
“Sonhos secularistas” e “direitos das mulheres”: Notas acerca de uma “relação ambígua”

“Secularist Dreams” and “Women’s Rights”: Notes on an “Ambiguous Relationship”

“Rêves Sécularistes” et “droits des femmes” : notes à propos d’une “ relation ambiguë ”

Teresa Martinho Toldy



Electronic version

URL: <http://rccs.revues.org/1754>
DOI: 10.4000/rccs.1754
ISSN: 2182-7435

Publisher

Centro de Estudos Sociais da Universidade
de Coimbra

Printed version

Date of publication: 1 septembre 2010
Number of pages: 5-24
ISSN: 0254-1106

Electronic reference

Teresa Martinho Toldy, « “Sonhos secularistas” e “direitos das mulheres”: Notas acerca de uma “relação ambígua” », *Revista Crítica de Ciências Sociais* [Online], 90 | 2010, colocado online no dia 15 Outubro 2012, criado a 02 Outubro 2016. URL : <http://rccs.revues.org/1754> ; DOI : 10.4000/rccs.1754

The text is a facsimile of the print edition.



TERESA MARTINHO TOLDY

“Sonhos secularistas” e “direitos das mulheres”: Notas acerca de uma “relação ambígua”*

Pretende-se analisar o impacto da manipulação tanto do religioso, como do secular, nos discursos e práticas dos direitos das mulheres. Problematisa-se o conceito de secularização e de des-secularização à luz de um reconhecimento dos limites da modernidade. Procurar-se-á ainda contribuir para equacionar a possibilidade de um discurso pós-colonial e pós-secularista sobre os direitos humanos e das mulheres que abra a porta à possibilidade de reconhecer o potencial emancipatório de algumas formas de feminismos de inspiração religiosa. Para tal, será necessário equacionar o contributo dos vários tipos de feminismos para compreensões e práticas alternativas do ponto de vista de uma interpretação emancipatória e ecológica dos direitos humanos.

Palavras-chave: direitos humanos, feminismos, movimentos sociais, religião, secularização.

We are in a historical moment in which feminism
can be easily annexed to the project of empire

RAZACK (2007: 7)

A questão dos direitos das mulheres parece constituir um lugar privilegiado de visualização e encenação das potencialidades, limites e ambiguidades do discurso e das práticas da modernidade no que diz respeito a duas das suas traves-mestras fundamentais: a secularização (com o que esta implica de discurso de redução da religião ao domínio privado) e os direitos humanos. A discussão dos direitos humanos das mulheres é frequentemente manipulada por aproximações que parecem colocar ainda mais véus sobre elas (tanto nos países ocidentais, como orientais), alguns deles, de iniciativa de outras mulheres, influenciadas por um modelo único de feminismo. Esta

* Agradeço reconhecidamente à Cláudia Ramos, ao Francisco Queiroga e ao Rui Estrada a leitura atenta e crítica deste texto.

questão, que, segundo alguns autores, vem do tempo dos impérios coloniais (Ahmed, 1992), ganhou uma nova acuidade, nomeadamente na Europa, na sequência do 11 de Setembro e torna-se especialmente visível nas interpretações e avaliações dos estilos de vida das mulheres islâmicas, tanto dentro do território europeu como fora dele, e, conseqüentemente, da população islâmica migrada, em geral, ou da residente nos países muçulmanos. Nestas visões e opiniões as mulheres islâmicas constituem, muito frequentemente, “o outro do outro”, isto é, o mais radicalmente diferente do diferente, o “residente” mais “estranho/estrangeiro”, parafraseando Gayatri Spivak (2002: 47). Valerá a pena analisar alguns dos cartazes utilizados pelos partidos de direita na Suíça, aquando do referendo do dia 29 de Novembro de 2009, relacionado com a construção de mesquitas (o célebre “caso dos minaretes”), para perceber como o tema da “estranheza cultural” também é associado à ameaça e ambas as coisas são “hiper-ritualizadas” nas imagens que se fazem das mulheres: um dos cartazes incluía, em primeiro plano, uma mulher velada, mas com um olhar ameaçador.¹

Mas neste “palco” joga-se também a questão da “reemergência” ou “permanência” do impacto público da religião, já que os papéis que as diversas religiões atribuem às mulheres, e portanto a concepção que cada uma delas tem dos fundamentos e expressões dos direitos humanos das mulheres e as formas como esta “tábua de valores” afecta a sua vida, também são utilizados crescentemente como uma arma de arremesso nas disputas entre cosmovisões diferentes. Tornou-se frequente atribuir à “religião dos outros” um incumprimento dos direitos das mulheres que serve como escala de medição do grau de perfeição de determinada cultura, sociedade e estilo de vida.² Assim, por um lado, é frequente no Ocidente a invocação “orientalista” (Said, 2004) do “desrespeito dos direitos das mulheres” como um suposto “sinal” do “atraso” sociopolítico e cultural das sociedades alheias e como mais um álibi para uma interferência nem sempre fundamentada nos direitos humanos. Valerá a pena citar aqui, a título de exemplo, uma

¹ Cf. notícias na imprensa: <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,664135,00.html>; http://www.publico.pt/Mundo/suica-mais-de-57-por-cento-da-populacao-votou-contraminaretes-nas-mesquitas_1411922; <http://www.spiegel.de/politik/ausland/0,1518,664337,00.html>; http://www.lemonde.fr/europe/article/2009/11/30/suisse-les-affiches-de-choc-de-la-droite-populiste-decryptees_1274290_3214.html. Este assunto merece um aprofundamento posterior e monográfico.

² Recordem-se, a este propósito, as palavras do Cardeal Patriarca de Lisboa, D. José da Cruz Policarpo, que, no mês de Janeiro de 2009, no Auditório do Casino da Figueira da Foz, na tertúlia “125 minutos com Fátima Campos Ferreira”, a propósito de portuguesas com relações amorosas com muçulmanos, afirmou: “Cautela com os amores. Pensem duas vezes em casar com um muçulmano, pensem muito seriamente, é meter-se num monte de sarilhos que nem Alá sabe onde é que acabam.” (<http://ultimahora.publico.clix.pt/noticia.aspx?id=1356031>).

mensagem de rádio emitida no dia 17 de Novembro de 2002 na qual Laura Bush, dirigindo-se à nação americana, afirma: “Os povos civilizados em todo o mundo manifestam-se, horrorizados, não só porque os nossos corações se partem pelas mulheres e as crianças do Afeganistão, mas também porque, no Afeganistão, nós vemos o mundo que os terroristas gostariam de nos impor” (*apud* Hirschkind e Mahmood, 2002: 341).

