



Universidade de Brasília

FACULDADE DE CIÊNCIAS DA SAÚDE

CÁTEDRA UNESCO DE BIOÉTICA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM BIOÉTICA

ELZHRĀ MOHAMED RADWAN OMAR OSMAN

**BIO-ÉTICA ISLÂMICA: APORTES EPISTEMOLÓGICOS DESDE O
PENSAMENTO DECOLONIAL E OS FEMINISMOS ISLÂMICOS**

**BRASÍLIA
2015**

ELZAHRÃ MOHAMED RADWAN OMAR OSMAN

**BIO-ÉTICA ISLÂMICA: APORTES EPISTEMOLÓGICOS DESDE O
PENSAMENTO DECOLONIAL E OS FEMINISMOS ISLÂMICOS**

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Bioética pelo Programa de Pós-graduação em Bioética da Universidade de Brasília – Linha de Pesquisa – Fundamentos de Bioética e Saúde Pública. Área de Concentração: Bioética e Pluralismo.

Orientação: Profª Drª Rita Laura Segato.

BRASÍLIA

2015

ELZAHRÃ MOHAMED RADWAN OMAR OSMAN

BIO-ÉTICA ISLÂMICA: APORTES EPISTEMOLÓGICOS DESDE O PENSAMENTO
DECOLONIAL E OS FEMINISMOS ISLÂMICOS

Dissertação apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Bioética da Universidade
de Brasília como requisito parcial à obtenção
do título de Mestre em Bioética.

Aprovada em 11 de dezembro de 2015

BANCA EXAMINADORA

Profª Drª Rita Laura Segato – Presidente
Universidade de Brasília – Unb

Prof. Dr. Wanderson Flor do Nascimento
Universidade de Brasília – Unb

Profª Drª Muna Muhammad Odeh
Universidade de Brasília – Unb

Profª Drª Shadia Hussein de Araújo
Universidade de Brasília – Unb

OSMAN, Elzahra.

Bio-ética Islâmica: Aportes Epistemológicos desde o Pensamento Decolonial e os Feminismos Islâmicos.

Dissertação (Mestrado em Bioética). Programa de Pós-Graduação em Bioética. Brasília: Universidade de Brasília, 2015. Orientação: Rita Laura Segato.

164p..

Às mulheres e homens que intentam sobrelevar os processos opressores e oferecem resistências imaginativas e inspiradoras àquelas (es) que se empenham em abrir-se a uma escuta libertária.

agradecimentos...

esta dissertação foi inspirada por um amigo que há muito tempo assumiu como seu projeto de docência apresentar-nos o caminho para o pensamento crítico, seja discutindo feminismo, colonialidade, ou pensamento africano. A ele agradeço não apenas a gentileza de dividir comigo sua erudição e dúvidas, mas, também, por ter me dado coragem para, finalmente, me aproximar do islã como objeto de estudos. uã, querido, muito obrigada pela jornada de mais de dez anos, pelas trocas, aconselhamentos e acolhimentos dos últimos dois.

agradeço também às mulheres da minha família, principalmente à minha mãe e irmãs, com quem divido nossa ancestralidade, a mesma que causa tanto prazer e tanta dor. a vocês devo o meu maior presente, um campo de experiências plural. que possamos seguir aprendendo, sobrelevando, e nos modificando.

agradeço também a meu pai, com quem tive pouco tempo de aprendizado, mas cuja força espiritual é o maior legado que poderia ter deixado.

a Rita Laura Segato, que me acolheu na tarefa de orientação, por sua escuta atenta e pelo carinho com que conduziu esse processo. mas, principalmente, pela produção intelectual fundamental para pensarmos gênero e decolonialidade. a ela também devo grande parte das reflexões contidas nesta dissertação.

ao professor Julio Cabrera pela inserção no pensamento desde, que também enseja uma ética prática; em seu nome agradeço também aos demais professores do departamento de bioética.

Ao Programa de Pós-Graduação e Cátedra Unesco em Bioética. Agradeço a Shirleide em nome de todas as funcionárias que sempre gentilmente me ajudaram em tudo o que foi preciso ao longo destes dois anos.

a Sônia, André, Cris, Eric, Marcus, Shadia e Taís cuja amizade dos últimos muitos anos constituiu a minha comunidade, as amigas e os amigos que elegemos para ser nossa família. Obrigada a Sônia e André por também constituírem minha comunidade de pensamento, que horas e dias de conversas em sofás e cafés me permitiram reconhecer do que se trata pensar em diálogo. Em nome de vocês agradeço também a tantas amigas e pessoas queridas que não aparecem neste rol, mas que sabem bem do meu carinho e de sua importância tanto para minha vida, quanto para a constituição deste trabalho.

ao Camilo Manchola, cuja amizade apenas começada, já se tornou um dos grandes alentos da vida. obrigada pela companhia, pelas conversas bioéticas e afetivas, pela leitura do manuscrito, mas, principalmente, por me reconhecer como uma das suas queridas.

a mais que amada dju, minha flor! a quem admiro o que se pode chamar uma vida ética. que mesmo de longe se faz tão presente, com carinho, bruxarias e ervas, me ensinando sempre tanto sobre tudo. obrigada pelo acolhimento e generosidade no momento em que soubemos que uma nova vida estava a caminho.

ao Marcos de Jesus, querido amigo, com que divido também, há muitos anos, nossas ansiedades literárias e feministas. O nosso grupo de estudos encaminhou-me para as questões de gênero de modo que esta dissertação também é legatária das nossas discussões. muito obrigada também pelo seu olhar atento e orientações quanto a este texto.

ao César Baldi, com quem compartilho o mesmo entusiasmo por nosso objeto de estudos, apresentando-me, primeiro, por meio de artigos, o feminismo islâmico, e, nos últimos anos, oferecendo-me generosamente suas fundamentais referências bibliográficas.

a amiga Maíra Mende Galvão, que sem titubear aceitou o grande desafio de adequar esta dissertação às normas Vancouver, bem como realizar as traduções e versões do inglês e do espanhol.

às amigas e amigos que fiz no ppgbioética, pela generosidade das trocas intelectuais e pela amizade.

e é claro, ao meu grande amigo de já lá se perdem os anos, e meu companheiro de jornada. ao enos, que sempre faz juz à palavra amor. a você não cabem agradecimentos, porque “amor com amor não se paga”. de todo modo, que vida seria essa sem que fôssemos reconhecidas e amadas sem condições.

Na batalha pela igualdade de gênero, aqueles que guardam os portões do status quo muçulmano, por vezes, reagiram veementemente contra reivindicações por justiça. As trincheiras são profundas e as lutas são frequentemente injustas, mas a motivação para minha participação na contenda não é negociável. Um dos méritos especiais do islã como din, ou modo de vida, é que o estabelecimento e o restabelecimento da ortodoxia definiu uma agenda para a praxis islâmica. Não se pode ficar de espectador frente a injustiças e ainda ser reconhecido como plenamente muçulmano, plenamente khalifah. Eu aceitei essa responsabilidade e sigo lutando.

Amina Wadud (2006, 217)

RESUMO

Este trabalho propõe-se a apresentar uma discussão sobre os fundamentos e metodologias da bioética islâmica a partir de uma reflexão sobre a *shariah*, tendo em vista o fato de que essa se constitui como o corpus de pensamento jurídico e teológico desde onde a bioética islâmica recupera as formulações éticas a serem aplicadas aos casos concretos relacionados aos conflitos morais em saúde. Como a bioética islâmica é um produto da modernidade, faz-se necessário compreender o fenômeno do islã e da *shariah* desde aquele marco histórico, mas também desde o pensamento crítico a ele, ou seja, desde o pensamento decolonial. Os feminismos islâmicos são apresentados também tanto como uma crítica à modernidade, visto falarem desde o projeto dos feminismos decoloniais, ou seja, desde uma crítica ao feminismo ocidental, mas também como uma crítica ao que estamos chamando de islã moderno. Elas nos darão os suportes epistemológicos necessários para discutirmos criticamente as bases em que a bioética islâmica se conforma hoje.

Palavras-chave: Pensamento Decolonial; Colonialidade do Saber; Feminismos Islâmicos; Bioética Islâmica; Fundamentos de Bioética.

ABSTRACT

This work aims at presenting a discussion about the fundamentals and methodologies of an Islamic bioethics based on a reflection about the *shariah*, considering its constitution as the corpus of legal and theological thought from which Islamic bioethics reclaims the ethical formulations to be applied to concrete cases related to moral conflict involving health issues. As Islamic bioethics is a product of modernity, it becomes necessary to understand the phenomena of Islam and the *shariah* from that historical standpoint but also from the perspective of critical thought about it, that is, de-colonial thought. Islamic feminisms are presented also both as criticism of modernity, as they talk about the project of de-colonial feminisms, that is, from a standpoint of criticism of western feminism, but also as a criticism of what we refer to as modern Islam. They will provide the necessary epistemological frame for a critical discussion of the bases on which Islamic bioethics stands today.

Keywords: De-colonial thought; Coloniality of knowledge; Islamic feminisms; Islamic bioethics; Fundamentals of bioethics.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
1 ISLÃ DECOLONIAL: COLONIALIDADE DO SABER, IDENTIDADE E DIFERENÇA COLONIAL	19
1.1 O PROJETO DE DECOLONIALIDADE DO PENSAMENTO	19
1.2 1492: CHAVES RETÓRICO-POLÍTICAS DAS DUAS CONQUISTAS/EXCLUSÕES	28
1.3 POR QUE DECOLONIZAR O ISLÃ?	37
1.3.1 Decolonizar o islã desde a diferença colonial	37
1.3.2 Práticas islâmicas colonizadas	42
1.3.3 Decolonizar o islã político	47
1.3.3.1 Resistências ao colonialismo: modernismos, salafismos, islã político e wahhabismo	50
2 OS FEMINISMOS E O PROJETO DECOLONIAL: ISLÃ, GÊNERO E INTERCULTURALIDADE	65
2.1 O SISTEMA COLONIAL DE GÊNERO	67
2.1.1 Colonialidade de gênero	69
2.1.2 Interseccionalidade	72
2.2 O GÊNERO COLONIZADO E O CASO DO ISLÃ	74
2.2.1 A cultura como interseccionalidade	74
2.2.2 O corpo da mulher muçulmana e as retóricas salvacionistas	81
2.2.3 Religião e secularismo na modernidade/colonialidade	87
2.3 DIREITOS HUMANOS: ENTRE AS RETÓRICAS DE ACOMODAÇÃO ÀS RETÓRICAS DE DECOLONIZAÇÃO	91
2.4 FEMINISMOS ISLÂMICOS E A CONSTRUÇÃO DE UM PENSAMENTO ISLÂMICO DECOLONIAL	100
3 POR UMA BIOÉTICA DECOLONIAL: EPISTEMOLOGIA FEMINISTA E O CASO DA BIOÉTICA ISLÂMICA	111
3.1 BIOÉTICA LATINO-AMERICANA E BIO-ÉTICA DECOLONIAL: COLONIALIDADE DO SABER E PLURALISMO BIOÉTICO	111
3.1.1 Bioéticas latino-americanas, decoloniais e plurais	114

3.2	A <i>SHARIAH</i> E OS FUNDAMENTOS JURÍDICO-RELIGIOSOS DA BIOÉTICA ISLÂMICA	123
3.2.1	Shariah como tradição ético-legal islâmica	124
3.2.2	Epistemologia, metodologia, princípios e regras da bioética islâmica	136
3.3	DECOLONIZAR A BIOÉTICA ISLÂMICA DESDE OS APORTES EPISTEMOLÓGICOS DOS FEMINISMOS ISLÂMICOS	142
	CONSIDERAÇÕES FINAIS	151
	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	156

INTRODUÇÃO

Ao longo dos últimos dez anos em que cursei a graduação em Ciência Política e em Filosofia na Universidade de Brasília, meus interesses acadêmicos variaram em busca de instrumentos e temáticas que me possibilitassem realizar uma análise crítica da tradição de pensamento, fosse qual fosse. Na ocasião da primeira graduação, estudei a conformação do pensamento político autoritário brasileiro do século XX, desde o tecnicista ao literário. No entanto, os estudos de Ciência Política não me auxiliaram a compreender temas que, àquela época, se constituíam em um problema intelectual para mim: ainda era preciso saber como uma tradição de pensamento poderia conformar teorias e práticas, às vezes por décadas e séculos; ou seja, o que era a força de uma tradição de pensamento que poderia conformar a realidade.

A partir dos estudos de teoria literária, e mais propriamente do pensamento retórico da *desconstrução* de Jacques Derrida, aquele deixou de ser um problema filosófico, vez que passei a valorar mais as *differances* de que as possíveis similitudes entre pensamentos ou fatos. A filosofia da linguagem de tradição heideggeriana pareceu responder aos meus anseios sobre as (im)possibilidades da linguagem, e isso para mim era já uma ação política, afinal trabalhava uma atitude crítica em relação às afirmações apostas pela metafísica, essa que pensa dizer o mundo quando na verdade o representa em simulacros.

A nossa trajetória intelectual dificilmente deixará de dizer algo sobre o como se apreende um objeto de estudo. E não de outro modo essa trajetória também se refere à escolha do que considero uma atitude política: estudar islã, mulheres e islã e ética islâmica. Haveria a possibilidade de se estudar a tradição intelectual islâmica historiograficamente, filosoficamente ou descritivamente, como também haveria a possibilidade de estudá-la desde uma análise do discurso ou desde a filosofia da linguagem de Heidegger ou Derrida – tradição de pensamento na qual fui formada. No entanto, nenhum desses modos seria suficiente se o aspecto afetivo na escolha de um objeto de estudo, que também se refere ao método e às teorias que empregamos na análise desse objeto, tivesse faltado. Esse afeto a que me refiro possibilitou-me uma saída das abstrações puramente filosóficas, e um retorno a questões que considero prementes e que representam um compromisso político com a minha trajetória acadêmica, pessoal e com o mundo.

Uma vez que sou filha de imigrantes egípcios muçulmanos, e cujos pais trabalharam ao longo da vida para a Liga Mundial Islâmica, como Sheik e como professora de árabe e religião, e cuja família professa a fé islâmica em seus variáveis sentidos, o estudo do islã por mim, ainda que diletante, foi sempre consistente. Era preciso saber mais do islã do que os muçulmanos ou a mídia diziam. E, nos últimos anos, era preciso saber mais para poder se preservar.

Assim que aprendi a valorizar a tradição religiosa e de pensamento na qual nasci, pude reconhecer o grande legado religioso e secular deixado pela civilização islâmica, como também entendi que estar confortável neste lugar referia-se antes a continuar realizando o processo crítico do pensamento. Inevitavelmente, viver o islã e tudo o que ele representa contemporaneamente continuará a se constituir em um desafio para as próximas gerações.

A minha experiência do islã, assim, era antes um tema de cunho pessoal e afetivo, do que um objeto de discussão a ser levado a uma arena pública, no mais das vezes, hostil, e não apenas pelas formas de pensamento maniqueístas existentes na modernidade. Como um campo de experiências prazeroso e doloroso ao mesmo tempo, não havia sentido em querer “objetificar” uma vivência simbólica e plena em significações íntimas.

Objetificar o islã apenas fez sentido quando dei a conhecer os feminismos islâmicos; esse foi o elemento afetivo que me conduziu a atitude que considero corajosa: desde um lugar cujo islã representa a ortodoxia vigente, fazer falar as vozes discordantes. Essas vozes rememoravam ensinamentos aprendidos desde a infância, desde aquela idade em que se pergunta sobre o certo e o errado e descobrimos que o certo e o errado não possuem posições fixas sempre. Elas não diziam algo que já não havia escutado ou lido várias vezes (as referências sobre a ética islâmica), mas, ainda sim, pareciam trazer um fresco para o pensamento conservador e retrógrado que vemos contemporaneamente se autoproclamar a única forma possível de existência para uma comunidade de quase duas bilhões de pessoas.

Se os feminismos islâmicos falavam realizando uma crítica desde dentro, porque apresentar esse pensamento se constituiria em um desafio pessoal e acadêmico?

Tendo vindo de uma comunidade constantemente fragilizada pelos acontecimentos geopolíticos contemporâneos, como a questão da Palestina e os

jihadismos, espera-se que uma muçulmana brasileira, filha de muçulmanos, possa realizar uma interlocução relativamente a uma maior inteligibilidade do islã, antes que enfileirar-se nas críticas à tradição. Ademais, quantas filhas e filhos de muçulmanos no Brasil estão a produzir pesquisas críticas sobre o islã desde dentro?

Assumir a tarefa acadêmica e pessoal de compreender o islã significou recolocá-lo como um pensamento que se desenvolveu em confluência com o pensamento ocidental: primeiro pela expansão árabe até o mediterrâneo oriental, posteriormente pela recepção e difusão do pensamento greco-latino pelos árabes e, finalmente, devido aos colonialismos dos séculos XVIII e XIX. Ou seja, como uma tradição de pensamento que diz respeito a uma história ocidental que procura constantemente negar a existência desses outros.

Essa tarefa refere-se, portanto, à tentativa de fazer frente aos discursos sobre a existência de moralidades opostas, que se objetarão inevitavelmente até por forma de guerras; ao tempo em que realiza uma crítica desde dentro, desde a afirmação de que o islã de hoje é um islã que bem aprendeu esse discurso, e, tendo se visto entrincheirado pela modernidade, procura resistir a ela correspondendo às expectativas dos discursos maniqueístas.

O caminho escolhido para tanto foi o de trazer o islã como objeto de discussão desde sua ética, ou seja, desde aquilo que é bastante caro às feministas islâmicas: a recuperação de um pensamento ético, quase sempre corânico, anterior à conformação das escolas de jurisprudência (*shariah*) nos primeiros anos da história islâmica. Isso porque apenas entendendo o islã em sua globalidade, a partir daquilo pelo qual ele foi criado e que deveria ser o motivo pelo qual ele é lembrado – a busca por igualdade e justiça –, é possível compreender de que lugar as vozes críticas falam: desde a busca por um islã que resiste aos discursos apostos pela modernidade, que procura reconhecer o seu próprio projeto histórico como uma via possível de existência, e que, enfim, intenta recuperar a trajetória plural de pensamento na qual se conformou.

