

Globalização da igualdade: a mulher muçulmana, teologia e feminismos¹

Asma Barlas*

Resumo: Neste artigo, em que se discute a situação da mulher muçulmana no mundo globalizado, são abordadas, essencialmente, três questões: a crítica ao papel da tecnologia na mudança política e social no mundo moderno, uma perspectiva hermenêutica do *Alcorão* sobre o princípio da igualdade sexual e o emprego das tecnologias na reforma democrática nas sociedades muçulmanas. Como alegação básica, propõe-se que

¹ Palestra ministrada na Biblioteca do Congresso em Washington D.C., em 26 de março de 2004. Disponível em: <http://www.asmaabaras.com/TALKS/20040326_LibCongress.pdf>. Esta palestra deu origem ao artigo “Globalizing equality: muslim women, theology, and feminisms,” publicado no livro editado por Fera Simone intitulado *On shifting ground: muslim women in the global era*, da editora Feminist Press, de Nova Iorque, em 2005. O resumo, as palavras-chave e algumas adaptações foram especialmente feitas pela autora para esta edição da *Meritum*, em atenção às regras de publicação da revista.

* Doutora em Estudos Internacionais pela Universidade de Denver, nos Estados Unidos. Mestre em Jornalismo pela Universidade de Punjab, no Paquistão. Bacharel em Literatura pelo Kinnaird College for Women, no Paquistão. Foi diplomata no Ministério de Relações Exteriores do Paquistão antes da ditadura militar do general Zia ul Haq. Foi por um breve período assistente do editor de um periódico opositor do governo paquistanês, *The Muslim*, até se mudar para os Estados Unidos, onde eventualmente recebeu asilo político. Atualmente, é diretora do Center for the Study of Culture, Race, and Ethnicity e professor no Departamento de Política no Ithaca College, Nova Iorque. Desde 2008 dirige a cátedra Spinoza em Filosofia, na Universidade de Amsterdã, Holanda. E-mail: abarlas@ithaca.edu.

as tecnologias de comunicação global só poderão transformar a vida de mulheres (e homens) muçulmanas de maneira significativa se estiverem associadas a – ou melhor, se puderem ajudar a concretizar – uma mudança epistêmica fundamental no modo como os muçulmanos interpretam e praticam o islamismo. Essa mudança exigiria uma disposição em encontrar a ideia de “libertação” no mesmo versículo que os muçulmanos usam para discriminar as mulheres.

Palavras-chave: Globalização. Islã. Mulher muçulmana. Teologia. Feminismos.

1 INTRODUÇÃO

Sinto-me muito privilegiada por participar desta série de artigos e gostaria de agradecer o convite de Fera Simone, Mary Jane Deeb e Meena Sharify-Funk. Uma de minhas incumbências era escrever um artigo de pelo menos 20 páginas e, depois, fazer uma apresentação de 20 minutos sobre o conteúdo deste artigo. O texto acabou ficando mais extenso do que o planejado e, como tenho muito a abordar, vou dispensar as justificativas e ir direto ao assunto.

Essencialmente, no artigo são abordadas três questões. Em primeiro lugar, como esta série faz algumas afirmações muito específicas sobre o papel que a tecnologia desempenha na mudança política e social, inicio fazendo uma crítica a essas afirmações, o que, em parte, consiste em uma forma de contextualizar meu argumento principal. Em segundo lugar, apresento uma perspectiva hermenêutica sobre o princípio da igualdade sexual no próprio Alcorão – enfoque que, acredito, deveria ser o cerne da reforma democrática nas sociedades muçulmanas. Por último, junto-me à

discussão dos motivos pelos quais a “teologia é importante”² como forma de refletir sobre os debates a respeito da mulher muçulmana e a mudança social – os quais, na minha perspectiva, têm sido fundamentados de forma inadequada.

Basicamente, as tecnologias de comunicação global só poderão transformar a vida de mulheres (e homens) muçulmanas de maneira significativa se estiverem associadas a – ou melhor, se puderem ajudar a concretizar – uma mudança epistêmica fundamental no modo como os muçulmanos interpretam e praticam o islamismo. Essa mudança exige uma disposição em encontrar a ideia de “libertação” no mesmo versículo que os muçulmanos usam para discriminar as mulheres.

2 A MULHER MUÇULMANA, TECNOLOGIAS DA INFORMAÇÃO E DEMOCRACIA

Começo questionando as relações que esta série de artigos estabelece entre tecnologias da informação, democracia/direitos humanos e a mulher muçulmana exatamente porque acredito que tais questões precisam ser teorizadas com mais discernimento – por exemplo, a descrição de certa “revolução silenciosa” na vida das muçulmanas, em que várias estariam assumindo posições de liderança em setores vitais para a sociedade. Isso porque tanto a tecnologia e os meios de comunicação quanto os setores da administração pública e privada em relação a setores como educação e saúde estariam atraindo tais mulheres. Essa seria uma transformação de papéis que teria impacto profundo na democratização de sociedade civis, e seriam responsáveis por impulsionar a igualdade de gênero e direitos humanos fundamentais.

² EL FADL, Khaled Abou. *The place of tolerance in Islam*. Boston: Beacon Press, 2002. p. 104.

Chega-se a afirmar que as mulheres já estariam em processo de recriação da esfera pública como um domínio de igualdade e inclusão por meio de ativismo textual e contextual. As novas tecnologias da informação seriam descritas como as responsáveis por conectarem o mundo de forma instantânea, o que teria permitido a mudança da natureza da participação política em razão da internet. Assim, os indivíduos passariam a desempenhar papel maior do que o simples voto. A televisão via satélite e a internet ofereceriam viagens sem vistos ou fronteiras, o que proporcionaria oportunidade de diálogo e o direito de viajar por outras culturas.

Nesse contexto, solicitou-se aos participantes que abordassem várias questões, dentre elas a avaliação das estratégias que vêm sendo utilizadas pelas mulheres para contestar “instituições culturalmente androcêntricas”.