Por outro lado, a rejeição do Ocidente pelo Islão inclui, muito frequentemente, o repúdio dos comportamentos supostamente “libertinos” que aquele permite às “suas mulheres” e que constituem mais um sinal da sua “decadência moral”, encarada, frequentemente, como resultado da secularização. A este propósito valerá a pena ler, por exemplo, os comentários de Akbar S. Ahmed (1997: 212) acerca dos meios de comunicação ocidentais, que ele responsabiliza pela divulgação de uma imagem das mulheres que reforça o “estereótipo comum da promiscuidade das mulheres ocidentais”, confirmada, na sua perspectiva, “pelos retratos das mulheres ocidentais que actualmente visitam os países muçulmanos”. Esse estereótipo, que, na sua opinião, “agitaria o espírito de qualquer pai muçulmano”, explica a visão das mulheres ocidentais “caracterizadas pelas suas pernas à mostra, à espera de sexo sobre capotas de carros”, algo que o autor considera “um insulto, não apenas ao Ocidente, mas a todas as mulheres” (Ahmed, 1997: 212).

Mas a religião também é invocada frequentemente pelas mulheres, no Ocidente e no Oriente, como um lugar de inspiração para a defesa dos seus direitos. Possuirá ela, afinal, um potencial emancipatório para elas? Será possível articulá-la como uma ferramenta de libertação, passível de conciliação com uma interpretação também ela emancipatória dos direitos humanos? E serão estes, *de per se*, direitos das/para as mulheres?

O presente texto pretende analisar o impacto da manipulação tanto do religioso, como do secular, nos discursos e práticas dos direitos das mulheres, começando por problematizar o conceito de secularização e de des-secularização à luz de um reconhecimento dos limites da modernidade, bem como a utilização de ambos como formas de colocar “do outro lado da linha” (Santos, 2007) aqueles que são considerados alheios ao discurso “eurocêntrico”. Pretende, em seguida, contribuir para equacionar a possibilidade de um discurso sobre os direitos humanos e os direitos das mulheres que seja pós-colonial e pós-secularista, sem defender a imutabilidade de referências, mas abrindo a porta à possibilidade de reconhecer o potencial emancipatório de algumas formas de feminismos de inspiração religiosa.

1. A secularização, a des-secularização e “o outro lado da linha”

As sociedades ocidentais parecem ter acordado do “sonho secularista”. Habermas, como é sabido, fala de uma “sociedade pós-secular” (2005) e Berger (1999) de uma “des-secularização do mundo”. Se, para alguns autores, a própria secularização foi um projecto quimérico ou inacabado, para outros ela está agora ameaçada por um recrudescimento de expressões religiosas que reputam como estranhas à cosmovisão dominante no seu espaço geográfico e cultural.

Estas questões e realidades desafiam a compreensão que o mundo ocidental tem de si mesmo, assim como o paradigma moderno como um projecto de emancipação, secularização e, mais recentemente, multiculturalismo. De facto, subjacente a todos estes referentes para a identidade europeia e euro-cêntrica está aquilo que alguns autores, por exemplo Kaufmann (1989: 34), consideram necessitar de passar por uma “desmitologização”, no fundo, uma desconstrução do próprio projecto de modernidade. Parece poder dizer-se que esta desmitologização supõe a desconstrução da modernidade como uma teoria geral e o reconhecimento da existência de diferentes interpretações da secularização.

1.1 A desconstrução da modernidade como uma teoria geral e as várias interpretações da secularização

A modernidade emergiu e impôs-se não só como uma nova fase da história do Ocidente, mas acima de tudo como um projecto global de “sociedade perfeita”, baseada nos princípios de uma racionalidade universal iluminada, da qual a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão constitui um expoente inspirador de uma ordem social radicalmente nova. Graças aos movimentos sociais de reacção à revolução industrial e ao capitalismo nascente, bem como às correntes liberais de afirmação dos direitos de cidadania, por contraposição a formas absolutas de poder régio, juntamente com o “sangue, suor e lágrimas” sobre o qual a primeira metade do século XX se construiu, essa ordem nova levaria à Declaração dos Direitos Humanos.

A modernidade resultou também do desejo legítimo de independência face à religião e à cristandade europeia ocidental, estruturada sobre um duplo sistema de classificação igualmente dualista: por um lado, um dualismo entre “este mundo” e o “outro mundo” e, por outro lado, um dualismo “neste mundo”, entre a esfera “religiosa” e “secular”, na qual a Igreja era, de facto, detentora de duas espadas – a espada do poder do “Além” e a espada no poder religioso neste mundo. A modernidade significa, pois, que o reino do religioso deixou de ser a realidade omniabrangente. Agora, o reino secular assumirá este papel e a religião terá de encontrar o seu lugar

dentro dele. Significou isto que o projecto de uma racionalidade universal levou à separação entre o Estado e a Igreja, algo que mostrou à Igreja Católica que o sonho da cristandade numa mais regressaria e que era impossível reconciliar dois projectos de universalidade: o da racionalidade moderna, geradora da noção de “cidadania por direito”, e o de uma Igreja com uma autoridade *urbi et orbe* sobre o mundo secular.

A sociedade secularizada gerou mal-estar nas instituições religiosas, nomeadamente no seu projecto de remissão destas para o domínio privado. Este mal-estar não é exclusivo dos sectores cristãos; encontra-se também, de forma mais vincada, no Islão, em particular nos sectores que encaram o secularismo como produto da modernidade e, portanto, do Ocidente. Assume, obviamente, contornos mais agressivos e radicais nas formas de fundamentalismo – islâmico mas também evangélico³ – irmanadas na identificação do secularismo como o seu “principal inimigo”, devido à “visão antropocêntrica” do mesmo, que “coloca o homem e a sua razão no centro do universo” (Zeidan, 2002: 207). Existem também, contudo, diversas formas de compreensões, expressões e dimensões de secularização, pelo que vale a pena debruçarmo-nos brevemente sobre elas.