Daí que o projeto acima delineado faz-se possível a partir dos aportes epistemológicos oferecidos por uma comunidade de pensamento cuja tarefa realiza-se sob a tentativa de dar a ver as consequências econômicas, sociais, políticas e éticas legadas pelos colonialismos dos séculos XV (primeira modernidade), XVIII e XIX (segunda modernidade). O projeto decolonial de pensamento, embora fale desde a experiência de colonização da América Latina, oferece subsídios

importantes para pensar a influência que a primeira modernidade exerceu na conformação dos colonialismos da segunda modernidade (que tiveram impactos fundamentais na história da civilização islâmica), e as conseqüentes injunções advindas da colonialidade do poder, do saber, do ser e da vida, que nada mais são do que as várias facetas de um projeto civilizatório único para toda a humanidade.

Para fins deste trabalho, torna-se improdutivo procurar compreender o Islã e seu *ethos* sem que possamos localizá-lo na modernidade, ou seja, desde os colonialismos e desde uma conformação bastante recente para a história islâmica, que vem a ser a existência de uma teologia de poder que possui as condições ideológicas, políticas e econômicas para se fazer globalmente presente às comunidades muçulmanas, impondo seu projeto de pensamento único – a outra face do fundamentalismo ocidental ou do que poderemos chamar de colonialidade do saber. A modernidade não é apenas um marco histórico, é, antes, um marco político importante para se compreender o islã hoje.

A bioética islâmica, nesta dissertação, apresenta-se, portanto, como o objeto para o qual confluem as reflexões sobre uma ética islâmica na modernidade, bem como o mote para se pensar uma outra ética desde os aportes epistemológicos dos feminismos islâmicos.

A bioética no Brasil – ou ao menos a bioética como praticada pela Universidade de Brasília – por se apresentar como um campo de estudos bastante novo (pouco mais de 30 anos), é um dos poucos espaços acadêmicos em que é possível pensar multi-trans-interdisciplinarmente. Melhor seria afirmar que ela constitui o lócus desde onde é possível exercer a tarefa do pensamento, independentemente de essa estar referido a alguma tradição disciplinar.

Sendo assim, a bioética brasileira, bem como uma parte da latino-americana, não se restringiu às questões biomédicas como apostas pela bioética hegemônica principialista de origem estadunidense. Sob forte influência da bioética de intervenção, essa de origem brasileira, a bioética que se procura pensar no departamento da UnB está mais comprometida com questões relacionadas aos conflitos morais em saúde em confluência com as possíveis causas e conseqüências relativas aos problemas sanitários, ambientais e sociais e biotecnocientíficos.

A partir dos aportes do pensamento decolonial, cada vez mais a bioética brasileira, ou ética aplicada, preocupa-se em recepcionar um pensamento que

discuta outras formas comunitárias de vida, como aqueles projetos que não sucumbiram totalmente à colonialidade e cujas experiências possam trazer-nos vislumbres sobre possíveis soluções a conflitos éticos. A tal perspectiva, Rita Segato chamou de pluralismo bioético.

Embora a ética islâmica relativamente às questões de saúde, ambientais e sociais possua um rico arcabouço teórico e prático a ser discutido, referências essas que, sem dúvida, seriam vistas como apologéticas, uma vez que demonstram o comprometimento ético do islã com as diversas formas de vida (tanto às físicas, quanto às simbólicas), o nosso objeto de estudo restará sobre a epistemologia e a metodologia de uma bioética islâmica que vem se desenvolvendo disciplinarmente e em conformação com o projeto político da bioética hegemônica.

Desse modo, este trabalho não tratará das questões de uma bioética islâmica prática referente à eticidade das questões relacionadas ao início e ao fim da vida, ou aos interditos alimentares, ou a questões de saúde como as desenvolvidas no período medieval. Também não tratará de uma bioética como preconizada em seu início, essa que pretende englobar em um único corpus de pensamento as questões éticas relacionadas à vida que sofre continuamente os efeitos perversos do capitalismo global.

Este trabalho propõe-se a apresentar uma discussão sobre os fundamentos e metodologias da bioética islâmica – linha de pesquisa desta dissertação – a partir de uma reflexão sobre a *shariah*, tendo em vista o fato de que essa se constitui como o corpus de pensamento jurídico e teológico desde onde a bioética islâmica recupera as formulações éticas a serem aplicadas aos casos concretos relacionados aos conflitos morais em saúde. Como a bioética islâmica é um produto da modernidade, faz-se necessário compreender o fenômeno do islã e da *shariah* desde aquele marco histórico, mas também desde o pensamento crítico a ele, ou seja, desde o pensamento decolonial. Os feminismos islâmicos são apresentados também tanto como uma crítica à modernidade, visto falarem desde o projeto dos feminismos decoloniais, ou seja, desde uma crítica ao feminismo ocidental, mas também como uma crítica ao que estamos chamando de islã moderno. Elas nos darão os suportes epistemológicos necessários para discutirmos criticamente as bases em que a bioética islâmica se conforma hoje.

A fim de atingir os objetivos delineados acima, esta dissertação foi dividida em três capítulos: “Islã decolonial: colonialidade do saber, identidade e diferença

colonial”; “Os feminismos e o projeto decolonial: islã, gênero e interculturalidade” e “Por uma bioética decolonial: epistemologia feminista e o caso da bioética islâmica”.

No primeiro capítulo, tratei de apresentar os marcos teóricos do pensamento decolonial a fim de traçar um paralelo entre a primeira modernidade e a segunda modernidade, ou seja, objetivando inscrever o islã como elemento histórico relevante para se compreender os últimos 500 anos de história mundial. A partir dessa primeira reflexão, tornou-se possível discutir o que trataremos por islã moderno, que é o islã que será discutido como objeto de estudos ao longo desta dissertação.

No segundo capítulo, a fim de apresentar os feminismos islâmicos como uma reflexão crítica privilegiada sobre o islã moderno, fez-se necessário localizá-lo como discurso de resistência aos colonialismos e ao feminismo ocidental. Posteriormente, os feminismos islâmicos são apresentados como uma das atuais possibilidades do pensamento islâmico decolonial.

No último e terceiro capítulo, apresento uma reflexão crítica à bioética a partir dos aportes epistemológicos provenientes da bioética latino-americana e decolonial, com o intuito de localizar o horizonte teórico e ético da crítica à bioética hegemônica. A partir das reflexões sobre o islã moderno, realizadas no primeiro capítulo, apresento a *shariah* como fundamento ético-legal da bioética islâmica, para, finalmente, apresentar as proposições críticas apostas pelos feminismos islâmicos relativamente à *shariah*, e, portanto, àquela bioética.

1 DECOLONIZAR O ISLÃ: COLONIALIDADE DO SABER, IDENTIDADE E DIFERENÇA COLONIAL

1.1 O PROJETO DE DECOLONIALIDADE DO PENSAMENTO

Em meio às retóricas quanto à possibilidade de se produzir um pensamento desde o sul, seja ele latino-americano, asiático ou africano (ou não territorialmente localizado por continentes nomeados pelo colonizador), que seja decolonial na tentativa de se desvencilhar dos vários colonialismos, que assegure a necessária autonomia epistêmica e política ao pensamento do sul dentro do norte [1], que seja original em seus anseios, e produza efetivamente alguma mudança na realidade, o projeto de decolonialidade, os assim chamados Estudos sobre a Colonialidade,¹ mostra-se como o movimento contemporâneo herdeiro das reflexões surgidas no contexto latino-americano de insurgência intelectual e política do século XX [2] devido à situação de subalternidade epistêmica a que as populações colonizadas, por meio da subserviência de suas elites econômicas, se encontravam em relação ao Império.

Para Segato [3], o movimento decolonial compara-se apenas a outros três de igual relevância para o pensamento contemporâneo – a Teoria da Dependência, a Pedagogia do Oprimido e a Teologia da Libertação –, pois se apresenta como um dos constructos que pretende redirecionar o olhar da teoria sobre a realidade. Para além dos relevantes problemas filosóficos sobre o que conforma o pensamento, se a teoria ou o objeto, o projeto decolonial deflagra o fato de que o projeto de civilização provindo da consecução das duas empresas coloniais dos séculos XVI e XIX influi sobre todo e qualquer pensamento produzido na academia, bem como aquele que acede nossas asserções sobre os sistemas políticos, econômicos, valores morais,

¹ A partir das análises oferecidas por Restrepo e Rojas [2] sobre o uso do termo descolonização, adotaremos o uso do termo decolonialidade/decolonialização quando no referirmos ao contraponto oferecido por essa literatura à Colonialidade do poder, do saber e do ser; e descolonização quando nos referirmos à colonização política e militar exercida pelos colonialismos do século XVI e aos Imperialismos do século XVIII e XIX. Também, seguindo a sugestão de Flor do Nascimento [4], usarei o termo Estudos sobre a Colonialidade (EC) para me referir ao coletivo de pensadoras/es que se propõem pensar desde a descolonização e a decolonização.

éticos e estéticos, exercendo contínua e global intervenção sobre os diferentes modos de viver, pensar e ser.

A decolonização do pensamento logra produzir considerável aporte de reflexões teóricas por meio da construção de retóricas político-epistêmicas que asseguram pensar uma compreensão da modernidade diferentemente dos constructos operacionalizados pela historiografia ocidental. Essa vê assentada no iluminismo, na industrialização e na formação dos estados-nação o início da civilização moderna. O projeto da modernidade, para os EC, deveria ser visto, contrariamente ao proposto, como assentado nos colonialismos, no capitalismo global, na racialização, no sexismo e na escravidão da espécie humana. Sem a contínua hierarquização racial, social, política e econômica entre o Império e as colônias, seria impossível imaginarmos o surgimento de potências imperiais, existentes devido à exploração e ao aviltamento de uma enorme parcela da população mundial, transformada em periferia [5] de centros irradiadores de “ilustração”, “civilidade” e “humanidade”.

É assim que, com a pretensão de rever o status quo em que uma minoria pensa e normatiza os sistemas de vida da maioria, por meio do projeto epistemológico imperial/colonial racista/sexista [6][7], o projeto decolonial pretende influir na configuração de conceitos, categorias e formas de argumentação [2] desde projetos históricos localizados.

A reformulação de categorias de análise dá-se por meio da formulação e revisão de categorias analíticas como as de capitalismo global e sistema mundo moderno (Imanuel Wallerstein), sistema mundo moderno-colonial (Aníbal Quijano), modernidade/Colonialidade (Walter Mignolo), sistema mundo capitalista/patriarcal, moderno/colonial, ocidentalizado/cristianizado (Grosfoguel), colonialidade do poder (Aníbal Quijano), colonialidade do saber (Edgardo Lander, Santiago Cástro-Gomez), colonialidade do ser (Walter Mignolo, Nelson Maldonado-Torres), colonialidade da vida (Wanderson Flor do Nascimento), colonialidade de gênero (María Lugones, Ochy Curiel e Rita Segato), diferença colonial e pensamento outro (Walter Mignolo), interculturalidade (Catherine Walsh).

Desse modo, a formulação dessas novas categorias pretende dar a ver que a mítica da origem de uma Europa que tem início na civilização greco-romana, e que exclui a existência de outras realidades históricas, étnicas e culturais como afluentes importantes para a concepção do que se denominou ocidente, deve ser revista [5],

mediante operações menos complexas como a desconstrução derridiana; a ver, pelo (des)(en)cobrimento do outro [5], de outras histórias, outros pensamentos, outras concepções de realidade e modos de ser e viver.

A essas operações realizadas pelos EC soma-se a necessidade de reafirmar contextos geopolíticos específicos que não se encerraram com a descolonização política e militar do continente americano, africano e asiático – esses dois últimos apenas ocorridos no século XX. O que conjectura os EC é a própria Colonialidade do poder [8], que deve ser vista como um marcador de disciplinamento das subjetividades, por meio do contínuo controle exercido pelo Império sobre as populações consideradas não ocidentais, ou das que não comungam do mesmo projeto de modernidade e civilização aposto pelos países do norte, e pelo norte dentro do sul [9].

A colonialidade do poder como descrita por Quijano [8] não se resume à concepção histórica sobre os colonialismos exercidos pelos impérios luso e espanhol na primeira modernidade, nem pelos imperialismos exercidos pela Inglaterra, França e Alemanha no século XIX, mas ao processo contínuo de subalternização dessas populações desde a Conquista da hoje denominada América. A colonialidade do poder também não é uma ideia abstrata sobre o fato de inexistir contemporaneamente algo como a autodeterminação dos povos, haja vista o fato de que há um processo contínuo de subalternização política, econômica e epistêmica, ainda quando as relações de poder parecem difusas.

Os primeiros estudiosos dos EC sugerem que a modernidade não possa ser entendida sem que se entendam os resultados da colonialidade. A criação da categoria de modernidade-colonialidade advém da necessidade de fazer com que a linguagem diga mais sobre a realidade do que geralmente a linguagem do colonizador pretende dizer.

O sistema mundo moderno/colonial como categoria de análise pretende dar conta do fato de que o lugar privilegiado de enunciação desta Europa moderna dá-se devido a uma estrutura colonial do poder [8], que advém da divisão internacional do trabalho e da acumulação capitalista em escala mundial, que tem origem com a conquista e vilipêndio da América, bem como pela escravidão negra por quase quatro séculos. Estabelece-se uma relação de exploração econômica mundial entre os mercados da Europa, da África e da Ásia e, com o processo de colonização capitalista, a institucionalização das diversas hierarquias (estatais, institucionais, de

pensamento) que estabeleceram lugares desiguais de enunciação para as diferentes populações mundiais [2].

O sistema moderno-colonial se compõe, portanto, a partir das duas empresas coloniais que conformaram as narrativas históricas de todos os povos, espaços e tempos, saberes, linguagens, memórias e imaginários mediante o referencial do discurso hegemônico de um modelo civilizatório único, globalizado e universal. Segundo Quijano, “a estrutura colonial de poder produziu as discriminações sociais que, posteriormente, foram codificadas como “raciais”, “étnicas”, “antropológicas” ou “nacionais”, segundo os momentos, os agentes e as populações implicadas” [8] (p.1). A colonialidade do poder é, portanto, fruto de um projeto de modernidade ocidental que tem início com a colonização da América e com a hierarquização racial e social dela advindas.

A invenção de uma Europa ideológica, que na geografia moderno-colonial “rapta a cultura grega como exclusivamente europeia e ocidental e que pretende que Grécia e Roma foram o centro da história mundial” [10] (p.59), como também a conformação geopolítica da Europa como um continente berço da civilização ocidental e arauto dos valores liberais e humanistas, só é possível porque houve antes uma América [11]. Para além da óbvia constatação de que espoliação econômica e humana engendrou a possibilidade financeira da constituição dos Estados, de uma Europa rica e próspera, as/os autoras/es argumentam que a concepção de uma Europa como inscrita em nosso imaginário só foi possível porque se operaram retóricas de identidade do ser europeu e do ser o outro. O projeto da modernidade se constitui, portanto, a partir do estabelecimento da *diferença colonial* [12] entre supostas diferenças incomensuráveis com um outro, que passa a ser o outro da razão. Como nos diz Castro-Gómez:

No princípio, tudo era América, ou seja, tudo era superstição, primitivismo, luta de todos contra todos, “estado de natureza”. O último estágio do progresso humano, aquele alcançado pelas sociedades europeias, é construído, por sua vez, como “o outro absoluto do primeiro e a sua contraluz”. Ali reina a civilidade, o estado de direito, o cultivo da ciência e das artes. O homem chegou ali a um estado de “ilustração” em que, no dizer de Kant, pode autolegislar-se e fazer uso autônomo de sua razão. A Europa demarcou o caminho civilizatório pelo qual deverão transitar todas as nações do planeta [13] (p.179).

Ao tempo em que se encontrava no novo continente populações que, segundo o discurso colonial da época, careciam de alma e que assim não poderiam

possuir nem religião nem conhecimento próprio [14], o continente europeu construía uma identidade para o homem universal, sumo bom, sumo belo e sumo branco, pela via da dizimação de milhões de mulheres na fogueira da inquisição espanhola por possuírem conhecimento sobre as coisas da natureza, e, portanto, por bruxaria; pelo expurgo das comunidades muçulmana e judias da Andaluzia, de suas tradições e projetos históricos – após quase setecentos anos de confluências de uma grande multiplicidade de pensamentos; e pelo rapto de um contingente enorme de etnias provindas do continente africano para servir de mão de obra escrava na América, dando ensejo à racialização das populações colonizadas e escravizadas, ao tempo em que produzia hierarquias sociais e, efetivamente, dando condições para a existência do capitalismo global.

Essas são as grandes dívidas da modernidade, os quatro genocídios/epistemicídios [7]. Como apontado por Grosfoguel, a palavra epistemicídio, cunhada por Boaventura de Sousa Santos, será utilizada sempre que pudermos antever que aos genocídios físicos de grandes contingentes populacionais, como nos casos em questão, se suceda o genocídio cultural; o extermínio, portanto, de epistemologias, tradições de pensamento, formas outras de vida. Aos epistemicídios relacionados às hierarquias raciais, de gênero e religiosas correlacionamos a categoria de racismos-sexismos epistêmicos (“a inferioridade de todos os conhecimentos procedentes de seres humanos classificados como não ocidentais, não masculinos ou não heterossexuais”) [7], que para Grosfoguel desencadeia também o que chama de espiritualicídio [6], uma das consequências dos racismos-sexismos epistêmicos: o fim de um modo de ser e estar com a natureza e o sagrado. No caso dos genocídio/epistemicídios nas Américas, Quijano [8] nos conta que: “a repressão cultural e o genocídio massivo levaram a que as prévias culturas da América fossem transformadas em subculturas camponesas iletradas, condenadas à oralidade. Isto é, despojadas de padrões próprios de expressão formalizada e objetivada, intelectual, plástica ou visual” [8] (p.3).