Como muçulmana envolvida em um tipo de “ativismo textual”, acolho com prazer esse diálogo e busco contribuir para o debate no sentido de expor uma estratégia que desafia as epistemologias e as instituições patriarcais. Além disso, compete-me, também, indicar as partes da referida descrição com as quais estou de acordo. Concordo que o ritmo acelerado das mudanças tecnológicas está impactando a vida das pessoas de maneira profunda, que as ativistas estão servindo-se da internet para construir verdadeiras relações de solidariedade e que, dependendo do lugar onde vivem, mais mulheres estão assumindo carreiras que antes eram consideradas inacessíveis a elas e por elas. Mulheres em muitas sociedades estão, também, (re)apropriando-se criativamente de textos religiosos e trabalhando no sentido de ampliar a arena política. No entanto, ressalto que essas são ocorrências universais que vêm surgindo de diversas maneiras em várias delas, até mesmo nas muçulmanas.

Tenho as minhas reservas quanto a afirmar que a ocupação de cargos de alta tecnologia por mulheres muçulmanas terá tamanho impacto em suas funções sociais que acabará resultando

na formação de sociedades democráticas capazes de “impulsionar a igualdade de gênero e os direitos humanos fundamentais”. Essa foi certamente a trajetória de desenvolvimento do “Ocidente”, mas uma teoria “dominó” de progresso na qual o Ocidente “funciona como uma referência silenciosa em termos de conhecimento histórico”³ não serve de base para entender as sociedades pós-coloniais, como comprova o impressionante fracasso da teoria da modernização. Consequentemente, em vez de tentar universalizar uma teleologia ocidental, é necessário trabalhar com modelos que deem conta das especificidades das sociedades muçulmanas, e eu diria que algumas variantes da teoria pós-colonialista oferecem tais modelos.

Observo, também, que é difícil encontrar muitas sociedades muçulmanas nas quais as mulheres estão transformando “a esfera política em um domínio de igualdade e inclusão”, embora, com certeza, não faltem tentativas, principalmente no Irã. Entretanto, quando penso no meu país de origem, o Paquistão, tendo pouco a crer que as lutas das mulheres paquistanesas estão tendo, ou terão, o mesmo impacto que no Irã.

Além disso, embora eu concorde que vivemos em um mundo interligado tecnologicamente, essa afirmação não diz nada sobre a natureza da tecnologia, das ligações que ela tem possibilitado ou do mundo como nós o entendemos. Talvez 99% das pessoas nunca tenham acesso a computadores e a outras tecnologias e, por decorrência, não poderão vislumbrar os novos mundos “cor-de-rosa” de viagens sem fronteiras e de políticas participativas que são atribuídos à internet. E ao 1% da população que tem acesso a essas tecnologias compete indagar o que significa exatamente viajar pela internet para observar outras pessoas. Alguém que viveu,

³ CHAKRABARTY, D. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000. p. 28.

por exemplo, na Turquia (como meu filho) lhe dirá imediatamente que não é possível reconhecer a Turquia pelo que é tido como cultura turca na internet. Ademais, o fato de a internet permitir viajar sem vistos não significa que a tecnologia tenha extinguido as fronteiras; ela apenas tornou invisível o ato de atravessá-las, uma vez que, na verdade, as tecnologias estão sempre substituindo e recriando fronteiras.

Acho importante, também, não tratar a internet como se fosse o símbolo de uma arena global, pública e democrática, o que acontece quando partimos do princípio de que tecnologia equivale à ausência de fronteiras e que ausência de fronteiras equivale a políticas participativas e democráticas. Esse modelo assume um público que, francamente, não existe sequer nas democracias “ocidentais”, muito menos em nível global. Destarte, teóricos como Susan Buck-Morss tem a seguinte preocupação:

Nós, a multidão que poderá vir a ser esse público, ainda não podemos nos comunicar plenamente devido às barreiras excludentes da linguagem, às distorções de poder da mídia global e às exclusões silenciadoras provocadas pela pobreza e pelas disparidades da informação⁴.

Na melhor das hipóteses, podemos ser “membros de públicos parciais”⁵. A ausência de um público global também limita a promessa democrática da internet, ainda que, como observa Ulises Mejias, “toda etnia, ideologia, religião e fetiche conhecido da humanidade esteja provavelmente representado no ciberespaço”⁶. A variedade

⁴ MORSS, S. B. *Thinking past terror: islamism and critical theory on the left*. London: Verso, 2003. p. 92.

⁵ MORSS, 2003, p. 92.

⁶ MEJIAS, U. A. *Virtual freedom and tolerance: the perils of uniform diversity*. Disponível em: <<http://ideant.typepad.com/ideant/>>. Acesso em: 20 jun. 2002.

e o pluralismo não necessariamente significam democracia ou mesmo tolerância e, como Herbert Marcuse inquietantemente argumentou, até mesmo a tolerância pode ser repressiva enquanto a perspectiva hegemônica continuar estruturando o encontro das pessoas com o diferente e, assim, marginalizando e colocando os discursos alternativos na posição de “o outro exótico”⁷.

Embora tenha dito tudo isso, reconheço, realmente, a promessa das tecnologias da informação para os muçulmanos. Peter Mandaville (eu não sabia que estaria hoje na plateia) argumenta que a internet oferece aos muçulmanos da diáspora no Ocidente “um fórum para se fazer política *dentro* do Islamismo”⁸, o qual ultrapassa a perspectiva dos “tradicionais mediadores e adjudicadores da adequação, dos procedimentos e dos direitos interpretativos”⁹. Assim, “na ausência de informações sancionadas, emitidas por instituições reconhecidas, os muçulmanos tomam, cada vez mais, as rédeas da religião”¹⁰ e, ao fazerem isso, estão também criando “uma nova forma de comunidade imaginada, ou *Ummah* [comunidade muçulmana] reimaginada”. Ao permitir que os muçulmanos tomem as rédeas do Islã, como argumenta Mandaville, a internet está também permitindo o surgimento de “uma nova geração” de intelectuais muçulmanos para os quais “nem a transmissão de conhecimentos nem o lugar dessa transmissão está institucionalizado. Todos estão ‘autorizados’”¹¹.

⁷ BROOKFIELD, S. Reassessing subjectivity, criticality, and inclusivity: Marcuse’s challenge to adult education. *Adult Education Quarterly*, Nova Iorque, n. 52, p. 4, 276, ago. 2002.

⁸ MANDAVILLE, P. *Transnational muslim politics*: Nova Iorque: Routledge, 2004. p. 168.

⁹ ANDERSON J. “Cybarites” knowledge workers, and new creoles on the superhighway”. *Anthropology Today*, v. 11, n. 4, ago. 1995 *apud* MANDAVILLE, 2004, p. 168.

