DOI: https://doi.org/10.22456/1982-8136.99587

RAZÃO RELIGIOSA E AFETO SECULAR: UMA BARREIRA INCOMENSURÁVEL?[1, 2]

RELIGIOUS REASON AND SECULAR AFFECT: AN INCOMMENSURABLE DIVIDE?

Saba Mahmood[3, 4]

Qualquer discussão acadêmica sobre religião no presente momento deve dar atenção às polêmicas gritantes que se seguiram aos eventos da década de 2000 — incluindo o 11 de setembro, a subsequente guerra ao terror e a subida da política religiosa globalmente. Aquilo que parecia antes uma cisão latente entre visões de mundo religiosas e seculares se tornou uma barreira incomensurável, e protagonistas de ambos os lados levantam um impasse ameaçador entre crenças religiosas fortes e valores seculares. De fato, uma série de eventos internacionais, particularmente em torno do islã, têm sido vistos como evidência adicional dessa incomensurabilidade.

---

[1] Publicado originalmente como MAHMOOD, Saba. Religious Reason and Secular Affect: an Incommensurable Divide? *Critical Inquiry*, Chicago, v. 35, n. 4, p. 836-862, 2009. Agradecemos à Chicago University Press pela gentil cessão do direito de publicar o ensaio em português.

[2] Tradução por Daniel N. Silva. E-mail: dnsfortal@gmail.com.

[3] Gostaria de agradecer a Charles Hirschkind, Hussein Agrama, Talal Asad e Michael Allan por seus comentários sobre uma versão anterior deste ensaio. Sou particularmente grata a Amy Russel por me guiar nas fontes gregas sobre *schesis* e relacionalidade. Sou grata a Mark McGrath pela assistência à pesquisa. Apresentei este ensaio ao público da Universidade de Chicago, da Universidade de Columbia, da Universidade de Nova York e do fórum sobre secularismo do Conselho de Pesquisa em Ciências Sociais. Agradeço pelos seus comentários e provocações.

[4] Saba Mahmood foi professora na Universidade da Califórnia, Berkeley, EUA. Faleceu no dia 10 de março de 2018.

A despeito dessa polarização, vozes mais reflexivas no debate corrente têm tentado mostrar como o religioso e o secular não são necessariamente essências imutáveis ou ideologias opostas mas sim conceitos que ganham saliência particular com a emergência do Estado moderno e da política que o acompanha — conceitos que são, além disso, interdependentes e necessariamente vinculados em sua mútua transformação e emergência histórica. Vista sob essa perspectiva, na medida em que a racionalidade secular passou a definir a lei, o aparato de estado, a produção de conhecimento e as relações econômicas no mundo moderno, ela também transformou simultaneamente as concepções, ideais, práticas e instituições da vida religiosa. O secularismo é aqui entendido não simplesmente como a separação doutrinal entre igreja e Estado, mas como a rearticulação da religião de uma maneira que é comensurável com sensibilidades e formas de governo modernas. Repensar o religioso é também repensar o secular e seus argumentos de verdade, sua promessa de bens internos e externos.

Ao passo que essas reflexões analíticas têm complicado o estado do debate acadêmico sobre o religioso e o secular, elas são frequentemente desafiadas por aqueles que temem que essa maneira de pensar termine por minar a ação efetiva contra a ameaça do "extremismo religioso". Ao historicizar a verdade da razão secular e questionar seus argumentos normativos, abre-se o caminho para que o fanatismo religioso tome conta das nossas instituições e sociedade. Entraríamos no território escorregadio e perigoso do relativismo. Nosso quadro de ação temporal requer certeza e julgamento, em vez do repensar crítico dos bens seculares. Isso se evidenciou no debate que se formou em torno do véu na França, da mesma forma que se evidenciou nas justificativas acerca da republicação dos cartuns de 2005 sobre Muhammad: se nós não defendermos valores e estilos de vida seculares, argumenta-se, "eles" (geralmente extremistas islâmicos) irão dominar nossas liberdades e instituições liberais. Nessa formulação, a escolha é clara: ou se é contra os valores seculares ou a favor deles. Um impasse moral, assevera-se, não se resolve por meio de reflexão, mas por uma defesa vigorosa de normas e padrões que são necessários aos modos de vida e conduta seculares.

Neste ensaio, gostaria de questionar essa forma de pensar o conflito entre necessidade secular e ameaça religiosa. De início, essa caracterização dicotômica depende de uma certa definição de extremismo religioso, geralmente reunindo uma série de práticas e imagens que são concebidas como ameaças à visão de mundo secular liberal: de terroristas suicidas, a mulheres com véus, a grupos raivosos queimando livros, a pregadores incentivando o chamado "design inteligente" nas escolas. Obviamente, esse grupo diverso de imagens e práticas nem emana de uma lógica religiosa singular nem pertence sociologicamente a uma formação política unificada. Muito mais importante, o ponto que quero enfatizar é que essas supostas descrições de "extremismo religioso" envolvem uma série de julgamentos e avaliações, de tal forma que tolerar uma certa descrição é também defender esses julgamentos. Descrições de eventos tidos como extremistas ou politicamente perigosos não apenas frequentemente reduzem as condições que supõem descrever, mas, principalmente, são embasadas em concepções normativas de sujeito, lei e linguagem que precisam ser urgentemente repensadas se quisermos avançar para além do impasse corrente secular-religioso. Qualquer discussão intelectual e política séria hoje deve, portanto, repensar criticamente as pressuposições epistemológicas e ontológicas que embasam essas normas, cujo status é muito mais inquietante na academia do que se dá a ver nessas descrições polêmicas. Tal tarefa obviamente tem relevância para o modo como se pensa o projeto de crítica e suas várias formas de prática.

Quero tomar a controvérsia dos cartuns dinamarqueses como um espaço chave a partir do qual essas questões poderiam ser pensadas. Para a maioria dos observadores, situados em diferentes pontos do espectro político, a reação pública à publicação dos cartuns dinamarqueses de Muhammad (inicialmente em 2005 e republicados em 2008) é exemplar do impasse entre visões de mundo religiosas e seculares — particularmente em sociedades democráticas liberais. Seguindo a publicação inicial dos cartuns, enquanto a polêmica estridente e incendiária era comum a ambos os lados, mesmo os comentadores mais calmos pareciam concordar que este era um impasse entre o valor liberal da liberdade de expressão e um tabu religioso. Para

alguns, acomodar o último seria comprometer o primeiro; para outros, uma acomodação de ambos era necessária para a preservação de uma Europa multicultural e multirreligiosa. Ambos os julgamentos assumem que o que está em questão é um impasse moral entre o que a comunidade minoritária de muçulmanos europeus considera um ato de blasfêmia e o que a maioria não-muçulmana considera ser um exercício de liberdade de expressão, em especial expressão satírica, tão essencial à sociedade democrática liberal. É esse consenso entre campos opostos que quero desestabilizar neste ensaio, chamando nossa atenção a concepções normativas imbuídas nessa avaliação do que constitui religião e subjetividade religiosa genuína no mundo moderno. Espero mostrar que sustentar a descrição de que os cartuns dinamarqueses exemplificam um choque entre os princípios de blasfêmia e liberdade de expressão é aceitar uma série de julgamentos anteriores sobre que tipo de injúria ou ofensa os cartuns causaram e como tal injúria pode ser abordada em uma sociedade democrática liberal. Meu objetivo aqui é não apenas nos instigar a desenvolver um entendimento mais denso e mais robusto sobre o tipo de injúria moral em questão na controvérsia sobre os cartuns, mas também questionar se a linguagem jurídica e os mecanismos da lei são adequados para abordá-la. Em conclusão, levantarei algumas questões sobre a presumida secularidade da prática da crítica, questões que requerem pensar para além das fronteiras tradicionais de disciplinas e debate acadêmicos.

BLASFÊMIA OU LIBERDADE DE EXPRESSÃO?

A reação muçulmana aos cartuns dinamarqueses representando o Profeta Muhammad, particularmente depois da sua primeira publicação, balançou o mundo.[5] Isso aconteceu em parte devido às grandes demonstrações reali-

[5] Os cartuns foram inicialmente publicados pelo jornal *Jyllands-Posten* em setembro de 2005. Grandes protestos dentro do mundo islâmico aconteceram em 2006. As razões para tais protestos foram diversas, e muitos críticos argumentaram que eles foram explorados de forma oportunista por governos muçulmanos, com vistas a seus próprios fins. Em 13 de fevereiro de 2008, *Jyllands-Posten* e muitos outros jornais dinamarqueses, incluindo *Politiken* e *Berlingske Tidende*, republicaram o infame cartum *Bomba no Turbante* como

zadas em vários países islâmicos, muitas das quais se tornaram violentas, e em parte devido à reação acrimoniosa provocada pelas objeções muçulmanas aos cartuns entre europeus, muitos dos quais recorreram a atos evidentes de racismo e islamofobia direcionados a muçulmanos europeus. Considerando a escala e a paixão envolvida em ambos os lados, fica claro que algo bastante crucial estava em questão nessa controvérsia, algo que requer muito mais discussão, diálogo e reflexão do que meros argumentos de diferença civilizacional e chamados de ação decisória.

Apesar do grande número de comentários sobre o assunto, havia dois polos estáveis em torno dos quais o debate sobre os cartuns ganhou forma. De um lado, muitos argumentaram que os gritos islâmicos tinham de ser disciplinados e submetidos aos protocolos da liberdade de expressão característicos das sociedades liberais democráticas em que todas as figuras e ícones, não importando o quão sagradas, podem ser caricaturadas, satirizadas ou ridicularizadas sem que se considerem os sentimentos das pessoas. Críticos a essa posição, por outro lado, argumentaram que a liberdade de expressão nunca foi simplesmente uma questão de exercício de direitos. Ela também implica a responsabilidade cívica de não provocar sensibilidades religiosas ou culturais, especialmente em sociedades multiculturais híbridas.[6] Esses críticos apontaram que governos europeus aplicam um padrão duplo quando se trata de muçulmanos; não apenas é o desrespeito a símbolos cristãos regulado por leis de blasfêmia em países como Grã-Bretanha, Áustria, Itália, Espanha

uma declaração de compromisso com a liberdade de expressão. Diversos jornais na Europa e nos Estados Unidos seguiram esses jornais, embora alguns deles tivessem inicialmente se recusado a publicar os cartuns. Os jornais alegaram que seu ato foi uma reação à prisão noticiada de três homens de descendência norte-africana que teriam planejado matar o cartunista Kurt Westergaard. Um deles foi solto por falta de evidência, ao passo que os outros dois, não residentes da Dinamarca, foram deportados para a Tunísia. A reação à republicação dos cartuns entre muçulmanos foi silenciosa dessa vez, e a maioria das manifestações se manteve pacífica.

