

# Religião, direitos humanos e interseccionalidades: reposicionando a categoria “religião” no debate interseccional

*Clarissa De Franco\**  
*Tainah Biela Dias\*\**

## Resumo

Este artigo tem como foco compreender a categoria religião dentro do debate de direitos humanos, especificamente envolvendo a perspectiva das interseccionalidades. A partir dos referenciais das epistemologias do Sul, o texto argumenta como a religião tem sido relegada a espaços marginais dentro de tais debates e aponta caminhos para a compreensão do papel das teologias políticas e das instituições religiosas como parte das lutas sociais contra-hegemônicas em direitos humanos. O artigo também passa pelo debate entre diferença e igualdade, globalidade e localismo, buscando identificar como a religião, enquanto categoria, pode se firmar no contexto das interseccionalidades como uma “avenida” na qual se manifestam marcas da subalternidade inter-relacionadas a elementos como etnia, classe, raça, gênero, nacionalidade, entre outros.

**Palavras-chave:** religião, direitos humanos, interseccionalidade, epistemologias do Sul

---

\* Universidade Metodista de São Paulo. Professora do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo. Psicóloga da Universidade Federal do ABC. Doutora em Ciências da Religião com Pós-Doutorado em Estudos de Gênero. E-mail: [clarissadefranco@hotmail.com](mailto:clarissadefranco@hotmail.com). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1392626370419775>. [clarissadefranco@hotmail.com](mailto:clarissadefranco@hotmail.com) .

\*\* <http://orcid.org/0000-0001-9462-636X>. Universidade Metodista de São Paulo. Doutoranda e Mestra em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Bacharela e Licenciada em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica de Campinas. E-mail: [tainah.biela@gmail.com](mailto:tainah.biela@gmail.com). Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/4246680971853744>. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES). [tainah.biela@gmail.com](mailto:tainah.biela@gmail.com) .

## **Religion, human rights and intersectionality: repositioning the category “religion” in the intersectional debate**

### **Abstract**

This article focuses on understanding the category of religion within the human rights debate, involving the perspective of intersectionality. Based on references from the epistemologies of the South, the text argues how a religion has been relegated to marginal spaces within such debates and ways to understand the role of political theologies and religious institutions as part of the counter-hegemonic social struggles in human rights. The article also goes through the debate between difference and equality, globality and localism, seeking to identify how religion, as a category, can establish itself in the context of intersectionalities as an “avenue” in which subalternity marks interrelated to elements such as ethnicity, class, race, gender, nationality, among others.

**Keywords:** religion, human rights, intersectionality, South epistemologies

## **Religión, derechos humanos e interseccionalidad: reposicionando la categoría “religión” en el debate interseccional**

### **Resumen**

Este artículo se enfoca en comprender la categoría de religión dentro del debate de los derechos humanos, específicamente involucrando la perspectiva de la interseccionalidad. A partir de las referencias de las epistemologías del Sur, el texto argumenta cómo la religión ha sido relegada a espacios marginales dentro de tales debates y señala formas de entender el papel de las teologías políticas y las instituciones religiosas como parte de las luchas sociales contrahegemónicas por los derechos humanos. El artículo también pasa por el debate entre diferencia e igualdad, globalidad y localismo, buscando identificar cómo la religión, como categoría, puede establecerse en el contexto de la interseccionalidad como una “avenida” en la que las marcas de subalternidad se interrelacionan con elementos como la etnicidad, clase, raza, género, nacionalidad, entre otros.

**Palabra clave:** religión, derechos humanos, interseccionalidad, epistemologías del Sur

### **Introdução**

Há muitas maneiras de se abordar a perspectiva de direitos humanos em debate com as religiões. Uma delas é a ótica das chamadas minorias sociais, grupos que lutam por justiça social, políticas redistributivas, lugar de fala e equidade na arena pública, como indígenas, mulheres, população preta, imigrantes, pessoas com deficiência, grupo LGBTQIA+, pessoas de regiões periféricas, com baixa renda, entre outras, realizando uma intersecção destas categorias com a religião. Dentro dessa abordagem, pode surgir outro leque

de possibilidades: preocupações teológicas e de instituições e movimentos religiosos com causas humanitárias ou interfaces temáticas que abarcam um determinado grupo alvo das políticas dos direitos humanos dentro das religiões, como mulheres pastoras e suas vivências, entre outras.

Uma outra perspectiva pode ser o debate sobre pluralismo religioso e arranjos político-jurídicos que estabelecem determinados processos de construção da laicidade, desembocando na temática de intolerância religiosa e, eventualmente, costurando tal linha de pensamento com debates como o racismo étnico-religioso. Eis um olhar que perpassa as relações plurais e a interculturalidade nos contextos democráticos e globalizados, que envolvem garantia de direitos nos cenários de tensões entre Estados seculares/laicos e religiões, podendo tocar tangencialmente questões como economia, política e sociedade.

Podemos pensar, ainda, em uma terceira via, a dos grandes eixos temáticos, que realizam cruzamentos conceituais entre categorias, como religião e gênero, religião e sexualidade, religião e raça, religião e migração, dentre outras. Surgem, nesses intercâmbios o estudo de movimentos específicos como os feminismos religiosos, ou ainda as áreas de pesquisas como as teologias feministas, as teologias indígenas, teologias afro-brasileiras, ou até mesmo as chamadas teologias inclusivas/queer, que culminam na proliferação de igrejas inclusivas no Brasil e no mundo.

Neste artigo, escolhemos apontar a lacuna da categoria *religião* dentro dos debates sobre as interseccionalidades que culmina, por sua vez, na proliferação discursiva de determinadas perspectivas acerca da aplicabilidade dos direitos humanos, visto que, de forma geral, tais discussões têm focado muito fortemente na tríade raça, classe e gênero. Ademais, consideramos que tal lacuna está relacionada à subalternidade à qual o campo das religiões é constantemente lançado, sobretudo quando consideramos que a noção de direitos humanos que se pretende universalizável é construída a partir da ótica da secularização e dos Estados modernos laicos.

A perspectiva que escolhemos para sustentar tal argumento advém, em certa medida, dos estudos decoloniais e das epistemologias do Sul, óticas que têm se destacado no debate entre religião e direitos humanos, já que denunciam o quanto da modernidade está associada à história do capitalismo eurocêntrico que, por sua vez, está atrelada às opressões, explorações e produções de desigualdades, demonstrando como tais violências estão demarcadas por questões geográficas e culturais.