¹⁰ MANDAVILLE, 2004, p. 168.

¹¹ ROY, Olivier. *The failure of political Islam*. London: I.B. Tauris, 1994 *apud* MANDAVILLE, 2004, p. 176.

É esse o aspecto das tecnologias da informação em que estou mais interessada, pois promete abrir o Islamismo para leituras libertadoras. Portanto, eu, como Mejias, acredito que existe, de fato, “um espaço produtivo para a tecnologia e a virtualidade dentro da práxis”¹². Como muitos outros muçulmanos, estou interessada em saber o que essa práxis poderá vir a ser para os muçulmanos, principalmente para as mulheres. Vale ressaltar, contudo, que não estou assumindo que os direitos humanos, a igualdade e a democracia simplesmente fluirão como decorrência natural da economia global (na realidade, essa economia está criando diversos subempregos que vêm sendo oferecidos especialmente a garotas). Tampouco acho que o único referencial político para os muçulmanos deva ser um “Ocidente” vagamente definido. Pelo contrário, acredito que é preciso criar “horizontes normativos que se apliquem especificamente à nossa existência e sejam pertinentes à examinação de nossa vida e suas possibilidades”¹³. Na condição de pessoa de fé, procuro tais horizontes no próprio islamismo e alego que um desses horizontes é a adoção de uma perspectiva hermenêutica sobre o princípio da igualdade sexual no próprio Alcorão.

3 UMA PERSPECTIVA HERMENÊUTICA SOBRE O PRINCÍPIO DA IGUALDADE NO ALCORÃO

Antes de definir esse enfoque hermenêutico, explico por que o considero relevante o debate sobre a vida da mulher muçulmana e a transformação social nas sociedades muçulmanas. Na condição de muçulmana nascida e criada no segundo maior país muçulmano

¹²MEJIAS, U. A. *Postmodernism, virtuality, globalization and the (fragmented) self*: 21 dez. 2003. Disponível em: <<http://ideant.typepad.com/ideant/>>. Acesso em: 20 jan. 2004.

¹³CHAKRABATY, 2000, p. 20.

do mundo e tendo vivido nele a maior parte de minha vida, estou ciente dos perigos de atribuir diretamente ao “islamismo” a situação das mulheres muçulmanas. Por uma razão: muitas das práticas sociais e culturais das sociedades muçulmanas têm pouco ou nada a ver com o islamismo, sobretudo aquele expresso nos ensinamentos do Alcorão (a persistência das mortes de “honra” no Paquistão ilustra esse ponto tão explicitamente quanto a ausência de uma resistência geral a esse costume revoltante). Na verdade, é provável que a maior parte dos muçulmanos não conheça sequer os ensinamentos do Alcorão, uma vez que a vasta maioria é analfabeta. Além disso, a vida das mulheres nas sociedades muçulmanas é dramaticamente distinta, o que depende de fatores como a classe social, que determina as oportunidades que uma muçulmana terá ou não na vida. Assim, fica difícil generalizar as experiências das mulheres até dentro de um único Estado, quanto mais em todas as sociedades muçulmanas. Ainda assim, muçulmanos em toda a parte tendem a considerar os homens ontologicamente superiores às mulheres e a acreditar que uma mulher tem o dever de se submeter ao homem, seja ele seu “marido, pai ou irmão”¹⁴.

Essa ideologia da supremacia masculina impregna a consciência e as culturas muçulmanas a tal ponto que levou o islamismo a ser representado como um patriarcado religioso que “professa modelos de relações hierárquicas e de desigualdade sexual e que dá o seu aval sagrado à subserviência feminina”¹⁵. Homens que não são capazes de ler o Alcorão e que não vivem de acordo com seus ensinamentos jogam, apesar disso, três ou quatro palavras ou partes de frases dele para justificarem os maus

¹⁴MAUDUDI, S. A. A. *Purdah and the status of women*. In: KHAN, M. H. *Purdah and polygamy*. Nova Deli: Harman, 1983. p. 61-62.

¹⁵MERNISSI, F. *Women's rebellion and islamic memory*. Londres: Zed, 1996. p. 13-14.

tratos infligidos a mulheres, os quais vão desde abuso explícito a formas de divórcio e poligamia, os quais distorcem e pervertem os mandamentos do Alcorão.

Cabe aqui salientar o seguinte: não estou acusando todos os homens muçulmanos de serem opressivos ou misóginos; essa é uma caricatura muito ocidental para ser verdade. O que considero mais significativo do que o número em si de homens que cometem tais ações é o fato de existir sanção religiosa para que o façam se o quiserem. Uma vez que essa realidade se aplica a quase todas as sociedades muçulmanas, independentemente de diferenças entre elas, acredito que uma leitura do Alcorão que desafie as interpretações opressivas e demonstre a natureza igualitária de seus ensinamentos poderá contribuir para o enfrentamento da discriminação sexual no mundo muçulmano. Foi essa convicção que me levou a escrever “*Believing women*” in *Islam* [“Mulheres de fé” no Islã]¹⁶.

O livro se divide basicamente em duas partes. Na primeira, meu objetivo é ilustrar a afirmação de Leila Ahmed de que várias leituras do mesmo texto produzem “Islãs fundamentalmente diferentes”¹⁷ para as mulheres. Mostro, assim, que aquilo que os muçulmanos entendem quando leem o Alcorão depende de quem lê, de como o lê e do contexto em que o lê. Em outras palavras, torno visíveis as relações entre o conhecimento e os modos como eles são produzidos – mais especificamente, entre autoridade e conhecimento, bem como entre método, significado e gênero (embora eu não proponha uma relação fixa entre gênero e leitura). Ao demonstrar a interligação entre questões hermenêuticas e existenciais, defendo a

¹⁶Cf. BARLAS, A. “*Believing women*” in *Islam*: unreading patriarchal interpretations of the Qur’na. Austin, Texas: University of Texas Press, 2002.

¹⁷AHMED, Leila. *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*. New Haven: Yale University Press, 1992.

reestruturação não somente dos conhecimentos religiosos muçulmanos, mas também das sociedades muçulmanas, com base no fato de que não produzimos conhecimentos do nada.