6 Para dois exemplos diferentes dessa posição, ver Carens (2006) e Ramadan (2006b). Ver também Ramadan (2006a).

e Alemanha[7], mas a mídia frequentemente faz concessões para acomodar sensibilidades judaico-cristãs[8]. Dado que a maioria dos muçulmanos consideram descrições do Profeta como tabu ou blasfêmia, esses críticos atribuem a chamativa exibição e circulação dos cartuns à islamofobia que varreu os Estados Unidos e a Europa na sequência dos eventos do 11 de Setembro.[9] Para alguns, isso era reminiscente da propaganda antissemita que mostrava judeus como um dreno do solo e dos recursos da Europa.[10]

Para muitos liberais e progressistas críticos da islamofobia que varreu a Europa contemporânea, o furor muçulmano em torno dos cartuns colocou problemas particulares. Ao passo que muitos liberais podiam ver o evidente racismo subjacente aos cartuns, a dimensão *religiosa* do protesto muçulmano continuou problemática. Assim, mesmo quando se reconheceu que as sensibilidades religiosas muçulmanas não estavam propriamente acomodadas na Europa, houve no entanto uma *inabilidade* em entender o sentido de injúria expresso por muitos muçulmanos. Tariq Ali exemplificou essa posição em uma coluna que escreveu sobre a controvérsia. Ali começa desconsiderando o argumento de que a representação pictórica de Muhammad constitua blasfêmia no Islã porque podem-se encontrar inúmeras imagens de Muhammad em manuscritos islâmicos e em moedas ao longo da história islâmica. Ele então ridiculariza a angústia expressa por muitos muçulmanos ao verem ou ouvirem falar sobre essas imagens:

---

7 Entre os países europeus em que leis de blasfêmia ainda existem para livros, estão Áustria, Dinamarca, Alemanha, Grécia, Islândia, Finlândia, Holanda, Espanha, Itália, Suíça e o Reino Unido.

8 Por exemplo, pouco depois de os protestos contra os cartuns dinamarqueses eclodirem, o jornal *The Guardian* reportou que *Jyllands-Posten* (o mesmo jornal que tinha solicitado os cartuns de Muhammad) se negou a publicar desenhos satirizando Jesus Cristo por temer provocar "um grito de indignação" entre cristãos dinamarqueses. Ver Fouche (2006).

9 Ver, por exemplo, Modood (2006a, 2006b).

10 Como um crítico muçulmano colocou (Malik, 2007), há fortes paralelos entre como os muçulmanos são caracterizados na Europa hoje e os judeus nos anos 1930: como fanáticos religiosos, estrangeiros e uma praga na civilização europeia.

> No que concerne à 'dor' religiosa, ela é, felizmente, uma experiência negada a incrédulos como eu e sentida apenas por clérigos de várias fés, que a transmitem a seus seguidores, ou por políticos em contato direto com o Espírito Santo: Bush, Blair e Ahmedinejad e, claro, o papa e o grande aiatolá. Há muitos crentes, provavelmente uma maioria, que permanecem não afetados por insultos de um jornal dinamarquês de direita. (Ali, 2006).

Na visão de Ali, muçulmanos que expressam dor ao ver o Profeta representado como um terrorista (ou ao ouvir falar de tais representações) não são nada mais que bonecos de ventríloquo nas mãos de líderes religiosos e políticos.

Art Spiegelman expressou uma perplexidade semelhante:

> [O] aspecto mais desconcertante em toda a questão é por que as demonstrações violentas focaram nos estúpidos cartuns e não nas verdadeiramente horríveis fotos de tortura vistas regularmente na Al Jazeera, na televisão europeia, em todos os lugares menos na mídia hegemônica dos Estados Unidos. Talvez seja porque essas fotos de violações reais não tenham a aura de coisas não vistas, como os malditos cartuns. (Spiegelman, 2006, p. 47).

Tais visões cristalizaram o sentido de que era uma disputa entre valores liberais seculares e uma religiosidade tradicional que estava em questão na controvérsia dos cartuns dinamarqueses. Stanley Fish (2006) opinou que a controvérsia seria melhor entendida em termos de um contraste entre as crenças religiosas fortes "deles" e a "nossa" moralidade liberal anêmica, a qual não requer lealdade alguma além da asserção de princípios abstratos (tais como liberdade de expressão)[11].

[11] De acordo com Fish (2006), a moralidade liberal consiste no "distanciamento da moralidade em qualquer forma insistente e forte", de tal modo que liberais não se importam se suas crenças prevalecem ou não. Muçulmanos, ao contrário, têm crenças fortes (embora por vezes equivocadas), cuja implementação eles consideram crucial. A visão de Fish é problemática em vários sentidos. Primeiro, o liberalismo envolve uma concepção de religiosidade que não é simplesmente negativa em sua formulação, mas tem sentido e

Quero argumentar, ao contrário, que entender a afronta causada pelos cartuns em termos de racismo apenas ou da irreligiosidade ocidental significa permanecer circunscrito ao vocabulário limitado da blasfêmia e da liberdade de expressão — os dois polos que dominaram o debate. Ambas as noções — assentadas em racionalizações jurídicas de direitos e sanção estatal — pressupõem uma ideologia semiótica em que significantes são arbitrariamente vinculados a conceitos, sendo seu significado aberto à leitura das pessoas de acordo com um código particular por elas partilhado. O que parece ser um símbolo de diversão e chacota para alguns pode muito bem ser interpretado como blasfêmia para outros. No que se segue, sugiro que essa compreensão demasiado empobrecida de imagens, ícones e signos não apenas naturaliza certo conceito de um sujeito *religioso* como também falha em perceber as práticas afetivas e corpóreas por meio das quais um sujeito passa a se relacionar com um signo particular — uma relação fundada não na representação mas naquilo que eu chamarei de vinculação ou coabitação. É impressionante que a ampla rejeição silenciosa mas pacífica e enfática a essas imagens entre milhões de muçulmanos ao redor do mundo tenha sido tão facilmente assimilada à linguagem da política de identidade, fanatismo religioso e diferença cultural/civilizacional. Pouca atenção foi dada ao modo como se pode refletir sobre o tipo de ofensa que os cartuns causaram e que práticas éticas, comunicativas e políticas são necessárias para tornar esse tipo

sentimento robustos, manifestos no espaço reservado a mitos, textos, ícones e símbolos religiosos nos recursos culturais e literários das sociedades liberais. O livro recente de Charles Taylor (2007) fornece uma abordagem rica dessa forma de religiosidade, a qual Fish não enxerga. Segundo, Fish caracteriza tanto a liberdade de expressão e a religião como sistemas de crença com uma diferença: a primeira é fraca enquanto a segunda é abraçada de forma passional. É importante notar que nem a tradição liberal nem a islâmica se restringem à crença; ambas são sobre práticas, sobre como os sujeitos passam a se vincular a ideias, imagens, ícones e sensibilidades investidos de autoridade. É por conta dessa visão demasiado empobrecida da ideologia liberal que Fish não faz uma apreciação da reação forte e visceral que os protestos muçulmanos provocaram entre os defensores dos cartuns.

de injúria inteligível. A lacuna se torna ainda mais curiosa dadas as agora complexas noções de injúria psíquica, corpórea e histórica que permeiam o discurso legal e popular nas sociedades liberais do ocidente; considere, por exemplo, as transformações que conceitos de propriedade, injúria pessoal e reparações (para dirimir dano coletivo histórico) têm experimentado apenas no último século.

De início, quero deixar claro que meu objetivo aqui não é fornecer um modelo de maior autoridade para a compreensão da raiva islâmica aos cartuns; de fato, as motivações para os protestos internacionais foram notoriamente heterogêneas, e é impossível explicá-las em uma narrativa causal única[12]. Ao contrário, meu objetivo ao seguir essa linha de pensamento é considerar por que tão pouco se pensou no debate acadêmico e público sobre o que constitui a injúria moral no nosso mundo secular de hoje. Quais são as condições de inteligibilidade que tornam certos argumentos morais legíveis e outros inaudíveis? Como pode a linguagem da violência na rua ser mapeada na matriz do racismo, blasfêmia e liberdade de expressão, ao passo que a reivindicação àquilo que Ali pejorativamente chama de "dor religiosa" permanece opaca, senão incompreensível? Quais são os custos implicados no recurso à lei e ao Estado para dirimir esse tipo de injúria? Como podemos nos basear na pesquisa recente sobre secularismo para complexificar o que tem sido posicionado como debate polêmico e estridente sobre o lugar apropriado dos símbolos religiosos na sociedade liberal democrática?

RELIGIÃO, IMAGEM, LÍNGUA

W. J. T. Mitchell (2005) argumenta que precisamos lidar com imagens não apenas como objetos inertes mas como seres animados que exercem uma certa força no mundo. Mitchell enfatiza que essa força não pode ser reduzida a intepretação, mas vista como uma relação que vincula a imagem

[12] Para uma revisão crítica das motivações contrastantes por trás dos protestos realizados em vários países islâmicos, ver Mamdani (2006).

ao expectador, o objeto ao sujeito — uma relação que é transformativa do contexto social em que se dá. O "campo complexo da reciprocidade visual", ele escreve, "não é meramente um resultado secundário da realidade social, mas algo ativamente constitutivo dela. Visão é tão importante quanto língua na mediação de relações sociais, não sendo reduzível à língua, ao signo ou ao discurso. As imagens querem direitos iguais aos da língua, e não serem transformadas em língua." (Mitchell, W., 2005, p. 47).

A insistência de Mitchell de que a análise de imagens não seja modelada em uma teoria da língua ou dos signos é instrutiva na medida em que ela nos lembra de que nem todas as formas semióticas seguem a lógica do significado, comunicação ou representação. No entanto, a ideia de que a função primária de imagens, ícones e signos é comunicar sentido (independente da estrutura de relacionalidade em que o objeto e o sujeito residem) é amplamente aceita e contou certamente com lugar proeminente em boa parte do discurso sobre os cartuns dinamarqueses.[13] Webb Keane (2007) traça a genealogia imbricada desse entendimento de formas semióticas e do conceito moderno de religião. Ele segue um número de outros autores ao apontar que o conceito moderno de religião — como conjunto de proposições em um grupo de crenças às quais o indivíduo concede — deve sua emergência ao advento da Cristandade Protestante e sua subsequente globalização. Enquanto os movimentos missionários coloniais foram os portadores de muitos dos elementos práticos e doutrinários do Cristianismo Protestante para várias partes do mundo, aspectos da ideologia semiótica protestante foram encaixados em ideias mais seculares do que significa ser moderno. Um aspecto crucial dessa ideologia semiótica é a distinção entre objeto e sujeito, entre substância e significado, significantes e significados, forma e essência.[14] Liberados de suas amarras iniciais a preocupações doutrinárias e

[13] Evidentemente, essa compreensão da língua tem sido desafiada e complicada por uma série de linguistas e filósofos. Para uma discussão perspicaz, ver Lee (1997).