## **Apontamentos iniciais sobre a noção de direitos humanos: afinal, quais humanos contam como humanos?**

Os debates que envolvem a noção de direitos humanos estão, inevitavelmente, inter-relacionados a outras discussões que vão procurar compreender as sociedades contemporâneas. Alguns grandes temas, seguidos por formulações conceituais, surgem a partir de reflexões filosóficas, sociológicas e políticas que se estabelecem, sobretudo, no decorrer dos séculos XIX e XX, tais como a *secularização* e seu correlato *secular, laicidade, pluralismo, multiculturalismo, interculturalidade, interseccionalidade*, a própria noção de *direitos humanos*, entre outros. No entanto, quando nos debruçamos sobre os debates concernentes aos *direitos humanos* nas sociedades contemporâneas, estamos necessariamente em face a uma noção que tem ocupado parte do debate filosófico-político, a saber, a noção sobre o que seria o *humano*. Partindo desta perspectiva, pensamos ser pertinente um primeiro questionamento, advindo das reflexões propostas por Boaventura Sousa Santos, Cecília MacDowell Santos e Bruno Sena Martins:

Quem precisa dos direitos humanos? Na concepção liberal, individualista e universalista dos direitos humanos, esta é uma pergunta tautológica, na medida em que todos os seres humanos têm e precisam dos direitos humanos em virtude da sua “humanidade”, definida de maneira abstrata. Na prática, porém, quem são considerados “seres humanos”? [...] Que sofrimentos deixam de ser contemplados pela linguagem jurídica e política hegemônica dos direitos humanos? (SANTOS; SANTOS; MARTINS, 2019 p. 9).

A noção de *direitos humanos*, portanto, torna-se enviesada e exclusivista quando pensamos em uma categoria abstrata, que desconsidera as vivências concretas e as especificidades de diferentes grupos em contextos sociais distintos. Perguntar-se quem é considerado verdadeiramente humano ao investigar quem, de fato, precisa dos direitos humanos, ecoa em discussões realizadas por Judith Butler (2015; 2018; 2019) acerca de quais são as vidas passíveis de luto e de como a precariedade inerente à condição humana é diferencialmente distribuída, de forma a afetar determinados sujeitos e grupos de formas propositadamente diferenciadas. Para Butler, os pressupostos normativos que estabelecem vidas vivíveis ou não são justamente aqueles que definem a condição de estabelecem os limites do humano, ou seja, processos que humanização certos sujeitos ou grupos em detrimento da desumanização de outros. Desta forma, não poderia ser digno de usufruir dos direitos

humanos uma vida que sequer é considerada humana, entendendo a noção de humano como estabelecida por padrões normativos hegemônicos que reverberam em formas de representação possíveis no espaço público. Assim, a autora considera que “aqueles que não têm essa chance de se representar correm um risco maior de serem tratados como menos humanos, de serem vistos como menos do que humanos, ou, na verdade, de não serem vistos de forma alguma” (BUTLER, 2019, p. 117).

Boaventura de Sousa Santos (2019) enfatiza como os padrões normativos que delimitam o humano e, conseqüentemente, a noção de direitos humanos, foram estabelecidos a partir de pressupostos característicos do Norte global, que também é profundamente constituído por uma modernidade específica, fundamentalmente racionalista, ocidentalizada e secular. Assim, a universalização de uma noção de direitos humanos desconsidera as múltiplas modernidades (EISENSTADT, 2001) e as formas plurais de se estabelecer uma esfera secular (CASANOVA, 2007). Este ponto nos é fundamental para considerarmos a questão da religião posteriormente, pois argumentaremos como uma noção secularizada de direitos humanos produz efeitos que marginalizam a religião dos debates interseccionais.

Sousa Santos (2014) observa, ainda, que dentro do próprio debate dos direitos humanos, a ideia de dignidade humana deveria estar assentada na ideia de pluralidade e reconhecimento de diferenças e que a concretização de tal perspectiva enfrenta muitos desafios. Dentre eles, cabe citar a tensão entre direitos individuais e coletivos, uma ambivalência que pode ser reconhecida também em outras tensões, como as noções de globalismo e de localismo e as perspectivas de igualdade e diferenças, entre outras. Nesse sentido, quando pensamos os direitos humanos como direitos universais e comuns a toda a humanidade, expomo-nos ao risco de homogeneizar e mascarar situações de violências específicas. Sobre este tema, Boaventura de Sousa Santos afirma: “Ora, falar de cultura e de religião é falar de diferença, de fronteiras, de particularismos. Como poderão os direitos humanos ser uma política simultaneamente cultural e global?” (SANTOS, 1997, p. 107).

Este é um ponto bastante central em toda a produção de Boaventura de Sousa Santos. O autor argumenta que o conceito de global está sempre permeado por uma situação cultural e local (SANTOS, 1997), não existindo uma globalização genuína e absoluta. Segundo ele, o discurso sobre a globalização tende a “privilegiar a história dos vencedores” (SANTOS, 1997,

p. 11), já que “as globalizações envolvem conflitos, por isso, vencedores e vencidos” (SANTOS, 1997, p. 10).

Isto importa para nosso debate em função de compreender o contraste entre o local e o global, que perpassa as tensões entre perspectivas e direitos individuais (ou de pequenos grupos) e coletivos (ou que tende a ser universalizado). Neste contexto, Santos (1997) distingue as globalizações de-cima-para-baixo e as globalizações de-baixo-para-cima, traduzindo tais conceitos em globalizações hegemônicas e globalizações contra-hegemônicas. Sua proposta acerca da participação das teologias políticas nas lutas de direitos humanos refere-se justamente às globalizações contra-hegemônicas.

Justamente pelos elementos ressaltados acima, só é possível compreender e empreender esforços no sentido de democratizar a noção de direitos humanos quando se adota uma perspectiva multiculturalista que permite noções plurais não somente de direitos humanos, mas do próprio humano e de sua dignidade inerente. Há que se considerar, ainda, que os direitos humanos, tal como são difundidos, foram concebidos dentro de uma lógica de racionalidade moderna, em que as sociedades urbanas, metropolitanas e globalizadas, assimilam tal discurso como parte de seu repertório moderno de civilidade. Fora das sociedades metropolitanas, ou mesmo no entorno delas, as exclusões radicais se aprofundam em função justamente de uma não aderência da linha discursiva internacional sobre direitos humanos com realidades concretas e periféricas. Por este motivo, “A grande maioria da população mundial não é sujeito de direitos humanos. É objeto de discursos de direitos humanos” (SANTOS, 2014, p. 15).

