício da autoridade ao controle e exigência de prestação de contas; g) consagrar as instâncias que têm a seu cargo a boa governância, os direitos humanos e as liberdades civis. Cfr. Driss BENNANI [et al.] – *Il l'a fait!*, in "TelQuel", n.º 464, de 12/03/2011, p. 24, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011.

O discurso real suscitou diferentes reacções. Muitos marroquinos perceberam o anúncio real como o ponto de viragem na história do seu reino, marcando a entrada de Marrocos na era democrática e o seu afastamento da ditadura "hassaniana". A decisão de proceder à reforma da Constituição rendeu ao Rei a imagem de um monarca que escuta o seu povo, os seus jovens e que acredita na maturidade da sociedade civil marroquina. Para muitos marroquinos o discurso real ultrapassou as expectativas, só ficando a faltar, na lista de principais pontos apresentada pelo Rei a instituição de um Estado marroquino laico e a dessacralização da figura do Rei e da família real para que nada mais houvesse a reivindicar. Por seu turno, o Partido PAM (*Parti Authenticité et Modernité*), composto por políticos muito próximos do Rei e resultado da coligação de cinco Partidos, sublinhou o carácter revolucionário do discurso real[332].

Para outros marroquinos, como por exemplo para Abdelhamid Amide, Vice-presidente da AMDH (*Association Marocaine des Droits Humains*), o discurso real respondeu apenas a uma das várias reivindicações do povo marroquino: a reforma constitucional. Para este activista dos direitos humanos, a proposta real de reforma constitucional afigurava-se insuficiente para a condução de Marrocos no sentido da democracia, uma vez que nela continuam a imperar os poderes do palácio real. Da mesma forma, Omar Ihachane, membro do círculo político islamista Al Adl Wal Ihsane, era da opinião que o discurso real apresentava uma resposta parcial ao problema marroquino, pois não foram abordadas propostas de reforma nos sectores social e económico, e o Rei deixou uma margem de manobra muito estreita para a proposta a ser apresentada pela comissão de revisão, demonstrando alguma continuidade da supremacia do poder real na cena política marroquina[333].

Entretanto, a promessa do Rei Mohammed VI de proceder a uma reforma constitucional não pareceu agradar completamente aos manifestantes, pelo que, a 20 de Março de 2011, teve lugar uma nova manifestação, organizada pelos jovens que haviam participado na manifestação de 20 de Fevereiro e por uma maioria de militantes islamistas[334]. Partidos e movimentos políticos, que vão desde a extrema-esquerda à extrema-direita, estiveram também representados nesta manifestação[335].

---

[332] Cfr. Driss BENNANI [et al.] – *Il l'a fait !,* in "TelQuel", n.º 464, de 12/03/2011, pp. 17-18, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011.

[333] Cfr. Ayla MRABET [et al.] – *Sur les traces de la democratie?*, in "TelQuel" n.º 465, de 19 de Março de 2011, p. 19, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011.

[334] Os jovens manifestantes afirmaram que uma reforma proposta por uma comissão nomeada pelo Rei é uma reforma que resultará numa Constituição imposta ao povo. Por isso, apelaram a uma comissão "isenta, independente, composta por juristas

A redacção da proposta de reforma constitucional ficou a cargo de uma comissão designada pelo Rei para o efeito e foi precedida da auscultação de Partidos políticos, associações, movimentos políticos e sindicatos, com vista a conhecer as suas propostas para a reforma constitucional. Abdellatif Menouni presidiu à comissão e reuniu várias personalidades da sociedade civil, universitários e militantes de direitos humanos[336]. Uma vez pronta, a redacção da proposta de reforma constitucional foi objecto de uma larga campanha de divulgação, com o objectivo de dar a conhecer as medidas propostas ao povo marroquino. A última fase do processo foi a votação, através de referendo popular, do projecto de reforma constitucional. A 17 de Junho de 2011, Mohammed VI apresentou a proposta do novo texto constitucional ao povo marroquino e esta foi aprovada, através de referendo popular, a 1 de Julho de 2011, após um período de reflexão de duas semanas.

Durante o período de reflexão, foram empreendidas várias campanhas a favor e contra o texto do projecto. O movimento de 20 de Fevereiro apelou ao boicote e acusou o processo de escrutínio referendário de ter sido anti-democrático e pouco transparente, pelo facto de terem sido desrespeitadas as leis para a campanha do referendo, pela ausência do Rei enquanto árbitro desta fase do processo de revisão constitucional, pela ingerência dos Imãs nestes assuntos ao fazerem campanha a favor do sim e pela repartição desigual do tempo de antena. Contudo acusações mais graves são feitas: fraudes eleitorais e o pagamento de quantias avultadas aos Partidos políticos para que fizessem campanha pelo sim[337]. Também o jornal *The Guardian* levantava suspeitas relativamente à distribuição equitativa do tempo de antena entre o "sim" e o "não" durante o período de reflexão, afirmando que o movimento de 20 de Fevereiro não teve

eminentes e íntegros". Cfr. Amine HARMACH, Mohamed ASWAB – *Manifestations du 20 Mars*, in "Aujoud'hui – Le maroc", de 21/03/2011, in http://aujourdhui.ma, consultada no dia 2 de Junho de 2011.

[335] Cfr. Amine HARMACH, Mohamed ASWAB – *Manifestations du 20 Mars*, in "Aujoud'hui – Le Maroc", de 21/03/2011, in http://aujourdhui.ma, consultada no dia 2 de Junho de 2011.

[336] Abdellatif Menouni, constitucionalista marroquino, é membro da Instância Nacional para a Equidade e Reconciliação e membro da Comissão de Veneza. A comissão foi composta pelos seguintes 18 membros: Omar Azziman, Abdellah Saaf, Driss El Yazami, Mohamed Tozy, Amina Bouayach, Ahmed Harzeni, Rajae Mekkaoui, Nadia Bernoussi, Albert Sasson, Abderrahmane Liebek, Lahcen Oulhaj, Brahim Semlali, Abdelaziz Lamghari, Mohamed Berdouzi, Amina Messoudi, Zineb Talbi, Mohamed Said Bennani, Najib Ba Mohamed.

[337] Cfr. Le Monde – *Référendum au Maroc: le mouvement du 20 Février appelle au boycott*, in http://www.lemonde.fr, consultada no dia 30 de Junho de 2011.

direito de antena na televisão pública, uma vez que este apenas foi atribuído aos Partidos oficialmente reconhecidos[338].

De acordo com o relatório da Alta Autoridade para a Comunicação Audiovisual, os meios audiovisuais públicos e privados difundiram, entre 17 e 25 de Junho, cerca de 1390 programas – num total de 120 horas – sobre o novo texto constitucional que consta do projecto apresentado a 17 de Junho. Os programas televisivos somaram cerca de 42 horas, as rádios públicas cerca de 32 horas, e as rádios privadas 47 horas. Ainda de acordo com aquela Autoridade, os meios de comunicação audiovisuais usaram uma grande parte do seu tempo de emissão com uma apresentação didáctica da nova Constituição e a explicação educativa das suas disposições. O tempo de intervenção de especialistas e académicos foi de 45 minutos, representando cerca de 37,5% da totalidade do tempo dedicado pelos meios audiovisuais à campanha referendária. O tempo de intervenção dos Partidos políticos foi cerca de 26% do tempo total, os sindicatos usaram 4% do tempo e os organismos nacionais – como a Comissão Nacional dos Direitos do Homem, o Instituto Real da Cultura Amazigh, o Conselho Mundial dos Marroquinos Residentes no Estrangeiro, etc. – totalizaram 3% das intervenções. Ainda de acordo com o mesmo relatório, 93 entidades da sociedade civil realizaram cerca de 12% da totalidade das intervenções[339].

A última fase do processo da reforma da Constituição de 1996 consistiu na votação a 1 de Julho de 2011, através de referendo popular, do projecto de reforma constitucional. De acordo com o Ministro do Interior marroquino, Taib Cherkaoui, mais de 70% dos eleitores participaram no referendo constitucional e destes cerca de 98,5% disseram "sim" à nova Constituição[340].

a) Alterações introduzidas na organização do poder político

[338] Cfr. Ahmed BENCHEMSI – *Morocco's king is destroying hope for democracy* in http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/jun/30/morocco-king-destroy-democracy, consultado no dia 6 de Outubro de 2011.

[339] Cfr. Relatório da Alta Autoridade para a Comunicação Audiovisual sobre o tempo de antena dos meios de comunicação audiovisual disponibilizado na campanha para o referendo constitucional, in http:// haca.ma/MotPresidentVF.pdf, consultado no dia 6 de Julho de 2011. Os marroquinos na diáspora também beneficiaram de campanhas de apresentação e debate do projecto do novo texto constitucional. A embaixada de Marrocos em Portugal, por exemplo, promoveu uma série de acções de comunicação com vista a explicar aos marroquinos residentes neste país as novidades trazidas pelo texto da nova constituição. Um número verde foi colocado à disposição da comunidade marroquina, e foram colocados cartazes e enviados e-mails e mensagens de texto (sms) com o intuito de sensibilizar para a participação na auscultação popular que teve lugar entre os dias 1 e 3 de Julho. Cfr. Agence Maghreb Arabe Press – *Forte affluence des Marocains établis au Portugal pour accomplir leur devoir national*, in http://www.map.co.ma, consultada no dia 1 de Julho de 2011.

[340] Informação retirada do Portal Nacional de Marrocos, in http://www.maroc.ma, consultada no dia 4 de Julho de 2011

O carácter democrático que esta nova Constituição pretende assumir é sublinhado logo no preâmbulo do texto constitucional. O Estado de Direito Democrático é aí apresentado como uma "escolha irreversível" do reino de Marrocos, que deve ser sustentado por "princípios de participação, pluralismo e boa governância"[341]. A forma democrática do Estado marroquino é, agora, um dos limites à revisão constitucional[342].

A identidade do reino é definida pelo Conselho dos *Ulamas* que, por sua vez, é presidido pelo Rei, o que leva alguns marroquinos a recear que não venham a ser ratificadas convenções internacionais, em matéria de direitos humanos por exemplo, que venham conflituar com essa mesma identidade[343].

O artigo 1.º do novo texto constitucional afirma que a monarquia constitucional, democrática e social é também "parlamentar" e que o "regime constitucional" tem por base, *inter alia*, a separação dos poderes, a democracia participativa e os princípios de boa governância, a correlação entre a responsabilidade dos poderes e a prestação de contas.

No artigo 1.º é ainda afirmado que a religião muçulmana praticada no reino de Marrocos é moderada e que o território goza agora de uma organização descentralizada[344].

O Rei marroquino, enquanto líder espiritual, é apresentado como o garante do livre exercício de culto[345]. O carácter sagrado da pessoa do Rei, que constituiu uma das reivindicações das manifestações populares em Marrocos, foi eliminado neste novo texto constitucional[346].

---

[341] Cfr. texto integral do projecto da nova Constituição, in http://maroc.ma, consultada no dia 19 de Junho de 2011.

[342] Cfr. artigo 175.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[343] Cfr. Mohammed BOUDARHAM [et al.] – *Nouvelle constitution. Oui, mais…* in "TelQuel", n.º 480, de 2/07/2011, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 6 de Outubro de 2011. Entre as diversas atribuições enquanto Chefe dos Crentes, o Rei preside ao Conselho Superior dos *Ulamas*.Este Conselho religioso é constituído por especialistas em teologia e jurisprudência islâmica, cabendo-lhe, entre outras tarefas, a de organizar as nomeações dos Imãs. O facto de a presidência do Conselho ter vindo a ser assumida pelo Rei tem garantido, de uma forma eficaz, o afastamento dos radicais islâmicos desses cargos. A medida que instituiu o Conselho Superior dos *Ulamas*, presidido pelo Rei, foi tomada numa época – em 1981, aquando do reinado de Hassan II – em que a monarquia estava a ser abalada por movimentos radicais islâmicos. Cfr. Mohamed TOZY – *Monarchie et Islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Politiques, 1999, p. 110 e ss..

[344] Cfr. artigo 1.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011. O processo de regionalização, que vinha sendo alvo de debate em Marrocos, faz agora parte do Título X do novo texto constitucional. A Comissão Consultiva para a Regionalização tinha, em Março de 2011, recomendado uma nova divisão do território, duplicando as seis regiões existentes. Cfr. artigo 135.º e ss. da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[345] Cfr. artigo 41.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[346] Cfr. artigo 46.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

A nova Constituição marroquina atribui ao Rei a designação de Chefe de Estado, cabendo-lhe a função de árbitro supremo das instituições estatais e a tarefa de proteger a forma democrática do Estado marroquino e os direitos fundamentais dos cidadãos, e de zelar pelo respeito pelos compromissos internacionais assumidos pelo país[347].

No que toca às relações entre o poder executivo e o poder real, algumas alterações foram introduzidas. O Rei vê agora o seu poder restringido, na medida em que terá que nomear para Chefe de Governo um membro do Partido político mais votado nas eleições legislativas e passará a ser obrigado a consultar o Chefe de Governo antes de demitir um ou mais membros do Executivo[348]. Todavia, o Rei continua a presidir ao Conselho de Ministros[349], competência que, de acordo com o novo texto constitucional, poderá delegar no Chefe do Governo[350]. Esta é uma das maiores críticas feitas à nova Constituição, por se entender que o Rei não abre mão de uma prerrogativa que lhe permite manter o controlo sobre o poder executivo[351]. Caberá ao monarca mostrar que o uso de tal prerrogativa será uma excepção a acontecer na eventualidade de o Governo seguir políticas inspiradas em princípios islâmicos radicais, um dos grandes receios de Mohammed VI[352].

O poder legislativo do Rei também sofreu alterações uma vez que os decretos reais, os *dahirs*, deverão ter a aprovação do Chefe de Governo. No entanto, a aprovação do Primeiro-Ministro é dispensada quando se tratem de *dahirs* relativos a algumas matérias, como por exemplo, a nomeação do Primeiro-Ministro, a nomeação de 6 dos

[347] Cfr. artigo 42.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[348] Cfr. artigo 47.º, da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011. Os membros do Governo deverão, de acordo com a nova Constituição marroquina, observar a exclusividade de funções. Cfr. artigo 87.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[349] A formação e competências do Conselho de Ministros passam a fazer parte do texto constitucional. O Conselho de Ministros tem agora a seu cargo, entre outras tarefas, a elaboração da Lei da Amnistia e o poder de decretar o estado de excepção, prerrogativa que na Constituição de 1996 pertencia em exclusivo ao Rei. Cfr. artigos 48.º e 49.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[350] Cfr. artigo 48.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[351] Alguns marroquinos temem que o Rei, com os poderes que ainda dispõe, queira controlar as importantes decisões na política interna do país. Cfr. Driss BENNANI, [et al.], Il l'a fait !, in "TelQuel", n.º 464, de 12/03/2011, p. 17, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011. Cfr. Marina OTTAWAY – *Morocco's New Constitution: Real Change Or More Of The Same?*, in http://carnegieendowment.org/2011/06/20/new-moroccan-constitution-real-change-or-more-of-same/6g, consultado no dia 6 de Outubro de 2011. Cfr. ainda *Maroc: le projet de Constitution largement conteste* in http://www.lexpressiondz.com/linformation_en_continue/134785-maroc-le-projet-de-constitution-largement-conteste.html, consultado no dia 6 de Outubro de 2011, e Mohammed BOUDARHAM [et al.] – *Nouvelle constitution. Oui, mais…* in "TelQuel", n.º 480, de 2/07/2011, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 6 de Outubro de 2011.

[352] O facto de a Constituição apresentar a religião muçulmana praticada no reino de Marrocos como moderada, poderá tolher a aparição de Governos mais radicais. Cfr. artigo 1.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

12 membros do Tribunal Constitucional ou o projecto de revisão constitucional de iniciativa real[353]. Por outro lado, o Rei já não detém o poder de submeter a referendo popular propostas ou projectos de lei após a sua releitura pelo Parlamento[354]. Esta era uma prerrogativa que o Rei antes detinha e que, contra aquilo que poderia ser intuído pelo observador ocidental, era combatido pelo seu carácter anti-democrático. A vontade do povo, expressa nos referendos populares de iniciativa real, era ainda vista como sendo condicionada pelo ascendente que a figura do Rei tem sobre uma grande parte da população. Uma novidade surge ainda no âmbito do poder legislativo: a iniciativa de revisão constitucional já não é exclusiva do Rei e do Parlamento mas pertence agora, também, ao Chefe do Governo[355].

As relações entre o poder real e o Parlamento sofreram também algumas mudanças. Os tratados de paz ou de união, os tratados relativos à delimitação das fronteiras, os tratados de comércio e os que comprometam as finanças do Estado, bem como os tratados relativos aos direitos fundamentais dos cidadãos e cidadãs marroquinas, não podem ser ratificados pelo Rei sem antes reunirem a aprovação parlamentar expressa através de uma lei[356]. O Rei já não poderá dissolver o Parlamento durante a pendência do estado de excepção, ao contrário do que estatuía o artigo 35.º da Constituição de 1996[357], nem assumir os poderes conferidos ao Parlamento durante o tempo que medeia entre a dissolução deste e as novas eleições. Todavia, fora da pendência do estado de excepção, o Rei continua a poder dissolver as duas Câmaras Parlamentares[358]. O poder de dissolver a Câmara dos Representantes, poder exclusivo

[353] A aprovação dos *dahirs* pelo Chefe do Governo será dispensada quando digam respeito: a prerrogativas religiosas que derivam do exercício das funções enquanto Guia dos Crentes; ao Conselho de Regência; à nomeação do Primeiro-Ministro; à demissão do Governo, quando o Primeiro-Ministro já não esteja em funções por demissão anterior; à dissolução das duas Câmaras Parlamentares, após consulta do Presidente do Tribunal Constitucional e comunicação ao Chefe de Governo e aos Presidentes das duas Câmaras Parlamentares; à nomeação dos magistrados para o Conselho Superior do Poder Judiciário; ao direito de amnistiar; à nomeação de seis membros do Tribunal Constitucional; e ao projecto de revisão constitucional de iniciativa real. Cfr. artigo 42.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[354] O soberano pode solicitar às Câmaras Parlamentares que procedam a uma releitura do projecto ou proposta de lei. Este pedido não pode ser recusado.Cfr. artigo 95.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[355] Cfr. artigo 172.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[356] Cfr. artigo 55.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011. Ainda no âmbito da competência legislativa do Parlamento, novas matérias são incluídas na reserva de lei do Parlamento marroquino: o estatuto da família; o sistema de saúde; os meios de comunicação social audiovisuais e a imprensa escrita; a nacionalidade e a condição dos estrangeiros; o regime penitenciário; etc. Cfr. artigo 71.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[357] Cfr. artigo 59.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[358] A dissolução do Parlamento por iniciativa real só poderá acontecer após consulta, não vinculativa, ao Presidente do Tribunal Constitucional e comunicação ao Chefe de Governo e aos Presidentes das duas Câmaras Parlamentares. Cfr. artigo 51.º da

do Rei até esta reforma constitucional, foi estendido ao Chefe de Governo que pode agora fazê-lo por decreto aprovado em Conselho de Ministros, após prévia consulta ao Rei, ao Presidente da Câmara visada pelo decreto e ao Presidente do Tribunal Constitucional[359].

A independência do poder judicial face ao poder real, tão ambicionada pelo povo marroquino, não sai muito mais reforçada com este novo texto constitucional. Este é também um motivo de críticas por parte dos marroquinos[360]. O Rei, apresentado na nova Constituição como garante da independência[361], continua a presidir ao Conselho Superior do Poder Judicial (anterior Conselho Superior de Magistratura) bem como a nomear, sem necessidade de aprovação pelo Primeiro-Ministro, todos os magistrados que fazem parte desse Conselho[362]. Todavia, pode considerar-se que a independência do poder judicial sai desta reforma constitucional mais independente relativamente ao poder executivo. O Conselho Superior do Poder Judicial goza agora de autonomia administrativa e financeira e o Ministro da Justiça já não faz parte da composição deste órgão. Em resposta às críticas da população sobre a falta de transparência do Tribunal de Contas, o título X do novo texto constitucional vem garantir a independência desta instância judicial, definindo ainda a sua missão: a protecção de princípios e valores de boa governância, de transparência e controlo das contas públicas[363]. Parece estar, assim, afastada a ingerência directa do poder executivo no poder judicial[364].

Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011. Ainda no âmbito das novidades relativas ao Parlamento: os direitos e competências da oposição parlamentar têm agora consagração constitucional; os deputados de ambas as Câmaras não podem mudar de bancada parlamentar, durante a legislatura, sob pena de perda do seu mandato; pela primeira vez é definido, num texto constitucional, o número mínimo e máximo de membros da Câmara dos Conselheiros – de 90 a 120 membros, contra os 270 deputados que actualmente fazem parte desta Câmara. Cfr. artigos 60.º, 61.º e 63.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[359] O Chefe do Governo deverá apresentar, diante da Câmara dos Representantes, os motivos e finalidades que estão na base da dissolução da Câmara dos Representantes. Cfr. artigo 104.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[360] Cfr. Mohammed BOUDARHAM [et al.] – *Nouvelle constitution. Oui, mais…* in "TelQuel", n.º 480, de 2/07/2011, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 6 de Outubro de 2011.

[361] Cfr. artigo 107.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[362] Cfr. artigo 57.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[363] Cfr. artigo 147.º e ss. da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[364] É ainda, segundo este novo texto constitucional, permitido aos juízes fazerem parte de associações profissionais, desde que respeitem os seus deveres de imparcialidade e independência. O não cumprimento destes deveres acarretará a instauração de processos judiciais Está vedada aos magistrados a adesão a Partidos políticos e organizações sindicais. Cfr. artigos 109.º e 111.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

b) Reacções nacionais e internacionais à vitória do sim no referendo constitucional

A comunidade internacional reagiu muito positivamente ao novo texto constitucional. O Reino Unido anunciou uma nova era em Marrocos, saudando o resultado positivo do referendo marroquino sobre a reforma constitucional que considera importante, pois não só reforça o poder executivo como também promove a igualdade de género e protege os direitos das minorias[365]. Espanha também congratulou Marrocos pela nova Constituição, aprovada por esmagadora maioria dos eleitores marroquinos que compareceram nas urnas, afirmando ser um "passo extremamente importante no processo de democratização" de Marrocos e colocando este país na vanguarda dos países da região. Espanha afirmou ainda que Marrocos é um modelo a seguir pelos países do Magrebe[366]. A Bélgica saudou o resultado do referendo sobre a nova Constituição marroquina, salientando que tal resultado reflecte a confiança que o povo marroquino deposita no seu Rei Mohammed VI e no compromisso deste com a democracia[367]. O Ministério dos Negócios Estrangeiros russo também declarou o seu apoio às reformas democráticas em curso em Marrocos[368]. A China saudou também Marrocos pela aprovação da nova Constituição[369]. Os Estados Unidos da América demonstraram o seu apoio ao povo marroquino pelos seus esforços na consolidação do Estado de Direito e pela promoção dos direitos humanos e boa governação[370]. A Conferência dos Presidentes das Principais Organizações Judaicas dos Estados Unidos felicitou o Rei Mohammed VI pela aprovação, pelo povo marroquino, da nova Constituição. Para esta Conferência o novo texto constitucional reflecte agora a diversidade que compõe a identidade nacional marroquina, nela incluindo a comunidade judaica[371]. O Bahrain felicitou o Rei Mohammed VI pela aprovação, pelo povo marroquino, do novo projecto constitucional[372].

A Assembleia Parlamentar do Conselho da Europa já tinha, após o discurso do Rei anunciando a intenção de proceder à reforma constitucional, expressado a sua satisfação relativamente às opções democráticas tomadas por Marrocos, atribuindo a

[365] Informação retirada do Portal Nacional de Marrocos, in http://www.maroc.ma, consultada no dia 4 de Julho de 2011.

[366] Informação retirada do Portal Nacional de Marrocos, in http://www.maroc.ma, consultada no dia 4 de Julho de 2011.

[367] Informação retirada do Portal Nacional de Marrocos, in http://www.maroc.ma, consultada no dia 4 de Julho de 2011.

[368] Informação retirada do Portal Nacional de Marrocos, in http://www.maroc.ma, consultada no dia 4 de Julho de 2011.

[369] Informação retirada do Portal Nacional de Marrocos, in http://www.maroc.ma, consultada no dia 4 de Julho de 2011.

[370] Informação retirada do Portal Nacional de Marrocos, in http://www.maroc.ma, consultada no dia 4 de Julho de 2011.

[371] Informação retirada do Portal Nacional de Marrocos, in http://www.maroc.ma, consultada no dia 4 de Julho de 2011.

[372] Informação retirada do Portal Nacional de Marrocos, in http://www.maroc.ma, consultada no dia 4 de Julho de 2011.

este país o estatuto de "Parceiro para a Democracia". Seis deputados marroquinos vão assim começar a participar nas sessões da Assembleia Parlamentar, todavia sem direito a voto. Um relatório desta instituição considerou que as medidas anunciadas por Mohammed VI aproximam Marrocos dos valores europeus. Esse relatório solicita ainda a Marrocos a suspensão da pena de morte prevista no Código Penal, eleições livres e justas, a promoção de igualdade entre homens e mulheres na vida pública e política, a luta contra a corrupção, a independência e imparcialidade dos juízes, a prevenção da tortura e maus tratos, o respeito pela liberdade religiosa e a promoção da liberdade de expressão, bem como o respeito pelo Plano de Autonomia para a região do Sahara Ocidental proposto por Marrocos[373].

Os Partidos políticos marroquinos também reagiram ao resultado do referendo constitucional. Apresentamos aqui algumas dessas reacções. O PML (*Parti Marocain Liberal*) manifestou a sua satisfação com os resultados obtidos no referendo constitucional convidando os Partidos políticos, associações da sociedade civil e de direitos humanos a mobilizarem-se para a implementação desta reforma constitucional[374]. O PPS (*Parti du Progrès et du Socialisme*) chamou a atenção para a necessidade de se dar início a várias reformas políticas, económicas, sociais e culturais que permitam o surgimento de uma elite política e partidária "saudável, honesta e competente" capaz de promover as instituições da nova Constituição[375]. A organização não governamental *Coordenação da Juventude Marroquina do Sahara na Europa* afirmou que a população sarauí está esmagadoramente a favor da reforma constitucional iniciada pelo Rei Mohammed VI, afirmando que mais de 90% de sarauís se deslocaram às mesas de voto mostrando de forma inequívoca a impopularidade da obsoleta tese separatista[376]. O MP (*Mouvement Populaire*) saudou os resultados do referendo constitucional, louvando os Partidos políticos, entidades da sociedade civil, a comunicação social e as autoridades que permitiram que as eleições se realizassem numa atmosfera de neutralidade e transparência[377]. O Partido *Istiqlal* saudou a nova Constituição, considerando-a um avanço para a democracia marroquina[378]. O Partido

[373] Cfr. Le Monde – *Le Maroc devient "partenaire pour la démocratie" du Conseil de l'Europe*, in http:// www.lemonde.fr, consultada em 1 de Julho de 2011.

[374] Informação retirada do Portal Nacional de Marrocos, in http://www.maroc.ma, consultada no dia 4 de Julho de 2011.

[375] Informação retirada do Portal Nacional de Marrocos, in http://www.maroc.ma, consultada no dia 4 de Julho de 2011.

[376] Informação retirada do Portal Nacional de Marrocos, in http://www.maroc.ma, consultada no dia 4 de Julho de 2011.

[377] Informação retirada do Portal Nacional de Marrocos, in http://www.maroc.ma, consultada no dia 4 de Julho de 2011.

[378] Informação retirada do Portal Nacional de Marrocos, in http://www.maroc.ma, consultada no dia 4 de Julho de 2011.

Trabalhista expressou a sua confiança na capacidade do rei, das elites políticas e dos marroquinos chegarem a um consenso sobre as questões fundamentais para Marrocos, elogiando o povo marroquino que votou massivamente a favor da nova Constituição[379].

Os jornais estrangeiros também deram conta deste momento[380]: a revista *Foreign Policy* define como inédito na região árabe o processo de reformas lideradas pelo Rei Mohammed VI; o jornal *USA Today* chama a atenção para as lições que o mundo árabe pode tirar com a nova Constituição marroquina; O novo projecto de constituição foi também elogiado pelo *Jakarta Post* que apresenta Marrocos como "um modelo" para o mundo árabe.

3. MARROCOS E DIREITOS HUMANOS – ANÁLISE GERAL

3.1 A ascendência dos direitos humanos na agenda política marroquina

A Constituição de 1962, a primeira Constituição marroquina, apresentava-se, no que toca à protecção dos direitos fundamentais, bastante moderna, contemplando vários dos direitos contidos na Declaração Universal dos Direitos do Homem[381], tais como: a liberdade de culto[382], o direito de participação política de todos os cidadãos independentemente do seu sexo[383], a liberdade de circulação, de expressão, de reunião e de associação[384], a igualdade de acesso ao emprego[385], a proibição de detenção sem lei

[379] Informação retirada do Portal Nacional de Marrocos, in http://www.maroc.ma, consultada no dia 4 de Julho de 2011.

[380] Informação retirada do Portal Nacional de Marrocos, in http://www.maroc.ma, consultada no dia 4 de Julho de 2011.

[381] Lise Storm vai um pouco mais longe e afirma que a primeira Constituição marroquina contempla todos as liberdades civis que constam da Declaração Universal dos Direitos do Homem sem as sujeitar a quaisquer condições:"Despite not referring directly to 'Human Rights' or the Universal Declaration of Human Rights, the 1962 constitution did list all freedom rights as given by the Universal Declaration of Human Rights without adding any clauses as to when and when not these rights applied, effectively protecting basic civil liberties much better than the constitutions of many other Middle Eastern countries". Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 21.

[382] Artigo 6.º da Constituição de 1962: "L'Islam est la religion de l'État qui garantit à tous le libre exercice des cultes".

[383] Artigo 8.º da Constituição de 1962: "L'homme et la femme jouissent de droits politiques égaux. Sont électeurs tous les citoyens majeurs des deux sexes, jouissant de leurs droits civiques et politiques". A consagração constitucional do direito à participação política, em termos tão explícitos, colocou Marrocos na vanguarda relativamente a países do Médio-Oriente, como a Jordânia ou o Kuwait.

[384] Artigo 9.º da Constituição de 1962: "La Constitution garantit à tous les citoyens : la liberté de circuler et de s'établir dans toutes les parties du Royaume, la liberté d'opinion, la liberté d'expression sous toutes ses formes et la liberté de réunion. La liberté d'association et la liberté d'adhérer à toute organisation syndicale et politique de leur choix. Il ne peut être apporté de limitation à l'exercice de ces libertés que par la loi".

[385] Artigo 12.º da Constituição de 1962: "Tous les citoyens peuvent accéder, dans les mêmes conditions, aux fonctions et emplois publics".

anterior que o preveja e a inviolabilidade do domicílio[386], a inviolabilidade da correspondência[387], o direito à educação e ao trabalho[388], o direito à greve[389] e o direito à propriedade privada[390].

Em 1990, o Rei Hassan II constituiu o Conselho Consultivo para os Direitos do Homem e mais tarde o Ministério para os Direitos Humanos. Durante a década de 1990, o monarca libertou alguns presos políticos e permitiu o retorno de exilados políticos, reformou algumas leis relativas à prisão preventiva e às manifestações públicas, ratificou grande parte das convenções internacionais sobre direitos humanos e formou um comité especial para investigar os desaparecimentos forçados[391].

É neste ambiente de maior abertura democrática que surgem as primeiras medidas de Hassan II em prol dos direitos das mulheres. Em 1993 o Rei promoveu a reforma do Código de Estatuto Pessoal impondo, entre outras alterações, restrições à poligamia e uma maior protecção à mulher nos casos em que é repudiada pelo marido.

No ano lectivo de 1997/1998, com o objectivo de promover os valores democráticos que pudessem sustentar e solidificar o processo de abertura à democracia que se vinha a viver em Marrocos, os departamentos que tinham a seu cargo a educação nacional e os direitos humanos começaram a proceder à revisão do conteúdo dos manuais escolares de forma a neles integrarem princípios de respeito pelos direitos humanos, cidadania, igualdade de género, preservação do meio-ambiente, etc.[392].

Já sob a liderança do Rei Mohammed VI, o reino de Marrocos tem conhecido uma maior abertura à defesa dos direitos humanos[393]. Em 2003, e no seguimento das reformas levadas a cabo para uma melhor conformação dos princípios basilares dos

---

[386] Artigo 10.º da Constituição de 1962: "Nul ne peut être arrêté, détenu et puni que dans les cas et les formes prévus par la loi. Le domicile est inviolable. Les perquisitions ou vérifications ne peuvent intervenir que dans les conditions et les formes prévues par la loi".

[387] Artigo 11.º da Constituição de 1962: "La correspondance est secrète".

[388] Artigo 13.º da Constituição de 1962: "Tous les citoyens ont également droit à l'éducation et au travail".

[389] Artigo 14.º da Constituição de 1962: "Le droit de grève demeure garanti. Une loi organique précisera les conditions et les formes dans lesquelles ce droit peut s'exercer".

[390] Artigo 15.º da Constituição de 1962: "Le droit de propriété demeure garanti. La loi peut en limiter l'étendue et l'exercice si les exigences du développement économique et social planifié de la nation en dictent la nécessité. Il ne peut être procédé à expropriation que dans les cas et les formes prévus par la loi".

[391] Cfr. Marina OTTAWAY e Meredith RILEY – *Morocco: From Top-down Reform to Democratic Transition?*,Carnegie Papers, n.º 71, 2006, p. 5.

[392] Cfr. Mohamed SGHIR [et al.] – *Recherche action pour le développement démocratique au Maroc*, Maroc, Espace Associatif, 2004, p. 45.

[393] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 166.

direitos humanos, o Código de Trabalho marroquino foi alvo de uma grande reforma. Fixadas, no seu preâmbulo, quais as fontes inspiradoras desse novo Código – a Constituição, as normas internacionais que decorrem das convenções das Nações Unidas ratificadas pelo reino de Marrocos – o trabalho é visto agora como um dos meios essenciais ao desenvolvimento do país, da dignidade humana e ao melhoramento das condições de vida dos cidadãos, contribuindo para uma maior estabilidade das famílias, esse esteio da sociedade marroquina[394]. O Código de Trabalho marroquino já não vê o trabalhador como um instrumento de produção, pelo que o trabalho terá agora que se desenvolver em condições dignas.

Foram chamadas a intervir na produção das leis laborais as associações de trabalhadores e os sindicatos. A filiação sindical já não pode ser alvo de discriminação laboral, apresentando-se o Código de Trabalho como uma homenagem à acção do movimento sindical marroquino na luta pela independência do país[395]. Os direitos das mulheres trabalhadoras, a proibição de discriminação de género, a igualdade de salários e o trabalho infantil são também alvo de protecção das normas laborais. Pela primeira vez na história jurídica marroquina, o assédio sexual é considerado como uma falta grave do empregador ou chefe contra os(as) trabalhadores(as)[396].

Os direitos contidos neste novo Código do Trabalho são apresentados como fazendo parte de um catálogo mínimo de direitos no âmbito laboral, irrenunciáveis, ficando aí estabelecido que em caso de conflito na aplicação de leis será aplicada a lei mais favorável ao trabalhador. O recurso ao Costume será feito em último lugar – levando com ele quaisquer tradições de inspiração islâmica – e desde que não contrarie qualquer preceito elencado no Código de Trabalho, nas regras gerais de direito e nos princípios e regras de equidade. Na regulação de diferendos laborais, apresenta-se, em primeiro lugar o Código de Trabalho aprovado em 2003, actualmente em vigor. Em seguida vêm as convenções e cartas internacionais sobre o trabalho ratificadas por Marrocos, as convenções colectivas, o contrato de trabalho, as decisões de arbitragem e a jurisprudência, exactamente pela ordem apresentada[397]. Constatamos desta forma que as influências do Direito Internacional têm, actualmente, um maior peso no Direito do Trabalho.

---

[394] Cfr. Código do Trabalho Marroquino, Lei n.º 65-99 promulgada pelo *Dahir* n° 1-03-194 de 11 de Setembro de 2003, p. 10.

[395] Cfr. Código do Trabalho Marroquino, Lei n.º 65-99 promulgada pelo *Dahir* n° 1-03-194 de 11 de Setembro de 2003, p. 9.

[396] Cfr. artigos 9.º; 40.º;143.º e ss.; 152.º e ss. e 327.º, n.º 3, do Código de Trabalho Marroquino, Lei n° 65-99 promulgada pelo *Dahir* n° 1-03-194 de11 Setembro de 2003.

[397] Cfr. Código do Trabalho Marroquino, Lei n.º 65-99 promulgada pelo *Dahir* n° 1-03-194 de 11 de Setembro de 2003, p. 11.

A luta pela igualdade de género foi assumida pelo actual Rei Mohammed VI como um pilar fundamental do progresso e modernização de Marrocos, tendo levado à promoção de várias reformas legislativas inéditas no mundo árabe, entre elas a aprovação de um novo Código da Família (*Moudawana*) e a reforma do Código Penal, em 2004.

Debruçar-nos-emos sobre a *Moudawana* mais demoradamente no último capítulo, uma vez que ela constitui o principal objecto da nossa tese. A respeito da reforma do Código Penal, em 2004, importa referir que foram contrariados os preceitos islâmicos que legitimam o direito do marido de agredir fisicamente a sua mulher como meio correctivo ao sancionar a violência física perpetrada contra descendentes, tutor ou cônjuge[398]. Foram ainda agravadas as penas aplicadas aos crimes cometidos entre cônjuges quando o culpado for reincidente[399]. A reforma de 2004 criminalizou a discriminação[400]. Foi revogado o artigo 336.º do Código de Processo Penal que proibia

[398] O artigo 404.º preceitua que tais crimes são punidos com uma pena de prisão que pode ir de dois meses a dois anos e/ou uma pena de multa de 240 a 1000 *dirhams*. Se houver premeditação, emboscada ou emprego de arma, a pena de prisão será de um a dois anos e a pena de multa de 240 a 2000 *dirhams*. Quando os ferimentos ou golpes ou outros tipos de violência ou agressão resultam em incapacidade da vítima por mais de vinte dias, a pena é de prisão de dois a seis anos e a pena de multa de 240 a 2000 *dirhams*. Se tiver havido premeditação ou emboscada, ou uma arma, a pena é prisão de quatro a dez anos e uma multa de 500 a 4000 *dirhams*. O agressor poderá, por outro lado, ser alvo de uma pena acessória que puderá resultar na interdição, durante dez a vinte anos, do exercício de direitos civis, cívicos ou familiares. Como exemplo de interdição de direitos civis temos: a remoção e exclusão de todas as funções públicas e todos os empregos ou cargos públicos; a proibição do exercício do direito de voto ou do direito a ser elegível e, em geral, todos os direitos civis e políticos; não poder ser jurado avaliador, perito, para servir como testemunha em qualquer acto e depor perante um tribunal a menos que tenha como objectivo trazer informações ao caso em julgado; ser incapaz de ser tutor se não das suas próprias crianças; ver-lhe negado o direito uso e porte de arma, servir no exército, ensinar, gerir uma escola ou ser empregado num estabelecimento ensino como professor, mestre ou supervisor. Sempre que os ferimentos ou golpes ou outros tipos de violência ou agressão resultem na mutilação, amputação ou perda de uso de um membro, cegueira, perda de um olho ou incapacidade permanente de outros, a pena de prisão é de dez a vinte anos. Se tiver havido premeditação ou emboscada, ou uma arma, a pena de prisão é de vinte a trinta anos. Quando os ferimentos ou golpes ou outros tipos de violência ou agressão, cometidos voluntariamente, mas sem intenção de matar, tenham causado a morte da vítima, a pena de prisão é de vinte a trinta anos. Se tiver havido premeditação ou emboscada, ou uma arma, a pena é de prisão perpétua.

[399] Cfr. artigo 158.º do Código Penal marroquino, promulgado pelo *Dahir* n° 1-59-413 de 5 de Junho de 1963, com a redacção dada pela Lei n.° 24-03 promulgada pelo *Dahir* n° 1-03-207 de 11 de Novembro de 2003. Cfr. ainda EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes – Maroc*,in http://www.euromedgenderequality.org, p. 14, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011. Muito embora embora tenham sido agravadas as sanções relativas aos crimes cometidos contra cônjuges, o Código Penal marroquino continua a prever a absolvição do culpado pela morte ou injúrias físicas provocadas ao seu cônjuge, ou amante deste, quando surpreendidos em flagrante delito de adultério. Todavia, a reforma de 2004, pensamos que em respeito pela igualdade de género, estende tal absolvição às mulheres. Antes de 2004 apenas os maridos beneficiavam de tal absolvição. Cfr. Artigo 418.º do Código Penal marroquino, promulgado pelo *Dahir* n° 1-59-413 de 5 de Junho de 1963, com a redacção dada pela Lei n.° 24-03 promulgada pelo *Dahir* n° 1-03-207 de 11 de Novembro de 2003.

[400] O actual Código Penal criminaliza as discriminações fundadas na nacionalidade ou origem social, na cor, no sexo, na situação familiar, no estado de saúde, num *handicap*, na opinião política, na pertença a um sindicato, na pertença suposta ou verdadeira a uma etnia, raça, religião ou nação. Tais condutas são punidas com pena de prisão de 1 mês até 2 anos e com uma pena de multa que

a mulher de interpor uma acção civil contra o marido sem autorização prévia do Ministério Público[401]. Ainda no âmbito do Direito Penal, está em curso a aprovação da Lei contra a violência doméstica. No entanto, foi já levantada a obrigação de os médicos observarem o segredo profissional quando constatem, no exercício da sua profissão, indícios de violência entre cônjuges[402].

Ainda no âmbito da promoção da igualdade de género, no ano de 2004, Mohammed VI procedeu à reestruturação do Ministério dos Assuntos Islâmicos reactivando os Conselhos regionais e o Conselho Superior dos *Ulamas* que passaram a contar, pela primeira vez, com a presença de mulheres na sua composição. Da mesma forma, o Rei pugnou para que o discurso religioso fosse mais aberto, moderado e tolerante[403].

Em 2004, o Rei promoveu, ainda, a criação da Instância para a Equidade e Reconciliação (*Instance Equité et Réconciliation* – IER), cuja composição contava com presença de militantes de direitos humanos e que tinha como objectivos investigar a verdade relativamente às violações dos direitos humanos ocorridas durante o reinado do seu pai – desaparecimentos e exílios forçados, detenções arbitrárias, mortes e ferimentos causados pela repressão de manifestações populares – e indemnizar as vítimas e as famílias dos desaparecidos[404]. Todavia, o *Forum Verité et Equité*, uma organização formada por famílias das vítimas e militantes de direitos humanos, entendia que as indemnizações eram insuficientes e que seria necessário que toda a verdade fosse conhecida com vista à instauração de processos judiciais contra os responsáveis por tais crimes[405]. O trabalho da IER resultou na atribuição de indemnizações a 9280 vítimas, das quais 1895 tiveram direito a outros tipos de reparação, como por exemplo a sua

vai dos 1200 *dirhams* aos 50 mil *dirhams*. Cfr. artigo 431-1.º do Código Penal Marroquino, promulgado pelo *Dahir* n° 1-59-413 de 5 de Junho de 1963, com a redacção dada pela Lei n.° 24-03 promulgada pelo *Dahir* n° 1-03-207 de 11 de Novembro de 2003".

[401] Cfr. EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes – Maroc*, 2010, in http://www.euromedgenderequality.org, p. 14, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011.

[402] Cfr. EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes – Maroc*, 2010, in http://www.euromedgenderequality.org, p. 14, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011.

[403] Cfr. Mohamed SGHIR [et al.] – *Recherche action pour le développement démocratique au Maroc*, Maroc, Espace Associatif, 2004, p. 32.

[404] Cfr. Mohamed SGHIR [et al.] – *Recherche action pour le développement démocratique au Maroc*, Maroc, Espace Associatif, 2004, p. 31. Cfr. ainda Marina OTTAWAY e Meredith RILEY – *Morocco: From Top-down Reform to Democratic Transition?*, Carnegie Papers, n.º 71, 2006, p. 7.

[405] Cfr. Mohamed SGHIR [et al.] – *Recherche action pour le développement démocratique au Maroc*, Maroc, Espace Associatif, 2004, p. 31.

reintegração na função pública ou a regularização da sua actividade profissional[406]. A IER terminou a sua missão em Janeiro de 2006.

Marrocos ratificou, com reservas, a Convenção contra a Tortura e Outras Penas ou Tratamentos Cruéis, Desumanos ou Degradantes, em 8 de Janeiro de 1986. Em 2006 e na esteira das várias reformas já feitas dentro do espírito de um maior respeito pelos direitos humanos, declarou aceitar a competência do Comité contra a Tortura e Outras Penas ou Tratamentos Cruéis, Desumanos ou Degradantes para avaliar as queixas apresentadas por indivíduos, alegadamente vítimas de tais violações [407].

Já no ano de 2011, após as manifestações populares de 20 de Fevereiro e antes da proposta real de reforma constitucional, o Rei transformou o Conselho Consultivo para os Direitos do Homem (CCDH) – instituição meramente consultiva – em Conselho Nacional de Direitos do Homem (CNDH). Esta mudança implicou um alargamento das competências e poderes do agora CNDH que, assistido por comissões regionais sob a sua dependência e que devem assegurar a protecção e a promoção dos direitos humanos ao nível local e regional, poderá entre outras atribuições[408]: monitorizar os casos de violações de direitos humanos e proceder a investigações e inquéritos necessários para a sua actividade; examinar todos os casos de violação de direitos humanos, por sua própria iniciativa ou a partir de queixas apresentadas pelas vítimas; intimar as partes envolvidas nos casos em análise a depor; prestar assistência e esclarecimento aos queixosos; tomar as medidas necessárias à mediação e conciliação tidas pelo Conselho como apropriadas a impedir a ocorrência da violação quando toma conhecimento da sua iminência; estudar a harmonização dos textos legislativos em vigor com as convenções internacionais de direitos humanos ratificadas por Marrocos; intervir na elaboração de propostas de lei no sentido da verificação da sua conformidade com as convenções internacionais de direitos humanos ratificadas por Marrocos; assegurar, dentro das suas competências uma estreita cooperação e parceria com o sistema das Nações Unidas;

[406] Cfr. INSTANCE EQUITE ET RECONCILIATION – *La Reparation. Fiche de Synthèse*, in http://ier.ma, consultada no dia 30 de Julho de 2011.

[407] A 19 de Outubro de 2006 afirmou: "The Government of the Kingdom of Morocco declares, under article 22 of the Convention against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment, that it recognizes, on the date of deposit of the present document, the competence of the Committee against Torture to receive and consider communications from or on behalf of individuals subject to its jurisdiction who claim to be victims of a violation, subsequent to the date of deposit of the present document, of the provisions of the Convention". Cfr. ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS – Convention against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment, in http://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY &mtdsg_no=IV-9&chapter=4&lang=en, consultada no dia 25 de Março de 2010.

[408] Cfr. *Dahir* n.° 1-11-19, de 1de Março de 2011, que cria o Conselho Nacional de Direitos do Homem.

organizar fóruns nacionais, regionais e internacionais sobre direitos humanos no sentido de promover o diálogo e a reflexão sobre tais questões; encorajar iniciativas à escala nacional e internacional que visem a promoção de uma cultura de respeito pelos direitos humanos, acções e desenvolvimento desta questão[409].