Ademais, a modernidade/colonialidade inscreve o surgimento das primeiras identidades modernas. A partir do início da hierarquização estabelecida pelos diferentes racismos, surgem categorias etno-raciais modernas [15] nomeadas pelo colonizador que pretenderam dar conta de uma enorme multiplicidade de manifestações étnico-culturais. Categorias como as de branco, índio e negro se somarão àquelas relacionadas aos “orientais”. Os epistemicídios/espiritualicídios

pretenderão nos fazer acreditar que não há mais nada além da “geleia geral” (expressão importada da sociologia americana para se referir à miscigenação na América do Norte), ou seja, a legitimação do discurso sobre o mito da miscigenação que deliberadamente pretende apagar as diferenças coloniais existentes entre o projeto colonizador-modernizador e os demais projetos históricos inscritos no afora da modernidade (embora sempre em conjunção com ela).

Traçando a linha histórica da evolução dos diferentes tipos de racismos, Grosfoguel [7] nos mostra não apenas as diferenças que se vão desenhando entre os deslocamentos desta “nova” categoria, mas, principalmente, a perversidade na qual ela se assenta, uma vez que atinge o próprio ser do colonizado, ou seja, sua humanidade. Assim a modernidade/colonialidade inicia-se inscrevendo uma espécie de proto-racismo quando classifica como inferiores as religiões das comunidades muçulmanas e judias² que habitam a península ibérica, consolidando um discurso propriamente racista com a política do sangue puro, que deveria anteceder à sétima geração.

O discurso racista teológico estabelece-se quando da conquista da América e do famoso debate de Valladolid, que precisamente virá a decidir sobre a humanidade dos indígenas: dado que as cosmologias indígenas não poderiam ser apreendidas por meio das categorias eurocêntricas, decide-se pelo fato de que aqueles não possuíam religião. Restará, portanto, decidir pela sua animalidade ou humanidade [14][5]. Seriam essas as origens, para Grosfoguel, do racismo estatal, que, em consonância com a conquista da América, inscreve já no século XVI o início dos racismos contemporâneos.

Com a secularização dos ideais cristãos, a ilustração apregoará novos critérios para a qualificação da categoria racial, que passarão a ser, no século XIX, os biológicos. Veremos principalmente no pensamento político brasileiro de início do século XX a tentativa de estabelecer instituições autoritárias na nova República que dessem conta do “caráter amorfo, passivo e alienado do mestiço brasileiro”. Ainda convivemos com os discursos biologicistas, mas, contemporaneamente, o discurso

² Momento em que se inicia a consolidação do antissemitismo, categoria que deixa de se referir ao islã quando da tentativa da Europa se penitenciar da culpa sobre o holocausto, e também quando da implantação do Estado de Israel, que manipulará o termo para fins sionistas [7].

que se prepondera será o do racismo cultural, uma vez que todas as mazelas serão vistas como deficiências de uma forma de “cultura”.

Após a conquista do sultanato de Granada, último resistente do território andaluz, por parte da monarquia cristã espanhola, e posterior expulsão definitiva dos mouriscos (muçulmanos conversos), pode-se dizer que as conversões pouco valeram para assegurar-lhes as prerrogativas de direitos de humanidade. Ainda que fosse proibida a escravização de cristãos e conversos, e ainda sob a política de sangue puro, a comunidade muçulmana, tendo obtido a garantia de continuar a viver sob o jugo cristão, é escravizada e perseguida [7]. Assim que, também para Mignolo [12], pode-se considerar a política de sangue puro como o início dos racismos contemporâneos, uma vez que “a “pureza de sangue” já não era mais medida em termos de religião, mas da cor da pele, e começou a ser usada para distinguir a raça “ariana” das outras “raças” e, cada vez mais, para justificar a superioridade da “raça” anglo-saxônica sobre todas as outras” [12] (p.59). Compreender a política de sangue puro torna-se relevante na medida em que se pode antever o tipo de racismo que seria exportado para a África escravizada do século XVI e para a África colonizada dos séculos XIX e XX. Mais ainda, por meio das descrições de fatos e ocorrências políticas, Mignolo traça o percurso das migrações dos diferentes polos de poder geopolítico que configuraram não apenas a racialização/etnização das “raças”, mas também a preponderância contemporânea com relação à perspectiva de superioridade da “raça branca anglo-saxônica”.

É nesse contexto de epistemicídios e de espiritualicídios que a tradição de pensamento ocidental se delinea. A colonialidade do poder, em sua dimensão epistêmica apresenta-se como a colonialidade do saber; em sua dimensão ontológica como a colonialidade do ser; e em sua dimensão ôntica com a colonialidade da vida. Com isso, promove os racismos epistêmicos que pretendem deslegitimar toda a ordem de conhecimento que não o eurocentrado como irracional, primitivo, incipiente e desqualificado como projeto a ser perseguido, mas também como impossibilitado de qualquer tipo de existência:

Aos condenados modernos lhes faltará não somente a verdade, mas também parte fundamental do que se considera ser humano. Essa falta não é tanto um resultado de seu julgamento, quanto um problema mesmo de seu ser. A colonialidade do poder nasce, assim, simultaneamente à colonialidade do ser [7] (p.44).

Para os EC, o entendimento de que a América deva ser concebida como o território de direito da Europa por meio de um recurso de inteligibilidade da teologia cristã [12], uma vez que “enquanto negros foram identificados com os mouros violentos que podiam ser erradicados pela violência, povos indígenas vieram a ser concebidos no contexto da conquista como tribos perdidas de Israel” [15] (p.655), associado aos racismos-sexismos originados na primeira modernidade (referente aos colonialismos do século XVI), engendraram o ocidentalismo como um projeto global de subalternização de saberes outros que não aquele concebido no bojo dos colonialismos pelo Império. É desde a diferença colonial, portanto, que se articula o ocidentalismo: desde a construção do ideal de um *mesmo* e de um objeto de estudo chamado o *outro*, desde o engendramento de hierarquia de valores relacionados às *diferenças* concernentes aos projetos epistêmicos, e, conseqüentemente, desde a construção de um projeto de universalidade como valor relacionado à missão civilizadora, primeiramente cristã e, posteriormente iluminista.

Para Quijano, o paradigma da modernidade/racionalidade europeia-ocidental como o modo de conhecer europeu e de “relação entre a humanidade e o resto do mundo” [8] (p.4) constitui-se a partir da consolidação da categoria de sujeito cartesiano do conhecimento, estabelecido em oposição ontológica a um objeto que se dá a conhecer, e, portanto, também é externo à natureza, e alheio a ela. O sujeito cartesiano nega o aspecto intersubjetivo (“relação de pessoas a propósito de algo e não uma relação entre um indivíduo e algo (...) tanto de modo material como intersubjetivo” [8] (p.5)) na conformação do conhecimento, uma vez que pretende que esse advenha de uma força do espírito racional que, sozinho, pode apreender um fenômeno objetivamente. Recusa-se a reconhecer que a produção de conhecimento ocorre mediante diversos fatores relacionais: sejam eles étnicos, sociais, temporais, espaciais, entre diferentes tipos de objetos e a natureza. Ademais, o paradigma do sujeito cartesiano inscreve-se sob o pressuposto de uma exterioridade constitutiva entre o sujeito e o objeto, apondo à racionalidade científica a tarefa de dizer/descrever o objeto para fins utilitaristas, ou seja, sempre a bem da ciência, nunca à experiência da conformação desse objeto por diferentes sujeitos (sociais, culturais) ou intersubjetivamente.

E tais desigualdades são percebidas como de natureza: só a cultura europeia é racional, pode conter “sujeitos”. As demais não são racionais. Não podem ser nem almejar “sujeitos”. Em consequência, as outras culturas

são diferentes no sentido de serem desiguais, de fato inferiores por natureza. Só podem ser “objeto” de conhecimento ou de práticas de dominação. Nessa perspectiva, a relação entre a cultura europeia e as outras culturas se estabeleceu e, desde então, se mantém como uma relação entre “sujeito” e “objeto”. Bloqueou, em consequência, toda relação de comunicação e de intercâmbio de conhecimentos e de modos de produzir conhecimentos entre as culturas, já que o paradigma implica que entre “sujeito” e “objeto” não possa haver senão uma relação de exterioridade [8] (p.6).

Conseqüentemente, o ocidentalismo como imaginário dominante do mundo colonial/moderno concebe apenas a prevalência de um único projeto epistemológico, que, em sendo cientificista, racionalista, positivista, masculinista e eurocentrado, e em consonância com a ciência moderna, torna-se mais uma forma de controle, mais um dispositivo de saber-poder que determina a validade dos projetos epistêmicos outros, que assegura determinadas representações sociais a fim de legitimar um conhecimento dessubjetivado porque objetivo, descorporificado porque universal, e descontextualizado porque válido para qualquer época e lugar [16]. Mas também, e em consonância com a perspicácia ideológica do ocidentalismo advindo dos novos colonialismos globais do século XX, quer crer que não há relações intersubjetivas, interimperiais, intercoloniais entre os diferentes projetos já existentes; ou seja, que há uma “pureza de sangue” concernente ao projeto de pensamento ocidental.

Se, como nos diz Mignolo [12], “a cosmologia cristã e a islâmica; a cristã e a confuciana, entre outras, apenas encenam dicotomias quando consideradas uma a uma, não quando comparadas dentro dos limites geo-históricos do sistema colonial/moderno” [12] (p.10), então será preciso reconhecer que traçar limites geográficos, territoriais e epistêmicos – inscritos por meio de categorias racionais e objetivas de conhecimento – torna-se um exercício relacionado à ideologia de um determinado projeto de poder.

A isso chamaremos eurocentrismo, uma concepção de mundo localizada, ainda que global, responsável por apresentar a narrativa histórica da modernidade/colonialidade como conhecimento objetivo, científico e universal. A ele relega-se a violência epistêmica [17] a que estamos hoje submetidos/as, pois os conhecimentos produzidos fora dos centros hegemônicos e em línguas não-hegemônicas são passíveis de ser desconsiderados porque “alheios” ao projeto global ou vistos com parcimônia, já que são considerados saberes regionais ou tradicionais. A fim de rebater críticas às asserções de que todas as culturas comungam do mesmo etnocentrismo de que o eurocentrismo, Dussel [10] nos diz

que “ainda que toda cultura seja etnocêntrica, o etnocentrismo europeu moderno é o único que pode pretender identificar-se com a ‘universalidade-mundialidade’” [10] (p.63).

Pensando um possível diálogo entre dois estudiosos pertencentes ao coletivo da decolonialidade do pensamento, retomo a pergunta que Edgardo Lander nos faz como se segue: quais são hoje as possibilidades (e a realidade) de um diálogo feito a partir das regiões excluídas e subordinadas pelos conhecimentos coloniais e eurocêntricos (Ásia, África, América Latina) [11]? Ao que respondemos com a seguinte colocação de Porto-Gonçalves [18]: a decolonialidade do saber “ao recuperar simultaneamente os diferentes lugares na conformação de nosso mundo: abre espaço para que múltiplas epistemes dialoguem”.

Já que podemos contar com pensamentos que aprenderam a negociar por meio de lógicas distintas e a transitar entre diferentes códigos [11], mais que pensar em multiculturalismo, será preciso reconhecer a legitimidade dos diversos modos de interculturalidade que procuram resistir ao projeto colonial, ao mesmo tempo em que dão conta de seus próprios projetos históricos/epistêmicos.

1.2 1492: CHAVES RETÓRICO-POLÍTICAS DAS DUAS CONQUISTAS/EXCLUSÕES

O projeto identitário hegemônico, referido a um centro irradiador de pensamento e formas de vida da modernidade ocidental – e em oposição à periferia subdesenvolvida [5] –, engendra a concepção de que os outros localizados à margem de uma política global iluminista, sem concepções comuns sobre razão, universalidade e verdade, são passíveis de ser desconsiderados (física, semiótica e ontologicamente) em prol de uma civilização branca, capitalista, masculinista, heteronormativa e cristã [4].

A atual literatura sobre a decolonialidade do pensamento desenvolveu uma categoria de exclusão semiótica chamada de *racismo epistêmico* [6] segundo a qual o alijamento de uma tradição de pensamento originária, da possibilidade de a ela se referir, bem como de produzir suas próprias retóricas de pensamento na modernidade/colonialidade, impossibilitaria vislumbrar projetos políticos, éticos, epistêmicos e estéticos outros que não os do centro.

Nesse sentido, pensar a teoria e a práxis política – seja ela do estado ou comunitária, seja ela a da economia ou a da boa vida [19], passa necessariamente por repensar as categorias epistemológicas de pensamento outro [12]. A decolonialidade do pensamento é, portanto, a categoria epistemológica pensada a partir da América Latina, e, posteriormente, África e Ásia (por meio das afeições produzidas pelos EC sobre as/os intelectuais inscritas/os tanto nos círculos pós-coloniais quanto pós-estruturais, desconstrutivistas e outros tantos decoloniais), para descaracterizar o racismo/sexismo³ epistêmico e, portanto, combater a colonialidade do saber. De acordo com Grosfoguel [6],

Os racismos e sexismos sociais, políticos e econômicos são muito mais visíveis e reconhecidos hoje em dia de que o racismo/sexismo epistemológico. Não obstante, o racismo epistêmico é a forma fundadora e a versão mais antiga do racismo enquanto a inferioridade dos “não ocidentais” como seres inferiores aos humanos (não humanos ou sub-humanos) se define com base em sua proximidade à animalidade e o último com base na inteligência inferior e, portanto, na falta de racionalidade [6] (p.253).

No entanto, e a partir das reflexões sobre as categorias de exclusão do outro, inspiradas em Todorov [14], como também do estudo do que os autores chamam de antissemitismo, mas propriamente de “islamofobia”, que surge com a modernidade/colonialidade [6][20][5], e que possui como data simbólica a tomada do último reino Andaluz, Granada: 1492 [5], compreendemos que os racismos epistêmicos são, no mais das vezes, retóricas que legitimam a exclusão geográfica, semiótica e ontológica do outro, a despeito de qualquer reconhecimento de herança e partilha de tradições culturais que porventura o conquistador/colonizador possa ter com o outro subjugado.

Assim, a conquista da América, como aponta Dussel [5], não será o primeiro passo que a atual Europa empreenderá na construção da categoria de um “outro”, visto que, no caminho de construção de uma identidade europeia, agirá primeiramente no expurgo de um outro próprio, interior, familiar, que, em mais de setecentos anos, compartilhou consigo uma mesma tradição de pensamento, mas

³ Segundo Grosfoguel, se considerarmos as ciências sociais ocidentais, por exemplo, que são desenvolvidas nos cinco países hegemônicos na área – França, Inglaterra, Alemanha, Itália e Estados Unidos – e se realizarmos também um corte de gênero, esta literatura corresponderá à experiência histórico-social de apenas 6 por cento da população mundial [6] (p.345).

que seria disputada pelos europeus como sendo apenas sua originária. O caminho para a primeira empreitada colonial começa, portanto, com a expulsão dos árabes-muçulmanos da Península Ibérica.

Assim, será a partir do século XV, se quisermos, em 1492, que veremos desaparecer os outros internos de uma mesma cultura (Al-Andaluzia), e, no mesmo ano, a quase total impossibilidade de se haver com os *outros externos*, a partir do primeiro genocídio (a conquista da América) engendrado pela Modernidade e dela legatário. O discurso identitário europeu é, portanto, resultado do expurgo de um outro interno e do en-cobrimento do outro externo [5]. Torna-se passível a compreensão de porque só haveria espaço para um único projeto epistemológico destinado ao restante da humanidade.

A permanência árabe na Europa deu-se por mais de 700 anos (pode-se dizer que a modernidade europeia com a conformação dos Estados-Nação possui dois séculos a menos), e teve influência determinante no desenvolvimento do que viria a ser a Europa, já que a comunidade muçulmana foi a grande responsável por recuperar, traduzir e difundir a filosofia greco-romana desprezada pela cristandade medieval.

Os avanços no mundo islâmico na astronomia, biologia, matemática, física e na filosofia foram fundamentais para as ciências modernas ocidentais. Na verdade, os filósofos gregos chegaram à Europa por meio dos filósofos muçulmanos da Espanha islâmica [5] (p.348).

Para Armstrong, “nenhuma ideologia ou entidade política desafiou de forma tão contínua o ocidente como o islã” [20] (p.17). Ora, o império islâmico expande-se vertiginosamente em pouquíssimas décadas, permanece por sete séculos na Europa e resiste, não sem baixas, a todo o projeto das cruzadas. Não obstante isso, a Europa era considerada a periferia do mundo muçulmano, já que era este quem podia ostentar riquezas materiais e culturais, “No século XV, até 1492, a hoje chamada Europa Ocidental era um mundo periférico e secundário do mundo muçulmano” [5] (p.112). Também, de acordo com Dussel:

Nesta situação, falar de uma Europa como começo, centro e fim da História Mundial – como opinião de Hegel – era cair numa miopia eurocêntrica. A Europa Ocidental não era o “centro”, nem sua história nunca fora o centro da história. Será preciso esperar por 1492 para que sua centralidade empírica constitua as outras civilizações como sua “periferia”. Este fato da “saída” da Europa Ocidental dos estreitos limites dentro dos quais o mundo

muçulmano a prendera constitui, em nossa opinião, o nascimento da Modernidade. 1492 é a data de seu nascimento, da origem da “experiência” do ego europeu de constituir os Outros sujeitos e povos como objetos, instrumentos, que podem ser usados e controlados para seus próprios fins europeizadores, civilizatórios, modernizadores [5] (p.113).

É certo que o uso de retóricas sobre o ser do *outro* facilitaram a invasão, destruição e colonização de milhões de pessoas; e, serão, em grande medida, destinadas à transformação desse outro em bárbaro: um ser sem razão, sem religião e sem sociedade política. No caso dos novos imperialismos da África e Ásia, relativamente às sociedades islâmicas, a mulher será mais um dos elementos que justificaram a *mission civilisatrice* do ocidente para com o oriente. Edward Said nos diz em seu *O Orientalismo* [21] que principalmente naquele período se criara a visão de que todas as sociedades que comungam da religião islâmica possuem como causa de seus problemas sociais, econômicos ou políticos a confissão na fé de Maomé, portanto uma causa cultural. Mais ainda acreditar-se-á que sociedades tão diversas, que se estendem da Indonésia até o Senegal, constituem-se em uma única comunidade monolítica culturalmente, ignorando-se seus projetos históricos próprios, bem como as diferentes escolas, orientações, vertentes e seitas islâmicas existentes em cada região [22]. O Orientalismo seria, portanto, esse imaginário criado pelo ocidente, por meio de pesquisas históricas, científicas e literárias que criara retóricas sobre o ser oriental e o ser muçulmana/muçulmano. Assim nos diz Todorov sobre a questão do outro para Europa:

Toda a história da descoberta da América, primeiro episódio da conquista, é marcada por esta ambiguidade: a alteridade humana é simultaneamente revelada e recusada. O ano de 1492 já simboliza, na história da Espanha, este duplo movimento: nesse mesmo ano o país repudia seu outro interior, conseguindo a vitória sobre os mouros na derradeira batalha de Granada e forçando os judeus a deixar seu território; e descobre o outro exterior, toda essa América que virá a ser latina [14] (p.69).

