

“Allah in Deutschland?”: representações da comunidade islâmica na revista *Der Spiegel*¹

Teresa Maria Leal de Assunção Martinho Toldy²

*Um homem oriental era
em primeiro lugar um oriental
e só depois um homem.*

Said 2004: 271

Wieso, bei euch ist das doch so.
Der Spiegel, 26/3/2007, p. 35

RESUMO

Pretende-se apontar alguns elementos para a análise da forma como a comunidade islâmica na Alemanha é representada na revista *Der Spiegel*. O objetivo último é analisar como os meios de comunicação social espelham as potencialidades e os limites de alguns conceitos que têm sido fundamentais na modernidade e que parecem estar sendo questionados na pós-modernidade, nomeadamente, o próprio conceito de modernidade, mas também os de secularização e dos direitos humanos.

Palavras-chave: Modernidade; colonialidade; secularização; gênero e direitos humanos.

1 Texto apresentado no IV Encontro de Estudos sobre Ciências e Culturas, subordinado ao tema “Literatura e Geografia – da geografia das palavras à geografia das migrações” (Portugal, Auditório da Universidade Fernando Pessoa na Unidade de Ponte de Lima) e aceito para publicação em livro na editora da Fundação Fernando Pessoa.

2 Doutorada em Teologia Feminista pela Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen (Frankfurt), mestre e licenciada em Teologia pela Universidade Católica Portuguesa. Professora associada da Universidade Fernando Pessoa, onde é docente de Ética e pesquisadora na área de cidadania do Centro de Estudos Culturais, da Linguagem e do Comportamento. Coordenadora do mestrado em Cidadania e Responsabilidade Social da mesma universidade. Colaboradora do Centro de Estudos Sociais (Universidade de Coimbra). Vice-presidente da Associação Portuguesa de Estudos sobre as Mulheres.

RESUMEN

Se pretende señalar algunos elementos necesarios para analizar la manera en que la comunidad islámica en Alemania está representada en la revista *Der Spiegel*. El objetivo último es analizar cómo los medios de comunicación social reflejan las potencialidades y los límites de algunos conceptos que han sido fundamentales en la modernidad y que parecen estar cuestionados en la postmodernidad, principalmente el propio concepto de modernidad, pero también los conceptos de secularización y de los derechos humanos.

Palabras-clave: Modernidad; colonialidad; secularización; género y derechos humanos.

ABSTRACT

The text aims to identify some useful elements for the analysis of the representations of the Islamic community in Germany present in the magazine *Der Spiegel*. The final aim is to analyse how media reflect the potentialities and limits of some of the basic concepts of modernity which are under fire in postmodern times, such as “modernity” itself, but also “secularization” and “human rights”.

Keywords: Modernity; coloniality; secularization; gender and human rights.

Introdução

É sabido que, hoje, quando se fala de Islã, dificilmente se consegue eliminar por completo a imagem de dois aviões a se chocarem contra o World Trade Center. Dispensam-se comentários (desnecessários, porque repetitivos do óbvio!) acerca da utilização até a náusea desse tipo de imagens, associadas ao tema... Contudo, parece que, quanto mais os meios de comunicação e certo tipo de discursos políticos insistem na associação intrínseca entre o Islã e as formas de fundamentalismo radical, mais ocultas ficam as populações concretas, incluindo “aqueles que vivem entre nós”, os “residentes estrangeiros/estranhos” (*resident aliens*), nas palavras de Gayatri Spivak (2002: 47), “curiosamente residuais”, “pertencentes a uma territorialidade defendida tenazmente que é, também, obviamente, abstrata” ou pondo em causa, pela sua própria presença, associada a múltiplas pertenças e exclusões, o conceito de cidadania, contribuindo, assim, para aquilo que Benhabib (2004) considera ser a sua “desagregação” ou a emergência de “novas modalidades de cidadania des-territorializada”.

Na perspectiva de Boaventura de Sousa Santos (2007: 3), a classificação que distingue entre o “nós” e “os outros” baseia-se num “pensamento abissal”, típico da modernidade:

O pensamento moderno ocidental é um pensamento abissal. Consiste num sistema de distinções visíveis e invisíveis, sendo que as invisíveis fundamentam as visíveis. As distinções invisíveis são estabelecidas através de linhas radicais que dividem a realidade social em dois universos distintos: o universo “deste lado da linha” e o universo “do outro lado da linha”. A divisão é tal que “o outro lado da linha” desaparece enquanto realidade, torna-se inexistente, e é mesmo produzido como inexistente. Inexistência significa não existir sob qualquer forma de ser relevante ou compreensível. Tudo aquilo que é produzido como inexistente é excluído de forma radical porque permanece exterior ao universo que a própria concepção aceite de inclusão considera como sendo o Outro. A característica fundamental do pensamento abissal é a impossibilidade da co-presença dos dois lados da linha. Este lado da linha só prevalece na medida em que esgota o campo da realidade relevante. Para além dela há apenas inexistência, invisibilidade e ausência não-dialéctica.

Quando aplicado aos muçulmanos, este pensamento abissal, “des-te lado da linha”, parece lançar sobre eles um (novo ou reciclado) manto de classificação que os coloca do lado daqueles que “nos são estranhos” e, portanto, estão “impedidos” de ser com-cidadãos. Amartya Sen (2006) considera esse processo de classificação de acordo com “linhas civilizacionais” 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 sejam 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, incluindo do ponto de vista religioso.