3.2 A persistência de violações de direitos humanos

O respeito pelos direitos humanos tem aumentado desde que Mohammed VI assumiu o trono real, todavia existem ainda violações não negligenciáveis. Tem existido, em Marrocos, alguma tolerância relativamente à publicação de artigos em revistas e jornais contendo críticas a Hassan II, e à forma como conduziu o reino de Marrocos, e críticas indirectas ao actual Rei e ao poder do palácio real [410]. Todavia, a legislação em vigor atenta contra a liberdade de expressão consagrada na Constituição. O Código Penal estatui no seu artigo 179.º que críticas consideradas como ofensas cometidas contra a pessoa do rei, herdeiro do trono e membros da família real, são puníveis com pena de prisão e de multa[411]. E a aplicação de tais sanções tem sido a regra[412]. Da mesma forma, a Lei de Imprensa marroquina pune, com pena de prisão e multa, os jornalistas que ofendam, na sua actividade profissional, o Rei e a família real ou atentem contra a religião islâmica ou a integridade territorial[413].

---

[409] Foi, neste sentido, criado um prémio nacional de direitos humanos.

[410] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 113.

[411] Artigo 179.º do Código Penal marroquino: "Article 179 : Hors les cas prévus par le dahir n° 1-58-378 du 3 j oumada I 1378 (15 novembre 1958) formant Code de la presse, est punie : 1° D'un emprisonnement d'un à cinq ans et d'une ame nde de 200 à 1 000 dirhams toute offense commise envers la personne du Roi ou de l'Héritier du Trône ; 2° D'un emprisonnement de six mois à deux ans et d' une amende de 120 à 500 dirhams toute offense commise envers les membres de la famille royale désignés à l'article 168".

[412] De 2002 a 2005, Ali Lambert, jornalista e editor, pelo facto de publicar artigos jornalísticos e cartoons que criticavam a monarquia marroquina, enfrentou vários processos judiciais cujas acusações variaram entre atentar contra a monarquia, colocar em causa a integridade do território e atentar contra a estabilidade do Estado. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 101. Um relatório da organização *Jornalistas Sem Fronteiras*, de 2005, dá conta de dois jornalistas que foram presos em 2004, de um jornalista que foi vítima de agressões físicas e de cinco jornalistas estrangeiros que foram deportados. No entanto, quando comparado com o relatório de 2002, elaborado pela mesma organização, são perceptíveis claros progressos no sentido de um maior respeito pela liberdade de expressão. O relatório de 2002 dava conta de três jornais semanários suspensos durante o ano de 2000 e de editores de jornais condenados a penas de prisão. Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 100. Cfr. ainda REPORTERS WITHOUT BORDERS – *Reporters Without Borders Annual Report 2002 – Morocco*, de 3 de Maio de 2002, in http://www.unhcr.org/refworld/docid/487c5263c.html, consultada no dia 15 de Junho de 2011.

[413] Cfr. Artigo 41.º da Lei de Imprensa, *Dahir* n.º 1-02-207 de 3 de Outubro de 2002 que promulga a lei n.º 77-00 : "Est punie d'un emprisonnement de 3 à 5 ans et d'une amende de 10.000 à 100.000 dirhams toute offense, par l'un des moyens prévus à l'article

Alguns cidadãos queixam-se de perseguição em razão da sua opinião política. É o caso dos marroquinos islamistas, que se dizem vítimas de perseguição e violação dos seus direitos fundamentais, sobretudo a partir do 11 de Setembro e dos atentados terroristas de Casablanca, em Março de 2003. As sondagens de opinião são ainda interditas em Marrocos[414].

O direito de associação conheceu, nos últimos anos, uma grande promoção pelo reconhecimento jurídico de várias associações a operar em solo marroquino – existem cerca de 30.000 associações activas em Marrocos –, todavia, é inegável que algumas associações continuam a operar na clandestinidade pelo facto de o Estado marroquino não permitir a sua legalização por vê-las como uma ameaça à monarquia e à integridade territorial marroquina. Estas associações são formadas por organizações de extrema-esquerda, islamistas radicais ou organizações que visam a libertação do Sahara Ocidental[415]. A par da recusa do reconhecimento jurídico destas associações também o direito de reunião destas organizações tem sido violado[416]. Os Partidos políticos e associação são dissolvidos através de decisões administrativas, ao invés de o serem através de decisões judiciais[417].

A pena de morte, objecto de grandes discussões e característica do Direito Penal muçulmano[418], é uma das penas previstas no Código Penal marroquino, muito embora

38, envers Sa Majesté le Roi, les princes et princesses Royaux. La même peine est applicable lorsque la publication d'un journal ou écrit porte atteinte à la religion islamique, au régime monarchique ou à l'intégrité territoriale".

[414] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state,* New York, Routledge, 2007, p. 166. Cfr. Ainda Fahd IRAQI – *La Révolution… Avec Lui*, in "TelQuel", n.º 461, de 19/02/2011, p. 22, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011. Em Agosto de 2009, a Revista *TelQuel* publicou uma sondagem sobre o desempenho de Mohammed VI por ocasião do décimo aniversário do seu reinado. Todavia, vários exemplares foram *confiscados* pela polícia marroquina antes de chegarem às bancas e destruidos. Note-se, todavia, que tal acto de censura teve lugar apesar de a sondagem indicar que mais de 90% dos inquiridos estariam satisfeitos com o seu Rei. Cfr. Ahmed R. BENCHEMSI – *Sondage interdit. Les leçons d'un ratage,* in "TelQuel", n.º 388, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011.

[415] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state,* New York, Routledge, 2007, pp. 113, 166.

[416] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state,* New York, Routledge, 2007, p. 113.

[417] Esta foi uma das críticas apresentadas pela revista *TelQuel*, no âmbito das contestações vividas em Marrocos no mês de Fevererio e Março de 2011. Cfr. Driss BENNANI [et al.] – *Il l'a fait !,* in "TelQuel", n.º 464, de 12/03/2011, pp. 21-22, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011.

[418] Para que melhor compreendamos a existência de tal punição capital no Direito muçulmano é essencial perceber que para o Islão, a justiça está sempre em primeiro lugar, colocando-se, em determinadas situações, à frente da vida humana, da vida dos seus crentes. A pena capital tem, no mundo islâmico, duas funções: a justiça que, segundo a exegese muçulmana, consiste em condenar à morte aquele que "injusta e covardemente" matou um seu semelhante; e proporcionar um exemplo à sociedade – doutrina da prevenção geral, segundo a perspectiva criminalista ocidental – dissuadindo outros da prática do mesmo crime através de tão exemplar pena. Cfr. Suleiman Valy MAMEDE – *O Islão e o Direito Muçulmano*, Lisboa, Edições Castilho, 1994, p.113.

já não seja aplicada pelos tribunais marroquinos, sendo comutada, na prática, pela pena de prisão perpétua. A pena de morte está prevista como sanção pela prática dos seguintes actos: o atentado contra a vida ou a pessoa do rei, o atentado contra a vida do herdeiro do trono e contra a vida dos membros da família real; a traição em tempos de guerra ou paz; o acto de espionagem; o atentado à segurança externa do reino de Marrocos em tempos de guerra; o atentado à segurança interna do reino de Marrocos; o homicídio, sempre que este seja precedido, acompanhado ou seguido por outro crime ou sempre que tenha tido por fim preparar, facilitar ou executar outro crime ou favorecer a fuga dos autores ou cúmplices de tal crime; a castração sempre que desta resulte a morte da vítima – exceptuam-se, no entanto, os casos em que um dos cônjuges mata ou fere o seu cônjuge e/ou o cúmplice deste se os surpreender em flagrante delito de adultério; o acto de incendiar móveis ou imóveis – propriedade do autor do crime ou não e que sejam habitados ou sirvam de habitação –, veículos, aeronaves ou carruagens de comboio que transportem ou se presumam transportar pessoas[419].

[419] "L'attentat contre la vie ou la personne du Roi est puni de mort", "L'attentat contre la vie de l'Héritier du Trône est puni de mort", "L'attentat contre la vie des membres de la famille royale est puni de mort", respectivamente, artigos 163.º, 165.º e 167.º do Código Penal Marroquino, promulgado pelo *Dahir* n° 1-59-413 de 5 de Junho de 1963. "Est, en temps de paix ou en temps de guerre, coupable de trahison et puni de mort", artigo 181.º do Código Penal Marroquino, promulgado pelo *Dahir* n° 1-59-413 de 5 de Junho de 1963."Est coupable d'espionnage et puni de mort tout étranger qui commet l'un des actes visés à l'article 181, paragraphes 2, 3, 4 et 5, et à l'article 182", artigo 185.º do Código Penal Marroquino, promulgado pelo *Dahir* n° 1-59-413 de 5 de Junho de 1963."Est coupable d'atteinte à la sûreté extérieure de l'Etat tout Marocain ou étranger qui a entrepris, par quelque moyen que ce soit, de porter atteinte à l'intégrité du territoire marocain. Lorsque l'infraction a été commise en temps de guerre, le coupable est puni de mort", artigo 191.º do Código Penal marroquino, promulgado pelo *Dahir* n° 1-59-413 de 5 de Junho de 1963."Est coupable d'atteinte à la sûreté intérieure de l'Etat et puni de mort, tout auteur d'attentat ayant pour but, soit de susciter la guerre civile en armant ou en incitant les habitants à s'armer les uns contre les autres, soit de porter la dévastation, le massacre et le pillage dans un ou plusieurs douars ou localités", artigo 201.º do Código Penal marroquino, promulgado pelo *Dahir* n° 1-59-413 de 5 de Junho de 1963. "Dans les cas prévus aux articles 471 à 473, l'enlèvement est puni de mort s'il a été suivi de la mort du mineur", artigo 474.º do Código Penal marroquino, promulgado pelo *Dahir* n° 1-59-413 de 5 de Junho de 1963. "Dans tous les cas prévus aux articles 581 à 583, si l'incendie volontairement provoqué a entraîné la mort d'une ou plusieurs personnes, le coupable de l'incendie est puni de mort", artigo 584.º do Código Penal marroquino, promulgado pelo *Dahir* n° 1-59-413 de 5 de Junho de 1963."Quiconque donne intentionnellement la mort à autrui est coupable de meurtre et puni de la réclusion perpétuelle. Toutefois, le meurtre est puni de mort: Lorsqu'il a précédé, accompagné ou suivi un autre crime; Lorsqu'il a eu pour objet, soit de préparer, faciliter ou exécuter un autre crime ou un délit, soit de favoriser la fuite ou d'assurer l'impunité des auteurs ou complices de ce crime ou de ce délit" e "Le meurtre commis avec préméditation ou guet-apens est qualifié assassinat et puni de la peine de mort", respectivamente artigos 392.º e 393.º do Código Penal marroquino, promulgado pelo *Dahir* n° 1-59-413 de 5 de Junho de 1963. "Quiconque se rend coupable du crime de castration est puni de la réclusion perpétuelle. Si la mort en est résulté, le coupable est puni de mort" e "Le meurtre, les blessures et les coups sont excusables s'ils sont commis par l'un des époux sur la personne de l'autre, ainsi que sur le complice, à l'instant où il les surprend en flagrant délit d'adultère", respectivamente artigos 412.º e 418.º do Código Penal marroquino, promulgado pelo *Dahir* n° 1-59-413 de 5 de Junho de 1963."Quiconque met volontairement le feu à des bâtiments, logements, loges, tentes, cabines même mobiles, navires, bateaux, magasins, chantiers, quand ils sont habités ou servent à l'habitation et généralement aux lieux habités ou servant à l'habitation, qu'ils appartiennent ou n'appartiennent pas à l'auteur du crime, est puni de mort", "Est puni de la même peine quiconque volontairement met le feu, soit à des véhicules, aéronefs ou wagons

Vigoram ainda normas de Direito Penal que punem o proselitismo e a quebra de deveres religiosos, como o não cumprimento do jejum durante o mês do Ramadão[420]. O proselitismo é apenas punido no caso de ter sido cometido dentro de um espaço educativo, de saúde, asilo ou orfanato. A sanção penal será o encerramento do estabelecimento durante um período não superior a três anos[421]. A quebra de jejum está plasmada no artigo 222.º do Código Penal e é sancionada com pena de prisão até seis meses e pena de multa de 12 a 120 *dirhams*[422].

No âmbito das liberdades individuais e colectivas e das garantias do seu exercício, são feitas críticas à redacção da norma constitucional que prevê a possibilidade de a liberdade de circulação e de estabelecimento, a liberdade de opinião, de expressão, de reunião, de associação e de adesão a organizações políticas e sindicais, poderem ser limitadas pela lei[423]. A consagração constitucional de liberdades civis, como a liberdade de culto e de confissão religiosa é também uma das aspirações do

---

contenant des personnes, soit à des wagons ne contenant pas de personnes mais faisant partie d'un convoi qui en contient" artigo 580.º do Código Penal marroquino, promulgado pelo *Dahir* n° 1-59-413 de 5 de Junho de 1963.

[420] Ao contrário do que seria de esperar, atentando aos Códigos Penais de muitos Estados islâmicos, o crime de apostasia não faz parte do elenco do Código Penal marroquino, muito embora o proselitismo e a quebra de jejum – de uma forma ostensiva em local público e durante o mês do ramadão – o sejam. Ainda no âmbito dos deveres religiosos, o Código Penal marroquino sanciona os comportamentos que visem colocar entraves ao exercício de um culto ou destrua ou degrade edifícios destinados ao culto de uma religião, estabelecendo a pena de prisão de seis meses a três anos e pena de multa de 100 a 500 *dirhams*: "Quiconque entrave volontairement l'exercice d'un culte ou d'une cérémonie religieuse, ou occasionne volontairement un désordre de nature à en troubler la sérénité, est puni d'un emprisonnement de six mois à trois ans et d'une amende de 100 à 500 dirhams" e "Quiconque, volontairement, détruit, dégrade ou souille les édifices, monuments ou objets servant au culte, est puni de l'emprisonnement de six mois à trois ans et d'une amende de 100 à 500 dirhams", artigo 221.º e 223.º respectivamente do Código Penal marroquino, promulgado pelo *Dahir* n° 1-59-413 de 5 de Junho de 1963, com a redacção dada pela Lei n.° 24-03 promulgada pelo *Dahir* n° 1-03-207 de 11 de Novembro de 2003.

[421] O crime de proselitismo está elencado no artigo 220.º do Código Penal Marroquino, promulgado pelo *Dahir* n° 1-59-413 de 5 de Junho de 1963, com a redacção dada pela Lei n.° 24-03 promulgada pelo *Dahir* n° 1-03-207 de 11 de Novembro de 2003.: **"**Quiconque, par des violences ou des menaces, a contraint ou empêché une ou plusieurs personnes d'exercer un culte, ou d'assister à l'exercice de ce culte, est puni d'un emprisonnement de six mois à trois ans et d'une amende de 100 à 500 dirhams. Est puni de la même peine, quiconque emploie des moyens de séduction dans le but d'ébranler la foi d'un musulman ou de le convertir à une autre religion, soit en exploitant sa faiblesse ou ses besoins, soit en utilisant à ces fins des établissements d'enseignement, de santé, des asiles ou des orphelinats. En cas de condamnation, la fermeture de l'établissement qui a servi à commettre le délit peut être ordonnée, soit définitivement soit pour une durée qui ne peut excéder trois années".

[422] "Celui qui, notoirement connu pour son appartenance à la religion musulmane, rompt ostensiblement le jeûne dans un lieu public pendant le temps du ramadan, sans motif admis par cette religion, est puni de l'emprisonnement d'un à six mois et d'une amende de 12 à 120 dirhams ", artigo 222.º do Código Penal Marroquino, promulgado pelo *Dahir* n° 1-59-413 de 5 de Junho de 1963, com a redacção dada pela Lei n.° 24-03 promulgada pelo *Dahir* n° 1-03-207 de 11 de Novembro de 2003.

[423] "La Constitution garantit à tous les citoyens: la liberté de circuler et de s'établir dans toutes les parties du Royaume; la liberté d'opinion, la liberté d'expression sous toutes ses formes et la liberté de réunion; la liberté d'association et la liberté d'adhérer à toute organisation syndicale et politique de leur choix. Il ne peut être apporté de limitation à l'exercice de ces libertés que par la loi". Artigo 9.º da Constituição do Reino de Marrocos de 1996.

povo marroquino[424]. O facto de a Constituição não consagrar o papel dos sindicatos na sociedade marroquina é também criticado por alguns marroquinos[425].

O direito a um processo equitativo independentemente da condição social e o direito a ser indemnizado em caso de erro judicial são outras das aspirações do povo marroquino[426]. A institucionalização das recomendações da Instância para a Equidade e Reconciliação é considerada, pela Organização Não Governamental *Forum Verité et Justice,* uma medida essencial para que se faça justiça para com as vítimas do regime ditatorial do Rei Hassan II[427].

A hierarquia do Direito Internacional relativamente às leis nacionais tem sido objecto de críticas por parte dos marroquinos. No âmbito da reforma constitucional de 2011 os Partidos PPS (*Parti du Progrès et du Socialisme*), RNI (*Rassemblement National des Indépendants*), PADS (P*arti de l'Avant Garde Democratique Socialiste*), USFP (*Union Socialiste des Forces Populaires*), PAM (*Parti Authenticité et Modernité*) e a Organização Não Governamental *Forum Verité et Justice* pronunciaram-se sobre esta questão e vieram defender que os tratados e convenções internacionais ratificados por Marrocos devem ser hierarquicamente superiores. O *Istiqlal* e o UC discordam e advogam que as tradições do país devem ser respeitadas[428].

A questão da igualdade de género vem, como seria de esperar, gerar um diferendo de opinião entre os vários partidos. Enquanto os mais ousados, o RNI e o MP (*Mouvement Populaire*), defendem uma discriminação positiva, a introdução de quotas obrigatórias com vista à inclusão de mais mulheres em altos cargos de responsabilidade, e o *Istiqlal* advoga a criação de um "Conselho Superior da Mulher e da Criança", os mais conservadores, como os islamistas, aceitam a igualdade de género desde que isso

[424] Cfr. Mohammed BOUDARHAM – *Constitution. Le ballet des consultations*, in "TelQuel", n.º 469, de 22/04/2011, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011 ; Ayla MRABET [et al.] – *Nous y sommes*, in "TelQuel", n.º 466, de 26/03/2011, p. 20, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011.

[425] Cfr. Mohammed BOUDARHAM – *Constitution. Le ballet des consultations*, in "TelQuel", n.º 469, de 22/04/2011, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011.

[426] Cfr. Mohammed BOUDARHAM – *Constitution. Le ballet des consultations*, in "TelQuel", n.º 469, de 22/04/2011, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011.

[427] Cfr. Mohammed BOUDARHAM – *Constitution. Le ballet des consultations*, in "TelQuel", n.º 469, de 22/04/2011, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011.

[428] Cfr. Fahd IRAQI [et al.] – *Il´s ont rien compris!*, in "TelQuel", n.º 468, de 09/04/2011, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011, p. 28.

não ofenda os preceitos islâmicos e sempre que tal não contenda com as obrigações familiares da mulher[429].

O reconhecimento da língua *amazigh* (berbere) enquanto língua oficial é uma das aspirações marroquinas[430]. Desde 2001 têm sido desenvolvidas várias acções para a promoção da cultura e língua *amazigh*. Foi criado o Instituto Real para a cultura *amazigh* e um canal televisivo dedicado à cultura e língua berbere, foi introduzido o ensino da língua *amazigh* e adoptado o alfabeto *tifinagh.* Todavia, a questão da promoção da língua e cultura *amazigh* contínua viva. O povo marroquino luta ainda pela consagração constitucional da língua *amazigh*. De facto, durante longos anos, todas as manifestações da cultura berbere foram vistas como anti-nacionais e, portanto, não eram toleradas[431]. A razão para tal intolerância funda-se no espírito de unidade nacional nascido como reacção à promulgação do *Decreto Berbere* durante o protectorado francês – cujo único objectivo era dividir o povo marroquino criando tensões entre berberes e árabes-marroquinos[432]. Os Partidos políticos que se dizem próximos dos movimentos de defesa da cultura berbere não ousaram, durante anos e até 2011, trazer tais revindicações para o debate político, pelo que a promoção da cultura berbere só passou a fazer parte da agenda política marroquina após a subida ao trono de Mohammed VI[433].

A questão do Sahara Ocidental, que se mantém até aos dias de hoje, tem valido a Marrocos várias críticas por parte da comunidade internacional. O diferendo relativo ao Sahara Ocidental teve início na década de setenta do século XX quando Espanha perdeu

---

[429] Cfr. Fahd IRAQI [et al.] – *Il´s ont rien compris!*, in "TelQuel", n.º 468, de 09/04/2011, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011, pp. 28-29.

[430] O carácter oficial da língua berbere foi, também, uma das exigências dos marroquinos expressas durante as manifestações de Fevereiro e Março de 2011. Cfr. Ayla MRABET [et al.] – *Nous y sommes*, in "TelQuel", n.º 466, de 26/03/2011, p. 23, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011; Cfr. Youssef Aït AKDIM [et al.] – *Ça ne fait que commencer…*, in "TelQuel", n.º 462, de 26/02/2011, p. 26, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011.

[431] *Vide* supra p. 44 desta dissertação.

[432] Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 68.

[433] Cfr. Fahd IRAQI – *La Révolution… Avec Lui*, in "TelQuel", n.º 461, de 19/02/2011, p. 20, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011. Os Partidos políticos só se manifestaram relativamente à língua *amazigh* quando foram ouvidos pela Comissão Constituinte para a apresentação das suas propostas de revisão constitucional. O PPS (*Parti du Progrès et du Socialisme*) e o MP defenderam que a língua *amazigh* deveria tornar-se língua oficial ao lado do árabe – o que implicaria a obrigatoriedade do seu uso pelos organismos de administração pública Todavia, o USFP, o UC (*Union Constitutionnelle*), o RNI (*Rassemblement National des Indépendants*), o PADS (*Parti de l'Avant-garde Démocratique et Socialiste*), Partido de extrema-esquerda, e o PAM advogam o carácter de língua nacional não obstante a promoção, que também preconizam, dos mecanismos legais para a sua protecção e evolução. Cfr. Fahd IRAQI [et al.] – *Il´s ont rien compris!*, in "TelQuel", n.º 468, de 09/04/2011, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011, p. 28.

o interesse em manter as terras *saharianas* que Marrocos sempre reclamou como sendo suas. Todavia, aquele país ibérico insistia que o povo sarauí deveria ter o direito a escolher se queria ficar sob o domínio marroquino ou se pretendia ser independente[434]. A ONU, pressionada por Espanha, enviou uma missão ao Sahara Ocidental que rapidamente percebeu que a população sarauí, sobretudo os que têm uma maior proximidade com a *Frente Popular de Liberación de Saguia al Hamra y Rio de Oro* (Frente Polisário), pretendia a independência[435].

O Rei Hassan II, de forma a evitar a perda daqueles territórios, apelou aos marroquinos que se juntassem a ele na Marcha Verde pela defesa do Sahara Ocidental. O resultado foi espantoso. Mais de 524 000 homens responderam ao apelo real. O Rei contou ainda com o apoio dos Partidos políticos da oposição, de vários governos árabes e da Organização para a Libertação da Palestina (OLP)[436]. A 6 de Novembro de 1975 as tropas espanholas abandonaram aqueles territórios que iam sendo tomados pelo avanço da marcha. Dias mais tarde Espanha, Marrocos e Mauritânia acordaram que, a partir de 28 de Fevereiro de 1976, aquele território deveria ser dividido entre aqueles dois países islâmicos. Até essa data o território ficaria sob o domínio espanhol. No entanto Marrocos ocupou de imediato a sua parte do território e Espanha acabou por sair daquelas terras a 26 de Fevereiro de 1976. Dois dias depois, no dia em que o poder sobre aquele território deveria, como acordado, ter passado para as mãos de Marrocos e da Mauritânia, a Frente Polisário anunciou a República Árabe Sarauí Democrática[437].

---

[434] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 38.

[435] A Resolução da Assembleia-Geral das Nações Unidas n.º 3292, adoptada a 13 de Dezembro de 1973, veio afirmar o direito à auto-determinação do povo sarauí. Cfr. Resolução da Assembleia-Geral das Nações Unidas n.º 3292, adoptada a 13 de Dezembro de 1973 in http://www.icj-cij.org/, consultada no dia 20 de Julho de 2011. A Assembleia-Geral das Nações Unidas colocou ainda, no âmbito dessa resolução, duas perguntas ao Tribunal Internacional de Justiça. Era o Sahara Ocidental terra de ninguém (*terra nullius*) no momento da sua colonização por Espanha? No caso de a resposta à questão anterior ser negativa, quais eram os vínculos jurídicos deste território com Marrocos e com a Mauritânia? O Tribunal Internacional de Justiça respondeu que o território do Sahara Ocidental não era terra de ninguém mas que possuia vínculos jurídicos com Marrocos e com a Mauritânia[435]. Algumas alianças teriam sido estabelecidas entre o sultão marroquino e algumas tribos do Sahara Ocidental antes da colonização espanhola deste território. Da mesma forma o Tribunal Internacional de Justiça afirmou que alguns direitos relativos à terra tinham sido estabelecidos a favor da Mauritânia antes da chegada dos espanhóis àquele território. Todavia, o Tribunal não reconhece a existência de qualquer soberania marroquina ou mauritânia sobre o Sahara Ocidental, pelo que não deve haver, na opinião deste Tribunal, lugar a qualquer alteração na aplicação da resolução da Assembleia-Geral das Nações Unidas que reconhece o direito à auto-determinação do povo sarauí. Parecer Consultivo do Tribunal Internacional de Justiça, de 16 de Outubro de 1976 in http:// www.icj-cij.org/, consultado no dia 20 de Julho de 2011.

[436] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 39.

[437] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 39.

Em 1979, a Mauritânia abandonou aquele território após ter sido derrotada pela Frente Polisário, reconhecendo esta organização como a representante legítima do povo sarauí[438]. A Frente Polisário tem contado ainda com o apoio da Argélia para pressionar Marrocos a abandonar o território[439].

No âmbito da reforma constitucional de 2011 os Partidos RNI (*Rassemblement National des Indépendants*), USFP (*Union Socialiste des Forces Populaires*) e PPS (*Parti du Progrès et du Socialisme*) pronunciaram-se sobre a questão sarauí, defendendo a autonomia daqueles territórios no âmbito da regionalização de Marrocos, projecto que tem vindo a ser discutido nos últimos tempos[440].

3.3 Os direitos humanos no novo texto constitucional

Logo no preâmbulo do texto constitucional a identidade nacional é apresentada como "una e indivisível" na sua heterogeneidade "arabo-islâmica, amazigh e saharo-hassanie" e "enriquecida pelas influências africana, andaluz, hebraica e mediterrânica"[441]. A escolha da representação popular através de eleições livres, honestas e regulares passa também a fazer parte do elenco constitucional, logo no artigo 2.º e depois no artigo 11.º. Este artigo afirma também o acesso equitativo dos Partidos políticos aos meios de comunicação durante as campanhas eleitorais.

Ainda no preâmbulo do novo texto constitucional é referido que o Direito internacional tem primazia relativamente ao Direito interno do reino. No mesmo texto é ainda referido que a ratificação das convenções internacionais deve ser feita no respeito pela identidade imutável de Marrocos. No entanto, uma vez que a identidade do reino é definida pelo Conselho dos *Ulamas* – que, por sua vez, é presidido pelo Rei – alguns marroquinos receiam que convenções internacionais, por exemplo em matéria de

[438] A ONU mantém, desde 1991, a missão MINURSO (*Mission des Nations Unies pour l' Organization d'un Referendum au Sahara Occidental*). Um referendo acordado entre as partes, e que deveria ter ocorrido em 1992, não chegou a acontecer. Em 2009, Mohammed VI propôs, num seu discurso pela ocasião do 34.º aniversário da Marcha Verde, um plano de autonomia daquele território através de um processo de regionalização. A Frente Polisário reagiu afirmando que o povo sarauí deve decidir o seu futuro através de um referendo livre. Cfr. Relatório do Secretário-Geral sobre a situação no Sahara Ocidental [S/2010/175] de 6 de Abril de 2010 in http:// un.org/en/peacekeeping/missions/minurso/, consultado no dia 20 de Julho de 2011.

[439] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 39.

[440] Cfr. Fahd IRAQI [et al.] – *Il´s ont rien compris!*, in "TelQuel", n.º 468, de 09/04/2011, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 3 de Junho de 2011, p. 28.

[441] Cfr. preâmbulo da Constituição marroquina de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

direitos humanos, não venham a ser ratificadas por conflituarem com essa mesma identidade[442].

O artigo 5.º, em resposta às aspirações do povo marroquino, estabelece agora que além do árabe, também a língua *amazigh* passa a ser língua oficial do Estado. A uma lei orgânica caberá definir como se desenrolará o processo de oficialização da língua bem como a sua promoção e integração no ensino. É conferida alguma protecção à língua *hassani* falada no Sahara Ocidental, enquanto parte da identidade cultural marroquina e língua praticada em Marrocos. Parece-nos que a referência à preservação da língua *hassani* bem como o facto de a identidade nacional ser apresentada, no preâmbulo do projecto constitucional, como "una e indivisível" na sua heterogeneidade "arabo-islâmica, amazigh e saharo-hassanie", poder indiciar uma vontade na anexação daquelas terras em detrimento de um processo de autodeterminação, acompanhado pelas Nações Unidas, através de referendo. Interessante também no artigo 5.º é a necessidade, aí patente, de proceder ao fomento da aprendizagem das línguas estrangeiras mais utilizadas no mundo como instrumento que permitirá uma maior abertura de Marrocos a outras culturas e civilizações. Na nossa opinião o alargamento das competências linguísticas dos jovens marroquinos capacitá-los-á para os mercados laborais além fronteiras, fomentará as relações com a Europa e abrirá, por consequência, Marrocos a outros mercados. É criado, ainda sob a égide do artigo 5.º, o Conselho Nacional das Línguas e da Cultura Marroquina[443].

No artigo 6.º é reforçada a obrigação dos poderes públicos se submeterem à Lei e criarem condições que permitam o gozo efectivo da liberdade e da igualdade dos cidadãos e cidadãs e da sua participação na vida política, económica cultural e social. É consagrada a obrigação de publicidade das normas jurídicas[444].

O artigo 7.º consagra várias restrições aos Partidos políticos: "não podem fundar-se numa base religiosa, linguística, étnica, regional, discriminatória ou contrária

[442] Cfr. Mohammed BOUDARHAM [et al.] – *Nouvelle constitution. Oui, mais…* in "TelQuel", n.º 480, de 2/07/2011, in http:// telquel-online.com, consultada no dia 6 de Outubro de 2011. Entre as diversas atribuições enquanto Chefe dos Crentes, o Rei preside ao Conselho Superior dos *Ulamas*.Este Conselho religioso é constituído por especialistas em teologia e jurisprudência islâmica, cabendo-lhe, entre outras tarefas, a de organizar as nomeações dos Imãs. O facto de a presidência do Conselho ter vindo a ser assumida pelo Rei tem garantido, de uma forma eficaz, o afastamento dos radicais islâmicos desses cargos. A medida que instituiu o Conselho Superior dos *Ulamas*, presidido pelo Rei, foi tomada numa época – em 1981, aquando do reinado de Hassan II – em que a monarquia estava a ser abalada por movimentos radicais islâmicos. Cfr. Mohamed TOZY – *Monarchie et Islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Politiques, 1999, p. 110 e ss..

[443] Cfr. artigo 5.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[444] Cfr. artigo 6.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

aos direitos humanos"; "não podem ter como objectivo atentarem contra a religião muçulmana, o regime monárquico, os princípios constitucionais, os fundamentos democráticos ou a união nacional e integridade territorial do Reino". As organizações sindicais gozam agora de uma maior protecção constitucional, na medida em que só poderão ser suspensas ou dissolvidas com base numa decisão judicial[445]. O texto constitucional prevê uma lei orgânica que determine todas as regras a aplicar à constituição dos Partidos políticos, actividades financiamento estatal, etc.[446].

O novo texto constitucional evidencia uma maior preocupação com os direitos dos trabalhadores na medida em que o seu artigo 8.º determina que os poderes públicos devem promover negociações, entre sindicatos e entidades patronais, com vista à elaboração de convenções colectivas de trabalho[447].

A oposição parlamentar vê agora garantidos, no artigo 10.º, vários direitos: liberdade de opinião, de expressão e de reunião; tempo de antena nos meios de comunicação proporcional ao número de assentos; uma maior participação no controlo do trabalho do Governo, através de moções de censura, questões orais dirigidas ao Governo e inquéritos parlamentares, etc.[448].

Pela primeira vez as associações da sociedade civil e as organizações não governamentais vêem a sua actividade consagrada constitucionalmente. No artigo 12.º é definido que tais associações e organizações podem constituir-se e exercer as suas actividades em plena liberdade devendo, no âmbito do seu campo de acção e de acordo com os princípios da democracia participativa, avaliar as decisões e projectos desenvolvidos pelas instituições eleitas e pelos poderes públicos. Esta norma estabelece ainda que as associações e organizações só podem ser suspensas ou dissolvidas com base numa decisão judicial[449].

Uma outra inovação deste texto constitucional é a possibilidade das cidadãs e dos cidadãos apresentarem propostas de lei, alargando-se desta forma o espectro da iniciativa legislativa ao povo[450]. Os marroquinos na diáspora vêem também acautelados constitucionalmente o seu direito de votar e de serem eleitos[451]. Esta era uma das

[445] Cfr. artigo 9.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[446] Cfr. artigo 7.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[447] Cfr. artigo 8.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[448] Cfr. artigo 10.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[449] Cfr. artigo 12.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[450] Cfr. artigo 14.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[451] Cfr. artigo 17.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

reivindicações das manifestações que ocorreram em Marrocos durante a Primavera de 2011.

O título II da Constituição de 2011 é dedicado às liberdades e direitos fundamentais. Este título abre com um artigo relativo à igualdade de género. O artigo 19.º estende a igualdade de género consagrada já no artigo 8.º da Constituição de 1996 – que apenas se limitava a afirmar a igualdade de direitos políticos entre homens e mulheres – aos direitos e liberdades de carácter civil, económico, social, cultural e ambiental. Vai ainda mais longe ao definir como tarefa estatal a realização da paridade entre homens e mulheres e a criação da Autoridade para a Paridade e Luta contra Todas as Formas de Discriminação[452]. Interessante será notar que, ao longo do novo texto constitucional, houve um cuidado em mencionar a palavra cidadãs sempre que a palavra cidadãos foi usada[453]. Ainda no âmbito do princípio da igualdade de género, mas já no título relativo ao poder judicial, o novo texto constitucional impõe que o Conselho Superior do Poder Judicial inclua, na sua composição, uma representação de mulheres magistradas[454].

O direito à vida tem pela primeira vez consagração jurídica[455]. A segurança das pessoas e bens deverá ser assegurada pelos poderes públicos respeitando sempre os direitos fundamentais de todos[456]. A integridade física e moral de todos, particulares ou entidades públicas, é assegurada por este texto constitucional que, notoriamente influenciado pela Convenção contra a Tortura, vem proibir a tortura, os tratamentos cruéis, desumanos, degradantes ou que ofendam a dignidade dos indivíduos[457]. É estendido o princípio da legalidade no âmbito jurídico-penal consagrado no anterior artigo 10.º da Constituição de 1996.

O artigo 23.º do novo texto constitucional consagra agora que ninguém pode ser preso, detido, perseguido ou condenado "fora dos casos e formas previstas por lei". Outras novidades são encontradas neste artigo: as detenções arbitrárias ou secretas e os desaparecimentos forçados são definidos como crimes da maior gravidade e os seus autores incorrem nas penas mais severas; os direitos das pessoas detidas têm agora consagração jurídica devendo os detidos ser imediatamente informados, de uma forma

[452] Cfr. artigos 19.º e 164.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[453] Exemplos: artigos 6.º; 7.º; 10.º; 11.º; 14.º, 15.º; 16.º; 27.º; 30.º; 37.º.

[454] Cfr. artigo 115.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[455] Cfr. artigo 20.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[456] Cfr. artigo 21.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[457] Cfr. artigo 22.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

compreensível, dos motivos da sua detenção e dos direitos que lhe assistem como por ex. o direito a permanecer em silêncio. As garantias do processo criminal fazem também parte do artigo 23.º: a presunção de inocência, o direito a assistência jurídica e a um processo equitativo[458]. Os artigos 118.º e seguintes do novo texto constitucional desenvolvem tais garantias, bem como o direito dos cidadãos à reparação, pelo Estado, dos danos causados por um erro judicial. O respeito pelos direitos fundamentais das pessoas detidas ou presas e o seu tratamento condigno são também exigências do artigo 23.º. Os presos podem agora beneficiar de programas de formação e reinserção na vida social, cumprindo-se aqui o respeito pela dimensão ressocializadora que as penas privativas da liberdade deverão ter[459]. Finalmente, o extenso artigo 23.º, demonstrando plena consonância com o tratados e convenções internacionais de direitos humanos, proíbe a incitação ao racismo, ao ódio e à violência, considerando puníveis por lei os actos de genocídio, os crimes contra a humanidade, os crimes de guerra e todas as violações graves e sistemáticas dos direitos humanos[460].

O artigo 24.º consagra o direito à protecção da vida privada, determinando ainda que todas as comunicações privadas são secretas e que o seu conteúdo só pode ser acessível ou divulgado através das formas previstas por lei e quando autorizadas por um juiz. O mesmo artigo estende o âmbito do artigo 9.º da Constituição de 1996, relativo à livre circulação e estabelecimento, precisando que todos são livres de sair do território nacional e de a ele voltar, de acordo com o previsto na lei. Até aos dias de hoje a liberdade para deixar o território marroquino era gozada apenas por alguns. A concessão de passaportes a marroquinos não tem sido, até agora, uma prática corrente das autoridades marroquinas, para desespero dos que não encontram trabalho neste país do Magrebe mas que não têm autorização para abandonar o território marroquino em busca de melhores condições de vida. Poderemos esperar uma mudança neste cenário?

O artigo 25.º estende as garantias à liberdade de pensamento, de opinião e de expressão, adicionando a este catálogo a liberdade de criação, de publicação e de exposição no que diz respeito a obras literárias, artísticas e de investigação científica[461]. Esta norma constitucional não prevê qualquer limitação destas liberdades cívicas através da Lei, ao contrário do que acontecia com o artigo 9.º da Constituição de 1996. O artigo

[458] Cfr. artigo 23.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[459] Cfr. artigo 23.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[460] Cfr. artigo 23.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[461] Cfr. artigo 25.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

26.º vem reforçar tais garantias determinando que os poderes públicos devem apoiar o desenvolvimento da criação cultural, artística, da investigação científica e técnica, bem como a promoção do desporto[462].

Um novo direito é assegurado ao povo marroquino pelo novo texto constitucional: o direito de acesso à informação detida pelas entidades públicas. Tal direito, de acordo com o artigo 27.º, só deve ser limitado por lei e apenas por razões de defesa nacional, segurança interna e externa, direito à reserva da vida privada das pessoas e para prevenir atentados aos direitos e liberdades fundamentais constitucionalmente protegidos[463].

A liberdade de imprensa merece agora protecção constitucional estando tal direito garantido no artigo 28.º. É expressamente determinado neste novo texto constitucional que a liberdade de imprensa não pode ser limitada por qualquer forma de censura e que todos têm o direito de exprimir e difundir livremente as informações, as ideias e as opiniões, dentro dos limites impostos por lei. Questionamo-nos se será mantido o artigo 41.º da Lei de Imprensa marroquina que pune, com pena de prisão, os jornalistas que ofendam, na sua actividade profissional, o Rei e a família real ou atentem contra a religião islâmica ou a integridade territorial[464]. O artigo 28.º traz ainda outra novidade: a criação da Alta Autoridade para a Comunicação Audiovisual que assegurará a liberdade de imprensa e o correlativo dever de respeito pelos valores civilizacionais fundamentais e leis do reino[465].

É estendido aos estrangeiros o gozo dos direitos fundamentais reconhecidos às cidadãs e cidadãos marroquinos, reservando aos estrangeiros residentes em Marrocos o direito de participar nas eleições autárquicas[466].

No que diz respeito aos direitos económicos, sociais e culturais, o novo texto constitucional estabelece que o Estado deverá mobilizar os seus meios de forma a facilitar o acesso das cidadãs e cidadãos marroquinos aos cuidados de saúde, à protecção social, a uma educação moderna, acessível e de qualidade, à educação de acordo com a identidade marroquina, à formação profissional e educação física e artística, ao alojamento decente, ao trabalho e à ajuda estatal na procura de trabalho, ao

[462] Cfr. artigo 26.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[463] Cfr. artigo 27.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[464] *Vide* nota 413 desta dissertação.

[465] Cfr. artigos 29.º e 165.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[466] Cfr. artigo 30.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

desempenho de funções públicas, à água, a um ambiente sadio e ao desenvolvimento sustentável[467].

O artigo 32.º exalta a importância da família enquanto célula base da sociedade marroquina e assegura uma igual protecção jurídica e consideração social e moral a todas as crianças independentemente do facto de terem nascido ou não no seio de uma união formalizada pelo matrimónio, à semelhança do que acontece no Código da Família desde 2004 relativamente à presunção de paternidade. Este artigo determina que o ensino fundamental é um direito das crianças e uma obrigação da família e do Estado. O artigo 32.º cria ainda o Conselho Consultivo da Família e da Infância cujo objectivo é fazer o acompanhamento das famílias e das crianças, emitir opiniões sobre os planos nacionais que forem sendo elaborados sobre estas matérias e assegurar a realização de tais planos pelos diferentes organismos públicos chamados a intervir[468].

No artigo 33.º os poderes públicos são chamados a tomar todas as medidas necessárias com vista: a generalizar a participação dos mais jovens no desenvolvimento social, económico cultural e político de Marrocos; a ajudar os jovens na inserção na vida profissional e prestar apoio aos que encontrem maiores dificuldades na adaptação escolar, social ou profissional; a facilitar o acesso dos jovens à cultura, à ciência, à tecnologia, à arte e ao desporto. É criado, ainda, o Conselho Consultivo da Juventude e da Acção Social que se encarregará de formular propostas no âmbito económico, social e cultural que interessem os jovens e a acção associativa, de desenvolver as "energias criativas da juventude" e de fomentar a participação desta na vida da sociedade marroquina[469]. Este artigo parece ter como objectivo atrair a simpatia dos jovens pelo novo texto constitucional ao impor ao Estado a prestação de um maior auxílio aos jovens – ao nível escolar, no desenvolvimento de competências artísticas, culturais e desportivas, no combate ao desemprego – e fomentar uma participação mais activa dos jovens na sociedade marroquina.

O artigo 34.º define que os poderes públicos deverão elaborar e colocar em prática políticas destinadas à protecção de pessoas com necessidades específicas como determinadas mulheres e mães, as crianças, os mais idosos e os portadores de deficiências físicas e mentais.

[467] Cfr. artigo 31.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[468] Cfr. artigos 32.º e 169.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[469] Cfr. artigos 33.º e 170.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

A luta contra a corrupção faz agora parte do texto constitucional, prevendo o artigo 36.º a criação de uma Instância Nacional da Proibição e da Luta contra a Corrupção cujo escopo será a coordenação e supervisão das políticas de prevenção e luta contra a corrupção, a "moralização da vida pública, a consolidação de princípios de boa governância e o estímulo da cultura do serviço público e valores de cidadania responsável[470].

As preocupações ambientais fazem agora parte do elenco das normas constitucionais, sendo o Conselho Económico e Social, agora também Ambiental[471].

A boa governância e os princípios a ela inerentes estão elencados no título XII do novo texto constitucional, de onde fazem parte exigências de transparência e igualdade de acesso às instituições públicas[472]. Ao longo deste título são também apresentadas as instituições que farão parte do Estado marroquino, como o Conselho Nacional dos Direitos do Homem (instituição já existente à data da aprovação da nova Constituição) ou o Conselho Consultivo da Família e da Infância (nascido desta reforma da Constituição marroquina)[473].

As competências do novo Tribunal Constitucional, criado em substituição do Conselho com o mesmo nome, são mais amplas: tem este Tribunal competência para conhecer de uma excepção de inconstitucionalidade suscitada durante um processo que tenha por base uma lei que atente contra os direitos e liberdades garantidos pela Constituição[474].

As conquistas em matéria de direitos fundamentais, consagradas no presente texto constitucional, são agora limites à revisão constitucional[475].

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS SOBRE MARROCOS E A DEMOCRACIA

Em Marrocos, durante longos anos, os resultados eleitorais foram desrespeitados e as liberdades civis, apesar de consagradas na Constituição, foram constantemente

[470] Cfr. artigos 36.º e 167.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[471] Cfr. artigo 151.º e ss. da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[472] Cfr. artigos 154.º a 159.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[473] Cfr. artigos 161º a 170.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[474] Cfr. artigo 133.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

[475] Cfr. artigo 175.º da Constituição de 2011, in http://maroc.ma, consultada no dia 2 de Julho de 2011.

violadas pelo Governo e pelo palácio real[476]. A ditadura de Hassan II, conhecida por "les années de plomb" (os anos de chumbo), só conheceu um ligeiro abrandamento nos últimos anos de vida do Rei. Durante os anos 90 e como resposta a pressões da comunidade internacional e da população marroquina, Hassan II viu-se "forçado" a promover um maior respeito pelos direitos humanos[477].

Desde 2002 – ano das últimas eleições legislativas em que os Partidos vencedores não puderam, por interferência do Rei, formar Governo – vive-se em Marrocos um ambiente mais democrático. O processo democrático marroquino está em curso, ainda que com os aplausos e os apupos característicos de algo que está em transformação. As eleições têm sido percebidas pela maioria da população marroquina como mais livres e os resultados eleitorais têm sido respeitados. A par do respeito pelas liberdades eleitorais básicas, o Rei Mohammed VI promoveu até 2011, *inter alia*, os direitos das mulheres, os direitos dos trabalhadores, a cultura berbere e procedeu a investigações de violações dos direitos humanos ocorridas durante o reinado do seu pai, Hassan II. Todavia, e paralelamente, o Rei foi sendo acusado de violações das liberdades de expressão e de associação e de, em virtude dos seus amplos poderes reais, não permitir a independência dos poderes executivo, legislativo e judicial. Em Junho de 2011, em resultado da conjugação do descontentamento do seu povo com as manifestações populares iniciadas no Magrebe, o Rei promoveu a reforma da Constituição. Com o novo texto constitucional, o caminho da democracia que vem sendo percorrido por Marrocos ganha um novo fôlego.

---

[476] Logo na Constituição de 1962 foram consagrados direitos fundamentais civis e políticos, como, por exemplo, o direito de participação política, a liberdade de circulação, de expressão, de reunião e de associação, a igualdade de acesso ao emprego, o direito à greve, a proibição de detenção sem lei anterior que o preveja e a inviolabilidade do domicílio, para além de direitos sociais, como o direito à educação e ao trabalho. O sistema de multi-partidarismo e um Parlamento directamente eleito por sufrágio universal faziam também parte do texto constitucional de 1962. *Vide* p. 60 desta dissertação.