O conceito de secularização é muito discutido e controverso. Começou por significar a separação entre o Estado e a Igreja, assim como a apropriação dos bens eclesiásticos pelas autoridades civis, mas estendeu-se mais tarde à cultura, significando a sua autonomia face a símbolos religiosos (Berger, 1969). Wilson (1966: 149) define-a como “o processo através do qual as instituições, pensamentos e práticas religiosas perderam a sua relevância social”. Luckmann, na sua obra *The Invisible Religion* (1967), radicaliza esta compreensão do processo de secularização, considerando que o mesmo consiste numa “perda da relevância pública da religião”. Do seu ponto de vista, a expressão e realização individuais tornaram-se a “religião invisível” da modernidade, uma vez que as instituições religiosas tradicionais se estavam a tornar cada vez mais irrelevantes e marginais para o funcionamento do mundo moderno e a religião moderna já não habitava os templos. Esta intuição de Luckmann foi seguida por Niklas Luhmann (1977), que considera a secularização uma consequência da redução da religião a um elemento voluntário dentro do sistema social que, em si próprio, deixou de ser determinado pela religião e pelos seus substitutos.⁴

³ Para uma análise aprofundada das diversas tendências da teologia política (pluralistas ou revelacionistas, sobretudo no cristianismo e no Islão), cf. o texto incontornável de Santos (2009).

⁴ Reportando-se à convicção durkheimiana de que a religião, ainda que banida do mundo moderno, seria substituída por uma espécie de “religião civil”, uma vez que toda a sociedade necessitaria de rituais de reforço dos seus valores.

Taylor (2007), por sua vez, acrescenta um terceiro traço à definição da secularização como separação entre as instituições religiosas e o Estado e como afastamento da prática religiosa. Na sua perspectiva, o cerne do processo de secularização, que o leva a falar da era actual como sendo “secular”, está num “humanismo exclusivo” (*ibidem*: 19), que consiste na passagem de uma sociedade na qual “era praticamente impossível não acreditar em Deus” para uma sociedade em que a fé “constitui uma possibilidade humana entre outras” (*ibidem*: 3).

Casanova (1994), pelo contrário, refere que, nos anos 80 do século passado, a religião “entrou na vida pública”, abandonando o lugar que lhe tinha sido atribuído na esfera privada. É sua convicção que, nesta fase, houve poucos conflitos que não tivessem relação com a religião, que apareceu sob a forma de protestos sociais, de lutas pela justiça e de teorização do papel revolucionário da religião: as diversas formas de teologia da libertação constituem um exemplo disto mesmo.⁵

Este autor, cuja obra já citada – *Public Religions in the Modern World* (1994) – é incontornável para o debate em torno da secularização, considera que, para compreender as nuances deste fenómeno multifacetado, é necessário separar a crítica ideológica da religião, que considera “típica do Iluminismo”, da teoria da secularização e distinguir entre a perda das funções tradicionalmente assumidas pela religião na vida pública e a sua pura e simples privatização ou marginalização. Na sua opinião, a diferenciação e perda das funções sociais da religião não significam, necessariamente, a sua privatização. Assim, sendo, Casanova considera existirem três facetas diferentes da secularização:

a) *a secularização como um processo de diferenciação*: reconhecimento de que a fusão da comunidade religiosa e política é incompatível com o princípio moderno de cidadania; a perda do carácter de obrigatoriedade leva a que a liberdade religiosa transforme todas as religiões em denominações, deixando estas de lado funções que não são religiosas;

b) *a secularização como declínio da religião*: tese com as suas origens na crítica iluminista da religião, que previa o fim da religião por perda de relevância, e que, na perspectiva de Casanova, levou alguns movimentos políticos e governos a aplicarem políticas de Estado impositivas de uma secularização compulsiva;⁶

⁵ Para um panorama das diversas teologias política e da libertação, cf. Santos (2009).

⁶ De facto, tal parece ter acontecido em alguns países africanos e árabes nos quais os governos saídos de lutas e movimentos (maior parte deles marxistas) de emancipação tentaram erradicar a religião, com base numa “profecia auto-realizada” de desaparecimento da religião, devido à sua falta de relevância para uma sociedade socialista perfeita.

c) *a secularização como confinação da religião à esfera privada*: a especialização resultante da modernidade, isto é, da pluralidade de saberes, com a consequente segmentação institucional, reduziu a religião a uma opção sectorial, dependente da consciência e decisão individual, privada.

Ora, de acordo com a tese central de Casanova (um dos primeiros autores a fazer esta afirmação, aliás), estamos actualmente a assistir a uma “des-privatização da religião no mundo moderno” (1994: 5). A religião já não aceita (resta saber se alguma vez aceitou) o papel marginal e privado que as teorias da modernidade e da secularização lhe atribuíram. Na realidade, a religião recuperou o seu papel político e a vontade de influenciar a vida social e pública. Este facto põe em causa a visão iluminista da religião como algo do domínio privado, destinado a desaparecer.

Esta tese central de Casanova parece ser problemática para alguns autores – e tomemos o exemplo de Pollack (2003) – que consideram que a mesma não permite compreender e regular a relação e compatibilidade entre responsabilidades individuais e sociais de forma a garantir que a liberdade de expressão de convicções religiosas não ponha em causa a lógica e a estrutura secular do Estado. Além disso, o papel público ou privado atribuído à religião depende, também, do papel que é (ou não) reconhecido à religião, em geral. Para o mundo ocidental, a questão parece residir nos limites da secularização e da própria sociedade moderna globalizada, na qual, nas palavras de Boaventura de Sousa Santos (2009: 14), à redução do espaço público, isto é, à “despolitização da vida colectiva” corresponde uma expansão do espaço da religião. Perguntar-se-á, então, por um lado, como articular a reemergência do religioso (a “des-secularização”), que a modernidade havia relegado para o mundo privado, com a referência paradigmática aos direitos humanos, “filhos emancipados” desta mesma ordem social, tendo em conta, por outro lado, que as sociedades secularizadas com elementos de des-secularização recorrem cada vez com mais frequência às raízes religiosas para traçarem a linha que as separa dos “outros”, que possuem referências religiosas diferentes.

1.2 A des-secularização e “o outro lado da linha”

A expansão do espaço do religioso, mas também de uma argumentação eurocêntrica baseada na religião manifesta-se, de facto, em algumas das reacções de perplexidade⁷ face a acontecimentos inegavelmente violentos

⁷ As reacções de perplexidade podem ir do esforço de compreender o que se está a passar a afirmações xenófobas, nomeadamente contra o Islão. Pense-se a título de exemplo (relevante) nas afirmações de Umberto Bossi, da Lega Norte (Itália), segundo o qual “a Europa é e tem de continuar a ser cristã”. Para este e mais exemplos devidamente documentados, cf. Skenderovic (2006).

e atentatórios dos direitos humanos (dos quais os ataques terroristas e os assassinatos constituem a face mais notória, que inclui os chamados “crimes de honra”, perpetrados contra mulheres) parecendo, por vezes, fazer jus à lógica da “árvore que esconde a floresta”. Ao tomarem fenómenos minoritários essas reacções escondem e invisibilizam a “normalidade” do quotidiano da grande maioria dos muçulmanos, nomeadamente na Europa. Esses acontecimentos também se tornam um alibi para justificar uma reacção de estranheza e rejeição face a algo que é entendido como sendo “diferente de nós”. Esta classificação que distingue entre o “nós” e “os outros” radica, na perspectiva de Boaventura de Sousa Santos (2007: 3), num “pensamento abissal”, típico da modernidade, no qual se cria a ilusão da “impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha”.