A questão das “representações do outro” (pós-colonialismo, orientalismo e subalternidade)

O manto das representações dos outros lançado por aqueles que têm acesso a uma palavra definidora não é de agora, como bem demonstra Edward Said, na obra *Orientalismo*, seu livro de referência (já com trinta anos, mas para o qual o autor escreveu um novo prefácio, em 2003!). Said (2004:³ 356) descreve do seguinte modo o que ele considera serem os “dogmas permanentes do orientalismo”:

a) a idêia da “absoluta e sistemática diferença entre o Ocidente – racional, desenvolvido, humanitário e superior – e o Oriente – aberrante, subdesenvolvido e inferior”;

b) a idêia de que “as abstracções sobre o Oriente, especialmente as que se baseiam em textos que representam uma civilização oriental ‘clássica’, são sempre preferíveis aos casos directos extraídos das realidades orientais modernas”;

c) a idêia de que “o Oriente é eterno, uniforme e incapaz de se definir a si próprio”;

³ Utiliza-se aqui a tradução portuguesa na sua 2ª edição.

d) e a idéia de que, “no fundo, o Oriente é algo a ser temido [...] ou algo a ser controlado (através de pacificação, investigação e desenvolvimento, ou ocupação pura e simples sempre que tal seja possível)”.

É também sabido que se discute, hoje, a existência de um “ocidentalismo”, isto é, uma espécie de “sentimento” e raciocínio simétricos ao orientalismo, tornados patentes de formas radicais em reações contra cristãos, por exemplo, tidos como “representantes do Ocidente”, senão mesmo, mais especificamente, “dos americanos”, ou em tristes episódios como aqueles que rodearam a publicação de caricaturas de Maomé, na Dinamarca, ou a morte de Theo van Gogh, na Holanda. Veja-se, a este propósito, por exemplo, a análise do “ocidentalismo” no livro de Ian Buruma e Avishai Margalit, intitulado, precisamente, *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies* (2004), ressaltando-se que Ian Buruma escreveu um livro que obteve o LA Times Book Prize, de 2006, denominado, precisamente, *A morte de Theo van Gogh e os limites da tolerância* (2007).

Diante de tudo isso, é importante deixar claro que não se pretende afirmar que só “deste lado da linha” é que existem “sonhos imperialistas” e que não há tendências desse tipo “do outro lado”. Contudo, é deste lado que se situa esta análise, por isso, ela será colocada no horizonte de um questionamento do eurocentrismo na visão do mundo e de “outros mundos” presentes entre nós. Aliás, a própria designação “outros mundos” já decorre da dificuldade em sair do esquema de classificação dualista da realidade, entre “nós” e “eles”, por um lado, e, por outro lado, em retomar fios de uma história não tão recente, já que, como escreve, por exemplo, Enrique Dussel (1992: 103):

No século XV, até 1492, aquilo a que hoje chamamos “Europa Ocidental” era um mundo periférico e secundário do mundo muçulmano. Nunca tinha sido “centro” da história. A Europa Ocidental não ia mais além do que Viena, para Leste, já que, até 1681, os turcos estiveram junto aos seus muros, e de Sevilha, no seu outro extremo. A totalidade dos seus habitantes, da Europa latino-germânica, não ultrapassava os cem milhões (inferior à população do império chinês naquela época). Era uma cultura isolada, que tinha fracassado com as Cruzadas. [...] Escorraçados nos seus

intentos para controlar o Mediterrâneo Oriental, os europeus tiveram que permanecer isolados, periféricos do mundo muçulmano.

É impossível retomar aqui o percurso que levou ao eurocentrismo na visão do mundo, restando, por isso, apenas espaço para referir que o que importa, hoje, é, sobretudo, mapear alguns eventuais sinais ou indícios de uma mentalidade “colonial sem colônias”, ou, por outras palavras, daquilo que Aníbal Quijano (2000: 342) designa por “colonialidade”, isto é, uma epistemologia baseada na “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”.

Esta epistemologia, no caso que aqui nos ocupa, parece traduzir-se discursivamente em duas formas de falar “dos outros”: uma delas é a estratégia da “alterização do outro”. Riggins (1997: 2) fala da existência de uma “rhetoric of othering”, isto é, de uma estratégia utilizada por aqueles que têm poder para “naturalizar” o seu discurso, transformando-o em “senso comum”. No nosso caso, isso parece não só significar uma “orientalização” dos outros, mas também sua colocação “sob suspeita” ou o desenvolvimento de um “medo” diante dele. Com efeito, um dos últimos dossiês da revista *Der Spiegel*⁴ (2008), intitulado “Allah im Abendland. Der Islam und die Deutschen” (Alá na Alemanha. O Islã e os alemães), apesar de incluir uma variedade de artigos sobre as diversas realidades das comunidades de muçulmanos na Alemanha e na Europa, não resiste em fazer publicidade de um livro sobre Bin Laden, na parte de dentro da capa, e em utilizar o *slogan* “Não devemos tolerar a intolerância” (Intoleranz dürfen wir nicht tolerieren!) na primeira página, associando-o ao anúncio de um livro de Mina Ahadi, uma mulher que abandonou o Islã.⁵

4 Refere-se aqui à edição impressa. Contudo, por uma questão de facilidade de acesso aos leitores, incluem-se igualmente nas referências bibliográficas os *links* para a edição eletrônica, sempre que os artigos mencionados se encontrarem disponíveis nesse formato.