Admite-se que os constructos sobre a identidade de um povo e uma nação não são seguros na medida em que pretendam ontologizar características que no mais das vezes são mutáveis, sofrem influências múltiplas de diversas correntes culturais e servem à acentuação de retóricas políticas sobre o que deveríamos ser. Daí que as retóricas que criassem imagens sobre aquilo que se pretende ser prestam-se também ao expurgo do outro herético do seio de sua empreitada moderna.

Karen Armstrong [20] apontará o fato de, no processo de construção identitária europeu, o muçulmano ser visto como esse outro de quem precisamos nos livrar: “ele se tornou o inimigo da identidade ocidental emergente, representando tudo aquilo que ‘nós’ esperávamos não ser” [20] (p.30). Armstrong nos conta que, nesse movimento de construção de uma identidade própria, que se realiza também pela recusa em admitir que cada cultura possui elementos que podem ser vistos como impuros ou indesejáveis, os muçulmanos sofrerão a primeira exclusão semiótica por parte dos europeus, uma vez que são tomados como o espelho do mal interior. Como o inimigo interno era o Papado, já que se encontrava em uma situação de corrupção material e espiritual, os reformadores da religião buscaram, por meio de uma retórica de identificação do outro com o mal interno, a associação entre os agentes de pecados que relacionaram a um outro, espelho do mesmo: “até que a igreja retornasse ao verdadeiro espírito dos evangelhos e a pobreza neles prescrita, esse espírito ‘islâmico’ cresceria no oriente e no ocidente” [20] (p.41).

Os muçulmanos passam a ser vistos como o outro a ser combatido em nome de uma cristandade que prevaleça e sobreviva sobre os demais projetos ontológicos: enquanto em aparência buscam o expurgo do mal, constroem, na verdade, uma ficção sobre o que é a cristandade e o que são os outros. Cristãos, muçulmanos e judeus passam a se encontrar em campos semióticos e ontológicos distintos por um recurso puramente retórico: é óbvio que possuíam diferenças históricas, sociais e de concepções de mundo, como é óbvio que as três grandes religiões comungam de uma mesma tradição religiosa. Mas é apenas por um artifício do pensamento metafísico que se exclui ou se inclui os outros em uma humanidade comum.

Houve um momento em que esse outro fora bem visto e recepcionado, mas esse movimento em direção ao outro não será politicamente propício se for preciso criar retóricas de identidade própria em oposição a outra comunidade que precisa ser conquistada, dizimada e expurgada do seio da identidade única:

Ao final do século XIII, o estudioso dominicano Riccoldo da Monte Croce viajou por países muçulmanos e ficou impressionado com a natureza da devoção muçulmana: os cristãos deveriam se envergonhar diante dos muçulmanos, escreveu. Mas quando retornou para escrever a *Disputatio contra Saracenos et Alchoranum*, simplesmente repetiu os antigos mitos. A imagem ocidental do islã começava a ter uma autoridade mais forte que qualquer contato real com os muçulmanos, não importa quão positivo [20] (p.40).

O movimento de construção de uma identidade (nacional, política, individual, ética) é, portanto, esse que expurga o que não convém e recepiona o que parece bom. Por isso, a identidade, não podendo se constituir em um pilar sólido e coeso para o modo como a cultura se diz a si mesma, é irrealizável, e necessita de retóricas constantes de reafirmação de seus valores, bem como depuração daquilo que se considera indigno de si; esse indigno foi, na Europa moderna, sempre visto em um outro.

Se nosso horizonte ainda for esse em que a exclusão ontológica independe da quantidade e qualidade das propriedades que se possui, seremos excluídos a despeito de possuímos as propriedades “corretas” ou termos nossas categorias epistemológicas de pensamento equivalentes àquelas pertencentes às do centro-normatizador; se assim o for, parecerá desnecessário buscarmos compreender as barbáries modernas. Mas, no caso em questão, algumas teorias, como acabamos de ver, ensaiam de forma convincente uma explicação da atitude do ocidente frente ao islã, pois é proveniente da necessidade que uma identidade emergente tinha de se definir frente aos outros como diferente e superior. A essa nova identidade é dado o direito de se sobrelevar sobre os seus outros (internos ou externos), o direito de tomar-lhes suas riquezas em nome da *mission civilisatrice*, evangelizadora e modernizadora.

“A conquista do México, por sua vez, será a primeira experiência ‘forte’ do ego europeu de controlar outro império, o Outro como servo, como colonizado, como dominado, como explorado e humilhado” [5] (p.114). Para Dussel, a expulsão dos árabes é diferente da colonização dos indígenas. Parece-nos certo que, relativamente aos resultados, a forma com que a Europa se vê com o seu outro se mostra radicalmente diferente: aos primeiros caberá a conquista e paulatina expulsão, bem como o expurgo de seu sangue e sua tradição (devemos lembrar que por séculos, até o nazismo, Espanha e Portugal tiveram uma “política de sangue puro” relativamente aos descendentes de árabes e judeus e que estes, ainda quando se convertiam, eram considerados cidadãos de segunda classe, sem os mesmos direitos dos ditos cristãos originais, além de terem sofrido perseguição pela Inquisição [23]; relativamente aos segundos, caberá a obrigação cristã de colonizá-los (palavra que também significa aculturar) e a convivência agonizante com a alteridade:

Desde aquela época, e durante quase trezentos e cinquenta anos, a Europa ocidental tem-se esforçado em assimilar o outro, em fazer desaparecer a alteridade exterior, e em grande parte conseguiu fazê-lo. Seu modo de vida e seus valores se espalharam por todo o mundo; como queria Colombo, os colonizados adotaram nossos costumes e se vestiram” [14] (p.361).

Todorov nos diz ainda: “mas também podemos ver as duas ações como orientadas em sentidos opostos, e complementares: uma expulsa a heterogeneidade do corpo da Espanha, a outra a introduz irremediavelmente” [14] (p.69). Haveria que considerar que essa heterogeneidade introduzida de forma irremediável é transpassada por uma relação de poder desigual; o Popol Vuh, por exemplo, não será nunca uma influência cultural para uma Europa já ciente da sua superioridade cultural, e tendo sistematicamente elaborado racismos/sexismos epistêmicos por meio de uma retórica que nega que outros povos possuam uma cosmologia própria, cultivem uma vida do espírito ou possuam formulações político-sociais adequadas a sua sociedade. “Quer dizer, nenhum ‘encontro’ pode ser realizado, pois havia um total desprezo pelos ritos, deuses, mitos, crenças indígenas. Tudo foi apagado como um método de *tabula rasa*” [5] (p.65).

Os colonialismos conseguiram transformar a realidade histórico-política da totalidade dos povos ao fazê-los crer que não possuíam um projeto histórico existencial onde pudessem buscar as retóricas para seus problemas; esses povos acabam-se vendo obrigados a estar sempre se referindo a um projeto universal totalmente outro, tendo de negar o seu próprio em nome de uma universalidade de mão única. A heterogeneidade irremediavelmente introduzida talvez seja essa do europeu nos projetos epistêmicos outros. Dussel delinearé assim o processo retórico de exclusão semiótica:

O método da tábula rasa era o resultado coerente, a conclusão de um argumento: como a religião indígena é demoníaca, e a europeia divina, a primeira deve ser totalmente negada e, simplesmente, começar-se de novo e radicalmente a partir da segunda, o ensino religioso [5] (p.65).

O método de exclusão semiótica do outro mais eficaz produzido pela Europa moderna será, portanto, a produção de retóricas que ora negam o caráter religioso diverso, ora o consideram irracional, ora o inscrevem no mal metafísico.

A religião aqui não deve ser vista como uma possibilidade espiritual dentre as categorias racionais do intelecto humano. A religião tanto para os árabes quanto

para os indígenas não era uma escolha sobre a melhor forma de se viver; ela é uma cosmologia que orienta todos os aspectos da vida em comunidade [24]. Quando a/o colonizada/o sofre um ataque de sua religião, na verdade está sofrendo tanto um epistemicídio quanto um espiritualicídio [6]. Interessante notar que essa será a forma privilegiada de colonização ocidental. Primeiro nega-se que os outros possuam um *corpus* de pensamento cósmico, religioso-transcendente. Colombo chegara a afirmar que “não são de nenhuma seita, nem idólatras” [14] (p.49). Nega-se também que possuam qualquer capacidade intelectual, política ou tecnológica: “o dominicano Tomas Ortiz escreve ao Conselho das Índias: ‘(...) não praticam nenhuma das artes, nenhuma das indústrias humanas. Quando se lhes ensinam os mistérios da religião, dizem que essas coisas convêm aos castelhanos, mas não valem nada para eles e que não querem mudar seus costumes” [14] (p.49). E, ainda, quando se apercebem da existência de institutos políticos ou econômicos, por não estarem inscritos nas categorias do colonizador, serão considerados inexistentes, “um sistema de troca diferente significa, para ele (Colombo), a ausência de sistema, e daí conclui pelo caráter bestial dos índios” [14] (p.53).

Do mesmo modo, a religião islâmica será vista com ressalvas: será considerada uma seita satânica, ainda que inspirada na tradição judaico-cristã. O Abade de Cluny pretensamente estudará de forma “objetiva” o islamismo com vistas a combater o fanatismo cristão de sua época, mas, ao final da empreitada, escreve um livro denominado *Resumo das heresias da diabólica seita dos sarracenos* [20] (p.38). A forma de vida islâmica não é nunca vista como mais uma forma, senão como corruptela do cristianismo; e ainda mais, despossuída de qualidades que realmente valessem a pena ser descritas, pois não eram efetivamente cristãs; “o mundo cristão ainda não conseguia ver o Profeta como algo mais que uma versão inferior do ‘nós” [20] (p.44). Os racismos epistêmicos são, portanto, constitutivos do mundo moderno-colonial e influem no modo como o ocidente produz o seu próprio conhecimento: visto que qualquer manifestação outra deva ser banida, como deveria lidar a modernidade com alteridades históricas, étnicas, religiosas, relacionais?

Poderíamos acorrer ainda a diversas outras formas de exclusões semióticas a que tanto indígenas quanto muçulmanos e outros povos africanos e asiáticos tiveram de se ver submetidos para que uma identidade cultural fosse considerada superior e tivesse necessidade de ser universalizada. Porém cito apenas mais um

exemplo de uma retórica produzida pela modernidade, aquela que lega à racionalidade científica o status de verdade verificável:

...o influente filólogo francês Ernest Renan esboçou uma explicação científica dos novos mitos racistas e imperialistas. Argumentava que o hebraico e o árabe eram línguas degradadas, desvios da tradição ariana, que se tornaram irremediavelmente defeituosas. Essas línguas semíticas podem ser estudadas somente como exemplo de evolução interrompida, sem o caráter progressivo dos 'nossos' sistemas linguísticos. Por isso, judeus e árabes são 'une combinaison inferieure de la nature humaine' (uma combinação inferior da natureza humana) [20] (p.48).

Outras parecerão até cômicas se pudermos comparar o uso a que se destinam as retóricas de exclusão de ontem e de hoje, já que não necessariamente se valem de fatos ou de uma tentativa interessada de compreensão da realidade. No passado, como forma de denegrir os muçulmanos, “durante a Idade Média, época de mentalidade hierarquizada, alguns críticos do islã acusavam Maomé de dar poder demais a serviçais, tais como escravos e mulheres” [20] (p.48). Esse estereótipo agora se invertia, não devido ao antigo reconhecimento do islã enquanto um projeto religioso de igualdade (ou melhor, de subserviência a serviçais), ou pelo reconhecimento de que o islã fora no passado uma possível inspiração para o Ocidente, mas indevido a novas e diversas contingências históricas. As retóricas mudam para que se encaixem em nossas necessidades político-afetivas atuais, e para que sirvam de contraste com o que poderemos medir nosso sucesso; hoje, por exemplo, podemos produzir novas retóricas sobre como as mulheres ocidentais estão em melhor posição que as *outras*.

1.3 POR QUE DECOLONIZAR O ISLÃ?

1.3.1 Decolonizar o islã desde a Diferença colonial

A colonialidade epistêmica mantém não apenas a colonialidade do poder inscrita nas relações políticas e econômicas entre o centro e a periferia (ou entre fronteiras externas e fronteiras internas entre os impérios e as colônias [12]), mas perpetua a própria colonialidade da vida [4]. A universalização epistêmica do projeto único escamoteou experiências vividas que davam conta daquilo que os projetos filosóficos apenas conseguiram antever no campo abstrato do conhecimento: sociedades comunitárias que concretamente conduziam a distribuição de suas riquezas (a noção de bem viver andina), relações de gênero inscritas doutro modo, nem sempre tão desiguais como àquela que em contato com o colonizador estressou não apenas as hierarquias sociais e religiosas, mas também as de convivência no seio de diferentes sociedades [25], como também resolução de conflitos éticos por meio de soluções gestadas de acordo com a necessidade de seu projeto histórico [26][25]. Assim, da possibilidade de analisarmos as diferentes sociedades, anteriormente à colonização, torna-se factível a compreensão do porquê de as retóricas utilizadas pelos EC apresentarem-se de modo a reinscrever a ordem imposta.

Daí as contribuições de Said, tanto para o que veio a ser considerado o projeto de decolonialidade do pensamento, quanto para a crítica da epistemologia eurocêntrica, desde o orientalismo, concentrarem-se na arqueologia da formação do pensamento científico ocidental. Será a partir da consolidação de algumas disciplinas no século XVIII (etnologia, antropologia, paleontologia) que os discursos sobre o outro passam a adquirir validação científica. Se a Europa começa a construir sua identidade com a conquista de Granada e a conquista da América, será a partir dos científicismos resultantes dos séculos de Iluminismo [13] que se começa a querer justificar a supremacia europeia por meio da redescoberta das origens da gloriosa civilização ocidental, em reinscrevendo a história do continente Asiático, que será visto como seu próprio passado, anterior à vindoura glória do homem branco. Como nos diz Castro-Gómez [13], os diferentes projetos epistêmicos são

posicionados de modo a servir a uma específica concepção teleológica da história, que nos conduzirá como caminho natural ao modelo de vida ocidental, e em total desconsideração quanto às múltiplas coexistências espaçotemporais existentes tanto na conformação do pensamento europeu, quanto de qualquer outro projeto histórico.

Ao contrário das asserções supostas pela crítica aos EC, não há uma busca por um “nativismo epistêmico e culturalista” [2] pelo melhor da terra, ou uma ilusão cultivada sobre como o passado era melhor, mas o necessário reconhecimento de que há outras construções, outras categorias, outras conformações de pensamento a que se pode acorrer. Não se buscam os modos puros e essenciais usurpados pelo colonizador, isso já não é mais possível, uma vez que os projetos mutuamente se influenciaram. No entanto, pensar, como os EC sugerem, que a modernidade é um projeto colonial, reabilita uma concepção sobre o fato de os choques de cosmovisões [12] terem influenciado tanto no projeto do colonizador quanto no do colonizado, embora saibamos que as relações de poder nesse caso são absolutamente hierárquicas: “a Argélia, por exemplo, raramente será incluída como parte da história nacional francesa, apesar do fato de que uma história da Argélia, como nação, não pode ignorar a França [12] (p.82)”. Assim, é possível, a partir dessa operação, rever posições essencialistas sobre as origens, as raízes e a originalidade do pensamento ou de qualquer outra empreitada como a do projeto da modernidade.

Empreende-se o processo de decolonização epistêmica na medida em que se faz necessário o reconhecimento de que as diversas formas de se aceder a projetos comunitários outros, projetos educacionais outros, projetos econômicos outros, projetos políticos outros, projetos bioéticos outros, projetos estéticos outros possam se realizar desde conhecimentos subalternizados, ou seja, desde um pensamento crítico, feito na margem e desde a margem [12]. A tal pensamento, que advém dos conhecimentos subalternizados, e em se sabendo constituído com os do centro, Mignolo conceitua pensamento/gnose liminar – conceito proveniente da noção de fronteira, constante dos feminismos chicanos: híbrido porque inscrito no sistema mundo moderno/colonial, apto a operar desde a crítica aos projetos impostos pelos diversos colonialismos, mas também sabedor de que é possível distinguir formas outras de conhecer e de ser desde elementos ainda restantes, ainda próprios, ainda

recuperáveis, ainda existentes e talvez capazes de rechaçar o projeto liberal, conservador, heteronormativo e capitalista da modernidade.

Apenas desde a diferença colonial pode-se pensar a existência de um pensamento outro, uma vez que apenas na perspectiva da subalternidade, conectada pelas experiências comuns aos colonialismos, é possível recuperar um lugar de enunciação que subverta a hierarquia imposta pelo projeto colonial ao mesmo tempo em que reconheça suas potencialidades epistêmicas, disponíveis por meio das fissuras no imaginário do sistema mundo moderno/colonial [12]: apontando os limites da epistemologia moderna, dessubalternizando saberes e expandindo o horizonte do conhecimento humano para além da academia e da racionalidade ocidentalocêntrica [12]; para além, portanto, da transformação desse outro em mais um objeto dos estudos culturais desde o Império.