Amartya Sen (2006) considera este processo de classificação de acordo com “linhas civilizacionais”, que insiste em identidades antagónicas, como uma forma de “confinamento”, uma vez que encerra as pessoas num único grupo, isto é, numa única identidade, pretendendo, simultaneamente, que todas as relações entre seres humanos diferentes podem ser analisadas do ponto de vista das relações entre civilizações diferentes. A categorização também revela uma aproximação estereotipada (e que estereotipa) do outro, como alguém que tem de caber na representação que fazemos dele, inclusivamente do ponto de vista religioso.

O “outro lado da história”, o lado dos muçulmanos na Europa, é, pois, muito frequentemente desconhecido ou sujeito a uma “hermenêutica da suspeita”, na qual “este lado” tenta desconstruir o que, aos seus olhos, constitui, alegadamente, uma tendência agressiva disfarçada, inerente à religião islâmica. Esta perspectiva não concede qualquer legitimidade a uma perspectiva crítica do estilo ocidental de vida por parte de intelectuais muçulmanos, estilo esse que podemos resumir como “moderno e secularizado”, quando, de facto, a “questão muçulmana” nas sociedades ocidentais põe o problema dos limites da modernidade, tanto enquanto “fronteira cultural”, como nos seus “becos sem saída”. Talvez seja também por isso que provoca reacções defensivas às manifestações, demonstrações e visibilizações da existência de “outras vozes” ou de “vozes de outros” e de “outras religiões” dentro da Europa.⁸ Esta tendência revela, entre outras coisas, o

⁸ Cf. o debate em torno da construção de mesquitas em capitais europeias, já referido, e que constitui um bom exemplo deste medo da religião de “não-europeus”: Der Spiegel Spezial (2008). Cf. ainda um debate televisivo disponível on-line, entre Tariq Ramadan e Yvan Perrin, do U.D.C., o partido mais votado nas eleições suíças em 2006: <http://sport-trops.com/marocfoot/2008/05/26/debat-tariq-ramadan-vs-yvan-perrin-emission-infrarouge/> (consultado em 20.10.2009). Para uma compreensão da dimensão da questão na Europa, cf. Evans (2009).

medo do regresso de expressões públicas da religião, em geral misturado com resquícios conscientes ou inconscientes de uma compreensão cristã da identidade europeia. Parece confirmar-se a tese de Hervieu-Léger (2006: 3), segundo a qual a expressão típica da atitude dos europeus face à religião consiste numa “pertença sem crença”:

Esta atitude compreende uma memória distante partilhada que não necessita de uma crença partilhada, mas que – mesmo à distância – continua a orientar os reflexos colectivos em termos de identidade. Os cidadãos dinamarqueses que não acreditam em Deus e nunca vão à igreja, mas que continuam, fielmente, a pagar os impostos para a Igreja Luterana, porque gostam de ver os monumentos bem conservados, e os cidadãos franceses que são nostálgicos de uma bela liturgia na sua infância e se queixam por causa da construção de mesquitas em França, apesar de nunca porem os pés na Igreja, até que ‘os sinos dobrem’ por eles, ilustram como se pode ‘pertencer sem acreditar’, o contraponto europeu para a expansão de crenças sem pertença.

Este “pertencer sem crer” parece ser perfeitamente compatível com a secularização e parece, por vezes, ser utilizado como um alibi para suprimir e silenciar diferenças culturais na Europa, algo que nos poderia levar a perguntar se a “secularização”, em si, não é um tipo de “religião” para alguns Estados, se não se tornou uma desculpa para reforçar outras formas de abordagem eurocêntrica aos povos considerados “do outro lado da linha”, se não existirá uma “orientalização” da religião dos outros. De facto, parece ser lícito perguntar se não existe uma nova forma de pensamento e de discurso constituído por uma “hegemonia secularista pós-cristã”, que justifica a superioridade eurocêntrica pelo facto de o estilo de vida europeu ser secularizado, mas que é resultante de uma secularização de sociedades cristãs, isto é, da distinção entre público e privado, típica da modernidade ocidental, afinal, “uma solução local”. Para retomar as palavras de Boaventura de Sousa Santos, para quem “o secularismo (que deve distinguir-se da secularidade) faz tanto parte do cristianismo como a religião cristã. Secularismo e religião cristã eram parte do mesmo ‘pacote’ colonial” (Santos, 2009: 15).

Tariq Ramadan põe o dedo na quase-aporia que a identificação (por vezes, póstuma) da Europa com o cristianismo e/ou o pós-cristianismo coloca, insistindo na possibilidade de ser “muçulmano europeu” e na necessidade de “estruturar uma identidade islâmico-europeia para além da crise” (1999: 101), isto é, capaz de ultrapassar a sensação de exclusão que leva a uma atitude reactiva. Caso contrário, se o Islão é estranho à Europa, então é impossível ser muçulmano e europeu ao mesmo tempo. E se esta afirmação se baseia numa alegada identidade religiosa europeia, nomeadamente cristã

ou pós-cristã, então fica posto em causa o sucesso do projecto moderno de secularização (uma vez que as referências para a construção da identidade continuam a ser religiosas).

Assiste-se, assim, a um jogo complexo de utilização do argumento do secularismo (aqui no sentido de “laicidade”) para excluir ou invisibilizar aqueles que (muitas vezes, alegadamente⁹) possuem uma identidade religiosa não cristã. Portanto, gera-se um paradoxo: se, por vezes, o secularismo é simplesmente o referente para considerar a religião, em si, um traço indicativo de um “atraso cultural” lesivo para determinados grupos, outras vezes é utilizado para reforçar uma “identidade cultural” (secularizada), da qual, afinal, se considera fazer parte uma determinada religião, que, por sua vez, tendo sido relegada para o domínio privado, é agora invocada no domínio público (muitas vezes, por autoridades seculares) para reduzir alguns (nomeadamente mulheres), mais uma vez, ao privado.