5 Esse número inclui um artigo de fundo sobre o caso. Cf. Hinrichs, in *Der Spiegel* (2008: 108-109).

A outra estratégia da mencionada “rhetoric of othering” passa por relacionar “os outros” com uma (“outra”) religião, mesmo que, eles próprios, não se sintam ligados a ela. Com efeito, no mesmo dossiê da *Der Spiegel* (2008: 26-27),⁶ apesar de se apresentarem estatísticas, segundo as quais existem cerca de 3,1 a 3,4 milhões de muçulmanos na Alemanha, mas, dentre eles, apenas 200 mil são freqüentadores diários de uma mesquita, 493 mil, participantes na oração semanal, e 904 mil, participantes nas cerimônias religiosas em dias de festa, insiste-se em dizer, logo na nota de abertura, que existem no país “mais de três milhões de seguidores de Alá” (*Der Spiegel* 2008: 3).

A fixação do outro numa imagem à qual fica preso parece estar também patente no acórdão de uma juíza alemã, em Frankfurt (caso tratado por Bartsch, Brandt, Kaiser et al. na *Der Spiegel* 2007: 22-35), que teve de tomar uma decisão num caso de uma jovem muçulmana que queria o divórcio antes do prazo mínimo previsto pela legislação alemã, argumentando que o marido a agredia e ameaçava. A juíza decidiu não aceitar o pedido da mulher, baseando-se, para tal, na Sura 4, vers. 34 do Corão, argumentando que ela devia saber que o marido tinha sido criado num país islâmico, o que lhe dava o direito, “garantido pela sua religião”, de a castigar. Diz o texto do Corão:

Os homens são os protetores das mulheres, porque Deus dotou uns com mais (força) do que as outras, e pelo seu sustento do seu pecúlio. As boas esposas são as devotas, que guardam, na ausência (do marido), o segredo que Deus ordenou que fosse guardado. Quanto àquelas, de quem suspeitais deslealdade, admoestai-as (na primeira vez), abandonai os seus leitos (na segunda vez) e castigai-as (na terceira vez); porém, se vos obedecerem, não procureis meios contra elas.

Parece que estamos aqui perante um caso que Said poderia apelidar de manifestação de “orientalismo”, já que a juíza decide em função da interpretação do Corão que ela considera ser a referência existencial e normativa para a queixosa, eventualmente, em nome, até (e por outro

6 Dados só disponíveis na versão impressa.

lado), de uma compreensão relativista da multiculturalidade, que perde de vista, nomeadamente, a questão dos direitos humanos, que todos os sistemas jurídicos devem ter como horizonte de compreensão, ainda que sob a lógica da “tradução” da sua letra em categorias culturais diferentes nas diversas latitudes.

A discussão pós-moderna acerca da validade ou não da asserção de que os direitos humanos são universais constitui, ela própria, um dos sinais mais visíveis da crise do paradigma moderno. Este debate cruza-se com o da multiculturalidade nas suas diversas configurações. Não seria o caso de falar de um “esperanto”, que, segundo Boaventura de Sousa Santos (2002), corre o risco de não corresponder à linguagem de ninguém, ou de formas de cosmopolitanismo parcial (Appiah 2006), baseadas num esforço de tradução entre culturas que rejeita o relativismo (impeditivo do diálogo), mas promove a “contaminação cultural”? Se considerarmos os direitos humanos um discurso europeu e ocidental, baseado na compreensão filosófica ocidental do ser humano (como indivíduo) e se considerarmos que essa fundamentação para o respeito à pessoa constitui a forma mais avançada de defender os povos, independentemente das suas diferenças culturais, poderá ser legítimo perguntar se estamos falando de uma visão universal ou de uma visão colonial. Além disso, estaremos ignorando e deixando no isolamento vozes em contextos não-europeus para quem a questão dos direitos humanos é relevante, para além da letra da sua formulação. Como nos recorda Ebrahim Moosa (2004: 2):

Poucos são os ocidentais que sabem que existe um debate intelectualmente sério e com conseqüências políticas acerca dos direitos humanos nas sociedades muçulmanas, como sugerem os acontecimentos recentes no Irã. Alguns muçulmanos argumentam que o Islã possui uma compreensão dos direitos humanos que vai mais longe do que as declarações seculares dos mesmos. Outros pensam que as diferenças entre a concepção islâmica e secular dos direitos humanos constituem disputas filosóficas sem conseqüências relevantes, tanto do ponto de vista do conteúdo, como da prática. Contrariamente a ambas estas perspectivas, o conteúdo da doutrina dos direitos humanos e a forma de os alcançar constitui uma questão difícil na teoria legal, política e ética muçulmana, na atualidade.

Mas concentremo-nos no impacto que esse caso, passado na Alemanha, teve nos *media*, nomeadamente, na *Der Spiegel*. Saiu um número, na seqüência desse acontecimento, intitulado “Mekka Deutschland: Die stille Islamisierung” (“Meca Alemanha: a islamização silenciosa”) (2007) e a peça sobre o caso, da autoria de Bartsch, Brandt, Kaiser et al. (*Der Spiegel* 2007: 22),⁷ perguntava logo no título: “Haben wir schon die Scharia?” (“Já temos a *charia*⁸?”). As fotografias escolhidas para acompanhar o artigo poderiam ser interpretadas à luz do conceito de “hiper-ritualização”, de Goffman (1999: 188), já que pareciam corresponder a uma estandardização, exagero e simplificação, reforçando a imagem já feita da dita “comunidade islâmica”: Kreuzberg, em Berlim, a parte “tipicamente islâmica” da cidade, um grupo de mulheres muçulmanas vestidas de forma “típica” e uma coleção de fotografias de assassinados pela fúria islâmica (*Der Spiegel* 2007: 22). O artigo termina com aquilo que, para evocar Said (2004: 362) mais uma vez, poderia ser considerado uma ilustração da “teoria da simplificação semita”, dizendo que há situações em que assistentes sociais mandam embora jovens que procuram o departamento da juventude, porque têm medo dos casamentos forçados, dizendo-lhes: “Por quê? Entre vocês, as coisas são mesmo assim” (*Wieso, bei euch ist das doch so*) (*Der Spiegel* 2007: 35).