Lembramos que do ponto de vista decolonial, o capitalismo, o colonialismo, o patriarcado e outros sistemas de manutenção do poder econômico, cultural e epistemológico alicerçam as bases das relações desiguais nas sociedades contemporâneas globalizadas. Assim, é imprescindível perceber como os sistemas de opressão são estruturados de forma interseccional na medida em que os sujeitos são atravessados por formas de violência que se inter-relacionam e se potencializam. Ainda que os debates acerca das interseccionalidades tenham sido proeminentes, sobretudo dentro dos estudos feministas, a consideração que trazemos aqui é a de que determinados marcadores interseccionais tem sido constantemente marginalizados e invisibilizados. Nossa atenção, como já salientamos, será a de apontar a necessidade de se considerar a categoria religião como marcador interseccional

que, ao mesmo tempo que legitima formas de opressão, é terreno fértil para a proliferação de insurgências contra hegemônicas.

## **A lacuna da categoria religião no debate da interseccionalidade e a construção de uma teoria crítica pós-colonial**

Quando uma das autoras desse artigo se aventurou por um breve estudo sobre o feminismo islâmico há alguns anos em estágio pós-doutoral, chamou-lhe atenção a solidão com que as feministas islâmicas desenvolvem sua luta. Solidão, esta, que decorre de desafios muito típicos de um contato enviesado entre Oriente e Ocidente, já que as mulheres muçulmanas ativistas encontram resistências à sua causa dentro e fora de sua cultura. Como nos lembra Edward Said (2007) o Oriente, como uma invenção do Ocidente, tem sido representado como um “outro” bárbaro, estranho e não civilizado. No que concerne especificamente às populações muçulmanas, Butler adiciona a questão do “outro” árabe como aquilo que estaria fora das próprias noções de humano e questiona: “Quais são os contornos culturais do humano aqui em ação?” (BUTLER, 2019, p. 37). Procuramos demonstrar, no tópico anterior, justamente como se estabelecem esses contornos normativos que operacionalizam condições de humanidade e inumanidade. No entanto, esses pressupostos têm sido reproduzidos fortemente em movimentos sociopolíticos que lutam pela ampliação de direitos de minorias sociais. Nesse sentido, o feminismo islâmico sofre com os olhares ocidentais islamofóbicos, inclusive de feministas seculares, que veem o islamismo como uma das maiores fontes de opressão às mulheres, apontando uma incompatibilidade entre ser feminista e ser muçulmana.

Tal incompatibilidade é reconhecida pela ativista feminista e professora iraniana Sharhazad Mojab, que atua no Canadá:

Se por feminismo se entende um abrandamento nas pressões patriarcais, tornando o patriarcado menos revoltante, o “feminismo islâmico” é certamente uma tendência feminista. Mas se o feminismo é um movimento para abolir o patriarcado, para contribuir para uma sociedade na qual os indivíduos possam moldar as vidas livres de constrangimentos econômicos, políticos e culturais, então o “feminismo islâmico” mostra-se bastante inadequado por nunca desafiar o sistema tradicional patriarcal (MOJAB, 2001, p. 131).

Esta visão demonstra o abismo cognitivo entre as diferentes compreensões de luta por uma causa ligada aos direitos humanos – a feminista –, que é atravessada pela questão religiosa. Podemos enxergar este abismo a partir de uma ótica que está para além da dicotomia entre Ocidente e Oriente e estender tal dicotomia, como coloca Boaventura de Sousa Santos (2014), à questão entre Islã e Ocidente. Algumas feministas islâmicas (ALI, 2012; ACCIARI, 2012) argumentam, por exemplo, que a questão da vestimenta muçulmana teria se tornado um elemento usado em uma disputa política, na qual, em nome da defesa da laicidade, acaba-se por garantir legalmente tendências discriminatórias contra as mulheres muçulmanas e liberação de um discurso islamofóbico, alertando para o risco de instrumentalizar o feminismo para fins racistas e anti-islâmicos.

As pautas das mulheres feministas muçulmanas envolvem fronteiras delicadas entre, de um lado, a reislamização e demarcação de valores e da identidade islâmica diante de uma agenda ocidental laicizadora e anti-islâmica, e de outro lado, no âmbito interno à sua cultura, travam intensos, perigosos e corajosos embates buscando a reinterpretação dos textos sagrados, com o intuito de mostrar que a desigualdade de gênero não é endógena à religião, mas um traço de hermenêutica. Considera-se que as interpretações vigentes do Alcorão atribuem posicionamentos misóginos ao profeta, mas que tais posicionamentos seriam interpretativos, sendo possível ler os textos sagrados sem essa conotação (MIR-HOSSEINI, 2006; BARLAS, 2002). A estratégia central do feminismo islâmico tem sido, portanto, a construção de uma nova hermenêutica dos textos sagrados islâmicos.

Esta incursão breve pela solidão do feminismo islâmico teve como objetivo, na verdade, a proposição de um argumento central a este trabalho: o de que a religião, enquanto categoria, é marginalizada dentro dos debates das interseccionalidades e também quando se estabelecem cruzamentos que envolvem outras categorias já mais “consagradas” na perspectiva das interseccionalidades, como raça, classe e gênero, como é o caso do feminismo islâmico, em que se interseccionam as categorias de religião e gênero, sendo que a religião torna-se, nesse caso, um elemento de desqualificação da luta política feminista.