2. O álibi dos direitos das mulheres

Estas questões são reproduzidas nos discursos sobre os direitos das mulheres, assumindo contornos específicos, isto é, gerando aquilo que Razack (2004 e 2007: 5) identifica com o “eterno triângulo da mulher muçulmana em perigo, do homem muçulmano perigoso e da Europa civilizada”. Este triângulo pode estar presente tanto em discursos estatais de rejeição de sinais exteriores e traços culturais identificados como “alheios”, como em campanhas acríicas de grupos feministas relativas a situações lesivas dos direitos humanos. Em ambos os casos, ainda que de formas diferentes, o resultado poderá ser a reprodução do estereótipo da atribuição do domínio privado às mulheres. Ora a remissão da religião para o domínio privado constituía já o desiderato do processo de secularização. Na “era” da pós-secularização, “a religião dos outros” é remetida para o domínio privado também através da remissão das mulheres, novamente, para esse domínio. E essa estratégia recorre, muitas vezes, consciente ou inconscientemente, ao álibi da pretensa defesa dos seus direitos no domínio público. Analisemos, pois, exemplos desta estratégia, nomeadamente a argumentação de Sarkozy contra o uso da burka em França e as argumentações de movimentos feministas noruegueses no caso dos casamentos forçados, analisada por Razack (2004).

⁹ Recordo-me de ter ouvido Abdourahman Waberi, um escritor africano nascido no Djibouti, dizer, ironizando, que tinha descoberto a sua identidade islâmica quando chegou à Europa e lhe disseram que ele era islâmico. Waberi fez esta afirmação na Conferência da The Networking European Citizenship Education (NECE) sobre “Rethinking Citizenship Education in European Migration Societies: Political Strategies – Social Changes – Educational Concepts” (Lisbon, April, 26-28, 2007). Para aceder à sua página pessoal: <http://waberi.free.fr/index00.html>.

Em 2009, numa visita a Drôme, mais concretamente à Capela de Vercors (lugar simbólico da resistência francesa durante a 2ª Guerra Mundial), Sarkozy (2009) inclui num discurso de elogio do amor à pátria e de exaltação dos valores franceses uma passagem na qual se refere à incompatibilidade da burka com a França. Depois de se referir a França como um país pluralista, onde reina a diversidade, Sarkozy evoca aquilo que considera ser comum a todos os franceses: “a unidade profunda da nossa cultura, e, ousado dizer, da nossa civilização” (*ibidem*: 3). É-se francês, no seu entender, “porque se encara a Cristandade e as Luzes como duas faces de uma mesma civilização da qual se é herdeiro” (2009: 4).

Apesar de acrescentar que ser francês é “não se deixar encerrar numa religião” (2009: 4), Sarkozy não fala de um pluralismo religioso que admita a convivência de religiões diferentes, mas antes de um pluralismo de ideias que inclui o ateísmo, o cristianismo e o laicismo, que ele define como “o respeito de todas as crenças e a neutralidade do Estado”, ao mesmo tempo que faz notar a respeitabilidade existente em sentimentos religiosos “que vêm do fundo dos tempos” (*ibidem*: 7). Isto que Sarkozy identifica como a tolerância, própria da nação francesa, leva-o a dizer que “por esta razão, meus caros compatriotas, serão expulsos todos aqueles que vierem para França para apelar à violência e ao ódio contra o outro” (*ibidem*: 7).

É neste contexto de evocação da França e do ser francês como “aderir a uma forma de civilização, a valores e a costumes” (*ibidem*: 5) que Sarkozy insere a declaração sobre o uso da burka e a sua incompatibilidade com a França:

A França é uma terra de liberdade e de igualdade. A França é um país de emancipação onde cada um aspira a enobrecer-se de acordo com os seus talentos, os seus méritos, o seu trabalho. A França é um país onde a mulher é livre. A França é um país onde a Igreja está separada do Estado, onde as crenças de cada um são respeitadas. Mas a França é um país onde não há lugar para a burqa, onde não há lugar para a sujeição da mulher, sob qualquer pretexto, condição ou circunstância que seja. (*ibidem*: 5)

A análise do discurso de Sarkozy parece permitir concluir que existe uma manipulação da questão dos direitos das mulheres, ao serviço de um pensamento que poderíamos designar como “neocolonial” ou, para utilizar a terminologia de Aníbal Quijano (2000), ao abrigo de uma epistemologia marcada pela “colonialidade”, isto é, pela “imposição de uma classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular deste padrão de poder”, que “opera em todos os planos, âmbitos e dimensões materiais e subjectivas da existência social quotidiana e à escala societal”. A referência

aos direitos das mulheres, como alibi para proibir o uso da burka trai uma utilização do tema como uma arma de ataque cultural, cujo objectivo último parece ser afirmar a suposta superioridade civilizacional do Ocidente (neste caso, mais concretamente ainda, da França). Repare-se que a questão da religião é também articulada como um critério de distinção entre “os que estão dentro” e “os que são de fora”: não há referência a um pluralismo religioso que inclua o Islão, mas há referência a uma laicidade pluralista que tem de respeitar os valores religiosos da Cristandade (os que “vêm do fundo dos tempos”). Esta laicidade e esta Cristandade, como faces da mesma medalha da identidade francesa, são invocadas para invisibilizar as mulheres que usam burka, isto é, para afirmar que não têm lugar (público, visível) em França.

Avancemos para o segundo exemplo, invocado pela análise de Razack (2004) às formas como alguns movimentos e personalidades feministas ocidentais olham para “a situação das mulheres islâmicas” e que, no seu dizer, como já vimos, revelam a existência de um triângulo que perpetua a ideia da mulher islâmica em perigo, às mãos do homem islâmico perigoso e da solidariedade da Europa “civilizada” como pressuposto no debate entre correntes e grupos feministas, concretamente na legislação norueguesa sobre os casamentos forçados.¹⁰ Não iremos deter-nos na análise da legislação mencionada, mas tão-só na crítica apresentada por Razack, que faz uma acusação grave às feministas ocidentais, ao considerar que elas “começaram a partilhar o terreno conceptual e político com a extrema-direita” (*ibidem*: 130). Porquê? Porque, do seu ponto de vista, se deixaram embalar pelo discurso “culturalista” acerca da violência contra as mulheres islâmicas, como se fosse algo “próprio” de determinada cultura. Por um lado, e, por outro lado, defendem a existência de controlos rígidos da imigração como forma de supostamente proteger as raparigas e mulheres muçulmanas de casamentos forçados, já que, de acordo com a interpretação dada pelos relatórios citados pela autora e realizados na Noruega, estes ocorrem em consequência de “os imigrantes quererem casar entre si” (*ibidem*: 134-135). Razack considera este tipo de abordagem racista, pois “limita-se a presumir que os casamentos contraídos com parceiros com a mesma origem étnica que vivem fora da Noruega envolvem *necessariamente* coerção” (*ibidem*: 136) e não se preocupa em analisar, por exemplo, a percentagem de noruegueses de origem que também casam entre si, dentro e fora do país.