[14] Estes conjuntos de distinções baseiam-se num distanciamento entre o sujeito perceptivo e o mundo dos objetos, um distanciamento que muitos estudiosos consideram ser uma

teológicas, tais grupos de distinções tornaram-se uma parte da compreensão popular moderna de como as imagens e as palavras operam no mundo. Uma versão dessa ideologia semiótica fica evidente no modelo de língua de Ferdinand de Saussure, que propõe uma distinção imutável entre o domínio da língua e o domínio das coisas (materiais ou conceituais), entre o signo e o mundo, entre a fala e o sistema linguístico. Encontra-se em Saussure, argumenta Keane, uma preocupação não inteiramente diferente daquela que agitou Calvino e outros reformadores protestantes: como melhor instituir a distinção entre o mundo transcendente de conceitos e ideias abstratas e a realidade material deste mundo.

Antropólogos da história têm chamado a atenção para a experiência de choque dos missionários proselitistas quando encontraram pela primeira vez nativos não cristãos que atribuíam a agência divina a signos materiais, que muitas vezes consideravam objetos materiais (e sua troca) como uma extensão ontológica de si mesmos (dissolvendo assim a distinção entre pessoas e coisas), e para quem as práticas linguísticas não denotavam simplesmente a realidade, mas também ajudavam a criá-la (como no uso da fala ritual para invocar espíritos ancestrais ou presença divina).[15] O incômodo que os missionários cristãos protestantes sentiram diante das consequências morais das suposições epistemológicas nativas, quero sugerir, tem muitas ressonâncias na perplexidade atual que muitos liberais e progressistas expressam sobre o âmbito e profundidade da reação muçulmana aos cartuns. Uma fonte de perplexidade emana da ideologia semiótica que sustenta a percepção de que símbolos e ícones religiosos são uma coisa, e figuras sagradas, com todo o respeito devocional que podem evocar, outra. Confundir os primeiros com

característica distintiva da modernidade. Ver Timothy Mitchell (1988), bem como Latour (2007). Sobre essa questão, ver a discussão sobre Mitchell e Latour em Keane (2007, p. 10-12, 75-77).

[15] Ver a discussão detalhada desse ponto no capítulo 8, *Materialism, Missionaries, and Modern Subjects*, de Keane (2007). Ver Jean Comaroff e John Comaroff (1991, 1997), Mauss (2000), e Pels (1999).

a segunda é cometer um erro categorial; é também falhar em perceber que os signos e símbolos estão ligados apenas arbitrariamente às abstrações que os humanos passaram a reverenciar e considerar sagradas. Como qualquer ser humano sensato moderno deve compreender, os signos religiosos — como a cruz — não são encorporações [*embodiments*] do divino, mas sim representações do divino por meio de um ato de codificação humana e interpretação. Nessa leitura, os muçulmanos agitados pelos cartuns exibem uma prática de leitura imprópria, colapsando a distinção necessária entre o sujeito (o status divino atribuído a Muhammad) e o objeto (representações pictóricas de Muhammad). Sua agitação, em outras palavras, é produto de uma confusão fundamental sobre a materialidade de uma forma semiótica particular que está apenas arbitrariamente, não necessariamente, ligada ao caráter abstrato de suas crenças religiosas.

Um fragmento crítico dessa ideologia semiótica implica a noção de que, uma vez que a religião se refere primariamente à crença em um conjunto de proposições às quais alguém consente, ela é fundamentalmente uma questão de escolha. Uma vez que a verdade de tal concepção de religião, e subjetividade concomitante, é admitida, então segue-se que os incautos nativos e muçulmanos podem talvez ser persuadidos a adotar uma prática de leitura diferente, na qual imagens, ícones e signos não têm nenhuma consequência espiritual em si e por si mesmos, mas apenas adquirem esse status por meio de um conjunto de convenções humanas. O poder transformador dessa visão foi precisamente o que motivou os missionários dos séculos XVIII e XIX a realizar o projeto pedagógico de ensinar os sujeitos nativos a distinguir adequadamente entre objetos inanimados, humanos e divindade. É esta mesma visão que parece informar os apelos bem-intencionados para que os muçulmanos deixem de levar tão a sério imagens como as dos cartuns dinamarqueses, para perceberem que a imagem (de Muhammad) não pode produzir nenhuma injúria real, dado que sua verdadeira localização está no interior do fiel individual e *não* no mundo inconstante dos símbolos e signos materiais. A esperança de que uma prática de leitura correta possa produzir sujeitos complacentes depende crucialmente, em outras palavras, de um acordo prévio sobre o que *deve* ser a religião no mundo moderno. É este entendimento normativo de religião interno ao liberalismo que é frequente-

mente esquecido e encoberto por comentadores como Fish quando afirmam que o liberalismo é anêmico em seus compromissos morais e religiosos.

RELACIONALIDADE, SUJEITO E ÍCONE

Quero me dedicar agora a uma compreensão diferente sobre ícones, que não apenas esteve em vigor entre os muçulmanos que se sentiram ofendidos pelos cartuns, mas que desfruta de uma longa e rica história dentro de diferentes tradições, incluindo o cristianismo e o pensamento grego antigo. Uma palavra rápida sobre meu uso do termo *ícone*: ele se refere não apenas a uma imagem, mas também a um conjunto de significados que podem sugerir uma persona, uma presença de autoridade ou mesmo uma imaginação compartilhada. Nessa perspectiva, a força de um ícone reside em sua capacidade de permitir que um indivíduo (ou uma comunidade) pertença a uma estrutura que tem influência no modo como alguém se conduz neste mundo. O termo *ícone* em minha discussão se refere, portanto, não apenas a imagens, mas a uma forma de relacionalidade que liga o sujeito a um objeto ou a um imaginário.

Na época de sua publicação inicial, fiquei impressionada com o sentido de perda pessoal expresso por muitos muçulmanos devotos ao verem ou ouvirem falar dos cartuns. Embora muitos dos que entrevistei tenham condenado as manifestações violentas, eles no entanto expressaram um sentimento de tristeza e pesar.[16] Como disse um jovem muçulmano britânico:

[16] Enquanto as manifestações violentas e o boicote aos produtos dinamarqueses chamavam a atenção do mundo, uma forma muito mais generalizada de dissidência muçulmana dificilmente foi mencionada. No Egito, por exemplo, essa dissidência consistiu em longas noites de culto dedicadas à memória de Muhammad em mesquitas e no uso generalizado do slogan *Ihna fidak ya rasul allah*! A tradução seria: "Nós morreríamos por ti, ó Profeta de Deus!" A expressão *fidak* é muitas vezes usada para expressar sentimentos de ardor e amor aos seus amados e, no discurso sufista, expressa também a adoração a Deus. Essa expressão particular foi popularizada por um jogador de futebol egípcio, orgulho da seleção nacional, quando durante um jogo de futebol ele inesperadamente mostrou à mídia o slogan impresso na camiseta sob seu uniforme. Posteriormente, o slogan pegou

> Eu não gostei do que aquelas multidões enfurecidas fizeram ao queimar prédios e carros em lugares como Nigéria e Gaza. Mas o que realmente me perturbou foi a absoluta falta de compreensão por parte dos meus amigos seculares (que, aliás, não são todos brancos, muitos são do Paquistão e de Bangladesh) com relação à tristeza que pessoas como eu sentiram ao ver o Profeta insultado desse modo. Senti como se fosse um insulto pessoal! A ideia de que nós devíamos apenas superar essa dor me deixou louco: se eles não se sentem ofendidos pelo modo como Jesus é apresentado (e, claro, alguns se sentem), por que esperam que todos nós deveríamos sentir o mesmo? Afinal, o Profeta não é o Mel Gibson ou o Brad Pitt, ele é o *Profeta*!

Quando os cartuns foram republicados em fevereiro de 2008 em dezessete jornais dinamarqueses e em um punhado de jornais europeus e americanos, eu estava realizando pesquisa de campo no Cairo, Egito. Ao passo que as manifestações foram silenciosas desta vez, eu ouvi expressões semelhantes de dor, perda e injúria expressas por uma variedade de pessoas. Um homem mais velho, nos seus sessenta anos, disse-me: "Eu teria me sentido menos ferido se o objeto do ridículo fossem meus próprios pais. E você sabe como é difícil ouvir coisas ruins sobre seus pais, especialmente quando eles já faleceram. Mas ter o Profeta desprezado e maltratado dessa maneira, foi demais para suportar!"

A relação de intimidade com o Profeta expressa aqui tem sido objeto de muitos trabalhos de estudiosos do Islã e explicitamente tematizada na literatura devocional islâmica sobre Muhammad e sua família imediata (*ahl al-bayt*).[17] Nessa literatura, Muhammad é considerado como um exemplo

como um incêndio; há relatos de ele ter sido exibido em escritórios e em veículos, telas de computador e camisetas; foi inclusive adaptado como toque para telefones celulares. Muitos dos que adotaram esta forma de "protesto silencioso", quando entrevistados, rejeitaram fortemente a violência das manifestações na Nigéria, Paquistão e Gaza, mas, mesmo assim, expressaram dor, sofrimento e raiva em relação às imagens.

[17] Para um exame da relevância histórica e contemporânea desta relação com a cultura popular, ver Asani, Abdel-Malek e Schimmel (1995).

moral cujas palavras e atos são compreendidos não tanto como mandamentos, mas como formas de habitar o mundo, corporal e eticamente. Aqueles que professam amor pelo Profeta não se limitam a seguir os seus conselhos e admoestações à *umma* (que existe na forma do *hadith*), mas também tentam emular como ele se vestia, o que comia, como falava com os seus amigos e adversários, como dormia, andava e assim por diante. Essas formas miméticas de perceber o comportamento do Profeta são vividas não como mandamentos, mas como virtudes; o sujeito devocional quer ingerir, por assim dizer, a personalidade do Profeta.[18] É preciso reconhecer que, como Muhammad é uma figura humana na doutrina islâmica que não compartilha de uma essência divina, ele é mais um objeto de veneração do que de adoração.[19]

O ponto que desejo enfatizar é que, dentro das tradições da piedade muçulmana, a relação de um muçulmano devoto com Muhammad não se baseia tanto em um modelo comunicativo ou representacional, mas em um modelo assimilativo. Muhammad não é simplesmente um nome próprio que se refere a uma determinada figura histórica, mas marca uma relação de similitude. Nessa economia da significação, ele é uma figura de imanência em sua constante exemplaridade e, portanto, não é um signo referencial que se distancia de uma essência que denota. A modalidade de vinculação que descrevo aqui (entre um muçulmano devoto e a figura exemplar de Muhammad) é talvez melhor capturada pela noção de *schesis* de Aristóteles. Ele a usou nas *Categorias* para descrever diferentes tipos de relações; o conceito foi posteriormente elaborado pelos neoplatonistas (como Porfírio, Amônio

[18] A tradição de ética da virtude, que se baseia em concepções aristotélicas fundamentais, forma parte do discurso da piedade no Islã contemporâneo. Essa tradição tem sido ressuscitada pelo revivalismo islâmico em uma variedade de contextos — incluindo a mídia, mas também as práticas do eu. A esse respeito, ver o meu livro: *Politics of Piety: the Islamic Revival and the Feminist Subject* (Mahmood, 2005). Nota do tradutor: Em português, ver Mahmood (2006).