Desde a diferença epistêmica colonial, nos perguntamos por que decolonizar o islã, e, para responder a essa pergunta, quero desenvolver três argumentos diferentes e complementares. Primeiramente, porque os estudos sobre a colonialidade procuram oferecer possibilidades outras de conhecimento e ação no mundo que valham para os diferentes projetos colonizados e subalternizados: “A América Latina deve ser entendida mais como uma ‘perspectiva’ ou um espaço epistemológico do que como uma região” [2]. Nesse sentido, não há incongruência alguma em se apropriar do arcabouço teórico da decolonialidade do pensamento quando seus referenciais teóricos foram criados para pensar a América Latina e sua situação no capitalismo global. Já que, como nos diz Mignolo, o pensamento liminar desde a diferença colonial responde tanto aos anseios latino-americanos de compreensão e sublevação dos colonialismos quanto à necessidade de pensarmos conjuntamente diferentes modos de resistência ao projeto modernizador. Daí que não é difícil encontrar na literatura contemporânea a recepção da perspectiva do pensamento decolonial sendo utilizada para se pensar os estudos pós-coloniais [27], os diferentes feminismos decoloniais [28][29][30], a construção de uma Teologia Islâmica da Libertação, e a Pedagogia Decolonial Islâmica⁴, os aportes oferecidos

⁴ Decoloniaity Europe: Center of Study and Investigation for Decolonial Dialogue. Disponível em: <http://decoloniaityeurope.wix.com/decoloniaity#!decolonising-europe/c48f>. Acesso em: 24 de novembro de 2015.

pelas feministas/mulheres/intelectuais/crentes islâmicas e tantas outras tentativas de escaparmos ao projeto liberal por meio do uso das retóricas, narrativas e de um real projeto político, pragmático, pedagógico desde os EC.

Em consonância com a primeira resposta, ressaltamos o fato de que o islã será inscrito como outro na primeira e na segunda modernidade (como visto nas primeiras seções), dando ensejo ao orientalismo como descrito por Edward Said [21], contraponto necessário ao ocidentalismo [12] e, portanto, reinscrevendo seus projetos desde a diferença colonial. Como nos diz Mignolo,

o orientalismo, em outras palavras, foi uma rearticulação particular do imaginário do sistema mundial colonial/moderno em sua segunda fase, quando o ocidentalismo, estruturado e implementado no imaginário dos impérios espanhol e português, começou a se esvanecer [12] (p.95).

Ao orientalismo como descrito por Said [21], ressaltemos duas proposições importantes. A primeira encontra-se na esteira do pensamento decolonial e refere-se à operação relacionada às narrativas de ontologização e diferenciação epistêmica entre um eu (ocidente) e um outro (oriente). Por meio da transformação desse outro em objeto de estudo, ou seja, em um outro radical (algo que, segundo Quijano [8], não há na história precedente parecido com a ontologização dos “ocidentais” pelos “outros”) mas também devido às hierarquias de poder e autoridade relacionadas à subalternização dessas sociedades colonizadas, o ser do oriente pode ser constituído por meio de um regime discursivo. De modo algum, no entanto, as representações ensejadas pelo orientalismo ou pelas retóricas político-afetivas de exclusão do outro são apenas da ordem do discurso; no entanto, os discursos possuem a capacidade de reificar/essencializar “culturas”, moldando-as de acordo com a colonialidade do saber.

Como consequência de as sociedades islâmicas terem participado do projeto moderno/colonial, citemos, portanto, os racismos e as racializações delineados por Grosfoguel, como também o uso da mão de obra escrava provinda do continente africano na consecução da primeira barbárie colonial e, posteriormente, os imperialismos do século XVIII e XIX, ocorridos na África e na Ásia. A segunda barbárie colonial só será possível devido às fórmulas aprendidas com a primeira: o ocidentalismo na segunda modernidade pode continuar o seu projeto global na medida em que se expande para outros continentes levando as mesmas estruturas

de subjugação, racismos/sexismos epistêmicos da primeira modernidade. Apenas a título de exemplificação histórica, citemos Quijano [8] sobre a segunda modernidade:

Na Ásia e no Oriente Médio as altas culturas não puderam ser destruídas em sua intensidade e profundidade. Mas foram colocadas em uma relação de subalternidade, não somente diante do olhar europeu, mas também diante de seus próprios portadores. A cultura europeia ou ocidental, pelo poder político-militar e tecnológico das sociedades portadoras, impôs sua imagem paradigmática e seus principais elementos cognitivos como norma orientadora de todo desenvolvimento cultural, especialmente intelectual e artístico. Essa relação se converteu, como consequência, em parte constitutiva das condições de reprodução daquelas sociedades e culturas, impelidas para a europeização em todo ou em parte [8] (p.3).

Nesse sentido, pensar o islã e as diferentes sociedades islâmicas a partir dos aportes teóricos oferecidos pela inflexão decolonial passa necessariamente pelo projeto de decolonização do saber, que precisará resgatá-lo do lugar de subalternidade epistêmica em que foi colocado, revendo “representações, concepções de mundo, subjetividades” [21] e imaginários sobre o ser e sobre o *outro*, bem como recuperando saberes, a diversidade de seus diferentes projetos, suas tradições racionais, místicas, poéticas, religiosas, ou seja, toda uma cosmologia relegada ao status de “religião” que, por meio dos racismos epistêmicos, precisará estar condicionada ao âmbito da vida privada. Decolonizar o islã (o islã colonial, sexista e patriarcal) e depatriarcalizá-lo (por que, como nos dirão as feministas chicanas, não há decolonização sem depatriarcalização), são operações necessárias para que se deixe de acorrer aos modos como procuram se adaptar/resistir aos projetos universais eurocentrados, cientificistas, racistas-sexistas.

A decolonialidade do pensamento desde o islã deverá, portanto, reverter a lógica normativa, herdeira do positivismo jurídico-ocidental, que pretende circunscrever o islã desde os limites de uma religião monolítica, essencializada e invariável no tempo e no espaço, situação sem precedentes à própria história islâmica: “A ideia da monarquia cristã de Castela era unificar todo o território sob seu reinado mediante a autoridade de ‘um Estado, uma identidade, uma religião’, em contraste com Al-Andalus, onde havia múltiplos Estados islâmicos (sultanatos) com ‘múltiplas identidades e espiritualidades dentro de suas fronteiras territoriais” [7] (p.41).

Nosso terceiro argumento refere-se à necessidade de ver o islã não como uma religião nos modos como essa expressão cultural fora construída pelo ocidente, mas antes como uma forma de vida, uma cosmologia. O islã hoje é mais uma representação do orientalismo no sentido de que os próprios muçulmanos reconhecem o islã apenas em seu formato colonial, ou seja, a partir do olhar externo, do olhar do colonizador, sobre o que é o islã e que irá constituir a concepção interna ao islã sobre o que ele deveria ser.

1.3.2 Práticas Islâmicas Colonizadas

Embora esta dissertação não tenha como objetivo realizar uma pesquisa mais detalhada sobre quais foram os mecanismos de colonização das práticas islâmicas ao longo dos séculos de história e relação do islã com o ocidente (uma vez que importa-nos compreender a configuração da colonialidade do saber no islã principalmente em relação às questões de gênero e à circunscrição de um projeto ético dito islâmico), faremos apenas uma breve aproximação daquilo que reconhecemos refletir a colonialidade do saber nas práticas ditas islâmicas.

Como nos diz Quijano [8], o imperialismo não destruiu as tradições culturais da Ásia e da África, mas o modo como essas culturas foram subalternizadas dão condições de conjeturarmos os efeitos que um discurso sobre a modernidade teve sobre como elas se veem perante o mundo, e como reificam suas tradições a fim de fazer frente ao projeto colonizador global. Também, seguindo as observações de Mignolo [12], embora houvesse outros impérios além do ocidental, como o russo, o japonês, e, no caso islâmico, os impérios turco-otomano, sáfavida no Irã e mongul na Índia, e que são matéria de reflexões importantes sobre as diferentes configurações de relações de poder, nos referimos àquelas que deram ensejo ao atual status quo mundial. Além disso, nenhuma delas operou de modo a construir projetos globais de racialização, extorsão de riquezas e hierarquização de saberes, como ocorrera na primeira e segunda “modernidade”.

No entanto, e apenas como exemplificação, Masud [31] nos narra a história sobre como o colonizador intervirá na acepção das normas islâmicas: anteriormente,

com a existência de uma enorme variedade de interpretações sobre as normas de escolas jurídicas islâmicas, não havia algo como um direito positivista; ainda que pudéssemos pensar em categorias como as de códigos e compêndios de normas, não havia uma letra morta à qual recorrer, mas havia a possibilidade de releituras e interpretações darem conta da experiência vivida. Masud [31] também pede para que atentemos ao fato de que a construção escolástica de um direito islâmico pela colônia esqueceu as distinções que havia entre as jurisprudências das escolas e o que era efetivamente aplicado, a distinção entre os textos e os costumes. Para além desse fato, o colonizador britânico, pensando em relegar a religião ao campo da vida privada, legislará a fim de limitar o uso dos códigos islâmicos apenas quando aplicados em âmbito pessoal. Hourani aponta para o fato de as populações viverem sob uma dualidade de sistemas legais: “casos criminais, civis e comerciais eram decididos de acordo com códigos e procedimentos europeus, e a autoridade da *shariah*, e dos juízes que a dispensavam, limitava-se a questões de status pessoal” [32] (p.453). O direito passa a ser considerado aquele que é legislado pelo Estado, tornando a compreensão sobre o direito religioso e/ou consuetudinário como se compartimentalizado para todo o sempre.

O colonizador, em especial o britânico, estabeleceu um governo de *indirect rule*, mantendo, para regular as relações privadas, a legislação local, desde que não ferisse a “cláusula de repugnância”. Nesse ponto, pois, o direito islâmico permaneceu operante, no sistema colonial, para definir situações contratuais, estatutos pessoais e relações “privadas”, no mais, operando o denominado “direito público”. Os poderes coloniais definiam tais assuntos em termos de religião e costume, como forma de excluí-los dos princípios gerais de igualdade e justiça. Ou seja: o *revival* atual do direito islâmico é, até certo ponto, o revigoramento de uma construção colonial [33] (p.153).

Para quem conhece um pouco da construção da jurisprudência islâmica, tal operação é no mínimo duvidosa, uma vez que não há que se compartimentalizar diferentes aspectos da vida quando eles são pensados para ter atuação conjunta.

Organizando a vida inteira de modo que Deus tenha prioridade e seus planos para a humanidade se concretizem plenamente, os fiéis chegarão a uma integração pessoal e social que lhes permitirá vislumbrar a unidade que é Deus. Isolar um setor da vida e declará-lo fechado para esse “esforço” religioso equivaleria a uma chocante violação do princípio de unificação (*tawhid*) que vem a ser a virtude cardeal do islamismo [34] (p.63).

Também, para Reza Aslan, historiador das religiões irano-americano e um dos principais intelectuais convocados pela mídia americana para dar

esclarecimentos sobre o “islã” em tempos de crise, o islã deveria ser visto não como uma religião, mas como uma civilização e uma cosmologia:

É a convicção dinâmica de que as responsabilidades espirituais e seculares de uma pessoa são as mesmas, de que o dever de uma pessoa para com a comunidade é indistinguível de seu dever para com Deus. Desde a criação de a primeira ordem civil islâmica em Medina, o islã tem se esforçado não somente para evitar maus hábitos mas também para encorajar a virtude, não somente para satisfazer as necessidades do povo mas também para satisfazer a vontade de Deus [35] (p.258).

A isso se responde por meio do conceito de tawhid ou unicidade entre as coisas divinas e mundanas. Para a cosmologia islâmica, toda a diversidade presente no mundo, seja ela de povos e de religiões, seja ela referente à natureza material ou divina, comungam do mesmo todo e influem conjuntamente para isso. Não é apenas a diferenciação de aspectos da experiência vivida que é estranha ao islã, mas também a ideia de que a diversidade histórica, geográfica e religiosa sejam-lhe alheias.

Lila Abu-Lughod [36] nos conta sobre o estudo realizado por Judith Tucker, uma das pioneiras no campo da história social sobre mulheres do oriente médio, e que publicou um livro sobre as opiniões legais de juristas em cortes islâmicas relativamente a casos que envolviam questões de gênero ocorridos em Damasco, Nablus e Jerusalém. A conclusão da autora, segundo Abu-Lughod, é que “embora as doutrinas legais islâmicas fossem baseadas em diferenças entre homens e mulheres, juízes optavam na prática por interpretações mais amplas e flexíveis baseadas em um desejo de justiça e de estabilidade para a comunidade” [36] (pp.104-105). E que, portanto, apenas com a recente codificação das normas sociais impetradas pelo Estado, torna-se latente os privilégios de uma sociedade patriarcal sem o que Tucher chama de um acompanhamento da flexibilidade e ativismo judicial que haviam sido até então a marca da justiça islâmica.

Recentemente, durante o ataque militar israelense sobre Gaza em julho de 2014, foi possível acompanhar pela mídia alternativa denúncias de movimentos LGBTQ, localizados em todo mundo, mas também em Israel e na Palestina, concernentes às propagandas de ocupação israelenses, denominadas *pinkwashing*, que pretendem justificar a ocupação colonial da Palestina, o apartheid implantado pelo Estado de Israel, o massacre e a violação de todo e qualquer acordo internacional por meio da construção da imagem de uma Israel que pinta mais rosa:

estratégia que inclui divulgação de peças publicitárias (“O melhor exército do Oriente Médio não discrimina homens e mulheres homossexuais – Liberais de verdade amam Israel”) sobre as relativas liberdades civis em Israel, atração do *pink money*, pessoas LGBTQ que são atraídas a Israel para passar as férias, e a construção de retóricas sobre como as populações liberais e civilizadas do mundo, diga-se ocidental, devem apoiar a ocupação israelense a fim de não coadunar com o cerceamento das liberdades das mulheres palestinas, bem como proteger a população LGBTQ das políticas discriminatórias dos vizinhos de Israel.

A essa altura do texto, torna-se já reconhecível a estratégia colonial de Israel, a mesma utilizada pelo Império Britânico para justificar o controle sobre suas colônias, afinal, como arautos da civilização, viam-se impelidos a salvar da barbárie as populações colonizadas, protegendo as mulheres de sua cultura/religião, e ajudando-os a chegar a um estágio superior de "ilustração" [17][37]. Daí que a frase "uma civilização deve ser medida pelo modo como trata suas mulheres" parece-nos ter sido cunhada dentro desta perspectiva: a de hierarquizar populações, subjugar-las e condená-las aos colonialismos.

Esse caso foi trazido aqui de modo a exemplificar a colonialidade do poder conjugada à colonialidade do saber, posto que “a retórica do poder gera com muita facilidade, quando exercida num cenário imperial, uma ilusão de benevolência” [38] (p.18). Mas não apenas; quando se diz decolonizar o islã, pretende-se que práticas tidas como inscritas no seio de uma ética islâmica sejam revistas à luz das práticas coloniais, bem como a partir de uma nova perspectiva de como acedermos ao conhecimento das sociedades e de suas tradições culturais, uma vez que são dinâmicas, estão constantemente revendo seus parâmetros de justiça e equidade, e, portanto, não podem ficar à mercê de um regime discursivo sobre o que são ou deveriam deixar de ser.

A fim de rever a posição necessária sobre as sociedades islâmicas quanto a como lidam com as questões relativas às pessoas LGBTQ, Gabriel Semerene, pesquisador brasileiro sobre o Oriente Médio,⁵ nos diz que:

⁵ Reportagem da Revista Geni: “Israel lava mais rosa: Como a propaganda sionista sequestra a causa LGBTQ para dissimular suas violações de direitos humanos, a ocupação e o massacre do povo palestino”. Por Gabriel Semerene. Disponível em: <http://revistageni.org/08/israel-lava-mais-rosa/>. Acesso em 30 de junho de 2015.

A opressão patriarcal e heteronormativa é, como em todas as sociedades contemporâneas, um fato concreto nas sociedades palestina e árabes em geral, ao que se acrescenta um quadro legal muitas vezes desfavorável. De fato, quando a Europa exportou o Estado-nação moderno para o Oriente Médio, exportou igualmente códigos civis que condenavam as relações entre pessoas de mesmo sexo. Se, nas ex-metrópoles coloniais europeias, as leis criminalizando relações homossexuais foram abolidas entre as décadas de 1970 e 1980, em países como o Líbano, a Síria e o Egito, os artigos sancionando práticas sexuais “contra a natureza” são uma herança colonial. Vale frisar que nos Territórios Palestinos, com a exceção de Gaza, as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo foram legalizadas em 1951.

Parece-nos óbvio que o colonialismo israelense não virá em socorro das populações discriminadas, mas o contrário, uma vez que os ataques a sua população, que não discriminam *queers* de heteronormativos, tendem a estressar as relações hierárquicas internas, dificultando que acorram a suas próprias lutas, afinal, uma população injustiçada dificilmente conseguirá almejar algum tipo de justiça internamente. Apesar disso, associações como a alQaws (o arco-íris, em árabe), e o grupo Palestinian Queers for BDS que militam tanto contra a ocupação como contra a homofobia seguem sua militância denunciando, inclusive, o *pinkwashing*, apesar da total invisibilidade dos grandes meios de comunicação às suas lutas que dizem respeito à libertação e igualdade de sociedades continuamente reificadas pelo orientalismo.

Segundo uma intuição importante, Grosfoguel nos diz que investigar o islã em uma perspectiva epistêmica pós/colonial/decolonial significa produzir uma visão decolonial ao interior de e a partir do islã, revendo as distorções coloniais produzidas nas tradições e narrativas da teologia islâmica [30]. Um exemplo do que isso significa segue do seu relato abaixo:

Em uma visita que fiz a Marrocos a convite do Centro de Estudos da Mulher no islã, dirigido por Asma Lamrabet, pude notar que em todas as mesquitas se proíbe a entrada de não-muçulmanos. Isso me surpreendeu muito porque, no resto do mundo muçulmano, e desde os tempos do profeta, as mesquitas sempre estiveram abertas a não-muçulmanos. De forma que me perguntava de onde isso vinha. Para a minha surpresa, isso foi institucionalizado a partir do colonialismo francês, quando um general chamado Louis Hubert Lyautey passou um decreto proibindo a entrada de não-muçulmanos nas mesquitas como uma estratégia de “divide e reinarás” ou “divide e vencerás”. Hoje em dia esse decreto continua institucionalizado no Marrocos, proibindo a entrada de não-muçulmanos nas mesquitas, e é reciclado entre os muçulmanos marroquinos como algo autêntico do islã justificado por meio de falsos *hadiths* como fonte para explicar essa prática excludente [30] (p.17).