Conceito da universalidade ou não dos direitos humanos, nomeadamente, na questão das mulheres

A questão dos direitos das mulheres é, de fato, uma das que melhor permite visualizar (como um palco, onde se representa uma peça da qual elas são apenas figurantes!) os limites e ambigüidades do discurso e das práticas da modernidade eurocêntrica, em geral. Não parece existir área relacionada à discussão dos direitos humanos tão manipulada por apro-

7 Só disponível em versão impressa.

8 *Charia* ou *shari'a* é a palavra árabe para a lei religiosa do Islã. O muçulmano piedoso é aquele que segue a lei de Deus, portanto, a *charia*. Há várias correntes de interpretação da lei islâmica, nomeadamente, no que diz respeito à sua exclusiva dimensão socioespíritual ou também política, o que dá origem, hoje em dia, a uma identificação redutora e abusiva da *charia* com as interpretações fundamentalistas dela, por exemplo, em regimes como o do Irã ou do Afeganistão do tempo dos talibãs.

ximações oportunistas como a dos direitos das mulheres: a discussão parece ter colocado ainda mais véus sobre as mulheres (tanto nos países ocidentais como orientais, até mesmo, alguns deles, colocados por outras mulheres, influenciadas por um modelo único de feminismo). Os atropelos aos seus direitos parecem não ser tão relevantes quanto os jogos entre forças coloniais, pós-coloniais e fundamentalistas, já que o desrespeito é sempre atribuído à cultura dos outros e, muitas vezes, aparece como um “sinal claro” da sua inferioridade cultural, da sua “barbárie”, do seu rosto “estranho”, “estrangeiro”, “alien”. Parece ser freqüentemente pela via do lugar atribuído às mulheres nas comunidades islâmicas que se estabelece uma ligação entre o Islã e o desrespeito pelos direitos humanos. E, outras tantas vezes, existe uma espécie de “relação equívoca” entre formas de feminismo e de colonialidade, como sugere Razack (2007: 3):

A figura normativa do feminismo ocidental continua a ser o indivíduo autônomo e liberal da modernidade. “As outras” mulheres são aquelas a quem a liberdade de escolha foi restringida. Tipicamente, “as outras” mulheres são aquelas que estão subjugadas pela cultura e impedidas pelas suas comunidades de entrar na modernidade. Se nos mantivermos no terreno de pensamento acerca das mulheres que as considera vulneráveis e ameaçadas, algumas especialmente ameaçadas, como é o caso, em geral, das mulheres muçulmanas, mantemo-nos completamente dentro do quadro do patriarcado como um sistema abstraído a todos os outros sistemas. A distinção entre modernidade/pré-modernidade continuará a invadir qualquer projeto que pretenda ajudar as mulheres muçulmanas.

Nesse aspecto, será interessante pesquisar também o paralelo anti-tético entre a forma como, no “orientalismo clássico”, as mulheres do Oriente eram associadas ao erotismo do harém e, hoje, são associadas à negação do corpo, ao seu ocultamento total. Said ilustra o exotismo sexual associado ao Oriente recordando as obras de Flaubert e escreve:

Em todos os seus romances, Flaubert associa o Oriente ao escapismo da fantasia sexual. Emma Bovary e Frédéric Moreau anseiam por aquilo de que as suas monótonas (ou atormentadas) vidas burguesas não dispõem, e aquilo que eles se apercebem que querem chega-lhes facilmente, nos seus devaneios, envolto em clichês orientais: haréns, princesas, príncipes,

escravos, véus, rapazes e raparigas que dançam, sorvetes, unguentos, etc. O relatório é familiar, não tanto por recordar-nos as viagens do próprio Flaubert e as suas obsessões com o Oriente, mas porque, uma vez mais, a associação entre o Oriente e a liberdade sexual licenciosa é feita explicitamente.

Aquilo que, no passado, tornava as mulheres alvo de fantasias de mil e uma noites, hoje é escondido, fazendo delas já não um objeto de desejo, mas um corpo sacrificado à barbárie da cultura que é tida como inferior. É interessante como a *Der Spiegel*, no dossiê em análise (2008),⁹ num artigo da autoria de Bednarz & Steinvorth (38-43), sobre Tariq Ramadan, coloca lado a lado (cada fotografia ocupando meia página) uma pintura (de uma grande carga erótica) de Achille Zo (pintor francês do século XIX), cujo título é *O sonho do crente*,¹⁰ mas que a revista faz acompanhar da legenda “recompensa para os mártires”, e duas fotografias do apedrejamento de um casal (sem referência a data e local, mas, obviamente, do século XX).

Por outro lado, o “ocidentalismo” também parece revelar-se numa interpretação dos direitos e liberdades das mulheres no Ocidente como um sinal da decadência moral que o caracteriza. 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 atualmente 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”.