[477] Marrocos viveu uma grave crise económica durante os anos 90. Em consequência dessa conjuntura económica, este país ficou mais vulnerável a pressões internas e externas. A população marroquina ia demonstrando um maior descontentamento em virtude das altas taxas de desemprego e da subida do preço dos bens essenciais. Instâncias internacionais, como a União Europeia, negaram o apoio financeiro a Marrocos em virtude do contínuo desrespeito pelos direitos humanos nesse território. Estas são as razões apresentadas, por alguns autores, para justificar a promoção, por Hassan II, de um ambiente mais democrático em Marrocos. *Vide* p. 63. Como resultado, Hassan II reformou o Código de Estatuto Pessoal, conferindo uma maior protecção à mulher, procedeu à integração, nos manuais escolares, de princípios de respeito pelos direitos humanos, cidadania, igualdade de género, preservação do meio-ambiente, etc., e instituiu, em 1998, um Governo de Alternância. Pela primeira vez em 40 anos um Partido da oposição chegou ao Governo. Cfr. Marvine HOWE – *The Islamist awakening and Other Challenges*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 119; Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 84; Mohamed SGHIR *et al.* – *Recherche action pour le développement démocratique au Maroc*, Maroc, Espace Associatif, 2004, p. 30.

A reforma constitucional de 2011vem responder, em grande parte, aos anseios da população marroquina. No âmbito da organização do poder político, destacamos a restrição sofrida por alguns dos poderes do Rei e o consequente aumento de poderes do Chefe de Governo. Novos direitos fundamentais foram também integrados no texto constitucional, como por exemplo, o direito à vida, o direito à protecção da vida privada, o direito à integridade física e moral, a liberdade de imprensa, o direito de acesso à informação detida pelas entidades públicas e as garantias do processo criminal. Os direitos fundamentais, que constam do catálogo constitucional, gozam de maior protecção, na medida em que o Tribunal Constitucional tem agora competência para conhecer de uma excepção de inconstitucionalidade suscitada durante um processo que tenha por base uma lei que atente contra os direitos e liberdades garantidos pela Constituição. Os direitos fundamentais consagrados na Constituição e a forma democrática do Estado marroquino passaram a constituir limites à revisão constitucional.

Este novo texto constitucional parece, na nossa opinião, assumir o compromisso de um maior respeito pela separação dos poderes e uma maior protecção das "liberdades civis basilares" – na acepção de Lise Storm que considera como tais a liberdade de expressão, reunião e associação[478]. Naturalmente que é possível afirmar que a reforma da Constituição marroquina poderia ter ido mais longe e consagrar a independência dos três poderes face ao poder real. Todavia, é necessário perceber que a realidade marroquina, a sua história e cultura, é diferente da de monarquias como o Reino Unido ou Espanha e, por isso, não é razoável aspirar a uma Constituição construída em semelhantes termos onde os poderes do monarca sejam apenas simbólicos. Marrocos tem que construir, como de resto vem fazendo, a sua própria democracia de acordo com as características de país islâmico que é. E o Islão oferece múltiplos preceitos que podemos identificar como democráticos e consonantes com a protecção de direitos humanos. Relembremos que os monarcas marroquinos têm, ao longo da história do Reino, recorrido a instrumentos de cariz democrático como a *shura* (consulta pública) ou o *ijma* (consenso), lembrados por Rachid Ghannoushi como conceitos islâmicos que influenciaram os valores democráticos acolhidos pelo Ocidente[479]. Não raras vezes os

[478] Cfr. Lise STORM – *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state*, New York, Routledge, 2007, p. 7.

[479] "In an attempt to find a historical link between the development of Western democracy and Islam, Ghannoushi maintains that democratic notions and liberal democratic values were derived from medieval Europe, which in turn was influenced by Islamic civilizations. Democracy offers the means to implement the Islamic ideal today: 'Islam, which enjoins the recourse to Shura

monarcas recorreram ao referendo popular, quer para aprovar as revisões constitucionais[480], quer para aprovar propostas ou projectos de lei, apresentados no Parlamento pelo Governo ou pelas Câmaras parlamentares, sobre os quais o Rei tivesse dúvidas. Para alguns autores os progressos significativos no respeito pelos direitos humanos em Marrocos devem-se, precisamente, ao facto de o Islão ter uma grande influência na lei substantiva marroquina[481]. De facto, a Lei islâmica contém preceitos fundamentais para a protecção de direitos humanos, como por exemplo, a abolição da escravatura, a fraternidade[482], a protecção do trabalhador[483], a proibição do infanticídio de meninas[484] ou a proibição das mulheres fazerem parte da massa da herança[485].

(consultation)… finds in democracy the appropriate instruments (elections, parliamentary system, separation of powers, etc.) to implement the Shura.' Consensus (ijma) provides the basis for participatory government or democracy in Islam. Ghannoushi believes that democracy in the Muslim world as in the West can take many forms". Cfr. John L. ESPOSITO e John O. VOLL – *Makers of Contemporary Islam*, New York, Oxford University Press, 2001, p. 113.

[480] Todas as Constituições marroquinas foram aprovadas por referendo popular.

[481] Na opinião de Nisrine Abiad, a Lei islâmica encontra-se no mesmo plano hierárquico que a Constituição na ordem jurídica marroquina pelo facto de o Rei ter o dever de zelar pelo respeito pelo Islão e pela Constituição[481]. E tal facto terá como consequência inevitável a influência do Islão na lei substantiva marroquina. E é exactamente pela influência do Islão no sistema jurídico marroquino que foram possíveis significativos progressos no respeito pelos direitos humanos, uma vez que o Islão contém preceitos fundamentais para a sua protecção, como por exemplo, a abolição da escravatura recomendada pelo Alcorão. Cfr. Nisrine ABIAD – *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study*, London, British Institute of International and Comparative Law, 2008, pp. 50-51.

[482] O princípio fraternal entre muçulmanos e a distribuição equitativa da riqueza resultam na obrigação do pagamento de uma taxa, o *Zacá*, que obriga os muçulmanos a contribuírem, uma vez por ano, com 2,5% da sua riqueza, para os mais pobres que não têm condições de prover o seu sustento – por razões que vão desde a impossibilidade física para o trabalho ao alto nível de desemprego. O pagamento desta taxa não é mais do que o cumprimento do terceiro pilar do Islão: dar esmolas aos pobres. Para o mesmo efeito, o da distribuição equitativa da riqueza, contribuem ainda a prestação de assistência aos desempregados – dando um emprego remunerado a quem se encontra desempregado – e à obrigatoriedade da divisão das propriedades do *de cujus* entre um certo número de pessoas e de acordo com uma determinada fórmula[482]. Em suma, segundo Suleiman Valy Mamede, "… não dos ganhos haverá grandes desigualdades de rendimentos e riquezas na sociedade muçulmana, se os ensinamentos islâmicos sobre a licitude e ilicitude dos ganhos forem seguidos, se a norma da aplicação da justiça aos empregados e consumidores for seguida, se as provisões para a redistribuição de rendimentos e riquezas forem implementadas e se a Lei islâmica da herança for aplicada". Cfr. Suleiman Valy MAMEDE – *O Islão e o Direito Muçulmano*, Lisboa, Edições Castilho, 1994, p. 135.

[483] A proibição da exploração do trabalhador pelo empregador é considerada, pela Lei islâmica, um crime tão grave como a escravatura. Desta forma a *Sharia* preconiza que o trabalhador "… tem direito a pelo menos comida e roupas relativamente boas e a não ser sobrecarregado com tarefas que não pode suportar". Da mesma forma o trabalhador terá também obrigações para com o seu empregador, na medida em que deverá realizar o seu trabalho com zelo, consciência e "com o máximo grau possível de técnica e cuidado. Cfr. Suleiman Valy MAMEDE – *O Islão e o Direito Muçulmano*, Lisboa, Edições Castilho, 1994, pp. 130-132.

[484] *Sura* 16:59-61 do Alcorão "Atribuem filhas a Deus. Louvado seja, mas não o desejam por vontade própria. Se se anuncia a algum deles o nascimento de uma filha, o rosto obscurece-se-lhe e fica sufocado. Com vergonha esconde-se dos seus, por causa dessa notícia. Deverá guardá-la e sofrê-la com desonra, ou mergulhá-la na poeira? Como são desarrazoados os seus pensamentos!" *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, p. 279

[485] "Ó crentes! Não deveis constituir-vos herdeiros de mulheres contra a vontade delas, nem impedi-las de se casarem depois de as terdes repudiado, na intenção de readquirirdes parte do que lhes haveis dado, a não ser que elas tenham cometido manifestamente uma acção infame; tratai-as com bondade, visto que, se tiverdes repugnância por elas, podereis ter certamente repugnância por

As expectativas relativamente ao futuro do processo democrático marroquino são altas. O crescente respeito pelos direitos fundamentais durante os últimos anos e a reforma constitucional de 2011 indiciam a vontade do Rei em construir um país mais moderno, mais tolerante, mais democrático. Teremos de aguardar pelos próximos tempos para se perceber como serão implementadas as novidades trazidas pela Constituição marroquina.

aquilo em que Deus pôs para vós um bem imenso". *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, *Sura* 4:23, p. 101.

CAPÍTULO III

A Condição da Mulher no Islão

A emancipação da mulher muçulmana parece ter começado em Marrocos. Este país tem promovido várias reformas no sentido da promoção da igualdade de género, provocando mudanças numa sociedade tradicionalmente patriarcal e regulada maioritariamente pelo Direito muçulmano nas relações familiares. No entanto, para que possamos compreender e valorar o progresso dos direitos das mulheres marroquinas, é essencial conhecermos os direitos conferidos pela *Sharia* às mulheres.

Uma das críticas mais frequentemente apontadas ao mundo muçulmano prende-se com o estatuto das mulheres no Islão[486]. Todavia, muitos muçulmanos afirmam que a questão relativa à desigualdade em função do género não é um problema para o Islão. Essa questão foi levantada pelos ocidentais e pela sua ingerência na política e cultura islâmicas. Para muitos seguidores de Alá, o padrão ideal de género já existe e está presente na sociedade islâmica[487].

Muitos muçulmanos defendem que o Islão veio proteger as mulheres da violência e desigualdades sofridas por estas nas sociedades pré-islâmicas[488], condenando, proibindo e punindo o infanticídio de meninas, uma prática comum naquelas tribos. Académicos ocidentais, como John Louis Esposito, partilham dessa opinião, sustentando ainda que, com a chegada do Islão, as mulheres passaram a ter o direito a herdar, deixaram de ser um objecto vendido à família do marido em troca de um dote, deixaram de fazer parte da massa da herança aquando da morte do seu marido

[486] A este propósito diz Dário Moura Vicente "A crença europeia e norte-americana na igualdade perante a lei e os seus corolários no domínio das relações familiares não lograram obter aceitação em vários países muçulmanos, onde o estatuto da mulher casada se mantém largamente subordinado ao do marido em virtude da admissão da poligamia e do reconhecimento ao varão do direito de corrigir e repudiar a sua consorte". Cfr. Dário Moura VICENTE – *Direito Comparado*, Vol. 1, Introdução e Parte Geral, Coimbra, Almedina, 2008, Introdução.

[487] "A Lei religiosa consagra um genuino princípio de igualdade que atenta nas especificidades femininas e faz decorrer delas um estatuto jurídico conforme com a importância que reconhece ao seu desempenho no seio da estrutura familiar. O que o Islão não faz é limitar-se a operar uma igualdade matemática entre homens e mulheres. Isso que o Ocidente proclama é uma forma desnaturada de conceber as relações entre os sexos e, mais ainda, o foco de um muito grave problema social, a desagregação da família". Cfr. Patrícia JERÓNIMO – *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001, p. 295. No mesmo sentido, cfr. Anne Sofie ROALD – *Women in Islam: the western experience*, Londres, Routledge, 2001, prefácio.

[488] Tais atitudes discriminatórias são retratadas na *Sura* 16:59-61 do Alcorão "Atribuem filhas a Deus. Louvado seja, mas não o desejam por vontade própria. Se se anuncia a algum deles o nascimento de uma filha, o rosto obscurece-se-lhe e fica sufocado. Com vergonha esconde-se dos seus, por causa dessa notícia. Deverá guardá-la e sofrê-la com desonra, ou mergulhá-la na poeira? Como são desarrazoados os seus pensamentos!" *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, p. 279.

e passaram a beneficiar de uma maior protecção relativamente ao repúdio e à prática da poligamia – o repúdio foi regulamentado e foi exigido aos maridos poligâmicos que tratassem todas as mulheres de forma igual[489]. Todavia esta opinião não é partilhada por todos.

Muitos outros autores vêm defender que nas sociedades pré-islâmicas as mulheres ocupavam lugares de destaque, de chefia e direcção, de estrutura matriarcal, onde predominaria a linhagem *matrilinear*, segundo a qual o nome de família dos filhos e a sua situação social provém da mãe e não do pai[490].

Muito embora o Islão possa ter conferido uma grande protecção às mulheres das sociedades pré-islâmicas, é facto que actualmente, tal como em praticamente todas as sociedades do mundo, a sociedade islâmica é quase na sua totalidade patriarcal e androcêntrica[491]. São os homens que dão o nome aos seus filhos, que determinam a sua educação, que guardam a honra da família e preservam o seu património material e a continuidade do seu clã. Por isso, ainda nos dias de hoje o nascimento de um filho é saudado com alegria, o que não acontece com o nascimento de uma filha[492].

Todavia, tal estrutura patriarcal existente nas sociedades islâmicas terá, na opinião de muitos muçulmanos e muçulmanas, nascido directamente de uma ordem imposta pelos homens e não por um qualquer preceito de inspiração divina. Para estes,

---

[489] Cfr. John Louis ESPOSITO – *Women in Muslim Family Law*, New York, Syracuse University Press, 1992, pp. 4-5. Cfr. ainda Josiane CRISCUOLO – *Femmes musulmanes: Rencontres ici et là-bas*, Lyon, Chronique Sociale, 2001, p. 19. Segundo Jamal Badawi, o Alcorão proibiu a prática pré-islâmica mediante a qual os enteados, aquando da morte do seu pai, tomavam posse das suas madrastas, pois estas faziam parte da herança do *de cuius*. Cfr. Jamal BADAWI – *Gender Equity in Islam*, Indiana (EUA), American Trust Publications, 1995, pp. 24-25. A este propósito a *Sura* 4:23 do Alcorão: "Ó crentes! Não deveis constituir-vos herdeiros de mulheres contra a vontade delas, nem impedi-las de se casarem depois de as terdes repudiado, na intenção de readquirirdes parte do que lhes haveis dado, a não ser que elas tenham cometido manifestamente uma acção infame; tratai-as com bondade, visto que, se tiverdes repugnância por elas, podereis ter certamente repugnância por aquilo em que Deus pôs para vós um bem imenso". *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, p. 101.

[490] Cfr. Leila AHMED – *Women and Gender in Islam*, New Haven and London, Yale University Press, 1992, pp. 41-44. Este era o caso dos Tuareg que se organizavam segundo uma estrutura matriarcal: "The [Tuareg] descent system, once undoubtedly matrilineal, is now essentially bilateral with only vestigial remains of the past rule". Cfr. Robert F. MURPHY – *Tuareg Kinship* in "American Anthropologist", vol. 69, n.º 2, 1967, p. 164 (interpolação nossa). Nisrine Abiad revela, ainda, que existem evidências históricas que sustentam a afirmação de que ao lado de mulheres *relativamente independentes* viviam mulheres cujo grau de dependência e submissão aos maridos era grande. Cfr. Nisrine ABIAD – *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study*, London, British Institute of International and Comparative Law, 2008, p. 7.

[491] Abdessamad Dyalmy apelida este antagonismo de antinomia temporal ou histórica: "L'antinomie temporelle divise les musulmans en deux camps: le premier dit avec raison que l'islam a opéré une révolution féministe au VII ème siècle, le second dit avec raison que l'islam est actuellement un obstacle qui empêche l'adoption totale et inconditionnelle de légalité des sexes". Cfr. Abdessamad DIALMY – *Le Féminisme au Maroc*, Casablanca, Les Éditions Toubkal, 2008, p. 223. Para um maior aprofundamento desta questão *vide* Abdessamad DIALMY – *Le Féminisme au Maroc*, Casablanca, Les Éditions Toubkal, 2008, p. 217 e ss.

[492] Cfr. Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, p. 23.

Deus não hierarquizou os homens e as mulheres em razão de género. Zakia Daoud subscreve tal opinião ao afirmar que, durante a vida do Profeta, as mulheres detinham uma grande independência face ao poder masculino: escolhiam os seus maridos, repudiavam-nos de acordo com a sua vontade e praticavam a poliandria, apresentando como exemplo desta prática Aisha, esposa do profeta. As crianças pertenciam à sua mãe e à sua tribo, ao contrário do que acontece hoje em dia, cujo principio é a pertença da criança ao seu pai e à família deste[493].

Para autores como Abdullahi Ahmed An-Na'im e Ustadh Mahmoud Mohamed Taha tal tese representa apenas uma parte da verdade. De acordo com estes autores, de facto, os versos do Alcorão revelados em Meca promovem a igual dignidade de todos os seres humanos, independentemente do género, religião ou raça[494]. Todavia, a partir do período de Medina surgem versos corânicos discriminatórios em razão de género, constituindo severas limitações aos direitos civis e políticos das mulheres. O papel de guardião e o exercício da autoridade do marido sobre a esposa ganha legitimidade através de versículos corânicos como: "Os homens são superiores às mulheres pelas qualidades com que Deus os elevou acima delas e porque os homens gastam os seus bens a dotá-las. As mulheres virtuosas são obedientes e conservam cuidadosamente durante a ausência de seus maridos o que Deus lhes confiou"[495]. Aí vive e é alimentado o dever de obediência das esposas aos maridos, tornando, consequentemente, lícito o direito dos maridos disciplinarem as suas esposas sempre que estas não acatem tal dever. Associadas a tal princípio islâmico que rege a relação entre o casal, surgem outras limitações aos direitos das mulheres. Como exemplo de tais limitações temos a proibição de a mulher aparecer e falar publicamente[496].

Ustadh Mahmud apresenta como razão para a mudança na mensagem divina, em território Medinense, o facto de, na prática, a sociedade dos tempos de Medina não estar preparada para respeitar os princípios nascidos da revelação ao tempo de Meca[497].

Todavia, seja qual for a explicação apresentada para a mudança ocorrida na revelação divina, facto é que o Alcorão contém versículos discriminatórios no que toca

---

[493] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 15.

[494] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 99.

[495] *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, *Sura* 4:38, p. 103.

[496] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, pp. 52, 54, 87.

[497] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 53.

ao estatuto das mulheres na família e sociedade[498]. E é ainda verdadeiro que grande parte dos países islâmicos perpetuou essa discriminação de género. Todavia, de acordo com Ustadh Mahmoud Mohamed Taha, se a licitude de tais discriminações nasce do facto de os homens terem que suportar financeiramente as suas esposas, então, nos tempos actuais tais restrições de direitos deixam de fazer sentido, uma vez que, numa grande parte dos lares, nos vários países islâmicos, ambos os membros do casal trabalham para prover o sustento da casa[499]. E é aqui, desta nova realidade que já não sustenta ou confere licitude a tais discriminações em razão de género, que nasce a pertinência e a urgência da tarefa hercúlea a que muitos muçulmanos, muçulmanas e feministas islâmicas se dedicam: re-seleccionar e re-interpretar as fontes da Lei islâmica[500]. No entanto, a falta de isenção, uma das críticas apontadas à interpretação das fontes da *Sharia* feita pelos homens nos primeiros tempos do Islão, poderá ser igualmente apontada às tarefas de re-selecção e re-interpretação levadas a cabo pelas feministas islâmicas.

Apesar das dificuldades com que a luta pela igualdade de género nos países muçulmanos se possa deparar, é incontestável a crescente influência dos movimentos feministas e de defesa dos direitos das mulheres no Direito e no mundo político muçulmanos. A partir de meados da década de 80 e depois durante os anos 90 assistiu-se, no mundo islâmico, ao brotar de perspectivas femininas no que toca a questões sociais, em resultado do trabalho de muitas organizações não governamentais ocidentais em territórios islâmicos. Reportamo-nos, sobretudo, a países como Marrocos, Tunísia, e Egipto. Fruto de um crescente acesso à informação e escolarização, e consequente aumento de ocupação de cargos sociais de influência, as mulheres começam agora a ter, em países como Marrocos, alguma influência nas discussões sobre Direito muçulmano.

---

[498] A este paradoxo Abdessamad Dialmy apelida de antinomia textual: "L'antinomie textuelle divise les musulmans en deux camps: le premier dit avec raison que des textes islamiques prêchent la non-discrimination sexuelle, le second dit avec raison que d'autres textes islamiques organisent la discrimination sexuelle". Cfr. Abdessamad DIALMY – *Le Féminisme au Maroc*, Casablanca, Les Éditions Toubkal, 2008, p. 223. Para um maior aprofundamento desta questão *vide* Abdessamad DIALMY – *Le Féminisme au Maroc*, Casablanca, Les Éditions Toubkal, 2008, p. 218 e ss.

[499] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 99.

[500] Como exemplo de mulheres que tomaram a tarefa de re-seleccionar e reinterpretar as fontes islâmicas temos Asma Lamrabet, que, no seu livro de título "Le Coran Et Les Femmes – Une Lecture de Libération", se propõe reinterpretar o Alcorão, colocando em evidência os versículos que retratam a vida e os feitos de mulheres governantes com vista a consolidar a tese que o Alcorão sublima o papel da mulher enquanto pessoa com virtudes e valores, com defeitos e com fraquezas, não só apenas enquanto esposa e mãe de família. Cfr. Asma LAMBERT – *Le Coran Et Les Femmes – Une Lecture de Libération*, [s.l.], Éditions Tawhid, 2007.

Todavia, uma vez que não existe, relativamente ao mundo islâmico, uma autoridade religiosa central, que defina a hermenêutica dogmática da religião, a promoção dos direitos das mulheres muçulmanas não é feita ao mesmo ritmo em todos os países muçulmanos. Se, por um lado, vamos assistindo, em determinados países, a uma crescente abertura ao respeito pelos direitos das mulheres na vida privada e pública, por outro lado, não podemos deixar de notar uma contínua, e em alguns países crescente, resistência a tais movimentos de mudança. Muitos muçulmanos, os que lutam por um regresso a um Islão fechado à modernidade, receiam que a promoção dos direitos das mulheres provoque mudanças na família e na sociedade.

1. AS MULHERES MUÇULMANAS NA ESFERA PÚBLICA

1.1 A mulher muçulmana e a política

Muito embora a vida das mulheres na esfera pública seja caracterizada por uma maior igualdade de direitos – por oposição à esfera privada onde subsiste a subordinação feminina ao poder masculino – o mundo da política tem-se revelado de difícil acesso às mulheres que, confrontadas com *hadiths* de interpretação e legitimidade duvidosas, vêem o seu caminho na política extremamente dificultado pelos dirigentes dos partidos políticos e pelos eleitores.

No mundo islâmico poucas são as mulheres que ocupam o lugar de deputadas nos Parlamentos Nacionais. Muito embora tenham existido excepções de mulheres que ocupam ou ocuparam lugares de destaque na vida política dos seus países – como a Rainha Orpha do Iémen no século XI, a Sultana Radia em Deli no século XIII ou mais recentemente Benazir Bhutto – a verdade é que no universo dos países de língua árabe nenhuma mulher chegou, ainda, à liderança de um país.

É interessante notar, todavia, que A'isha, a segunda mulher do Profeta, aparece em muitos *hadiths* como sendo uma mulher de forte carácter e que tomava parte em muitas discussões políticas, afastando-se da imagem de uma mulher muçulmana tímida e submissa. Então impõem-se a pergunta: porque é que as mulheres não podem ocupar cargos de destaque na vida política? As razões variam da simples objecção no contacto das mulheres com homens durante o desempenho da sua função – mesmo tratando-se de actos puramente profissionais e inevitáveis como reuniões confidenciais com líderes homens de outros países – passando pela tese de que os vários ciclos que a mulher passa

na sua vida – ciclos menstruais, a gravidez e a maternidade – a impedem de desempenhar as suas funções tão bem como os homens, até à interpretação literal e descontextualizada de um *hadith* que refere: "Não conhecerá jamais a prosperidade o povo que confiar os seus assuntos a uma mulher"[501]. Este *hadith* envolve entendimentos diversos. Defende-se que é necessário contextualizar tal *hadith* e referir que o Profeta Maomé fez essa afirmação quando soube que os Persas eram governados por uma mulher, ou seja em circunstâncias muito específicas. Por outro lado, Fatima Mernissi afirma que Abu Bakra, a única pessoa que transmitiu este *hadith*, terá recordado tal dito do Profeta, em plena Batalha do Camelo, para evitar uma aliança com A'isha contra 'Ali[502], de forma a não se envolver no pleito que corria já entre aqueles dois. Afirma ainda que, a autenticidade deste *hadith* deve ser questionada, uma vez que apenas foi transmitido por uma pessoa[503].

É interessante, ainda, conhecer a posição da Irmandade Muçulmana[504] sobre uma questão tão importante e controversa como as mulheres muçulmanas no mundo da política. Esta irmandade clarifica que a discussão não deve girar em torno da questão se as mulheres devem ou não assumir cargos públicos, mas antes se ela deve ou não ocupar o lugar de Chefe de Estado. E efectivamente, parece-nos que na maior parte dos países islâmicos a questão coloca-se exactamente dessa forma: é comummente aceite por todos os muçulmanos que o lugar de Chefia de Estado, ou de Califa, está reservado apenas aos homens, não estando as outras posições no mundo da política fechadas às mulheres. Todavia, a corrente salafista, mais tradicionalista e fechada, não admite que as mulheres ocupem altos cargos na sociedade.

No que toca ao direito de voto, não existe, na *Sharia*, qualquer regra que iniba as mulheres de gozarem tal direito.

---

[501] Cfr. Anne Sofie ROALD – *Women in Islam: the western experience*, London, Routledge, 2001, p. 187 (tradução nossa).

[502] 'Ali era primo e genro do Profeta Maomé.

[503] Cfr. Fatima MERNISSI – *Women and Islam: Na Historical and Theological Enquiry*, Oxford, Blackwell. 1987, p. 50.

[504] A Irmandade Muçulmana é uma organização islâmica radical. Fundada em 1928 por Hassan al-Banna no Egipto após o colapso do Império Otomano, esta irmandade opõe-se à secularização de países islâmicos como a Turquia e tem como escopo voltar aos ensinamentos do Alcorão rejeitando todas as influências ocidentais. Acreditam que a raiz do declínio da sociedade islâmica reside nas influências ocidentais. Apelam ao retorno ao califado, a um Imã e princípios comuns que unificarão as nações islâmicas. Segundo o seu fundador, al-Banna, a missão desta irmandade tem dois objectivos: a libertação dos muçulmanos da dominação territorial estrangeira e o estabelecimento de um sistema sociopolítico. Inicialmente rejeitando qualquer acto de violência na prossecução destes objectivos, a irmandade difundia a sua mensagem através de jornais e revistas, projectos sociais, como hospitais, escolas e clubes. Todavia, a aproximação pacífica foi rapidamente sendo substituída pelo tom militar. Cfr. IKHWANWEB – *Hasan al-Banna and His Political Thought of Islamic*, in http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=4914, consultada a 12 de Fevereiro de 2010.

1.2 O acesso ao emprego

Por definição, o Islão atribui à mulher um papel fundamental na sociedade islâmica, e que é o de mãe e esposa[505]. Cabe-lhe a colossal responsabilidade do futuro de uma nação, a transmissão de valores morais essenciais para a perpetuação do Islão enquanto unidade que abarca todas as esferas da vida dos seus crentes. Por tão pesado comprometimento inato, a mulher deverá, na óptica do Direito e costume muçulmanos, ter a autorização do marido para poder trabalhar fora do lar – muito embora a recusa dos maridos em deixarem as suas mulheres trabalhar fora de casa poderá, todavia, ser mal vista por alguns membros da comunidade islâmica, defensores do princípio que tais actividades possibilitam que a mulher desenvolva a sua personalidade[506]. Existem, contudo, algumas excepções para a não observância da prévia autorização do marido: em caso de estrita necessidade para prover o sustento do lar; e no caso do contrato de casamento conter já uma cláusula que atribua esse direito à mulher, sem necessidade de confirmação posterior pelo seu cônjuge. Se houver qualquer conflito entre a actividade *primordial* da mulher (cuidar do lar e da família) e a sua profissão, então a primeira deverá ter sempre prioridade relativamente à segunda.

A mulher muçulmana deverá, contudo, e uma vez ultrapassadas as limitações que a impeçam de trabalhar fora do seu domicílio, dedicar-se a áreas profissionais que se coadunem com a natureza feminina como a enfermagem, o ensino, a medicina e o trabalho social e de caridade, evitando as áreas profissionais que lhe estão interditas pela *Sharia*, que constem de texto escrito ou que resultem de uma reflexão jurídica

[505] Este papel primordial da mulher é também confirmado por Abou Chouqqa, que afirma ser da responsabilidade do Governo muçulmano oferecer aos maridos, que sejam funcionários públicos, um salário que seja suficiente para o sustento da sua família, sem que haja necessidade da sua esposa trabalhar. Da mesma forma, no que toca às mulheres que sejam funcionárias do Estado, deve este proporcionar condições para que elas desempenhem as suas funções sempre em harmonia com os preceitos islâmicos. Cfr. ʻAbd al-Halim Abou CHOUQQA – *La participation de la femme musulmane à la vie de la société* in *Encyclopédie de la Femme en Islam: la femme dans les textes du saint Coran et des Sahîh d'al-Boukhârî et Mouslim*, Tomo 2, Paris, Editions Al Qalam, 1998, p. 310.

[506] De acordo com Abou Chouqqa "A mulher deve explorar completamente o seu tempo e ser um membro útil e produtivo da sociedade. Em nenhum momento da sua vida, da juventude, da idade adulta ou da velhice, ela se deve contentar em ser ociosa. Seja ela menina, mulher casada, divorciada ou viúva e uma vez que tenha a seu cargo a gestão do seu lar, ela deve sempre aproveitar o tempo que lhe resta para exercer uma actividade útil, profissional ou não". O convívio com os homens permite que a mulher participe num debate mais amplo, desenvolvendo, consequentemente, a sua consciência social e política. Ao adquirir novas competências a mulher desempenhará melhor o seu papel de transmissão de valores morais, políticos e sociais no lar. Por outro lado, o facto de a mulher ajudar nas despesas do lar, permite ao homem casar mais cedo, uma vez que não precisará de aguardar tanto tempo para amealhar dinheiro suficiente para todas as despesas iniciais que acarreta uma vida em comum. Cfr. Abd al-Halim Abou CHOUQQA – *La participation de la femme musulmane à la vie de la société* in *Encyclopédie de la Femme en Islam: la femme dans les textes du saint Coran et des Sahîh d'al-Boukhârî et Mouslim*, Tomo 2, Paris, Editions Al Qalam, 1998, pp. 294-295 (tradução nossa).

islâmica[507]. An-Na'im refere, para exemplificar tal interdição, que a *Sharia* não permite que a mulher ascenda a cargos públicos cujo exercício envolva a sua autoridade sobre homens muçulmanos[508]. Todavia, tais interdições podem ser mais ou menos amplas de acordo com a escola islâmica seguida por cada país. Desta forma, a escola shafeita proíbe a mulher de deter qualquer cargo judicial, enquanto a escola hanafita permite que as mulheres ascendam ao cargo de juiz, apenas nas questões cíveis. Este limite imposto pela escola hanafita prende-se, todavia, com uma discriminação de maior dimensão: o facto de o testemunho das mulheres ser válido apenas nos pleitos do foro civil e comercial, e nunca nos processos penais[509].

1.3 O tratamento dado à mulher em matéria penal e processual

A mulher muçulmana assume, segundo alguns preceitos corânicos, uma posição de igualdade relativamente ao homem. Segundo o Alcorão, ela recebe a mesma pena que o homem se cometer crimes de roubo, fornicação, homicídio ou ofensa à integridade física[510]. Todavia, a Lei penal contém, ela própria, discriminações em razão de género. A compensação monetária que é paga aos familiares vivos de vítimas de determinados tipos de homicídio, *diyia*, é menor se a vítima for uma mulher[511].

No que toca à validade do testemunho de uma mulher, segundo al-Badawi, a questão de que o seu testemunho vale apenas metade do testemunho prestado por um homem, acontece apenas – e esta é apontada como a única excepção a tal igualdade – quando estão em causa querelas de natureza financeira, não devendo ser generalizada[512]. É afirmado numa passagem no Alcorão, "(…) Se contrairdes uma dívida pagável em tempo fixo (…) arranja duas testemunhas de entre os homens da tua confiança, e se não

[507] Abd al-Halim Abou CHOUQQA – *La participation de la femme musulmane à la vie de la société* in *Encyclopédie de la Femme en Islam: la femme dans les textes du saint Coran et des Sahîh d'al-Boukhârî et Mouslim*, Tomo 2, Paris, Editions Al Qalam, 1998, p. 311.

[508] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 87.

[509] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 88.

[510] *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, *Sura* 5:42, 5:45 e 24:2, pp. 127, 366.

[511] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 90.

[512] Cfr. Jamal BADAWI – *Gender Equity in Islam*, Indiana (EUA), American Trust Publications, 1995, p. 33. No mesmo sentido *vide* Nisrine ABIAD – *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study*, London, British Institute of International and Comparative Law, 2008, p. 28.

houver dois homens, então um homem e duas mulheres de entre as pessoas hábeis para testemunhar, a fim de que, se uma se esquecer, a outra possa recordar o facto"[513]. Todavia, a refutar a singularidade da excepção apresentada temos que as mulheres não podem, de forma alguma, serem testemunhas nos casos criminais mais graves[514].

1.4 As condições impostas para a frequência do espaço público e o véu islâmico

"A mistura lícita"; é assim denominado, correntemente, o convívio de homens e mulheres dentro de estritas regras[515]. A *Sharia* é rígida e só permite o contacto das mulheres com homens que não sejam seus familiares, apenas como consequência necessária de uma vida activa – fruto da sua profissão ou das suas tarefas domésticas - virtuosa e séria. As mulheres devem, portanto, evitar o contacto com os homens em situações motivadas pelo desejo ou pelo prazer.

O convívio entre mulheres muçulmanas e homens trás consigo a inevitável questão do véu islâmico. O eterno retorno a esta velha questão é conduzido tanto por feministas e políticos ocidentais como por feministas muçulmanas.

O Alcorão refere-se, em quatro passagens, à forma como se devem comportar os homens e as mulheres que não têm laços de sangue entre si: "[d]ize aos crentes que baixem os olhos e observem a continência. Ficarão assim mais puros. Deus está informado de tudo o que eles fazem. Dize às crentes que baixem os olhos e que observem a continência, que só deixem ver os seus ornamentos exteriores, que cubram os seus com véus (*khimar*), que só mostrem os ornamentos a seus maridos ou a seus pais, ou aos pais de seus maridos, a seus filhos ou aos filhos dos seus maridos, a seus irmãos ou a filhos dos seus irmãos, aos filhos de suas irmãs, ou às suas mulheres, ou aos escravos ou servos varões sem desejos (carnais), ou às crianças que não distingam os

[513] *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, *Sura* 2:282, p. 50.

[514] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 90.

[515] De entre estas regras conta-se a obrigação de homens e mulheres baixarem os olhos sempre que se cruzem; devem ser evitados apertos de mão – os contactos corporais entre homens e mulheres sem relação familiar são desaconselhados, por isso, nas mesquitas, os homens rezam num espaço diferente das mulheres; evitar conversas privadas sem um homem da família presente; o marido deve dar autorização para que um outro homem entre em sua casa; devem ser evitados contactos longos e repetidos entre homens e mulheres. Cfr. Abd al-Halim Abou CHOUQQA – *La participation de la femme musulmane à la vie de la société* in *Encyclopédie de la Femme en Islam: la femme dans les textes du saint Coran et des Sahîh d'al-Boukhârî et Mouslim*, Tomo 2, Paris, Editions Al Qalam, 1998, pp. 71-83.

órgãos sexuais da mulher. Que elas não agitem os seus pés de maneira a revelarem os ornamentos que trazem ocultos. Mas voltai-vos para Deus, ó crentes, e talvez ficareis entre os bem-aventurados"[516]; "[a]s mulheres que já não podem (conceber) e que já não esperam casar, podem, sem inconveniente, tirar os véus, sem que, no entanto, mostrem os seus ornamentos, mas sempre será melhor absterem-se disso. Deus ouve e sabe tudo"[517]. "[ó] crentes! Não entrareis nas casas do Profeta, sem receberdes a sua autorização, para uma refeição e não esperareis por esta. Mas, quando fordes convidados, entrai e, depois de comerdes, retirai-vos, sem iniciar familiarmente conversas. Na verdade, isto causaria desgosto ao Profeta e ele sentiria acanhamento (se vos convidasse a retirar). Deus, porém, não se acanha com a verdade. E se tiverdes de pedir qualquer coisa às mulheres do Profeta, pedi-lho por detrás de um véu (*hijab*). Assim permanecerão puros os vossos corações e os corações delas. Evitai causar desgostos ao enviado de Deus. Nunca desposareis as suas mulheres. Na verdade, isso seria grave aos olhos de Deus"[518]. "[ó] Profeta! Dize às tuas esposas e às tuas filhas e às mulheres dos crentes que deixem cair até abaixo os véus exteriores (*jilbab*). Será mais fácil assim não as reconhecer e não as ofender. Mas Deus é tolerante e misericordioso"[519].

Ante tais versículos corânicos, parece-nos, à partida, que o vestuário que as mulheres devem usar na presença de homens estranhos à sua família está, de certa forma, definido pelo Alcorão. Todavia, a questão do véu islâmico e da obrigação do seu uso, não está directamente regulada por qualquer passagem do Livro Sagrado

Várias são as teses defendidas no que concerne à obrigação do uso do véu, pelas mulheres. Fátima Mernissi, socióloga feminista marroquina, repudia o uso do véu, afirmando que não existe qualquer imposição da *Sharia* nesse sentido – o seu uso deve-se a um costume das sociedades pré-islâmicas e portanto não se pode traduzir numa imposição do Islão [520]. Leila Ahmed, académica egípcia residente nos Estados Unidos

[516] *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, *Sura* 24: 30-31, p. 368.

[517] *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, *Sura* 24:59, p. 370.

[518] *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, *Sura* 33:53, p. 439.

[519] *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, *Sura* 33:59, p. 440.

[520] Cfr. Fatima MERNISSI – *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, Oxford, Blackwell, 1987, pp. 85-101. Segundo Fernand Braudel "[…] a civilização muçulmana tomou a seu cargo velhos imperativos de geopolítica, formas urbanas, instituições, hábitos, rituais, formas antigas de crer e viver. […] Quanto ao fato tradicional dos muçulmanos, E. F. Gautier, que nos forneceu estes pormenores, não hesita em o reconhecer nos antigos babilónios, tal como foi descrito por Heródoto, há mais de vinte e quatro séculos. Segundo este, 'os Babilónios trazem, primeiro, uma túnica de linho que lhes desce até aos pés (diríamos, na Argélia, uma *gandourah*, comenta E. F. Gautier); por cima, uma outra túnica de lã (diríamos uma *djellaba*); em seguida envolvem-

da América, defende que a obrigação do uso do véu se dirigia apenas às esposas do Profeta[521].

Algumas muçulmanas, por sua vez, revelando alguma conformação com a tese que defende a exigência corânica do uso do véu – através de uma interpretação extensiva dos versículos do Alcorão –, vêm demonstrar as vantagens do seu uso. Começam por apresentar argumentos de economia, uma vez que ao usar o véu não necessitam de comprar muita roupa – pelo que também não se sentem *escravizadas* pelas tendências da moda. Em seguida, são apresentados os argumentos de cariz social: o facto de usarem véu poderá significar, e significa a maior parte das vezes, conseguirem casar mais rapidamente, uma vez que os homens preferem casar com mulheres que usem o véu. Por outro lado, o seu uso revela também a pertença a um grupo que pretende reavivar os princípios islâmicos, uma vez que o véu é conotado como um símbolo de islamização. O véu confere ainda a liberdade a quem o usa, no sentido em que as mulheres passam a ser observadoras em vez de observadas.

Muito embora existam argumentos que servem ambas as teses – as que defendem o uso do véu islâmicos, e as que se revelam contra o seu uso – a questão que nos parece basilar é saber se quando se fala de véu enquanto imposição da *Sharia*, nos referimos ao véu que cobre a cabeça e o pescoço ou ao véu que cobre a cara e o corpo inteiro, incluindo o uso de luvas e meias[522].

Importa então apresentar as diferentes terminologias para os diferentes tipos de véu, atentando ao facto de que não existe um acordo, no mundo islâmico, quanto à designação e significado dos vários tipos de véus islâmicos. A simples existência de regionalismos torna impossível tal homogeneidade. Muito embora, de uma forma geral, queira referir vestuário islâmico sem definir que partes do corpo são deixadas à vista, *hijab* significa para alguns jordanos o lenço que cobre a cabeça e os cabelos da mulher, muito embora sirva também para referir as longas túnicas que as muçulmanas habitualmente usam. No Sudeste Asiático o lenço de cabeça é designado por *telekong*.

---

se num pequeno manto branco (diríamos um pequeno albornoz branco); cobrem a cabeça com uma mitra (diríamos um *fez* ou um *tarbux*)'". Cfr. Fernand BRAUDEL – *Gramática das Civilizações*, Lisboa, Teorema, 1989, pp. 55-56.

[521] Cfr. Leila AHMED – *Women and Gender in Islam*, New Haven and London, Yale University Press, 1992, p. 55.

[522] A este propósito, Anne Sofie Roald critica Fátima Mernissi pelo facto desta, no seu livro *Women and Islam* e num capítulo onde analisa versículos corânicos que se referem ao vestuário das mulheres muçulmanas, se referir ao *hijab* como sendo o véu que cobre a cabeça, quando na verdade tal termo significa, no Alcorão, a cortina que separa as esposas do Profeta dos outros homens. E tal *confusão* terminológica faz parte, segundo Roald, de uma estratégia de selecção cuidadosa para que Mernissi possa firmar a sua posição quanto ao uso do véu islâmico. Cfr. Anne Sofie ROALD – *Women in Islam: the western experience*, London, Routledge, 2001, p. 258.

Na Arábia Saudita é conhecido por *tarha* e deve ser usado em conjugação com o *khimar*. *Niqab* ou *khimar* é a designação comummente usada para referir os véus que escondem a cara, deixando apenas visíveis os olhos, no entanto em muitos países do Golfo e do Norte de África significa o lenço de cabeça usado pelas mulheres. O termo *jilbab* é entendido como querendo significar roupas longas, muito embora os Argelinos lhe tenham atribuído um outro significado, o de uma veste longa que cobre todo o corpo até aos pés e que deve ser usado, pelas mulheres, com um lenço de cabeça[523].

As escolas maliquita, shafeita e hanbalita, prescrevem como obrigatório o uso do véu que cobre a cara[524]. Todavia, é interessante notar que no reino de Marrocos, muito embora este país siga a escola maliquita, apenas uma minoria das mulheres muçulmanas cobrem a sua cara com um véu, sendo na sua maioria mulheres mais idosas. O uso obrigatório do véu que cobre a cara não é partilhado pela escola hanafita, que assume uma posição mais moderada nesta questão, sendo o uso do véu facial apenas opcional[525]. O movimento salafista, caracterizando-se pela sua visão mais tradicionalista do Direito muçulmano, segue a prescrição das primeiras três escolas referidas, determinando obrigatório o uso do véu que cobre a cara[526].

2. AS MULHERES MUÇULMANAS NA ESFERA PRIVADA

A casa de morada de família tem dois significados para as mulheres muçulmanas que, embora antagónicos, convivem lado a lado numa espécie de *bipolaridade* inata ao género feminino. Se por um lado a casa é, para a mulher muçulmana, lugar de autonomia e poder soberano feminino, por outro lado ela é uma prisão concebida num ambiente ditatorial masculino. Muito embora caiba à mulher a gestão do lar, a educação dos seus filhos e a transmissão, a estes, de valores estruturais da sociedade muçulmana – o que por si só lhes conferiria alguma liberdade e poder dentro da casa – a mulher muçulmana vê-se, no seu lar, subordinada às vontades do pai e, após o matrimónio, às do marido. Além disso, a Lei islâmica determina direitos desiguais, aos homens e às mulheres, no que toca ao Direito Sucessório, à dissolução do matrimónio, à guarda dos filhos, etc.

[523] Cfr. Anne Sofie ROALD – *Women in Islam: the western experience*, London, Routledge, 2001, pp. 262-263.

[524] Cfr. Anne Sofie ROALD – *Women in Islam: the western experience*, London, Routledge, 2001, p. 267.

[525] Cfr. Anne Sofie ROALD – *Women in Islam: the western experience*, London, Routledge, 2001, p. 267.

[526] Cfr. Anne Sofie ROALD – *Women in Islam: the western experience*, London, Routledge, 2001, p. 293.

2.1 As mulheres na relação familiar em geral

2.1.1 Subordinação aos elementos masculinos da família, com a possibilidade de castigos físicos

No Islão, à autoridade do marido corresponde o dever de obediência da mulher. E este dever não se restringe apenas à relação entre marido e mulher, mas também às relações entre irmãos e irmãs e entre pais e filhas, quando elas são ainda solteiras.

Uma das expressões máximas da autoridade do marido sobre a mulher é o direito daquele aplicar admoestações físicas à sua esposa, tal como preconiza o Alcorão: "[a]s mulheres virtuosas são obedientes e conservam cuidadosamente durante a ausência de seus maridos o que Deus lhes confiou. Deveis repreender as que dão sinais de desobediência; podeis pô-las em leitos à parte e bater-lhes, mas desde que obedeçam não procureis mais motivos de querela. Deus é excelso e grande"[527].

No entendimento desta *Sura*, as sanções poderão ir desde a simples repreensão até à punição física. Todavia será interessante tentar perceber a que tipo de deslealdade, *nushuz*, se refere o verso. Firuz Abadi, ibn 'Abbas, primo do Profeta, entendia por *nushuz* a desobediência sexual. Avançava ainda que o castigo físico não deve ser violento nem deve procurar *limpar* a honra[528]. At-Tabari acrescenta que, no conceito de *nushuz,* cabe ainda o sentimento de superioridade que se traduz na recusa da mulher em ter relações sexuais com o marido. O castigo, para este autor, deverá ser gradual começando por uma repreensão verbal. Caso não resulte, o marido deverá dormir noutra cama. Como último castigo, e no caso de nenhum dos anteriores surtir efeito, então haverá lugar ao castigo físico. Todavia o golpe aplicado não deverá ser violento, nem deixar marcas na esposa[529]. Ibn Kathi'r[530] não recusa o castigo físico, mas aconselha os homens a não o praticarem[531].

2.1.2 Direitos sucessórios

Com a chegada do Islão, as mulheres passaram a ser protegidas no que toca ao Direito Sucessório. As mulheres puderam, finalmente, ver-lhes atribuído o título de

[527] *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, *Sura* 4:38, p. 103.

[528] Cfr. Anne Sofie Roald – *Women in Islam: the western experience*, Londres, Routledge, 2001, p. 166.