¹⁰ Razack (2007) analisa também a existência deste “triângulo” no debate ocorrido no Canadá (Ontário) e conhecido pelo “debate sobre a lei da sharia”.

Ora, a questão que Razack, ela própria de origem muçulmana e feminista, coloca é a da possibilidade de conciliar a luta pelos direitos das mulheres com uma visão que não caia naquilo que os estudos feministas e pós-coloniais designam como “o universalismo colonial da racionalidade ocidental”, como se existisse um modelo único de equacionar o desenvolvimento e o progresso humanos, também do ponto de vista dos direitos humanos e, mais concretamente, dos direitos das mulheres. Inscreve-se aqui, mais uma vez, todo o debate em torno da “ocidentalidade” ou não do discurso (e das práticas) acerca dos direitos humanos e dos direitos das mulheres e aquilo que algumas autoras designam como a marca imperial das formas de feminismo que concebem o modelo ocidental como a única referência possível para a emancipação das mulheres, “guetizando” assim as feministas do Terceiro Mundo (Mohanty, 1991 e Spivak, 1994).

Mas inscreve-se também, ainda que de modo eventualmente mais paulatino, a inclusão da referência à religião como um mecanismo de reforço da interpretação culturalista. Assim, de acordo com Hege Storhaug’, no seu livro *Human Visas: A Report from the Front Lines of Europe’s Integration Crisis*, baseado num relatório submetido pelo Serviço dos Direitos Humanos ao Parlamento Norueguês e citado por Razack, o problema dos casamentos forçados reside na persistência em sociedades não-ocidentais da ideia de que “o valor do indivíduo é completamente dependente da religião, do clã, da casta e da classe” (*apud* Razack, 2004: 135). A interpretação culturalista, da qual a religião constitui um elemento importante, oculta, assim, as mulheres concretas: por um lado, porque se refere a um estereótipo, o que não permite reconhecer cada caso concreto como um caso único; por outro lado, porque o ataque cultural “a uma comunidade que já teme pela sua sobrevivência cultural”, como diz An-Na'im (2000: 2), a propósito da análise desta situação na Grã-Bretanha, leva à tendência para o “reforço das práticas que aqueles que estão de fora procuram alterar”. Este reforço significa, mais uma vez, “uma má notícia” para as mulheres.

Coloca-se, portanto, a questão fundamental de saber se será possível um discurso feminista que seja pós-colonial e pós-secularista, isto é, que defenda o respeito pelos direitos das mulheres sem cair em formas de feminismo racistas. E pergunta-se qual o lugar da religião no mesmo.

3. Religião e mulheres: espaço público e espaço privado

Cruzar, pois, a questão dos direitos humanos das mulheres com a questão da secularização e da religião, implica, mais uma vez, não se furtar à complexidade do tema e à filigrana da diversidade de funções e papéis que uma religião pode ter em sociedades diferentes ou na mesma sociedade, em

tempos diferentes. Mas implica também tentar superar um discurso colonial sobre a religião e a secularização, bem como sobre a articulação de ambas as coisas com os direitos das mulheres, sobretudo com as mulheres “do outro lado da linha”. Ora, do “outro lado da linha” (geoestratégica e/ou mental) a religião também pode desempenhar várias funções e as questões relacionadas com a secularização colocam-se de outros modos, o que desafia os esquemas mentais eurocêntricos. De facto, como se dizia no início, a questão dos direitos das mulheres constitui um lugar privilegiado de visualização dos limites e potencialidades dos discursos sobre a secularização e os direitos humanos. Quando as mulheres são protagonistas e não objecto(s) desses discursos, o enunciar feminista dos seus direitos, a partir “do outro lado da linha”, constitui um dos lugares privilegiados de questionamento de um dos alicerces fundamentais da construção real e/ou imaginária do secularismo ocidental: a dicotomia entre o público e o privado, nomeadamente a remissão da religião e dos seus impactos para o universo privado, isto é, a sua despolitização.

Tanto feministas secularistas em países islâmicos, como feministas islâmicas¹¹ reconhecem que a religião pode ser utilizada como discurso de legitimação da submissão das mulheres. Recorde-se aqui, como exemplo das primeiras, a obra de Mernissi (1987, 2001) uma das pioneiras na análise dos enviesamentos na interpretação do Corão, que denunciou a utilização política dos textos sagrados e dos *Hadit* para a prossecução de uma política de submissão das mulheres. E tenha-se presente, como ilustração da segunda, a obra de Barlas, segundo a qual “o Corão não é um texto patriarcal” e “abre possibilidades aos muçulmanos para teorizaram a igualdade sexual radical” (Barlas, 2009: 8).

Contudo, os feminismos secularistas em países islâmicos têm sido alvo de crítica por parte de dois sectores muito distintos: os sectores nacionalistas e sectores feministas islâmicos. De formas diferentes, ambos os sectores mencionados consideram que os feminismos secularistas representam uma concessão ao Ocidente (cf., por exemplo, Razack, 2007 e Asad, 2003). Presionadas entre as aspirações nacionalistas de libertação dos impérios coloniais, que partilharam e abraçaram, e a acusação de “importarem” conceitos ocidentais, as feministas secularistas em países como, por exemplo, o Egipto, se conquistaram lugar para as mulheres nos espaços públicos do mundo do trabalho, da educação e da política (mais enquanto eleitoras), parecem não ter conseguido mover os governos, mesmo quando saídos da independência

¹¹ “Feminismo secularista”: movimento social laico; “feminismo islâmico”: movimento religioso de inspiração religiosa (Badran, 2009).

e mesmo quando de orientação socialista, no sentido do reconhecimento de direitos igualitários para homens e mulheres no contexto do direito da família. Os direitos privados das mulheres parecem ter sido o preço a pagar pela paz social com sectores mais conservadores, para os quais alterações neste domínio constituíam algo “contra natura” (Badran, 2009: 31).

Por outro lado, as feministas secularistas são também acusadas de “cumplicidade com representações orientalistas” (Barlas: 2009), tanto por confirmarem estereótipos que dicotomizam o Islão e o feminismo, como por caírem, por vezes, nas mesmas generalizações, resultantes de um “feminismo global” e traduzidas por exemplo na utilização da expressão: “estatuto das mulheres em contexto islâmico”, uma vez que existe uma diversidade imensa no interior dos países islâmicos (Chowdhury, Farsakh e Srikanth, 2008: 446).