A segunda parte do livro envolve a leitura do Alcorão, o que eu faço por meio de princípios hermenêuticos que extraio do próprio Alcorão. O primeiro passo é ler o Alcorão à luz de um consistente entendimento teológico de Deus, visto que, para os muçulmanos, o Alcorão é o discurso de Deus e não podemos compreendê-lo à margem do modo como visualizamos a autorrevelação de Deus (de fato, considero que a autorrevelação de Deus é, nas minhas palavras, o cerne da epistemologia corânica). Para exemplificar essa abordagem, sirvo-me de três aspectos da autorrevelação de Deus para ler o Alcorão. O primeiro é a doutrina do *Tawhid*, ou unicidade divina, segundo a qual Deus é Único e que a soberania de Deus é indivisível. Eu argumento que as teorias de dominação e privilégio masculino que dão aos homens a soberania sobre as mulheres ou os instauram como intermediários entre Deus e as mulheres incentivam a adoração ao homem e reduzem a soberania divina, o que implica heresia, ou *shirk*. Devemos, por conseguinte, evitar ler o Alcorão sob a perspectiva de tais teorias. O segundo atributo de Deus é que Ele é justo e nunca faz qualquer *zulm* aos seres humanos, sendo que, pelo Alcorão, *zulm* significa violar os direitos de outrem¹⁸. Como tal, defendo que tampouco devemos ler o Alcorão sob a perspectiva do *zulm*. Uma vez que os patriarcados violam os direitos das mulheres ao oprimi-las, eles cometem *zulm* e, portanto, não devemos interpretar que o Alcorão sanciona o patriarcado, pois tal ação atribui *zulm* a Deus. O terceiro aspecto da autorrevelação divina é que Deus não somente é impossível

¹⁸Cf. IZUTSU, T. *God and man in the Koran: semantics of the Koranic Weltanschauung*. Tokyo: Instituto Keio de Estudos Culturais e Linguísticos, 1964.

de ser representado, como também é diferente de qualquer coisa criada. Depreendo desse aspecto que referências a Deus como “Ele” são convenções linguísticas iníquas e afirmações inexatas sobre a realidade divina ou mesmo indicativas da ideia de que Deus, sendo do sexo masculino, mostra-se parcial para com os homens (este, claro, é um argumento mais complexo do que posso veicular no âmbito deste trabalho).

O segundo princípio é ler o Alcorão, como ele próprio pede que façamos, buscando o melhor significado que ele possa nos oferecer. Essa injunção estabelece, de forma peremptória, que, embora possamos extrair do Alcorão diversos significados, nem todos eles são igualmente legítimos. O Alcorão estipula o critério para avaliar a legitimidade contextual de diferentes leituras, pedindo-nos, por exemplo, que o leiamos como um todo e não forma fragmentada ou descontextualizada, e que prefiramos os versículos com significados claros aos alegóricos.

Por último, como um dos meus objetivos é identificar a postura do Alcorão quanto ao estabelecimento da sociedade patriarcal, aplico para a leitura desse texto sagrado duas definições de patriarcado, as quais englobam tanto suas formas histórica e religiosa como a moderna e a secular. Historicamente, patriarcado era o governo do pai – governo cuja legitimidade derivava da representação de Deus como Pai e da representação do pai/marido como soberano sobre seus filhos e esposas. Em outras palavras, a ideia de patriarcado traçava paralelos entre a soberania de Deus sobre o homem e a soberania do homem sobre a mulher. Aplico essa definição ao ler o Alcorão, visto que este foi revelado a um patriarcado tradicional (muito semelhante ao governo do Talibã no Afeganistão), mas minha meta é ver se o texto sagrado endossa essa forma de governo ou autoridade masculina ao representar Deus como Pai/homem ou ao ensinar que Deus tem uma relação especial com os homens ou que o governo do pai/marido é conferido por

Deus e, portanto, uma extensão do governo de Deus na Terra. Adicionalmente, minha intenção é verificar se o Alcorão ensina que os homens encarnam os atributos divinos e as mulheres são, por natureza, fracas, impuras ou pecadoras, como os patriarcados religiosos afirmam.

No entanto, como a autoridade masculina foi reconfigurada em formas mais modernas e seculares, também defino o patriarcado como uma política de diferenciação sexual que privilegia os homens pela “transformação do sexo biológico em gênero politizado que prioriza o homem e torna a mulher diferente (desigual), inferior, ou o “Outro”¹⁹. Aplico essa definição quando leio o Alcorão porque os muçulmanos consideram seus ensinamentos universais e meu objetivo é verificar se esse texto aprova as formas modernas de privilégios masculinos, isto é, se defende o dualismo de gênero, as diferenciações ou as desigualdades com base no sexo biológico. Examinando especificamente se o Alcorão privilegia o homem acima da mulher, na sua capacidade biológica como varão, ou se trata o homem como o Eu e a mulher como o Outro, ou, ainda, se reconhece mulheres e homens como seres opostos, como as teorias patriarcais de desigualdade sexual os veem atualmente.

Com base em uma leitura criteriosa da postura corânica sobre uma variedade de assuntos, dentre eles a natureza da ontologia divina, a criação humana e a individualidade moral, mães e pais, esposas e maridos, casamento e divórcio, bem como sexo e gênero, concluo que, na realidade, o Alcorão não endossa nem uma nem outra forma de patriarcado.

Para começar, o Alcorão não representa Deus como um Pai/varão; na verdade, ele proíbe a sacralização de Deus como Pai.

¹⁹EISENSTEIN, Z. *Feminism and sexual equality: crisis in liberal America*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1984. p. 90. Em sua obra mais recente, Eisenstein aponta que as diferenças não significam desigualdade.

O Alcorão tampouco valoriza o pai e a paternidade da maneira estabelecida pelos patriarcados religiosos e tradicionais. De fato, o Alcorão sugere que existe um conflito natural entre o monoteísmo e o patriarcado, uma vez que o primeiro se baseia na soberania de Deus e o segundo, na do homem. No entanto, o Alcorão reconhece a existência histórica de patriarcas, bem como o fato de que, nos patriarcados existentes, o homem é o lócus da autoridade, sendo possivelmente essa a razão por que o texto se dirige aos homens com tanta frequência. Dirigir-se aos homens, porém, não equivale a defender o patriarcado; o Alcorão nos avisa repetidas vezes contra “seguir os caminhos do pai”, o que pode ser lido literal ou metaforicamente.