Há que se refletir sobre as tensões que a categoria “religião” apresenta aos debates de direitos humanos, pautados em lutas por justiça social em contextos fortemente políticos. É notório o quanto o campo político dos Estados modernos democráticos reage ao fenômeno religioso como se este

fosse um elemento estranho e externo, ignorando muitas vezes a participação legítima da religião nas esferas públicas. Para Ahmet Kuru (2009), tal exclusão da religião da esfera pública reflete concepções que tipifica como secularismo “agressivo” e que fazem parte da de uma cosmovisão eurocêntrica de mundo. Este aspecto tem sido enfatizado em reflexões recentes e importantes como aquelas realizadas por Jürgen Habermas (2011) e Charles Taylor (2007; 2011), que propõem reformulações necessárias em concepções vigentes acerca dos sentidos da democracia, do político, da esfera pública e dos direitos humanos, ancoradas no “mito” da Iluminação (TAYLOR, 2011). Para ambos os autores, a suposta complementariedade imprescindível entre secularismos, laicidade e direitos humanos, característica da constituição de uma esfera pública específica dos países do Norte global, têm desconsiderado seus próprios objetivos na medida em que têm constantemente invisibilizado segmentos religiosos minoritários. Como consequência, esta invisibilização ou intencional exclusão do fator religioso impacta diretamente nas pautas reivindicatórias de movimentos pela garantia de direitos humanos de minorias que pululam na esfera pública embadados pelos mesmos preceitos secularistas nos moldes identificados por Kuru (2009).

Para explorar de forma mais específica este argumentos, tomemos como exemplo o movimento feminista e a noção de interseccionalidades. Este debate teve início de maneira mais contundente a partir da década de 1980, no contexto das reivindicações de mulheres negras que não se reconheciam na universalidade do conceito de mulher até então assumido pelos feminismos majoritários, formados majoritariamente por mulheres brancas e de classe social privilegiada. A este respeito, Sueli Carneiro (2003, p. 120-121) observa que “a consciência de que a identidade de gênero não se desdobra naturalmente em solidariedade racial intragênero conduziu as mulheres negras a enfrentar, no interior do próprio movimento feminista, as contradições e as desigualdades que o racismo e a discriminação racial produzem entre as mulheres, particularmente entre as negras e brancas no Brasil”.

A sistematização do termo “interseccionalidade” veio pela pesquisadora Kimberlé Crenshaw (1989) que, em fins da década de 1980, apontou a necessidade de olharmos para a marginalização das diferenças no contexto da luta das mulheres. Para a autora:

Assim como é verdadeiro o fato de que todas as mulheres estão, de algum modo, sujeitas ao peso da discriminação de gênero, também é verdade que

outros fatores relacionados a suas identidades sociais, tais como classe, casta, raça, cor, etnia, religião, origem nacional e orientação sexual, são ‘diferenças que fazem diferença’ na forma como vários grupos de mulheres vivenciam a discriminação. Tais elementos diferenciais podem criar problemas e vulnerabilidades exclusivos de subgrupos específicos de mulheres, ou que afetem desproporcionalmente apenas algumas mulheres. Do mesmo modo que as vulnerabilidades especificamente ligadas a gênero não podem mais ser usadas como justificativa para negar a proteção dos direitos humanos das mulheres em geral, não se pode também permitir que as ‘diferenças entre mulheres’ marginalizem alguns problemas de direitos humanos das mulheres, nem que lhes sejam negados cuidado e preocupação iguais sob o regime predominante dos direitos humanos (CRENSHAW, 2002, p. 173).

Crenshaw, no trecho destacado acima, cita a religião como categoria relacionada às identidades sociais que interpelam nas situações de marginalidade. No entanto, apesar desse reconhecimento, o debate posterior sobre interseccionalidade ficou centrado na tríade raça, classe e gênero, sendo a religião “lembrada” nesse contexto em pequenas referências como o reconhecimento do chamado novo racismo, em que o fator religioso associado a elementos de etnia, raça e pertença se faz presente (MAGALHÃES; LIMA; SIQUEIRA, 2018), como no caso do racismo ligado às religiões de matrizes africanas e também diante do fenômeno do racismo islamofóbico, em que sinais fenotípicos árabes são associados aos critérios disparadores para a rejeição aos grupos muçulmanos.

Outro debate fundamental no qual questões relacionadas à religião fazem parte do encadeamento das opressões diz respeito às vivências de mulheres evangélicas vítimas de violência doméstica (VILHENA, 2009; SOUZA, OSHIRO; 2018). Embora tal temática abra um vasto campo de discussão, há que se compreender que o fator religião não se configura simplesmente como uma soma de opressões ao universo feminino, sendo muitas vezes o eixo central no qual se assenta a violência. Neste sentido, ao diminuir o reconhecimento do papel da categoria religião no encadeamento de opressões, trabalha-se na lógica iluminista e colonialista de identificar modernidade com racionalidade, segundo a qual as religiões seriam herdeiras ou representantes de um tipo de sociedade pré-moderna, identificadas com o pensamento mágico, o que nega a participação das religiões na constituição dos Estados modernos e sua presença pujante na esfera pública e na construção dos debates democráticos.

Ana Luiza Salgado Cunha (2020) relembra a transição paradigmática na qual estamos mergulhados entre “um projeto de Modernidade — que já não atende mais às demandas da atual sociedade —, e um projeto de pós-modernidade — que ainda não alcançou os novos desejos desta época” (CUNHA, 2020, p. 155).

Apontando a construção de uma teoria crítica pós-moderna, Boaventura de Sousa Santos (2014) propôs trabalhar o conceito de teologia política, ao referir-se aos modos de conceber a intervenção da religião nas esferas públicas de decisão.

Há que se pensar que as teologias políticas progressistas e pluralistas, como as teologias feministas, por exemplo, têm um papel importante na redefinição dessa pós-modernidade, na qual a separação das esferas pública e privada, foco da Idade Contemporânea, precisa ser repensada em bases novas, sem negar a participação das religiões como constituintes da coisa pública. Como lembra Santos “De uma forma mais ou menos radical, todas as teologias políticas questionam a distinção moderna entre o público e o privado e reivindicam a intervenção da religião na esfera pública” (SANTOS, 2014, p. 39).

Não é, portanto, a partir de uma cisão entre modernidade e mundo tradicional que uma pós-modernidade crítica pode se constituir; pelo contrário, é por meio justamente de caminhos que promovam uma alternativa não dicotômica e inclusive à participação das religiões nesse debate.

## **Diferenças, interseccionalidade, direitos humanos e vivências religiosas: reconfigurando a dialética opressor/oprimido**

Crenshaw (2002, p. 173) cita que “as diferenças que fazem diferença”, identificando o quanto o debate sobre igualdade e diferença está nas bases de uma proposta madura sobre interseccionalidades.