O emergir dos movimentos de emancipação das mulheres de cariz islâmico, nos anos 90, parece, pois, constituir, em grande parte, uma reacção à incapacidade que os movimentos islâmicos secularistas têm manifestado para resolver aquele que parece constituir o problema fundamental para as mulheres: o direito de família. O feminismo islâmico põe em causa a dicotomia entre o público e o privado e a eficácia de lutas pelos direitos das mulheres e/ou de políticas de Estado de regulação dos direitos das mesmas para a sua efectiva emancipação. Portanto, é na vida privada que se joga o “destino político” dos direitos das mulheres no seu quotidiano. Badran (2009) considera impossível alterar este estado de coisas sem um retorno a uma interpretação emancipatória dos textos do Corão, nos quais o discurso e a lei patriarcal argumentam fundamentar-se. E, do seu ponto de vista, tal significa que o feminismo eficaz para as mulheres islâmicas será, cada vez mais, o feminismo islâmico, isto é, que procura no Corão a alavanca para a libertação das mulheres, já que é o Corão que é invocado para justificar a sua submissão. Neste percurso, a dicotomia entre público e privado é, de novo, posta em causa, como já o foi nos movimentos feministas ocidentais. A religião constitui um instrumento de uma política patriarcal que submete as mulheres no espaço privado. Mas é nesse espaço privado que a sua interpretação emancipatória corrói a rede política patriarcal-pública. Os papéis privados das mulheres, nomeadamente como educadoras dos filhos, têm um impacto público e reproduzem uma ordem social prescritiva, é certo, mas também podem “esticar os limites”, para utilizar as palavras de Mir-Hosseini (1996), tornando-se lugares de apelo à justiça de género. É nesse lado que muitas feministas islâmicas também apostam (porque é o último “reduto” da sua submissão). A revolução do lado privado terá impactos públicos, portanto o seu apelo é político.

4. Aspectos em aberto

A pretensa protecção dos direitos das mulheres (com recurso à manipulação da questão do “véu” ou da “burka”) a que se assiste neste momento no mundo ocidental poderá resultar, como vimos, no reforço do confinamento das mulheres ao espaço privado (o que resulta, também, numa tentativa de invisibilização da sua religião). Vimos, ainda, como este pode ser também um dos efeitos colaterais e contraditórios de um feminismo ocidental com pretensões universalistas, que fez, ele próprio (na sua segunda vaga) da luta contra o confinamento das mulheres ao espaço privado uma das suas principais causas, descobrindo nele um lado político. A discussão em curso parece evidenciar que nos movemos em terrenos movediços, em argumentações frequentemente pendulares ou apodícticas, que apelam à necessidade de um pensamento complexo e dialéctico, sob pena de se cair em novos reducionismos de consequências nefastas, acima de tudo para as mulheres. Esse exercício de um pensamento complexo exige a colocação de algumas perguntas e o questionamento de alguns pressupostos.

O pressuposto do carácter universal e abstracto dos direitos humanos, mesmo das mulheres, se não for acompanhado de um enquadramento político complexo pode correr o risco do a-historicismo, resultante do universalismo abstracto e cego às circunstâncias históricas que condicionam a sua aplicação (eventualmente diferente) em tempos e espaços diversos, mas também concomitantes. A primeira pergunta que se poderá colocar é a de saber se a “universalidade dos direitos humanos” das mulheres não poderá constituir uma “falsa universalidade”, isto é, se o “próprio postulado do universal” não poderá constituir uma “operação de censura”, que, ao enunciar-se a si mesmo como tal, codifica as exclusões através das quais procede, como se pergunta, aliás, Judith Butler (2002: 48-49).

A problematização (pós-moderna e pós-colonial) do carácter universal dos direitos humanos, em nome do respeito pela diversidade cultural e religiosa e da necessidade de evitar falsas generalizações, pode, por outro lado, correr o risco de acabar por obter o contrário daquilo que pretende, isto é, retomando as palavras de Moller Okin (1997), pode resvalar para um “multiculturalismo tóxico”, “mal parado”, porque baseado no pressuposto (ainda que não explicitado) de que as tradições culturais são estáticas e de que se autolegitimam, mesmo que seja à custa dos direitos das mulheres.

Poderá ser útil procurar uma “via estreita” para um discurso sobre os direitos humanos das mulheres que nem elimine os direitos, em nome da defesa de um multiculturalismo acríctico, nem apague a realidade das

mulheres e os atropelos aos seus direitos, em nome de uma noção abstracta de “ser humano”. Para tanto, parece ser necessário responder ao desafio maior de defender uma abordagem pós-moderna, tão crítica da racionalidade universal ocidental como de um relativismo atentatório dos direitos humanos e, aqui, concretamente, dos direitos humanos das mulheres.

É óbvio que a menção ao secular ou ao religioso, por si só, não enuncia ainda se os movimentos sociais e intelectuais de defesa dos direitos das mulheres são realmente emancipatórios: tudo depende das suas consequências para todas e todos os implicados. Além disso, parece difícil equacionar o lugar dos feminismos seculares ou religiosos na defesa dos direitos das mulheres iludindo uma outra questão, a saber, a da relevância de um espaço público de debate. Pergunta-se se este lugar não deverá ser um “espaço” onde a hibridização, o “contágio” (Appiah, 2006) sejam possíveis, tanto mais que o discurso da imutabilidade e impermeabilidade das culturas é irrealista. Vivemos em “zonas de fronteira” (Santos, 2007), nas quais se poderia produzir uma “ecologia” de experiências de emancipação (Santos, 2006) (seculares e religiosas). Para tanto, é necessário que o espaço público não se configure, ele próprio, como “arenas pré-definidas, imutáveis” (Göle, 2007: 5) e se deixe desafiar pela necessidade de “redefinir as suas fronteiras e os seus valores normativos”. Terá futuro a proposta desta autora turca, residente e investigadora em França, segundo a qual o espaço público, nomeadamente europeu, poderia ser imaginado como “um enquadramento ético e físico que nos permita desenvolver uma civilidade comum, resultante do pluralismo liberal, assim como de uma pluralidade de experiências religiosas?” (*ibidem*). O futuro (próximo) o dirá.

Referências bibliográficas

- Ahmed, Leila (1992), *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.
- Al-Ali, Nadjie (2005), “Reconstructing Gender: Iraqi Women between Dictatorship, War, Sanctions and Occupation”, *Third World Quarterly*, 26(4-5), 739-358.
- An-Na'im, Abdullahi (2000), “Forced Marriage”, <http://www.soas.ac.uk/honourcrimes/resources/file55689.pdf?filename=Forced+Marriage>.
- Appiah, Kwame Anthony (2006), *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*. New York /London: W.W. Norton & Company.
- Asad, Talal (2003), *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford, Cal.: Stanford University Press.
- Badran, Margot (2009), *Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences*. Oxford: One World Publications.