[529] Cfr. Anne Sofie Roald – *Women in Islam: the western experience*, Londres, Routledge, 2001, p. 166.

[530] Ibn Khati'r, académico islâmico conhecido pelos seus comentários ao Alcorão. Viveu entre 1301 e 1373.

[531] Cfr. Anne Sofie Roald – *Women in Islam: the western experience*, Londres, Routledge, 2001, p. 160.

herdeira, algo que até então lhes estava vedado[532]. "Elas [as vossas esposas] receberão um quarto do que vós deixardes, se não tiverdes filhos; mas se tiverdes filhos, elas terão o oitavo da sucessão, satisfeitos os legados e pagas as dívidas"[533].

O Alcorão define que em caso de morte do pai, as filhas devem herdar metade do que os seus filhos herdam: "Deus ordena-vos, quando se fizer a partilha dos vossos bens pelos vossos filhos, que cada rapaz receba a parte de duas raparigas; se só houver raparigas e se forem mais do que duas, elas terão dois terços do que o pai deixar; se só houver apenas uma, ela receberá metade"[534]. Uma razão de ordem social releva para a justificação desta regra. Os homens muçulmanos são tradicionalmente responsáveis pelo sustento da sua família – incluindo esposas, mães e irmãs. Desta forma, os homens têm que lançar mão da sua herança para prover o sustento das mulheres da sua família, enquanto as mulheres são sustentadas pelo irmão ou marido, canalizando a sua parte da herança apenas para as suas despesas extraordinárias[535].

As viúvas não podem, de acordo com o Alcorão fazer parte da massa da herança, como preconizavam os costumes pré-islâmicos: "Ó crentes! Não deveis constituir-vos herdeiros de mulheres contra a vontade delas, nem impedi-las de se casarem depois de as terdes repudiado, na intenção de readquirirdes parte do que lhes haveis dado, a não ser que elas tenham cometido manifestamente uma acção infame; tratai-as com bondade, visto que, se tiverdes repugnância por elas, podereis ter certamente repugnância por aquilo em que Deus pôs para vós um bem imenso"[536].

---

[532] Cfr. Nisrine ABIAD – *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study*, London, British Institute of International and Comparative Law, 2008, p. 18. Alguns autores não subscrevem a opinião de que as mulheres, antes do advento do Islão, não eram titulares de quaisquer direitos sucessórios. "[…] la plupart des sources considèrent que la reconnaissance coranique d'un droit à l'héritage en faveur des femmes s'explique par opposition à un état antérieur caractérisé par l'exclusion des femmes et leur privation de tout héritage. Cette affirmation relève plus, à notre sens, d'une vision apologétique de l'islam et sa glorification par comparaison au système antérieur que d'une vision scientifique fondée sur la recherche des vérités historiques que laissent pourtant transparaitre certaines sources documentaires. En effet, il y a lieu de rappeler cette donnée de l'histoire que, à l'époque antéislamique, les femmes possédaient en propre des richesses et des biens". Cfr. Zahiya JOUIROU – *L´Heritage de la Musulmane entre Histoire et Religion*, in ASSOCIATION DES FEMMES TUNISIENNES POUR LA RECHERCHE ET LE DEVELOPPEMENT, *Histoire, Droits et Sociétés*, Tome I, Tunis, L'Afturd, 2006, p. 45.

[533] *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, *Sura* 4:14, p. 101.

[534] *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, *Sura* 4:12, p. 100.

[535] Cfr. Zahiya JOUIROU – *L´Heritage de la Musulmane entre Histoire et Religion*, in ASSOCIATION DES FEMMES TUNISIENNES POUR LA RECHERCHE ET LE DEVELOPPEMENT, *Histoire, Droits et Sociétés*, Tome I, Tunis, L'Afturd, 2006, p. 48.

[536] *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, *Sura* 4:23, p. 101.

2.2 As mulheres na relação conjugal

2.2.1 DIREITO DE ESCOLHA

O casamento é visto, pela sociedade muçulmana, como uma obrigação religiosa. Um *hadith* do Profeta reitera tal afirmação: "Aquele que casa cumpre metade da sua religião e falta-lhe completar outra metade para uma vida cheia de virtudes, em firme respeito de Deus"[537].

Com o advento do Islão foram proibidas as formas de casamento onde a mulher era "coisificada" e tomada como propriedade do marido[538]. A mulher passa a poder aceitar ou recusar livremente qualquer proposta de casamento, sendo o seu consentimento um dos requisitos de validade do casamento, segundo os ensinamentos de Maomé. Todavia, a mulher deve ter sempre um *wali*, uma espécie de guardião, homem, normalmente um familiar, que assumirá o papel de seu representante no momento em que as partes acordam o casamento[539].

Foram ainda estabelecidos uma série de impedimentos que tornam o casamento nulo ou anulável, respectivamente casamentos *batil* ou '*fasid*,. Temos como exemplo dos primeiros, casamentos *batil*, os casamentos contraídos entre parentes por consanguinidade ou afinidade por linha recta[540], ou em segundo grau da linha colateral,

---

[537] Cfr. Suleiman Valy MAMEDE – *O Islão e o Direito Muçulmano*, Lisboa, Edições Castilho, 1994, pp. 65-66.

[538] Tal como já referido, uma das áreas onde, segundo alguns estudiosos, o Islão veio conferir maior protecção às mulheres, foi exactamente no casamento. Nas sociedades pré-islâmicas existiam quatro principais formas de casamento: *Nikah-e-am; Nikah-e-istebza; Nikah-ul-jama* e *Nikah-e-baghay*. *Nikah-e-am*, muito embora posteriormente proibida pela *Sharia*, era a forma segundo a qual o homem pedia a mão da filha mais velha ao pai, tendo este direito a um dote ao consentir tal casamento. *Nikah-e-istebza*, forma segundo a qual o marido pedia à sua esposa para ter relações sexuais com uma pessoa nobre previamente escolhida por ele, devendo a sua mulher manter-se lá até engravidar, só depois sendo permitido o seu regresso ao seu lar e ao marido. Esta seria uma forma de assegurar uma boa linhagem ao clã do marido. *Nikah-ul-jama*, seria a forma de casamento através da qual a mulher escolheria de entre dez homens com quem manteve relações sexuais, e após engravidar, o que ela mais desejasse para pai do seu filho, independentemente de aquele ser efectivamente o pai da criança que iria nascer, não podendo "o escolhido" negar a paternidade da criança. Por fim, *Nikah-e-baghaya*, a mulher receberia um número ilimitado de visitas masculinas, não podendo recusar qualquer homem. Vistas como prostitutas, se uma destas mulheres engravidasse, o homem que a visitasse com maior frequência seria "indiciado" como pai da criança, restando-lhe aguardar pela certificação de tal laço familiar por um fisionomista, que após o nascimento da criança avaliaria as semelhanças entre o aclamado pai e a criança. Outras formas de casamento faziam ainda parte dos costumes das sociedades pré-islâmicas. O casamento por captura ou o casamento celebrado a partir de uma soma de dinheiro dada ao guardião da noiva (normalmente o seu pai ou um familiar homem) são exemplos de casamentos celebrados sem o consentimento da nubente. Cfr. Nisrine ABIAD – *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study*, London, British institute of International and Comparative Law, 2008, p. 8.

[539] Com excepção da escola hanafita, que em teoria permite que a mulher prescinda da figura do *wali*, todas as escolas de Direito Islâmico referem que a mulher é incapaz de conduzir o acordo do casamento sem a presença de tal guardião. Cfr. Nisrine ABIAD – *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study*, London, British Institute of International and Comparative Law, 2008, p. 11

[540] *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, *Sura* 4:27, p. 102.

e entre irmãos de leite (amamentados pela mesma mulher por mais de cinco vezes). Da mesma forma, é "proibido o casamento aos interditos por doença verificada e sentenciada por tribunal competente, aos divorciados por motivo de doença contagiosa, reconhecida como incurável ou aos que sofram de qualquer doença que importe aberração sexual"[541]. Como exemplo dos segundos, casamentos '*fasid*, temos os casos de impedimentos sanáveis ou temporários. A Lei islâmica entende como impedimentos sanáveis o não cumprimento de formalidades como a realização de casamentos com testemunhas em número suficiente[542], a entrega do dote pelo marido à sua esposa[543], ou casamentos celebrados em segredo. Fazem parte do elenco de impedimentos temporários a existência de um casamento anterior ainda não dissolvido, a celebração de um casamento cujos nubentes estão irrevogavelmente divorciados, ou o casamento em que os consortes não são ambos muçulmanos.

Quanto aos casamentos entre pessoas que não partilham a religião muçulmana, o entendimento comummente aceite no Islão é que ao homem é permitido casar-se com uma mulher não-muçulmana, enquanto à mulher muçulmana fica vedado o casamento com um não-muçulmano. Várias são as razões invocadas para tal interdição. Apresentamos três. A primeira tese advoga que tal união contrariaria as duas grandes hierarquias sociais islâmicas: os não-muçulmanos estão subordinados aos muçulmanos e as mulheres estão subordinadas aos homens. Ora, seguindo esta lógica hierárquica, num casamento misto a mulher por ser muçulmana ocuparia uma posição de superioridade relativamente ao homem, colocando em causa a tradicional supremacia islâmica dos homens sobre as mulheres[544]. A segunda tese parte do pressuposto que a mulher é mais vulnerável do que o homem e por essa razão, um casamento com um não-muçulmano poderia, por influência deste, ditar o afastamento da mulher muçulmana do caminho de Alá[545]. A terceira tese sustenta o argumento que, sendo a

[541] Cfr. Suleiman Valy MAMEDE – *O Islão e o Direito Muçulmano*, Lisboa, Edições Castilho, 1994, p. 66.

[542] As testemunhas terão que ser em número de dois, caso sejam homens ou em número de três, no caso de ser um homem e duas mulheres. Todas as testemunhas têm que ser livres, maiores, idóneas e muçulmanas. Cfr. Suleiman Valy MAMEDE – *O Islão e o Direito Muçulmano*, Lisboa, Edições Castilho, 1994, p. 67.

[543] O dote, *mahar*, não tem um valor fixado pela Lei islâmica, pode ser em moeda ou em propriedade não pecuniária. O dote passará a fazer parte integrante da propriedade privada da mulher, não entrando para o cômputo da comunhão de bens. Para alguns autores, como Suleiman Mamede, o dote tem apenas um valor simbólico. Cfr. Suleiman Valy MAMEDE – *O Islão e o Direito Muçulmano*, Lisboa, Edições Castilho, 1994, p. 67.

[544] Cfr. Kecia ALI – *Sexual ethics and Islam : feminist reflections on Qur'an, Hadith, and jurisprudence*, Oxford, Oneworld, 2006, p. 14.

[545] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 181.

religião dos filhos, no mundo muçulmano, determinada pela religião do pai, se este for de outra religião, a criança ainda que de mãe muçulmana e nascidas em terras do Islão, professaria a religião do pai e não a religião muçulmana. Desta forma o casamento entre uma mulher muçulmana e um não muçulmano só é possível se este último se converter ao Islão, enquanto ao contrário, a mulher católica ou judia não necessita de se converter ao islamismo para se casar com um homem muçulmano[546].

Quanto à idade aconselhável para a mulher contrair casamento, Chouqqa entende que é recomendado que a mulher muçulmana se case cedo para preservar a sua castidade e assim contribuir para o equilíbrio moral e psicológico de homens e mulheres. Não é permitido que a sua actividade profissional impeça ou atrase o seu casamento ou a procriação, salvo por motivos sérios ou graves[547]. Para autores como Suleiman Mamede, a idade para casar determinada pela Lei islâmica é a puberdade[548].

2.2.2 O SUSTENTO DAS MULHERES E O SEU DIREITO À PROPRIEDADE

Durante o matrimónio, cabe ao marido a protecção e a liderança da família[549]. O marido deve ainda prover o sustento da sua esposa e dos seus filhos. Não é razoável, segundo as prescrições da Lei islâmica, que a mulher casada, despenda o seu dinheiro – dinheiro do seu dote, dos presentes que recebeu ou de rendimentos do seu trabalho ou de bens que possua – a não ser por motivos de doença do marido, desemprego ou qualquer outra impossibilidade do marido para o trabalho. Significa então que a mulher, ao longo da sua vida, e caso não haja qualquer vicissitude que o impeça, será sempre sustentada pelos homens da sua família: enquanto solteira pelo pai ou irmãos, enquanto casada pelo seu marido e enquanto viúva, pelos seus filhos.

Segundo a *Sharia*, a mulher muçulmana tem direito à propriedade, tanto antes como após o casamento[550]. Estão ainda ao seu alcance todos os actos de disponibilidade

---

[546] Cfr. Suleiman Valy MAMEDE – *O Islão e o Direito Muçulmano*, Lisboa, Edições Castilho, 1994, p. 66.

[547] Cfr. 'Abd al-Halim Abou CHOUQQA – *Encyclopédie de la Femme en Islam: la femme dans les textes du saint Coran et des Sahîh d'al-Boukhârî et Mouslim*. Paris, Editions Al Qalam, 1998, tomo 2, *La participation de la femme musulmane à la vie de la société*, 1998, p. 298.

[548] Cfr. Suleiman Valy MAMEDE – *O Islão e o Direito Muçulmano*, Lisboa, Edições Castilho, 1994, p. 67.

[549] *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, *Sura* 4:38, p. 103.

[550] Nas sociedades pré-islâmicas tanto os homens como as mulheres tinham direito à propriedade. Todavia, alguns autores defendem que, no caso das mulheres, a segurança da sua propriedade dependeria da existência de um familiar masculino próximo e de confiança. Cfr. Nisrine ABIAD – *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study*, London, British Institute of International and Comparative Law, 2008, p. 19.

relativamente aos bens, como comprar, vender ou arrendar[551]. As mulheres têm ainda o direito de receber presentes de casamento, sem qualquer limite.

2.2.3 A SEXUALIDADE

A sexualidade, ao contrário dos ditames cristãos, é vista pelos muçulmanos como algo que pertence à natureza humana, não sendo condenada a sua prática. As relações sexuais sem fins de procriação são naturalmente aceites pelo Islão[552].

Faz parte dos deveres conjugais do marido dar prazer sexual à sua mulher, devendo sempre certificar-se de que a sua esposa vê os seus desejos sexuais satisfeitos. Todavia, o marido não é obrigado a satisfazer a sua esposa sempre que ela o desejar[553].

Para muitos muçulmanos, a disponibilidade sexual das mulheres é a moeda de troca relativamente à obrigação de os maridos sustentarem as mulheres durante o casamento. No entanto, a escola hanafita sustenta a tese que, mesmo que a mulher se recuse a ter relações sexuais com o seu marido, não deve este deixar de prover o seu sustento durante a vigência do casamento. Contudo, e ainda sob o ponto de vista desta escola, o marido poderá forçar a sua esposa a ter relações sexuais com ele sempre que ela não tenha uma razão legítima para tal recusa[554].

Uma das inovações trazidas pela chegada do Islão às sociedades tribais foi a proibição do marido expulsar de casa a sua esposa enquanto esta estivesse menstruada, sendo igualmente reprovável o facto de o marido se recusar, em igual período do mês, a partilhar o prato com a sua esposa[555].

---

[551] O facto de a mulher muçulmana conservar o seu nome de solteira é indicativo da sua independência, relativamente ao seu marido, na gestão dos seus bens.

[552] Cfr. Kecia ALI – *Sexual ethics and Islam: feminist reflections on Qur'an, Hadith, and jurisprudence*, Oxford, Oneworld, 2006, p. 6.

[553] Fala-se da obrigação de o marido ter relações sexuais com a sua esposa, pelo menos, uma vez em cada trimestre do ano. Cfr. Kecia ALI – *Sexual ethics and Islam: feminist reflections on Qur'an, Hadith, and jurisprudence*, Oxford, Oneworld, 2006, p. 10.

[554] Cfr. Kecia ALI – *Sexual ethics and Islam: feminist reflections on Qur'an, Hadith, and jurisprudence.* Oxford, Oneworld, 2006, p. 12.

[555] Cfr. Nisrine ABIAD – *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study*, London, British Institute of International and Comparative Law, 2008, p. 18.

2.2.4 POLIGAMIA

A poligamia, esse tema recorrente aquando da discussão sobre o Direito muçulmano, refere-se à situação em que um homem é casado por mais de uma vez simultaneamente[556]. Desde já citamos dois versículos corânicos que afloram a questão da poligamia, e que nos poderão ajudar a compreender melhor tal instituição, as suas origens e a sua legitimidade.

"Se receais não ser justo com os órfãos, desposai então duas, ou três, ou quatro, de entre as mulheres que vos agradarem. Se continuais a recear não serdes justos, desposai uma só ou o que possuírem as vossas mãos direitas; isto vos ajudará a não vos afastardes da justiça"[557]."Nunca podereis tratar igualmente todas as vossas mulheres, mesmo, quando o desejardes; evitai, porém, seguir a vossa inclinação e deixar uma delas como que em suspenso. Se fordes generoso e se temerdes Deus, Deus será indulgente e misericordioso"[558].

Vários são os entendimentos de autores muçulmanos sobre a questão da poligamia e a legitimidade da sua prática nos tempos actuais. Todavia existe, desde logo, um consenso trans-estadual: a mulher não pode casar com mais de um homem ao mesmo tempo[559].

Autores, como Suleiman Mamed, defendem que a prática da poligamia remonta já às sociedades pré-islâmicas, aos árabes, que por serem um "povo de fraca natalidade e pequena dimensão populacional" encontraram naquela a solução para a valorização da sua raça. Maomé, ainda na opinião do mesmo autor, controlou-a, submetendo-a à obediência de requisitos como o tratamento justo e equitativo de todas as esposas[560].

Para alguns seguidores da corrente salafista a prática da poligamia é a regra. A partir de uma interpretação mais literal dos *hadiths* e defendendo a tese de que "o que é dito em primeiro lugar tem primazia sobre o restante", argumentam que o Alcorão refere primeiro que o homem se case com duas, três ou quatro mulheres e que só depois faz referência ao casamento monogâmico. Outros muçulmanos discordam diametralmente de tal afirmação, defendendo o completo oposto: se depois de um

---

[556] Cfr. Suleiman Valy MAMEDE – *O Islão e o Direito Muçulmano*, Lisboa, Edições Castilho, 1994, p. 67.

[557] *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, *Sura* 4:3, p. 100.

[558] *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, *Sura* 4:128, p. 111.

[559] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 176.

[560] Cfr. Suleiman Valy MAMEDE – *O Islão e o Direito Muçulmano*, Lisboa, Edições Castilho, 1994, p. 68. *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, *Sura* 4:3, p. 100.

versículo onde é feita a referência à poligamia e ao princípio de equidade que deve reger o marido no tratamento das várias esposas, se segue um outro que afirma ser impossível tal equidade, então, por uma questão de sucessão de leis no tempo, a última prevalecerá sobre a primeira, ou seja, o princípio é o da monogamia.

An-Na'im apresenta também a sua opinião no que toca à questão da poligamia. De acordo com a perspectiva deste autor a *Sura* 4:128, contém, em si, uma excepção que permite a prática da poligamia[561]. Todavia, segundo este autor, é necessário perceber o contexto em que tal excepção nasce. No século VII os homens muçulmanos travavam constantes batalhas pela conquista de mais território e pela difusão da sua fé. Como em qualquer batalha, muitos homens morriam, deixando as suas mulheres viúvas e os seus filhos órfãos. Em virtude de tal desequilíbrio social e como forma de prover o sustento dessas mulheres e crianças, foi permitida a prática da poligamia, numa lógica de ser menos mal partilhar o mesmo marido do que ser deixada à sua sorte. Segundo esta lógica, a poligamia foi permitida por uma questão de necessidade. Era urgente dar solução a um problema[562]. Recorrendo à sua tese, An-Na'im defende que, uma vez tendo desaparecido, nos tempos actuais, as razões que legitimavam a prática da poligamia, esta deveria ser também abolida[563].

Muhammad Abduh[564] concorda parcialmente com An-Na'im. Aquele autor apresenta a poligamia como uma excepção a que se deve recorrer apenas em contextos muito específicos. A guerra, que dizima muitos homens deixando muitas mulheres viúvas e sem forma de proverem o seu sustento e o do seus filhos, e a infertilidade da esposa, são, para Abduh as únicas circunstâncias em que a poligamia será lícita[565].

Jamal Badawi concorda com Abduh quanto às razões que possam legitimar a poligamia e afirma que "[n]enhum texto no Alcorão ou na *Sunna* refere explicitamente que a poligamia ou a monogamia são a regra, muito embora os dados demográficos

---

[561] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 63.

[562] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 63. No mesmo sentido *vide* Jamal BADAWI – *Gender Equity in Islam*. Indiana (EUA), American Trust Publications, 1995, p. 26.

[563] Cfr. Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 63.

[564] Muhammad Abduh viveu entre 1849 e 1905, foi pupilo de al-Afghani, e desempenhou um papel activo nas reformas do sistema religioso, legal e educativo muçulmano.

[565] Cfr. Anne Sofie ROALD – *Women in Islam: the western experience*, London, Routledge, 2001, p. 202. No mesmo sentido *vide* Nisrine ABIAD – *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study*, London, British Institute of International and Comparative Law, 2008, p. 12

indiquem que a monogamia é a norma e a poligamia a excepção"[566]. E nesse sentido, caberá à primeira mulher o direito de permitir ou não – através da inclusão de uma cláusula no contrato de casamento – que o marido case com outra mulher. Caso a mulher estabeleça, no contrato de casamento, que não admite que o marido tome uma segunda esposa enquanto estiver casado com ela, a pena pelo incumprimento de tal cláusula que recairá sobre o marido é a legitimidade da primeira esposa poder demandar o divórcio judicial (*khul'*).

Sheikh Darsh avança que, no seu entendimento, muito embora não existam no Alcorão regras ou requisitos para a permissão ou recusa da poligamia, existem algumas considerações a ter para a prática da poligamia: se o primeiro casamento não produzir filhos; se a primeira mulher adoecer e ser necessário alguém para cuidar dela e do seu marido; se a primeira mulher não conseguir satisfazer sexualmente o marido; e por fim, no caso de existir um excedente de mulheres num cenário de pós guerra[567].

Caberá aos vários países muçulmanos, segundo Muhammad Abduh, regular esta questão de acordo com as suas próprias necessidades[568].

Mas serão estas considerações relevantes para os países islâmicos? A opinião mais corrente é a de que, de uma forma geral, não o são, sendo tais requisitos vistos como produto de uma nítida influência ocidental, uma tentativa de aproximação do Islão ao Ocidente, uma necessidade sentida sobretudo por muçulmanos na diáspora[569]. Todavia, existem países islâmicos, como o Egipto, a Turquia, a Tunísia, a Argélia e o Paquistão, que não permitem a prática da poligamia[570]. Outros países, como Marrocos e Senegal, impuseram requisitos legais para a prática da poligamia, com vista à drástica redução desta prática, tornando-a praticamente inexistente. O Senegal condicionou-a, impondo como requisito para a sua legitimidade o consentimento da primeira mulher[571]. Marrocos, por sua vez, introduziu, com a reforma da *Moudawana* dois requisitos: o marido terá que demonstrar objectivamente – em tribunal e ao apresentar o seu pedido –

---

[566] Cfr. Jamal BADAWI – *Gender Equity in Islam*, Indiana (EUA), American Trust Publications, 1995, p. 26.

[567] Cfr. Sheikh DARSH – *An Outline of Islamic Family Law*, London, Ta Ha Publishers, 1984, p. 9.

[568] Cfr. Anne Sofie ROALD – *Women in Islam: the western experience*, London, Routledge, 2001, p. 202. Efectivamente terá sido o que aconteceu na Malásia, onde em Janeiro de 1992, este país permitiu a prática da poligamia. Argumentam os defensores de tal lei que o facto de existirem mais mulheres do que homens leva a que muitas mulheres não tenham um lar nem ninguém que cuide delas. Desta forma, através do instituto da poligamia, o bem-estar das mulheres é assegurado. Como requisito para tal prática deve o marido informar a sua primeira mulher das suas intenções. Cfr. Suleiman Valy MAMEDE – *O Islão e o Direito Muçulmano*, Lisboa, Edições Castilho, 1994, p. 70.

[569] Cfr. Anne Sofie ROALD – *Women in Islam: the western experience*, Londres, Routledge, 2001, p. 212.

[570] Cfr. Suleiman Valy MAMEDE – *O Islão e o Direito Muçulmano*, Lisboa, Edições Castilho, 1994, p. 71.

[571] Cfr. Anne Sofie ROALD – *Women in Islam: the western experience*, Londres, Routledge, 2001, p. 202.

quais as razões e motivos que subjazem a tal pedido; o marido terá ainda que demonstrar ser financeiramente capaz de assumir os encargos relativos às duas famílias e tratá-las de forma igual.

2.2.5 DISSOLUÇÃO DO CASAMENTO

A família é considerada, de uma forma geral por todas as sociedades, como a mais importante instituição social. Para a sociedade islâmica ela assume um papel mais grandioso, sendo responsável pelo futuro da própria sociedade muçulmana.

A primeira causa legítima para a dissolução do casamento é a morte de um dos cônjuges. A segunda será o divórcio. E é exactamente sobre as formas de divórcio observadas no mundo islâmico que nos iremos debruçar.

Um *hadith* é frequentemente citado: "O divórcio é, das coisas que Deus permite, a que Ele mais detesta". E este *hadith* explica o entendimento comum ao mundo islâmico relativamente ao divórcio, muito embora existam *hadiths* e documentos que referem que os companheiros de Maomé se casavam e divorciavam com frequência. O Alcorão refere ainda que, se os esposos se desentenderem, não devem de imediato divorciar-se mas antes tentarem a reconciliação sozinhos ou recorrendo a dois *árbitros*, um elemento da família de cada um dos esposos[572].

A desigualdade entre homens e mulheres, no que toca ao acesso ao divórcio, é, todavia, uma questão sempre presente nas discussões sobre a Lei islâmica. O homem muçulmano pode divorciar-se das suas esposas através do simples repúdio unilateral, *talaq*, sem que seja necessário apresentar qualquer justificação para tal, enquanto às mulheres fica reservado apenas o divórcio por mútuo consentimento ou por decreto judicial, limitado por requisitos bastante apertados como veremos em seguida.

Todavia, as causas que subjazem a esta desigualdade no recurso ao divórcio são diferentes para feministas e mulheres muçulmanas. As primeiras culpam a Lei islâmica por tal desigualdade, enquanto as segundas atribuem-na à prática de costumes locais nascidos nas sociedades pré-islâmicas, onde os homens, por sua iniciativa e sem motivos razoáveis, renunciavam ao casamento[573]. Se o divórcio fosse de iniciativa da

[572] *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, *Sura* 4:39, p. 103.

[573] Nestas sociedades, segundo autores como Nisrine Abiad, o divórcio era uma iniciativa exclusivamente masculina, não tendo os maridos que observar qualquer forma, requisitos ou razões para dissolverem o seu casamento. Bastava então, para tal, os maridos fazerem uma declaração em que renunciavam ao casamento, anunciando que a mulher deixaria de viver com ele mas que ela não

mulher, a sua família deveria entregar o dote que havia recebido no momento do casamento. Esta forma de dissolução tinha o nome de *khula' ou khul'*.

Com a chegada do Islão e segundo a *Sharia,* o divórcio foi classificado de diversas formas, sendo que, segundo a escola árabe *'Abd al-'Ati:* o divórcio deverá ser proibido, *haram,* durante o período menstrual da mulher*;* poderá ser não recomendado, *makruh,* quando não existam fortes motivos para tal decisão*;* poderá ser aceitável, *mubah;* recomendado, *mustahabb,* quando a mulher seja infiel ou não cumpra com as suas obrigações religiosas*;* e obrigatório, *fard,* quando não há qualquer possibilidade de reconciliação ou paz entre o casal.

Existem diversas formas de divórcio segundo a Lei islâmica, sendo que algumas estão fechadas à iniciativa feminina.

a) O divórcio de iniciativa masculina

Talaq é o termo corânico para divórcio ou repúdio. A iniciativa deste divórcio está reservada apenas ao homem e prescinde do consentimento da esposa. A mulher conservará o dote que recebeu do marido no momento do casamento. O Alcorão faz referência ao divórcio em várias *Suras*[574].

O *talaq* subdivide-se em *talaq as-sunna* e *talaq al-bid'a*. A primeira forma de divórcio funda-se na *Sunna*, enquanto a segunda é uma forma inventada. *Talaq as-sunna* impõe como condição que a mulher não esteja menstruada no momento em que o homem se divorcia dela. O marido expressa, apenas uma vez, a vontade em se divorciar, devendo o casal aguardar a passagem do período de espera, *'idda*[575], que dura três

ficaria livre para voltar a casar. Cfr. Nisrine ABIAD – *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study*, London, British Institute of International and Comparative Law, 2008, p. 13-14.

[574] *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, *Suras* 2:226-238, 242 e 65:1-6, pp. 44-46, 599-600,

[575] '*Idda* é o período de espera que a mulher deve observar antes de voltar a casar, após o divórcio ou após a morte do seu marido, – entre nós conhecido como prazo inter-nupcial – dentro do qual poderá haver ainda lugar a uma reconciliação entre os cônjuges. Este período começa no dia em que ocorre o repúdio, o divórcio, a anulação ou a viuvez. A '*idda* poderá ter a duração de 10 dias - no caso de viúvas que não estejam grávidas - ou 3 meses (três períodos menstruais) - no caso de mulheres divorciadas que não estejam grávidas. Para as grávidas o período de espera é de um ano, em consonância com a teoria criança adormecida. A tese do bebé adormecido consiste na crença, pelos muçulmanos que, por vezes, o feto adormece dentro do ventre materno durante algum tempo, podendo acordar depois e continuar a desenvolver-se até ao seu nascimento. Desta forma, e seguindo tal raciocínio, poderiam existir gestações que durariam até cinco ou sete anos, assim fosse a vontade divina – o tempo limite da gestação dependia da escola islâmica seguida por cada país. Em termos jurídicos tal tese teria implicações directas com a presunção de paternidade. Assim, presumia-se a paternidade do marido da mãe ainda que, à data do nascimento da criança, estes estivessem separados há mais de um ano. Consequentemente, em muitos países a abertura a sucessão, no caso de o marido falecer, não poderia ter início se não passados sete anos após a sua morte, de forma a acautelar os legítimos interesses de um seu sucessor que entretanto pudesse nascer.

meses (três ciclos menstruais), para confirmar o divórcio. Durante ou mesmo no final deste período o casal poderá, ainda assim, decidir que pretende continuar casado. No entanto, terão que celebrar um novo contrato de casamento, *at-talaq ar-raja'i*. Os casais poderão separar-se e voltar a casar apenas duas vezes[576], sendo que à terceira vez que o casal se divorcie, tal divórcio será considerado irrevogável, *at- talaq al batta*. Se tal situação acontecer, o casal só se poderá voltar a casar após a esposa casar com outro homem e tal casamento se tiver dissolvido por divórcio ou morte do marido. De ressalvar que este casamento terá que obedecer a todos os trâmites legais e ser consumado. Uma outra forma de divórcio irrevogável acontece quando o marido pronuncia o divórcio após cada período menstrual. Na terceira pronúncia o casal ficará irrevogavelmente divorciado.

Quanto ao *Talaq al-bid'a*, a forma de divórcio que não tem acolhimento na Lei islâmica, o marido pronuncia três vezes seguidas o repúdio, podendo mesmo recorrer à fórmula "Eu divorcio-me de ti três vezes". Esta forma de divórcio parece entrar em contradição directa com a *Sura* "Ó Profeta! Quando repudiardes as vossas mulheres, repudiai-as no seu termo e calculai o termo e temei a Deus vosso Senhor! Não! Não a despeçais de suas casas e que elas não saiam, a menos que tenham cometido manifestamente adultério. Esses são os limites (fixados) por Deus e o que transgride os limites de Deus prejudica-se a si próprio. Tu não sabes se Deus suscitará qualquer nova circunstância depois de tudo isto"[577]. Considerada como uma forma *inventada* de divórcio crê-se que a sua existência se deva ao período da expansão muçulmana, durante o qual muitas mulheres não-árabes foram capturadas para casarem com os árabes muçulmanos. Uma vez que tais mulheres não aceitavam a poligamia e não conheciam ainda a Lei islâmica – pelo menos quanto aos requisitos para a invocação do divórcio - os homens *inventaram* esta forma de divórcio mais célere, pois não obedecia aos períodos de espera impostos pelo Alcorão, tornando-se imediatamente irrevogável.

[576] Este é um requisito corânico e deve a sua existência a um *hadith* de *at-Tirmidhi*, segundo o qual uma mulher, cujo marido se divorciava e voltava a tomá-la de volta sucessivas vezes antes do fim do *período de espera*, se foi queixar ao Profeta da instabilidade em que vivia. Este determinou que o divórcio só seria susceptível de anulação, no máximo, duas vezes e o procedimento exigível seria um novo contrato de casamento entre o casal. Esgotadas as duas vezes, o divórcio tornar-se-ia irrevogável.

[577] *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, *Sura* 65:1, p. 599.

b) O divórcio de iniciativa feminina

No que toca à iniciativa feminina, segundo a Lei Islâmica, a mulher pode pedir o divórcio em três situações: se o marido o consentir; se constar no contrato de casamento o recurso a este direito no caso de determinadas situações ocorrerem, *talaq at-tafwid*[578]; e com base no incumprimento, pelo marido, de um dever conjugal, o *khul'*[579].

Khul' deriva de *kh-l-'* que significa dissolver, demitir. Esta é a forma de divórcio judicial cuja iniciativa está reservada às mulheres[580]. No âmbito desta modalidade de divórcio, quando não exista, por parte do marido, qualquer incumprimento substancial dos deveres maritais a mulher deverá devolver ao seu marido o dote que dele recebeu[581]. No caso de existir violação dos deveres matrimoniais o divórcio será concedido à esposa e o marido não terá direito a qualquer compensação financeira. A impotência sexual, os maus-tratos ou o não cumprimento da obrigação de prover o sustento da família são exemplos de violação dos deveres conjugais. O *khul'* é irrevogável, contudo os esposos poderão voltar a casar através de um novo contrato de casamento e um novo dote.

As possibilidades de dissolução do casamento ao alcance da mulher diferem de região para região, de acordo com a escola islâmica que determinado país segue. A escola maliquita admite a legitimidade judicial da mulher para requerer o divórcio quando esteja em causa o não cumprimento de deveres conjugais como os referidos no parágrafo anterior. A escola hanafita, por sua vez, não reconhece à esposa o recurso ao divórcio judicial com base em tais argumentos. A falta de suporte financeiro do marido

[578] Esta possibilidade é, infelizmente, pouco usada pelas mulheres que vêem o casamento não como um contrato mas como um acto romântico e consideram, ou temem, a inclusão de tais cláusulas como um sinal de má fé.

[579] A aceitação, por parte do Profeta, do pedido de casamento feito por Khadija reforça o direito das mulheres em requererem o divórcio, pois se elas têm autonomia para iniciar um contrato de casamento, por maioria de razão também terão autonomia e direito a dissolvê-lo por sua iniciativa. No mesmo sentido vai o exemplo dado pela bisneta do Profeta, que incluiu no seu contrato de casamento o direito de se divorciar por sua livre iniciativa. Cfr. Najla HAMADEH – *Islamic family legislation: the authoritarian discourse of silence* in M. YAMANI (ed.), *Feminism and Islam*, London, Ithaca Press, 1996, p. 335.

[580] Segundo Anne Sofie Roald a prática de *khul'* tem uma maior expressão no seio da comunidade muçulmana na diáspora, pois nos países árabo-muçulmanos o recurso a esta prática é dificultado pela própria sociedade, que vê enraizada em si práticas patriarcais. Cfr. Anne Sofie ROALD – *Women in Islam: the western experience*, London, Routledge, 2001,p. 221. A propósito da iniciativa feminina na demanda do divórcio, atentemos à ressalva feita por Eva Rosanders. Avançando com o exemplo marroquino, vem esta autora alertar para o facto de, em determinadas regiões, as mulheres estarem mais preocupadas em garantir a sua subsistência e protecção através da manutenção do casamento do que em lutar pelo direito das mulheres ao divórcio. Todavia, parece-nos que essa ressalva perde um pouco a excepção que a caracteriza, se atentarmos ao facto de esse temor feminino ser transversal a todas as sociedades do Globo: de norte a sul, de leste a oeste. Cfr. Eva Evers ROSANDERS – *Women in a Borderland: Managing Muslim Identity Where Morocco Meets Spain*, Stockholm, Stockholm Studies in a Social Anthropology, 1991, p. 51.

[581] Cfr. Nisrine Abiad – Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study, London, British Institute of International and Comparative Law, 2008, p. 17.

ou o seu abuso ou rapto levado a cabo pelo seu esposo não são motivos atendíveis para a invocação do divórcio pela mulher. Na verdade, poucos são os argumentos de que a mulher, segundo esta escola, se poderá valer para dissolver o seu matrimónio[582].

Os tempos mais recentes têm trazido algumas reformas importantes no que toca à matéria do divórcio. Em algumas nações sunitas, passou a ser exigido que os divórcios sejam registados por um juiz. Os divórcios que resultem de três repudiações ditas em seguida, não se tornam irrevogáveis mas antes contam apenas como um divórcio. O Irão, Estado de maioria xiita, passou a impor penalidades aos maridos que se divorciem das suas esposas sem motivo atendível. Todavia, apesar destes esforços reformadores, o divórcio continua a ser visto, pela maior parte dos muçulmanos, como uma prerrogativa quase exclusivamente masculina, ficando reservado às mulheres a dissolução do casamento apenas quando exista algum incumprimento, por parte do marido, de um dever matrimonial[583].

2.2.6 GUARDA DOS FILHOS

O Alcorão não determina claramente a quem cabe a guarda das crianças em caso de divórcio dos pais. No entanto um versículo corânico é usado como referência para definir as regras: "As mães [repudiadas] amamentarão os filhos durante dois anos completos, isto para quem quiser dar completa amamentação; o pai deve custear a alimentação e o vestuário das mulheres, de maneira conveniente: que a ninguém se imponham obrigações para além das suas possibilidades; a mãe não deverá ser prejudicada, nem pelo filho, nem pelo pai. O herdeiro fica sujeito às mesmas obrigações. Se os pais preferirem desmamar a criança antes do prazo indicado por comum acordo e após se terem consultado mutuamente, isto não constituirá pecado, desde que se pague o combinado. Temei a Deus e sabei que ele observa tudo o que fazeis"[584].

---

[582] Cfr. Nisrine ABIAD – *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study*, London, British Institute of International and Comparative Law, 2008, p. 18.

[583] "These mechanisms for dissolving and repudiating marriages illustrate significant changes to the social structure in pre-Islamic Arabia and the rights that women were afforded. The institution of divorce, although still affording men more rights than women in marriage, was structured in such a way as to provide some measure of support to women". Cfr. Nisrine ABIAD – *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study*, London, British Institute of International and Comparative Law, 2008, p. 18.

[584] *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, *Sura* 2:233, p. 45.

Muito embora, tal versículo, não defina a quem cabe a custódia em caso de divórcio, todas as escolas sunitas de Direito muçulmano concordam com a regra que se pode daí extrair e que se consubstancia no seguinte: durante o período em que as crianças são mais pequenas e necessitam mais dos cuidados maternos (*hidãna*) – e que na tradução do versículo citado é entendido como o período de amamentação – devem ficar com a mãe, desde que esta não se tenha voltado a casar ou com a avó materna caso tal tenha acontecido[585]. Todavia, o entendimento entre as quatro escolas repousa apenas nesta primeira fase do processo de custódia dos filhos[586].

A segunda fase tem início após o período de amamentação – dois anos, de acordo com o referido versículo – e trás consigo contrastes quanto a quem cabe a custódia das crianças. Para a escola hanafita o menino deverá ir viver com o pai quando já não precisar dos cuidados maternos, no mínimo aos sete anos[587] e no máximo aos nove anos. Às meninas são diferentes as regras a aplicar. A menina deve ficar com a mãe até já não precisar da educação feminina e iniciar a sua menstruação, o que deverá acontecer entre os nove e os 11 anos, momento em que ficará aos cuidados do seu pai[588]. A escola maliquita define que o rapaz continuará ao cuidado da sua mãe até atingir a puberdade, sendo depois entregue ao pai. Relativamente às meninas, o entendimento desta escola é que elas devem ficar com a mãe até se casarem, mesmo que a mãe não seja muçulmana[589]. A escola shafeita define que o período em que as crianças exigem os cuidados da mãe só termina quando aquelas atingem os sete ou oito anos. Nessa altura a criança deverá escolher ficar com o pai ou continuar com a mãe, no caso de os pais não terem chegado antes a um acordo quanto ao destino da criança[590]. A escola hanbalita prevê o mesmo regime no que toca aos rapazes, todavia, as meninas devem ir viver com o pai assim que atinjam os sete anos de idade, não lhes sendo dada a

[585] Cfr. Anne Sofie ROALD – *Women in Islam: the western experience*, London, Routledge, 2001, p. 212.

[586] Todavia, e ainda na chamada "primeira fase" do processo de custódia das crianças, se a criança não puder ser entregue ao cuidado da mãe – pelo facto desta se ter voltado a casar – ou da avó materna – por razões que tornam impossível a tomada de tal responsabilidade e que dizem respeito apenas a esta familiar – as escolas têm um entendimento diverso sobre em qual pessoa recairá a custódia das crianças. Umas escolas defendem que a avó materna será a familiar a quem se devem entregar as crianças, outras defendem que será à avó paterna. A escola hanbalita define, relativamente a esta problemática, que a criança deverá ser entregue ao pai se a mãe ou a avó materna não puderem assumir tal responsabilidade. Cfr. Anne Sofie ROALD – *Women in Islam: the western experience*, London, Routledge, 2001, p. 232.

[587] Os setes anos marcam, de acordo com alguns *hadiths*, o terminus de uma época e o início de outra, uma vez que é aos sete anos que a criança deve começar a rezar. Cfr. Anne Sofie ROALD – *Women in Islam: the western experience*, London, Routledge, 2001, p. 232.

[588] Cfr. Anne Sofie ROALD – *Women in Islam: the western experience*, London, Routledge, 2001, p. 232.

[589] Cfr. Anne Sofie ROALD – *Women in Islam: the western experience*, London, Routledge, 2001, p. 233.

[590] Cfr. Anne Sofie ROALD – *Women in Islam: the western experience*, London, Routledge, 2001, p. 233.

possibilidade de escolha que é permitida aos rapazes. Esta orientação dada pela escola hanbalita funda-se no princípio que até aos sete anos as meninas precisam dos carinhos e conforto maternal e a partir dessa idade necessitam da protecção e segurança do pai, a pessoa mais capaz de prover tais *necessidades*[591].

[591] Cfr. Anne Sofie ROALD – *Women in Islam: the western experience*, London, Routledge, 2001, p. 233.

CAPÍTULO IV

A Condição da Mulher Marroquina

O processo democrático marroquino, vivido em Marrocos durante os últimos anos, permitiu a promoção dos direitos das mulheres marroquinas. De facto, a luta das associações femininas pela igualdade de género – que constituiu um dos motores na mudança no cenário jurídico e social das mulheres marroquinas – e a percepção, pelos monarcas, do importante papel da mulher no progresso democrático do país não seriam possíveis se Marrocos não tivesse abraçado o processo democrático[592].

A vontade dos monarcas marroquinos em melhorar a condição da mulher dentro e fora de casa, conjugada com as acções dos movimentos femininos marroquinos, resultou na consagração de várias medidas políticas e legislativas com vista à promoção da igualdade de género em Marrocos. E este fenómeno intensificou-se na última década, desde que Mohammed VI subiu ao trono.

1. AS MULHERES MARROQUINAS NA LUTA PELA DEMOCRACIA E PELOS SEUS DIREITOS

1.1 Durante o Protectorado francês

As mulheres marroquinas são tradicionalmente combativas. Desde a resistência ao protectorado francês, passando pelas diversas batalhas de promoção dos seus direitos

[592] A igualdade de género tem sido vista pelos monarcas marroquinos como uma condição essencial para o progresso da democracia. O Rei Hassan II havia já declarado, numa visita a Portugal em Setembro de 1993, que "o papel da mulher marroquina é determinante. A mulher é a metade do corpo e nenhum corpo humano pode crescer saudavelmente, participar na vida familiar e pública, se estiver amputado da sua metade. A mulher marroquina deve participar na vida deste país. Para ela todos os caminhos estão abertos, mas, o caminho mais importante, e que não é exclusivo mas sim complementar, é o papel da educação", cfr. Suleiman Valy MAMEDE – *O Islão e o Direito Muçulmano*, Lisboa, Edições Castilho, 1994, p. 71. Também Mohammed VI, o actual Rei marroquino, sublinhou, no discurso de apresentação do novo Código da Família, a importância da mudança de mentalidade na sociedade marroquina relativamente ao papel da mulher na vida pública: "[t]outefois, le faible niveau de représentation féminine dans les collectivités locales, Nous amène à Nous interroger : jusqu'à quand allons-nous continuer à recourir à la discrimination juridique positive, pour garantir une large participation de la femme aux institutions? La question exige, sans aucun doute, un renouveau global, par une transformation profonde des mentalités archaïques et de la conscience collective. Elle requiert de laisser à la femme la faculté de s'insérer dans tous les rouages de la vie de la nation, d'autant plus qu'elle a fait la démonstration de ses mérites, de sa droiture et de son dévouement au service de l'intérêt général", cfr. discurso de Sua Majestade o Rei Mohammed VI proferido no dia 10 de Outubro de 2003, na abertura do 2.º ano da 7.ª legislatura do Parlamento marroquino. Disponível na WWW: http://www.map.ma/. Consultado no dia 11 de Outubro de 2009.

e lutas pela não discriminação em função do género, diríamos que o seu espaço natural é o cenário da contestação.

Uma das primeiras manifestações contra a discriminação de género ocorreu num colégio em Fez, em 1937. Nesse ano as alunas elaboraram uma dissertação onde reprovavam a poligamia, o repúdio e o uso do véu, e apelavam ao direito à educação das jovens marroquinas[593].

Em 1941, os nacionalistas – que lutavam pela independência de Marrocos – apresentaram o *Manifesto da Independência*. Malika el-Fassi encontrava-se entre os seus signatários, reivindicando o direito à instrução das mulheres e à necessidade de acelerar o seu processo de emancipação[594]. Lalla Aicha, filha de Mohammed V, sensível a tais questões, tornou-se o símbolo da emancipação das mulheres marroquinas. A cada escola por si inaugurada, Lalla Aicha declarava que a mulher marroquina devia contribuir, de acordo com os seus meios, à conquista das aspirações de todos os marroquinos, lendo-se nas entrelinhas que tais aspirações seriam a independência de Marrocos face ao seu *protector* francês[595].

Em 1948, no seio do partido *Istiqlal*, é criada a associação *Akhouat es safa* (irmãs da transparência ou pureza) que apela à eliminação da poligamia – que apenas seria permitida em casos de força maior –, à organização judiciária do divórcio, à salvaguarda do equilíbrio no seio familiar e à interdição do casamento antes dos 16 anos[596].