Mostro, também, que os chamados versículos misóginos – aqueles que abordam os temas “bater na esposa”, divórcio e poligamia – podem ser lidos de diferentes maneiras e que, mesmo se não estivermos satisfeitos com alguns preceitos do Alcorão, nenhum dos versículos institui o homem como ontologicamente superior à mulher ou lhe dá o direito de exigir sua submissão. Pelo contrário, o Alcorão ensina que Deus criou mulheres e homens de um único eu (*nafs*), designou-os como amigos e guias uns dos outros (*awliya*) e colocou-lhes amor e a misericórdia (*sukun*) no coração. Em contexto, algum o Alcorão diz que os homens têm atributos ou faculdades que as mulheres não possuem; o texto nem mesmo descreve homens e mulheres em termos de características masculinas ou femininas, pois não faz associações entre sexo e gênero. Por conseguinte, embora reconheça as diferenças biológicas, o Alcorão não lhes atribui qualquer simbolismo de gênero. Não existe um único versículo sugerindo que os papéis de homens e mulheres em termos de gênero são consequência da sua biologia ou que as diferenças biológicas tornam os dois desiguais ou fazem com que um seja subordinado ao outro. Uma vez que sexo e gênero não são determinantes significativas da personalidade

moral *no* Alcorão, acredito que também não podemos atribuir *ao* Alcorão a desigualdade sexual. Com base nesses argumentos, defendo que o Alcorão também não apoia as formas modernas de patriarcado.

Ao fazer essa leitura, não ignoro o fato de que o Alcorão trata as mulheres e os homens de maneira diferente com respeito a alguns assuntos; contudo, enquanto os muçulmanos interpretam esse tratamento diferenciado como um sinal de desigualdade, o próprio Alcorão não o associa à afirmação de que homens e mulheres são desiguais e opostos, ou que a mulher é como um homem inferior ou defeituoso, ou que os sexos são incompatíveis, incomensuráveis ou desiguais. Além disso, diferença nem sempre significa desigualdade, como várias feministas hoje defendem, muitas das quais outrora teorizaram a libertação da mulher em termos do tratamento idêntico entre homens e mulheres.

Embora minha leitura do Alcorão não sustente uma teoria de igualdade sexual, ela levanta elementos do referencial corânico para a derivação dessa teoria, tendo em conta a dificuldade que é, principalmente para as muçulmanas, empreender tal façanha na maioria das sociedades muçulmanas atuais. Lamentavelmente, como Khalid Abou El Fadl assevera, por vezes as comunidades interpretativas mantêm como reféns as percepções morais do texto [isto é, do Alcorão]. [Essas comunidades podem] estultificar e aprisionar o texto em um paradigma extremista muito difícil de desemaranhar ou desconstruir e, como resultado, dificultam consideravelmente a reconstituição da integridade do texto²⁰.

Contudo, para podermos contestar instituições patriarcais “culturalmente androcêntricas” nas sociedades muçulmanas, temos de tentar resgatar a integridade do Alcorão desvinculando Deus da perspectiva da opressão sexual. Esse esforço é o primeiro

²⁰EL FADL, 2002, p. 25.

passo para o desenvolvimento de uma práxis sexual igualitária, a qual também permitirá às mulheres muçulmanas (e aos homens) vivenciar o divino como força libertadora. Enquanto os homens continuarem a oprimir as mulheres em nome de Deus, nem estas nem aqueles poderão ter a esperança de encontrar Deus como seres humanos plenos, uma vez que a dialética da opressão reduz a humanidade tanto do opressor como da oprimida.

4 TEOLOGIA, SECULARISMO E FEMINISMOS

Chego agora à última parte do meu artigo. Como devem ter notado, até agora argumentei contra a visão simplista da tecnologia da informação como agente da democracia nas sociedades muçulmanas, identificando ao mesmo tempo as oportunidades que, por exemplo, a internet disponibiliza aos muçulmanos para praticarem o islamismo. Além disso, procurei ilustrar o potencial libertador (e, portanto, democrático) que a teologia oferece às mulheres ao abrir o Alcorão a uma leitura que contesta a apropriação do texto corânico pelos patriarcados.

Embora eu não tenha associado esses dois argumentos de forma sistemática, tampouco posicionei a tecnologia contra a teologia como o faz grande parte da literatura sobre a mulher e a mudança social nas sociedades muçulmanas. De fato, essa literatura polarizou-se de tal forma em torno de falsos binários – teologia e questões sociais, Islã e democracia, Alcorão e padrões universais – que nos impede, como argumenta Talal Asad, de teorizar as possibilidades políticas e

as opções práticas... abertas ou fechadas pela noção de que o mundo *não* tem atributos binários significativos, e que é, pelo contrário, dividido em culturas sobrepostas

e fragmentadas, eus híbridos, estados sociais que continuamente se dissolvem e emergem²¹.

Portanto, como conclusão, sugiro rever as opções que eliminamos quando simplesmente formulamos o debate sobre mudança social nas sociedades muçulmanas em termos binários, principalmente no que diz respeito ao binário teologia-secularismo. Essa revisão também me permitirá vincular a política muçulmana à global, ainda que de forma apenas ilustrativa.

Após o 11 de setembro, aconteceu um diálogo instrutivo entre El Fadl e Tariq Ali a respeito da questão sobre se a teologia importa ou não. Enquanto El Fadl revelava maior propensão a desvincular o 11 de setembro do islamismo ao defender as cláusulas corânicas sobre tolerância, seus críticos apontaram o impacto injurioso da política externa norte-americana e do conflito entre israelenses e palestinos para enquadrar o 11 de setembro em algo mais do que apenas um problema de intolerância e extremismo muçulmanos. É nesse contexto que Ali argumenta que a teologia é “inútil” para resolver os “problemas reais” dos muçulmanos, que, segundo ele, precisam “ir além da mera discussão sobre se o Alcorão promove ou não a tolerância e enfrentar os problemas sociais e políticos urgentes que [os] afetam hoje”²². El Fadl responde que, para milhões de fiéis, Deus

faz parte de seu universo moral e material. É por essa razão que a teologia importa. Se a teologia não importar, eles também não importam e, em última análise, eu também não importo. Parece-me imprudente e ao mesmo tempo imoral insinuar que simplesmente não interessam os pontos

²¹ASAD, T. *Formations of the secular: christinity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003. p. 15.

²²ALI, 2002, p. 41.

de vista de pessoas para as quais a teologia é inseparável de sua própria existência²³.