Nesse capítulo, é extremamente interessante o debate em torno da proibição ou não do uso do véu por parte de uma professora de liceu na

9 A versão *on-line* permite acesso às fotografias e imagens mencionadas.

10 Pintura datada de cerca de 1870, encontra-se exposta ao público no Musée Bonnat, Bayonne.

Alemanha e toda a tramitação do assunto até ao Parlamento!¹¹ O dossiê da *Der Spiegel*, já mencionado, traz um artigo bastante longo, da autoria de Darnstädt (2008: 80-84) sobre o assunto (intitulado, significativamente, “Religiöse Reizwäsche”, isto é, “Roupas religiosas provocantes”!), no qual se afirma:

as interpretações são tão díspares que já não se pode falar de “mal-entendidos” ou de “divergência de opiniões”. O conflito em torno do lenço é um sintoma da incapacidade que a Alemanha, enquanto país de imigração, tem de lidar com a sua situação. Não admira que o aparelho de Estado tenha chegado ao limite das suas possibilidades ao tratar do assunto das suas “portadoras de lenço” (2008: 82).

Ora um dos limites com que o aparelho de Estado se confronta parece ser o da secularização... e, aqui, discutem-se questões decisivas. De fato, a secularização não constitui só um programa político (de separação entre as instituições religiosas e o Estado). O secularismo (versão radicalizada da secularização) propugna também a privatização das convicções religiosas, isto é, o seu desaparecimento do espaço público. Hoje, um dos problemas estabelecidos pela remissão da religião para o domínio privado está na dificuldade em reconciliá-la com os direitos e as liberdades individuais (como se torna visível no célebre caso, já mencionado, da utilização do “véu” em espaços públicos). Deixou de parecer inquestionável que exista um modelo unido de sociedade secularizada e neutra como forma de permitir o pluralismo religioso num Estado de direito. De fato, hoje, uma das questões que se discutem é saber se a religião tem sempre o mesmo papel na mesma ou em diferentes sociedades, pois a própria experiência histórica nos diz que ela pode ter impactos muito diversos. A análise que José Casanova (1994) faz dos diferentes papéis passíveis de ser assumidos pela religião na atualidade (tomando os exemplos da revolução islâmica no Irã, da emergência do “Solidariedade” na Polónia, da revolução sandinista, na Nicarágua, e do

11 Este caso, bem como o da proibição do uso do véu nas escolas francesas, fez correr rios de tinta. A título de exemplo, ler: Afshar (2007); Benhabib (2004); Casanova (2001); Freedman (2004); Najmabadi (2006); Gunn (2004); Velayati (2007).

fundamentalismo de setores protestantes nos Estados Unidos, envolvidos na política de Estado) aponta para a existência de um cruzamento persistente da religião com a política, de onde parece possível concluir que a primeira tem relevância para a segunda, não sendo, portanto, algo apenas do domínio privado. No limite, a questão que se propõe é saber se a religião é inevitavelmente pré-moderna e a secularização, a “melhor filha” do Iluminismo, será sempre uma libertação.

Uma das áreas de intersecção (muito frequentemente conflituosa) entre a religião e as sociedades modernas e pós-modernas é aquela que diz respeito aos direitos das mulheres. As práticas e as perspectivas teóricas dividem-se entre a avaliação da religião como um fator de libertação ou de dominação das mulheres. Os estudos pós-coloniais acrescentam a essa reflexão a crítica da instrumentalização colonial da religião, mas também de certos tipos de feminismo que consideram formas mistificadas de racismo. Levanta-se ainda a questão de saber se será possível um discurso sobre os direitos humanos e os direitos das mulheres que seja pós-colonial e pós-secularista, sem defender a imutabilidade de referências ancestrais e sem abolir a separação entre o Estado e a religião. Razack (2007: 3), no texto já mencionado, afirma que “as feministas canadenses (tanto muçulmanas como não-muçulmanas) utilizaram a divisão entre secular e religioso como uma forma de “assinalar a diferença entre o Ocidente moderno, ilustrado, e os muçulmanos tribais e religiosos”, não deixando, assim, margem às mulheres muçulmanas para assumirem o poder de corrigir os erros das comunidades muçulmanas, nomeadamente, o seu conservadorismo religioso.

O secularismo, a secularidade e a laicidade – ou as funções da religião como “álibi”

As sociedades ocidentais parecem, de fato, ter sido acordadas do “sonho secularista”. A reação de perplexidade (que vai do esforço por compreender o que está acontecendo até as afirmações xenófobas anti-Islã) diante de alguns acontecimentos violentos e agressivos parece provir de uma lógica da “árvore que esconde a floresta”, uma vez que toma um fenô-

meno minoritário como algo que esconde a “normalidade” do cotidiano da maioria dos muçulmanos na Europa. Mas também constitui um alibi para justificar uma reação de estranheza e rejeição diante daqueles que são percebidos como “diferentes de nós”.

“O outro lado da história”, o lado dos muçulmanos na Europa, é frequentemente esquecido ou sujeito a uma “hermenêutica da suspeita”, na qual “este lado” tenta desconstruir o que, aos seus olhos, constitui, alegadamente, uma forma de disfarçar tendências agressivas presumivelmente “inerentes” ao Islã. Realmente, a “questão dos muçulmanos” nas sociedades ocidentais evidencia o problema dos limites da modernidade, tanto como fronteiras, como enquanto “becos sem saída”. Assim, a radicalização de algumas reações das sociedades europeias em relação a expressões públicas da religião islâmica parece estar associada, algumas vezes, a uma exaltação das raízes cristãs da Europa e à conseqüente necessidade de as defender no espaço público, outras vezes, à radicalização do secularismo, entendido, agora, como uma arma contra “os obscurantistas do Islã”. Essa segunda tendência revela-se, entre outras coisas, no medo do retorno de expressões públicas da religião, mesclado com a reminiscência (ainda que inconsciente) de uma compreensão cristã da identidade europeia. O debate em torno da construção de mesquitas em capitais da Europa constitui um bom exemplo desse medo misto, tanto da religião como tal, como da religião de “não-europeus”. Não será por acaso que a *Der Spiegel* (2008: 5), no dossiê já citado, introduz o artigo sobre a construção de mesquitas na Alemanha com a seguinte frase: “O Islã torna-se visível: as comunidades muçulmanas saem das salas de oração do fundo dos pátios e constroem mesquitas monumentais”. O título do artigo, propriamente dito, da autoria de Bölsche (*Der Spiegel* 2008: 73),¹² é o seguinte: “As lanças dos conquistadores” (*Die Lanzen der Eroberer*). Note-se ainda que o mesmo número anuncia o artigo sobre a história do Islã na Alemanha como “A religião importada” (*Importierte Religion*) (2008: 5).