Uma frase bastante emblemática de Boaventura de Sousa Santos a esse respeito é:

temos o direito a ser iguais quando a nossa diferença nos inferioriza; e temos o direito a ser diferentes quando a nossa igualdade nos descaracteriza. Daí a necessidade de uma igualdade que reconheça as diferenças e de uma diferença que não produza, alimente ou reproduza as desigualdades (SANTOS, 2003, p. 56).

Uma perspectiva paralela que pode contribuir com o debate entre interseccionalidades, religião e direitos humanos é a discussão da igualdade e das diferenças na educação e nas políticas de direitos humanos voltadas à educação. Vera Candau (2011) aponta que, por mais que as diferenças tenham sido historicamente abordadas na história da educação, considera que as distintas escolas e perspectivas “trabalham as diferenças no horizonte de garantir a conquista dos mesmos resultados por todos os alunos e alunas. Neste sentido, as diferenças devem ser superadas e a homogeneização é o que se pretende alcançar” (CANDAU, 2011, p. 245). No entanto, há que se relativizar a homogeneização e concentrá-la em esforços que somente apregoem a igualdade de direitos no sentido político-normativo, não podendo ser confundida como ponto de partida de reivindicações e sequer como uma possibilidade concreta no âmbito das vivências.

Concepções homogeneizantes foram percebidas na história dos movimentos sociais, como os feminismos. Como já apontamos, nas décadas de 1970 e 1980, eclodiram críticas dentro da luta feminista à universalização da categoria mulher e do quanto essa tendência a universalizar e homogeneizar pautas tende a mascarar diferenças. Além do protagonismo do feminismo negro e de debates fundamentais como aqueles produzidos por teóricas como Angela Davis (2016) e, mais recentemente Djamila Ribeiro (2018), no campo teórico conceitual surgiram debates que problematizavam a categoria “mulher” e traziam os debates para o campo mais amplo dos estudos de gênero. *Problemas de Gênero*, uma das mais importantes obras da filósofa Judith Butler, promove uma importante problematização deste aspecto identitário homogeneizante dentro do movimento feminista. Para Butler (2015, p. 18), “o próprio sujeito das mulheres não é mais compreendido em termos estáveis ou permanentes”, o que, a rigor, quer dizer que as formas de representação dentro da política feminista precisam considerar fatores interseccionais que compõem as identidades e se tornam a fonte da violência e opressão que se busca suprimir a partir de demandas reivindicatórias.

Outra forma de oferecer um olhar mais contemporâneo e integral ao tema é sugerida por Candau (2012), que traz a perspectiva da interculturalidade, de modo a superar algumas dicotomias, como as que existem entre universalismo e relativismo cultural, igualdade e diferença. Para enfrentar a complexidade do debate, a visão dialética sobre as polaridades se faz necessária, compreendendo a cultura e as relações culturais como constitutivamente conflitivas e tensas e os processos educacionais como

caminhos para uma negociação cultural a partir do enfrentamento dos conflitos provocados pela assimetria do poder. A interculturalidade nos remete diretamente à hermenêutica diatópica de Boaventura de Sousa Santos, já mencionada anteriormente, e é fundamental para se formular uma concepção intercultural dos direitos humanos. Para ele:

A hermenêutica diatópica requer não apenas um tipo de conhecimento diferente, mas também um diferente processo de criação de conhecimento. A hermenêutica diatópica exige uma produção de conhecimento coletiva, participativa, interativa, intersubjetiva e reticular. Deve ser prosseguida com a consciência de que existirão sempre áreas sombrias, zonas de incompreensão e ininteligibilidade irremediáveis, as quais, para evitar a paralisia ou faccionalismo, devem ser relativizadas em nome de interesses comuns na luta contra a injustiça social (SANTOS, 2019, p. 356).

Tal perspectiva aposta na incompletude de diferentes cosmovisões acerca de preceitos fundamentais como os de dignidade humana que embasam perspectivas particulares dos direitos humanos. A proposta de Santos é, portanto, o estabelecimento de diálogos que levem em conta diferentes perspectivas de forma a realizar, por meio de traduções culturais que busquem identificar elementos comuns que se potencializem mutuamente na luta contra os sistemas opressores. Envolve também, necessariamente a evidenciação da insurgência de grupos subalternos, que desde a segunda metade do século XX, mais fortemente, têm assumido protagonismo em diversos contextos da cena pública, reivindicando que as diferenças sejam não só reconhecidas, mas foco das políticas. Boaventura de Sousa Santos (2006) chama esse processo de cosmopolitismo insurgente e subalterno, que marca uma resistência organizada transnacionalmente.

Nesse sentido, ao levarmos em conta tanto os debates sobre direitos humanos de forma intercultural, quanto a questão de que a religião é um marcador interseccional fundamental e constituinte da esfera pública, torna-se pertinente pensar como se dá a participação das religiões e das teologias políticas nas lutas contra-hegemônicas. Considerando este cosmopolitismo insurgente e subalterno, há que se compreender o quanto as religiões estiveram ao longo da história humana atreladas a processos de violência, exclusão, dor e subalternidades, evocando um quadro interpretativo dialético, para além do olhar simplificado que trata as religiões majoritárias como

colonizadoras e opressoras e adentrando as ambiguidades enfrentadas na vivência cotidiana de fé e na defesa de uma identidade/pertença religiosa.

Em sociedades seculares e racionalizadas, vivenciar uma identidade religiosa evoca, por vezes, olhares sinuosos, carregados de preconceitos. Uma pessoa religiosa, aos olhos laicos, pode ser uma “ovelha”, alguém “sem racionalidade” ou ignorante, uma fanática, uma terrorista, uma pessoa com quem não é possível dialogar. Há muitas microagressões que envolvem as pertencas religiosas que não têm sido adequadamente incorporadas e reconhecidas no debate dos direitos humanos e das interseccionalidades. É preciso, portanto, restabelecer o lugar das religiões na dialética opressor/oprimido, reconhecendo sua participação nas duas pontas do processo.

O pesquisador Homi Bhabha (1998) traz o conceito de hibridismo como um lugar social de resistência aos sistemas oficiais e tradicionais normativos, que negam reconhecimento às identidades que não correspondem às normas. O hibridismo desafia os sistemas oficiais, desestabilizando suas certezas e criando alternativas de sobrevivência. Nesse contexto, as vivências religiosas – diferentemente das religiões oficiais – têm sido articuladas de forma paralela às doutrinas oficiais e sua força de resistência não tem sido adequadamente acolhida por outros grupos no debate de direitos humanos.