Além disso, em termos práticos e políticos, é apenas aplicando a teologia de fato que os muçulmanos podem negar aos grupos fanáticos “seu estandarte islâmico e... questionar sua pretensão a autenticidade”²⁴.

Em muitos aspectos, esse diálogo é também representativo do debate sobre os direitos da mulher muçulmana. De um lado, estão pessoas, como eu, que acreditam que, se fizermos uma crítica interna do Islamismo, uma teologia da libertação pode questionar e reformar as práticas muçulmanas opressivas contra as mulheres. Isso não significa, porém, que todos estamos confinando o projeto de igualdade sexual e direitos da mulher à teologia apenas. Do outro lado, estão aqueles, principalmente marxistas e feministas seculares, que acreditam que,

enquanto as [feministas islâmicas] se concentrarem em argumentos teológicos em vez de focarem nas questões políticas e socioeconômicas e enquanto seu ponto de referência for o Alcorão e não os padrões universais, o impacto de seus argumentos será, na melhor das hipóteses, limitado²⁵.

Essa é a conclusão a que chega Val Moghadam, quando examina as controvérsias quanto ao regime islâmico no Irã e aos direitos das mulheres (principalmente dentro da comunidade de iranianos expatriados). Dada essa convicção, a referida autora adverte as

²³EL FADL, 2002, p.104.

²⁴EL FADL, 2002, p.105.

²⁵MOGHADAM, V. *Islamic feminism and its discontents*. 1994. Disponível em: <http://www.iran-bulletin.org/islamic_feminism.htm>, p. 12. Acesso em: 20 jan. 2004.

muçulmanas contra a tentativa de reformar o islamismo em um quadro referencial islâmico, por ser “difícil rebater argumentos teológicos” e por as tentativas nesse sentido poderem “reforçar a legitimidade do sistema islâmico, contribuir para reproduzi-lo e minar as “alternativas seculares”²⁶.

Entender e até aceitar a desconfiança de Moghadam em relação ao islamismo à luz das experiências de mulheres no atual Irã e em outros Estados muçulmanos – para não mencionar o histórico de discriminação sexual nas sociedades muçulmanas – não significa, todavia, concordar com todas as premissas em que ela se baseia. Em primeiro lugar, na esteira dos “pensadores políticos europeus modernos”, Moghadam (e outros marxistas) veem as crenças religiosas apenas como “práticas da chamada ‘superstição’”. De acordo com Dipesh Chakrabarty, essa perspectiva se deve ao fato de esses pensadores verem “o humano [como] ontologicamente singular” e “deuses e espíritos... [como] ‘fatos sociais’, [como se] de alguma forma o social existisse antes deles.” Contudo, não só não podemos dar “prioridade lógica ao social”, como também é difícil encontrar uma sociedade “em que os humanos tenham existido sem a companhia de deuses e espíritos.” Sem dúvida, em alguns aspectos, “[s]er humano significa... descobrir a ‘possibilidade de clamar a Deus [ou deuses] sem se sentir obrigado a determinar primeiro se é [são] ou não real [reais]’”²⁷.

Em segundo lugar, e talvez mais relevante para esta argumentação, cabe sublinhar que não estou certa da viabilidade de traçar linhas precisas entre o sistema de crenças das pessoas e suas condições sociais e políticas. De fato, os próprios marxistas destacam que todos os sistemas de pensamento (ideologia, filosofia, conhecimento religioso, senso comum) existem em simbiose com

²⁶MOGHADAM, 1994, p. 13.

²⁷Cf. CHAKRABARTY, 2000, p. 16.

as estruturas políticas e econômicas e que são completamente dissociáveis uns dos outros. Uma vez, porém, que muitos marxistas aderem também a uma teoria unidirecional da mudança, desde economia até a política e a ideologia, esta última é por eles tida como meramente epifenomênica.

Contudo, esse determinismo é em si problemático, como revelam as críticas internas ao marxismo levantadas pelo menos desde Antonio Gramsci²⁸. Além disso, ainda que a religião ou a teologia não afetem diretamente as questões políticas e socioeconômicas (embora alguns clássicos do pensamento europeu, como *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, de Max Weber, sugiram o contrário), ambas podem afetar as atitudes das pessoas em relação a questões sociais e econômicas e, principalmente, em relação às mulheres, impactando, assim também, suas oportunidades na vida. Em contrapartida, as mudanças políticas e econômicas talvez nem sempre consigam captar o interesse das mulheres em sociedades em que elas são tidas como intrinsecamente inferiores aos homens. Embora muitos homens não muçulmanos também atribuam *status* secundário às mulheres, na mesma medida em que os muçulmanos justificam essa sua atitude em nome do Islã, uma teoria progressista poderá muito bem ser uma poderosa forma de remediar suas crenças.

Mais importante ainda: enquadrar os problemas das sociedades muçulmanas em termos de contraste entre questões sociopolíticas e teológicas implica ignorar o fato de que nem todos os projetos teológicos ou hermenêuticos destroem as tentativas de garantir as liberdades civis ou a constituição de governos representativos. Pelo contrário, tais projetos podem constituir um incentivo à mudança ao mostrarem que a discriminação não

²⁸Para uma análise da postura de Gramsci em relação à ideologia, cf. BARLAS, Asma. *Democracy, nationalism, and communalism: the colonial legacy in South Ásia*. Boulder: Westview Press, 1995.

é intrínseca à prática do islamismo e que, na verdade, subverte o igualitarismo corânico. Contudo, nas sociedades muçulmanas, anulamos essa opção quando aceitamos as interpretações patriarcais do Alcorão como únicas leituras possíveis e, com base nisso, posicionamos o Islã contra a democracia e o Alcorão contra os “padrões universais”. Essa perspectiva de oposição entre Islã e democracia, que em princípio deveria levar os muçulmanos a avançar rumo à democracia, acaba, na verdade, fazendo com que a democracia nunca seja representada como um sistema compatível com o islamismo. Ao se dizer aos muçulmanos que o preço para se unirem à “comunidade universal” é que abandonem qualquer noção que têm de si mesmos como uma *Ummah* especificamente muçulmana, pode-se acabar tão somente despertando neles, em vez de veneração, um sentimento de desconfiança por essa comunidade.