Apesar de terem tido um papel muito activo nas lutas pela libertação de Marrocos do domínio francês – escondiam armas, mensagens e dinheiro no peixe e no pão; colocavam bombas artesanais nas casas dos traidores e financiavam os combates com o seu próprio dinheiro[597] – as mulheres, após a independência do seu país, voltaram para casa, para a sombra dos seus lares, onde a desigualdade continuaria a imperar apesar de terem demonstrado, na luta de libertação, que eram mais do que apenas esposas e mães sob o comando do marido e dos filhos.

[593] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 243.

[594] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 244.

[595] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 245.

[596] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 248.

[597] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, pp. 253-254.

1.2 O nascimento dos grandes movimentos associativos femininos no período pós-independência

O Código de Estatuto Pessoal, promulgado pelo Rei Mohammed V logo após à sua subida ao trono em 1956, manteve as mulheres submissas ao marido que detinha o poder exclusivo de conduzir a família, de as autorizar a trabalhar fora de casa ou a terem voz activa nos assuntos políticos do seu país[598].

A promulgação da primeira Constituição Marroquina, em 1962, criou algumas expectativas relativamente à abertura do Rei Hassan II aos tempos modernos. No primeiro texto constitucional marroquino foi consagrada a igualdade de género quanto aos direitos políticos, ao acesso aos cargos públicos, aos direitos civis como o direito à educação, trabalho, greve, circulação, opinião, expressão e associação. Todavia, a sociedade marroquina, ao invés de acompanhar os modernos ímpetos do Rei, continuava a condicionar o gozo dos direitos civis e políticos das mulheres à autorização do marido[599].

Em Abril de 1962 foi criada a UPFM (*Union Progressiste des Femmes Marocaines*) por mulheres operárias, que desde logo anunciou as suas bandeiras: a justiça, a liberdade política e económica, a democracia, a melhoria das condições de trabalho, o reconhecimento do justo lugar que as mulheres marroquinas deviam ocupar no reino de Marrocos e a luta pela igualdade de género e não discriminação.

Em 1968, demonstrando uma intolerância pelas contestações femininas, Hassan II, veio afirmar publicamente que não havia, no Islão, lugar para as mulheres no poder, pois este pertence apenas aos homens[600]. Foi neste ambiente de maior opressão e rigor religioso que nasceu, em 1969, a UNFM, *Union Nationale des Femmes Marocaines*, cujo lugar de presidente honorário coube a Lalla Aisha, irmã de Hassan II. Esta associação foi acolhida pelo então Governo: os seus estatutos foram elaborados por uma comissão real e foi reconhecida como utilidade pública. Todavia, tais apoios não foram

---

[598] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, pp. 255-258. *Vide* ainda artigos 1.º e 36.º, n.^{os} 2 e 4 do Código de Estatuto Pessoal marroquino de 1957.

[599] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 260, 264. Um inquérito realizado aos jovens marroquinos constatou que, durante tal período, os rapazes consideravam que as mulheres que se emancipavam eram umas "desavergonhadas", manifestando-se contra as mulheres trabalharem fora de casa. O resultado deste inquérito é consonante com o período de maior radicalismo no cumprimento dos preceitos corânicos vivido durante essa época pela sociedade marroquina: O consumo de álcool foi, nessa altura interdito e foram instituídas penas para quem interrompesse, publicamente, o jejum no período do ramadão. Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*. Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 265.

[600] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 275.

suficientes para que a sua presença tivesse um grande impacto na vida política do país[601].

Da emergência em controlar o crescimento da população marroquina – que quase duplicou em vinte anos contribuindo para o aumento do nível de pobreza do país – surgiram duas associações, a Associação Marroquina de Planeamento Familiar e a Associação da Salvaguarda da Família, que desempenharam o fundamental papel de gerir a ajuda financeira dos países estrangeiros destinada ao planeamento familiar, fazendo-a chegar até às mulheres que dela careciam. O planeamento familiar e o uso de contraceptivos orais, colocados à disposição das mulheres, contribuíram para o fortalecimento da sua posição no seio familiar, atenuando a tradicional função que lhes estava divinamente consagrada: a procriação[602].

Em 1979, nasceu a AMDH (*Association Marocaine pour la Défense des Droits Humains*) e foram criadas, em Casablanca e Rabat, duas comissões desta associação que têm como objectivo transmitir às mulheres marroquinas conhecimentos básicos sobre higiene e Direito.

A crise económica vivida em Marrocos nos anos 80 teve repercussões no quotidiano das mulheres. No mercado de trabalho, as mulheres foram preteridas em relação aos homens, a quem foi dada preferência no preenchimento de vagas. No campo jurídico as mulheres também se viram discriminadas, uma vez que os juízes as faziam optar, quanto à pensão de alimentos, entre ficar com os seus filhos sem direito a qualquer pensão ou entregar os filhos aos cuidados do seu pai[603].

As secções feministas dos partidos políticos da oposição voltaram novamente à luta. A UNFM (*Union National des Femmes Marocaines*) apelou à interdição da poligamia e ao registo dos casamentos[604]. Nasceram outras formas de luta, menos políticas, mas mais próximas das mulheres, visando criar uma nova consciência nas mulheres, uma maior percepção dos seus próprios direitos e dos abusos e violações que não podiam ser tolerados. Fundaram associações culturais, clubes de cinema, grupos de discussão onde debateram a condição da mulher marroquina e exprimiram os seus problemas particulares[605].

---

[601] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 277.

[602] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 295.

[603] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 307.

[604] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 304.

[605] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 311.

Em Novembro de 1983, e na senda deste novo movimento feminino, surge o primeiro número de uma revista feminista marroquina: a *8 de Maio*. Muito embora apontada pelos *ulamas* como literatura ateia, a nova revista lançada pelo OADP, (*Organisation de l'Action Démocratique Populaire*), teve uma grande tiragem em razão de uma grande procura. As mulheres começaram a discutir a questão palestiniana, a festejar o 8 de Março, e a manifestarem-se na rua durante o 1.º de Maio. A realidade marroquina parecia estar a mudar a um ritmo que não agradava às instâncias governativas e, em 1985, o Ministério da Juventude e do Desporto fecha os locais sob a sua tutela e que até aí acolhiam os clubes femininos[606].

Em 1985, a secção feminina do PPS (*Parti pour le Progrès et le Socialisme*) cria a ADFM (*Association Démocratique des Femmes Marocaines*). O PNUD (*Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento*), e a UNICEF estabeleceram parcerias com vista a promover as competências das mulheres através de formações profissionais que lhes possam conferir alguma independência financeira, de ajuda à criação da própria empresa e de cooperativas de produção, alfabetização, aconselhamento jurídico, etc.[607].

Em 1987 surgiu a UAF (*Union de l'Action Féminine*) criada pela secção feminina do OADP, e cuja figura central era Latifa Djebaldi, professora de filosofia, sindicalista e militante de esquerda. A UAF era uma crítica acesa da *Moudawana,* para a qual propôs uma reforma baseada num novo *ijtihad.* Esta união de mulheres reclamou ainda um salário igual para trabalho igual, leis que protegessem a mulher durante a maternidade[608], a escolarização para as mulheres e a eliminação da discriminação de género patente nos manuais escolares[609].

Multiplicaram-se, ainda nos anos 80, as publicações de estudos de investigação sobre as mulheres marroquinas. De entre vários autores destaca-se Fatima Mernissi, socióloga marroquina, crítica feroz do pensamento masculino em Marrocos – que considera profundamente machista[610].

Nos anos 80 as mulheres começaram a desempenhar actividades outrora exclusivas dos homens, como a electrónica, a mecânica, a electricidade, a construção civil, etc.. As mulheres passaram a representar cerca de 30 a 35% da força de trabalho

[606] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, pp. 310-312.

[607] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 314.

[608] Durante a década de 80, em Marrocos, 1 cada 5 casamentos são poligâmicos e 6 em cada 10 casamentos resultam em repúdio. Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 320.

[609] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, pp. 314-315.

[610] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 319.

de Marrocos[611]. No final da década de 80, jovens mulheres, abraçando o movimento islamista, passaram a usar o véu e a seguir a tradição islâmica dos primeiros tempos[612].

Marrocos entra na década de 90 com uma declaração que deixou em cólera as associações femininas e de Direitos do Homem. O então Ministro dos *Habous* e dos Assuntos Islâmicos manifestou publicamente que a mulher não era capaz de assumir responsabilidades políticas, pois, de acordo com o preceituado pela Lei corânica, o poder não lhes poderia ser confiado[613]. Em Março de 1992, no seguimento de uma promessa pública de revisão constitucional pelo Rei Hassan II, a UAF (*Union de l'Action Féminine*) lançou uma petição para a reforma da *Moudawana*, esperando obter um milhão de assinaturas. Reivindicavam a supressão do tutor matrimonial, o reconhecimento da maioridade plena da mulher aos 21 anos, a responsabilidade conjunta dos cônjuges no seio familiar, o direito das mulheres à guarda dos filhos e ao domicílio conjugal em caso de divórcio, o direito inalienável ao ensino e ao trabalho, a abolição da poligamia ou o seu controlo judicial. Afirmavam a necessidade de uma nova interpretação dos preceitos constantes na *Moudawana*, à luz dos Direitos do Homem, da justiça e da igualdade[614]. O impacto de tais reivindicações foi brutal e imediato na comunidade, surgindo um pouco por todas as cidades marroquinas reuniões e encontros, de mulheres e homens, para discutir a petição[615].

Foi criado, em 1992, o *Comité National pour la Participation des Femmes à la Vie Politique*[616], que veio exigir uma revisão constitucional que fortalecesse a igualdade de género, que estabelecesse o primado das normas de Direito Internacional sobre as normas de Direito interno, bem como a criação de um tribunal constitucional que tivesse como função controlar o respeito pela Constituição na produção das normas jurídicas marroquinas. Este Comité fez ainda, todavia sem sucesso, um apelo aos partidos políticos para a inclusão de quotas femininas nas listas de candidatos às próximas eleições[617]. A luta feminista estava cheia de vigor.

---

[611] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, pp. 324, 329.

[612] Cfr. Zakya Daoud – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 321.

[613] "Conformément à la loi coranique, le pouvoir ne peut être confie à une femme, qui, par conséquent, n'est pas à même d'assumer des responsabilités politiques dans notre pays'". Cfr. Zakya Daoud – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 321.

[614] Cfr. Zakya Daoud – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, pp. 333-334.

[615] Cfr. Zakya Daoud – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, pp. 333-334.

[616] Um dos membros fundadores do *Comité National pour la Participation des Femmes à la Vie Politique* foi Nouzha Skalli, Ministra do Desenvolvimento Social, da Família e da Solidariedade à data desta dissertação.

[617] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 334.

Nasceram, ainda no ano de 1992, duas grandes associações marroquinas: a AMDF (*Association Marocaine des Droits des Femmes*) que, com base na Convenção de Copenhaga, propõe-se lutar contra todas as formas de discriminação e a *Association Marocaine des Femmes Progressistes* que, próxima das correntes marxistas-leninistas, acolhe no seu grupo mulheres trabalhadoras e famílias dos prisioneiros políticos. Tanto a AMDF como a *Association Marocaine des Femmes Progressistes* assumem-se como apartidárias[618].

1.3 Os primeiros ecos governamentais positivos das contestações femininas

Confrontado com as reivindicações feministas e querendo o Estado mostrar que apoiava e não oprimia tais iniciativas de luta, o Ministério dos Negócios Estrangeiros de Marrocos criou uma célula com vista ao desenvolvimento e à integração da mulher. O objectivo de tal inovação seria o de apoiar as associações femininas e as suas iniciativas, fazendo chegar a estas a ajuda internacional por elas solicitada[619]. Em reacção, os *ulamas* lançaram duas *fatwas*[620] sobre as feministas, uma que apela à *jihad* contra estas mulheres e outra que solicita ao Estado (ao Primeiro-Ministro, ao Ministro da Justiça e ao Parlamento) que sancione todos aqueles que atentem contra a fé islâmica num Estado islâmico. A OMDH (*Organization Marocaine de Droits Humains*) criticou de imediato tais posições islâmicas radicais e afirmou que reclamar a reforma de uma lei positivada não pode constituir um crime mas sim um direito que é garantido pela Constituição marroquina e pelas convenções internacionais ratificadas por este reino. Classificou ainda as *fatwas* como terrorismo intelectual e usurpação do poder judiciário[621].

Em 29 de Setembro de 1992, Hassan II recebeu no palácio real uma delegação constituída por mulheres representantes das várias associações marroquinas[622]. Desse encontro resultou a constituição de uma comissão de juristas islâmicos – sem a participação de qualquer mulher – com o objectivo de analisar a proposta de reforma

[618] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 336.

[619] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 337.

[620] *Fatwa* quer designar parecer sobre a matéria de Direito e aplica-se, no Islão, a todas as questões civis ou religiosas. Cfr. B. LEWIS, Ch. PELLAT, J. SCHACHT (eds.) – *Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, Leiden, E. J. Brill, 1991, p. 866.

[621] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 338.

[622] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 343.

apresentada pelas associações de mulheres[623]. Todavia, a condição imposta foi que tal reforma não poderia colocar em causa os princípios islâmicos. Em 1993, foi então aprovada a reforma da *Moudawana*. Todavia, tais alterações, segundo alguns, foram claramente insuficientes – as prerrogativas masculinas mantiveram-se no que toca ao divórcio e à poligamia – pelo que os pedidos de uma nova reforma ressurgiram[624].

Em Março de 1999, um novo Governo, em harmonia com os movimentos das mulheres marroquinas, apresentou o *Plan d'Action pour l'Intégration de la Femme au Développement* (PANIFD)[625]. Este Plano propunha, desde logo, reformas na Lei Penal, no Código da Nacionalidade e na Lei da Família, sempre em consonância com os princípios da igualdade de género e recorrendo ao método interpretativo jurídico, o *ijtihad*[626]. O recurso ao método interpretativo islâmico para proceder à reforma da *Moudawana*, ainda que preconizado pela corrente modernista moderada[627] em que se inseriam alguns dos movimentos femininos, não tinha os mesmos limites para todas as modernistas moderadas. Para algumas o recurso ao *ijtihad* significaria o arquivamento

[623] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 344. Cfr. ainda Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, p. 35.

[624] Cfr. Aicha EL-HAJJAMI – *The New Moroccan Family Code: It´s Achievements and the Obstacles which Remain*, May 2008, presented at BIICL Conference Shariah, Human Rights and International Law, 5 June 2008. Cfr. ainda Ziba MIR-HOSSEINI – *How the Door of Ijtihad was Opened and Closed: A Comparative Analysis of Recent Family Law Reforms in Iran and Morocco*, in "64 *Washington & Lee Law Review*", 2007, p. 1507. Sobre a reforma da Moudawana em 1993 *vide* Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, pp. 32-38.

[625] Este plano de acção nacional, que visava a integração da mulher no desenvolvimento do país, foi elaborado em Março de 1999, pela Secretaria de Estado responsável pela protecção social da família e da infância e teve um elevado apoio do Governo marroquino que considerava a sua implementação como urgente e prioritária. Produto de uma parceria entre vários Ministérios (Ministério da Educação Nacional, Ministério da Justiça, Ministério dos Direitos do Homem, Ministério da Cooperação, Ministério do Artesanato, entre outros) e associações marroquinas de defesa dos direitos das mulheres, o texto que servia de base a tal plano continha algumas reivindicações consideradas como o mínimo exigível para uma vida condigna, a saber: a idade mínima para casar – que deveria passar de 15 para 18 anos; a abolição do repúdio; a interdição da poligamia; a partilha equitativa, entre os esposos, dos bens adquiridos na constância do matrimónio. Todavia, pressionado pelo Ministério dos *Habous* e dos Assuntos Islâmicos – que se revelava contra o plano de acção – o Governo acabou por retirar o apoio a tais reivindicações. Ainda assim, o plano de acção de 1999 acabaria por ter resultados positivos na medida em que trouxe para a rua o debate sobre as questões femininas. Cfr. LE SECRETARIAT NATIONAL DE LA LDDF – *Le gouvernement marocain renie ses engagements envers les femmes*, in http://netfemmes.cdeacf.ca/appel/lddf-maroc.html, consultado no dia 10 de Outubro de 2010.

[626] Cfr. Ziba MIR-HOSSEINI – *How the Door of Ijtihad was Opened and Closed: A Comparative Analysis of Recent Family Law Reforms in Iran and Morocco*, in "64 *Washington & Lee Law Review*", 2007, p. 1508.

[627] Por oposição à corrente feminista modernista radical que preconizava um Código da Família sem qualquer influência religiosa. Para esta corrente a nova Lei da Família deveria alicerçar-se numa consciência liberta de qualquer sacralidade religiosa uma vez que os textos sagrados preconizam a desigualdade em função do género. Cfr. Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, p. 60.

das interpretações tradicionais da *Sharia*, o que implicaria uma releitura dos textos sagrados à luz do "bem comum" e dos tempos actuais[628]. Para outras modernistas, as mais radicais da corrente moderada, o recurso ao *ijtihad* implicaria a revisão das regras tradicionalmente impostas a este método interpretativo e que se consubstanciam, sobretudo, na impossibilidade da prática de *ijtihad* relativamente a normas claramente definidas no texto sagrado. De acordo com esta corrente mais radical, tais regras que se apresentam como limites ao *ijtihad* não detêm qualquer sacralidade na medida em que não fazem parte de qualquer preceito do Alcorão ou da *Sunna*.

Islamistas, *ulamas* e o Ministério dos *Habous*, pautando-se sempre pela sua posição conservadora, opuseram-se fortemente às reformas acalentadas pelo PANIFD, promulgando *fatwas* onde acusavam as associações de mulheres de apostasia e ateísmo[629]. Muito embora tais actores tradicionalistas preconizassem também, na opinião de Malika Benradi, uma reforma na *Moudawana*, advogavam que ela teria que ser feita de acordo com as regras metodológicas admitidas pelos juristas muçulmanos[630]. O recurso ao *ijtihad* não era um direito mas, antes, um dever, todavia com limites. Defendiam aqueles conservadores que existem textos sagrados cuja reinterpretação deverá estar interdita, textos estes que promovem a superioridade, no seio familiar, do homem sobre a mulher[631]. Tais textos, que na opinião destes conservadores, consagram valores que definem a sociedade muçulmana, inspiraram directamente o Direito da Família. Na opinião dos conservadores, a Lei da Família

---

[628] Cfr. Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, pp. 61-62.

[629] Cfr. Ziba MIR-HOSSEINI – *How the Door of Ijtihad was Opened and Closed: A Comparative Analysis of Recent Family Law Reforms in Iran and Morocco*, in "64 *Washington & Lee Law Review*", 2007, p. 1508. Sobre esta questão cfr. ainda Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, pp. 56-57 Ainda sobre a oposição dos integristas ao PANIFD cfr. Abdessamad DIALMY – *Le Féminisme au Maroc*, Casablanca, Les Éditions Toubkal, 2008, p. 204. Os partidos que formavam o Governo de alternância também não apoiaram o PANIFD, deixando que o "referencial ideológico patriarcal" vencesse as suas premissas políticas. Os partidos mais progressistas, como os partidos de esquerda, cuja luta pela igualdade de género fazia parte da sua agenda política, temeram que, ao apoiar tal plano, os eleitores analfabetos – que constituíam uma grande parte do eleitorado marroquino – os abandonassem. Cfr. Abdessamad DIALMY – *Le Féminisme au Maroc*, Casablanca, Les Éditions Toubkal, 2008, pp. 174-175.

[630] Cfr. Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, p. 55.

[631] Cfr. Abdessamad DIALMY – *Le Féminisme au Maroc*, Casablanca, Les Éditions Toubkal, 2008, p. 173. Os muçulmanos acreditam que Deus criou a mulher e o homem como seres diferentes e complementares um do outro. E é nesta crença que se funda a convicção, para alguns muçulmanos, de que não existe nem poderá existir igualdade absoluta no seio familiar islâmico. Cfr. Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, p. 57.

marroquina estaria ameaçada pela influência do Direito da Família de inspiração ocidental europeia – visto pelos mais reaccionários como o produto de uma sociedade de famílias desagregadas em virtude de políticas de igualdade de género encorajadoras da abertura do espaço público às mulheres, subtraindo estas às responsabilidades familiares[632]. Esta era apenas uma das acusações feita às medidas propostas para a reforma da *Moudawana*, apresentadas num relatório da Comissão Científica do Ministério dos Assuntos Islâmicos à Secretaria de Estado da Família[633]. Acusam as propostas de reforma de marginalizarem as fontes islâmicas com base na suposta incapacidade da *Sharia* acompanhar as mudanças na sociedade marroquina e as exigências democráticas de Marrocos, e argúem que o exercício de *ijtihad* é reserva exclusiva dos *ulamas* e não pode ser levado a cabo por outros membros da sociedade, como por exemplo as associações femininas[634].

Em Setembro de 1999, Mohammed VI subiu ao trono com promessas de grandes reformas no sentido da promoção dos direitos da mulher marroquina. Motivados por razões diferentes – os conservadores viam no novo Rei a possibilidade dos *ulamas* participarem na reforma do Código à semelhança do que aconteceu nas reformas anteriores, enquanto os modernistas acreditavam no apoio de Mohammed VI às suas propostas – conservadores e modernistas pediram, ainda em 1999, a arbitragem real do processo de reforma.

A 12 de Março de 2000, com o objectivo de pressionarem o Governo a adoptar o PANIFD, os movimentos de mulheres organizaram uma grande marcha em Rabat. Em resposta, os islamistas organizaram uma marcha em Casablanca, com o dobro da dimensão da marcha de Rabat[635]. Perante tais manifestações, o Governo recuou e o plano ficou suspenso[636].

---

[632] Cfr. Abdessamad DIALMY – *Le Féminisme au Maroc*, Casablanca: Les Éditions Toubkal, 2008, p. 173. O facto de o Banco Mundial financiar a elaboração do projecto do PANIFD adensa as críticas dos muçulmanos mais tradicionalistas que chegam a falar de um projecto de conspiração mundial contra o Islão. Cfr. Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, p. 56, 58, 59.

[633] Cfr. Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, p. 56.

[634] De facto, o Conselho dos *Ulamas*, a autoridade máxima nas questões jurídicas islâmicas, não foi chamado para participar na elaboração do PANIFD. Cfr. Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, p. 56, 58.

[635] Em Casablanca estima-se que fizeram parte da manifestação entre 40 000 a 100 000 pessoas. Cfr. Ziba MIR-HOSSEINI – *How the Door of Ijtihad was Opened and Closed: A Comparative Analysis of Recent Family Law Reforms in Iran and Morocco*, in "64

Em 2001, o Rei Mohammed VI criou uma comissão real consultiva para a reforma da *Moudawana*. Esta comissão teve a cooperação do colectivo *Printemps de l'egalité*[637] – um grupo de associações feministas e femininas presidido pela ADFM (*Association Democratique des Femmes au Maroc*). Esta comissão era constituída por 16 membros, dos quais 3 eram mulheres e 13 eram homens académicos islâmicos, dois dos quais progressistas[638].

Em 2003 e após os fatídicos atentados bombistas ocorridos a 16 de Maio, em Casablanca, a posição política dos partidos islâmicos – que se opunham ao plano e consequentemente a qualquer reforma que provocasse mudanças no estatuto da mulher marroquina – alterou-se. Querendo demarcar-se de tais actos, os partidos e movimentos islamistas acalmaram as suas contestações ao PANIFD. Em Setembro de 2003, cerca de dois anos e meio após a constituição da comissão para a reforma da *Moudawana*, foram apresentadas ao Rei as recomendações que serviriam de base à proposta de um novo Código da Família. Mohammed VI submeteu o projecto-lei de um novo Código da Família ao escrutínio parlamentar. Com esta acção inovadora o actual Rei veio demonstrar que a nova *Moudawana* é um texto que deverá sujeitar-se ao controlo de uma instância laica, como o é o Parlamento marroquino, revestindo tal reforma de um manto democrático[639]. Em Janeiro de 2004 e após vários debates parlamentares – que

---

Washington & Lee Law Review", 2007, p. 1508. No mesmo sentido cfr. Abdessamad DIALMY – *Le Féminisme au Maroc*, Casablanca: Les Éditions Toubkal, 2008, p. 173.

[636] "Depuis ce jour, on assista à une mise en veilleuse du PANIFD", cfr. Abdessamad DIALMY – *Le Féminisme au Maroc*, Casablanca: Les Éditions Toubkal, 2008, pp. 173-174

[637] *Printemps de l'Égalité* significa em português *A Primavera da Igualdade*. Este colectivo, que representava diversas associações e organizações de defesa dos direitos das mulheres, tinha como princípio o estabelecimento da igualdade entre homens e mulheres nos três grandes momentos do casamento: no momento de contrair matrimónio, durante o casamento e após a sua dissolução. Apresentado aqui em traços muito gerais, o colectivo *Printemps de l'Égalité* apelava à unificação da idade de casamento – 18 anos para ambos os sexos; à livre decisão de ambos os nubentes em contrair matrimónio; à co-responsabilidade e partilha de poderes nos assuntos familiares e do seu lar; divórcio de comum acordo, a pedido de um ou de ambos ou em razão de um dano, deverá ser decretado por um juiz; à divisão equitativa dos bens adquiridos durante o casamento, entrando o trabalho doméstico da esposa como a sua parte na contribuição para os bens comuns; o pai ou mãe devem poder continuar a ter a guarda do seu filho mesmo após um novo casamento. Cfr. MAP – *"Le printemps de l'égalité" présente sa vision de réforme du code de statut personnel*, in http://www.lematin.ma/Actualite/Express/ArticlePrint.asp?id=9152, consultada no dia 5 de Novembro de 2009.

[638] Cfr. Ziba MIR-HOSSEINI – *How the Door of Ijtihad was Opened and Closed: A Comparative Analysis of Recent Family Law Reforms in Iran and Morocco*, in "64 *Washington & Lee Law Review*", 2007, p. 1509. Sobre a mesma questão cfr. Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, p. 69.

[639] Cfr. Abdessamad DIALMY – *Le Féminisme au Maroc*, Casablanca, Les Éditions Toubkal, 2008, p. 206. Mohamed Azzine vai mais longe e afirma que a submissão da nova Lei da Família ao escrutínio do Parlamento afirma a dessacralização da *Moudawana*: "Il est désacralizé puisqu'il quitte les cercles religieux et peut être soumis au parlement". Cfr. Mohamed AZZINE – *L'ijtihad el le code de la famille*, in "Revue Al Meiar", Barreu de Fès, n.º 38, 2007, p. 6.

levaram à introdução de cerca de 110 alterações – é finalmente aprovado, por unanimidade, o novo Código da Família[640].

Paralelamente às reformas legislativas muitas outras iniciativas governamentais, com vista à promoção da igualdade de género, foram levadas a cabo em Marrocos. Destacamos, pela sua importância: a criação do Ministério Delegado para a Condição Feminina, Família, Infância e Integração de Pessoas Portadoras de Deficiência[641] em 2000; a criação do Centro marroquino de informação, documentação e estudos sobre a mulher[642] em 2004; o "Orçamento-Género"[643] em 2005; o trabalho desenvolvido pelo Departamento de Justiça na identificação das discriminações jurídicas contidas nos textos e na luta pelo estabelecimento da paridade de género dentro do Departamento[644]; a adopção, em 2006, de uma estratégia nacional para a equidade e igualdade entre sexos[645]; a abolição de estereótipos de identidade de género sexistas dos manuais escolares[646]; e a circular do Primeiro-Ministro, difundida em 2007 junto de todos os

[640] Cfr. Ziba MIR-HOSSEINI – *How the Door of Ijtihad was Opened and Closed: A Comparative Analysis of Recent Family Law Reforms in Iran and Morocco*, in "64 *Washington & Lee Law Review*", 2007, p. 1509, e cfr. Abdessamad DIALMY – *Le Féminisme au Maroc*, Casablanca, Les Éditions Toubkal, 2008, p. 206.

[641] Este Ministério Delegado estava sob a alçada do Ministério do Emprego, Formação Profissional e Desenvolvimento Social e Solidariedade. Dois anos mais tarde este Ministério foi suprimido e as questões relativas às mulheres passaram para a alçada da Secretaria de Estado do Ministério do Emprego, dos Assuntos Sociais e da Solidariedade e que teria a seu cargo as questões relativas à Família, Infância e Integração de Pessoas Portadoras de Deficiência. Cfr. EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes*, p. 28, in http://www.euromedgenderequality.org, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011.

[642] Cfr. EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes*, p. 28, in http://www.euromedgenderequality.org, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011.

[643] Em 2005 foi criado o "Orçamento-Género" que visava a implementação de medidas com vista à promoção da igualdade de género nos vários ministérios e entidades públicas. Cfr. EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes*, p. 7, in http://www.euromedgenderequality.org, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011.

[644] Em 2005 o Departamento da Justiça criou uma célula que tinha como objectivo identificar as discriminações jurídicas que os textos contêm, lutar contra a disparidade existente entre homens e mulheres dentro do Departamento de forma a assegurar uma maior representatividade das mulheres em todos os domínios nos diferentes níveis das instâncias jurídicas. Cfr. EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes*, p. 15, in http://www.euromedgenderequality.org, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011.

[645] Em 2006 foi adoptada uma estratégia nacional para a equidade e igualdade entre os sexos através da integração das questões de género nas políticas e programas de desenvolvimento Cfr. EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes*, p. 7, in http://www.euromedgenderequality.org, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011.

[646] Em 2006 começou a ser sentida uma maior preocupação em melhorar a imagem da mulher nos manuais escolares, abolindo os estereótipos de identidade de género sexistas. Cfr. EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes*, p. 33, in http://www.euromedgenderequality.org, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011.

departamentos do Estado, que solicitava à integração das questões de igualdade de género nas suas políticas, planos e acções[647].

Com vista a suprimir as omissões que ainda se sentem na protecção dos direitos das mulheres e na promoção de uma cultura de igualdade de género, Marrocos definiu, num relatório que analisa a situação marroquina no biénio 2009-2010, elaborado no âmbito do *Programa Euromed Igualdade Homens – Mulheres,* as seguintes prioridades para o futuro próximo: incluir a igualdade e a paridade na agenda da revisão da Constituição; promover uma melhor aplicação do Código da Família; possibilitar a execução dos fundos de apoio à família criado pela Lei das Finanças de 2010 para fazer face ao incumprimento dos ex-maridos quanto ao pagamento da pensão de alimentos; criar o Observatório para a Igualdade de Género; reforçar a participação das mulheres na política através da institucionalização de quotas; envolver os meios de comunicação na divulgação da cultura de igualdade; e envolver os homens na partilha das responsabilidades do lar e tarefas domésticas[648].

2. A MULHER MARROQUINA NA ESFERA PÚBLICA

Os movimentos associativos, organizados na sua maioria por mulheres activas e instruídas, foram surgindo e tornaram-se cada vez mais fortes na cena política marroquina, desempenhado um vital papel na defesa e promoção dos direitos das mulheres[649]. O debate sobre os direitos das mulheres e as questões de género foram tomando a opinião pública, beneficiando da discussão gerada em torno do PANIFD[650]. Pouco a pouco as mulheres marroquinas começaram a gozar, *inter alia*, de liberdade na esfera pública: liberdade para trabalhar fora de casa; liberdade e direito à educação; liberdade política, nomeadamente o direito a serem eleitas para cargos públicos; Todavia, durante anos a mulher marroquina viveu numa espécie de esquizofrenia

[647] Cfr. EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes*, p. 33, in http://www.euromedgenderequality.org, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011.

[648] Cfr. EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes*, pp. 74-75, in http://www.euromedgenderequality.org, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011.

[649] Cfr. Houria Alami M'CHICHI e Malika BENRADI – *Les Marocains et Les Marocaines Face au Politique*, Fez, El Watanya, 2002, p. 13 (tradução nossa).

[650] *Vide* p. 141 e ss. desta dissertação.

social[651]. Se, desde os anos noventa do século XX, a igualdade de acesso da mulher marroquina à educação, ao trabalho e à participação política era já uma realidade (naturalmente com algumas excepções), na esfera privada, familiar, ela continuava a ser tratada como um sujeito com menos direitos apenas por uma questão de género[652].

2.1 Na política e na democracia

Se, como referem Malika Benradi e Houria Alami M'Chichi, "a democracia é a expressão do povo, pelo povo e para o povo", as mulheres, enquanto parte substancial – senão maioritária – do povo, deverá valer, para elas, um dos valores fundamentais da democracia: o sufrágio universal[653].

2.1.1 O DIREITO A ELEGEREM E A SEREM ELEITAS

É assim, sem grande novidade, que o Código Eleitoral marroquino determina, no artigo 3.º, que todos os marroquinos, independentemente do seu sexo, maiores de 18 anos e gozando de todos os seus direitos civis e políticos, são cidadãos eleitores, estabelecendo ainda no artigo 2.º que a inscrição nas listas eleitorais gerais é obrigatória[654]. De facto, as mulheres em Marrocos podem votar e ser candidatas nas

[651] "Il est un fait que les femmes sont considérées comme inférieures aux hommes dans les relations privées et, en même temps, responsables et égales aux hommes dans le champ politique". Cfr. Houria Alami M'CHICHI e Malika BENRADI – *Les Marocains et Les Marocaines Face au Politique*, Fez, El Watanya, 2002, p. 17. Talvez para esta "esquizofrenia social" tenham contribuído, também e em larga escala, as mulheres, elas próprias muito conservadoras quanto ao seu papel dentro de casa e muito reivindicativas dos seus direitos no espaço público. Cfr. Houria Alami M'CHICHI e Malika BENRADI – *Les Marocains et Les Marocaines Face au Politique*, Fez, El Watanya, 2002, p. 94.

[652] Cfr. Malika BENRADI – *Introduction*, in Malika BENRADI [et al.], *Le code de la famille – Perceptions juridiques et pratique judiciaire*, Fez, Friedrich Ebert Stiftung, Janeiro 2007, p. 13.

[653] "Si la democratie est l'expression du pouvoir du peuple par le peuple et pour le peuple, on doit en déduire que, pour que l'éxercice du pouvoir soit démocratique, il est nécessaire qu'il implique les deux composantes du peuple, c'est-à-dire les hommes et les femmes". Cfr. Houria Alami M'CHICHI e Malika BENRADI – *Les Marocains et Les Marocaines Face au Politique*, Fez, El Watanya, 2002, p. 13. Tradução nossa.

[654] "Sont électeurs les marocains des deux sexes âgés de dix-huit ans grégoriens révolues au moins et jouissant des leurs droits civiles et politiques et n'étant dans aucun des cas d'incapacité prévues par la présente loi" e "L'inscription sur les listes électorales générales est obligatoire", respectivamente artigos 2.º e 3.º do Código Eleitoral marroquino promulgado pelo *Dahir* n° 1-96-83 de 1 de Agosto de 1996.

eleições autárquicas e legislativas do seu país, em igualdade de circunstâncias com os homens, desde 1960[655,656].

Todavia, este país não proporcionou condições para o efectivo gozo de todos os direitos políticos das mulheres. Falamos do direito a serem eleitas. Muito embora a participação feminina nas eleições quer como candidatas quer como eleitoras fosse grande, até 1993 poucas eram as mulheres eleitas e eram-no apenas para os órgãos políticos locais ou municipais.

Em 1960 foi organizado o primeiro escrutínio popular em Marrocos: as eleições autárquicas. Estas eleições contaram com uma grande participação das mulheres, ainda que o seu direito de voto ou o direito a serem eleitas não estivesse consagrado em nenhuma lei[657]. As mulheres acorreram às urnas, em cidades como Fez e Rabat, em maior número que os homens. Todavia, de um total de 17 174 candidatos, apenas 14 eram mulheres, não tendo sido eleita nenhuma[658].

Em 1963, e após a consagração de iguais direitos políticos aos homens e mulheres na Constituição de Marrocos promulgada em 1962, dão-se as primeiras eleições legislativas. De entre 690 candidatos, 16 eram mulheres. No entanto, e mais uma vez, nenhuma foi eleita[659].

Em 1983, nas quartas eleições autárquicas, de entre 54 165 candidatas, 307 foram mulheres. Apenas 43 foram eleitas. No ano seguinte, em 1984, nas quartas eleições legislativas da história marroquina, de entre 1 366 candidatos, 16 são mulheres e nenhuma foi eleita. O Parlamento marroquino continuava a ser um dos 13 Parlamentos no mundo inteiro exclusivamente masculino[660].

No mês de Março de 1992, a ADFM (*Association Democratique des Femmes Marocaines*) apelou ao poder político, aos meios de comunicação social e às

[655] Muito embora, só em 1962, a Constituição marroquina tenha consagrado tais direitos políticos às mulheres. A igualdade de direitos políticos entre homens e mulheres estava também prevista na Constituição de 1996: "L'homme et la femme jouissent de droits politiques égaux. Sont électeurs tous les citoyens majeurs des deux sexes jouissant de leurs droits civils et politiques". Cfr. artigo 8.º da Constituição do Reino de Marrocos de 1996. A Constituição de 2011, no seu artigo 30.º, individualiza o direito a ser eleito e consagra expressamente a igualdade de género no gozo deste direito político: "Sont électeurs et éligibles, tous les citoyennes et les citoyens majeurs jouissant de leurs droits civils et politiques. La loi prévoit des dispositions de nature à favoriser l'égal accès des femmes et des hommes aux fonctions électives". Cfr. artigo 30.º da Constituição do Reino de Marrocos de 2011.

[656] Em 1972, Marrocos ratificou a Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres com algumas reservas. Contudo nenhuma das reservas versou sobre os direitos políticos das mulheres.

[657] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 262.

[658] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 262.

[659] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 264.

[660] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 307.

associações de mulheres e de direitos do homem para que se insurjam pela não representação das mulheres no mundo da política, nos cargos legislativos e executivos. O entretanto criado *Comité National pour la Participation des Femmes à la Vie Politique* exigiu uma revisão constitucional que contemplasse a igualdade de direitos de género e que sensibilizasse os partidos políticos para que incluam mulheres nos seus candidatos eleitorais às próximas eleições, pedindo ainda a introdução de quotas femininas nas listas de candidatura[661]. O pedido de introdução de quotas reservadas a mulheres nos partidos políticos e no parlamento não foi de imediato atendido.

Em 1993 foram eleitas as primeiras duas mulheres para o Parlamento, representando 0,66% da totalidade de assentos parlamentares. Nas eleições de 1997 o número de mulheres no Parlamento manteve-se igual[662]. Efectivamente, o sistema de círculos uninominais não conferia grande possibilidade à eleição de mulheres, uma vez que os eleitores ainda viam, na sua maioria, as mulheres como um género estranho na condução das politicas nacionais do seu país.

Pouco antes das eleições legislativas de 2002 o sistema eleitoral sofreu grandes reformas, tendo sido introduzido nas eleições legislativas o sistema de representação proporcional ao invés de círculos uninominais. Tais reformas, há muito desejadas pelos grupos de mulheres, permitiram que uma maior pressão fosse exercida pelas mulheres no sentido da inclusão de quotas femininas[663].

Em 2002 Marrocos assistiu a uma grande viragem no cenário político feminino, lançando este país para o 2.º lugar no mundo árabe no que toca à representação feminina no Parlamento[664]. Marrocos passou do 118.º lugar para ao 69.º lugar dos países com maior representação feminina no mundo da política[665]. A percentagem de mulheres com assento parlamentar passou de 0,66% para 10,77%. 35 dos 325 lugares da Câmara dos representantes do Parlamento marroquino foram ocupados por mulheres[666]. Este número elevado, e sem precedentes na história marroquina, deveu-se ao facto dos Partidos

[661] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 334.

[662] Cfr. EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes*, p. 22, in http://www.euromedgenderequality.org, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011.

[663] Cfr. Julie BALLINGTON – *Introducing Quotas in Africa: Discourses and Legal Reforms* in *The Implementation of Quotas: African Experience*, p. 28, in http://www.quotaproject.org/publications/Quotas_Africa.pdf, consultada a 10 de Abril de 2010.

[664] A Tunísia ocupava, em 2002, o 1.º lugar. Cfr. EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes*, p. 22, in http://www.euromedgenderequality.org, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011.

[665] Cfr. Julie BALLINGTON – *Introducing Quotas in Africa: Discourses and Legal Reforms* in *The Implementation of Quotas: African Experience*, p. 32, in http://www.quotaproject.org/publications/Quotas_Africa.pdf, consultada a 10 de Abril de 2010.

[666] Cfr. Julie BALLINGTON – *Introducing Quotas in Africa: Discourses and Legal Reforms* in *The Implementation of Quotas: African Experience*, p. 29, in http://www.quotaproject.org/publications/Quotas_Africa.pdf, consultada a 10 de Abril de 2010.

políticos terem acordado reservar às mulheres todos os 30 lugares que conquistassem através dos círculos nacionais. Assim, os 30 lugares preenchidos através de círculos nacionais foram entregues a mulheres[667]. Todavia, uma vez que não houve qualquer consagração jurídica desta medida, as mulheres continuavam dependentes da boa vontade dos Partidos políticos no que toca o acesso à Câmara dos Representantes. Efectivamente a Lei Orgânica da referida Câmara não foi alvo de qualquer reforma. Mesmo após fortes pressões exercidas pelos movimentos femininos, aquando da reforma do Código Eleitoral em 2003, a introdução do sistema quotas para as mulheres não singrou. Um dos argumentos invocados para tal resultado terá sido a possível inconstitucionalidade da introdução de tal sistema.

Foi ainda sugerido pelos movimentos de mulheres que os Partidos políticos assegurassem que, pelo menos 20% dos candidatos nas suas listas fossem mulheres[668]. Os vários Partidos políticos acabaram por acolher a sugestão dos movimentos femininos e adoptaram, nos seus órgãos nacionais de decisão, uma quota entre 10 a 20% destinada às mulheres[669].

Em 2006 foi promulgada uma nova Lei relativa aos Partidos políticos e que visava restaurar a credibilidade, a transparência política e reafirmar a importância do papel dos Partidos políticos na mobilização da sociedade para a vida política do país[670]. Tendo estes objectivos em vista, o novo diploma legal estabelece, entre outros, que os estatutos dos Partidos prevejam um número proporcional de mulheres e jovens na direcção do Partido[671]. Nas eleições legislativas de 2007, os Partidos políticos reservaram 30% dos lugares na sua lista nacional para as mulheres[672]. Como resultado,

---

[667] Cfr. Julie BALLINGTON – *Introducing Quotas in Africa: Discourses and Legal Reforms* in *The Implementation of Quotas: African Experience*, p. 32, in http://www.quotaproject.org/publications/Quotas_Africa.pdf, consultada a 10 de Abril de 2010.Em 2002 e apesar do grande aumento de representatividade feminina na Câmara dos Representantes, apenas uma mulher era líder da sua bancada parlamentar e outra encabeçava uma comissão parlamentar. Cfr. Julie BALLINGTON – *Introducing Quotas in Africa: Discourses and Legal Reforms* in *The Implementation of Quotas: African Experience*, p. 34, in http://www.quotaproject.org/ publications/Quotas_Africa.pdf, consultada a 10 de Abril de 2010.

[668] Cfr. Julie BALLINGTON – *Introducing Quotas in Africa: Discourses and Legal Reforms* in *The Implementation of Quotas: African Experience*, p. 34, in http://www.quotaproject.org/publications/Quotas_Africa.pdf, consultada a 10 de Abril de 2010.

[669] Cfr. Rachida TAHRI – *Women's Political Participation: The Case of Morocco,* p. 4, in http://www.quotaproject.org/ CS/CS_Morocco_tahri_27_7_2004.pdf, consultada no dia 2 de Outubro de 2010.

[670] Cfr. *Dahir* n° 1.06.18 du 15 moharrem 1427 (14 Fevereiro de 2006) que promulga a Lei n.° 36.04 relativa aos partidos politicos.

[671] Artigo 22.º do *Dahir* n° 1.06.18 du 15 moharrem 1427 (14 Fevereiro de 2006) que promulga a Lei n.° 36.04 relativa aos partidos políticos

[672] Cfr. ENSEMBLE POUR L'ÉGALITÉ – *Maroc*, in http://www.womenpoliticalparticipation.org/upload/file/elec/fr/mar.pdf, consultada no dia 2 de Outubro de 2010.

34 mulheres tiveram assento parlamentar, menos uma que nas eleições legislativas de 2002.

Muito embora a presença de mulheres no cenário político marroquino estivesse a aumentar, o eco feminino não se fazia sentir ao nível da política local onde menos de 1% de mulheres foram eleitas para o cargo de conselheiras municipais. Ao nível político local as mulheres continuavam, na sua maioria, como meras eleitoras. Nas eleições autárquicas de 2003 apenas 127 mulheres foram eleitas para um total de 22 944 lugares de conselheiras municipais, tendo apenas uma mulher sido eleita como presidente do município de Essaouira. Todavia, em Junho de 2009 foram estabelecidas listas suplementares para as eleições de forma a garantir quotas de 12% de mulheres nos conselhos municipais[673]. O resultado foi extraordinário: de 20 558 candidatas, 3 408 mulheres foram eleitas para o lugar de conselheiras municipais, o que significa um aumento na ordem dos 250% relativamente às autárquicas de 2003.

A dificuldade sentida pelas mulheres em participar activamente na vida política marroquina ancora-se, em grande parte, na desigualdade de disponibilidade temporal entre homens e mulheres, desigualdade que decorre directamente das responsabilidades familiares que recaem sobre o género feminino[674]. E este bloqueio é levantado tanto por homens como por mulheres, pelo que se revelava de primordial importância o trabalho dos Partidos políticos na inclusão de mulheres nas suas listas. A imagem que os homens tinham sobre as mulheres e as mulheres sobre si mesmas necessitava de mudança, de actualização, de modernidade, de uma alavanca que demonstrasse ser possível e exequível um compromisso entre as mulheres e a política. De facto, a introdução de quotas voluntarias pelos Partidos políticos veio satisfazer uma grande parte dos actores da sociedade marroquina. As mulheres, as associações femininas e feministas e as organizações não governamentais sentem-se mais fortalecidas e mais influentes na cena política nacional uma vez que as quotas femininas asseguram a sua representação política e por conseguinte um maior poder na luta contra a discriminação de género. Os Partidos políticos vêem nas quotas uma forma de ganharem a simpatia, e por

[673] Cfr. Boutheina GRIBAA – *État de situation de la participation de la femme à la vie politique en Algérie, au Maroc et en Tunisie* in *Projet "Renforcement du leadership féminin et de la participation des femmes à la vie politique et au processus de prise des décision en Algérie, au Maroc et en Tunisie*" *Etat de la situation*, p. 80, in http://www.awid.org/fre/Femmes-en-Action/Nouvelles-Ressources/Etat-de-la-situation-de-la-participation-de-la-femme-a-la-vie-politique-en-Algerie-au-Maroc-et-en-Tunisie, consultada no dia 20 de Novembro de 2009.

[674] Cfr. Houria Alami M'CHICHI e Malika BENRADI – *Les Marocains et Les Marocaines Face au Politique*, Fez, El Watanya, 2002, p. 94.

consequência os votos, de uma grande fatia da população marroquina: as mulheres. O Governo marroquino ganha popularidade tanto dentro das suas fronteiras – podendo com isso contribuir para uma diminuição da força dos movimentos islamistas mais radicais, se bem que o efeito contrário e perverso possa também acontecer – como para além delas, criando uma imagem de um país moderno para a comunidade internacional[675].