### **Para pensar a questão das religiões no debate público sobre direitos humanos de forma interseccional: o potencial contra hegemônico das teologias políticas**

Em “E se Deus fosse um ativista de Direitos Humanos”, Boaventura de Sousa Santos (2014) defendeu que as teologias pluralistas e progressistas têm potência para realizar formas de lutas contra-hegemônicas no campo de direitos humanos. Isto porque, segundo o autor, as teologias se ocupam, em última instância, da dignidade humana, ainda que seja a partir da perspectiva de um deus, deuses ou deusas, produzindo formas de legitimação que transcendem a experiência humana e advêm de fontes “sagradas”. Neste sentido, poderíamos argumentar que as teologias versam não sobre a dignidade humana, mas sobre a dignidade divina, ou divinamente justificada e legitimada. No entanto, mesmo dentro desta última perspectiva, pela lógica da semelhança entre humanidade e divindade, ou ainda como meta de desenvolvimento espiritual da humanidade, a dignidade humana se coloca como central preocupação teológica.

Nessa relação das religiões com o Estado e a esfera pública democrática, Santos trata das teologias políticas, que seriam “diferentes modos de conceber a intervenção da religião, como mensagem divina, na organização social e política da sociedade” (SANTOS, 2014, p. 38). O autor distingue quatro tipos de teologias políticas: pluralistas, fundamentalistas, tradicionalistas e progressistas. Como exemplos de teologias fundamentalistas no cenário contemporâneo, Boaventura de Sousa Santos se atenta às teologias cristãs e islâmicas fundamentalistas, apresentando as tensões e desafios que estes discursos operam na sociedade, quando diante da necessidade de garantia dos direitos humanos. Ele afirma: “a liberdade religiosa só pode ser assegurada na medida em que a esfera pública esteja livre de religião” (SANTOS, 2014, p. 27). Embora a garantia da liberdade religiosa e da pluralidade de crenças seja assegurada em Estados laicos, não há que se confundir tal situação com a eliminação das religiões da esfera pública e da participação nos debates públicos e na composição dos Estados laicos.

Nessa relação das religiões com a esfera pública, os diferentes modelos de discurso e atuação das instituições religiosas determinam as possibilidades destes grupos participarem das quebras de hegemonias ou de fazer parte delas. Por isso, as religiões que operam em uma lógica de confronto ou diminuição da importância do papel do Estado, tecendo arranjos excessivamente porosos e não claros entre as esferas pública e privada e garantindo monopólio sobre a organização da vida social, sustentam a tríade capitalismo, colonialismo, patriarcado.

Dentre as teologias políticas, as fundamentalistas se baseiam em verdades únicas ligadas à revelação divina. Santos (2014) indica que o fundamentalismo cristão se sente “traído” em seus valores cristãos por princípios da modernidade que promovem a liberalização de conceitos como família, educação, sexualidade, aborto, entre outros. Em função disso, “advogam pela cristianização das estruturas do Estado” (CUNHA, 2020, p. 156).

As teologias tradicionais, por sua vez, mesmo sem um discurso fundamentalista, também mantêm as estruturas de opressão que associam colonialidade/patriarcado/capitalismo, participando das formas de globalização hegemônicas. Já as teologias pluralistas “trouxeram contribuições para vida pública e política, são autônomas e acessíveis à razão humana, baseada em uma concepção humanista da religião. Assim, a fé é tida como instrumento libertador, ao criticar a visão hegemônica dos opressores” (CUNHA, 2020, p. 155-156). Por fim, as teologias progressistas, em oposição às tradicionais,

apontam caminhos para revisão do debate entre religião e Estado, em especial no contexto dos direitos humanos. Por este motivo, Santos (2014, p. 12) ressalta: “as teologias pluralistas e progressistas podem ser uma fonte de energia radical para as lutas contra hegemônicas dos direitos humanos”.

Isto posto, as religiões, em suas relações com os Estados democráticos, podem, sim, participar da manutenção dos lócus de poder e dos sistemas opressores, como muitas vezes se considerou dentro dos estudos feministas e interseccionais que utilizamos para exemplificar as discussões realizadas acima, mas podem, também, assumir discursos e posturas contra-hegemônicas – que seriam as que lutam contra os sistemas de opressão e as desigualdades. É nesta perspectiva que diversas vertentes teológicas, desde as teologias da libertação (i.e. GUTIÉRREZ, 1975; BOFF; BOFF, 1986), teologias feministas (i.e. DALY, 1975; RUETER, 1983, 1985; GEBARA; BINGEMER, 1987; GEBARA, 2000), teologias negras (i.e. CONE, 1970, 1985; PACHECO, 2019), teologias gay/queer (i.e. GOSS, 1993; COMSTOCK; HENKING, 1997; ALTHAUS-REID, 2000; 2003; MUSSKOPF, 2015) entre outras, tem sido produzidas de forma a considerar o questionamento e a problematização de estruturas opressivas de poder, assim como se inserem no debate público em defesa dos direitos humanos.

Sobre a relação dos grupos minoritários da sociedade civil com o Estado, no que concerne às lutas de direitos humanos, o autor afirma:

Os direitos humanos estão no cerne desta tensão: enquanto a primeira geração de direitos humanos (os direitos cívicos e políticos) foi concebida como uma luta da sociedade civil contra o Estado, considerado como o principal violador potencial dos direitos humanos, a segunda e terceira gerações (direitos econômicos e sociais e direitos culturais, da qualidade de vida, etc.) pressupõem que o Estado seja o principal garantizador dos direitos humanos (SANTOS, 1997, p. 8).