Também é problemático o fato de que as mesmas pessoas que impingem aos muçulmanos o ônus de defender a relevância da nossa religião e de nossos escritos sagrados para nós mesmos não sentem necessidade de defender as alternativas seculares que elas próprias advogam, haja vista que o secularismo já goza de certo *status*. Robert Young, por exemplo, argumenta que toda teoria crítica “distingue-se por um secularismo imediato que se opõe, e sempre impõe exclusão, às religiões que assumiram uma identidade política capaz de prover um sistema de valores alternativo aos do Ocidente; genericamente falando: o islamismo e o hinduísmo”. A título de exemplo, o autor destaca o fato de os estudos pós-coloniais não considerarem a espiritualidade de Gandhi “uma forma de crítica cultural e política ao Ocidente”. Na realidade, pela perspectiva de Young,

[a] postura anômala de Gandhi evidencia em que medida – como resultado de sua orientação marxista – a divisão absoluta entre o material e o espiritual permeia os estudos

pós-coloniais... Apesar de a teoria pós-colonial abraçar a resistência das classes subalternas, ela raramente valoriza uma resistência que não se imponha de acordo com os próprios termos seculares²⁹.

Esse secularismo não mediado obscurece a violência epistêmica do secularismo com sua aparência de “razão universalizante”³⁰ e também impede marxistas, como Moghadam e Ali, de perceberem algumas simples verdades sobre os muçulmanos. Uma dessas verdades é que, por melhor ou pior que os muçulmanos leiam o Alcorão (se é que o leem, como afirmei), ainda assim o Alcorão subsiste em nossa consciência de tal maneira que é improvável que venhamos descartá-lo em nome de valores sociopolíticos ou de “padrões universais”.

O que também me preocupa são as opções que são eliminadas em nível mundial por haver uma recusa em reconhecer o valor das críticas internas ao Islã que visam à reforma de práticas muçulmanas. Não há dúvida de que reconhecer a eficácia dessas críticas implicaria reconhecer o poder do Islã e que o reconhecimento desse poder implicaria praticar o islamismo nos seus próprios termos, ou seja, sem tentar secularizá-lo ou reconstituí-lo à imagem ocidental de uma religião completamente privatizada. Mas essa atitude significaria legitimar os discursos islâmicos, se não mesmo o próprio Islã, na arena global. Esses teóricos mais seculares têm grande relutância em fazer isso e preferem silenciar “o Islã como discurso político, reduzindo-o a uma prática religiosa... encerrando, efetivamente, a discussão pública sobre a forma como as muitas variantes do Islamismo estão desafiando e alargando o campo discursivo da resistência

²⁹YOUNG, Robert. *Postcolonialism: an historical introduction*. Mass: Blackwell Publishing, 2001. p. 338.

³⁰ASAD, 2003, p. 59.

política.” No entanto, argumenta Buck-Morss, “[e]ssa discussão está aqui... para ser debatida, e com urgência, na esfera pública global, e não em nossa esfera provincial³¹”. Essa crítica da Esquerda demonstra que os compromissos seculares não precisam impedir ninguém de reconhecer que é o poder “intelectualmente crítico e socialmente responsável do islamismo” que merece respeito “e não as formas como certos grupos no poder o instrumentalizam para ganharem apoio incondicional e silenciarem a oposição interna”³². O poder social do “islamismo”, pela percepção inteligente de Buck-Morss, está na função que desempenha como crítica interna do Islã – algo que a autora consegue reconhecer porque também está disposta a vislumbrar os problemas existentes nos projetos hegemônicos do Ocidente. Como Buck-Morss sublinha, se “a liberdade definida pelo Ocidente é acompanhada da submissão à potência ocidental, o suposto objetivo acaba sendo solapado pelos meios de autoalienação³³.”

A meu ver, o aspecto mais convincente do argumento de Buck-Morss não é sua defesa inteligente e audaciosa do Islã político, mas, sim, que o seu “gesto” em relação ao “islamismo” sugere a existência de possibilidades latentes de o próprio “Ocidente” se renovar por meio da prática do “Islamismo” nos seus próprios termos. De fato, com base na perspectiva de Buck-Morss, o “islamismo” transforma-se em um critério crucial pelo qual o “Ocidente” pode também medir as suas práticas e, ao fazê-lo, abrir-se para uma autocritica construtiva. A única escolha diante dos teóricos ocidentais seculares e críticos não é, então, um secularismo imediato nem cumplicidade nos projetos hegemônicos do “Ocidente”. Eles podem, também, esforçar-se por articular “um discurso crítico adequado

³¹BUCK-MORSS, 2003, p. 42.

³²BUCK-MORSS, 2003, p. 46.

³³BUCK-MORSS, 2003, p. 46.

às demandas de uma esfera global pública cuja hegemonia dos seus discursos colonizadores foi abalada”³⁴.

5 CONCLUSÃO

Eu também acredito, como muitas outras pessoas, tanto muçulmanas como não muçulmanas, que, enquanto os discursos colonizadores norte-americanos permanecerem intatos, a arena global não será, da mesma forma, propícia à igualdade e à democracia. É essa, em parte, a ideia que procuro transmitir com o título deste ensaio – “Globalização da igualdade”. Para ser bem direta, nós (os “públicos parciais”, pela acepção de Buck-Morss) não podemos falar, de consciência limpa, sobre igualdade sexual nas sociedades muçulmanas sem nos remeter à questão da igualdade na arena global. A linguagem dos direitos precisa ser empregada não somente para garantir direitos iguais à mulher nas sociedades muçulmanas, mas também para garantir às sociedades muçulmanas direito de igualdade em uma esfera pública global emergente na qual não só possamos “pensar adiante” da hegemonia americana, mas também lograr, um dia, transcendê-la.