12 Só disponível em versão impressa.

Valerá a pena retomar aqui a forma como Hervieu-Léger (2006: 3) tipifica a atitude dos europeus em relação à religião. A autora fala de uma “pertença sem crença” e explica:

Esta atitude compreende uma memória distante partilhada que não necessita de uma crença partilhada, mas que – mesmo à distância – continua a orientar os reflexos coletivos 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 na 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 acreditar” parece ser perfeitamente compatível com a secularização. E esta parece ser utilizada, por vezes, como um alibi para suprimir e silenciar diferenças culturais na Europa: é como se a secularização servisse projetos hegemônicos – algo paradoxal, já que ela própria surgiu da reação à hegemonia da Igreja! De fato, é interessante ver como a religião constitui um dos principais palcos para a reação ocidental de suposta “preservação da identidade contra estranhos”, em sociedades supostamente secularizadas. Subitamente, o cristianismo (re)aparece como um pilar da “civilização ocidental”, diante da qual aqueles que possuem outra religião são colocados num não-lugar, “estranho à matriz cristã da civilização européia”, para retomar as palavras do papa Bento XVI (30/3/2006), no seu discurso aos membros do Partido Popular Europeu, por ocasião da Jornada de Estudos sobre a Europa: “Valorizando as suas raízes cristãs, a Europa estará em posição de dar uma orientação segura às escolhas dos seus cidadãos e das suas populações, [e] fortalecerá a sua consciência de pertencerem a uma civilização comum [...]”

Tariq Ramadan (1999: 101) põe o dedo na quase-aporia que esse tipo de raciocínio estabelece, ao insistir na possibilidade de ser “muçulmano europeu” e na necessidade de “estruturar uma identidade islâmico-

européia para além da crise”, isto é, capaz de ultrapassar a sensação de exclusão que leva a uma atitude reativa (cf. 1999: 4). Caso contrário, se o Islã é estranho à Europa, então é impossível ser muçulmano e europeu ao mesmo tempo. E se esta afirmação se baseia numa alegada identidade religiosa européia, nomeadamente, cristã ou pós-cristã, então, fica posto em causa o sucesso do projeto moderno de secularização (uma vez que as referências para a construção da identidade continuam a ser religiosas). Por outro lado, como podem os muçulmanos (especialmente da segunda geração) sentir-se europeus se lhes é dito que a sua religião e a sua cultura constituem um obstáculo à possibilidade de se tornarem isso mesmo? Onde poderão encontrar os seus “círculos de identidade e de identificação”?

Essas questões desafiam a compreensão que o mundo ocidental tem de si mesmo, assim como põem em causa o paradigma moderno, como projeto de emancipação, secularização e, mais recentemente, multiculturalismo. É interessante observar que uma das conseqüências do assassinato de Theo van Gogh parece ter sido uma certa “desilusão” com um multiculturalismo entendido apenas como uma forma de tolerar a presença dos outros. Theo de Wit (2005), comentando essa desilusão, apela à necessidade de repensar o conceito, uma vez que ele permite interpretações díspares, algumas até compatíveis com a ideologia de Le Pen (de acordo com o qual “cada um tem a sua cultura e o seu solo”, portanto, “la France aux français!”), outras semelhantes àquilo que de Wit (2005: 478) apelida (citando Stanley Fish) de “multiculturalismo de butik”, isto é, um deambular de festival *multikulti* em festival *multikulti*, “folclorizando” a cultura dos outros, provando a sua comida, mas não tolerando a sua presença, senão nos bairros que lhes estão destinados.

Tópicos para uma agenda futura

Realmente, subjacente à questão do multiculturalismo, do secularismo, da identidade européia e/ou eurocêntrica está aquilo que alguns autores, por exemplo, Kaufmann (1989: 34), consideram ser a necessidade de

“desmitologizar a modernidade”. Essa necessidade parece apontar para quatro pontos de uma agenda futura:

1. desconstruir a modernidade como uma teoria geral, nomeadamente, como apologia de uma racionalidade universal que exclui outras formas de racionalidade e que, em última análise, leva à radicalização do projeto de secularização, transformando-o num secularismo excludente da relevância pública das religiões;

2. avançar no reconhecimento da existência de diferentes interpretações e significados da secularização (como eventual declínio do religioso, diferenciação face ao Estado e à privatização da religião, apenas para retomar a proposta de dissecação do conceito de autoria de Casanova 1994), bem como para reconhecer diversas funções à religião (para recordar o projeto funcionalista, entre outros autores, de Luhmann 1977);