É com este Estado ambíguo – “violador” e ao mesmo tempo responsável pela garantia dos direitos humanos – que as religiões e as teologias políticas afinadas com as lutas sociais precisam estabelecer relações para construir novos caminhos de participação das religiões nos contextos democráticos. Isso envolve uma necessária e recíproca relação com movimentos sociais que almejam objetivos similares, ainda que os pontos de partida discursivos para as reivindicações sejam distintos. As religiões, ou “o religioso”, são parte constituinte da esfera pública, e sua marginalização

acaba por reproduzir políticas similares àquilo que se quer combater. Esta perspectiva está concatenada àquela adotada por Habermas para pensar o “lugar” da religião na esfera pública democrática. Nas palavras do autor:

No discurso democrático, os cidadãos seculares e religiosos mantêm uma relação complementar. Ambos estão envolvidos em uma interação que é constitutiva de um processo democrático que nasce do solo da sociedade civil e se desenvolve por meio das redes informais de comunicação da esfera pública. Enquanto as comunidades religiosas continuarem a ser uma força vital na sociedade civil, sua contribuição para o processo de legitimação reflete uma referência pelo menos indireta à religião, que “o político” mantém mesmo dentro de um estado secular. [...] O uso público da razão por cidadãos religiosos e não religiosos pode muito bem estimular a política deliberativa em uma sociedade civil pluralista e levar à recuperação dos potenciais semânticos das tradições religiosas para a cultura política mais ampla<sup>1</sup> (HABERMAS, 2011, p. 27-28, tradução nossa).

Daí a necessidade de pensar as religiões e pertenças religiosas como marcadores interseccionais que podem se somar e mesmo potencializar os embates travados pelos mais diversos movimentos sociais e políticos em defesa dos direitos humanos. Neste quesito em específico, somam-se diversas fontes de legitimação, partam elas de perspectivas seculares e jurídico-normativas ou teológicas, que podem trabalhar conjuntamente para o reconhecimento da humanidade, ou seja, da dignidade inerente à condição de humano, como fonte de garantia de direitos de grupos historicamente oprimidos, marginalizados e precarizados.

As teologias políticas, assim entendidas nas palavras de Boaventura de Sousa Santos tem legitimidade para ocupar os debates públicos concernentes aos direitos humanos trazendo para o debate sobre dignidade humana diversas cosmovisões que apontam para objetivos similares, ou seja, a humanização. Kwok Pui-Lan (2015) sugere, inclusive, a possibilidade de diálogos interfé

---

<sup>1</sup> In democratic discourse secular and religious citizens stand in a complementary relation. Both are involved in an interaction that is constitutive for a democratic process springing from the soil of civil society and developing through the informal communication networks of the public sphere. As long as religious communities remain a vital force in civil society, their contribution to the legitimation process reflects an at least indirect reference to religion, which “the political” retains even within a secular state. [...] The public use of reason by religious and nonreligious citizens alike may well spur deliberative politics in a pluralist civil society and lead to the recovery of semantic potentials from religious traditions for the wider political culture.

atentando-se para as interseccionalidades, no sentido de aprofundar as formas de diálogo possíveis para a construção de redes que atuem pela garantia de direitos de diversos grupos sociais minoritários. Para isso, aposta no conceito na noção de *polidoxia*, conceito que vem de vertentes teológicas críticas aos exclusivismos e que se estabelece “a fim de captar a ideia de que os cristãos não têm o monopólio da revelação de Deus, e que a divindade deveria ser compreendida em termos de multiplicidade, irrestringibilidade e relacionalidade” (PUI-LAN, 2015, p. 74). Nesta perspectiva *polidoxa*, encontra-se uma justificativa teológica do direito à diversidade que, em termos de direitos humanos, poderíamos compreender como uma justificativa teológica do *direito a ter direitos* tal qual discutido por Hannah Arendt (1989), que atribui ao humano uma humanidade que lhe é inerente, inquestionável, irrevogável e capaz de contemplar formas plurais de existência.

## **Considerações finais**

Dentro do complexo debate entre religião e direitos humanos, observa-se lacunas e tendências que seriam decorrentes de algumas tensões entre a concepção universal de direitos humanos – secular, individualista, ocidental e eurocêntrica – e as teologias, cujas bases remetem a perspectivas antisseculares e algumas vezes hostis à noção de Estado.

Um autor com quem dialogamos fortemente nesse artigo, Boaventura de Sousa Santos, procura apontar caminhos para que a participação das religiões no contexto dos Estados democráticos, garantidores dos direitos humanos, seja possível e potencialize as lutas sociais de grupos minoritários constantemente excluídos da própria noção e “humano”, prerrogativa para as políticas reivindicatórias.

Também levantamos a perspectiva do pequeno reconhecimento que a categoria “religião” tem tido no debate das interseccionalidades – focado até então principalmente nas categorias de raça, gênero e classe – e como esta característica pode estar ligada às relações tensas e ambíguas que existem entre os Estados democráticos modernos e a participação das religiões na construção das sociedades plurais.

Tal situação, no entanto, não reflete as articulações que têm se estabelecido, tanto teóricas quanto no âmbito das ações práticas, em termos de grupos religiosos que sofrem formas de opressão, exclusão, racismo e outras violências, como quando consideramos o papel ativo que organizações religiosas têm ocupado na promoção da cultura de paz e também na luta

pelos direitos das minorias. Não estamos, contudo, desconsiderando o quanto as religiões, em especial as majoritárias, estiveram historicamente e permanecem, atuando de forma a reproduzir as lógicas colonialistas e as forças de opressão, mas sim propondo recolocar a categoria “religião” de um modo mais íntegro nesse cenário, considerando as complexidades de sua atuação social em direitos humanos nas sociedades contemporâneas.

## Referências

- ACCIARI, Louisa. Féminisme et religion, entre conflits et convergences: le cas des femmes syndicalistes au Brésil. **Contretemps**, oct. 2012. Disponível em: <https://www.contretemps.eu/feminisme-et-religion-entre-conflits-et-convergences-le-cas-des-femmes-syndicalistes-au-bresil/> Acesso em: 14 abr. 2021.
- ALI, Zahra. Femmes, féminisme et Islam: décoloniser, décloisonner et renouveler le féminisme. **Front du 20 mars**, Paris, 6. jul. 2012.
- ALTHAUS-REID, Marcella. **Indecent Theology: theological perversions in sex, gender and politics**. London: Routledge, 2000.
- ALTHAUS-REID, Marcella. **The Queer God**. London: Routledge, 2003.
- ARENDRT, Hannah. **As Origens do Totalitarismo: Antissemitismo, Imperialismo, Totalitarismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- BARLAS, Asma. “Believing Women” in **Islam: unreading patriarchal interpretations of the Quran**. USA: University of Texas Press, 2002.
- BHABHA, Homi K. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: UFMG, 1998.
- BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. **Como fazer teologia da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1986.
- BUTLER, Judith. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.
- BUTLER, Judith. **Corpos em Aliança e a Política das Ruas: notas para uma teoria performativa de assembleia**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2018.
- BUTLER, Judith. **Vida Precária: os poderes do luto e da violência**. Belo Horizonte: Autêntica, 2019 [Kindle Edition].
- CANDAU, Vera Maria Ferrão. Diferenças Culturais, Cotidiano Escolar e Práticas Pedagógicas. **Currículo sem Fronteiras**, v. 11, n. 2, p. 240-255, 2011.
- CANDAU, Vera Maria Ferrão. Diferenças culturais, interculturalidade e educação em direitos humanos. **Educ. Soc. [online]**, vol. 33, n. 118, p. 235-250, 2012.