[19] No cristianismo, o modo como Maria é venerada marca a distinção entre a divindade de Jesus e a humanidade de Maria.

e Elias).[20] O *Oxford English Dictionary* define *schesis* como "a maneira pela qual uma coisa está relacionada com outra coisa". Teóricos que comentam o uso de *schesis* por Aristóteles distinguem-na de seu uso do termo *pros ti*, na medida em que *schesis* capta um sentido de habitação encorporada [*embodied*] e proximidade íntima que imbui tal relação. Seu mais próximo cognato em grego é *hexis* e, em latim, *habitus*, ambos sugerindo uma condição corporal ou temperamento que sustenta uma modalidade particular de relação.

Particularmente relevante para o meu argumento aqui é o significado que foi dado a *schesis* durante a segunda controvérsia iconoclasta (cerca de 787) quando, talvez não surpreendentemente, foram os iconófilos que a usaram para responder *contra* acusações de idolatria e para defender sua doutrina de consubstancialidade. Kenneth Parry (1996), em seu livro sobre o pensamento iconófilo bizantino, mostra que o conceito de relacionalidade de Aristóteles se tornou crucial para a defesa da imagem santa pelos dois grandes iconófilos, Teodoro Estudita e o patriarca Nicéforo[21]. De acordo com Parry, o que a imagem e o protótipo partilham em seu discurso não é uma essência (humana ou divina) mas a relação entre eles. Esse relacionamento baseia-se na homonímia e na hipóstase; a imagem e a deidade são duas em natureza e essência, mas idênticas em nome. É a estrutura imagética compartilhada por elas que dá forma a essa relação. Nas palavras de Marie-José Mondzain, "ser 'a imagem de' é estar em uma relação viva" (Mondzain, 2005, p. 78).[22]

---

[20] Em seu comentário às *Categorias*, Amônio distingue quatro tipos de *schesis*: a relação entre mestre e discípulo; entre mestre e escravo; entre pai e filho; e entre amantes. O termo também é relevante para o conceito e prática estoicos do "cultivo do caráter". Ver De Libera (1996).

[21] Parry (1996) identifica as *Categorias* de Aristóteles e a *Isagoge* de Porfírio como cruciais para os argumentos dos iconófilos tardios — nenhum dos textos haviam sido usados anteriormente na defesa da imagem santa. Ver especialmente o capítulo 6, *Aristotelianism* (Parry, 1996, p. 52-63).

[22] Mondzain elabora sobre a defesa do patriarca Nicéforo contra a acusação de consubstancialidade em seu recurso a argumentos sobre a arte: "A arte imita a natureza sem que a primeira seja idêntica à segunda. Pelo contrário, tendo tomado a forma natural e

O termo aristotélico *schesis* captura essa relação viva por causa de suas elevadas conotações psicofisiológicas e emocionais e sua ênfase na familiaridade e intimidade como aspectos necessários da relação.

A *schesis* capta adequadamente não só como a relação de um muçulmano devoto com Muhammad é descrita na literatura devocional islâmica, mas também como ela é vivida e praticada em várias partes do mundo muçulmano. Até mesmo o espinhoso cânone padronizado da Sunna (um registro de autoridade das ações e do discurso do Profeta) vacila entre o que se lê como comandos diretos, por um lado, e as descrições do comportamento do Profeta, por outro, sua personalidade e hábitos, entendidos como exemplos para a constituição do próprio equipamento ético e afetivo de uma pessoa. Para muitos muçulmanos pios, essas práticas e virtudes encorporadas fornecem o substrato pelo qual se adquire uma disposição devota e piedosa. Tal habitação do modelo (como o termo *schesis* sugere) é o resultado de um trabalho de amor em que se está ligado à figura autoral por meio de um sentido de intimidade e desejo. Não é devido à compulsão da lei que se emula a conduta do Profeta, portanto, mas devido às capacidades éticas que a pessoa desenvolveu e que a inclinam a se comportar de uma certa maneira.

O sentido de injúria moral que emana de tal relação entre o sujeito ético e a figura da exemplaridade (como Muhammad) é bastante distinto daquele que a noção de blasfêmia codifica. A noção de injúria moral que descrevo, sem dúvida, implica um sentimento de violação, mas essa violação não emana do julgamento de que a lei foi transgredida, mas de que o ser de alguém, fundamentado como está numa relação de dependência com o Profeta, foi abalado. Para muitos muçulmanos, a ofensa cometida pelos cartuns não foi contra uma interdição moral (não farás imagens de Muhammad), mas contra uma estrutura de afeto, um *habitus*, que se sente ferido. Esse ferimento

visível como modelo e como protótipo, a arte faz algo similar e semelhante […]. Seria necessário então, segundo este argumento, que o homem e seu ícone compartilhassem a mesma definição e se relacionassem um com o outro como coisas consubstanciais." (2005, p. 76).

requer ação moral, mas a linguagem de tal ferimento não é nem jurídica nem aquela do protesto de rua porque não pertence a uma economia de culpa, responsabilidade e reparação. A ação que ela requer é interna à estrutura do afeto, das relações e das virtudes que predispõem alguém a experimentar um ato como uma violação em primeiro lugar.

Pode-se perguntar o que acontece com esse modo de injúria quando ele é submetido à linguagem da lei, da política e dos protestos de rua. Quais são as suas condições de inteligibilidade num mundo onde reina a política de identidade e onde domina o discurso jurídico dos direitos? A injúria permanece silenciosa e ininteligível, ou sua lógica sofre uma transformação? Como esse tipo de ofensa religiosa complica os princípios de liberdade de expressão e de liberdade de religião defendidos pelas sociedades democráticas liberais?

Abordarei essas questões na seção seguinte, mas antes disso é melhor esclarecer o meu recurso à tradição grega e iconófila para explicar as reações muçulmanas às caricaturas dinamarquesas. Poder-se-ia perguntar como eu conciliaria a centralidade da imagem para o pensamento iconófilo e o tabu muçulmano contra as imagens de figuras religiosas importantes (sendo Muhammad uma delas). Recorro a essas tradições devido à relação que estabelecem entre o sujeito e o objeto de veneração (particularmente durante a segunda controvérsia iconoclasta). A sua ênfase na imagem é menos interessante para mim do que o conceito de relacionalidade que informa esse modelo. Acredito que esta modalidade de relação opera numa série de tradições de adoração e veneração, coexistindo frequentemente de forma um tanto tensa com outras ideologias dominantes de percepção e prática religiosa.[23] As três fés abraâmicas adotaram um conjunto de conceitos e práticas aristotélicas e platônicas fundamentais que foram muitas vezes historicamente modificados para se adequarem aos requisitos teológicos e

[23] O trabalho de Christopher Pinney (2004) sobre os efeitos políticos da presença onipresente das imagens de ícones, deuses e divindades hindus na Índia é um lugar instrutivo para pensar sobre algumas dessas questões.

doutrinários de cada tradição.[24] No islã contemporâneo, essas ideias e práticas, longe de se tornarem obsoletas, foram reconfiguradas sob as condições de novos regimes perceptuais e modos de governança — uma reconfiguração que requer um compromisso sério com o caráter subterrâneo dessas práticas.[25] Não é necessário reivindicar uma continuidade histórica ininterrupta para sermos capazes de detectar fragmentos de recursos compartilhados entre tradições que podem tornar inteligível as formas como os muçulmanos se relacionam com a figura icônica de Muhammad. A citação de W. J. T. Mitchell que fiz acima sobre o poder das imagens é um reconhecimento, embora de uma perspectiva diferente, da relação recíproca que liga imagens, ícones e o sujeito perceptual, uma reciprocidade que marca a realidade social de formas distintas.[26]

---

[24] Nesse sentido, é importante traçar a trajetória histórica dessas ideias. Notavelmente, está provado que foi a escola de Alexandria a mais importante transmissora das obras de Aristóteles para os bizantinos. Quando a escola de Atenas foi fechada no século VI sob Justiniano, foi a escola de Alexandria que continuou a florescer primeiro sob influência cristã e depois islâmica até o século VIII. Muitos dos herdeiros dessa escola de comentaristas terminaram em Bagdá, que se tornou um centro de pensamento neoplatonista no século IX. Ver Parry (1996, p. 53) e Sorabji (2002).

[25] Sobre este ponto, ver Hirschkind (2006), particularmente a discussão sobre regimes perceptuais subterrâneos e condições modernas da política e da mídia.

[26] W. J. T. Mitchell analisa imagens religiosamente ofensivas que foram profanadas por espectadores, como a pintura de Chris Ofili, *A Santa Virgem Maria*, que foi exibida no Museu de Arte do Brooklyn. Mitchell argumenta que tais imagens são distintas na medida em que são "ligadas de forma transparente e imediata ao que [elas] representam […]. Em segundo lugar […], a imagem possui uma espécie de caráter vital e vivo que a torna capaz de sentir o que foi feito a ela. Não se trata apenas de um meio transparente para comunicar uma mensagem, mas algo como uma coisa animada, viva, um objeto com sentimento, intenções, desejos e agência. Na verdade, imagens são por vezes tratadas como pseudopessoas — não apenas como criaturas sencientes que podem sentir dor e prazer, mas como seres sociais responsáveis e sensíveis. Imagens deste tipo parecem olhar para trás, falar conosco, podem até mesmo sofrer danos ou magicamente transmitir dano quando violência lhes é causada." (Mitchell, W., 2005, p. 127).