- Barlas, Asma (2009), "Does the Qur'an Support Gender Equality? Or, do I Have the Autonomy to Answer this Question?", in Marjo Buitelaar e Monique Bernards (orgs.), *Autonomy and Islam*. Leuven, the Netherlands: Peeters.
- Berger, Peter (1999), "The Desecularization of the World: A Global Overview", in Peter Berger (org.), *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*. Washington: Ethics and Public Policy Center.
- Berger, Peter (1969), *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Random House.
- Butler, Judith (2002), "Universality in Culture", in Martha Nussbaum (2002), *For Love of Country*. Boston: Beacon Press, 45-52.
- Casanova, José (1994), *Public Religions in the Modern World*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Chowdhury, Elora Halim; Farsakh, Leila; Srikanth, Rajini (2008), "Introduction-Engaging Islam", *International Feminist Journal of Politics*, 10(4), 439-454.
- Der Spiegel Spezial, „Allah im Abendland. Der Islam und die Deutschen“, Nr. 2, 2008. Também disponível em <http://wissen.spiegel.de/wissen/dokument/46/09/dokument.html?titel=22.+M%C3%A4rz+2008+Betr.%3A+SPIEGEL+SPECIAL&id=56299064&top=SPIEGEL&suchbegriff=allah+im+abendland.+der+islam+und+die+deutschen&quellen=&cvl=0>.
- Evans, M. (2009), *Manual on the Wearing of Religious Symbols in Public Areas*. Estrasburgo: Editions du Conseil de l'Europe.
- Goffmann, Erwin (1999 [1976]), "A ritualização da feminilidade", in Y. Winkin (org.), *Os momentos e os seus homens*. Lisboa: Relógio d'Água, 154-189.
- Göle, Nilüfer (2007), "Islam, European Public Space, and Civility", in *Eurozine*, publicado em 03/05/2007.
- Habermas, Jürgen; Ratzinger, Joseph (2005), *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*. Freiburg/Basel/Wien: Herder Verlag.
- Hervieu-Léger, Danièle (2008), "The Role of Religion in Establishing Social Cohesion", in *Eurozine*, consultado em 16/07/2007, <http://www.eurozine.com/articles/2006-08-17-hervieuleger-en.html>, publicado em 17/08/2006, pp. 1-13.
- Hirschkind, Charles; Mahmood, Saba (2002), "Feminism, the Taliban, and Politics of Counter-Insurgency", *Anthropological Quarterly*, 75(2), 339-354.
- Kaufmann, Franz-Xavier (1989), *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen: Mohr.
- Luckmann, Thomas (1967), *The Invisible Religion*. New York: MacMillan.
- Luhmann, Niklas (1977⁴), *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Mernissi, Fatima (2001), *Le Harem et l'Occident*. Paris: Albin Michel.
- Mernissi, Fatima (1987), *Le harem politique: le Prophète et les femmes*. Paris: Albin Michel.

- Mir-Hosseini, Ziba (1996), "Stretching the Limits: A Feminist Reading of the Shari'a in Post-Khomeini Iran," in Mai Yamani (org.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*. New York: New York University Press, 285-319.
- Mohanty, Chandra Tapade (1991), "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses", in Chandra Tapade Mohanty, Ann Russo e Lourdes Torres (orgs.), *Third World and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press, 255-277.
- Okin, Susan Moller (1997), "Is Multiculturalism Bad for Women?", *Boston Review*, Sept./Oct., <http://www.bostonreview.net/BR22.5/okin.html>.
- Pollack, Detlef (2003), *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* Tübingen: Mohr.
- Quijano, Anibal (2000), "Colonialidad del poder y clasificación social", *Journal of World-Systems Research*, 6(2), 342-386.
- Ramadan, Tariq (1999), *To be a European Muslim: A Study of Islamic Sources in the European Context*. Leicester: The Islamic Foundation.
- Razack, Sherene H. (2007), "The 'Sharia Law Debate' in Ontario: The Modernity/Premodernity Distinction in Legal Efforts to Protect Women from Culture", *Feminist Legal Studies*, 15, 3-32.
- Razack, Sherene H. (2004), "Imperilled Muslim Women, Dangerous Muslim Men and Civilised Europeans: Legal and Social Responses to Forced Marriages", *Feminist Legal Studies*, 12, 129-174.
- Said, E. W. (2004²), *Orientalismo. Representações ocidentais do Oriente*. Lisboa: Livros Cotovia.
- Santos, Boaventura de Sousa (2009), "If God Were a Human Rights Activist: Human Rights and the Challenge of Political Theologies Is Humanity Enough? The Secular Theology of Human Rights", *Law, Social Justice & Global Development Journal* (LGD), http://www2.warwick.ac.uk/fac/soc/law/elj/lgd/2009_1/santos/.
- Santos, Boaventura de Sousa (2007), "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes", *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 78, 3-46.
- Santos, Boaventura de Sousa (2006), "Uma sociologia das ausências e uma sociologia das emergências", *A Gramática do Tempo: para uma nova cultura política* [Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática, vol. IV]. Porto: Edições Afrontamento, 87-125.
- Sarzoky, Nicolas (2009), Discourse de M. le Président de la République. Déplacement dans la Drôme. La Chapelle en Vercors – Jeudi 12 novembre 2009. Présidente de la République.
- Sen, Amartya (2006), *Identity and Violence: The Illusion of Destiny (Issues of Our Time)*. London and New York: W.W. Norton.
- Skenderovic, Damir (2006), "Feinbild Muslime – Islamophobie in der radikalen Rechten", in Urs Altermatt; Mariano Delgado e Guido Vergauwen (orgs.), *Der Islam in Europa. Zwischen Weltpolitik und Alltag*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 97-105.

- Spivak, Gayatri Chakravorty (2002), "Resident Alien", in David Theo Goldberg e Ato Quayson (orgs.), *Relocating Postcolonialism*. Oxford: Blackwell Publishers, 47-65.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1994), "Can the Subaltern Speak?", in Patrick Williams e Laura Chrisman (org.), *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. Harlow: Longman.
- Taylor, Charles (2007), *A Secular Age*. Cambridge. Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Wilson, Bryan R. (1966), *Religion in Secular Society*. London: Watts.
- Zeidan, David (2002), "Typical Elements of Fundamentalist Islamic and Christian Theocentric Worldviews", *Islam and Christian-Muslim Relations*, 13(2), 207-228.
- Yuval-Davis, Nira; Anthias, Floya (1989), *Gender, Nation, State*. London: Sage Publications.