CASANOVA, José. Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial. **Revista Académica de Relaciones Internacionales**, n. 7, p. 1-20, 2007.

CARNEIRO, Sueli. Mulheres em movimento. **Estudos avançados**, São Paulo, v. 17, n. 48, p. 117-132, 2003.

COMSTOCK, Gary D.; HENKING, Susan E. **Que(e)rying Religion: a critical anthology**. New York: Continuum, 1997.

CONE, James H. **A Black Theology of Liberation**. New York: Lippincott, 1970.

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. University of Chicago **Legal Forum**, Iss. 1, Article 8, 1989.

CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. **Estudos feministas**, v. 1, ano 10, p. 171-188, 2002.

CUNHA, Ana Luiza Salgado. Direitos Humanos e Religiões. E se Deus fosse mesmo um ativista de Direitos Humanos? **Perspectivas e Diálogos: Revista de História Social e Práticas de Ensino**, v. 1, n. 5, p. 149-167, 2020.

DALY, Mary. **Beyond God The Father: Toward a Philosophy of Women's Liberation**. Boston: Beacon Press, 1973.

DAVIS, Angela. **Mulheres, raça e classe**. São Paulo: Boitempo, 2018.

EISENSTADT, Schmuël. Modernidades múltiplas. **Sociologia**, n. 35, p. 139-163, 2001.

FRANCO, Clarissa de. Feminismo islâmico: uma consciência emergente de gênero em negociação e resistência à laicização. **Instituto da Cultura Árabe**, 09 out. 2017. Disponível em: <https://icarabe.org/mulher/artigo-feminismo-islamico-uma-consciencia-emergente-de-genero-em-negociacao-e-resistencia>. Acesso em: 17 abr. 2021.

GEBARA, Ivone. **Rompendo o Silêncio: uma fenomenologia feminista do mal**. Petrópolis: Vozes, 2000.

GEBARA, Ivone; BINGEMER, Maria Clara. **Maria, mãe de Deus e dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1987.

GOSS, Robert. **Jesus Acted Up: a gay and lesbian manifesto**. New York: HarperCollins, 1993.

GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da Libertação**. Petrópolis: Vozes, 1975.

HABERNAS, Jürgen. "The Political": The Rational Meaning of a Questionable Inheritance of Political Theology. In: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Eds.). **The Power of Religion in the Public Sphere**. New York: Columbia University Press, 2011, pp. 15-33.

KURU, Ahmet. **Secularism and State Policies Toward Religions: The United States, France, and Turkey**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

MAGALHÃES, Átila de Alencar Araripe; LIMA, Renata Albuquerque; SIQUEIRA, Natércia Sampaio. Novo racismo, fundamentalismo islâmico e o fortalecimento das direitas no mundo ocidental. **Revista Brasileira de Estudos Políticos**, n. 116, p. 351-373, 2018.

- MIR-HOSSEINI, Ziba. Muslim women’s quest for equality: between Islamic law and feminism. **Critical Inquiry**, n. 32, p. 629-645, 2006.
- MOJAB, Shahrzad. Theorizing the politics of “Islamic Feminism”. **Feminist Review**, 69, p. 124-46, 2001.
- MUSSKOPF, André S. **Via(da)gens Teológicas: itinerários para uma teologia queer no Brasil**. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.
- PACHECO, Ronilso. **Teologia Negra: o sopro antirracista do Espírito**. São Paulo: Recriar, 2019.
- PUI-LAN, Kwok. **Globalização, gênero e construção da paz**. São Paulo: Paulus, 2015.
- RIBEIRO, Djamila. **Quem tem medo do feminismo negro?** São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- RUETER, Rosemary Radford. **Sexism and God-Talk: Toward a Feminist Theology**. Boston: Beacon Press, 1983.
- RUETER, Rosemary Radford. **Women-Church: Theology and Practice of Feminist Liturgical Communities**. San Francisco: Harper and Row, 1985.
- SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SANTOS, Boaventura de Sousa (Org.). **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. São Paulo: Cortez, 2006.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: das linhas globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, v. 78, n. 1, p. 71-94, 2007.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. Uma concepção multicultural de direitos humanos. **Lua Nova**, n. 39, p. 105-124, 1997.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Se Deus fosse um ativista dos direitos humano**. São Paulo: Cortez, 2014.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Reconhecer para libertar: os caminhos do cosmopolitismo multicultural**. Introdução: para ampliar o cânone do reconhecimento, da diferença e da igualdade. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- SANTOS, Boaventura de Sousa; SANTOS, Cecília MacDowell; MARTINS, Bruno Sena (Orgs.). **Quem Precisa dos Direitos Humanos? Precaridade, Diferenças, Interculturalidade**. Coimbra: Almedina, 2019.
- SOUZA, Sandra Duarte de; OSHIRO, Cláudia Poleti. Mulheres Evangélicas e Violência Doméstica: o que o poder público e a igreja têm a ver com isso? **Caminhos**, v. 16, n. 2, p. 203-219, 2018.
- TAYLOR, Charles. **A Secular Age**. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- TAYLOR, Charles. Why We Need a Radical Redefinition of Secularism. In: MENDIETA, Eduardo; VANANTWERPEN, Jonathan (Eds.). **The Power of Religion in the Public Sphere**. New York: Columbia University Press, 2011, pp. 34-59.

330 *Clarissa De Franco*

*Tainab Biela Dias*

VILHENA, Valéria Cristina. **Pela Voz das Mulheres:** uma análise da violência doméstica entre mulheres evangélicas atendidas no Núcleo de Defesa e Convivência da Mulher Casa Sofia. 2009. 152 f. Dissertação (Mestrado Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo.

Submetido em: 8-6-2021

Aceito em: 11-10-2021