RELIGIÃO, RAÇA E DISCURSO DE ÓDIO

Uma consequência lamentável de se avaliar a controvérsia dos cartuns em termos de blasfêmia e liberdade de expressão foi o recurso imediato à linguagem jurídica por protagonistas de ambos os lados. A seguir, quero examinar dois argumentos distintos mobilizados pelos muçulmanos para buscar proteção contra o que eles consideraram ser ataques crescentes a sua identidade religiosa e cultural: primeiro, o uso de leis europeias de discurso do ódio e, segundo, os precedentes legais estabelecidos pelo Tribunal Europeu dos Direitos Humanos (TEDH) para limitar a liberdade de expressão no interesse da manutenção da ordem social. Essas tentativas, como mostrarei, enfrentam fortes desafios, não apenas devido ao preconceito da maioria europeia contra os muçulmanos, mas também devido a restrições estruturais internas à lei secular, sua definição do que é religião e sua inelutável propensão a atender a sensibilidades culturais majoritárias.

Para muitos muçulmanos europeus, os cartuns são um exemplo particularmente vicioso do racismo que passaram a experimentar vindo de seus compatriotas na Europa. Como disse Tariq Modood: "[O]s cartuns não são apenas sobre um indivíduo, mas sobre muçulmanos em si — assim como um cartum sobre Moisés como um financista corrupto não seria sobre um homem, mas um comentário sobre judeus. Da mesma forma como este último seria racista, também o são os cartuns em questão." (2006b, p. 4). Modood mobiliza essa comparação provocadora, ainda que um pouco simplificada, com os judeus europeus para desafiar a ideia reinante entre muitos europeus — progressistas e conservadores — de que os muçulmanos não podem ser submetidos ao racismo porque são um grupo religioso e não um grupo racial. Traçando um paralelo com a racialização dos judeus (inicialmente marcados por sua religião e posteriormente racializados), Modood argumenta que o racismo não é simplesmente sobre biologia, mas também pode ser dirigido a grupos marcados cultural e religiosamente. Uma vez que nos afastamos de uma noção biológica de raça, é possível ver que

> os muçulmanos podem [também] ser vítimas de racismo por serem muçulmanos, bem como por serem asiáticos, árabes ou bósnios. De fato, esses diferentes tipos de racismo podem interagir […] e assim também podem se transformar, e novas formas de racismo podem surgir. Trata-se de […] reconhecer que surgiu uma forma de racismo que se relaciona com o islã como religião, mas que vai além da crítica à religiosidade do Islã. (Modood, 2006a, p. 57).

Embora Modood não aborde adequadamente as distintas histórias de racialização de judeus e muçulmanos europeus, seu ponto de vista, no entanto, desfruta de amplo apoio.

Os argumentos sobre a racialização dos muçulmanos provocam o medo entre europeus de que, se esta premissa for admitida ou reconhecida legalmente, os muçulmanos europeus recorreriam a leis europeias de discurso de ódio para regulamentar indevidamente formas de expressão que eles consideram prejudiciais à sua sensibilidade religiosa.[27] Muitos europeus que defendem a liberdade de expressão rejeitam a alegação de que os cartuns dinamarqueses tenham algo a ver com racismo ou islamofobia, argumentando, ao contrário, que os extremistas muçulmanos estão usando essa linguagem para seus próprios fins nefastos. Uma série de críticos legais, por exemplo, acusam o uso islâmico das leis europeias de discurso de ódio como um estratagema dos "opositores dos valores liberais" que entendem que "para serem admitidos no debate democrático, têm de usar uma retórica que esconde o conflito entre suas ideias e os princípios básicos das sociedades abertas" (Haarscher, 2007, p. 313). Tais vozes alertam liberais de bom coração e multiculturalistas para que não caiam na armadilha de um abuso tão oportunista de direitos humanos e contra discriminação porque, advertem ameaçadoramente, "o Islã [irá] impor seus valores à Europa" até a destruição última da "Europa do Iluminismo" (Sajó, 2007, p. 299).

[27] Por exemplo, as associações muçulmanas na França tentaram, sem sucesso, usar a legislação do discurso de ódio contra o jornal francês *France-Soir* que republicou as caricaturas em apoio ao *Jyllands-Posten*.

Essa rejeição das invocações islâmicas de leis de linguagem de ódio centra-se em dois argumentos: (a) a identidade religiosa é categoricamente diferente da identidade racial; e (b) existe uma falta de evidência de discriminação racial contra os muçulmanos nas sociedades europeias. Em relação à primeira, esses críticos argumentam que raça é uma característica biológica imutável, enquanto religião é uma questão de escolha. Uma pessoa pode mudar sua religião, mas não a cor da sua pele. Os cartuns dinamarqueses, no entanto, apenas ofenderam a "crença religiosa".[28] De acordo com Guy Haarscher, já que o comportamento racista se recusa a conceder estatuto igual aos judeus e negros "por causa do seu [percebido] caráter biologicamente 'inferior'", ele viola o princípio liberal da igualdade. Já a "blasfêmia", afirma ele, "é 'normal' — tendo talvez um valor catártico — nas sociedades abertas" (Haarscher, 2007, p. 319, 323).

O que quero problematizar aqui é a presunção de que a religião é, em última análise, uma questão de escolha; tal julgamento é baseado em uma noção *a priori*, que mencionei acima, de que a religião é, em última análise, sobre a crença em um conjunto de proposições às quais alguém consente. Uma vez satisfeita esta premissa, é fácil afirmar que uma pessoa pode mudar suas crenças tão facilmente como poderia mudar suas preferências alimentares ou seu nome.[29] Embora a concepção problemática de raça como um atributo biológico deva ser aparente ao leitor, a concepção normativa de religião aqui oferecida encontra poucos questionamentos. Anteriormente, delineei a ideologia semiótica concomitante que essa concepção codifica; aqui quero extrair as implicações desse conceito quando codificado dentro

[28] Sajó argumenta: "Sem dúvida, o estereótipo negativo dos membros do grupo desempenha um papel importante na linguagem racista. Os cartuns dinamarqueses, no entanto, abordam uma crença religiosa. Em que base se pode equacionar raça (cor da pele) imutável e religião, se religião é uma questão de escolha?" (2007, p. 286).

[29] Para uma discussão interessante sobre como a "racialização dos judeus" na Europa veio a ser historicamente ligada à construção dos árabes como sendo essencialmente religiosos/muçulmanos, ver Anidjar (2008).

da lei. Os críticos legais que cito aqui não apenas reconhecem erroneamente o tipo de religiosidade em jogo nas reações muçulmanas aos cartuns dinamarqueses, mas também ecoam as presunções da tradição do direito civil nas quais o estatuto epistemológico da crença religiosa passou a ser considerado como especulativo e, portanto, menos real do que a materialidade da raça e da biologia. Notavelmente, nos argumentos acima, a concepção normativa de religião como crença facilita outras alegações sobre o que conta como evidência, materialidade e dano real (versus psíquico ou imaginário).

Kirstie McClure (1990) mostrou como a ideia de que religião é essencialmente uma crença privada está intimamente ligada à emergência histórica da noção de dano mundano no século XVIII, quando o Estado moderno veio a estender sua jurisdição sobre uma série de práticas corpóreas (religiosas e não religiosas) consideradas pertinentes para o bom funcionamento do domínio cívico então emergente. Como resultado, uma variedade de rituais e práticas religiosas (tais como o sacrifício de animais) foram tornados inconsequentes para a doutrina religiosa, de forma a caberem no escopo da lei. Isto, por sua vez, dependeu da formulação de uma nova base epistemológica para a religião e suas várias reivindicações doutrinárias sobre sujeitos, espaço e tempo. McClure mostra, por exemplo, que o argumento para a tolerância religiosa de John Locke em sua *Carta sobre a tolerância* (1689) está fundamentado numa epistemologia empirista que empodera o estado

> […] como o único adjudicador legítimo da prática mundana. As fronteiras da tolerância […] [passaram] a ser civilmente definidas […] pela determinação empírica sobre o fato de determinados atos e práticas serem ou não comprovadamente prejudiciais para a *segurança do Estado ou para os interesses civis dos seus cidadãos*, sendo esses últimos definidos em termos igualmente empíricos. (McClure, 1990, p. 380-381, grifo nosso).

Há poucas dúvidas de que desde o tempo de Locke a noção de dano foi consideravelmente alargada para além dos estreitos limites desta concepção empirista, mas a ideia de que a religião é sobre assuntos menos materiais (e, portanto, menos imanentes e urgentes) continua a prevalecer nas sociedades

liberais. Essa afirmação provoca paradoxalmente os defensores contemporâneos da religião a tentarem fundamentar a verdade dela em provas empíricas, reinscrevendo constantemente a epistemologia empirista que era pertinente ao regime de ordem cívica de Locke.

O argumento de McClure chama a atenção para as formas em que a emergência do conceito moderno de religião está intrinsecamente ligada ao problema da governança e do aparato de Estado. No debate sobre os cartuns dinamarqueses, os limites da tolerância foram rapidamente estabelecidos por preocupações com "a segurança e a proteção do Estado". A acusação muçulmana de que os cartuns eram racistas foi muitas vezes rejeitada como uma mera expressão do Islã fundamentalista, e não demorou muito até que as críticas muçulmanas às caricaturas fossem consideradas não simplesmente como uma ameaça à essência civilizacional da Europa, mas também à segurança do Estado e à ordem pública europeia. András Sajó tem insistido, por exemplo, que aceitar a acusação de que os cartuns dinamarqueses são racistas é ignorar o perigo real do terrorismo islâmico que as caricaturas destacam:

> [O]s cartuns indicam uma ligação *factual* verdadeiramente desagradável […] entre terrorismo e uma versão muito bem sucedida do Islã […]. Se toda expressão crítica for vista como suspeita por causa do perigo da generalização […], [então] isso levará à autocensura […]. Se a crítica à religião for recategorizada como racismo de forma bem-sucedida, então isso significa […] que você não pode criticar o terrorismo religioso, embora a religião *realmente* tenha enfiado seu dedo na torta do terrorismo. (Sajó, 2007, p. 288).

É surpreendente que, ao enquadrar a questão como uma escolha entre terrorismo islâmico e debate aberto, Sajó, como muitos outros, retrate os cartuns como declarações de fatos que são necessários para a segurança e o bem-estar das democracias liberais.[30] O aspecto performativo dos cartuns dinamarqueses

[30] Robert Post expressa uma opinião semelhante quando argumenta: "Alguns dos cartuns invocam críticas estereotipadas ao Islã. Eles versam sobre a repressão islâmica às mulheres, sobre o uso de doutrinas fundamentalistas islâmicas para promover a violência e sobre

é sacrificado em favor de seu conteúdo informativo, pintando-os como pouco mais do que um discurso referencial. Esta visão não só naturaliza uma ideologia linguística em que a principal tarefa dos signos é a comunicação de um significado referencial, como também interpreta todos aqueles que questionam essa compreensão como extremistas religiosos ou, no mínimo, como multiculturais suaves que não compreendem totalmente a ameaça que o Islã representa para a democracia liberal. Além disso, na medida em que a lei procura tornar distinções claras (tais como entre religião e raça), deixa pouco espaço para a compreensão das formas de ser e agir que transcendem tais distinções. Quando a preocupação com a segurança do Estado está associada a essa propensão do direito público, não é surpreendente que o recurso da minoria muçulmana às leis europeias de discurso de ódio seja considerado espúrio.