2.1.2 NOS CARGOS PÚBLICOS

O direito a aceder a cargos públicos independentemente do sexo, foi consagrado no primeiro texto constitucional marroquino em 1962, ainda sob o reinado de Hassan II[676]. Todavia, apenas duas décadas depois, a mulher marroquina conhecerá os palcos onde são tomadas as decisões que afectam a sociedade marroquina.

A conquista pelas mulheres de uma maior participação na vida pública vai acompanhar, sobretudo nos anos 90, a abertura de Marrocos ao processo democrático[677]. Assim, em 1997 quatro mulheres são nomeadas Secretárias de Estado pelo Rei[678]. Em 1998 foi nomeada a primeira mulher a estar à frente de uma pasta ministerial: o Ministério responsável pela condição feminina, infância, protecção social e pessoas portadoras de deficiência. Em 1999, e também pela primeira vez, uma mulher foi promovida a conselheira real.

Na esteira deste período de abertura dos cargos públicos às mulheres, são nomeadas em 2000 três mulheres embaixadoras: na União Europeia, na UNESCO, e a

---

[675] Aili Mari TRIPP – *The Changing Face of Africa's Legislatures: Women and Quotas* in *The Implementation of Quotas: African Experience*, p. 76, in http://www.quotaproject.org/publications/Quotas_Africa.pdf, consultada a 10 de Abril de 2010.

[676] A Constituição de 1962 consagra o direito a aceder aos cargos públicos independentemente do género: "L'homme et la femme jouissent de droits politiques égaux. Sont électeurs tous les citoyens majeurs des deux sexes, jouissant de leurs droits civiques et politiques". Cfr. artigo 8.º da Constituição do Reino de Marrocos de 1962. Também a Constituição de 1996 consagra, em igualdade de circunstâncias, o acesso aos cargos públicos dos cidadãos marroquinos. "Tous les citoyens peuvent accéder, dans les mêmes conditions, aux fonctions et emplois publics , artigo 12.º da Constituição do Reino de Marrocos de 1996. A Constituição de 2011 consagra o mesmo direito : "L'Etat, les établissements publics et les collectivités territoriales Œuvrent à la mobilisation de tous les moyens à disposition pour faciliter l'égal accès des citoyennes et des citoyens aux conditions leur permettant de jouir des droits : […] – à l'accès aux fonctions publiques selon le mérite". Cfr. artigo 31.º da Constituiçãodo Reino de Marrocos de 2011.

[677] Cfr. Houria Alami M'CHICHI e Malika BENRADI – *Les Marocains et Les Marocaines Face au Politique*, Fez, El Watanya, 2002, p. 15.

[678] Cfr. EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes,* p. 23, in http://www.euromedgenderequality.org, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011.

terceira na Suécia[679]. Em Outubro de 2002 foram nomeadas 3 mulheres para ocuparem pastas ministeriais, a saber: Família; Marroquinos na Diáspora; e Alfabetização e Educação Não-Formal. Em 2004, após uma remodelação apenas duas mulheres ficaram no Governo. Em 2007, 7 mulheres foram nomeadas para o Governo marroquino: Amina Benkhadra, Ministra da Energia, das Minas, da Água e do Ambiente; Nawal El Moutawakkil, Ministra da Juventude e do Desporto; Yasmina Baddou, Ministra da Saúde; Nouzha Skalli, Ministra para o Desenvolvimento Social, Família e Solidariedade; Touriya Jabrane, Ministra da Cultura; Latifa Labida, Secretária de Estado da Educação Nacional, Ensino Superior, Formação de Quadros, Investigação Científica e Ensino Escolar e Latifa Akherbach, Secretária de Estado dos Negócios Estrangeiros e Cooperação. Em 2009, o Governo sofreu uma remodelação por iniciativa do Rei e duas Ministras foram substituídas por 2 Ministros. À data do presente estudo o Governo marroquino conta com 5 mulheres[680].

A representação das mulheres nas instâncias judiciais tem observado, nos últimos anos um crescimento. Todavia, ao nível da magistratura a presença das mulheres continua ainda pouco expressiva. Existem 559 mulheres magistradas para 3000 lugares[681].

2.2 No Trabalho

O estabelecimento do Protectorado francês em Marrocos marcou uma nova fase na vida da mulher marroquina que, graças ao capitalismo trazido pela potência dominante, transformou a mão-de-obra feminina numa mercadoria sujeita às leis de procura e oferta do mercado[682]. Fruto de tais políticas capitalistas, nos anos 20 do século passado surgiram movimentos de êxodo de mão-de-obra feminina do campo para as cidades. Para a maioria das mulheres, o trabalho fora de casa não foi visto como uma

[679] Cfr. Houria Alami M'CHICHI e Malika BENRADI – *Les Marocains et Les Marocaines Face au Politique*, Fez, El Watanya, 2002, p. 14.

[680] As mulheres que fazem parte do actual Governo marroquino liderado por Abbas El Fassi são: Amina Benkhadra, Ministra da Energia, das Minas, da Água e do Ambiente; Yasmina Baddou**,** Ministra da Saúde; Nouzha Skalli**,** Ministra para o Desenvolvimento Social, Família e Solidariedade; Latifa Labida**,** Secretária de Estado da Educação Nacional, Ensino Superior, Formação de Quadros, Investigação Científica e Ensino Escolar e Latifa Akherbach, Secretária de Estado dos Negócios Estrangeiros e Cooperação. Cfr. *Composition du Gouvernement*, in http://www.pm.gov.ma/fr/composition.aspx, consultada no dia 11 de Outubro de 2010.

[681] Cfr. EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes*. p. 39, in http://www.euromedgenderequality.org, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011.

[682] Cfr. Abdessamad DIALMY – *Le Féminisme au Maroc*, Casablanca, Les Éditions Toubkal, 2008, pp. 123-124.

forma de emancipação mas antes como resposta a uma necessidade económica[683]. As mulheres pobres, sozinhas, viúvas e divorciadas, eram consideradas, pelas autoridades francesas, óptimas trabalhadoras a baixo custo para a indústria da construção civil. Mas várias eram as áreas do mercado de trabalho sustentadas pelas mãos das mulheres: o artesanato – bordadeiras, tecedeiras de tapetes –; a costura; os banhos mouros; a polícia feminina para as questões relativas ao estatuto pessoal; a cozinha; as actividades domésticas; auxiliares em hospitais e maternidades indígenas e a indústria em geral[684].

Ainda na década de 20 surgiram os primeiros diplomas legais que regulavam o trabalho das mulheres[685]. Se inicialmente tal produção legislativa foi vista como uma maior protecção das mulheres no trabalho, mais tarde as feministas vieram a considerá-lo discriminatório, na medida em que proibiam a mulher de trabalhar em determinadas actividades e em horários nocturnos, em virtude das características do seu género[686]. De ressalvar que, tais normas de protecção das mulheres trabalhadoras não tinham aplicação em áreas como a construção civil, indústrias têxteis e alimentares, mas apenas na indústria da restauração, diversão nocturna, teatros, casinos, hotéis e actividades similares[687].

No final de 1940 contavam-se cerca de 25 000 mulheres assalariadas na indústria agro-alimentar e 40 000 em actividades domésticas. Muito embora desempenhando o mesmo trabalho que os homens, o ordenado das mulheres era 6 vezes inferior aos dos homens. E tal desigualdade tinha origem legal: o *Dahir* de 16 de Maio de 1944[688]. No entanto, o êxodo rural continuou na década de 50, pelo que a população urbana passou de 10% a 25% e uma em cada oito mulheres trabalhava fora de casa[689].

Todavia, e na mesma época, as mulheres casadas não gozavam de tanta liberdade de movimentos no sector laboral. O artigo 6.º do Código do Comércio e o artigo 726.º do Código das Obrigações e Contratos estipulavam que a mulher não

[683] Cfr. Abdessamad DIALMY – *Le Féminisme au Maroc*, Casablanca, Les Éditions Toubkal, 2008, p. 123.

[684] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 249.

[685] De entre os textos legislativos que regulamentavam a actividade laboral das mulheres contavam-se : o *Dahir* de 13 de Julho de 1926 – relativo ao trabalho nocturno, ao trabalho subterrâneo e nas minas, ao trabalho no teatro e profissões ambulantes; o decreto emanado pelo Vizir em 21 de Janeiro de 1927 – relativo aos trabalhos perigosos interditos a mulheres. Cfr. Abdessamad DIALMY – *Le Féminisme au Maroc*, Casablanca, Les Éditions Toubkal, 2008, p. 130.

[686] Cfr. Abdessamad DIALMY – *Le Féminisme au Maroc*, Casablanca, Les Éditions Toubkal, 2008, pp. 130-131.

[687] Cfr. Abdessamad DIALMY – *Le Féminisme au Maroc*, Casablanca, Les Éditions Toubkal, 2008, p. 131.

[688] "Aux termes du *dahir* du 16 mai 1944, le salaire de la femme est inférieure du 6ème à celui de l'homme dans l'industrie et dans l'agriculture, il n'y a aucune norme ni protection". Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 249.

[689] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 249.

poderia ser comerciante nem exercer uma actividade profissional por conta de outrem, sem o consentimento do seu marido[690].

Marrocos ratificou, durante a década de 50, várias convenções internacionais da Organização Mundial do Trabalho, nomeadamente a convenção de 1951 que promovia a igualdade de remunerações entre sexos e a convenção de 1958 sobre a discriminação laboral e profissional. Todavia, e demonstrando claramente que as leis internacionais não tinham qualquer primado sobre as leis internas marroquinas, os salários das mulheres continuavam mais baixos do que os homens[691]. Em 1952, algumas mulheres continuavam a ver o seu trabalho como uma desvantagem e não como um meio para a sua emancipação. Argumentavam as mulheres que o trabalho fora de casa fazia com que se perdesse o ideal feminino – o trabalho da mulher deveria ser o de cuidar do seu lar[692].

Nos anos 70 foram reconhecidos alguns direitos às mulheres trabalhadoras, nomeadamente o direito à licença de maternidade durante 10 semanas após o nascimento do filho, em 1972, e em 1978, a obrigatoriedade da existência de uma sala de aleitamento, nas empresas com mais de 50 trabalhadoras, que poderia ser usada pelas mulheres durante uma hora por dia[693].

Em 1983, e em virtude dos compromissos com o Fundo Monetário Internacional e com o Banco Mundial – em consequência da grave crise económica que estava a atravessar –, Marrocos vê-se forçado a reduzir os seus gastos com benefícios sociais e investir nos sectores têxteis, de peles e agro-industriais. Tem, assim, início a reestruturação económica de Marrocos que em pouco tempo dará frutos. Nos anos 90 as exportações assumem uma grande percentagem na economia marroquina e tornam aquele país num dos países árabes com maior a participação feminina na indústria: cerca de 25% das mulheres marroquinas forneciam mão-de-obra paga no sector da indústria[694]. Apenas uma pequena percentagem das mulheres marroquinas exercia profissões liberais, estando as restantes ao serviço das indústrias transformadoras, como os têxteis, ou ocupando cargos na administração e serviços, no caso de serem detentoras de algum diploma[695]. Todavia, na função pública elas representam cerca de 30% dos

[690] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 258.

[691] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 293.

[692] Cfr. Abdessamad DIALMY – *Le Féminisme au Maroc*, Casablanca, Les Éditions Toubkal, 2008, p. 136.

[693] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 293.

[694] Cfr. M. Laetitia CAIROLI – *Garment Factory Workers in Fez, Morocco, in* Valentine M. Moghadam (ed.), *From Patriarchy to Empowerment*, New York, Syracuse University Press, 2007, p. 164.

[695] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 24.

efectivos nas áreas: do ensino; da medicina e da magistratura, entre outros[696]. Em 1991, o Parlamento adopta um projecto de lei que atribui às mulheres o direito à sua reforma, após 15 anos de serviço[697].

Em 2003, o Código de Trabalho marroquino foi alvo de uma reforma que tinha como escopo a conformação dos direitos humanos constantes das várias cartas e convenções internacionais com o direito marroquino. Dessa forma, os direitos das mulheres trabalhadoras mereceram uma maior protecção, tendo sido: proibida a discriminação de género; consagrado o direito da mulher (casada ou não) concluir um contrato de trabalho e aderir a um sindicato profissional, podendo participar na sua gestão e administração; promovida a igualdade de salários no sentido de para trabalho igual salário igual; referida, pela primeira vez na Lei marroquina, o assédio sexual no local de trabalho como uma falta grave cometida pelo empregador ou pelo chefe[698].

Relativamente à liberdade das mulheres casadas poderem trabalhar fora de casa e muito embora o Código Comercial marroquino preveja, desde 1996, o direito das mulheres exerceram livremente uma actividade comercial, as restantes actividades laborais continuavam sujeitas ao consentimento marital. O Código da Família anterior à reforma de 2004 previa, no seu artigo 36.º, que o marido tinha o direito de dirigir o lar e a sua organização. Cabia então ao marido a direcção do trabalho doméstico a ser efectuado pela esposa, pelo que a esposa estaria sempre dependente da autorização do seu marido para trabalhar fora do lar[699]. Com a nova *Moudawana*, aprovada em 2004, o marido deixou de ter poderes exclusivos no que toca à direcção e organização do lar, partilhando-as agora com a sua esposa[700]. Parece, assim, deixar de existir sustentação jurídica para que o trabalho da mulher casada fora de casa esteja dependente da autorização do seu marido.

---

[696] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 330.

[697] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 327.

[698] Cfr. artigo 9.º; 40.º;152.º e ss. e 327.º n.º3 do Código de Trabalho marroquino, Lei n.° 65-99 promulgada pelo *Dahir* n° 1-03-194 de 11 Setembro de 2003.

[699] Cfr. Elena H. CORROCHANO – *Mujeres y Familia en el Marruecos Modernizado*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2008, p. 118. No mesmo sentido *vide* Centre pour le Leadership Féminin – *Perceptions de la Femme décideur(e) publique et acteur(e) politique au Maroc*, Casablanca, Publications ADFM, 2002, p. 24.

[700] Cfr. artigo 4.º e 51.º do Código de Família marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

Em 2009 começou a ser elaborado um projecto-lei com vista à proibição do trabalho doméstico infantil. As mais visadas por esta futura lei serão, naturalmente, as meninas[701].

Embora tenha havido um aumento significativo de mulheres no mercado de trabalho, um relatório elaborado em 2010 pelo Governo marroquino, no âmbito do programa EUROMED, vem revelar que em resultado das medidas legislativas que visam uma maior integração das mulheres no mercado laboral a disparidade relativamente ao número de trabalhadores homens continua elevada[702]. As mulheres permanecem também as maiores vítimas da precariedade laboral[703].

O baixo número de mulheres sindicalizadas e o diminuto acesso a informação relativa aos seus direitos laborais são apontados como factores que dificultam e tornam menos célere a luta pela igualdade de direitos das mulheres no mercado laboral[704].

À semelhança do que acontece em países europeus como Portugal, em Marrocos o trabalho doméstico continua a não ser reconhecido como uma actividade profissional e por isso não é remunerado e os salários auferidos pelas mulheres são inferiores aos dos homens para o exercício das mesmas funções[705]. Os altos cargos de chefia e de direcção são ainda atribuídos maioritariamente aos homens[706]. De facto, as mulheres vêem dificultada a sua ascensão na carreira em virtude do dispêndio de tempo com o lar e com a vida familiar que continua a ser mais pesado para as mulheres uma vez que as tarefas domésticas não são, ainda, comummente partilhadas pelos dois cônjuges[707].

A iniciativa empresarial feminina é agora mais visível, todavia as mulheres debatem-se ainda com dificuldades no recurso ao financiamento e ao crédito[708].

---

[701] Cfr. EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes*, p. 15, in http://www.euromedgenderequality.org, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011.

[702] Cfr. EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes*, p. 7, in http://www.euromedgenderequality.org, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011.

[703] Cfr. EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes*, p. 7, in http://www.euromedgenderequality.org, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011.

[704] Cfr. EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes*, p. 21, in http://www.euromedgenderequality.org, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011.

[705] A diferença salarial era, em 2003, cerca de 25%. Cfr. EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes*, pp. 7, 21, in http://www.euromedgenderequality.org, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011.

[706] Cfr. EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes* , p. 7, in http://www.euromedgenderequality.org, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011.

[707] Cfr. EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes*, p. 7, in http://www.euromedgenderequality.org, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011.

[708] Cfr. EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes*, p. 7, in http://www.euromedgenderequality.org, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011.

2.3 No Mundo Religioso

O mundo religioso pertence, tradicionalmente, aos homens. São os homens que conduzem as orações nas mesquitas. Da mesma forma, a actividade de interpretação jurídica da *Sharia* é feita, tradicionalmente, pelos homens. Todavia, esse tradicional cenário religioso está a mudar em Marrocos. Desde 2005, o Ministério dos Assuntos Islâmicos, cumprindo directivas reais, organiza sessões de formações de *Morchidates*, mulheres Imãs. Da mesma forma, mulheres marroquinas começaram a integrar os Conselhos dos *Ulamas*, conselhos que reúnem os académicos religiosos que interpretam a Lei islâmica[709].

3. A MULHER MARROQUINA NA ESFERA PRIVADA

À semelhança de outras sociedades, a família tem um papel nuclear na sociedade muçulmana. A família é a base onde assenta toda a sociedade, é através dela que se transmitem os valores islâmicos considerados fundamentais para a continuidade da cultura e unidade muçulmanas. Ao Direito da Família, espaço legislativo onde a *Sharia* tem primordial aplicação mesmo em países que não aplicam a Lei islâmica ao Direito público – como é o caso de Marrocos – cabe um papel mais extenso do que, apenas, reger as relações familiares. O Direito da Família marroquino, porque assente num conjunto de valores religiosos e costumeiros, tem um grande impacto sobre a condição jurídica das mulheres[710]. O Código da Família detém o importante poder de traduzir toda uma identidade nacional[711]. É através dele que se determina se um país islâmico segue politicas tradicionalistas ou modernistas.

Disse o Rei Mohammed VI, num seu discurso, que o novo Código da Família vem não só consagrar os direitos e obrigações fundados na igualdade de género mas, sobretudo, preservar a unidade familiar e proteger a sua identidade nacional autêntica[712]. Parece-nos que, com tais palavras, o monarca deixou claro que Marrocos segue uma

[709] Cfr. EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes*, p. 55, in http://www.euromedgenderequality.org, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011.

[710] Cfr. Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille*. *Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, p. 23.

[711] Cfr. Malika BENRADI – *Introduction in Le code de la famille – Perceptions juridiques et pratique judiciaire*, Fez, Friedrich Ebert Stiftung, 2007, p. 13.

[712] Cfr. Malika BENRADI – *Introduction in Le code de la famille – Perceptions juridiques et pratique judiciaire*, Fez, Friedrich Ebert Stiftung, Janeiro 2007, p. 13.

politica modernista que visa conciliar os princípios islâmicos com o tempo presente. E tal tendência política vem a ser confirmada pela posição que a mulher marroquina, desde 2004, pode e deve tomar dentro da sua casa. Desde essa data a mulher pode substituir a pretensa protecção do marido pela protecção da norma jurídica e do poder judicial. Por esta razão, como refere Malika Benradi, muito embora o novo Código da Família seja um desafio às relações familiares, ele é também um desafio ao sistema judicial que deve zelar pelo efectivo respeito dos preceitos de igualdade de género avançadas pela reforma legislativa[713]. Logo, naturalmente, as mudanças na sociedade em virtude de tais mudanças legais – e porque as últimas deram-se em primeiro lugar ao invés de, como é habitual, surgirem em consequência das primeiras – dar-se-ão de uma forma gradual e sempre acompanhadas de alguns focos de resistência.

3.1 O Direito da Família marroquino

A existência de várias ordens normativas no Direito marroquino torna complexa a sua aplicação. Efectivamente as normas aplicáveis a uma mesma situação podem variar de acordo com a região ou religião. Vejamos o caso das matérias relativas ao estatuto pessoal. As regras mudam de acordo com a religião professada por cada marroquino. Sabendo que em Marrocos existem três confissões religiosas, a muçulmana, maioritária, a judaica e a cristã, a *Moudawana* (o Código da Família marroquino) aplicar-se-á na sua totalidade aos muçulmanos, apenas em parte aos cristãos – a poligamia está-lhes interdita e o divórcio será sempre judicial – e não será de todo aplicada aos judeus que estão, nessa área do Direito, a coberto do Direito hebraico[714].

O Código da Família é a área do Direito marroquino onde a *Sharia* tem maior influência. A propósito, afirma Malika Benradi "as leis de inspiração religiosa tocam essencialmente, para não dizer exclusivamente, o domínio familiar e, por consequência, o lugar das mulheres nesse espaço"[715].

---

[713] Cfr. Malika BENRADI – *Introduction in Le code de la famille – Perceptions juridiques et pratique judiciaire*. Fez, Friedrich Ebert Stiftung, Janeiro 2007, p. 16.

[714] Cfr. Layacha MESSAOUDI – *Grandeurs et limites du droit musulman au Maroc*, in "Revue Internationale de Droit Comparé", vol. 47, n.º 1, 1995, p. 147.

[715] "… les lois d'inspiration religieuse touchent essentiellement, pour ne pas dire exclusivement, le domaine familial et, par voie de conséquence, la place accordée aux femmes dans cet espace". Cfr. Malika BENRADI – *Rapport Introductif in Colloque*

3.1.1 O CÓDIGO DO ESTATUTO PESSOAL DE 1957

Promulgado por partes entre 1957 e 1959 – durante os três anos que se seguiram à independência e à subida ao poder de Mohammed V, o então Código do Estatuto Pessoal compilava várias leis avulsas. Muito embora se apresentasse no plano formal e em algumas questões importantes como um Código moderno, o Código de 1957 era marcado por uma forte influência islâmica e fidelidade ao rito maliquita[716].

Logo na promulgação do Código de Estatuto Pessoal, a *Sharia* viu-se contrariada nas suas posições mais tradicionalistas. Ab-rogando normas islâmicas que já não teriam lugar numa sociedade dos anos cinquenta e flectindo a *Sharia* nesse sentido, o legislador marroquino: revogou o direito do pai da noiva contratar o casamento desta sem observar a sua vontade; estabeleceu que a idade mínima dos nubentes deverá ser para os homens 18 anos e para as meninas 15 anos – segundo o Direito muçulmano a idade para casar deve ser a puberdade, numa lógica de quanto mais cedo melhor –[717]; abandonou a *teoria da criança adormecida*[718] restringindo o tempo durante o qual se presume a paternidade do marido da mãe após a separação do casal, para até um ano; proibiu o repúdio verbal multiplicado por três; tornou obrigatório o testamento[719].

Efectivamente, e muito embora seja referido no preâmbulo do actual Código da Família que o então Código do Estatuto Pessoal devia constituir a primeira pedra na

préparatoire à la mise en place du Master Tempus Drive: Genre, Droit et Migration, Fez, Maroc, Friedrich Ebert Stiftung, 2008, p. 24 (tradução nossa).

[716] Cfr. Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, p. 24.

[717] Artigo 8.º do *Dahir* de 28 de Novembro de 1957: "L'aptitude au mariage s'acquiert : 1° Pour l'homme, à dix huit ans révolus : Cependant, si de graves difficultés sont à craindre, le cas est soumis au juge en vue de l'obtention d'une dispense d'âge ; 2° Pour la femme, à quinze ans révolus". Cfr. Ainda Nisrine ABIAD – *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study*. London: British institute of International and Comparative Law, 2008, p. 55. No mesmo sentido *vide* Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 256. Em 1953 foi levado a cabo um inquérito, num bairro de Casablanca, a 271 casais. Neste universo, 42% das mulheres casaram-se antes dos 15 anos e 15 delas antes dos 10 anos. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 257.

[718] A tese do bebé adormecido consiste na crença, pelos muçulmanos que, por vezes, o feto adormece dentro do ventre materno durante algum tempo, podendo acordar depois e continuar a desenvolver-se até ao seu nascimento. Desta forma, e seguindo tal raciocínio, poderiam existir gestações que durariam até cinco ou sete anos, assim fosse a vontade divina – o tempo limite da gestação dependia da escola islâmica seguida por cada país. Em termos jurídicos tal tese teria implicações directas com a presunção de paternidade. Assim, presumia-se a paternidade do marido da mãe ainda que, à data do nascimento da criança, estes estivessem separados há mais de um ano. Consequentemente, em muitos países a abertura a sucessão, no caso de o marido falecer, não poderia ter início se não passados sete anos após a sua morte, de forma a acautelar os legítimos interesses de um seu sucessor que entretanto pudesse nascer.

[719] Cfr. Layacha MESSAOUDI – *Grandeurs et limites du droit musulman au Maroc*, in "Revue Internationale de Droit Comparé", vol. 47, n.º 1, 1995, p. 150. No que toca à proibição do repúdio verbal, cfr. ainda Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 257.

edificação do Estado de Direito[720], o movimento salafista, bem presente nessa época em Marrocos, não poderia nunca permitir alterações radicais quanto ao estatuto da mulher[721], pelo que as ambições – como a interdição da poligamia – do então líder do Partido nacionalista *Istiqlal*, Allal el Fassi, presidente da comissão de exame do projecto do Código do Estatuto Pessoal, ficaram apenas no reino da vontade[722].

A forte influência da *Sharia* e do rito maliquita no Código de 1957 explicavam a posição daquele diploma legal quanto ao casamento, à filiação *patrilinear* ou agnática, ao Direito Sucessório e à guarda das crianças, entre outros[723].

A filiação patrilinear assenta, segundo a ética muçulmana, em dois pilares: a legitimidade e a ligação do sangue. Desta forma, a filiação ilegítima não era reconhecida no Código de 1957, não sendo legalmente permitido que os filhos naturais intentassem uma acção de investigação de paternidade – de resto, esta acção judicial não fazia parte do sistema jurídico marroquino[724].

O Direito Sucessório seguia também a lógica do sistema patriarcal. Uma vez que os homens têm que prover o dote das suas futuras mulheres e ser ainda responsáveis pelo sustento da esposa e filhos – não sendo exigível que as mulheres tenham que prover o seu próprio sustento – devem ser eles a herdar, em contrapartida, o dobro do que herdam as mulheres. Os homens são também os guardiães do património familiar pelo que a regra do dobro permitiria que o património ficasse, em boa parte, nas mãos da família que sempre o deteve[725]. Como através do património se afere o prestígio da família que a detém, quanto mais extenso o património, maior o prestígio. É nesta lógica de *status* social que se enquadra o facto de muitas mulheres, ainda hoje e sobretudo nas zonas mais rurais, abdicarem da sua parte na massa da herança em prol dos seus irmãos ou tios paternos[726].

---

[720] "[…] devait constituer un premier jalon dans l'édification de l'Etat de droit et dans le processus d'harmonisation dês prescriptions afférentes audit statut". Cfr. Preâmbulo do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

[721] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 255.

[722] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 243.

[723] Cfr. Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, p. 24.

[724] Cfr. Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, pp. 26-27.

[725] Cfr. Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, p. 28.

[726] Cfr. Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, pp. 27-28.

A perda da guarda das crianças pela mãe sempre que esta se casasse novamente, e que constava do Código de 1957, justificava-se ainda com base na estrutura patriarcal da família que determinava que ao pai cabia a direcção da educação dos seus filhos[727]. Um novo casamento da mãe privaria o pai do gozo de tal poder.

Muitas outras disposições jurídicas, que integravam o Código de 1957, revelavam a frágil situação da mulher na esfera privada. A direcção do casamento cabia ao marido, o que significaria na prática que a mulher estaria dependente da autorização do marido para trabalhar fora de casa – seja por conta própria ou por conta de outrem – uma vez que tal actividade poderia colidir com o cumprimento das tarefas domésticas[728]. A mulher teria que se fazer representar por um tutor – que não podia ser uma mulher – para exprimir o seu consentimento no acto matrimonial. A prática da poligamia, apenas reservada aos homens, não estava condicionada à obediência de determinados requisitos. Na verdade, a mulher poderia introduzir no seu contrato de casamento uma cláusula onde constasse que o acto de poligamia seria visto como uma ruptura dos laços conjugais. Todavia, de tal cláusula não resultava nenhum efeito prático, uma vez que os tribunais, perante uma relação poligâmica, apenas advertiam formalmente a primeira esposa do acto de poligamia do marido, sendo que somente o não cumprimento desta formalidade tornaria o segundo casamento nulo[729]. O divórcio por iniciativa feminina tinha como única condição de admissibilidade o incumprimento de deveres matrimoniais pelo marido.

O quadro jurídico-familiar traçado pelo Código de 1957 foi motivação suficiente para a contestação, empreendida por movimentos femininos, contra a situação precária em que se encontrava a mulher marroquina no início da segunda metade do século XX[730].

[727] Cfr. Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, p. 30.

[728] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 258.

[729] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 256.

[730] Cfr. Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, p. 31.

3.1.2 O PRIMEIRO DEBATE PARLAMENTAR SOBRE A CONDIÇÃO DA MULHER MARROQUINA

Um ambiente de intolerância pela igualdade de género adensou-se, em Marrocos, durante os anos 70. Os discursos inflamados dos *ulamas* contra o planeamento familiar, os filmes ocidentais e o trabalho da mulher fora de casa, apelando ao seu regresso ao lar, e as inúmeras circulares administrativas que impunham às mulheres – que por razões de trabalho tinham de se ausentar do país – a autorização dos maridos para a emissão do passaporte, evidenciavam uma forte resistência aos movimentos para a igualdade de género[731].

No ano de 1979 e pela primeira vez, a *Moudawana* foi objecto de debate parlamentar. Dois deputados do RNI (*Rassemblement National des Indépendants*) apresentaram duas propostas de lei que tinham como objecto o aumento da idade mínima para contrair matrimónio, a restrição da prática da poligamia apenas a casos de força maior – esterilidade ou doença incurável da primeira mulher – e a proibição de repúdio. Pretendiam ainda que o Código de Processo Penal passasse a prever uma pensão de alimentos, a favor das mulheres, na pendência da acção judicial de divórcio, que, como era habitual, se desenrolava durante longos anos[732]. Apenas esta proposta foi aprovada pelo Parlamento. As outras duas propostas de lei não chegaram a ser votadas. Todavia o RNI, que tinha criado algumas secções femininas no seu seio, continuou a lutar por uma reforma da *Moudawana*[733].

3.1.3 A PRIMEIRA REFORMA DO CÓDIGO DE ESTATUTO PESSOAL

Com a reforma de 1993, o consentimento da esposa para o casamento passou a ter que ser expresso[734]. Foram impostos dois requisitos para a prática da poligamia cujo cumprimento será feito por um juiz: o conhecimento, pela primeira esposa, do desejo do seu marido e o conhecimento pela nova esposa da existência de esposa(s) anterior(s); e,

[731] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, pp. 298-299.

[732] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, pp. 299-300.

[733] Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 330.

[734] Mantendo a imposição maliquita da existência de um mandatário matrimonial – o *wali* – o novo Código prevê, em 1993, que a mulher deverá expressar o seu consentimento através da aposição da sua assinatura no extracto do acto de casamento. Dificulta-se, desta forma, a possibilidade das mulheres casarem contra a sua vontade. Cfr. Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, p. 35. Cfr. ainda Layacha MESSAOUDI – *Grandeurs et limites du droit musulman au Maroc Maroc*, in "Revue Internationale de Droit Comparé", vol. 47, n.º 1, 1995, p. 150.

ainda, que não fosse previsível que dessa prática resultasse alguma injustiça para qualquer das esposas[735]. A prática do repúdio também sofreu algumas alterações: passou a ser exigível que a esposa tomasse conhecimento imediato da intenção do marido[736] e fosse compensada se o repúdio não tivesse motivo atendível, havendo lugar a um processo de reconciliação antes da pronúncia do repúdio por um *cadi* notário que fixaria de imediato, no caso de não ser possível a reconciliação dos cônjuges, a indemnização (consolação) a atribuir à mulher, a pensão alimentar e a guarda das crianças. No que toca à tutela das crianças, o pai passou a ocupar o 2.º lugar na ordem de parentes a quem devia ser confiada a guarda de crianças em caso de dissolução do casamento (o primeiro lugar pertencia à mãe)[737], as crianças deveriam manter-se à guarda do familiar até atingirem 15 anos, no caso das meninas[738] e 12 anos no caso dos rapazes[739], idades a partir das quais as crianças têm a liberdade para escolher com que progenitor desejam viver [740]. Ainda no âmbito da tutela dos menores, as mães passaram a poder exercer a tutela legal sobre os seus filhos quando o pai das crianças estivesse incapacitado, doente ou tivesse falecido[741].

[735] Cfr. Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, p. 36. Cfr. ainda Cfr. Layacha MESSAOUDI – *Grandeurs et limites du droit musulman au Maroc*, in "Revue Internationale de Droit Comparé", vol. 47, n.º 1, 1995, p. 150.

[736] O repúdio apenas poderá ter lugar na presença de dois *adouls* (testemunhas), da esposa visada pelo repúdio e na presença de um *cadi* notário. Cfr. Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, p. 37. Cfr. ainda Layacha MESSAOUDI – *Grandeurs et limites du droit musulman au Maroc*, in "Revue Internationale de Droit Comparé", vol. 47, n.º 1, 1995, p. 150.

[737] Cfr. Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, p. 37. Cfr. ainda Cfr. Layacha MESSAOUDI – *Grandeurs et limites du droit musulman au Maroc*, in "Revue Internationale de Droit Comparé", vol. 47, n.º 1, 1995, p. 151.

[738] O Código de 1957 estendia esse prazo até à consumação do casamento.

[739] No Código de 1957 o limite seria a puberdade.

[740] Cfr. Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, p. 38.

[741] Até 1993 a mães não podiam representar legalmente os seus filhos, cabendo tal papel, no caso de impedimento do pai das crianças, aos homens da família. Cfr. Malika BENRADI – *Genre et Droit de la Famille. Les droits des femmes dans la Moudawana. De la révision de 1993 à la reforme de 2003*, in Houria ALAMI M' CHICHi [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004, p. 38.

3.1.4 A SUBIDA DE MOHAMMED VI AO PODER E AS SUAS POLÍTICAS REFORMISTAS

Mohammed VI, sensível à luta que vinha sendo promovida há vários anos por movimentos feministas reclamando mais e melhores direitos para as mulheres e ciente de que um maior respeito pelos direitos humanos em Marrocos promoverá um melhor relacionamento com os países ocidentais, parceiros económicos essenciais para o desenvolvimento daquele país, vem num discurso proferido a 20 de Agosto de 1999, logo após a sua entronização, afirmar que não se pode esperar atingir o progresso se as mulheres, que constituem metade da sociedade marroquina, vêem os seus interesses ignorados, embora o Islão as coloque em igualdade relativamente aos homens e apesar de elas terem atingido o mesmo nível de proficiência científica e profissional que os homens[742].

O, então, jovem monarca consciente de que a luta pela não discriminação em função do género teria que começar de dentro de casa para o exterior, pois as maiores discriminações sofridas pela mulher começam em casa, constituiu, em 2003, uma Comissão com vista à reforma do Código de Estatuto Pessoal, um dos últimos bastiões do Direito muçulmano no ordenamento jurídico marroquino.

Em 2003, um Código da Família que assegura mais direitos e garantias às mulheres nasceu das mãos de uma Comissão composta pelos tradicionalistas religiosos *ulamas*, por académicos modernistas e por 3 mulheres. Marrocos empreendeu uma reforma na *Moudawana* que surpreendeu o mundo ao estabelecer uma série de normas que assentam na responsabilidade partilhada dos cônjuges e na igualdade de direitos[743], consagrando uma maior protecção dos direitos das mulheres, a não discriminação em função do género, e a promoção do respeito pelos direitos humanos – por muitos defendidos como universais, transversais a todas as culturas e religiões - sem descurar os princípios islâmicos. Este exercício de compatibilização é atestado pelo artigo 400.º do Código da Família, onde é afirmado claramente que se recorrerá subsidiariamente ao

[742] "Comment espérer atteindre le progrès et la prospérité alors que les femmes, qui constituent la moitié de la société, voient leurs intérêts bafoués, sans tenir compte des droits par lesquels notre sainte religion les a mises sur un pied d'égalité avec les hommes, des droits qui correspondent à leur noble mission, leur rendant justice contre toute iniquité ou violence dont elles pourraient être victimes, alors même qu'elles ont atteint un niveau qui leur permet de rivaliser avec les hommes, que ce soit dans le domaine de la science ou de l'emploi?". Cfr. Discurso de Sua Majestade o Rei de Marrocos, Mohammed VI, proferido no dia 20 de Agosto de 1999, in http://www.anclm.ma/spip.php?article30&lang=fr, consultado no dia 10 de Junho de 2009.

[743] Cfr. Preâmbulo do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

rito maliquita e ao *ijtihad* – que concretizam os valores islâmicos em matéria de justiça, igualdade e boa convivência – para o preenchimento de lacunas[744].

Foi a 10 de Outubro de 2003, no discurso de abertura do segundo ano da 7.ª legislatura, diante de todos os membros do Parlamento marroquino, que o Rei Mohammed VI defendeu a legitimidade de tão profundas alterações ao estabelecido pela *Sharia* há mais de mil anos atrás, proclamando *hadiths* do Profeta como "as mulheres são iguais aos homens aos olhos da lei" e "é digno o homem que as honra e ignóbil o que as humilha"[745]. Para justificar a modernidade do actual Código da Família marroquino, o Rei evocou ainda a ideia de um Islão tolerante – característica reiterada várias vezes durante o seu discurso – que respeita os direitos humanos, que promove a justiça, a igualdade e o recurso ao *ijtihad*, permitindo a sua adaptação a todas as épocas[746].

3.1.5 O CÓDIGO DA FAMÍLIA DE 2004

A nova *Moudawana*, que entrou em vigor a 4 de Fevereiro de 2004, aplica-se a todos os marroquinos muçulmanos, quer vivam no reino de Marrocos ou na diáspora, e está sistematizada em seis livros: livro do casamento; livro da dissolução do pacto conjugal e dos seus efeitos; livro do nascimento e dos seus efeitos; livro da capacidade jurídica e da representação legal; livro do testamento e livro das sucessões[747].

---

[744] Cfr. artigo 400.º do Código da Família Marroquino, Lei n.º 70.03 promulgada pelo *Dahir* n.º1.04.22 de 3 de Fevereiro de 2004.

[745] "Placer la famille sous la responsabilité conjointe des deux époux. A cet égard, Mon Aïeul le Prophète Sidna Mohammed, "Paix et Salut soient sur Lui a dit : 'les femmes sont égales aux hommes au regard de la loi'. Il est, en outre, rapporté qu'Il a dit : 'est digne, l'homme qui les honore et ignoble celui qui les humilie'". Cfr. Discurso de Sua Majestade o Rei Mohammed VI proferido no dia 10 de Outubro de 2003, na abertura do 2.º ano da 7.ª legislatura do Parlamento Marroquino, in http://www.map.ma, consultado no dia 11 de Outubro de 2009.

[746] "Il est nécessaire de s'inspirer des desseins de l'Islam tolérant qui honore l'Homme et prône la justice, l'égalité et la cohabitation harmonieuse, et de s'appuyer sur l'homogénéité du rite malékite, ainsi que sur l'Ijtihad qui fait de l'Islam une religion adaptée à tous les lieux et toutes les époques, en vue d'élaborer un Code moderne de la Famille, en parfaite adéquation avec l'esprit de notre religion tolérante. Le Code ne devrait pas être considéré comme une loi édictée à l'intention exclusive de la femme, mais plutôt comme un dispositif destiné à toute la famille, père, mère et enfants. Il obéit au souci, à la fois, de lever l'iniquité qui pèse sur les femmes, de protéger les droits des enfants, et de préserver la dignité de l'Homme. Qui, parmi vous, accepterait que sa famille, sa femme et ses enfants soient jetés à la rue, ou que sa fille ou sa sœur soit maltraitée?" Cfr. Discurso de Sua Majestade o Rei Mohammed VI proferido no dia 10 de Outubro de 2003, na abertura do 2.º ano da 7.ª legislatura do Parlamento Marroquino, in http://www.map.ma, consultado no dia 11 de Outubro de 2009.

[747] Cfr. Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

A reforma do Código da Família em 2004 veio apresentar novos conceitos jurídicos e alterar substancialmente a linguagem doutrinal da escola maliquita, consequência necessária do acolhimento do princípio da igualdade entre homens e mulheres no ramo do Direito marroquino onde a *Sharia* era fonte exclusiva[748].

A nova *Moudawana* trouxe ainda consigo a eliminação das reservas que Marrocos havia feito aquando da ratificação da Convenção para a Eliminação de Toda as Formas de Discriminação Contra as Mulheres (CEDAW) em 21 Junho de 1993. Em Dezembro de 2008 o reino de Marrocos levantou todas as reservas que havia feito àquela Convenção, nomeadamente as que diziam respeito ao estatuto da mulher na família e à questão relativa à nacionalidade das crianças nascidas de um casamento de uma mulher marroquina com um não-muçulmano[749]. A Lei da Nacionalidade marroquina de 1958 apenas permitia que um marroquino menor tivesse a nacionalidade da sua mãe nos casos em que é nascido de pai desconhecido, independentemente do local de nascimento. Todavia, em 2007 a Lei da Nacionalidade sofreu uma reforma e a criança passou a poder adoptar, sem discriminação, a nacionalidade marroquina quer através do pai marroquino, quer através da mãe marroquina. Quanto ao estatuto de igualdade da mulher no âmbito da relação matrimonial, tal como preconiza a CEDAW, Marrocos, à altura da ratificação desta Convenção, considerava tal preceito incompatível com a Lei islâmica. Segundo o Islão o marido deve oferecer um presente nupcial à sua esposa e deve ser ele a sustentar a sua família, enquanto à mulher não é exigido que ela despenda os seus bens com os encargos familiares. Isto por si só coloca os cônjuges numa situação de desigualdade. Muito embora tal reserva à CEDAW tenha sido levantada em 2008, o Código da Família ainda prevê, no seu artigo 194.º que "o marido deve providenciar o sustento da sua esposa, a partir da consumação do

[748] Cfr. Ziba MIR-HOSSEINI – *How the Door of Ijtihad was Opened and Closed: A Comparative Analysis of Recent Family Law Reforms in Iran and Morocco*, in "64 *Washington & Lee Law Review*", 2007, p. 1509.

[749] No que toca à reserva comummente feita pelos países muçulmanos à Convenção para a Eliminação de Todas as Formas de Discriminação Contra as Mulheres – a imposição islâmica da atribuição da nacionalidade da criança em função da nacionalidade do pai – Nisrinie Abiad avança com uma possível explicação da sua existência e que se prende com a questão da manutenção da identidade palestiniana. Todavia tal razão não será suficiente para compreender porque países tão distantes da Palestina como a Malásia tenham feito a mesma reserva: "It is common to justify the restrictions on the rights of women to grant nationality to their children in Muslim Countries, specifically the Arab ones, on the political ground related to the existence of Palestinian refugees in these countries. There appears to be a fear of potential and consequences of widely spread "blank marriages" between Palestinian men and national women for the purpose of getting nationality, if not for themselves, at least for their children, as well as the political implications of Palestinians losing their identity. However, it seems this issue goes beyond the political aspect of the Palestinian cause, for Muslim countries as geographically and politically as far away as Malaysia have formulated exactly the same reservations". Cfr. Nisrine ABIAD – *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study*, London, British institute of International and Comparative Law, 2008, p. 94.

casamento". Da mesma forma deve ser o marido a providenciar o sustento dos seus filhos. O contributo monetário da esposa para o sustento familiar apenas é admitido nos casos de incapacidade parcial ou total do marido para o fazer.

O Conselho Superior Marroquino dos *Ulamas* veio, após o levantamento de todas as reservas à CEDAW, emitir uma declaração afirmando que tal acto não deverá suscitar, na sociedade marroquina, qualquer dúvida sobre o respeito do reino de Marrocos relativamente aos preceitos islâmicos. Vai ainda mais longe, e surpreende quando, afastando-se do espírito conservador que sempre o caracterizou, vem confirmar a sua fidelidade à evolução do *ijtihad*, à evolução do esforço interpretativo das fontes primordiais do Islão, prática que, segundo o Conselho, terá estado na base de tão surpreendente reforma do Código da Família marroquino[750].

3.2 As mulheres marroquinas na relação familiar em geral – os direitos sucessórios

O novo Código da Família continua a determinar que as filhas herdarão metade do valor herdado pelos filhos. No entanto, os direitos sucessórios das mulheres saem, ainda que apenas indirectamente e por intermédio dos seus filhos, mais reforçados.

Até 2004 os netos de pais pré-falecidos apenas poderiam herdar do seu avô paterno, não entrando na partilha dos bens do seu avô materno. Todavia, a nova *Moudawana* vem consagrar agora o direito dos filhos de mãe pré-falecida herdarem o património do seu avô materno. Poderemos ver tal consagração jurídica nos artigos 369.º e seguintes do Código da Família marroquino: os netos filhos ou filhas, de um filho ou filha morto antes ou ao mesmo tempo do *de cujus*, beneficiarão de um legado obrigatório que corresponderá ao montante que o seu ascendente receberia se houvesse sobrevivido ao *de cujus*, valor este que não poderá ser superior a um terço da herança[751].

---

[750] Cfr. CEDAW – *Déclaration du Conseil supérieur des ouléma sur La levée des réserves sur la CEDAW par le Maroc*, in http://www.cedaw.wordpress.com, consultada no dia 28 de Março de 2010.

[751] Artigo 369.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004: "Lorsqu'une personne décède en laissant des petits-enfants issus d'un fils ou d'une fille prédécédé (e) ou décédé (e) en même temps qu'elle, ces petits-enfants bénéficient, dans la limite du tiers disponible de la succession, d'un legs obligatoire, selon la répartition et conformément aux conditions énoncées dans les articles ci-après". Artigo 370.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004: "Le legs obligatoire attribué aux petits-enfants visés à l'article précédent, est égal à la part de la succession que leur père ou mère aurait recueillie de son ascendant s'il lui avait survécu ; toutefois, le tiers de la succession ne peut être dépassé".

A introdução deste novo direito para os descendentes de uma filha vem, na nossa opinião, abrir o caminho para a igualdade de direitos sucessórios em razão de género.

3.3 As mulheres marroquinas na relação conjugal

A mulher muçulmana tem, como já vimos o fulcral e exclusivo papel de aglutinadora da família, de responsável pela transmissão dos valores islâmicos aos seus filhos, portanto, o papel de modeladora da sociedade. Poucos mais eram os poderes que a mulher marroquina detinha, até 2004, dentro de casa, uma vez que cabia ao marido, em exclusividade, a direcção da família – o que significava que ele detinha a última palavra sobre a educação dos filhos, as tarefas domésticas da mulher e a gestão dos bens familiares – e à mulher a tarefa de executar as ordens daquele[752]. Nada havia consagrado na Lei que determinasse outra estrutura das relações familiares. Esta foi sempre a visão do Islão sobre as mulheres – embora, como sabemos, não se restrinja aos países muçulmanos uma vez que, a maior parte dos países ocidentais partilha a mesma perspectiva, sobretudo os países da margem norte do mediterrâneo[753].