1.3.3 Decolonizar o islã político

A decolonização do islã não é uma operação apenas necessária devido aos colonialismos; não há um islã bom anterior à colonialidade do poder e do saber. Não há nem mesmo *um* islã de antes, nem mesmo *um* islã de depois. Embora possa parecer óbvio, a decolonização do islã deve servir à operação de recepcionar o islã como categoria de análise, e apenas quando inscrito em um contexto particular que leve em consideração “a pluralidade de interpretações, práticas e experiências que constituem o universo de referências religiosas delimitadas pelo termo islã” [22] (p.29). No entanto, há que se ter em conta que a permanência da civilização islâmica bem como os inúmeros processos modernos de comunicação [22] fazem com que haja um diálogo constante entre “discursos, práticas, objetos, imagens e pessoas que circulam em diversas arenas supralocais” [22] (p.30), ou seja, que existam como afirma Barlas [39], elementos constituintes, continuamente reificados que componham uma determinada tradição referente à civilização islâmica, informada por meio de “referência comum a textos sagrados e tradições rituais” [22] (p.30).

Mais ainda, uma vez que se vivem globalmente os efeitos do colonialismo, e que esses possuem relevância para a discussão sobre o islã (como veremos logo à frente), pensar a decolonialidade faz-se necessário também para salvar o islã do próprio islã, no que ele se configurou devido a uma grande variedade de fatores, mas também devido aos racismos culturais, ao orientalismo e aos imperialismos. Assim, ao tempo em que se des(en)cobre o islã, a decolonização de seus inúmeros projetos epistêmicos, relacionados a tantos outros colonialismos, passa necessariamente por resgatá-lo de dentro do projeto moderno/colonial em que está aprisionado, como nos diz Segato sobre a decolonização de projetos históricos desde a colonialidade [25][40].

O processo de decolonização de um projeto epistêmico encoberto por séculos de colonialismos e apagamento de seus diversos referenciais históricos não deve ser visto apenas como um processo de acessão à busca do pensamento inscrito na diferença colonial. Decolonizar, para além do reconhecimento do influxo dos colonialismos na história moderna, e compreensão dos modos como atuam as

colonialidades do poder, realiza-se por meio do processo crítico do pensamento, como o proposto pela *desconstrução* de Jacques Derrida.

Nesse sentido, é preciso pensar a desconstrução como um modo possível de decolonização, como também seriam a escritura e o rastro. São todos “indecidíveis”, no sentido de que não podem se constituir como conceitos, mas alertam para as fissuras que o texto apresenta quando aberto às múltiplas retóricas, e que parecerão inexistentes quando o texto é lido de forma metafísica. Desconstrução, portanto, não significa dar a ver os elementos que compuseram um conceito, uma tradição de pensamento ou uma cultura; desconstrução é a operação que mostra estarem abertos os espaços de significação da linguagem, quer dizer, tudo aquilo que a metafísica não pode abarcar é matéria de re-visão sobre o mundo. É nesses espaços de significação que a retórica se apresenta como instrumento que subverte a ordem instituída a seu último grau, pois autoriza que um elemento da tradição se modifique dia a dia ou que seja substituído por outro.

A operação realizada pelo projeto de decolonização do pensamento não concorre com as propostas filosóficas pós-estruturalistas ou mesmo com a desconstrução pelo fato de que essas últimas se encontram questionando a modernidade desde dentro, por meio de seu próprio instrumental, enquanto que o projeto de decolonialidade do pensamento questiona, segundo Mignolo [12], não apenas os conteúdos que compõem a modernidade, mas também em que termos esta se encontra inscrita. Decolonizar o islã por meio da desconstrução é necessário para que se repensem as categorias islâmicas de pensamento, desde o islã, e em confluência com os diversos projetos epistêmicos outros que o circundam, porém não (apenas) desde os preceitos universais inscritos no conhecimento filosófico e político ocidental.

As retóricas que deslindam o poder de agência em auxílio à reconfiguração de variados projetos históricos (como os diversos feminismos islâmicos tratados nesta dissertação), por meio da decolonização como também da desconstrução, recuperam um espaço de atuação que vinha sendo monopolizado por grupos antagônicos. É preciso recuperar e reinscrever as retóricas que atendam aos anseios libertários das diversas comunidades islâmicas, visto ser o processo retórico – segundo aqui sustentamos – a única via possível de nos salvarmos do processo civilizatório-modernizador. Se, como diz Todorov, a história não é mais que uma série de deslocamentos imperceptíveis, [14] (p.371), e, em assim sendo, caber-nos-

ia olhá-la com responsabilidade, defendemos que são as diversas retóricas sobre a tradição que orientarão seus necessários deslocamentos.

Pensar a história recente dos colonialismos em consonância com a história do islã logra, indubitavelmente, que compreendamos a atual situação política do Oriente Médio, bem como as diversas manifestações armadas relacionadas ao revivalismo islâmico, aos movimentos reformistas e jihadismos, portanto, ao que se convencionou chamar islã político [22]: elemento imprescindível para se pensar a decolonização do islã. Embora a decolonização do islã político passe necessariamente por recontarmos os termos dessa história, não há que se imputar aos colonialismos a culpa pelos diversos autoritarismos, abusos, intolerâncias e fundamentalismos presentes em alguns Estados e sociedades Islâmicas, embora, como veremos mais adiante, os colonialismos tenham tido, sim, importante influência sobre os termos de conformação dos estados nacionais e subsequentes resistências.

Ademais, se compreendermos a pluralidade islâmica como referente à diversidade das sociedades que comungam de uma fé universal, então não se pode defender a tese de que exista um islã justo e correto contra o qual atentam os jihadistas da Al-Qaeda. Como nos diz Pinto, essas manifestações não são “simples fruto de um desvio dos “verdadeiros” princípios do islã. Esse é um discurso recorrente na apologética muçulmana construída em reação ao discurso estigmatizante ocidental” [22] (p.23). Assim, ainda que pretendamos decolonizar o islã político de suas diversas formas de colonialidade, é importante que a desconstrução e as criações de retóricas, como apontado acima, operem a que não sobrevenha um projeto político-epistêmico que pretenda eliminar todos os que não estão inscritos em suas próprias categorias coletivas de alucinações de fé, vide ISIS (Daesh).

1.3.3.1 Resistências ao colonialismo: modernismos, salafismos e islamismos (islã político)

Embora ao longo da história da civilização islâmica, tenha havido vários movimentos de reforma (*islah*) e de renovação (*tajdid*) do pensamento muçulmano [34] (p.68); [41] (p.12), trataremos brevemente daqueles movimentos provenientes

da resistência aos colonialismos. Haverá os que utilizaram o islã como caráter identitário (ou idioma cultural), como aposto por [22] de sublevação e luta contra o Império e, outros que, posteriormente, na tentativa de tomar o poder estatal com o intuito de promover reformas em busca de sociedades igualitárias [22], estarão imbuídos de uma ideologia religiosa em prol de uma islamização da política. Esse será o islamismo ou islã político e seus militantes os islamistas ou islamitas.

Em um segundo momento, no século XX, a tomada do Estado deixa de ser um desígnio e os grupos se organizam em torno da busca por sociedades moralizadas por meio da moralização de seus indivíduos [22]; daí o surgimento dos fundamentalismos no mundo islâmico, que terão como linha ideológica o wahhabismo, seita islâmica surgida na Arábia Saudita do século XVIII, mas cuja influência será perceptível no último quartil do século XX e início do século XXI, uma vez que será a ideologia dos jihadismos atuais.

No entanto, com a mudança do contexto político mundial, podemos dizer que no século XXI a tomada do Estado (de preferência estados esfacelados com a ajuda dos neocolonialismos) passa a ser prerrogativa de um grupo fundamentalista em particular, o ISIS – The Islamic State of Iraq and Syria (Estado Islâmico do Iraque e da Síria ou Levante) ou, como é conhecido em árabe, Daesh⁶, grupo jihadista que pretende apagar as fronteiras entre os estados, cujas populações professam a fé islâmica, a fim de instaurar um Califado nos moldes dos impérios árabes e turco-otomanos medievais. O Daesh alega existir um modo de atuação política e de estado islâmico legado pelo profeta para a comunidade muçulmana que congregue a atuação do poder temporal com o poder religioso. No entanto, ainda que o Califado tenha influenciado a atuação dos ulemás (clérigo islâmico geralmente estabelecido por um poder político) em diversas épocas de sua história, o tipo de Califado almejado pelo Daesh nunca teve existência real após a era profética (referência do islã clássico).

⁶ Daesh é um acrônimo em árabe para “Islamic State of Iraq and the Levant”, utilizado pela mídia árabe e iraniana como uma forma de se opor ao termo Islamic State (IS) uma vez que sugere que haveria um Estado Islâmico reconhecido pela comunidade internacional. O acrônimo é utilizado também como ultraje ao grupo jihadista, uma vez que a palavra Daesh soa como diversas outras palavras injuriosas na língua árabe. Fonte: <<http://www.france24.com/en/20140917-france-switches-arabic-daesh-acronym-islamic-state/>>.

Sobre este termo, *fundamentalismo*, é necessário que se façam algumas observações. Sabe-se que foi cunhado no séc. XX, e que *fundamentalista* era como se autoproclamavam os protestantes americanos que queriam se distinguir dos considerados liberais [34]. O fundamentalismo apresenta-se, assim, como *reação* à “modernização e secularização da sociedade americana” [35] (p.241).

Para Armstrong [34], o fundamentalismo americano se caracterizará pela insistência em realizar interpretações literais das Escrituras sagradas do cristianismo. Ou seja, essa forma de interpretar vinha em apoio a uma concepção de mundo que não podia prescindir de sua busca por um cristianismo puro, original e fundamental.

No entanto, o termo fundamentalismo tem sido utilizado para nomear todo e qualquer movimento reformador de outras religiões, desconsiderando as inerentes particularidades relacionadas aos diversos movimentos religiosos [34]. Além do mais, a expressão pretende designá-los como tradicionalistas, a fim de qualificá-los como irracionais, radicais e fanáticos, quando, segundo Armstrong [34], esses movimentos deveriam ser caracterizados como absolutamente *modernos*. Esse argumento será visto mais adiante.

Contudo, para fins desta dissertação, não usarei o termo fundamentalismo para me referir aos conservadores, neoconservadores, modernos pietistas, tradicionalistas, salafistas ou aos militantes do islã político ou islamismo. Para Aslan, o termo fundamentalismo não dá conta da enorme variedade de movimentos surgidos em resistência aos colonialismos, como os reformistas e/ou islamistas, nacionalistas e/ou socialistas. Para ele, fundamentalismo deveria se referir apenas à “ideologia ultraconservadora e puritana representada mais claramente no mundo muçulmano pelo wahhabismo” [35] (p.242).

Parece-nos que tratar movimentos tão diversos e com propósitos tão difusos por meio de um termo que midiaticamente tornou-se bastante pejorativo tem o propósito de desqualificar investidas políticas legítimas, principalmente no oriente médio, uma vez que, para o ocidente, ao se tratar de fundamentalismo, sugere-se que sua ideologia leve necessariamente à prática do terrorismo. Também porque, segundo Schiocchet, o islã, enquanto linguagem política do oriente médio, é entendido “não enquanto ‘fundamentalismo’ e atraso social, mas sim, em grande medida, enquanto reação autóctone e moderna ao idioma político contemporâneo pós-Guerra Fria” [42] (p.41).

Portanto, para fins desta dissertação, e, em acordo com o sugerido por Aslan [35] e Grosfoguel [30], Fundamentalismo será uma expressão utilizada para demonstrar uma *reação*, portanto, como o conseqüente direto daquilo que os EC chamam de formas eurocêntricas de fundamentalismos: os fundamentalismos apostos pelo projeto colonial global como os fundamentalismos de estado [6], o americano ou o israelense no Oriente Médio; os fundamentalismos eurocêntricos que deverão ser vistos como fundamentalismos epistêmicos; e os fundamentalismos subalternizados, como o islamocêntrico, ou o afrocentrico. Assim, antes de exemplificarmos o que é a linha ideológica wahhabita e porque Aslan [35] a considera a produtora do fundamentalismo islâmico, discutiremos um pouco as circunstâncias e termos sobre os quais os movimentos do revivalismo islâmico conseguem se fortalecer e expandir.

Como já foi mencionado, houve sempre movimentos reformistas e de revisão dos termos em que o islã fora vivido e praticado. Há que se pensar que, em menos de um século, o islã se expandiu pela península arábica, pelo norte da África e pelo sul da Europa e que, inevitavelmente, adotou diferentes práticas sociais, políticas e religiosas dos povos com que conviveu [43]. Assim, no bojo de uma conjuntura como a descrita, o islã assistirá a formação de várias correntes, seitas, vertentes místicas e divisões sectárias, como também abrigará discussões sobre o islã mais correto, mais verdadeiro e que atenda aos desígnios sociais e divinos para o qual foi revelado por Deus.

Porém, apesar das tentativas de “renovação” anteriores à modernidade e aos colonialismos, a diversidade geográfica e cultural na qual o islã cresceu permitiu-lhe recepcionar diversas abordagens e vivências. Ainda quando, segundo Pinto [22], os diferentes impérios islâmicos, tais como o Império Mogul (mongol na Índia) e o Império turco-otomano, procuravam criar ortodoxias oficiais, sempre coexistiram “uma pluralidade de tradições religiosas islâmicas e não islâmicas (cristãos, judeus, zoroastras e hindus)” [22] (p.122). Ademais, a própria teologia jurídica islâmica por diversas vezes e desde o início do islã pretendeu abarcar diferentes manifestações religiosas como manifestação da *ummah* (comunidade muçulmana): ou seja, para a cosmologia islâmica, Allah enviou milhares de profetas e milhares de escrituras sagradas e que, portanto, essas comunidades deveriam ser recepcionadas para dentro da *ummah*, uma vez que fazem parte de uma mesma expressão divina [20] [44].

Assim, será necessário localizarmos os séculos XIX e XX como os períodos em que as colônias passam a usar a estratégia narrativa dos imperialismos [38] como resistência à colonização (diga-se pensar a identidade como constructo definidor de uma comunidade imaginada, para usar a já conhecida expressão de Benedict Anderson), e, a partir da década de 1970, a deflagração dos movimentos culturalistas e fundamentalistas, como a exemplo dos jihadismos que adentraram o século XXI. Ainda, segundo Said [38], é principalmente nos séculos XIX e XX que os movimentos de resistência aos colonialismos, ou seja, os movimentos de *descolonização*, passam a operar por meio de uma resistência armada, mas não apenas; o triunfo principal dos movimentos estará na elaboração de uma resistência cultural, que verá na construção de uma identidade a consolidação de uma ideologia apta a reclamar a formação de um idioma religioso comum (pan-islamismo); de uma identidade étnica comum (pan-arabismo); posteriormente de um Estado-Nação que recepcione a necessidade de construir uma identidade étnico-cultural emergente (o forjamento de nacionalidades pós-primeira guerra mundial), e, finalmente, com a falência do Estado em atender aos desígnios de desenvolvimento econômico e social, surge o movimento islâmico socialista mundial.

Podemos agrupar os movimentos reformistas dos séculos XIX e XX em modernistas e pan-islamistas, islã político ou islamista, e, finalmente, no fundamentalismo wahhabita. Os movimentos reformistas que se iniciam nos séculos XVIII, XIX, moldando o islã contemporâneo, e que adentrarão o séc. XX por meio da Revolução Iraniana e da difusão do wahhabismo em grande parte do mundo islâmico sunita, contaram com o influxo de alguns elementos trazidos pela modernidade e pelo colonialismo; a saber [22]: maior mobilidade geográfica por meio das novas tecnologias de locomoção, inclusive para que enormes contingentes de população pudessem realizar a peregrinação a Meca (um dos cinco pilares do islã), e conseqüente difusão de conhecimentos e ideias antes restrita à sua localidade; absorção pelas *madrasas* (escolas corânicas) de uma pedagogia centrada na ideia de que o acesso direto ao texto, a despeito de séculos de formação de escolas interpretativas e jurisprudências teológicas, constituía o padrão de modernidade educacional: “pedagogia centrada na transmissão de conhecimento pela inculcação nos alunos da capacidade de decodificação intelectual de saberes inscritos em textos” [22] (pp.131-132); e, o mais importante, a confluência histórica daqueles movimentos que se verão rodeados por elementos comuns deflagrados pelos

colonialismos europeus, tais como as opressões econômicas e culturais, a libertação da ocupação colonialista, bem como o desejo mútuo de recuperação dos tempos áureos da civilização islâmica.

É preciso ressaltar que, segundo Aslan [35] e Ahmed [43], os poderes coloniais asseguravam seus interesses econômicos por meio de políticas imperialistas como a inserção de novas tecnologias europeias de exploração de matéria-prima, inserção de mercadorias que contribuíram para a destruição das indústrias locais, retirando inclusive a subsistência de pequenas(os) produtoras(es) rurais e artesãos. Mas não apenas é preciso citar as políticas de segregação entre europeus e nativos, bem como entre diferentes etnias locais; as missões evangelizadoras e o sequestro dos sistemas de ensino por instituições europeias e cristãs. Além das capitulações [22], instituto que assegurava às potências europeias intervirem em outros territórios de modo a “proteger” populações cristãs ou de outras confissões. Importante notar que esse instituto dará ensejo a vários confrontos entre as populações que adquiriram diferenciado status econômico e social frente ao contínuo empobrecimento das populações islâmicas.

Será durante a ocupação britânica no Egito e na Índia que alguns intelectuais procurarão equacionar aquilo que compreenderam como a supremacia do ocidente – o pensamento científico, a tecnologia e uma educação moderna – com a realidade social e religiosa das sociedades islâmicas [35]. Esses serão conhecidos como modernistas. Apesar das inúmeras reações à tentativa europeia de ocupação e violência epistêmica, os modernistas procurarão revisitar a tradição islâmica a fim de compatibilizar o islã com a modernidade por meio de um discurso racional de revitalização da *shariah*⁷, utilizando-se do instituto do *ijtihad*⁸ islâmico, que se refere a um esforço pessoal e racional de compreensão das escrituras. Em busca de um iluminismo islâmico, várias proposições epistemológicas de como aceder a essa tradição surgirão, como, por exemplo, tentativas de reformas legais relativamente às

⁷ Comumente traduzido como lei islâmica, no entanto, “o termo designa mais amplamente a concepção e a apreensão islâmica do caminho, da existência e da morte, e inclui assim os valores morais e éticos do próprio processo de formulação da lei. É assim, do ponto de vista jurídico, a soma das categorizações de todas as ações humanas” [45] (p.228).