Por outro lado, contudo, a “Globalização da igualdade” também se refere à necessidade de garantir a igualdade das mulheres muçulmanas onde quer que elas vivam. A meu ver, um projeto assim depende, em parte, ou em larga escala, da capacidade dos muçulmanos de desenvolver uma práxis igualitária com base nos ensinamentos do Alcorão – especificamente em um “discurso de igualdade de gênero e justiça social que derive do Islã seu entendimento e autoridade e que busque a *prática* dos direitos e da justiça para *todos* os seres humanos na totalidade da sua existência,

³⁴BUCK-MORSS, 2003, p. 101.

no *continuum* público e privado”³⁵. É assim que Margot Badran define “feminismo islâmico”, com base – afirma – na sua leitura do meu trabalho e no de Amina Wadud. Para Badran, até mesmo a possibilidade de “falar de igualdade de gênero” significa a existência da possibilidade de transcender “o público e o privado... o Oriente *ou* o Ocidente, [uma vez que] estamos falando [do] mundo”. Para a referida autora, o “feminismo islâmico” não só derruba o binário Oriente-Ocidente, mas também dissolve a polaridade religião-secularismo historicamente criada. O Islã (como religião e cultura) é “*din wa dunya*, ‘religião e mundo’. [...] Existe uma motivação política na forma como os Muçulmanos ‘secularistas’ e ‘religiosos’ têm sido agressivamente interpretados e rotulados nos nossos dias”. Digo “nos nossos dias” porque essa intensa polaridade é *criada* no tempo e no espaço, no contexto da política de identidade (outra maneira de um demonizar o outro). Ademais, como a autora aponta, visto que “a igualdade de gênero e a justiça social estão incorporadas no Alcorão, não estamos falando desses princípios como produtos da ‘modernidade’, como ela é entendida em termos *ocidentais*”³⁶.

No mundo inteiro, as pessoas chegam aos conceitos de igualdade de gênero e justiça social por caminhos diferentes, por meio de textos distintos – sejam eles religiosos ou seculares. Para os muçulmanos, “as ideias de igualdade de gênero e justiça social foram introduzidas no século VII EC, na Arábia, por meio das palavras que ficaram consagradas no Alcorão”. Embora, por essa razão, eu prefira classificar como simplesmente corânica a perspectiva apresentada por Badran e me autodenominar “fiel” em vez de feminista – mas essa é outra história! Eu acredito

³⁵BADRAN, M. *Islamic feminism: beyond God and Evil, beyond East and West*. 2003. Não publicado.

³⁶BADRAN, 2003, p. 2.

também que, para a teologia muçulmana ter peso, ela precisa incorporar o discurso da igualdade de gênero que Badran define como “feminismo islâmico”. Essa incorporação permitirá àqueles que desejam conservar a “companhia [...] de Deus”³⁷ a continuar nesse caminho e, ao mesmo tempo, poder cumprir o exercício de suas funções na Terra como agentes socialmente responsáveis. É esse sonho que tem me incentivado a unir minha voz à de outros muçulmanos que desejam interpretar o islamismo “à luz dos compromissos morais e humanísticos”³⁸ e à de não muçulmanos que estão dispostos a garantir que os discursos islâmicos não serão “excluídos do debate global pelo simples fato de [suas] premissas não serem ocidentais”³⁹.

Globalizing equality: The muslim woman,
theology, and feminisms

Abstract: This paper discusses the situation of the muslim woman in the globalized world by approaching three major issues: the criticism to the role of technology for political and social change in the modern world, the Koran’s hermeneutic perspective of the principle of sexual equality, and the use of technologies for democratic reform in Muslim societies. The main contention is that global communication technology will only be able to significantly change Muslim women’s (and men’s) lives if they are associated with – and most importantly, help implement – a fundamental epistemic change in the way the muslims interpret and practice Islamism. This change would

³⁷EL FADL, 2002, p. 104.

³⁸EL FADL, 2002, p. 104.

³⁹BUCK-MORSS, 2003, p. 44.

require willingness to see the notion of “liberation” in the same versicle that Muslims use to discriminate women.

Keywords: Globalization. Islamism. Muslim woman. Theology. Feminism.

REFERÊNCIAS

AHMED, Leila. *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*. New Haven: Yale University Press, 1992.

ALI, T. Theological distractions. In: EL FADL, Khaled Abou. *The place of tolerance in Islam*. Boston: Beacon Press, 2002.

ANDERSON J. “Cybarites” knowledge workers, and new creoles on the superhighway’. *Anthropology Today*, v. 11, n. 4, ago. 1995.

ASAD, T. *Formations of the secular: christinity, Islam, modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

BADRA, M. *Islamic feminism: beyond Good and Evil, beyond East and West*. 2003. Não publicado.

BARLAS, A. “Believing women” in Islam: unreading patriarchal interpretations of the Qur’na. Austin, Texas: University of Texas Press, 2002.

BARLAS, Asma. *Democracy, nationalism, and communalism: the colonial legacy in South Ásia*. Boulder: Westview Press, 1995.

BROOKFIELD, S. Reassessing subjectivity, criticality, and inclusivity: Marcuse’s challenge to adult education. *Adult Education Quarterly*, Nova Iorque, n. 52, p. 265-280, ago. 2002.

CHAKRABARTY, D. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press, 2000.

EISENSTEIN, Z. *Feminism and sexual equality: crisis in liberal America*. Nova Iorque: Monthly Review Press, 1984.

EL FADL, Khaled Abou. *The place of tolerance in Islam*. Boston: Beacon Press, 2002.

IZUTSU, Toshihiko. *God and man in the Koran: semantics of the Koranic Weltanschauung*. Tokyo: Instituto Keio de Estudos Culturais e Linguísticos, 1964.

KHAN, M. H. *Purdah and polygamy*. Nova Deli: Harman, 1983.

MANDAVILLE, P. *Transnational muslim politics*. Nova Iorque: Routledge, 2004.

MAUDUDI, Purdah and the status of women. In: KHAN, M. H. *Purdah and polygamy*. Nova Deli: Harman, 1983.

MEJIAS, U. A. *Postmodernism, virtuality, globalization, and the (fragmented) self*. Disponível em: <<http://ideant.typepad.com/ideant/>>. 21 dez. 2003. Acesso em: 20 jan. 2004.

MEJIAS, U. A. *Virtual freedom and tolerance: the perils of uniform diversity*. Disponível em: <<http://ideant.typepad.com/ideant/>>. Acesso em: 20 jun. 2002.

MERNISSI, F. *Women's rebellion and islamic memory*. Londres: Zed, 1996.

MOGHADAM, V. *Islamic feminism and its discontents*. 1994. p. 12. Disponível em: <http://www.iran-bulletin.org/islamic_feminism.htm> . Acesso em: 20 jan. 2004.

MORSS, S. B. *Thinking past terror: islamism and critical theory on the left*. London: Verso, 2003.

ROY, Olivier. *The failure of political Islam*. London: I. B. Tauris, 1994.

YOUNG, Robert. *Postcolonialism: an historical introduction*. Mass: Blackwell Publishing, 2001.

Enviado em 1º de abril de 2011.

Aceito em 15 de setembro de 2011.