RELIGIÃO, DIREITO E ORDEM PÚBLICA

Para os muçulmanos europeus, uma segunda opção legal plausível a seguir é o precedente estabelecido pelo TEDH quando este manteve duas proibições estatais de filmes considerados ofensivos para as sensibilidades cristãs. A Convenção Europeia para a Promoção dos Direitos Humanos (CEDH) é modelada segundo a Declaração Universal dos Direitos Humanos, mas, ao contrário desta última, tem o poder de implementar decisões para os Estados membros do Conselho da Europa. Duas decisões recentes do TEDH são relevantes: a decisão sobre *Otto-Preminger Institut* vs. *Áustria* em 1994 e o julgamento de

o medo de represálias violentas por publicar críticas ao Islã. *Estas são ideias que foram e serão utilizadas por aqueles que discriminariam os muçulmanos. Mas são também ideias sobre questões reais e prementes.* A relação entre Islã e gênero é uma questão viva e controversa. A violência islâmica fundamentalista é uma preocupação pública em toda a Europa. O medo de represálias ao se ultrapassar tabus islâmicos é onipresente [...]. Desconectar toda a discussão pública de questões públicas reais e prementes seria impensável. E se essas questões forem discutidas, a expressão de todas as opiniões relevantes deve ser protegida." (Post, 2007, p. 350, grifo nosso). Para minha resposta a este texto, ver https://townsendcenter.berkeley.edu/sites/default/files/wysiwyg/post_mahmood.pdf.

Wingrove vs. *Reino Unido* em 1997. Ambos proibiram a exibição e a circulação de filmes por ofenderem cristãos devotos. Essas decisões, notadamente, não fundamentaram o seu julgamento em leis europeias de blasfêmia, mas sim no artigo 10º da Convenção que garante o direito à liberdade de expressão. Em particular, enquanto o artigo 10(1) da CEDH considera que a "liberdade de expressão" é um direito absoluto, o artigo 10(2) permite que este direito seja limitado se as restrições forem prescritas por lei e forem insuficientes para o funcionamento de uma sociedade democrática.[31] É importante notar que esta concepção regulada da liberdade de expressão na Europa contrasta fortemente com a concepção mais libertária da liberdade de expressão nos Estados Unidos. A maioria dos países europeus, a partir da experiência do Holocausto e da Segunda Guerra Mundial, impõe fortes restrições às formas de expressão que podem fomentar o ódio racial e levar à violência.

Em questão no caso *Otto-Preminger Institut* vs. *Áustria* estava um filme produzido por uma organização sem fins lucrativos, o Otto-Preminger Institute, que retratou Deus, Jesus e Maria de formas ofensivas para os cristãos.[32] Com base na seção 188 do Código Penal austríaco, o filme foi apreendido

[31] O artigo 10(1) estabelece: "Toda pessoa tem direito à liberdade de expressão. Esse direito inclui a liberdade de opinião e a liberdade de receber e transmitir informações e ideias, sem interferência da autoridade pública e sem consideração de fronteiras. Este artigo não impede os Estados de exigirem o licenciamento de empresas de radiodifusão, televisão ou cinema." O artigo 10(2) limita esta liberdade da seguinte forma: "O exercício destas liberdades, uma vez que implica deveres e responsabilidades, pode estar sujeito às formalidades, condições, restrições ou sanções previstas na lei e necessárias numa sociedade democrática, no interesse da segurança nacional, integridade territorial ou segurança pública, para a prevenção da desordem ou do crime, para a proteção da saúde ou da moral, para a proteção da reputação ou dos direitos de terceiros, para impedir a divulgação de informações recebidas a título confidencial ou para manter a autoridade e a imparcialidade do poder judicial." (Disponível em: wwww.echr.coe.int/NR/rdonlyres/D5CC24A7-DC13- 4318-B457-5C9014916D7A/0/EnglishAnglais.pdf).

[32] Como os editores dos cartuns dinamarqueses, o cineasta argumentou que era duvidoso que "uma obra de arte que lida de forma satírica com pessoas ou objetos de veneração religiosa pudesse jamais ser considerada como 'depreciativa ou insultuosa'" (ECHR, 1994, §44).

e confiscado antes de ser exibido.[33] O cineasta recorreu ao TEDH, que decidiu a favor do governo austríaco e entendeu que o governo austríaco não violou o artigo 10 da CEDH. O governo austríaco havia defendido a apreensão do filme

> […] em vista de seu caráter de ataque à religião cristã, especialmente o catolicismo romano […]. Além disso, eles [o governo austríaco] enfatizaram o papel da religião na vida cotidiana do povo do Tirol [onde o filme seria exibido]. A proporção de fiéis católicos romanos entre a população austríaca como um todo já era considerável — 78% — e, entre os tiroleses, chegava a 87%. Consequentemente […] havia uma necessidade social premente de preservação da paz religiosa; era necessário proteger a ordem pública contra o filme. (ECHR, 1994, §52).

O TEDH concordou com esse julgamento e argumentou:

> A Corte não pode desconsiderar o fato de que a religião católica romana é a religião da esmagadora maioria dos tiroleses. Ao apreender o filme, as autoridades austríacas agiram para garantir a paz religiosa naquela região e evitar que algumas pessoas se sentissem objeto de ataques às suas crenças religiosas de forma injustificada e ofensiva. (ECHR, 1994, §56).

Uma consideração semelhante pelas sensibilidades religiosas cristãs inspirou a decisão do TEDH no processo *Wingrove* vs. *Reino Unido*. O tribunal confirmou a recusa do governo britânico de permitir a circulação de um filme considerado ofensivo para cristãos devotos. O TEDH deixou claro que, embora considere as leis britânicas contra a blasfêmia questionáveis, apoiou a decisão do governo neste caso com base na margem de apreciação do Estado quanto às restrições permitidas em vigor no artigo 10. O tribunal

[33] O governo austríaco sustentou que a apreensão e o confisco do filme visavam à "proteção dos direitos dos outros", particularmente o direito ao respeito dos sentimentos religiosos, e à "prevenção da desordem" (ECHR, 1994, §46). Ver também Edge (1998) e Martínez-Torrón e Navarro-Valls (1998).

confirmou a decisão do governo de suspender a circulação do filme porque tinha um objetivo legítimo de "proteger o direito dos outros" e de oferecer proteção "contra ataques seriamente ofensivos em assuntos considerados sagrados pelos cristãos" (ECHR, 1996, §57).

Embora essas decisões do TEDH tenham sido criticadas por acomodarem sentimentos religiosos à custa da liberdade de expressão, eu gostaria de dirigir nossa atenção para uma questão diferente, a saber, a margem de apreciação concedida ao Estado para determinar quando e como a liberdade de expressão pode ser limitada. A segunda cláusula do artigo 9 da CEDH sobre liberdade de expressão (que reflete o artigo 19 da Declaração Universal dos Direitos Humanos) dá ao Estado uma ampla margem de apreciação para limitar a liberdade de expressão se o Estado considerar que ela representa uma ameaça à segurança nacional, integridade territorial, segurança pública, saúde e moral de uma sociedade ou à reputação e direitos de outros.[34] Ao comentar a centralidade do conceito jurídico de ordem pública que sustenta essa tradição jurídica, Hussein Agrama argumenta que ele faz parte de um campo semântico e conceitual mais amplo no qual as noções de saúde pública, moral e segurança nacional estão interligadas, e o referente quase sempre parece ser a cultura religiosa majoritária (ver Agrama, 2005). Uma contradição fundamental assombra as tradições jurídicas democráticas liberais: ele argumenta que, por um lado, todos são iguais perante a lei e, por outro, que o objetivo da lei é criar e manter a ordem pública — um objetivo que necessariamente se volta para as preocupações e atitudes de sua população majoritária (ver Agrama, 2010).

Embora alguns muçulmanos europeus considerem os acórdãos do TEDH como manifestamente hipócritas (acomodam sensibilidades cristãs, mas ignoram as muçulmanas), gostaria de salientar que, independentemente do contexto social em que este raciocínio jurídico é utilizado, ele tende a privilegiar as crenças culturais e religiosas da população majoritária. Vários observadores do TEDH têm observado, por exemplo, que

[34] Ver nota 31.

> parece haver um viés na jurisprudência da Corte […] para proteger as religiões tradicionais e estabelecidas e uma insensibilidade correspondente aos direitos de grupos religiosos minoritários, não tradicionais ou não populares […]. As religiões estabelecidas dentro de um Estado, seja porque são uma religião oficial ou porque têm um grande número de adeptos, são mais propensas a ter suas doutrinas fundamentais reconhecidas como manifestações de crença religiosa. (Danchin, 2008, p. 275).[35]

Não é de surpreender, portanto, que quando a religião maioritária era o Islã, como no caso *I. A.* vs. *Turquia* (ECHR, 2005), a decisão do TEDH foi coerente com o raciocínio utilizado nas decisões *Otto-Preminger* e *Wingrove*. O tribunal confirmou a proibição do governo turco de um livro considerado ofensivo para a maioria da população muçulmana com base no fato de este ter violado os direitos daqueles que foram ofendidos pela sua profanação; como tal, a decisão do governo turco tinha satisfeito uma "necessidade social premente" e não constituía uma violação do artigo 10 do TEDH.

O TEDH não é a única instituição jurídica em que a preocupação do Estado com a segurança e a ordem pública e moral conduz à acomodação das tradições religiosas majoritárias. Considere-se, por exemplo, o bastante publicizado julgamento de apostasia de Nasr Hamid Abu Zayd no Egito.[36] Abu Zayd foi julgado pelo crime de apostasia com base nos seus escritos

[35] Danchin cita uma série de críticos das decisões do TEDH que defendem este ponto de vista, incluindo Gunn (1996).