3. discutir a existência ou não de uma compatibilidade entre o Islã, o Iluminismo e a secularização – esta questão leva-nos ao problema fundamental de saber se a cultura muçulmana precisa ou não de uma secularização, isto é, se os muçulmanos a consideram necessária ou não. Algumas das reações contra esta idéia parecem ser consequência de um processo forçado de laicização, ensaiado em alguns países muçulmanos, após sua independência das potências coloniais ou de uma tentativa de os aproximar do Ocidente, como parece ser o caso na Turquia, por exemplo. De fato, era assim que Göle (apud Delibas 2006: 388) descrevia a situação naquele país, em 1996:

Na situação de tensão instalada, as elites modernistas temem que o princípio democrático da soberania popular abra o caminho à representação pública dos valores islâmicos. Estes, uma vez na esfera pública, acabariam, mais cedo ou mais tarde, por ameaçar o princípio do secularismo. Autoritarismo de Estado, “despotismo iluminado” ou regimes de partido único tornam-se, muito freqüentemente, a única escolha para as elites seculares ocidentalizadas, pelo que existe um círculo vicioso no sistema político dos países muçulmanos.

4. analisar as potencialidades e os limites da modernidade num diálogo multicultural e intercultural que incluía questões e identidades re-

ligiosas num projeto de “ecologia de tradições”¹³ (também religiosas) e num projeto de futuro, que crie “uma inteligibilidade recíproca entre experiências do mundo” (Santos 2006: 114).

Reabriu-se o dossiê da secularização... Mas será que alguma vez tinha sido encerrado? Parece que as respostas a esta pergunta deveriam ter em conta as diferentes funções das religiões em diferentes cenários sociais e culturais, assim como a questão do papel das religiões como traço da identidade e da identificação com “um grupo de pertença”.

Referências bibliográficas

Artigos e números da revista *Der Spiegel*

- BARTSCH, M; BRANDT, A.; KAISER, S.; LATSCH, G.; LEYER, C. & SCHMIDT, C. “Haben wir schon die Scharia”, in *Mekka Deutschland. Die stille Islamisierung, Der Spiegel*, nº 13, 26/3/2007, p. 22-35. (Só disponível em versão impressa.)
- BEDNARZ, D. & STEINVORTH, D. “Feuer und Wasser”, in *Allah im Abendland. Der Islam und die Deutschen, Spiegel Special*, nº 2, 2008, p. 38-43. Disponível em: <<http://wissen.spiegel.de/wissen/dokument/36/03/dokument.html?titel=Feuer+und+Wasser&id=56323063&top=SPIEGEL&suchbegriff=tariq+ramadan+%22euroislam%22&quellen=&vl=0>>. Acesso em: 30/6/2008.
- BÖLSCHKE, J. “Die Lanzen der Eroberer”, in *Allah im Abendland. Der Islam und die Deutschen, Spiegel Special*, nº 2, 2008, p. 73-79. (Só disponível em versão impressa.)
- DARNSTÄDT, T. “Religiöse Reizwäsche. Der Glaubenskrieg um das Kopftuch”, in *Allah im Abendland. Der Islam und die Deutschen, Spiegel Special*, nº 2, 2008, p. 80-84. Disponível em: <<http://wissen.spiegel.de/wissen/dokument/47/03/dokument.html?titel=RELIGI%C3%96SE+REIZW%C3%84SCHE&id=56323074&top=SPIEGEL&suchbegriff=religi%C3%B6se+reizw%C3%A4sche.+der+glaubenskrieg+um+das+kopftuch&quellen=&vl=0>>. Acesso em: 30/6/2008.
- “Deutscher Alltag und Allah”, in *Allah im Abendland. Der Islam und die Deutschen, Spiegel Special*, nº 2, 2008, p. 26-27. (Disponível somente em versão impressa.)

13 Remete-se aqui à noção de “ecologia de saberes”, de Boaventura de Sousa Santos (2000; 2006).

- “Hausmitteilung”, in *Allah im Abendland. Der Islam und die Deutschen, Spiegel Special*, nº 2, 2008, p. 3. Disponível em: <<http://wissen.spiegel.de/wissen/dokument/45/03/dokument.html?titel=HAUSMITTEILUNG&id=56323054&top=SPIEGEL&suchbegriff=tariq+ramadan+ist+nicht+der+erfinder&quellen=&vl=0>>. Acesso em: 30/6/2008.
- HINRICHS, P. “Vom Glauben abgefallen”, in *Allah im Abendland. Der Islam und die Deutschen, Spiegel Special*, nº 2, 2008, p. 108-109. Disponível em: <<http://wissen.spiegel.de/wissen/dokument/38/03/dokument.html?titel=Vom+Glauben+abgefallen&id=56323083&top=SPIEGEL&suchbegriff=mina+ahadi&quellen=&vl=0>>. Acesso em: 30/6/2008.
- SPIEGEL Special. *Allah im Abendland. Der Islam und die Deutschen*, nº 2, 2008. 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=&vl=0>>. Acesso em: 30/6/2008.
- SPIEGEL. *Mekka Deutschland. Die stille Islamisierung*, nº 13, 26/3/2007). Disponível em: <<http://wissen.spiegel.de/wissen/resultset.html?suchbegriff=mekka+deutschland%3A+die+stille+islamisierung>>. Acesso em: 30/6/2008.