Introduzir alterações na estrutura de tão basilar instituto, como o é a família, parece ter suscitado grandes transformações políticas em Marrocos, acarretando alterações de peso no seu sistema jurídico. A transformação das relações de poder dentro de casa, entre homens e mulheres, terá constituído, *ab initio,* um grande desafio à Lei islâmica e à capacidade de evolução do Islão para acompanhar os novos tempos[754]. E aqui residiu a *provocação*, para muitos, de tal empresa.

---

[752] "Elles sont, pour longtemps, figées dans un rôle extrêmement lourd : celui de gardiennes de la tradition et de garantes de l'ordre masculin, chargées d'assurer la surcompensation des humiliations subies et déifiées pour être mieux piétinées". Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, p. 12.

[753] De uma forma geral, o carácter patriarcal das relações familiares é comum aos povos do Mediterrâneo, que pela sujeição ao dever de obediência ao patriarca, submete os jovens e as mulheres ao autoritarismo do homem. O Islão apenas veio reforçar tal estrutura, no entanto não se pode desresponsabilizá-lo da "difusão da imagem de inferioridade feminina". Cfr. Zakya DAOUD – *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Éditions Eddif, 1993, pp. 13, 15.

[754] Cfr. Malika BENRADI – *Rapport Introductif in Colloque préparatoire à la mise en place du Master Tempus Drive: Genre, Droit et Migration*, Fez, Friedrich Ebert Stiftung, 2008, p. 25.

3.3.1 O DIREITO DE ESCOLHA, A IDADE MÍNIMA PARA O CASAMENTO, O NOIVADO, O DOTE E O CONTRATO MATRIMONIAL

Uma grande inovação, introduzida pelo novo Código da Família, é a norma que permite à mulher maior de idade exercer livremente – tal como o homem nas mesmas condições – o seu direito à tutela matrimonial (*wilaya*), não necessitando, caso não o queira, de se submeter ao consentimento e controlo do seu pai ou, na falta deste, de um seu familiar do género masculino[755]. A exclusão da obrigatoriedade de tutor matrimonial para as mulheres que tenham já atingido a maioridade não é bem recebida quer pelos cidadãos quer pelos magistrados, estes ainda fortemente influenciados pelo rito maliquita que determina a imposição de tal requisito[756].

A idade mínima para as mulheres casarem, um dos requisitos através dos quais se afere a capacidade matrimonial da mulher, passou a ser os 18 anos contra os anteriores 15 anos[757]. Desta forma preconiza-se a igualdade de direitos entre homens e mulheres – uma vez que o anterior Código da Família determinava como idade mínima para os homens os dezoito anos – e evitam-se os casamentos precoces em que, na maior parte das vezes, as mulheres são apenas meninas sem real consciência do acto que vão praticar. Os nubentes poderão, todavia, casar antes dos 18 anos. Contudo, tal acto terá que ser autorizado pelo juiz, que avaliará o interesse e o motivo que sustentam tal pedido, e ouvirá os pais ou representante legal do menor, bem como o próprio menor que será ainda submetido a uma avaliação médica a fim de se perceber se tem aptidão para assumir os encargos do casamento. Em alternativa à avaliação médica, o juiz poderá proceder a um inquérito social de forma a compreender as razões que justificam tal pedido e perceber se o menor pretende ou não obter tal autorização para se casar[758].

Um estudo publicado em 2007 refere que a introdução do requisito dos 18 anos – idade em que se atinge a maioridade – como idade mínima para contrair casamento, não suscita grande reprovação por parte da opinião pública. Todavia, o marroquino médio continua a pensar que a sua filha pode casar-se antes dos 18 anos, invocando para

---

[755] Cfr. Artigo 24.º e 25.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004. O anterior Código previa no seu artigo 12.º, n.º 4, que apenas as mulheres maiores e as mulheres órfãs de pai poderiam concluir por si próprias o seu casamento.

[756] Cfr. Malika BENRADI [et al.] – *Le code de la famille – Perceptions juridiques et pratique judiciaire*, Fez, Friedrich Ebert Stiftung, Janeiro 2007, pp. 273-290.

[757] Cfr. *Guide pratique du Code de la Famille*, p. 24, in http://www.justice.gov.ma/moudawana/Guide%20pratique%20du%20code%20de%20la%20famille.pdf, consultado no dia 28 de Setembro de 2010.

[758] Cfr. artigos 20.º e 22.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

tal argumentos que vão desde a maturidade física das meninas como à protecção destas que, sendo solteiras, estarão mais expostas a violações sexuais ou à libertinagem[759]. Muito embora a taxa de pedidos de autorização de casamento de menores, junto dos tribunais, seja baixa, foi observado que, entre 2004 e 2007, os juízes concederam facilmente tais autorizações[760]. Foi igualmente observado que os peritos médicos emitem frequentemente atestados de capacidade e não é respeitado o requisito estabelecido pelo artigo 20.º do Código da Família que estatui que é necessário proceder-se a um inquérito social antes da autorização do casamento de um/uma menor[761].

Relativamente ao noivado, o artigo 5.º da *Moudawana* determina que ele terá as mesmas consequências jurídicas que a promessa de casamento, ao contrário do que estatuía o Código anterior[762]. Ainda com vista à protecção das mulheres cujo noivado tenha sido rompido pelo noivo, e sempre que daí resulte um prejuízo para aquela, a Lei, no seu artigo 7.º, consagra o recurso à reparação dos danos da parte lesada[763]. Cada noivo tem o direito de pedir a restituição dos presentes trocados com a outra parte a menos que a causa da ruptura lhe seja imputável[764].

---

[759] Cfr. Malika BENRADI [et al.] – *Le code de la famille – Perceptions juridiques et pratique judiciaire*, Fez, Friedrich Ebert Stiftung, Janeiro 2007, p.277.

[760] O estudo publicado em 2007 avança com as possíveis razões que poderão explicar a facilidade com que os juízes autorizaram os casamentos de menores entre 2004 e 2007. De acordo com o referido estudo os juízes consideravam que a excepção para o casamento de menores estaria limitada a uma proibição abaixo dos 16 ou 17 anos, ou que bastava apenas uma simples avaliação feita por eles próprios para que houvesse, ou não, lugar à derrogação jurídica do princípio estabelecido pelo artigo 19.º. Cfr. Malika BENRADI [et al.] – *Le code de la famille – Perceptions juridiques et pratique judiciaire*, Fez, Friedrich Ebert Stiftung, Janeiro 2007, p. 277.

[761] Cfr. Malika BENRADI [et al.] – *Le code de la famille – Perceptions juridiques et pratique judiciaire*, Fez, Friedrich Ebert Stiftung, Janeiro 2007, p. 277. No mesmo sentido *vide* Abdessamad DIALMY – *Le Féminisme au Maroc*, Casablanca, Les Éditions Toubkal, 2008, p. 209.

[762] Cfr. *Guide pratique du Code de la Famille*, p. 24, in http://www.justice.gov.ma/moudawana/Guide%20pratique%20du%20code%20de%20la%20famille.pdf, consultado no dia 28 de Setembro de 2010.

[763] A anotação do artigo 7.º dá-nos a conhecer o espírito da lei: "[…] si par son fait ou son comportement, l'une des parties porte préjudice à l'autre, puis choisit de renoncer aux fiançailles, la partie lésée peut réclamer une indemnité conformément au droit commun, comme par exemple lorsque le fiancé exige de sa fiancée d'interrompre ses études ou de démissionner de son emploi, puis rompt les fiançailles sans raison, ou lorsque la fiancée exige de son fiancé de changer de profession ou d'engager des dépenses pour le loyer ou l'ameublement d'une maison, puis renonce aux fiançailles sans raison aucune". Cfr. Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004. Cfr. ainda *Guide pratique du Code de la Famille*, p. 24 in http://www.justice.gov.ma/moudawana/Guide%20pratique%20du%20code%20de%20la%20famille.pdf, consultado no dia 28 de Setembro de 2010.

[764] Segundo Joaquín Larrondo, estas novas disposições aproximam-se do Direito romano, que faz a distinção entre o noivado e o casamento, existindo um vínculo entre as partes apenas após o casamento, não havendo lugar a qualquer indemnização no caso do rompimento do noivado a menos que daí advenha algum prejuízo para alguma das partes. Cfr. Joaquín LARRONDO LIZARRA – *Derecho de família y sucessiones de Marruecos "La Moudawana"*, Madrid, Colegio de Registradores de la Propiedad, Mercantiles y de Bienes Muebles de España, 2009, p.25.

A questão do dote (*sadaq*) é aprofundada no novo Código. A nova Lei da Família define com maior precisão o significado do dote – que simboliza uma séria e firme intenção do noivo querer casar com a noiva com o objectivo de fundarem um lar alicerçando-o em laços de afeição mútua –, fundamentando a sua existência não no seu valor material mas no seu valor moral e simbólico[765].

No contrato matrimonial podem estabelecer-se determinadas condições que se tornam obrigatórias para o cônjuge a quem são exigidas[766]. Esta inovação é de primordial importância para as mulheres, que têm agora a oportunidade de poder regular numerosas questões de forma a garantirem uma situação de maior igualdade dentro de casa. Assim, pode, por exemplo, ficar convencionado no contrato matrimonial o regime de bens a adoptar durante a constância do casamento ou a questão da poligamia, podendo a consorte definir que não aceita que o marido se case com outra mulher na constância do seu casamento. Todas as condições são admissíveis neste contrato matrimonial, desde que correspondam a um interesse legítimo da parte que as estipula e não contrariem normas imperativas ou se revelem contrárias ao próprio acto do casamento e aos seus objectivos. A execução de tais condições será obrigatória, sendo apenas admitidas excepções quando, na constância do casamento, surjam novas circunstâncias que tornem difícil a execução daquelas. Nestes casos, a parte a quem cabe a execução de determinada condição deverá recorrer ao tribunal para que este dispense a sua execução ou a modifique. Todavia, a condição que visa o impedimento da poligamia não pode nunca ser derrogada, a não ser que a esposa, a ela decida renunciar.

Se os nubentes não convencionarem o regime de bens a vigorar durante a constância do casamento, poderão recorrer, a todo o tempo, às instâncias judiciais competentes de forma a regular a situação. O tribunal apreciará as provas apresentadas

[765] "Le *Sadaq* (la dot) consiste en tout bien donné par l'époux à son épouse, impliquant de sa part la ferme volonté de créer un foyer et de vivre dans les liens d'une affection mutuelle. Le fondement légal du *Sadaq* consiste en sa valeur morale et symbolique et non en sa valeur matérielle". Cfr. artigo 26.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.. Cfr. ainda, Omar MOUNIR, *Le nouveau droit de la famille au Maroc: Essai analytique, Le sort des mariages mixtes, Les Marocains à l'étranger*, [s.l.], Cheminements, 2005, pp. 27-28.

[766] "Toutes les conditions sont contraignantes à l'exception de celles qui sont contraires aux dispositions et aux buts de l'acte de mariage et aux règles impératives de droit, lesquelles sont nulles alors que l'acte de mariage demeure valable". "Les conditions qui assurent un intérêt légitime au conjoint qui les formule sont valables et engagent l'autre conjoint qui y souscrit. En cas de survenance de circonstances ou de faits rendant pénible l'exécution réelle de la condition, celui qui s'y est obligé peut demander au tribunal de l'en exempter ou de la modifier, tant que persistent les dits circonstances ou faits, sous réserve des dispositions de l'article 40 ci-dessus". Cfr. respectivamente artigos 47.º e 48.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

pelo litigante sobre a sua participação no crescimento dos bens do casal durante a vigência do casamento[767]. Este artigo 49.º da nova *Moudawana* beneficia especialmente as mulheres, que estarão agora mais protegidas relativamente à possibilidade de se verem, após o divórcio, na rua e sem qualquer património.

3.3.2 A DIRECÇÃO DO LAR

"O casamento é um pacto fundado no consentimento mútuo e numa união legal e duradoura, entre um homem e uma mulher. Tem como finalidade uma vida com base na fidelidade, na pureza e na fundação de uma família estável sob a direcção dos dois esposos de acordo com as disposições do presente código"[768].

A modificação da definição legal de casamento, introduzida pela reforma de 2004, é a alteração mais emblemática do caminho na direcção da igualdade de género que representa a nova *Moudawana* para a mulher muçulmana. A expressão "sob a direcção do marido"[769] dá agora lugar à expressão "sob a direcção dos dois esposos". Esta inovação constitui a pedra-de-toque do novo Código da Família. A submissão de outrora ao marido já não tem consagração na lei.

Um relatório publicado em 2010 demonstra que, apesar de o casamento ser agora e por definição jurídica dirigido por ambos os cônjuges, na prática, as decisões importantes continuam a ser tomadas unilateralmente pelo marido[770]. Todavia, a tendência observada, sobretudo nos meios mais citadinos, é a partilha da gestão do

[767] "Les deux époux disposent chacun d'un patrimoine propre. Toutefois, les époux peuvent se mettre d'accord sur les conditions de fructification et de répartition des biens qu'ils auront acquis pendant leur mariage. Cet accord fait l'objet d'un document distinct de l 'acte de mariage. Les adoul avisent les deux parties, lors de la conclusion du mariage, des dispositions précédentes. A défaut de l'accord susvisé, il est fait recours aux règles générales de preuve, tout en prenant en considération le travail de chacun des conjoints, les efforts qu'il a fournis et les charges qu'il a assumées pour fructifier les biens de la famille", artigo 49.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

[768] "Le mariage est un pacte fondé sur le consentement mutuel et une union légale et durable, entre un homme et une femme. Il a pour fin la vie dans la fidélité, la pureté et la fondation d'une famille stable sous la direction des deux époux conformément aux dispositions du présent code". Cfr. Artigo 4.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004. Tradução e sublinhados nossos.

[769] Artigo 1.º do Código do Estatuto Pessoal promulgado pelos *Dahirs* de 22 de Novembro e 18 de Dezembro de 1957, e pelos *Dahirs* de 25 de Janeiro, de 20 de Fevereiro e 4 de Abril de 1958 "Le mariage est un contrat légal par lequel un homme et une femme s'unissent en vue d'une vie conjugale commune et durable. Il a pour but la vie dans la fidélité, la pureté et le désir de procréation par fécondation, sur des bases stables et sous la direction du mari, d'un foyer permettant aux époux de faire face à leurs obligations réciproques dans la sécurité, la paix, l'affection et le respect mutuel". Sublinhado nosso.

[770] Cerca de 60,7%, das decisões são tomadas pelo marido, contra 31,9% das decisões tomadas conjuntamente pelo casal Cfr. EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes*, p. 16, in http://www.euromedgenderequality.org, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011.

orçamento familiar, da tomada de decisão e das tarefas domésticas. De facto, o trabalho feminino fora de casa, e a percepção pelas mulheres de rendimentos próprios, tem levado a algumas mudanças no comportamento dos jovens casais que vêem a relação conjugal mais equilibrada, mais igualitária[771].

No âmbito dos direitos e deveres dos cônjuges na constância do casamento, o novo Código introduz algumas alterações ao definir que, a gestão e a protecção dos assuntos familiares, as decisões relativas ao lar e à educação e orientação das crianças bem como a planificação familiar (natalidade), deverá ser assumida pelos dois cônjuges, de acordo com o princípio de igualdade que guia o espírito deste Código da Família[772].

3.3.3 A POLIGAMIA

Quanto à poligamia, tema que mereceu especial atenção da opinião pública marroquina, as alterações introduzidas sistematizam a questão de uma forma mais ordenada e detalhada, estabelecendo ao longo de sete artigos – do artigo 40.º ao artigo 46.º – os impedimentos que, desde logo, obstam a um segundo casamento. Deste rol de artigos constam, ainda, os actos processuais a decorrerem em tribunal e a que estará sujeito o pedido do marido para contrair novo casamento, sempre e desde que não exista um compromisso prévio no qual esteja expressamente estabelecido que o marido renuncia à poligamia – por exemplo através do contrato matrimonial – ou se presuma que tal acto poderá criar uma injustiça entre as esposas[773]. Efectivamente, se no artigo 30.º do anterior Código não estava claro se a poligamia estaria sujeita a autorização judicial, o Código de 2004 não deixa pairar qualquer dúvida, introduzindo ainda mais dois requisitos: o marido terá que demonstrar objectivamente – em tribunal e ao

[771] Cfr. EUROMED – *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes*, p. 16, in http://www.euromedgenderequality.org, consultada no dia 1 de Fevereiro de 2011.

[772] "Les droits et devoirs réciproques entre conjoints sont les suivants :1) la cohabitation légale, qui implique les bons rapports conjugaux, la justice et l'égalité de traitement entre épouses, en cas de polygamie, la pureté et la fidélité mutuelles, la vertu et la préservation de l'honneur et de la lignée ; 2) le maintien de bons rapports de la vie commune, le respect, l'affection et la sollicitude mutuels ainsi que la préservation de l'intérêt de la famille; 3) la prise en charge, par l'épouse conjointement avec l'époux de laresponsabilité de la gestion des affaires du foyer et de la protection dês enfants ; 4) la concertation dans les décisions relatives à la gestion des affaires de la famille, des enfants et de planning familial ; 5) le maintien par chaque conjoint de bons rapports avec les parents de l'autre et ses proches avec lesquels existe un empêchement au mariage, en les respectant, leur rendant visite et en les recevant dans les limites des convenances ; 6) le droit de chacun des époux d'hériter de l'autre". Artigo 51.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

[773] Estes dois impedimentos já constavam do anterior Código de Família, com a redacção que lhe foi dada pelo *Dahir* n.º1-93-347 de 10 de Setembro de 1993.

apresentar o seu pedido – quais as razões e motivos que subjazem a tal pedido e demonstrar ser financeiramente capaz de assumir os encargos relativos às duas famílias e tratá-las de forma igual. A mulher sai mais protegida em vários quadrantes: a primeira mulher será convocada para comparecer em tribunal, dando-se início a uma espécie de debate entre os dois esposos. Se a primeira mulher discordar da vontade do marido e ficar demonstrada, em tribunal, a impossibilidade da manutenção da relação conjugal, o tribunal fixará um montante que corresponda a todos os seus direitos e os dos seus filhos, a ser paga pelo ex-marido. O divórcio nascido desta situação e de uma decisão judicial, não será passível de recurso. Caso o marido não cumpra com a entrega do montante no prazo estabelecido pelo tribunal – 7 dias – a autorização para o acto de poligamia perde os seus feitos, entendendo-se tal incumprimento como uma renúncia do marido à referida autorização. A segunda mulher, no caso de ter sido concedida autorização para um segundo casamento, não verá este concluído antes de ter tomado conhecimento, através do juiz, que o seu pretendente é casado com outra mulher e que esta autorizou tal acto. Verifica-se desta forma que, no caso de a primeira mulher não proibir a poligamia durante a constância do seu casamento, expressamente e no contrato de casamento, recairá no tribunal a autorização de tal acto e a grande responsabilidade de prosseguir a aplicação prática dos princípios de igualdade de género que estão à cabeceira deste novo texto legislativo.

Segundo relatórios existentes, as causas que mais têm merecido a autorização judicial para a prática da poligamia são a insatisfação sexual e a infertilidade da primeira mulher[774]. Todavia, críticas são feitas no que toca à não investigação de tais causas apresentadas em tribunal, alimentando a sensação de discricionariedade por parte dos juízes[775].

O estudo de 2007 refere que a questão da poligamia continuava, àquela data, a ser vista pelos homens como uma arma, como o símbolo do seu poder. Assim, e muito naturalmente, esta questão continua a ser controversa e aceite com reticências. Os juízes concordam com o facto de, segundo este novo Código da Família, a poligamia ser efectivamente uma excepção, dado o carácter rigoroso das condições impostas para a sua autorização. Quando os tribunais concedem autorização para a prática da poligamia,

[774] Cfr. Joaquín LARRONDO LIZARRA – *Derecho de família y sucessiones de Marruecos "La Moudawana",* Madrid, Colegio de Registradores de la Propiedad, Mercantiles y de Bienes Muebles de España, 2009, p. 30.

[775] Cfr. Joaquín LARRONDO LIZARRA – *Derecho de família y sucessiones de Marruecos "La Moudawana",* Madrid, Colegio de Registradores de la Propiedad, Mercantiles y de Bienes Muebles de España, 2009, p. 30.

fazem-no com base em questões morais, como o facto de a futura segunda esposa já se encontrar grávida ou a coabitação com as duas mulheres ser já uma realidade, limitando-se os juízes a cobrirem de legalidade uma prática que já existe no momento do pedido de autorização[776].

3.3.4 A DISSOLUÇÃO DO CASAMENTO

Os artigos 70.º a 73.º, da actual *Moudawana*, apresentam as disposições gerais sobre a dissolução do casamento sujeito à Lei marroquina, começando por definir que o acto do casamento deverá ter como objectivo a sua perpetuação de forma a garantir a estabilidade familiar. A sua dissolução – que não seja motivada por razões naturais como a morte de um dos cônjuges – deverá ser o último dos recursos, tal como já tivemos oportunidade de perceber aquando da abordagem do casamento no Direito islâmico. A dissolução do casamento continua a ser vista como algo a evitar, à qual se deverá acorrer apenas para evitar um mal maior[777].

Assentando em tais premissas, define o artigo 71.º quais as formas de dissolução do casamento: a morte de um dos cônjuges; a anulação do casamento por vício ou outras causas constantes do actual código da família; o repúdio (*talaq)*; o divórcio judicial: divórcio por desavenças (*chiqaq*); divórcio unilateral da esposa por outras causas; o divórcio por mútuo acordo ou repúdio por compensação (*khul'*).

a) Talaq (repúdio)

O *talaq* ou repúdio é agora controlado pelas instâncias judiciais e está ao alcance de ambos os cônjuges, ao contrário do determinado pela *Sharia* que só conferia ao marido tal instrumento de dissolução do casamento[778]. Todavia, a mulher só o poderá invocar se o marido autorizar a esposa a fazê-lo, através de acordo prévio ao casamento, deixando o legislador ao livre arbítrio do marido tal decisão[779].

---

[776] Cfr. Malika BENRADI [et al.] – *Le code de la famille – Perceptions juridiques et pratique judiciaire*, Fez, Friedrich Ebert Stiftung, Janeiro 2007, p. 278.

[777] Cfr. *Guide pratique du Code de la Famille*, p. 70, in http://www.justice.gov.ma/moudawana/Guide%20pratique%20du%20code%20de%20la%20famille.pdf, consultado no dia 28 de Setembro de 2010.

[778] Cfr. artigo 78.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

[779] Cfr. *Guide pratique du Code de la Famille*, p. 68, in http://www.justice.gov.ma/moudawana/Guide%20pratique%20du%20code%20de%20la%20famille.pdf, consultado no dia 28 de Setembro de 2010. Cfr. Artigo 89.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004: "Si l'époux consent le droit d'option au

Para que a nubente possa introduzir uma cláusula, uma condição, no contrato matrimonial, que lhe permita repudiar o marido, nas condições estabelecidas na nova *Moudawana*, é necessário que ela tenha conhecimento desse direito estabelecido no artigo 78.º. As associações de mulheres e o Governo têm aí um importante papel. Efectivamente têm sido muitas as campanhas nesse sentido, sendo o livro "La Moudawana, autrement" um exemplo de esclarecimento levado a cabo pela Secretaria de Estado da Família, da Infância, e das Pessoas Portadoras de Deficiência. Este livro contém uma explicação bastante acessível, em linguagem simples e ao alcance de todos, sobre o conteúdo de cada artigo da nova *Moudawana*, ilustrado com *cartoons* elucidativos[780].

Ainda no âmbito da dissolução do matrimónio através do recurso ao repúdio, muito embora não seja necessária a invocação de qualquer causa, os artigos 73.º e 79.º ao 93.º vêm estabelecer os requisitos para que tal divórcio possa ocorrer: o divórcio deve ser expresso em termos explícitos, ou por um sinal inteligível e inequívoco – se a pessoa que o invocar não souber exprimir-se ou não souber escrever – diante de duas testemunhas (*adouls*), o cônjuge que demanda o divorcio não pode encontrar-se alcoolizado quando faz tal pedido, debaixo de algum tipo de coacção, em estado de cólera, condicionado ou fundar o seu pedido apenas porque jurou fazê-lo. Deverá ainda o cônjuge que demanda o divórcio/repúdio pedir autorização ao tribunal para praticar tal acto. Tal pedido deverá conter a identidade, profissão e morada dos cônjuges, bem como o número de filhos e a idade, estado de saúde e situação escolar destes. Deverá ainda juntar certidão de casamento, bem como prova da sua situação financeira do esposo e encargos financeiros.

Após a apresentação de tal pedido, o tribunal procederá à tentativa de conciliação dos cônjuges – que no caso de existirem filhos durará por um período

divorce à l'épouse, celle-ci peut l'exercer en saisissant le tribunal d'une demande, conformément aux dispositions des articles 79 et 80 ci-dessus. Le tribunal s'assure que les conditions du droit d'option sur lesquelles les conjoints se sont mis d'accord sont réunies. Il entreprend la tentative de conciliation, conformément aux dispositions des articles 81 et 82 ci-dessus. Si la conciliation n'aboutit pas, le tribunal autorise l'épouse à faire instrumenter l'acte de divorce par deux *adoul* et statue sur ses droits et, le cas échéant, sur ceux des enfants, conformément aux dispositions dês articles 84 et 85 ci-dessus. L'époux ne peut révoquer le droit d'option au divorce qu'il a consenti à l'épouse".

[780] Cfr. Malika BENRADI, Naïma BENWAKRIM, Hynd Ayoubi IDRISSI – *La Moudawana, autrement*, Rabat, Secrétariat d'État chargé de la Famille, de l'Enfance et des Personnes Handicapées, 2006.

mínimo de 30 dias. A comparência dos dois cônjuges é obrigatória. Caso a conciliação seja possível deverá o tribunal certificá-la[781].

Caso a conciliação seja impossível, o tribunal fixa um montante que o marido deverá entregar à esposa, num espaço de trinta dias, a título de indemnização à esposa e aos filhos a quem deverá garantir os alimentos[782]. A indemnização da esposa e dos filhos consistirá, de acordo com o estabelecido nos artigos 83.º a 85.º, ao direito ao remanescente do dote[783], a uma indemnização[784], a uma pensão e ao direito a viver no domicílio conjugal durante a '*idda*, o período de espera, ou em caso de necessidade o direito a um alojamento condigno e de acordo com a situação financeira do marido. O valor fixado para a pensão de alimentos dos filhos terá em conta o nível de vida e as condições escolares das crianças, antes do divórcio.

A mulher tem direito a uma pensão de alimentos desde o momento da consumação do seu casamento, todavia, perderá tal direito se for condenada a voltar ao domicílio conjugal e recusar. Da mesma forma, a repudiada perderá o seu direito ao domicílio, mas não o direito à pensão de alimentos, se sair do seu domicílio conjugal, durante o período da '*idda*, sem o consentimento do seu esposo ou sem motivo válido. Após o período de espera cessa a obrigação do seu ex-marido prover à sua ex-esposa a pensão de alimentos. Exceptuam-se desta regra os casos em que a mulher, após o *terminus* da *'idda* se encontre grávida. Nestes casos, terá direito a uma pensão de alimentos paga pelo seu ex-marido até ao momento do nascimento da criança[785].

---

[781] De acordo com um estudo publicado em 2007, de uma forma geral os cidadãos e os litigantes aplaudem o procedimento de conciliação, tendo mesmo uma parte significativa dos litigantes afirmado que beneficiaram com essa fase do processo judicial. Todavia, não deixam de apontar algumas deficiências ao procedimento. A inexperiência dos juízes, o moralismo, os limites impostos à audição das partes e o tempo concedido aos cônjuges na audiência de conciliação, são vistas como falhas do procedimento de reconciliação que muito frustram as partes na querela. São avançados exemplos demonstrativos do moralismo que conserva e perpetua as situações de injustiça: "Tu pedes o divórcio quando tens quatro crianças…", disse um juiz a uma mulher; "… acompanha a tua esposa a uma loja de bijuteria e tudo ficará resolvido…" terá dito um juiz a um marido. Por estas razões muitas são as mulheres que apelam a um sistema de reconciliação que seja mais humano e que não passe pelos tribunais. Cfr. Malika BENRADI [et al.] – *Le code de la famille – Perceptions juridiques et pratique judiciaire*, Fez, Friedrich Ebert Stiftung, Janeiro 2007, pp. 280 e 284.

[782] Cfr. artigo 83.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

[783] A esposa terá direito ao remanescente do dote caso este não tenha sido entregue, na sua totalidade, ao tempo do casamento.

[784] O valor da indemnização será contabilizado de acordo com o tempo de duração do casamento, a situação financeira do marido, os motivos do divórcio e o grau de abuso comprovado no recurso ao divórcio pelo esposo (por vezes os maridos repudiam as suas mulheres sem terem uma razão válida para o fazer).

[785] Cfr. artigos 194.º a 196.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

Por razões de ordem pública e violação de direitos considerados fundamentais, e fazendo face a situações reais infelizmente comuns, o artigo 53.º dispõe que, se qualquer um dos cônjuges expulsar o outro de casa sem motivo, o Ministério Público intervirá de forma a possibilitar o regresso do cônjuge expulso, devendo aquele tomar medidas que garantam a sua segurança e protecção[786].

b) Chiqaq (divórcio judicial motivado por discórdia)

O divórcio judicial motivado por discórdia entre os cônjuges (*chiqaq*) pode ser intentado tanto pelo homem como pela mulher[787]. Segundo o guia prático do Código da Família – publicado pelo Ministério da Justiça com a finalidade de esclarecer e traçar a interpretação a ser feita das normas aí contidas, de forma a assegurar uma boa e homogénea aplicação da nova *Moudawana* – deve entender-se por discórdia o diferendo profundo e permanente que opõe os membros do casal e que torna impossível a continuidade do casamento[788].

Nestes casos, ambos os consortes – ou apenas um deles – vem pedir junto do tribunal para que esta instituição apresente uma solução para tal diferendo. O tribunal fará uma tentativa de conciliação. Caso não seja possível a reconciliação do casal, o tribunal pronuncia o divórcio e estabelece os direitos de cada uma das partes – os direitos da esposa e dos filhos, nos termos previstos para a indemnização em caso de repúdio (*talaq*), atentando ao grau de responsabilidade de cada um dos consortes na contenda.

A análise da jurisprudência relativa a processos no âmbito do Direito da Família demonstra que, nos divórcios por discórdia (*chiqaq*) – elencado no artigo 94.º e ss. – o juiz faz uma interpretação extensiva desta norma considerando que aí têm cabimento motivos que fazem parte do divórcio judicial, como a falta de sustento pelo marido, a sua ausência do lar conjugal e a violência doméstica. Tal tendência poderá demonstrar

[786] Cfr. artigo 53.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

[787] Crf. artigos 94.º e ss. do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

[788] Cfr. *Guide pratique du Code de la Famille*, p. 69, in http://www.justice.gov.ma/moudawana/Guide%20pratique%20du%20code%20de%20la%20famille.pdf, consultado no dia 28 de Setembro de 2010. O incumprimento de um dos deveres matrimoniais – constantes no artigo 51.º da *Moudawana* – poderá estar ainda na base deste tipo de divórcio, sempre que o cônjuge incumpridor persista em não cumprir com o dever em falta. Cfr. artigo 52.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

uma vontade positiva, por parte dos magistrados, em seguir os objectivos que estão na base do Código da Família de 2004[789].

c) O divórcio unilateral de iniciativa da esposa por outras causas

Configura ainda a *Moudawana* um outro tipo de divórcio motivado por outras causas, que não sejam uma profunda discórdia entre os cônjuges. Desta forma o artigo 98.º começa logo por definir quais os tipos de causas que a esposa poderá invocar, limitando o espectro a um elenco de 6 razões.

A primeira causa atendível é o incumprimento pelo esposo a uma das condições estipuladas no acto do casamento. O prejuízo é também causa para a demanda do divórcio pela esposa, sendo considerado como tal qualquer conduta desonrosa do marido que provoque danos materiais ou morais (como injúrias ou insultos ou obrigar a esposa a praticar um acto proibido por Deus) ou atente contra a boa moral, e que não permita a continuidade da vida em comum. O não pagamento de alimentos é também motivo para o pedido unilateral de divórcio pela mulher marroquina. A ausência do marido do lar, voluntaria ou involuntariamente, por um período superior a um ano, é também um motivo atendível[790]. Os vícios redibitórios, compreendendo os vícios que impeçam a vida conjugal e as doenças que se apresentem como um perigo para a vida ou saúde do cônjuge e que não se prevejam desaparecer no espaço de um ano, são igualmente motivos legítimos para uma acção de divórcio. Todavia dois requisitos são ainda exigidos: é necessário que quem intenta a acção de divórcio não tenha conhecimento da enfermidade no momento da conclusão do contrato matrimonial e que não se deduza o seu consentimento após o conhecimento da doença[791].

d) Khul' (divórcio por compensação)

A mulher tem ainda ao seu dispor o divórcio por mútuo consentimento ou divórcio por compensação, o *khul'*. O divórcio por mútuo acordo poderá ser feito com

[789] Malika BENRADI [et al.] – *Le code de la famille – Perceptions juridiques et pratique judiciaire*, Fez, Friedrich Ebert Stiftung, Janeiro 2007, p.286.

[790] O rito maliquita não faz qualquer distinção, nestes casos, da ausência voluntária ou involuntária do marido. O que está em causa e na base do pedido do divórcio é o prejuízo causado à esposa pelo afastamento do marido por mais de um ano. Entre as causas involuntárias para ausência do marido do lar estão os casos em que o marido esteja a cumprir uma pena de prisão. Quando a pena de prisão é superior a três anos o pedido de divórcio deverá acontecer após um ano de prisão. Nos casos em que a pena seja diferente, a esposa poderá intentar a acção do divórcio após dois anos passados sobre a detenção.

[791] Cfr. artigo 59.º e ss. do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

condições ou sem elas, contanto que as condições impostas, caso as haja, não sejam incompatíveis com as disposições do Código da Família e não tragam qualquer prejuízo aos interesses dos filhos[792]. Ambos os consortes ou apenas um deles deverá apresentar o pedido de divórcio ao tribunal que tentará reconciliar os cônjuges. Caso seja impossível tal conciliação, o tribunal decretará o divórcio. Quando sejam impostas condições no divórcio por mútuo consentimento tal divórcio terá o nome de *khul',* sendo convencionado pelas partes que a mulher dará uma contrapartida ao marido (em dinheiro ou bens) pelo divórcio. No caso de a mulher conseguir provar que o *khul'* é resultado de um prejuízo por si sofrido e perpetrado pelo seu marido, deverá ser restituído à mulher tudo quanto ela prestou ao marido a título de contrapartida. Todavia, o divórcio manter-se-á[793].

e) Disposições comuns a todos os tipos de divórcio judicial

Durante o tempo em que corre a acção de divórcio em tribunal e sempre que a coabitação dos esposos se torne impossível o tribunal pode, de livre iniciativa ou mediante pedido, tomar medidas provisórias para o bem-estar da esposa e dos filhos, estando aí incluída a escolha em viver na casa de um parente próximo. Estas são medidas de protecção da mulher e dos seus filhos que, muitas vezes, se vêm totalmente desamparadas e sem casa na pendência da acção de divórcio[794].

O divórcio decretado pelo tribunal será sempre revogável quando tenha como motivos o incumprimento do dever de pagamento de alimentos, ou o juramento de continência. O divórcio levado a cabo pelo marido, será também revogável: em caso de repúdio (*talaq*), não se aplicando esta regra apenas quando o homem se divorcia pela terceira vez da mesma mulher e tendo os outros dois divórcios sido sucessivos (o triplo repúdio); quando o divórcio teve lugar antes da consumação do casamento; ao divórcio por consentimento mútuo; ao divórcio *khul'* e ao divórcio intentado pela esposa e que resulta do consentimento do marido à esposa[795]. Para que seja decretada a

[792] Cfr. artigo 114.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

[793] Sobre o divórcio por mútuo consentimento e divórcio *khul'* cfr. artigo 114.º e ss. do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

[794] Cfr. artigo 121.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

[795] Cfr. artigo 122.º e 123.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

revogabilidade de um divórcio é necessário que o marido retome a relação conjugal com a sua esposa durante o período de espera (‘*idda*) [796].

3.3.5 A FILIAÇÃO E A GUARDA DOS FILHOS

O Livro III, onde são tratadas as matérias relativas aos nascimentos e seus efeitos, começa por distinguir a filiação legítima e ilegítima. Presume-se legítima a filiação, relativa ao pai e à mãe. Trata-se de uma presunção *juris tantum*, ilidível mediante prova em contrário[797].

Relativamente ao pai, a filiação legítima existe quando seja presumida ou reconhecida. À semelhança do Código Civil português, presume-se a paternidade do marido da mãe da criança (*al firach*)[798]. Nos casos de filiação fora do casamento de onde resulte uma criança de origem desconhecida, a paternidade poderá ser estabelecida por reconhecimento, pelo pai (*iqrar*) ou por decisão judicial[799]. Uma das consequências do estabelecimento da filiação legítima quanto ao pai, é o facto de, a partir desse momento, a criança ter que seguir a religião do pai, e constituírem-se laços sucessórios e deveres e direitos entre pais e filhos[800]. Sempre que a filiação paterna seja ilegítima não se produzem quaisquer efeitos da filiação legítima. A filiação por adopção não está prevista no Código da Família marroquino[801].

Quanto à mãe, a filiação estabelece-se com o parto da criança, pelo reconhecimento da mãe ou por uma sentença judicial[802].

O poder paternal, que consiste em velar pela segurança e saúde dos filhos, protegendo-os do que os possa prejudicar, assegurando os seus interesses e educação até

---

[796] Cfr. artigo 124.º ao artigo 136.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

[797] Cfr. artigo 143.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

[798] Para um maior aprofundamento sobre a presunção de paternidade consultar o artigo 152.º e ss. do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

[799] Cfr. artigo 145.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004. Para um maior desenvolvimento sobre estas questões *vide* artigos 160.º e ss. do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

[800] Cfr. artigo 145.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

[801] Cfr. artigo 149.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

[802] Cfr. artigo 147.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

à maioridade legal – até aos 18 anos quer dos rapazes quer das raparigas – cabe a ambos os cônjuges durante a constância do matrimónio[803]. Caso nenhum dos cônjuges queira ou cumpra as condições para deter tal poder, o Ministério Público ou quem tenha interesse na causa submete o caso a tribunal, para que este nomeie um parente próximo da criança que possa desempenhar tal papel ou, na falta deste, designe uma instituição habilitada para o efeito[804].

Como consequência da dissolução de um casamento com filhos, temos a sempre presente questão da guarda das crianças. O actual Código da Família estabelece, no artigo 171.º um princípio geral: a guarda das crianças será confiada em primeiro lugar à mãe, somente depois ao pai e em último lugar à avó materna. As crianças ficarão no domicílio conjugal juntamente com o progenitor a quem tenha sido atribuída a sua guarda. Caso o pai pretenda que as crianças deixem o domicílio conjugal deverá pagar, ele próprio, o alojamento das crianças e de quem detém a sua guarda[805].

Os filhos – do sexo masculino ou feminino – maiores de quinze anos, podem escolher se querem ficar com a mãe ou com o pai, ou na falta destes com a avó materna ou o familiar próximo, respeitando sempre esta ordem e os requisitos exigidos no artigo 166.º, a saber: a escolha não deverá ser incompatível com o interesse da criança e o representante legal deve dar o seu consentimento a tal escolha.

À mãe será retirada a guarda dos seus filhos se ela voltar a casar, excepcionando-se desta regra, de acordo com o artigo 175.º, os casos em que a criança: não tenha mais de sete anos; ou esteja doente; ou tenha um *handicap* que torne difícil que outra pessoa assuma a sua guarda; ou o novo marido da mãe seja familiar da criança e não seja possível àquele casar com a criança (por questões de parentesco)[806]; ou ainda se a mãe for também representante legal do seu filho. Com o novo casamento da mãe o pai das crianças deixará de ter qualquer obrigação legal de pagar o alojamento da criança, todavia a pensão de alimentos[807] será sempre devida. Parece-nos contudo que

[803] Cfr. artigos 163.º, 164.º e 166.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

[804] Cfr. artigo 165.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

[805] Cfr. artigo 168.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

[806] Cfr. artigo 36.º e ss. do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

[807] A pensão de alimentos compreende a alimentação, o vestuário, os medicamentos e tudo quanto habitualmente seja considerado necessário, bem como as despesas escolares. O valor da pensão fixada deverá ter em conta os rendimentos da pessoa a quem cabe o seu pagamento, a situação da pessoa que a recebe, o nível das variações de preço e os usos e costumes do meio social

deste artigo 175.º resultará todavia ainda uma discriminação em relação à mulher, uma vez que se ao pai for confiada a guarda das crianças e se este casar de novo, as crianças não serão, por esse motivo, entregue às mães. Na verdade, o princípio islâmico de onde decorre que ao pai caberá a orientação da educação dos seus filhos espreita ainda no actual Direito da Família marroquino. A enraizada tradição das crianças terem que ser educadas de acordo com os valores da tribo ou clã do pai está ainda presente no Código da Família marroquino. No entanto, não podemos deixar de aplaudir as inovações trazidas pelo referido artigo uma vez que a mulher vê ampliados os seus direitos de mãe. O pai que não tenha a custódia do filho tem o direito a visitá-lo e a que este o visite. As visitas poderão ser organizadas por acordo entre os pais – que deverão fazer chegar a tribunal o referido acordo. Caso os pais não consigam chegar a acordo relativamente a tal questão, o tribunal fixará o tempo, o momento e o lugar das visitas, que a todo o tempo poderão ser revistas se algumas das circunstâncias se alterar. Se o pai que tem direito às visitas falecer, tal direito transferir-se-á para os pais deste, avós da criança, nos termos em que estava definido para o progenitor da criança[808].

No caso de impossibilidade de uma das três pessoas – pai, mãe e avó materna – ficarem com a guarda das crianças, caberá ao tribunal decidir a quem confiar, escolhendo de entre os parentes próximos (sem distinguir entre os parentes da mãe e os parentes do pai) aquele que reunir as condições enumeradas no artigo 173.º - maioridade legal; rectidão e honestidade; capacidade de assegurar à criança a sua salvaguarda e protecção no plano religioso, físico, moral e escolar; a manutenção do estado celibatário da pessoa que requer a guarda da criança (caso essa pessoa seja mulher e se case, a guarda da criança será atribuída a outro parente, excepcionando-se os casos em que o marido seja familiar da criança e não seja possível àquele casar com esta e quando a mulher que tem a guarda da criança seja também a sua representante legal).

da pessoa a quem se destina a pensão alimentar. Cfr. artigo 189.º do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004. Para um maior aprofundamento sobre a questão da pensão de alimentos em Marrocos cfr. artigo 190.º e ss.

[808] Sobre a questão das vistas do progenitor a quem não cabe a guarda das crianças cfr. artigo 180.º a 186 do Código de Família Marroquino, Lei n.º 70/03 promulgada pelo *Dahir* n.º 1-04-22 de 3 de Fevereiro de 2004.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nos últimos anos, e no decurso do processo democrático liderado pelo actual Rei, Marrocos foi palco de grandes reformas legislativas e medidas políticas no sentido de conferir à mulher muçulmana uma maior igualdade de direitos. Ao nível da esfera pública, espaços tradicionalmente reservados aos homens, como o político[809] e o religioso[810], abriram-se à participação feminina. Todavia, esta conquista, apesar de importante e em alguns casos singular[811], é o resultado de uma evolução constante no acesso das mulheres à vida pública[812]. A maior conquista marroquina, no que toca à promoção da igualdade de género, surge, no entanto, no âmbito da vida privada das mulheres, com a reforma do Código da Família (*Moudawana*) que passou a consagrar uma maior igualdade de direitos entre os cônjuges. A Lei da Família marroquina é, à semelhança do que acontece em outros países muçulmanos[813], influenciada pela Lei islâmica, na medida em que ela é, em larga medida, produto das interpretações do Alcorão e da *Sunna*. A aceitação da nova *Moudawana* assumia-se, portanto, potencialmente difícil na medida em que visava introduzir alterações numa área de grande influência do Direito muçulmano e onde assentava a muito enraizada submissão da mulher ao marido.

A reforma da *Moudawana* foi, portanto, um grande desafio para Marrocos. Um desafio ganho, diremos. As opiniões da comunidade nacional e internacional são indiciadoras do sucesso da empresa marroquina. De acordo com um estudo publicado em 2007, e que tem por base inquéritos feitos à população marroquina na sua maioria urbana, homens e mulheres aceitam o novo texto e não colocam em causa a

[809] Em 2006 foi imposta a observância da regra da proporcionalidade de elementos do sexo feminino e masculino na direcção dos Partidos políticos e, em 2009, foram introduzidas quotas de 12% de mulheres nos conselhos municipais. Estas imposições legislativas vieram conferir à mulher um maior acesso e representação na vida política activa. *Vide* p. 150 e ss. da presente dissertação.

[810] Desde 2005, o Ministério dos Assuntos Islâmicos organiza sessões de formações de *Morchidates*, mulheres Imãs. Da mesma forma, mulheres marroquinas começaram a integrar os Conselhos dos *Ulamas*. *Vide* p. 158 da presente dissertação.

[811] Referimo-nos concretamente à possibilidade de agora as mulheres marroquinas muçulmanas poderem desempenhar as funções de Imã e integrar os Conselhos dos *Ulamas.* A historiadora Margot Brandan evocou a formação das mulheres Morchidates como o maior contributo de Marrocos para a difusão de um Islão moderno e tolerante. Cfr. AUJOURD'HUI, LE MAROC – *Réforme du Code de la famille au Maroc: un modèle pour les sociétés musulmanes*, in http://www.aujourdhui.ma/aufildesjours-details72564.html, consultado no dia 15 de Dezembro de 2009.

[812] Desde 1960 que as mulheres marroquinas podem votar e desde 1962 que podem aceder aos cargos públicos. *Vide* pp. 148 e 152.

[813] Entenda-se por esta designação países onde não existe uma separação entre a religião e o Estado, e onde a maioria da população professa a religião muçulmana.

legitimidade do seu conteúdo[814]. A reforma no Código da Família constituiu, na opinião de alguns actores da cena judicial marroquina, "uma experiência pioneira que começa a servir de modelo ao mundo árabe e muçulmano"[815]. As associações de defesa dos direitos das mulheres receberam o novo Código da Família com entusiasmo, descrevendo a reforma como uma "vitória para Marrocos", uma "iniciativa que contribuirá para a edificação de uma sociedade moderna e democrática" e que vai ao encontro das "aspirações dos cidadãos marroquinos" promovendo a "justiça, equidade e igualdade em conformidade com os ensinamentos do Islão e das convenções internacionais"[816]. Para a comunidade internacional a reforma do Código da Família marroquino representa um modelo para as sociedades muçulmanas e uma das maiores conquistas do mundo árabe, na medida em que soube conciliar os preceitos religiosos com a necessidade de conferir uma maior protecção às mulheres e de promover a igualdade de género[817].

---

[814] De acordo com o mesmo estudo, as mulheres são, como seria esperado, mais favoráveis à nova *Moudawana* do que os homens. Em consequência desta maior receptividade do novo Código da Família pelas mulheres marroquinas, avançam os autores deste estudo que um maior número de mulheres no corpo de magistrados poderia garantir uma aplicação menos conservadora deste Código. Cfr. Malika BENRADI [et al.] – *Le code de la famille. Perceptions juridiques et pratique judiciaire*, Fez, Friedrich Ebert Stiftung, Janeiro 2007, p. 274. Cfr. Malika BENRADI [et al.] – *Le code de la famille. Perceptions juridiques et pratique judiciaire*, Fez, Friedrich Ebert Stiftung, Janeiro 2007, p. 274 - 275.