[36] É importante notar que, embora a apostasia tenha existido como uma categoria dentro da literatura jurídica tradicional até o século XII, os julgamentos de apostasia tinham praticamente desaparecido no Oriente Médio entre 1883 e 1950. É apenas na década de 1980 que a apostasia surge como um delito litigável pela primeira vez na história moderna do código penal do Oriente Médio. Baber Johansen (2003) mostra que apenas na década de 1980, sob crescente exigência de codificação da lei islâmica (*taqnin al-sharia*), é que as noções clássicas de apostasia passaram a ser integradas no código penal numa série de países como o Sudão (1991), o Iêmen (1994) e o Egito (1982). Uma vez que a Sharia só se aplica a questões da Lei do Estatuto Pessoal, é através deste canal que a apostasia voltou a entrar no sistema legal no Egito.

acadêmicos publicados. O caso foi introduzido e julgado com base num princípio religioso chamado *hisba*, que não existia nos códigos legais egípcios modernos, mas que foi adotado no processo de litígio para declarar Abu Zayd apóstata. Agrama (2010) mostra que, embora o princípio de *hisba* existisse historicamente na Sharia clássica, a forma que assumiu no caso de Abu Zayd diferia dramaticamente na medida em que passou a ser articulado com o conceito de ordem pública e do dever do Estado de defender a moral da sociedade em congruência com a tradição islâmica da maioria. A linguagem do caso Abu Zayd, analisada por Agrama, apresenta semelhanças notáveis com as invocações de ordem pública nas decisões do TEDH acima citadas. Embora se trate de diferentes contextos sociopolíticos, os argumentos jurídicos egípcios e os do TEDH compartilham da preocupação da tradição jurídica francesa com a ordem pública e, por extensão, com o privilégio da lei em relação às sensibilidades religiosas majoritárias.

Pode-se argumentar em resposta que os casos *Otto-Preminger* e Abu Zayd revogam o princípio secular da neutralidade do Estado ao acomodar as sensibilidades de uma tradição religiosa.[37] Mas tal objeção, eu sugiro, se baseia no entendimento errôneo de que o secularismo liberal se abstém do domínio da vida religiosa. Como sugere considerável parte da pesquisa acadêmica recente, ao contrário da autocompreensão ideológica do secularismo (como a separação doutrinária entre religião e Estado), o secularismo tem historicamente implicado a regulação e a reformulação de crenças, doutrinas e práticas religiosas de forma a produzir uma concepção normativa particular da religião (que é em grande parte cristã protestante em seus contornos). Historicamente falando, o Estado secular não tem simplesmente isolado a religião de suas ambições reguladoras, mas procurado refazê-la por meio da agência da lei. Esse remodelamento é atravessado por tensões e paradoxos que não podem ser simplesmente atribuídos à intransigência dos religiosos (muçulmanos ou cristãos). Uma tensão particular manifesta-se

[37] Com efeito, esta é a base em que alguns teóricos do direito se opuseram à decisão do TEDH. Ver, por exemplo, Sajó (2007) e Martínez-Torrón e Navarro-Valls (1998).

na forma como a liberdade de religião muitas vezes entra em conflito com o princípio da liberdade de expressão, ambos defendidos pelas sociedades liberais-democráticas seculares.[38] Como deve ter se tornado claro para o leitor, as contradições que aqui discuti não são simplesmente o resultado das maquinações de extremistas religiosos oportunistas ou de um Estado secular ineficaz, mas estão no centro da organização jurídica e cultural das sociedades seculares. Atender a estas contradições é admitir a natureza mutável do próprio secularismo e os problemas que ele historicamente manifesta.

INJÚRIA MORAL E REQUISITOS DA LEI

À luz do meu argumento na primeira parte deste ensaio, é importante perceber até que ponto essa linguagem jurídica do discurso do ódio e da liberdade religiosa tem vindo do tipo de injúria moral que discuti sob o conceito de *schesis*. Os muçulmanos que querem transformar essa forma de injúria em uma ofensa litigável devem reconhecer o caráter performativo da lei. Sujeitar uma injúria baseada em concepções distintas de sujeito, religiosidade, dano e semiose à lógica do direito civil é promulgar sua

[38] Embora meu argumento aqui se concentre mais nas tradições jurídicas europeias, uma tensão semelhante assombra também a tradição americana. Winnifred Sullivan (2005) explora as implicações paradoxais da Primeira Emenda à Constituição (particularmente a cláusula de liberdade de religião) na história jurídica dos Estados Unidos. Ela analisa um caso jurídico representativo na Flórida, no qual uma autoridade municipal foi processada com base na Primeira Emenda por proibir a exibição de símbolos religiosos em um cemitério público. Ao julgar este caso, o tribunal teve de, em última análise, distinguir e decidir quais das crenças religiosas reivindicadas pelos litigantes eram reais do ponto de vista da lei. Ao fazer isso, o tribunal federal teve de se envolver em raciocínios e julgamentos teológicos, um exercício que contradiz nitidamente o princípio da neutralidade do Estado em relação à religião consagrado na Primeira Emenda. Há outros exemplos na história jurídica dos EUA, como na decisão da Suprema Corte que proibiu o uso do peiote em rituais cerimoniais da Igreja Nativo-Americana. Sobre este último, ver Deloria Júnior e Wilkins (1999).

queda (ao invés de protegê-la). Os mecanismos da lei não são neutros, mas sim codificados com todo um conjunto de pressupostos culturais e epistemológicos que não são indiferentes à forma como a religião é praticada e experimentada nas diferentes tradições. Os muçulmanos empenhados em preservar um imaginário em que a sua relação com o Profeta se baseia na similitude e na coabitação devem lutar com o poder transformador da lei e das disciplinas da subjetividade sobre as quais se assenta a lei.

O que eu quero enfatizar aqui é que os muçulmanos europeus que querem reivindicar a linguagem da ordem pública (consagrada em decisões recentes do TEDH) permanecem insensíveis a essa disposição normativa da lei para a cultura majoritária. Na lógica da lei, as sensibilidades e tradições de uma minoria religiosa são consideradas necessariamente menos importantes do que as da maioria, mesmo em matéria de liberdade religiosa. Não se trata simplesmente de uma falha de percepção ou de um preconceito; trata-se de um pressuposto constitutivo das leis de livre expressão da Europa. Além disso, na medida em que os muçulmanos passaram a ser vistos como uma ameaça à segurança do Estado, as suas tradições e práticas religiosas estão necessariamente sujeitas à vigilância e às ambições reguladoras do Estado em que a linguagem da ordem pública reina suprema.

Para qualquer pessoa interessada em promover uma melhor compreensão no espectro de diferença religiosa, seria importante recorrer não à lei, mas à textura espessa e às tradições de normas éticas e intersubjetivas que proveem o substrato para os argumentos legais (consagrados na linguagem da ordem pública). Neste ensaio, sugeri várias razões pelas quais a ideia de injúria moral que analisei permaneceu invisível e inaudível no debate público sobre os cartuns dinamarqueses, centrais entre elas a incapacidade de tradução através de diferentes normas semióticas e éticas. O futuro da minoria muçulmana nas sociedades euro-americanas é muitas vezes colocado como uma escolha entre assimilação ou marginalização, mas a questão da traduzibilidade de práticas e normas através de diferenças semióticas e éticas não é sequer levantada. Eu leio essa elisão como simplesmente mais um meio de afirmar que a assimilação dos mulçumanos é a única solução para que eles possam

encontrar um lugar nas sociedades euro-americanas. É bem possível que a inclinação política dos nossos tempos seja tal que nenhuma outra opção seja possível. Mas, para aqueles de nós interessados em outras formas de compreender o problema, talvez seja necessário repensar as estruturas avaliativas envolvidas em tais impasses. Em última análise, eu diria que o futuro da minoria muçulmana na Europa depende não tanto de como a lei pode ser expandida para acomodar suas preocupações, mas de uma transformação mais ampla nas sensibilidades culturais e éticas da maioria da população judaico-cristã, que sustentam a lei.[39] Por uma variedade de razões históricas e sociológicas, acredito que a comunidade imigrante muçulmana não está preparada para tal empreendimento.

CONCLUSÃO

Gostaria de oferecer alguns pensamentos finais sobre como minha análise aqui tem a ver com o exercício da crítica — uma rubrica sob a qual este ensaio pode ser localizado e que certamente caracteriza o que a maioria dos trabalhos acadêmicos busca alcançar. É costume hoje em dia proclamar a crítica como uma conquista da cultura e do pensamento seculares. Central a esse acoplamento é o sentido de que, ao contrário da crença religiosa, a crítica é baseada em um distanciamento necessário entre o sujeito eo objeto, e alguma forma de deliberação fundamentada. Essa compreensão da crítica é muitas vezes contraposta a práticas de leitura religiosa em que o sujeito é entendido como estando tão enredado no objeto que não consegue atingir a distância necessária para a prática da crítica. Num ensaio provocativo, Michael Warner (2004) argumenta que tal concepção de crítica não só caricatura o Outro religioso mas, mais importante ainda, não enxerga suas

[39] Recordo aqui do fato de a relativa redução das atitudes racistas contra judeus e negros na Europa e na América não ser apenas uma conquista da lei isoladamente (embora a lei tenha ajudado), mas ter dependido crucialmente da transformação do tecido denso de sensibilidades éticas e culturais através das linhas de diferença racial e religiosa.

próprias disciplinas de subjetividade, suas ligações afetivas e relacionalidade sujeito-objeto. Ele rastreia algumas das transformações históricas (em práticas de leitura, exegese, "entextualização" e formação de códices) que constituem o cenário para a emergência desta concepção reinante da crítica. Warner exorta os leitores a reconhecerem e apreciarem o trabalho disciplinar que entra na produção de um tipo de subjetividade historicamente peculiar implicada nesta concepção de crítica.

Neste ensaio, tentei desfazer algumas das suposições que asseguram a polarização entre extremismo religioso e liberdade secular, em que o primeiro é considerado acrítico, violento e tirânico e o segundo tolerante, satírico e democrático. Minha tentativa é mostrar que se subscrever a tal descrição de eventos também significa simultaneamente aceitar um conjunto problemático de noções sobre religião, percepção, linguagem e, talvez mais importante, em um mundo cada vez mais litigioso, sobre qual deveria ser o papel adequado da lei para garantir a liberdade religiosa. Espero que tenha ficado claro nos meus argumentos acima que os princípios liberais seculares de liberdade de religião e de expressão não são mecanismos neutros para a negociação da diferença religiosa e permanecem bastante parciais em relação a certas concepções normativas de religião, sujeito, língua e injúria. Isto não se deve a uma má-fé secular, mas é um necessário efeito advindo das camadas de compromissos epistemológicos, religiosos e linguísticos construídos na matriz da tradição do direito civil. A nossa capacidade de pensar fora deste conjunto de limitações requer necessariamente o trabalho de crítica, um trabalho que não se assenta nas suas pretensões putativas de superioridade moral ou epistemológica, mas na sua capacidade de reconhecer e paroquializar seus próprios compromissos afetivos que contribuem para o problema de várias formas.