Outras referências bibliográficas

- AFSHAR, H. “Muslim Women and Feminisms: Illustrations from the Iranian Experience”, in *Social Compass*, Louvain, nº 54, 2007, p. 419-434.
- AHMED, A. S. *Pós-Modernismo e Islão. Situação presente e futura*. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- APPIAH, K. A. *Cosmopolitanism. Ethics in a World of Strangers*. Nova York; Londres: W. W. Norton & Company, 2006.
- BENEDICT XVI. “Address of His Holiness Benedict XVI to the members of the European People’s Party on the occasion of the study days on Europe”. *Hall of Blessing Thursday*, 30 March 2006. Disponível em: <http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/march/documents/hf_ben-xvi_spe_20060330_eu-parliamentarians_en.html>. Acesso em: 30/4/2007.
- BENHABIB, S. *The Rights of Others. Aliens, Residents and Citizens*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BURUMA, I. & MARGALIT, A. *Occidentalism: The West in the Eyes of its Enemies*. Londres: Penguin, 2004.
- _____. *A morte de Theo van Gogh e os limites da tolerância*. Lisboa: Presença, 2007.
- CASANOVA, J. “Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam”, in *Social Research*, Nova York, nº 4, vol. 68, 2001, p. 1041-1080.
- _____. *Public Religions in the Modern World*. Chicago; Londres: The University of Chicago Press, 1994.
- DELIBAS, K. “The experience of Secularisation in modern Turkey: Secularisation from above”, in FRANZMANN, M., GÄRTNER, C. & KÖCK, N. (eds.). *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*. Wiesbaden: VS Verlag, 2006. p. 375-394.

- DUSSEL, E. 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. 1992. Disponível em: <<http://168.96.200.17/ar/libros/dussel/1492/1492.html>>. Acesso em: 16/9/2008.
- FREEDMAN, J. "Secularism as a Barrier to Integration? The French Dilemma", in *International Migration*, Washington, nº 3, vol. 42, 2004, p. 5-27.
- GOFFMAN, E. "A ritualização da feminilidade", in WINKIN, Y (ed.). *Os momentos e os seus homens*. (orig. 1976). Lisboa: Relógio d'Água, 1999. p. 154-189.
- GUNN, T. J. "Religious Freedom and Laïcité: A Comparison of the United States and France", in *Brigham Young University Law Review*, Provo, 2004. Disponível em: <http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3736/is_jai_n9352421?tag=artBody;coll1>. Acesso em: 12/7/2007.
- HERVIEU-LÉGER, D. "The role of religion in establishing social cohesion", in *Eurozine*, 17/8/2006, p. 1-13.
Disponível em: <<http://www.eurozine.com/articles/2006-08-17-hervieuleger-en.html>>. Acesso em: 16/7/2007.
- KAUFMANN, F.-X. *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*. Tübingen: Mohr, 1989.
- LUHMANN, N. *Funktion der Religion*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.
- MOOSA, E. "The Dilemma of Islamic Rights Schemes", in *Worlds & Knowledges Otherwise*, Duke, vol. 1, Dossier 1, Fall 2004, p. 1-25. Disponível em: <<http://www.jhfc.duke.edu/wko/dossiers/1.1/contents.php>>. Acesso em 14/5/2007.
- NAJMABADI, A. "Gender and Secularism of Modernity: How Can a Muslim Woman Be French?", in *Feminist Studies*, Maryland, nº 2, vol. 32, Summer 2006, p. 239-255.
- QUIJANO, A. "Colonialidad del Poder y Clasificación Social", in *Journal of World-Systems Research, Special Issue: Festschrift for Immanuel Wallerstein – Part I*, Raleigh, nº 2, vol. VI, Summer/Fall 2000, p. 342-386. Disponível em: <<http://jwsr.ucr.edu>>. Acesso em: 16/9/2008.
- RAMADAN, T. *To be a European Muslim: A Study of Islamic Sources in the European Context*. Leicester: The Islamic Foundation, 1999.
- RAZACK, S. "The 'Sharia Law debate' in Ontario: The modernity/premodernity distinction in legal efforts to protect women from culture", in *Feminist Legal Studies*, Canterbury, nº 15, 2007, p. 3-32.
- RIGGINS, S. H. (ed.). *The Language and Politics of Exclusion. Others in Discourse*. Londres; Nova Délhi: Sage Publications, 1997.
- SAID, E. W. *Orientalismo. Representações ocidentais do Oriente*. Lisboa: Livros Cotovia, 2004.
- SANTOS, B. S., "Para além do pensamento abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes", in *Revista Crítica de Ciências Sociais*, nº 78, Coimbra, 2007, p.3-46.
- _____. *A gramática do tempo: para uma nova cultura política*. Porto: Afrontamento, 2006.
- _____. "Towards a Multicultural Conception of Human Rights", in HERNÁNDEZ-TRUYOL, B. (ed.). *Moral Imperialism. A Critical Anthology*. Nova York: New University Press, 2002. p. 39-60.
- _____. *A crítica da razão indolente: contra o desperdício da experiência*. Porto: Afrontamento, 2000.

- SEN, A. *Identity and Violence: The Illusion of Destiny (Issues of Our Time)*. Londres; Nova York: W. W. Norton, 2006.
- SPIVAK, G. C. "Resident Alien", in GOLDBERG, D. T. e QUAYSON, A. (eds.). *Relocating Postcolonialism*. Oxford: Blackwell Publishers, 2002. p. 47-65.
- VELAYATI, M. "Perceptions contrastées du hijab parmi les ressortissants iraniens résidant au Royaume-Uni", in *Social Compass*, Louvain, n° 54, 2007, p. 435-451.
- WIT, T. W.A. de. "Die notwendige Desillusionierung. Die Niederlande in Verwirrung nach dem Mord an Theo van Gogh", in *Concilium. Internationale Zeitschrift für Theologie*, Ostfildern, n° 1, vol. 41, 2005, p. 474-482.