⁸ Inicialmente como um instituto disponível apenas para os juristas muçulmanos, denominados mujtahid, e, posteriormente, tendo sido reivindicado pelos movimentos modernistas e reformistas do islã, é contemporaneamente utilizado, segundo Ali [45], como um modo genérico de designação do esforço intelectual e reflexivo de se pensar o islã desde seu próprio contexto.

jurisprudências religiosas, desqualificação dos doutores da lei, os ulemás, que serão acusados de legislar em atendimento aos desígnios de poderes corruptos e proibir discussões sobre os limites da *shariah* e o significado das escrituras [35].

Outras reações virão quanto à necessidade de combater o modo como o islã estava sendo retratado pelo ocidente, como essencialmente ortodoxo e em nada flexível [35]. Era importante que não apenas o ocidente, mas também as sociedades islâmicas compreendessem a *shariah* não como um código civil de lei, ou seja, como um normativo que, por ser religioso, restaria estanque, uma vez que ela era um produto social de séculos de reflexão sobre o que seria as melhores normas para uma sociedade. Não estava, portanto a *shariah* inscrita no Corão, que apenas delineava algumas regras morais bastante genéricas e não dava encaminhamentos concretos para questões políticas ou regras específicas de conduta [35] (p.227). Frequentemente, esses modernistas serão considerados instrumentos do colonialismo [43][35], uma vez que serão acusados de querer secularizar as sociedades islâmicas em desconsideração ao fato de que estão vivendo sob o julgo do colonizador, ou seja, sob seus regramentos.

Outros modernistas restarão perplexos com a chamada hipocrisia britânica que, enquanto advogava a supremacia dos valores morais do iluminismo, ocupava de forma bárbara e violenta a terra dos outros. Para esses, o islã não poderia ser subtraído de uma equação, cujos colonizadores a utilizavam para desqualificar toda resistência com a justificativa da missão civilizadora. Pelo contrário, o islã deveria não ser mais visto como simples religião, mas como um motivo ideológico de solidariedade mundial antissectária contra o imperialismo [35] (p.230); afinal, segundo um dos principais teóricos modernistas desta linha, Jamal ad-Din al-Afghani (1838-97), o islã, antes que o ocidente, já trouxera inscrita desde o início de sua civilização noções como as de igualdade social, soberania popular, busca pelo conhecimento e sanção popular contra um governo tirano. Não haveria, portanto, de renunciar às próprias concepções de justiça e igualdade. Para atingir o grau de avanço tecnológico e econômico das sociedades europeias seria preciso antes contemporizar os valores islâmicos, ao invés de debilmente imitar os europeus [35] (p.230).

O salafismo surgirá desde a agência religiosa, ou seja, como reação dos ulemás aos colonialismos, mas também a alguns modernismos. Inicialmente emprestando o termo *salafiyya* dos modernistas (Muhammad Abdu, Al-afghani e

Rishad Rida), o salafismo surgido no Egito se consolidará como movimento puritânico islâmico. O termo agregará diversas correntes reformistas cujo islã será o idioma comum de resistência colonial. O termo *salaf*, que se refere às três primeiras gerações da comunidade muçulmana que, em tese, teriam vivido a mensagem profética e um islã puro e que, portanto, conseguiram aplicar a mensagem de pureza espiritual e justiça social islâmica, dará nome ao movimento que inicialmente procurará fazer uma leitura moderna do islã. Haverá aqueles que pretenderão desconsiderar todas as “modificações e acréscimos gerados pelas histórias e culturas locais [22] (p.30), e que não inscritas nos textos das escrituras e dos teólogos, como também entre àqueles que legitimaram como fontes do islã apenas o Corão e os *hadith(s)*⁹. Hoje, as correntes salafis são múltiplas e diferenciam-se geograficamente, por escolas teológicas ou pela recepção dos aconselhamentos de um determinado líder religioso. Devido à influência da doutrina wahhabita, que será vista mais adiante, quase todas as formas de se professar da fé islâmica sunita (doutrina majoritária no islã) seguem alguma tendência salafi.

Embora inicialmente os modernistas e salafistas estejam bastante próximos em seu intento de compatibilizar o islã com a modernidade, o salafismo não vê o islã apenas como uma expressão cultural de determinada civilização. Não querem, como alguns modernistas, secularizá-lo porque não entendem que possa ser retirada da religião sua importância social. No entanto, o salafismo pietista de inícios do século passado ainda pode ser visto como um movimento moderno porque pretenderá apreender intelectualmente “conceitos, valores e normas codificadas nos textos sagrados do islã”, com o intento de retirar das escrituras as normas e substratos morais que fossem relevantes para o mundo moderno [22].

É novamente nesse contexto histórico que Hasan al-Banna funda a Sociedade dos Irmãos Muçulmanos, conseguindo atrair uma enorme leva de simpatizantes para o seu projeto de socialismo islâmico. al-Banna não tinha pretensões políticas, e até sua morte, planejada pelo governo nacionalista egípcio em conluio com a polícia britânica, nada nas suas pregações ou ações levava à

⁹ *Hadith*, ou *hadiths* para designar o plural em português, diz-se de ditos que compõem a tradição profética, e que são reconhecidos como legítimos ou não a depender do reconhecimento da teologia jurídica islâmica sobre a cadeia de narradores que deveria remeter ao Profeta e às pessoas que conviveram com ele.

ideia de que era necessária uma luta armada ou mesmo a tomada do poder [35]. No entanto, as ideias de al-Banna não podiam ser toleradas, uma vez que sua pregação constituía-se em denunciar a pobreza dos egípcios, seus conterrâneos, frente ao enriquecimento dos estrangeiros britânicos, apregoar a decadência da civilização islâmica à secularização do Estado, ao esquecimento dos princípios de igualdade e justiça social islâmica pelos governantes e elites econômicas, pactuadas com o colonialismo britânico, e, principalmente, à ideia de que era necessário islamizar as instituições e a sociedade, uma vez que no islã estariam contidas todas as normativas políticas, sociais, econômicas e culturais que assegurassem uma vida boa e justa para todas/os. Para o socialismo islâmico, apenas um governo ou estado islâmico conseguiria transformar uma sociedade decadente em uma próspera moral e economicamente. Haveria apenas de aplicar as normativas legadas pelo profeta e a sociedade justa se instalaria [35]. Ainda assim, não seria pela força que os princípios islâmicos adentrariam as instituições: seria preciso uma reforma interior e não uma reforma política, daí a insistência em cultivar-se pela via mística islâmica, o sufismo [22] (p.149), e o esforço organizacional em prol dos serviços de assistência social [35] aos mais pobres, característica que qualifica a irmandade até os dias de hoje.

No entanto, é preciso lembrar que vivíamos o pan-arabismo que apregoava uma união comum dos povos árabe-islâmicos contra os colonialismos. A despeito de esse grupo étnico-religioso representar apenas vinte por cento de toda a comunidade muçulmana, e que estava sob julgo colonial, o projeto é desarticulado com o fim da primeira guerra mundial e o colapso do império turco-otomano. As comunidades que congregaram o império por quase cinco séculos se compreendiam pertencentes à *ummah*, mas, com o seu desmantelamento, viam-se compelidas a “identificar-se a si mesmos como cidadãos de nações, e não como membros de uma comunidade” [35] (p.235). Isso ocorrerá, segundo Said, devido à crença de que é necessária a cantonização estatal, com suas burocracias e polícias secretas prontas para combater um mal externo. Enquanto no passado as diferentes etnias, tradições culturais e religiosas conviviam sob o jugo do império turco-otomano e mais tarde sob o poder colonial [38], agora a resistência se formava em torno de nacionalismos de clãs, seitas, famílias e regimes monopartidários, cuja governabilidade advinha do apoio ofertado pelas potências contemporâneas, situação que pode ser observada recentemente com o desmantelamento de Estados fictícios no oriente médio.

O socialismo islâmico surge em um momento em que o pan-islamismo e o pan-arabismo mostraram-se de pouco alcance e efetividade no cenário político, uma vez que:

O Socialismo Islâmico revelou-se infinitamente mais bem-sucedido do que tanto o Pan-Islamismo ou o Pan-Arabismo em dar voz às queixas muçulmanas. A Sociedade dos Irmãos Muçulmanos enfrentou vigorosamente questões com as quais ninguém mais queria lidar. Questões como o aumento nas atividades missionárias cristãs no mundo muçulmano, o crescimento do sionismo na Palestina, a pobreza e a inferioridade política dos povos muçulmanos, e a opulência e autocracia das monarquias árabes figuravam regularmente na agenda da Sociedade dos Irmãos [35] (p.236).

O Nacionalismo autoritário de Gamal Abdel-Nasser, que acede ao governo egípcio por meio de um golpe militar, inclusive com o apoio da própria irmandade muçulmana, e pela população que queria se ver livre de uma monarquia apoiada pelos britânicos, não tardará a reconhecer naquela uma força política antagônica. Embora a irmandade não tenha aceitado cargos políticos no governo, sua atuação na sociedade era relevante e ameaçava os propósitos autoritários do nasserianismo. A partir da perseguição, do aprisionamento e da execução dos membros da irmandade, novas linhas ideológicas cindem e começam a apregoar a ideia de que não seria possível esperar por uma renovação espiritual dos indivíduos, era necessário agir em conformidade com o pragmatismo político que imperava na sociedade [35][22]. Assim, “a repressão sistemática a todas as formas de oposição por parte dos regimes autoritários criou uma lógica de radicalização que, embora já presente desde os anos 60, adquiriu sua forma mais violenta nas décadas de 70 e 80 do século XX” [22] (p.160).

Sayyid Qutb, um dos ideólogos do islã político, revitaliza a ideia de jihad, elevando-a a sexto pilar do islã [22] (p.152). Segundo Pinto, o desenvolvimento do conceito de jihad é desenvolvido pelos teólogos medievais que a distinguiram em dois tipos de jihad “(lit. esforço (na senda de Deus)): a ‘grande jihad’ (*al-jihad al-akbar*), que deveria ser travada no *nafs* (*self*) de cada indivíduo, de modo a controlar e reorientar os impulsos e desejos originados nele para a devoção a Deus; e a “pequena jihad” (*al-jihad al-asghar*), que consistia na luta armada em defesa da comunidade muçulmana [22] (p.152).

A jihad, que significou para a primeira comunidade muçulmana um esforço pessoal que levasse ao aprimoramento espiritual e coletivo, é reduzida para atender

aos anseios depositados pela retórica do islã político. A menos que se tomasse o Estado e se implantasse um governo islâmico à força, a injustiça imperaria. É este o contexto que conformará o islã radical, cujos sinônimos são intercambiáveis para islã político e islamismo, uma vez que a força motriz ideológica assiste na ideia de que o islã deve compreender todos os aspectos da vida de um fiel, e, portanto, a *shariah* tem de responder a todo e qualquer anseio individual e social [35]. Metas apenas alcançáveis por meio da atuação política em prol do estabelecimento de um Estado Islâmico, que, segundo Pinto [22], “representa uma ruptura com o equilíbrio tradicional entre o poder político e a moral religiosa tal qual ele se estabeleceu na história islâmica” [22] (p.148).

Decolonizar o islã deverá responder à necessidade de fazer frente aos nacionalismos autoritários redesenhados no século XX, e presentes até o momento, surgidos inicialmente do intento de combate aos colonialismos e por meio da afirmação de uma identidade comum, seja árabe ou islâmica. É quase desnecessário dizer que a recepção de um projeto de modernidade inscrito no Estado-Nação e no capitalismo liberal (configurações que vão privilegiar uma elite político-econômica ligada aos impérios, em detrimento de toda uma população [43]), será inútil na tentativa de fugir aos diversos colonialismos políticos e epistêmicos. O Islamismo parece então surgir no bojo do processo descrito por Said:

Com o tempo, a cultura vem a ser associada, muitas vezes de forma agressiva, à nação ou ao Estado; isso “nos” diferencia “deles”, quase sempre com algum grau de xenofobia. A cultura, neste sentido, é uma fonte de identidade, e aliás bastante combativa, como vemos em recentes “retornos” à cultura e à tradição. Esses “retornos” acompanham códigos rigorosos de conduta intelectual e moral, que se opõem à permissividade associada a filosofias relativamente liberais como o multiculturalismo e o hibridismo. No antigo mundo colonial, esses “retornos” geraram vários fundamentalismos religiosos e nacionalistas [38] (p.12).

Faz-se relevante retomar o fato de que os diversos movimentos reformistas que surgem onde as sociedades islâmicas foram colonizadas utilizaram-se da “religião” como retórica sobre o retorno às origens a uma sociedade onde os valores relacionados à justiça social encontravam-se inscritos em uma ética de sociedade igualitária islâmica. Decolonizar o islã significará, então, resgatá-lo dos discursos sobre as essências e origens (a neurose da origem), reavidos desde a tentativa de retorno a um lugar idílico anterior ao domínio ocidental, quando as sociedades eram

mais justas, e, assim, retirá-lo do paradigma epistêmico da modernidade onde ele foi preso e desde onde pretende exportar projetos coloniais, normativos, conservadores e em oposição à prevalência dos diferentes projetos islâmicos existentes desde o seu aparecimento na Arábia do século VII.

Ainda será preciso explicar como o radicalismo político islâmico se espalhará por todo o oriente médio, conformando a ideologia religiosa do mundo muçulmano contemporâneo com a ajuda do wahhabismo e dando ensejo à existência de grupos como o Talibã e a Al-Qaeda, bem como os jihadismos globais que agem autonomamente às suas organizações, até, enfim, à conformação do Daesh. Embora essa seja uma história importante de ser contada detalhadamente, o nosso intuito será o de apresentar as linhas ideológicas de um islã moderno que precisa ser decolonizado a fim de que outros projetos epistêmicos subalternizados, tanto pelos colonialismos quanto pelo wahhabismo, possam sublevar o projeto global de normatividade autoritária.

Atualmente, o islã que é exposto pela mídia e que se alimenta dessa exposição, como podemos observar das cenas de crueldades performadas pelo Daesh, é o islã moderno, gestado com a ajuda do colonialismo britânico desde o século XVIII, e apoiado contemporaneamente por potências ocidentais como os EUA e Israel. Como nos diz Aslan [35], não fossem as circunstâncias históricas, a seita wahhabita, surgida na Arábia Saudita, teria permanecido marginal na história do pensamento islâmico, uma vez que, à época, nem era considerada verdadeira ortodoxia pela maioria dos muçulmanos sunitas.

Referimo-nos às seguintes circunstâncias: união de uma força política e religiosa que consegue se firmar devido a interesses britânicos; confluência de ideias com alguns dos já presentes revivalismos islâmicos no oriente médio, configuração essa que ganha relevo a partir dos petrodólares, ou seja, de uma fonte até agora infindável de recursos naturais que transformaram uma tribo do Najd – região do oeste saudita, “estagnada religiosa e culturalmente” [35] – nos homens mais ricos do mundo. Em pouco tempo, a Arábia Saudita começara a dar refúgio aos islamistas egípcios, iraquianos e sírios (militantes do islã radical, que são perseguidos em seus Estados), e a milhares de trabalhadores pobres atraídos pelos petrodólares, formando-os na linha wahhabita e treinando-os para combater o secularismo nacionalista, bem como os colocando nas linhas de frente dos confrontos com a antiga URSS e seu “godless comunism” [35], com o apoio dos

EUA e do Mossad [30]. A partir de sua crescente influência no Oriente Médio, devido, principalmente, aos petrodólares, criam a Muslim World League, organização que financia a construção e manutenção de mesquitas e madrasas por todo o mundo muçulmano, reduzindo toda a diversidade até agora existente em um islã literalista-exclusivista [46], ou seja, em uma manifestação nada mais que reacionária e retrógrada [35] da neurose de origem do islã correto, puro e verdadeiro. Sobre o Muslim World League, Aslan nos diz que

graças ao evangelismo saudita, a doutrina wahhabita afetou dramaticamente as ideologias religioso-políticas da Sociedade dos Irmãos Muçulmanos, da Associação Muçulmana Mawdudi's, do Hamas palestino, e a Jihad Islâmica, apenas para citar alguns grupos. Os sauditas se tornaram os patronos de um novo tipo de pan-islamismo" [35] (p.246).

O wahhabismo surge do encontro de dois homens, um pregador, Muhamad ibn abd al-Wahhab, e um chefe tribal, Muhammad Ibn Saud, provindo de uma região até então desconhecida em importância no mundo moderno. A aliança será útil aos desígnios de unificação, controle político e expansão militar almejados pela família Saud, que utilizará o discurso puritano de unificação da *ummah* emprestado de Muhamad ibn abd al-Wahhab. Essa aliança protegerá Wahhab e seus combatentes de fé quando passam a ser perseguidos por suas atrocidades:

Os fatos da aliança entre Ibn Saud e Abd al-Wahhab deram lugar a lendas. Os dois se conheceram quando Abd al-Wahhab e seus discípulos estavam devastando a Península Árabe, demolindo catacumbas, derrubando árvores sagradas e massacrando qualquer muçulmano que não aceitasse sua visão implacavelmente puritânica do islã. Depois de serem expulsos de um oásis onde tinham sido acolhidos (os moradores da vila, aterrorizados, exigiram que Abd al-Wahhab fosse embora depois de ele ter publicamente apedrejado uma mulher até a morte), eles seguiram para o oásis de Dariyah e seu Shaykh, Muhammad ibn Saud, ficou mais do que contente de dar proteção incondicional a Abd al-Wahhab e seus guerreiros sagrados [35] (p.243).