Na medida em que a tradição da teoria crítica está impregnada de uma suspeita, se não de rejeição, dos compromissos metafísicos e epistemológicos da religião, cabe-nos pensar "criticamente" sobre esta rejeição: como é que a epistemologia e a crítica estão relacionadas dentro desta tradição? Será que tradições distintas de crítica requerem uma epistemologia particular e um

pressuposto ontológico do sujeito? Como poderíamos repensar a concepção dominante do tempo — como vazio, homogêneo e ilimitado, tão inerente à nossa concepção de história — à luz de outras formas de se relacionar e experimentar o tempo que também permeiam a vida moderna? Quais são as práticas de autocultivo — incluindo práticas de leitura, contemplação, engajamento e sociabilidade — internas a concepções seculares de crítica? Qual é a morfologia destas práticas e como é que estas se articulam com (ou diferem de) outras práticas de autocultivo ético?

O tipo de trabalho envolvido na resposta a estas questões requer um diálogo não só entre disciplinas, mas também entre as supostamente divididas tradições ocidentais e não-ocidentais de crítica e prática. Este diálogo, eu diria, por sua vez depende da distinção entre o trabalho envolvido na análise de um fenômeno e a defesa de nossas próprias crenças em certas concepções seculares de liberdade e vinculação. A tensão entre os dois é produtiva para o exercício da crítica, na medida em que essa tensão suspende o fechamento necessário à ação política, de modo a permitir que o pensamento prossiga de formas não habituais. A academia, creio eu, continua sendo um dos poucos lugares onde tais tensões ainda podem ser exploradas.

REFERÊNCIAS

AGRAMA, Hussein. *Law Courts and Fatwa Councils in Modern Egypt:* an Ethnography of Islamic legal Practice. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia) – Johns Hopkins University, Baltimore, 2005.

AGRAMA, Hussein. Secularism, Sovereignty, Indeterminacy: is Egypt a Secular or a Religious State? *Comparative Studies in Society and History*, Cambridge, UK, v. 52, n. 3, p. 95-523, 2010.

ALI, Tariq. LRB Diary. *London Review of Books*, London, v. 9, 2006. Disponível em: www.tariqali.org/LRBdiary.html.

ANIDJAR, Gil. *Semites:* Race, Religion, Literature. Stanford: Stanford University Press, 2008.

ASANI, Ali; ABDEL-MALEK, Kamal; SCHIMMEL, Annemarie. *Celebrating Muhammad*: Images of the Prophet in Popular Muslim Poetry. Columbia, SC: University of South Carolina Press, 1995.

CARENS, Joseph. Free Speech and Democratic Norms in the Danish Cartoons Controversy. *International Migration,* United States, v. 44, n. 5, p. 33-42, 2006.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. *Of Revelation and Revolution, Volume 1:* Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa. Chicago: University of Chicago Press, 1991.

COMAROFF, Jean; COMAROFF, John. *Of Revelation and Revolution, Volume 2:* the Dialectics of Modernity on a South African Frontier. Chicago: University of Chicago Press, 1997.

DANCHIN, Peter. Of Prophets and Proselytes: Freedom of Religion and the Conflict of Rights in International Law. *Harvard International Law Journal*, Cambridge, MA, v. 49, n. 2, p. 249-321, 2008.

DE LIBERA, Alain. Voir l'Invisible. Resenha de *Image, Icône, Économie*, de Marie-José Mondzain. *Critique*, Paris, v. 42, p. 420-432, 1996.

DELORIA JÚNIOR,Vine; WILKINS, David. *Tribes, Treaties, and Constitutional Tribulations.* Austin: University of Texas Press, 1999.

EDGE, Peter. The European Court of Human Rights and Religious Rights. *International and Comparative Law Quarterly*, Cambridge, UK, v. 47, n. 3, p. 680-687, 1998.

EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS (ECHR). *Case of İ.A. v. Turkey*. Strasbourg: ECHR, 2005.

EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS (ECHR). *Case of Otto-Preminger-Institut v. Austria*. Strasbourg: ECHR, 1994.

EUROPEAN COURT OF HUMAN RIGHTS (ECHR). *Case of Wingrove v. the United Kingdom*. Strasbourg: ECHR, 1996.

FISH, Stanley. Our Faith in Letting It All Hang Out. *The New York Times,* New York, Feb. 12th 2006. Disponível em: https://www.nytimes.com/2006/02/12/opinion/our-faith-in-letting-it-all-hang-out.html.

FOUCHE, Gwladys. Danish Paper Rejected Jesus Cartoons. *The Guardian,* London, Feb. 6th 2006. Disponível em: www.guardian.co.uk/media/2006/feb/06/pressandpublishing.politics.

GUNN, Jeremy. Adjudicating Rights of Conscience Under the European Convention on Human Rights. *In*: VYVER, Johan; WITTE JUNIOR, John (org.). *Religious Human Rights in Global Perspective*: Legal Perspectives. The Hague: Martinus-Nijhoff, 1996. p. 305-330.

HAARSCHER, Guy. Free Speech, Religion, and the Right to Caricature. *In*: SAJÓ, András (org.). *Censorial Sensitivities*: Free Speech and Religion in a Fundamentalist World. Utrecht: Eleven International Publishing, 2007. p. 309-28.

HIRSCHKIND, Charles. *The Ethical Soundscape*: Cassette Sermons and Islamic Counterpublics. New York: Columbia University Press, 2006.

JOHANSEN, Baber. Apostasy as Objective and Depersonalized Fact: Two Recent Egyptian Court Judgments. *Social Research*, Baltimore, v. 70, n. 3, p. 687-710, 2003.

KEANE, Webb. *Christian Moderns*: Freedom and Fetish in the Mission Encounter. Berkeley: University of California Press, 2007.

LATOUR, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

LEE, Benjamin. *Talking Heads*: Language, Metalanguage, and the Semiotics of Subjectivity. Durham, NC: Duke University Press, 1997.

MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety*: the Islamic Revival and the Feminist Subject. Princeton: Princeton University Press, 2005.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egipto. *Etnográfica*, Lisboa, v. 10, n. 1, p. 121-158, 2006.

MALIK, Maleiha. Muslims Are Now Getting the Same Treatment Jews Had a Century Ago. *The Guardian*, London, Feb. 2nd 2007. Disponível em: www.guardian.co.uk/commentisfree/story/0,,2004258,00.html.

MAMDANI, Mahmood. The Political Uses of Free Speech. *Daily Times,* Lahore, Feb. 17th 2006. Disponível em: www.dailytimes.com.pk/default.asp?page=2006%5C02%5C17%5Cstory_17-2-2006_pg3_3.

MARTÍNEZ-TORRÓN, Javier; NAVARRO-VALLS, Rafael. The Protection of Religious Freedom in the System of the European Convention on Human Rights. *Helsinki Monitor*, Leiden, v. 9, n. 3, p. 25-37, 1998.

MAUSS, Marcel. *The Gift:* the Form and Reason for Exchange in Archaic Societies. New York: Routledge, 2000.

MCCLURE, Kirstie. Difference, Diversity, and the Limits of Toleration. *Political Theory*, Thousand Oaks, v. 18, n. 3, p. 361-391, 1990.

MITCHELL, Timothy. *Colonising Egypt*. New York: Cambridge University Press, 1988.

MITCHELL, William. *What Do Pictures Want?* The Lives and Loves of Images. Chicago: Chicago University Press, 2005.

MODOOD, Tariq. Obstacles to Multicultural Integration. *In*: MODOOD, Tariq; HANSEN, Randall; BLEICH, Erik; O'LEARY, Brendan; CARENS, Joseph. The Danish Cartoon Affair: Free Speech, Racism, Islamism, and Integration. *International Migration*, United States, v. 44, n. 5, p. 3-62, 2006a. p. 51-62.

MODOOD, Tariq. The Liberal Dilemma: Integration or Vilification? *In*: MODOOD, Tariq; HANSEN, Randall; BLEICH, Erik; O'LEARY, Brendan; CARENS, Joseph. The Danish Cartoon Affair: Free Speech, Racism, Islamism, and Integration. *International Migration*, United States, v. 44, n. 5, p. 3-62, 2006b. p. 4-7.

MONDZAIN, Marie-José. *Image, Icon, Economy*: Byzantine Origins of the Contemporary Image. Stanford: Stanford University Press, 2005.

PARRY, Kenneth. *Depicting the Word*: Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth Centuries. Leiden: Brill, 1996.

PELS, Peter. *A Politics of Presence*: Contacts between Missionaries and Waluguru in Late Colonial Tanganyika. Amsterdam: Harwood Academic Publishers, 1999.

PINNEY, Christopher. *'Photos of the Gods'*: the Printed Image and Political Struggle in India. Londres: Reaktion Books, 2004.

POST, Robert. Religion and Freedom of Speech: Portraits of Muhammad. *In*: SAJÓ, Andras (org.). *Censorial Sensitivities*: Free Speech and Religion in a Fundamentalist World. Utrecht: Eleven, 2007. p. 329-350.

RAMADAN, Tariq. Cartoon Conflicts. *The Guardian*, London, Feb. 6th 2006a. Disponível em: www.guardian.co.uk/cartoonprotests/story/0,,1703496,00.html.

RAMADAN, Tariq. Cartoon Controversy Is Not a Matter of Freedom of Speech but Civic Responsibility. Entrevista de Nathan Gardels. *NPQ*, 2006b. Disponível em: www.digitalnpq.org/articles/global/56/02-02-2006/tariq_ramadan.

SAJÓ, Andras. Countervailing Duties as Applied to Danish Cheese and Danish Cartoons. *In*: SAJÓ, Andras (org.). *Censorial Sensitivities*: Free Speech and Religion in a Fundamentalist World. Utrecht: Eleven, 2007. p. 273-308.

SORABJI, Richard. Aristotle Commentators. *In*: CRAIG, Edward (org.). *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Cambridge, UK: Routledge, 2002. Disponível em: www.muslimphilosophy.com/ip/rep/A021.htm.

SPIEGELMAN, Art. Drawing Blood: Outrageous Cartoons and the Art of Courage. *Harper's Magazine*, New York, v. 312, n. 1873, p. 46-47, 2006.

SULLIVAN, Winnifred. *The Impossibility of Religious Freedom*. Princeton: Princeton University Press, 2005.

TAYLOR, Charles. *A Secular Age.* Cambridge, MA: Harvard University Press, 2007.

WARNER, Michael. Uncritical Reading. *In*: GALLOP, Jane (org.). *Polemic*: Critical or Uncritical. New York: Routledge, 2004. p. 13-37.

Recebido em: 23/10/2019

Aprovado em: 23/10/2019

COMENTÁRIOS