[815] Cfr. Brahim LISSER – *Mise en œuvre du code de la famille. Bilan et perspectives*, in "Revue de Justice et de la Famille", Ministère de la Justice, Rabat n.º 3, 2006, p.17.

[816] Cfr. Moha ENNAJI – The New Muslim Personal Status Law in Morocco : Context, Proponents, Adversaires, and Arguments, in http://www.yale.edu/macmillan/africadissent/moha.pdf, consultado no dia 15 de Maio de 2010, pp. 1-2. Cfr., também, Zineb TOUIMI-BEJELLOUN – A New Family Law in Morocco : "Patience is Bitter, But its Fruit is Sweet", in http://www.unifem.org/gender_issues/voices_from_the_field/story.php?StoryID=264, consultado no dia 26 de Junho de 2010.

[817] "'La réforme de la Moudawana en 2004 est tout à fait fascinante et extraordinaire', a indiqué Margot Badran dans une déclaration à la MAP, relevant que l'élément le plus saillant de cette expérience réside dans la consécration de l'égalité et du sens de la justice au sein de la cellule familiale. Selon elle, 'il s'agit vraiment d'un modèle pour les autres sociétés musulmanes' dans la mesure où le code la Famille marocain a su concilier les volets religieux et légal et introduit des changements en faveur de l'égalité". Cfr. AUJOURD'HUI, LE MAROC – *Réforme du Code de la famille au Maroc: un modèle pour les sociétés musulmanes*, in http://www.aujourdhui.ma/aufildesjours-details72564.html, consultado no dia 15 de Dezembro de 2009. "L'ambassadeur des Etats-Unis à Rabat a ajouté que 'Le Royaume du Maroc a réalisé l'un des plus grands exploits du Monde arabe en initiant de larges réformes qui ont amélioré de manière tangible le dossier des droits de l'Homme dans le pays'. Celui-ci a ajouté que 'Sa Majesté le Roi Mohammed VI et le gouvernement marocain ont fait preuve d'un engagement sans précédent pour élargir les droits des femmes et leur participation au processus démocratique en 2009'. Dans son rapport sur les droits de l'Homme, le département d'Etat américain a mis en exergue les avancées du Maroc dans le domaine des droits de la femme, notamment en ce qui concerne la représentativité politique et les changements apportés au Code de la famille". Cfr. AUJOURD'HUI, LE MAROC – *Le Royaume du Maroc a réalisé l'un des plus grands exploits du Monde árabe*. Disponível na WWW : http://www.aujourdhui.ma. Consultado no dia 15 de Março de 2010; SEZAME – *Le code de famille marocain, une référence pour les pays arabes et islamiques*, in http://www.sezamemag.net, consultado no dia 28 de Janeiro de 2010. "De son côté, M. Radouane Benkhadra, conseiller juridique du Secrétaire général de la Ligue arabe, le Code de la famille marocain a apporté de nouveaux amendements en mettant la famille sous la responsabilité des deux conjoints et en instaurant l'égalité entre les deux sexes. Citant des statistiques officielles deux ans après l'entrée en vigueur au Maroc du Code de la famille, M. Benkhadra a fait état de baisses du taux de divorce allant de 27 à 72 pc

Mas poderá o exercício interpretativo da Lei islâmica, que serviu de base à reforma da *Moudawana*, ser aproveitado por outros países islâmicos para a promoção dos direitos das mulheres? Como foram compatibilizados, na nova *Moudawana*, o desejo de modernidade e o respeito pela *Sharia*?

A reforma da *Moudawana* de 2004 demonstrou ser possível a modernização de uma Lei fortemente inspirada pela *Sharia* através do recurso a métodos interpretativos e princípios islâmicos. De facto, a reforma do Código da Família pautou-se pelo respeito pela *Sharia*, tendo sido mantidos institutos que integram o Alcorão, como a desigualdade sucessória em função do género, a poligamia e o repúdio, ainda que o exercício destes últimos tenha sido amplamente restringido[818]. Possíveis explicações para a manutenção de tais institutos numa Lei que se apresenta tão moderna poderão ser encontradas na natureza dos poderes reais. O Rei de Marrocos é também o Comandante dos Crentes, o maior líder religioso marroquino. Como tal deve, como de resto estatuí o artigo 41.º da Constituição, assegurar o respeito pelo Islão. Ante tal dever, o Rei invoca não poder contrariar a Lei islâmica e proibir o que o Alcorão autoriza[819]. Assim, a poligamia, o repúdio e a desigualdade sucessória em função do género não foram abolidas, uma vez que o Alcorão determina expressamente estas condutas[820]. Importa referir no entanto, que algumas associações femininas pugnaram pela reforma da Lei da Família dentro do espírito do Islão, propondo uma releitura dos textos religiosos de

selon les régions. Il a par ailleurs relevé que les réformes législatives relatives à la famille ont été accompagnées par un progrès dans le domaine de la justice de la famille, appelant à renforcer les capacités des tribunaux de la famille en les dotant des moyens nécessaires et de ressources humaines qualifiées. Après avoir rappelé que la majorité des pays arabes ont entrepris un effort pour la réforme de leurs législations relatives à la famille, il a plaidé pour une coordination arabe et islamique visant à tirer profit des expériences réussies dans le domaine". Cfr. SEZAME – *Le code de famille marocain, une référence pour les pays arabes et islamiques*, in http://www.sezamemag.net, consultado no dia 28 de Janeiro de 2010.

[818] A restrição de institutos como a poligamia e o repúdio por iniciativa do marido tem a sua sustentação jurídica em *hadiths* do Profeta que condenam o divórcio e apelam à monogamia pela impossibilidade do marido tratar com igualdade todas as esposas. De entre os vários *hadiths* destacamos os seguintes: "le plus exécrable (des actes) licites, pour Dieu, est le divorce", relativo ao divórcio e "Si vous craignez d'être injustes, n'en épousez qu'une seule" e "vous ne pouvez traiter toutes vos femmes avec égalité, quand bien même vous y tiendriez", relativos à poligamia. Cfr. Discurso de Sua Majestade o Rei Mohammed VI proferido no dia 10 de Outubro de 2003, na abertura do 2.º ano da 7.ª legislatura do Parlamento Marroquino, in http://www.map.ma, consultado no dia 11 de Outubro de 2009.

[819] "Je ne peux, en Ma qualité d'Amir Al Mouminine, autoriser ce que Dieu a prohibé, ni interdire ce que le Très-Haut a autorisé". Cfr. Discurso de Sua Majestade o Rei de Marrocos, Mohammed VI, proferido no dia 10 de Outubro de 2003, na abertura do 2.º ano da 7.ª legislatura do Parlamento Marroquino, a propósito da apresentação do novo Código da Família, in http://www.map.ma, consultado no dia 11 de Outubro de 2009.

[820] "Deus ordena-vos, quando se fizer a partilha dos vossos bens pelos vossos filhos, que cada rapaz receba a parte de duas raparigas"; "Se receais não ser justo com os órfãos, desposai então duas, ou três, ou quatro, de entre as mulheres que vos agradarem. Se continuais a recear não serdes justo, desposai uma só ou o que possuírem as vossas mãos direitas; isto vos ajudará a não vos afastardes da justiça". *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, *Suras* 4:3 e 4:12, p. 100.

acordo com os tempos actuais – a que denominaram de *ijtihad* racionalista –, com o objectivo de demonstrar que um Estado e sociedade islâmicos não são incompatíveis com os princípios de direitos humanos estabelecidos nas cartas e convenções internacionais[821].

A compatibilização do desejo de modernizar a *Moudawana* com o respeito pela *Sharia* foi, contudo, um processo mais complexo do que a simples manutenção de institutos como a poligamia, o repúdio e a desigualdade sucessória. A singularidade da reforma do Código da Família marroquino, e o seu potencial papel de modelo para outros países islâmicos, reside no recurso ao processo de *ijtihad* e à aplicação de princípios islâmicos, instrumentos que poderão permitir uma ampla modernização do Direito muçulmano.

Desde logo é a condição de *moujtahid* (jurista muçulmano) do Rei Mohammed VI, competente para interpretar e criar Direito relativo às "questões temporais e aos incidentes", que legitima a sua iniciativa em recorrer ao *ijtihad* para promover os direitos das mulheres[822]. O recurso ao *ijtihad* representa, no entanto, uma questão nada consensual. Para muitos a prática do *ijtihad* após o fecho das portas do esforço interpretativo, estabelecido no século X, representa uma afronta ou mesmo uma apostasia, apesar de existirem autores que defendem que a porta do *ijtihad* nunca foi realmente fechada[823]. Por outro lado, só o recurso ao *ijtihad*, de acordo com os juristas que fizeram parte da comissão de revisão da *Moudawana*, permitiria legitimar as novas normas que se afastam das interpretações dos jurisconsultos dos primeiros tempos e, ao

[821] Será, todavia, legítimo questionar porque razão as associações femininas e feministas não reivindicaram uma reforma secular, ao invés de uma reforma ainda dentro do espírito islâmico. Quatro propostas de resposta a esta nossa pergunta chegam-nos pela mão de um sociólogo marroquino: Abdessamad Dialmy. Apelidando tais associações de "integristas involuntárias", afirma aquele autor que as associações feministas e femininas marroquinas não ousaram propor outra reforma que não fosse através do recurso ao *ijtihad* porque: demasiado "prisioneiras do modelo francês" que não concebe a secularização sem o laicismo, não vislumbraram que é possível a coexistência de um sistema jurídico secularista num país religioso – tome-se o exemplo do modelo anglo-saxônico; ou, visando obter notoriedade política através das associações que representavam, decidiram calar "o princípio secular fundador de toda a sociedade civil"; ou, objecto de um grande controlo do poder político marroquino, decidiram reprimir a vontade de uma reforma mais profundamente secular e menos religiosa; ou, as associações feministas e femininas simplesmente não existem enquanto opinião pública, uma vez que não existe uma verdadeira sociedade civil em Marrocos, uma sociedade secular onde exista liberdade religiosa – a liberdade do indivíduo escolher livremente a sua religião. Cfr. Abdessamad DIALMY – Le Féminisme au Maroc, Casablanca, Les Éditions Toubkal, 2008, pp. 172 - 181..

[822] Cfr. Mohamed AZZINE – *L'ijtihad el le code de la famille*, in "Revue Al Meiar, Barreu de Fès", n.º 38, 2007, p. VIII.

[823] Ainda sobre as portas nunca fechadas da interpretação afirma Amna Arshad "For example, Juwany, an eleventh century jurist existing at a time after *ijtihad* had supposedly ended, recognized the need in the Islamic empire for competent jurists capable of engaging in *ijtihad*. He even argued that a necessary and natural result of *ijtihad* was a difference of opinion between earlier and later jurists, thereby suggesting that *ijtihad* was a continuous process". Cfr. Amna ARSHAD – *Ijtihad as a tool for islamic legal reform: advancing women's rights in Morocco*, in "Kansas Journal of Law and Public Policy", vol. 16, Issue 2, 2006, p. 149.

mesmo tempo, preservar a Lei islâmica. A admissibilidade de uma nova interpretação da Lei permitiria a modernização da Lei da Família ainda dentro do espírito da *Sharia* e, portanto, satisfaria as vozes marroquinas mais tradicionalistas[824]. O recurso ao *ijtihad* contribuiu, por último, à preservação da *Sharia* enquanto um sistema jurídico viável no sentido da sua efectiva aplicação. De facto, e como já vimos anteriormente, o desfasamento entre as normas inspiradas na *Sharia* tradicional e a realidade do tempo em que são aplicadas provoca, muitas das vezes, o seu não cumprimento[825].

Ultrapassadas as questões relativas ao recurso ao *ijtihad*, importa perceber como Marrocos legitimou a atribuição de novos direitos às mulheres. Comecemos por analisar a primeira grande mudança no Código da Família marroquino: a direcção conjunta do lar. A igualdade de direitos e deveres entre os esposos trazida pela nova *Moudawana* parece contrariar a Lei islâmica (o Alcorão professa a submissão da mulher ao marido[826]), todavia é nela que vai buscar acolhimento. O Profeta terá dito que "as mulheres e os homens são iguais perante a lei". E é nesta afirmação que a igualdade entre os cônjuges, estabelecida na nova *Moudawana*, assenta e se legitima[827].

Somos levados a concluir que Marrocos terá seguido a orientação da doutrina dominante que se estabeleceu no século X, após a morte de Al-Shafi e antes do encerramento das portas do esforço, e que preconizava a possibilidade de a *Sunna* ab-rogar as disposições do Alcorão[828]. De facto, a possibilidade de a *Sunna* ab-rogar o Alcorão flexibiliza a aplicação da Lei islâmica aos tempos modernos, tornando-a

---

[824] "Jurists could only legally justify, and therefore legitimize, such vast departure from traditional *Shari'ah* if they invoked *ijtihad* to develop the revisions. […] Furthermore, jurists invoked *ijtihad* in order to preserve the *Shari'ah* and satisfy opponents of reform; failure to justify the reforms through islamic reasoning – even ijtihad – would be more unacceptable to traditionalists than the illegitimate exercise of *ijtihad*". Cfr. Amna ARSHAD – *Ijtihad as a tool for islamic legal reform: advancing women's rights in Morocco*, in "Kansas Journal of Law and Public Policy", vol. 16, Issue 2, 2006, pp. 140-141.

[825] "To a muslim, it has always been a far more heinous sin to deny or question the divine revelation than to fail to obey it. So it seemed preferable to continue to pay lip-service to an inviolate Shari'a, as the only fundamental authority, and to excuse departure from much of it in practice by appealing to the doctrine of necessity (darura), rather than to make any attempt to adapt that law to the circumstances and needs of contemporary life". Cfr. James Norman D. ANDERSON *apud* Abdullahi Ahmed AN-NA'IM – *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996, p. 31. Cfr. ainda Amna ARSHAD – *Ijtihad as a tool for islamic legal reform: advancing women's rights in Morocco*, in "Kansas Journal of Law and Public Policy", vol. 16, Issue 2, 2006, p. 151.

[826] "Os homens são superiores às mulheres plas qualidades com que Deus os elevou acima delas e porque os homens gastam os seus bens a dotá-las. As mulheres virtuosas são obedientes e conservam cuidadosamente durante a ausência de seus maridos o que Deus lhes confiou". *Vide Alcorão*, Lisboa, Junta de Investigações Científicas do Ultramar, 1979, *Sura* 4:38, p. 103.

[827] Cfr. Discurso de Sua Majestade o Rei Mohammed VI proferido no dia 10 de Outubro de 2003, na abertura do 2.º ano da 7.ª legislatura do Parlamento Marroquino, in http://www.map.ma, consultado no dia 11 de Outubro de 2009. Cfr. ainda Mohamed AZZINE – *L'ijtihad el le code de la famille*, in "Revue Al Meiar, Barreu de Fès", n.º 38, 2007, p. X.

[828] *Vide* p. 21 desta dissertação.

adaptável a todos os tempos e a todos os lugares. Daqui concluiremos que a promoção da igualdade de género, porque legitimada pela própria Lei islâmica, poderá estar ao alcance de muitos outros países islâmicos – ao menos daqueles que seguem as escolas maliquita, hanbalita e hanafita[829]. Excluímos desta hipótese, naturalmente, os países que seguem a escola shafeita por aplicarem a doutrina de al-Shafi. Retomando algumas das teses apresentadas no primeiro capítulo desta dissertação, recordamos que al-Shafi defendia que o Alcorão e a *Sunna* se encontravam no mesmo plano hierárquico e por isso não se podiam ab-rogar reciprocamente[830]. Após a sua morte, no século IX, a doutrina dominante passou a defender que à *Sunna* seria permitido ab-rogar as disposições do Alcorão.

A consagração da igualdade de género nas novas disposições da *Moudawana* reflecte ainda, e de acordo com os redactores do novo texto legislativo, o esforço na aplicação de dois princípios islâmicos que devem nortear a aplicação da *Sharia*: o interesse público e o princípio da prevenção de danos. De acordo com aqueles juristas, o princípio do interesse público estaria a ser violado pelas normas da anterior *Moudawana*, que propiciavam a injustiça através da manutenção de situações de desigualdade de género[831]. O princípio da prevenção de danos resulta de um *hadith* do Profeta que aconselhava evitar a interpretação de normas que conduzisse a resultados injustos[832]. A aplicação destes princípios islâmicos torna possível a modernização do Direito muçulmano dentro do espírito da *Sharia*. Por um lado, o respeito por estes princípios implica a necessidade e a legitimidade do recurso ao *ijtihad* e à ab-rogação de preceitos corânicos em favor de preceitos constantes na *Sunna*. Por outro lado, estes princípios, por conterem conceitos indeterminados – como interesse público e injustiça –, serão susceptíveis de novas interpretações ao longo dos tempos permitindo, portanto, a adaptação da *Sharia* a todas as épocas. Naturalmente que é possível afirmar que estes argumentos legitimariam, também, a eliminação do Código da Família marroquino da norma onde assenta, por exemplo, a desigualdade sucessória em função do género. Todavia, é importante lembrar que existem condicionamentos internos e externos à Lei

[829] Sobre a posição das escolas maliquita, hanbalita e hanafita quanto à hierarquia das fontes primordiais da *Sharia* e a sua esfera de influência no mundo islâmico *vide* p. 16 e ss. desta dissertação.

[830] *Vide* nota 72 desta dissertação.

[831] Cfr. Amna ARSHAD – *Ijtihad as a tool for islamic legal reform: advancing women's rights in Morocco*, in "Kansas Journal of Law and Public Policy", vol. 16, Issue 2, 2006, pp. 142-143.

[832] Cfr. Amna ARSHAD – *Ijtihad as a tool for islamic legal reform: advancing women's rights in Morocco*, in "Kansas Journal of Law and Public Policy", vol. 16, Issue 2, 2006, p. 153.

islâmica. Por um lado, o Rei, enquanto Comandante dos Crentes e imbuído do dever de zelar pela protecção do Islão em terras marroquinas, não poderá proibir uma prática que está claramente determinada no Alcorão. Por outro lado, a situação política e social de Marrocos não permitia que a reforma da *Moudawana* fosse tão extensa e tudo abarcasse, sob pena de não ser aceite pela população.

Pelas conclusões a que aqui chegamos, não podemos deixar de estar de acordo com Mohamed Azzine quando diz que o novo Código da Família tornou Marrocos num país que mergulha a sua cabeça no modernismo, mas que conserva os pés nas suas tradições[833]. A reforma da *Moudawana* poderá constituir a prova de que o processo de modernização do Direito muçulmano poderá ser feito com recurso à Lei islâmica, dada a flexibilidade desta. A nova *Moudawana* poderá, assim, ser inspiradora de reformas noutros países islâmicos, ficando tais iniciativas, naturalmente, dependentes da vontade política dos seus governantes.

[833] "[La nouvelle Moudawana] fait du Maroc un pays qui plonge sa tête dans le modernisme, mais garde ses pieds dans les riches traditions ancestrales". Cfr. Mohamed AZZINE – *L'ijtihad el le code de la famille*, in "Revue Al Meiar", Barreu de Fès, n.º 38, 2007, p. XV (interpolação nossa).

GLOSSÁRIO

‘Abd al-’Ati	Escola árabe que classificou o divórcio de diversas formas: haram, makruh, mubah, mustahabb, fard.
Adoul	Testemunha matrimonial.
Akhouat es safa	Irmãs da transparência ou pureza, associação no seio do Partido Istiqlal.
Al firach	Presunção da paternidade do marido da mãe da criança.
Alide	Descendente de Ali.
Amazigh	Berbere.
Amir al-Mouminine	Comendador ou guia dos crentes.
Annahj Addimocrati	Partido marxista marroquino.
Awaz’i	Escola síria absorvida pela escola maliquita.
Ayat	Versículo do Alcorão.
Batil	Casamento nulo.
Cadi	Juiz muçulmano que julga segunda a Sharia. A sentença de um cadi deve basear-se no ijma, o consenso predominante dos ulamas.
Caids	Governantes berberes feudais do sul de Marrocos durante o protectorado francês.
Chiqaq	Divórcio por desavenças.
Dahir	Decreto real.
Darura	Doutrina da necessidade.
Dirham	Moeda marroquina (10dh=1€).
Diyia	Compensação monetária que é paga aos familiares vivos de vítimas de determinados tipos de homicídio, a qual é menor se a vítima for uma mulher.
Fard	Forma de divórcio obrigatório, quando não há qualquer possibilidade de reconciliação ou paz entre o casal, classificação da escola árabe ‘Abd al-’Ati.
‘Fasid	Casamento anulável.
Fatwa	Parecer sobre a matéria de Direito, aplica-se a todas as questões civis ou religiosas.
Fez	Ou tarbux, mitra.
Fiqh	Doutrina islâmica.
Fjellaba	Túnica de lã.
Fouqahâ	Jurisconsultos do Islão.
Gandourah	Túnica de linho que desce até aos pés.
Habous	Termo relacionado com a terra e legislação de propriedade no mundo muçulmano. Habous podem ser classificados em três categorias principais: privado, público ou misto.

Hadith	Relato do que o Profeta fez e disse, transmitido por depoimentos dos seus contemporâneos.
Hafiz	Guardião, o que conhece de cor o Alcorão.
Hanafita	Antiga Escola Koufa, do Iraque, que mudou o seu nome para Escola hanafita, pelo grande protagonismo de Abu Hanifa.
Hanbalita	Escola fundada por ibn Hanbal.
Haram	Forma de divórcio proibido, durante o período menstrual da mulher, classificação da escola árabe ‘Abd al-’Ati.
Hidãna	Cuidados maternos.
Hijab	Véu.
Hudud	Ofensa.
Içla	Islão, submissão à vontade de Deus.
‘Idda	Denominação de um período de espera - entre nós conhecido como prazo internupcial - dentro do qual poderá haver ainda lugar a uma reconciliação entre os cônjuges.
Ijma	Consenso da comunidade.
Ijtihad	Exercício interpretativo das fontes.
Imã	Sacerdote muçulmano que dirige as orações na mesquita.
Imazighen	Povo amazigh ou berbere.
Iqrar	Reconhecimento da paternidade pelo pai.
Istiqlal	Partido da Independência.
Jama’at-i islami	Coligação do Islão.
Jihad	Guerra santa.
Jihad-i kubra	Luta do homem com a sua própria alma e cujo objectivo é a busca da pureza espiritual.
Jihad-i sughra	Luta do Islão contra os seus inimigos físicos.
Jilbab	Véus exteriores, roupas longas.
Khimar	Véu que esconde a cara.
Khul’	Repúdio por compensação, no divórcio de iniciativa da mulher.
Koufa	Escola do Iraque que mudou nome para Hanafita.
Madrasa	Escola corânica.
Mahar	Dote.
Makhzen	Palácio Real marroquino.
Makruh	Forma de divórcio não recomendado, classificação da escola árabe ‘Abd al-’Ati.
Malikita	Escola de Medina, que passou a denominar-se Malikita em honra de Malik ibn Anas.
Medersa	Ver Madrasa.
Morchidate	Mulher Imã.
Moudawana	Código da Família marroquino.
Moujtahid	Jurista muçulmano capaz de interpretar e criar Direito.

Mubah	Forma de divórcio aceitável, classificação da escola árabe ‘Abd al-’Ati.
Mustahabb	Forma de divórcio recomendado, classificação da escola árabe ‘Abd al-’Ati.
Naskh	Ab-rogação.
Niqab	Ver Khimar.
Pacha	Representante do sultão numa cidade ou numa província.
Qisa	Retaliação exacta da ofensa.
Qur’an	Alcorão.
Quraysh	Tribo de Maomé em Meca.
Qyia	Analogia.
Ra’y	Opinião pessoal dos membros da escola.
Sadaq	Dote matrimonial.
Shabab Nizam	Juventude da Ordem.
Shafeita	Escola fundada pelos discípulos de al-Shafi.
Sharia	Lei islâmica.
Sheikhs	Chefe de tribo ou aldeia, venerável ancião.
Shiat Ali	Ver Xiita.
Sunita	Corrente maioritária do Islão, que considera a Sunna e o Ijma importantes fontes de Direito.
Sunna	Tradição do Profeta.
Suras	Capítulos do Alcorão.
Talaq	Repúdio unilateral.
Taqlid	Significa literalmente “seguir”, “imitar”. Comentário jurídico.
Tifinagh	Alfabeto amazigh ou berbere.
Ulamas	Plural de Alem ou Alim, erudito, doutor da Lei.
Umma Muslima	Comunidade unida pela fé islâmica, em que os cidadãos rezam e trabalham, obedecem a Deus e aos decretos dos homens. Uma comunidade sem limites nem fronteiras geográficas, regida por princípios de solidariedade interna.
Usûl al-fiqh	Princípios da jurisprudência.
Wahabismo	Movimento iniciado por Muhammad ibn Abd al-Wahab na Arábia, de influência da tese de Ibn Taymiyya século XVIII.
Wali	Mandatário matrimonial, homem guardião da mulher, representante da mulher para acordo de casamento.
Wilaya	Tutela matrimonial.

Xiita	Corrente constituída por apoiantes de Ali, nascida ainda durante o tempo dos três primeiros califas. Os xiitas defendiam que o líder da comunidade deveria ser descendente do Profeta e não eleito. Consideram que os três primeiros califas foram usurpadores, pois privaram Ali da liderança da comunidade. Os xiitas rejeitam o ijma, o consenso da comunidade, enquanto fonte da Lei, precisamente porque foi o consenso que esteve na base da escolha dos três primeiros califas. Rejeitam ainda a Sunna. Para os xiitas, apenas os hadiths do Profeta transmitidos pelos Imãs serão válidos.
Youyou	Grito agudo e modulado característico das mulheres magrebinas.
Zacá	Taxa corânica que obriga os muçulmanos a contribuírem, uma vez por ano, com 2,5% da sua riqueza, para os mais pobres que não têm condições de prover o seu sustento.
Zahirita	Escola fundada por ibn Khalaf.

AUTORES CITADOS

ABIAD, Nisrine, *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study*, London, British Institute of International and Comparative Law, 2008.

AHMED, Leila, *Women and Gender in Islam*, New Haven and London, Yale University Press, 1992.

ALI, Kecia, *Sexual ethics and Islam: feminist reflections on Qur'an, Hadith, and jurisprudence*, Oxford, Oneworld, 2006.

AN-NA'IM, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, human Rights and International Law*, New York, Syracuse University Press, 1996.

ARSHAD, Amna, *Ijtihad as a tool for islamic legal reform: advancing women's rights in Morocco*, in "Kansas Journal of Law and Public Policy", vol. 16, Issue 2, 2006.

AZZINE, Mohamed, *L'ijtihad el le code de la famille*, in "Revue Al Meiar, Barreu de Fès", n.º 38, 2007.

BADAWI, Jamal, *Gender Equity in Islam*, Indiana (USA), American Trust Publications, 1995.

BENRADI, Malika, *Rapport Introductif in Colloque préparatoire à la mise en place du Master Tempus Drive: Genre, Droit et Migration*, Fez, Friedrich Ebert Stiftung, 2008.

BENRADI, Malika ; BENWAKRIM, Naïma ; IDRISSI, Hynd Ayoubi, *La Moudawana, autrement*, Maroc, Secrétariat d'État chargé de la Famille, de l'Enfance et des Personnes Handicapées, 2006.

BENRADI, Malika ; M'CHICHI, Houria Alami ; OUNNIR, Abdellah ; MOUAQIT, Mohamed ; BOUKAÏSSI, Fatima Zohra ; ZEIDGUY, Rabha, (eds.), *Le code de la famille – Perceptions juridiques et pratique judiciaire*, Fez, Friedrich Ebert Stiftung, 2007.

BENZINE, Rachid, Les nouveaux penseurs de l'Islam, Paris, Les Éditions Albin Michel, trad. Port. De Mendo Castro Henriques, *Os Novos Pensadores do Islão*, Lisboa, Tribuna, 2005.

BOBBIO, Norberto, Il futuro della democracia, 1984, trad. Española de José F. Fernandez Santillan, *El Futuro de la Democracia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

BRAUDEL, Fernand, Grammaire des Civilisations, Paris, Les Éditions Arthaud-Flammarion, trad. port. de Telma Costa, *Gramática das Civilizações*, Lisboa, Teorema, 1989.

CAIROLI, M. Laetitia, *Garment Factory Workers in Fez, Morocco,* in Valentine M. Moghadam (ed.), *From Patriarchy to Empowerment*, New York, Syracuse University Press, 2007.

CENTRE POUR LE LEADERSHIP FEMININ, *Perceptions de la Femme décideur(e) publique et acteur(e) politique au Maroc*, Casablanca, Publications ADFM, 2002.

CHAFI, Mohamed. Transcrição da conversa disponível com a autora da dissertação. Conversa ocorrida na Faculdade de Direito da Universidade de Marrakech, Marrocos, no dia 16 de Março de 2011.

CHOUQQA, Abd Al-Halîm Aboû, La *participation de la femme musulmane à la vie de la société* in *Encyclopédie de la femme en Islam: la femme dans les textes du saint Coran et des Sahîh d'al-Boukhârî et Mouslim*, Tomo 2, Paris, Editions Al Qalam, 1998.

CORROCHANO, Elena H., *Mujeres y Familia en el Marruecos Modernizado*, Madrid, Ediciones Cátedra, 2008.

CRISCUOLO, Josiane, *Femmes musulmanes: Rencontres ici et là-bas*, Lyon, Chronique Sociale, 2001.

DAOUD, Zakya, *Féminisme et Politique au Maghreb*, Casablanca, Marrocos, Éditions Eddif, 1993.

DARSH, Sheikh, *An Outline of Islamic Family Law,* Londres, Ta Ha Publishers, 1984.

DAVID, René, Les Grands Systèmes du Droit Contemporains (Droit Comparé), trad. port. de Hermínio A. Carvalho, *Os Grandes Sistemas do Direito Contemporâneo*, Lisboa, Editora Meridiano, 1972.

DIALMY, Abdessamad, *Le Féminisme au Maroc*, Casablanca, Les Éditions Toubkal, 2008.

DWYER, Kevin, *Arab Voices. The Human Rights Debate in The Middle East*, Berkeley, University of California Press, 1991.

ELIAS, Jamal L., Islam, London, Calmann & King Ltd., 1999, trad. port. de Francisco Manso, *Islamismo*, Lisboa, Edições 70, 2010.

ESPOSITO, John Louis, *Women in Muslim Family Law*, New York, Syracuse University Press, 1992.

— *The Future of Islam*, New York, Oxford University Press, 2010.

ESPOSITO, John L., VOLL, John 0., *Makers of Contemporary Islam*, New York, Oxford University Press, 2001.

el-HAJJAMI, Aicha, *The New Moroccan Family Code: It´s Achievements and Obstacles which Remain***.** May 2008. Presented at BIICL Conference *Sharia*h, Human Rights and International Law, 5 June 2008.

HAMADEH, Najla, *Islamic family legislation: the authoritarian discourse of silence*, in M. Yamani ed. Feminism and Islam, London, Ithaca Press, 1996.

HOVEYDA, Fereydoun, *Democracy and Islam*, in "American Foreign Policy Interests, vol. 26, 2004.

HOWE, Marvine, *The Islamist awakening and Other Challenges*, Oxford University Press, 2005.

HUNTINGTON, Samuel P., *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York, Simon & Schuster,1996.

— *Will more countries become democratic?,* in "Political Science Quarterly", vol. 99, n.º 2, 1984.

JACKSON, Roy, *Fifty Key Figures in Islam*, New York, Routledge, 2006.

JERÓNIMO, Patrícia, *Os Direitos do Homem à Escala das Civilizações*, Coimbra, Almedina, 2001.

JOUIROU, Zahiya, *L´Heritage de la Musulmane entre Histoire et Religion*, in Association des Femmes Tunisiennes pour la Recherche et le Développement (ed.), *Histoire, Droits et Sociétés*, Tome I, Tunis, L'Afturd, 2006.

LÃ, João Rosa, *Portugal e Marrocos: Uma perspectiva geopolítica*, in "Relações Internacionais", n.º 20, Instituto Português de Relações Internacionais, 2008.

LAMBERT, Asma, *Le Coran Et Les Femmes – Une Lecture de Libération*, [s.l.], Éditions Tawhid, 2007.

LARRONDO LIZARRA, Joaquín, *Derecho de família y sucessiones de Marruecos "La Moudawana"*, Madrid, Colegio de Registradores de la Propiedad, Mercantiles y de Bienes Muebles de España, 2009.

LEWIS, B., PELLAT, Ch., SCHACHT, J. (eds.), *Encyclopaedia of Islam*, vol. 2, Leiden, E. J. Brill, 1991.

LISSER, Brahim, *Mise en œuvre du code de la famille. Bilan et perspectives*, in "Revue de Justice et de la Famille", Ministère de la Justice, Rabat, n.º 3, 2006.

M' CHICHI, Houria Alami [et al.], *Féminin-Masculin*, Fez, Friedrich Ebert Stftung, 2004.

M' CHICHI, Houria Alami, BENRADI, Malika, *Les Marocains et Les Marocaines Face au Politique*, Fez, El Watanya, 2002.

MAMEDE, Suleiman Valy, *O Islão e o Direito Muçulmano*, Lisboa, Edições Castilho, 1994.

MERNISSI, Fatima, *Women and Islam: An Historical and Theological Enquiry*, Oxford, Blackwell, 1987.

— *Islam and Democracy. Fear of the Modern World*, Indianapolis, Addison-Wesley Publishing Company, 1992.

MESSAOUDI, Layacha, *Grandeurs et limites du droit musulman au Maroc*, in "Revue Internationale de Droit Comparé", vol. 47, n.º 1, 1995.

MIDLARSKY, Manus I., *Democracy and Islam: Implications for the Civilizational Conflit and the Democratic Peace,* in "International Studies Quarterly", vol. 42, 1998.

MIR-HOSSEINI, Ziba, *How the Door of Ijtihad was Opened and Closed: A Comparative Analysis of Recent Family Law Reforms in Iran and Morocco*, in "64 Washington & Lee Law Review", 2007.

MOUNIR**,** Omar**,** *Le nouveau droit de la famille au Maroc: Essai analytique, Le sort des mariages mixtes, Les Marocains à l'étranger*,[s.l.], Cheminements, 2005.

MURPHY, Robert F., *Tuareg Kinship* in "American Anthropologist", vol. 69, n.º 2, 1967.

OTTAWAY, Marina, RILEY Meredith, *Morocco: From Top-down Reform to Democratic Transition?*, Carnegie Papers, n.º 71, 2006.

PENNELL, C. R., *Morocco since 1830: A History*, London, C. Husrt & Co., 2000.

PINTO, Maria do Céu, Bruno Oliveira MARTINS, *Os Processos de Democratização no Médio Oriente e Magrebe*, Working Paper 23, Lisboa, Instituto Português de Relações Internacionais, 2007.

al-QARADAWI, Yusuf, *Introduction to Know Islam,* Cairo, Islamic Inc., 1995.

RAHMAN, Fazlur, Islam,1966, trad. port. de J. Teixeira de Aguiar, *O Islamismo,* Lisboa, Editora Arcádia, 1970.

ROALD, Anne Sofie, *Women in Islam: the western experience*, London, Routledge, 2001.

ROSANDERS, Eva Evers, *Women in a Borderland: Managing Muslim Identity Where Morocco Meets Spain,* Stockholm, Stockholm Studies in a Social Anthropology, 1991.

SGHIR, Mohamed [et al.], *Recherche action pour le développement démocratique au Maroc*, Rabat, Espace Associatif, 2004.

STORM, Lise, *Democratization in Morocco: The political elite and struggles for power in the post-independence state,* New York, Routledge, 2007.

TOZY, Mohamed, *Monarchie et Islam politique au Maroc,* Paris, Presses de Sciences Politiques, 1999.

VICENTE, Dário Moura, *Direito Comparado. Volume 1, Introdução e Parte Geral*, Coimbra, Almedina, 2008.

Documentos Electrónicos

AGENCE MAGHREB ARABE PRESS, *Forte affluence des Marocains établis au Portugal pour accomplir leur devoir national*. Disponível na WWW: http://www.map.co.ma. Consultado no dia 1 de Julho de 2011.

AHMAD, Hakim, *Muhammad ibn Idris al-Shāfii and his role in the development of Islamic legal theory.* Disponível na WWW: http://digitool.library.mcgill.ca/R/?func=dbin-jump-full&object_id=22501&local_base=GEN01-MCG02. Consultado no dia 16 de Dezembro de 2010.

AKDIM, Youssef Aït [et al.], *Ça ne fait que commencer…*, in "TelQuel", n.º 462, de 26/02/2011, pp. 19-20. Disponível na WWW: http://telquel-online.com. Consultado no dia 3 de Junho de 2011.

ASSOCIATION NATIONALE DES COLLECTIVITÉS LOCALES DU MAROC, *Discours du 46ème Anniversaire de la Révolution du Roi et du Peuple*. Disponível na WWW: http://www.anclm.ma/spip.php?article30&lang=fr. Consultado no dia 10 de Junho de 2009.

AUJOURD'HUI, LE MAROC, *Réforme du Code de la famille au Maroc: un modèle pour les sociétés musulmanes*. Disponível na WWW: http://www.aujourdhui.ma/ aufildesjours-details72564.html. Consultado no dia 15 de Dezembro de 2009.

– *Le Royaume du Maroc a réalisé l'un des plus grands exploits du Monde árabe*. Disponível na WWW: http://www.aujourdhui.ma. Consultado no dia 15 de Março de 2010.

BALINGTON, Julie, *Introducing Quotas in Africa: Discourses and Legal Reforms*, in *The Implementation of Quotas: African Experiences*. Disponível na WWW: http://www.quotaproject.org/publications/Quotas_Africa.pdf>. Consultado no dia 10 de Abril de 2010.

BENCHEMSI, Ahmed R., *Morocco's king is destroying hope for democracy*. Disponível na WWW: http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2011/jun/30/morocco-king-destroy-democracy. Consultado no dia 6 de Outubro de 2011.

- *Sondage interdit. Les leçons d'un ratage*, in "TelQuel", n.º 388. Disponível na WWW: http://telquel-online.com. Consultado no dia 3 de Junho de 2011.

BENNANI, Driss [et al.], *Il l'a fait !*, in "TelQuel", n.º 464, de 12/03/2011, p. 17. Disponível na WWW: http://telquel-online.com. Consultado no dia 3 de Junho de 2011.

BOUDARHAM, Mohammed, *Constitution. Le ballet des consultations*, in "TelQuel", n.º 469, de 22/04/2011. Disponível na WWW: http://telquel-online.com. Consultado no dia 3 de Junho de 2011.

- *Nouvelle constitution. Oui, mais…* in "TelQuel", n.º 480, de 2/07/2011. Disponível na WWW : http://telquel-online.com. Consultado no dia 6 de Outubro de 2011.

CEDAW, *Déclaration du Conseil supérieur des ouléma sur La levée des réserves sur la CEDAW par le Maroc.* Disponível na WWW: http://www.cedaw.wordpress.com. Consultado no dia 28 Março de 2010.

ENNAJI, Moha, *The New Muslim Personal Status Law in Morocco : Context, Proponents, Adversaires, and Arguments*. Disponível na WWW: http://www.yale.edu/macmillan/africadissent/moha.pdf. Consultado no dia 15 de Maio de 2010.

ENSEMBLE POUR L'ÉGALITÉ – *Maroc*. Disponível na WWW: http://www.womenpoliticalparticipation.org/upload/file/elec/fr/mar.pdf. Consultado no dia 2 de Outubro de 2010.

EUROMED, *Rapport National d'Analyse de la Situation: Droits humains des femmes et Egalité entre les sexes - Maroc*. Disponível na WWW: http://www.euromedgenderequality.org. Consultado no dia 2 de Janeiro de 2010.

GRIBAA, Boutheina, *État de situation de la participation de la femme à la vie politique en Algérie, au Maroc et en Tunisie* in *Projet Renforcement du leadership féminin et de la participation des femmes à la vie politique et au processus de prise des décision en Algérie, au Maroc et en Tunisie, Etat de la situation***.** Disponível na WWW: http://www.awid.org/fre/Femmes-en-Action/Nouvelles-Ressources/Etat-de-la-situation-de-la-participation-de-la-femme-a-la-vie-politique-en-Algerie-au-Maroc-et-en-Tunisie. Consultado no dia 20 de Novembro de 2009.

HADDAD, Lachen in *Moroccans vote 'yes' to revised constitution.* Disponível na WWW: http://english.aljazeera.net/news/africa/2011/07/20117154535570851.html. Consultado no dia 6 de Outubro de 2011.

HARMACH Amine, Mohamed ASWAB, *Manifestations du 20 Mars*, in "Aujoud'hui - Le maroc", de 21/03/2011. Disponível na WWW: http://aujourdhui.ma. Consultado no dia 2 de Junho de 2011.

HAUTE AUTORITE DE LA COMMUNICATION AUDIOVISUELLE, *Rapport de la Haute Autorité de la Communication Audiovisuelle sur le temps d'antenne des médias audiovisuels dans la campagne pour le référendum constitutionnel*. Disponível na WWW: http://www.haca.ma/MotPresidentVF.pdf. Consultado no dia 6 de Julho de 2011.

IDRISSI, Fidae El, in Youssef Aït AKDI, Driss BENNANI – *Débat. Et maintenant*, in "TelQuel", n.º 463, de 5/03/2011. Disponível na WWW: http:// telquel-online.com. Consultado no dia 3 de Junho de 2011.

IKHWANWEB, *Hasan al-Banna and His Political Thought of Islamic*. Disponível na WWW: http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=4914>. Consultado no dia 12 de Fevereiro de 2010.

INSTANCE EQUITE ET RECONCILIATION, *La Reparation. Fiche de Synthèse*. Disponível na WWW : http://ier.ma. Consultado no dia 30 de Julho de 2011.

IRAQI, Fahd, *La Révolution… Avec Lui*, in "TelQuel", n.º 461, de 19/02/2011, p. 20. Disponível na WWW : http://telquel-online.com. Consultado no dia 3 de Junho de 2011.

IRAQI, Fahd [et al.] – *Il´s ont rien compris!*, in "TelQuel", n.º 468, de 09/04/2011. Disponível na WWW: http:// telquel-online.com. Consultado no dia 3 de Junho de 2011.

LE MONDE, *Le Maroc devient "partenaire pour la démocratie" du Conseil de l'Europe*. Disponível na WWW : http://www.lemonde.fr. Consultado no dia 1 de Julho de 2011. Consultada no dia 8 de Março de 2010.

– *Référendum au Maroc: le mouvement du 20 Février appelle au boycott*. Disponível na WWW : http://www.lemonde.fr. Consultado no dia 30 de Junho de 2011.

MAGHREB ARABE PRESSE, *Discours de SM Le Roi Mohammed VI à l'ouverture de la deuxième année législative de la 7-ème législature*. Disponível na WWW: http://www.map.ma/mapfr/discours/dis-parlement-Oct-2003.htm. Consultado no dia 11 de Outubro de 2009.

–*"Le printemps de l'égalité" présente sa vision de réforme du code de statut personnel*. Disponível na WWW : http://www.lematin.ma/Actualite/Express/ ArticlePrint.asp?id=9152. Consultado no dia 5 de Novembro de 2009.

MINISTERE DE LA JUSTICE DU ROYAUME DU MAROC, *Guide pratique du Code de la Famille*. Disponível na WWW: http://www.justice.gov.ma/moudawana/Guide% 20pratique%20du%20code%20de%20la%20famille.pdf. Consultado no dia 28 de Setembro de 2010.

MOROCCAN AMERICAN CENTER FOR POLICY, *Democracy in Morocco*. Disponível na WWW: http://moroccanamericanpolicy.com. Consultado no dia 16 de Junho de 2009.

MRABET, Ayla [et al.] - *Sur les traces de la democratie ?,* in "TelQuel" n.º 465, de 19 de Março de 2011. Disponível na WWW : http:// telquel-online.com. Consultado no 3 de Junho de 2011.

– *Nous y sommes*, in "TelQuel", n.º 466, de 26/03/2011, p. 20. Disponível na WWW: http:// telquel-online.com. Consultado no dia 3 de Junho de 2011.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, *Convention against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment.* Disponível na WWW: http://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-9&chapter=4&lang=en. Consultado no dia 25 de Março de 2010.

– Relatório do Secretário-Geral sobre a situação no Sahara Ocidental [S/2010/175] de 6 de Abril de 2010. Disponível na WWW: http:// un.org/en/peacekeeping/missions/minurso/. Consultado no dia 20 de Julho de 2011.

– Resolução da Assembleia-Geral das Nações Unidas n.º 3292, adoptada a 13 de Dezembro de 1973. Disponível na WWW: http://www.icj-cij.org/. Consultado no dia 20 de Julho de 2011.

OTTAWAY, Marina; RILEY, Meredith, *Morocco: From Top-down Reform to Democratic Transition*. Disponível na WWW: http://www.carnegieendowment.org/publications/index.cfm?fa=view&id=18747&prog=zgp&pr oj=zdrl. Consultado no dia 22 de Janeiro de 2010.

OTTAWAY, Marina, *Morocco's New Constitution: Real Change Or More Of The Same?*. Disponível na WWW: http://carnegieendowment.org/2011/06/20/new-moroccan-constitution-real-change-or-more-of-same/6g. Consultado no dia 6 de Outubro de 2011.

REPORTERS WITHOUT BORDERS, *Reporters Without Borders Annual Report 2002*. Disponível na WWW: http://www.unhcr.org/refworld/docid/487c5263c.html. Consultado no dia 15 de Junho de 2011.

SECRETARIAT NATIONAL DE LA LDDF, *Le gouvernement marocain renie ses engagements envers les femmes*. Disponível na WWW: http://netfemmes.cdeacf.ca/appel/lddf-maroc.html. Consultado no dia 10 de Outubro de 2010.

SEZAME, *Le code de famille marocain, une référence pour les pays arabes et islamiques*. Disponível na WWW: http://www.sezamemag.net. Consultado no dia 28 de Janeiro de 2010.

TAHRI, Rachida, *Women's Political Participation: The Case of Morocco*. Disponível na WWW: http://www.quotaproject.org/CS/CS_Morocco_tahri_27_7_2004.pdf. Consultado no dia 2 de Outubro de 2010.

TOUIMI-BEJELLOUN, Zineb, *A New Family Law in Morocco : "Patience is Bitter, But its Fruit is Sweet"*. Disponível na WWW: http://www.unifem.org/gender_issues/ voices_from_the_field/story.php?StoryID=264. Consultado no dia 26 de Junho de 2010.

TRIBUNAL INTERNACIONAL DE JUSTIÇA, *Parecer Consultivo*, de 16 de Outubro de 1976, Disponível na WWW: http:// www.icj-cij.org/. Consultado no dia 20 de Julho de 2011.

TRIPP, Aili Mari, *The Changing Face of Africa's Legislatures: Women and Quotas*, in *The Implementation of Quotas: African Experiences*. Disponível na WWW: http://www.quotaproject.org/publications/Quotas_Africa.pdf. Consultado no dia 10 de Abril de 2010.