O primeiro emirado saudita forma-se a partir dessa aliança, mas, como não possuem as condições organizacionais e militares de resistência, são derrotados pelo império turco-otomano. Os britânicos almejavam o controle do golfo pérsico, e, a partir de uma segunda aliança pactuada por meio do Tratado Anglo-Saudita em 1915, incentivam a família Saud a recuperar o controle da península arábica. Provedo as condições militares e financeiras necessárias, a família Saud consegue estabelecer o seu segundo emirado, presente até os dias de hoje, a Arábia dos

Saud, ou Arábia Saudita. O segundo emirado imporá como única corrente religiosa o wahhabismo, com o apoio dos *Ihwan* (irmãos) – não confundir com a Sociedade da Irmandade Muçulmana –, seus guerreiros sagrados, agora melhor treinados [35].

Muhamad ibn abd al-Wahhab começara a pregar sua seita fundamentalista e puritana a partir da experiência de ter vivido a grande diversidade religiosa provinda do sufismo e do shiismo nas suas diversas conformações locais. Por meio de uma simplificação estúpida da *tawhid*, Abd al-Wahhab se apregoará a missão de limpar o islã de suas superstições e inovações apostas desde o seu surgimento, e restaurar a pureza original do islã da Arábia do século VII [35]. Era preciso que os rituais, cerimônias e costumes absorvidos pelo islã em sua expansão pela Ásia Central, Europa, Sudeste Asiático e África fossem considerados *bidah*, ou seja, inovações que levam ao afastamento da crença e da adoração a um só Deus. Assim, rejeitou a filosofia medieval islâmica, o misticismo e, inclusive, grande parte da jurisprudência dos séculos subsequentes ao surgimento do islã. Por meio de uma abordagem literalista dos textos sagrados e um controle estrito da vida social, consideraria idólatras e apóstatas todos os que não coadunavam com os seus ensinamentos [22] (p.134), ou seja, quase cem por cento da comunidade muçulmana. Estabeleceu-se, assim, a crença de que é possível aceder a um islã original.

Ainda mais controversa é a ideia de que o islã tenha sido como o wahhabismo nos faz crer, o que submerge a própria história da tradição islâmica, que precisou construir um *ethos* islâmico sobre todos os assuntos pertinentes à vida em sociedade, uma vez que a primeira comunidade não obteve quase nenhuma prescrição prática. Também, nunca houvera consenso absoluto em todos os assuntos nem no primeiro século, quando as primeiras escolas de teologia jurídica são formadas. O que torna mais discutível a ideia de acedermos a um islã original é o fato de que o que é hoje considerado o islã real e verdadeiro ter-se formado nos séculos posteriores e em pouco se assemelhar às práticas e costumes da Arábia de então [43]. Ademais, os costumes que reclamam ter relevância e permanência não são contemporizados, quando se sabe que contemporizar práticas desde seu tempo, lugar geográfico e pertinência são práticas comuns ao islã desde seus primórdios [41]. A religião islâmica não é apenas um dado histórico da Arábia do séc. VII, a ela se agregou um enorme e diversificado corpus jurídico-teológico, bem como manifestações culturais que, inclusive, influíram para o que hoje o wahhabismo considera fundamentalmente islâmico. Não olhar para isso é uma forma de

essencializar uma expressão cultural-religiosa que fora sendo construída ao longo dos séculos. E, como nos diz Asma Barlas, o islã foi concebido para todos os tempos, e, por isso mesmo, precisa estar apto a comungar com o seu próprio tempo. Ademais,

O islã é e sempre foi uma religião da diversidade. A noção de que houve um dia um islã original, inalterado, que se fragmentou em sectos heréticos e em cismas é uma ficção histórica. Tanto o shiismo quanto o sufismo em todas as suas maravilhosas manifestações representam tendências de pensamento que existiram desde o início do islã, e ambos encontram sua inspiração nas palavras e feitos do Profeta. Deus pode ser Uno, mas o islã certamente não o é [35] (p.263).

Como é frequentemente dito por alguns analistas políticos, e pelas obras consultadas para a confecção desta seção, o wahhabismo tem conseguido promover uma verdadeira guerra fratricida entre os muçulmanos, seja devido aos discursos de ódio infringidos contra os shiismos e sufismos, seja pelo apoio ideológico propiciado a organizações como a Al-Qaeda, os Talibãs, o Daesh e diversas outras formas de fundamentalismo.

No entanto, a inserção dessa seita e de sua força política e econômica é apenas possível porque atende aos interesses “político-militares-econômicos imperiais” [30] dos neocolonialismos. Tanto a conformação de um grupo como os Talibãs, quanto o processo contrarrevolucionário da Primavera Árabe (bem como o apoio aos grupos que atuaram na resistência contra os governos sírio e iraquiano, transformando dois dos países de maior expressão intelectual e forte tradição em diversas manifestações culturais em nada mais de que escombros) atendem aos interesses do que Grosfoguel [30] denominou de o “Bloque Imperialista”: EUA, Arábia Saudita e Israel: para o bloco, é preciso impedir o Irã de se tornar uma força política na região, assim, toda e qualquer manobra de intervenção ou de armamento de grupos opositores é financiada; é preciso impedir que o mundo volte à bipolaridade EUA X URSS, daí o desmantelamento da Síria e do Afeganistão; é preciso que a Irmandade não tenha forças para questionar as monarquias corruptas do Oriente Médio; ela deverá ser combatida como o foi no Egito. É preciso dizer, ainda, que as organizações terroristas tornaram-se tão absurdamente descentralizadas que ataques como os cometidos por “lobos solitários” em janeiro de 2015 em Paris, embora não orquestrados, sejam o resultado das políticas do bloco [30]. O apoio vem em forma de inteligência e treinamento militar (CIA e

Mossad), bem como os ideológicos e financeiros apostos pelos EUA e Arábia Saudita. O Daesh nada mais é do que o resultado de uma cisão dentro da Al-Qaeda, que conseguiu atrair *mujahadin*, ou àqueles que lutam pela causa da jihad, para a construção de um califado sem fronteiras, em que a ideologia do wahhabismo pudesse imperar com o apoio das armas cedidas pelo governo americano aos dissidentes da ditadura de Bashar al-Assad. A esse estado de coisas, os feminismos islâmicos decoloniais têm algo a dizer. É o que veremos nas próximas seções.

2 OS FEMINISMOS E O PROJETO DECOLONIAL: ISLÃ, GÊNERO E INTERCULTURALIDADE

Em abril de 2013, o grupo feminista Femen, que possui sede na Ucrânia e adeptas no mundo todo, promoveu um manifesto conclamando as mulheres muçulmanas a se libertar por meio do repúdio ao islã. Com seios à mostra e portando cartazes, as feministas conclamavam as muçulmanas a reivindicar seus corpos, recusar a moral do opressor e lutar por liberdade. O movimento gerou reações adversas tanto entre muçulmanas que vivem no ocidente como entre aquelas provenientes de sociedades que professam a fé islâmica. Por meio da criação de uma página no Facebook, deram a conhecer o manifesto que se segue.

“Islamofobia não é Feminismo”¹⁰

[Mulheres Muçulmanas contra o FEMEN]

Em resposta à islamofobia promovida pelo grupo de origem ucraniana FEMEN, que no dia 4 de abril convocou uma Jihad de corpos nus contra o islã, supostamente a favor das mulheres árabes-muçulmanas, um grupo de muçulmanas de diversas origens e atividades, convertidas e natas, mães, estudantes e ativistas, criaram um grupo de “Mulheres Muçulmanas contra o FEMEN” para denunciar a Islamofobia e o Imperialismo presentes na campanha das representantes do grupo de loiras nuas.

Olá FEMEN,

Entendemos que deve ser difícil para muitas de vocês, feministas brancas colonialistas, acreditar que as mulheres muçulmanas, assim como a demais não brancas, tem sua própria autonomia e podem lutar e falar por si mesmas.

Somos orgulhosas de ser muçulmanas e cansadas de sua verbosidade racista e colonialista, sempre disfarçada de “Liberação Feminina”.

Por quê:

1 - Estamos fartas de escutar de parte de mulheres privilegiadas a reprodução dos estereótipos sobre as mulheres muçulmanas, as mulheres não-brancas e as mulheres do hemisfério sul como submissas, passivas e indefesas, fadadas à necessidade do remédio do “progresso” do primeiro mundo ocidental.

2 - Sabemos que estas atitudes colonialistas trazem mais danos do que benesses, assim sua intenção de nos iludir não tem sentido.

3 - Estamos cansadas de qualquer um se apropriar de nosso modo de vida e costumes, para seus próprios fins, atropelando-nos, sem buscar nossa aprovação ou nossa colaboração.

4 - Não temos que copiar seus modos de protesto para nos emancipar. Nossa religião já é libertadora por si mesma, muito obrigada.

¹⁰ Fonte: <<https://www.facebook.com/MuslimWomenAgainstFemen?fref=ts>> ou <<http://conversasdeandrea.blogspot.com.br/2013/04/carta-aberta-das-mulheres-muculmanas-ao.html>>.

5 - Aliar-se com grupos de extrema direita, racistas, islamofóbicos e antifeministas é, além do mais, muito perigoso.

6 - A vocês não importam realmente as violências e o danos que são infligidos às mulheres. Apenas lhes importam quando perpetrados por homens morenos, com barbas negras que rezam cinco vezes ao dia.

7 - Não somos todas brancas, magras e sem deficiências. Nem todas estão dispostas a mostrar os seios para conquistar a atenção da mídia. Revisem seus próprios privilégios antes de sair às ruas de novo.

8 - Vivemos em um mundo de merda, oprimidas pela heteronormatividade, a supremacia branca, o império, o sistema de classes e o capitalismo. Não obstante, vocês do FEMEN estão mais preocupadas em alimentar o clima de crescente Islamofobia em que vivemos hoje em dia. Suas prioridades estão hediondamente fora de lugar.

Assim, da próxima vez que vocês decidirem tomar em suas mãos a cruzada pela libertação mundial das mulheres, lembrem-se que antes de existir o FEMEN, existiram, existem e existirão muitas mulheres em todo o mundo sonhando e lutando para obter sua própria emancipação.

Não Necessitamos que o FEMEN nos Salve!

Poder para as mulheres Mulçumanas!"

Depreende-se do manifesto acima o interesse em trabalharmos com as retóricas provenientes de alguns dos feminismos islâmicos na medida em que respondem aos anseios de sublevação da islamofobia epistêmica [6] e da colonialidade do saber [16] por meio da decolonização do pensamento e do feminismo.

Decolonizar o feminismo passa por compreendê-lo desde a diferença colonial, desde o fato de que há uma conformação das relações de gênero que é racializada, aquela engendrada pela modernidade/colonialidade com seus feminismos de cor, suas lutas e práxis específicas. Esses feminismos resgatam seus próprios projetos epistemológicos a partir tanto da práxis política quanto da formulação de propostas teórico-críticas e epistemológicas [47] que deem conta das demandas provenientes dos contextos em que atuam.

Desse modo, segundo Curiel [28], decolonizar o feminismo supõe compreender as relações de subalternização na modernidade/colonialidade. Nesse sentido, o feminismo decolonial não é apenas um processo epistemológico e político de desvencilhamento do projeto feminista ocidental, mas sim uma acepção teórica crítica e militante que pretende analisar todos os processos sociais de decolonização, já que tem como horizonte de análise as relações de subalternização daquelas consideradas “as outras”, sejam essas relações políticas, econômicas ou de gênero.

Isso porque a colonialidade do poder, do saber, do ser e da vida são fatores de contínua racialização e hierarquização social, em que o gênero mostra-se não

apenas como mais uma faceta a ser utilizada como categoria analítica, mas um dos fatores que conformam a própria forma de atuação da colonialidade sobre os povos: “categoria central capaz de iluminar todos os outros aspectos da transformação imposta à vida das comunidades ao serem capturadas pela nova ordem colonial/moderna” [25] (p.116).

2.1 O SISTEMA COLONIAL DE GÊNERO

O processo de descolonização da África e da Ásia, as lutas antirracistas e o início do movimento pelos direitos civis nos EUA [28] deram ensejo a uma nova onda feminista. Ainda se lutava contra o patriarcado, mas agora o patriarcado moderno/colonial, aquele normatizado pelo sistema colonial de gênero, na expressão de Lugones [29]. Os feminismos das mulheres racializadas pela colonialidade trouxeram para o campo teórico e prático do feminismo importantes reflexões referentes à necessidade de situar a luta das mulheres do sul histórico a partir dos processos de colonização e subalternização. Embora não falassem necessariamente a partir de um marco teórico construído pelos EC ou pelos estudos pós-coloniais, as feministas chicanas, feministas de cor ou *Black Feminism*, e os feminismos afro e indígena na América Latina se posicionavam de forma crítica ao feminismo ocidental cuja epistemologia e prática política ligava-se a experiências próprias de mulheres situadas no norte geopolítico do poder. As experiências de colonização, escravização, racialização e de empobrecimento vividas por essas mulheres demandavam que as militâncias restassem sobre aquilo que parecia urgente e que não necessariamente se relacionava com o acesso ao mercado de trabalho.

Primeiramente, era preciso cotejar a ideia de que o feminismo tivesse sido apenas um projeto branco. Para Curiel [47], isso nada mais é de que decolonizar o feminismo, legitimar para o pensamento desde o norte e desde o sul o fato de que as mulheres sempre se opuseram ao patriarcado e/ou lutaram por melhores condições de vida para si e sua família, desde seus próprios contextos históricos e desde suas próprias ferramentas. A tal tarefa soma-se o desencoberto de inúmeras histórias dizimadas e/ou esquecidas, mas também aquelas atuantes hoje

em dia que são invisibilizadas, uma vez que não interessa ao discurso civilizatório dar a ver projetos históricos outros de sublevação do patriarcado, bem como outras configurações de relações de gênero que já não estejam inscritas no projeto moderno/colonial.

Os racismos/sexismos, portanto, excluem outros projetos na medida em que os deslegitimam, impossibilitando sua existência por meio dos epistemicídios/espiritualicídios. Os feminismos chicanos e/ou islâmicos não são legítimos desde que nossas perspectivas sobre que mulheres podem falar provenham da categoria de raça das mulheres brancas; desde que tenham de ser necessariamente seculares; desde que a herança das culturas americanas e/ou o islã seja visto necessariamente como o outro irracional, violento e bárbaro a ser combatido; desde que, enfim, acredite-se que os valores do centro devam ser tomados como os únicos verdadeiros bons.

Ao centro irradiador, parecerá absurdo que as mulheres brancas ocidentais não busquem a mesma coisa que as mulheres do resto da humanidade. Ou que as conquistas advindas da luta das mulheres brancas não tenham se estendido às mulheres colonizadas [29]: isso porque os feminismos brancos desconsideraram e ocultaram o processo de racialização e subalternização das mulheres de cor por meio da suposição de que as demandas da “mulher” fossem equiparáveis às demandas atinentes às “mulheres trabalhadoras ou de cor” [29] que vivem as consequências dos colonialismos. Nesse sentido, um feminismo universal, branco e baluarte dos valores ocidentais não responde às expectativas das mulheres negras, indígenas, mestiças ou mulatas; e acrescentaríamos, nem também as das asiáticas ou latinas, uma vez que “se demonstrou a exclusão histórica e teórico-prática das mulheres não-brancas das lutas liberatórias levadas a cabo em nome da mulher [29] (p.77).

O “feminismo ilustrado, branco, heterossexual, institucional e estatal”, como cita Curiel [47], ou, ainda, o feminismo colonial, como observa Leila Ahmed [43], por não realizarem a crítica de seu lugar de fala, que é o lugar do colonizador, por não anteverem que seus discursos serviam a um determinado propósito do poder, e por pretenderem teorizar e agir em nome de todas as mulheres do mundo, procede à mesma lógica da colonialidade que é a de atuar em favor de valores ditos universais a fim de salvar as mulheres dos outros, vistas sempre como “vítimas e não como agentes de sua própria história com experiências importantes de resistências e lutas

e teorizações” Curiel [47]. São objetificadas e utilizadas para fins colonialistas: ou pela utilização de uma retórica salvacionista [37] ou por meio da criação de solidariedades masculinas que pretendem compelir os papéis femininos para o campo agora privatizado do doméstico [25].

2.1.1 Colonialidade de gênero

Os feminismos decoloniais, aqueles críticos às relações de poder engendradas pela colonialidade/modernidade, procuram, pois, compreender o patriarcado desde a colonialidade de gênero, ou seja, por quais meios as relações existentes anteriormente à colonialidade do poder deflagraram o atual estado de coisas em que as relações sociais enraizam uma determinada hierarquização que se dá com a introdução da subordinação da mulher colonizada em relação ao homem colonizado [29] (p.76). A colonialidade de gênero, portanto, diz respeito a uma tentativa de “naturalizar diferenças sexuais”, invisibilizando relações de gênero outras, anteriores à colonialidade.

A fim de exemplificar essa realidade, María Lugones [29] traz exemplos relativos à introdução das diferenças de gênero imposta pelos colonialismos na sociedade Yorubá e entre os Nativos Americanos. Para além do surgimento de categorias como a de homossexualidade, inexistentes nessas sociedades, o sistema de gênero imporá a subordinação do sexo feminino por meio dos processos de “generificação” e hierarquização, que passarão a fazer parte da organização social colonial, inscrevendo o gênero no campo do privado, e não mais das “relações comunais e igualitárias do pensamento ritual, da autoridade e o processo coletivo de tomada de decisões, e das economias” [29] (p.92-93).

Trazendo uma perspectiva oposta à de Lugones, Rita Segato [25] afirma que desde “uma grande acumulação de evidências históricas e relatos etnográficos” é possível vislumbrar “a existência de nomenclaturas de gênero nas sociedades tribais e afro-americanas”. No entanto, de modo nenhum elas seguem o padrão imposto pela modernidade/colonialidade, uma vez ser reconhecíveis “práticas transgenéricas estabilizadas” bem como “outras transitividades de gênero bloqueadas pelo sistema de gênero absolutamente engessado da colonial/modernidade” [25] (p.117).

O ponto comum entre as duas autoras reside na constatação de que houve tanto uma normatização das relações de gênero imposta pela moral do colonizador,

quanto um estressamento das diferentes relações sociais comunitárias, transformando aquilo que Segato nomeia como um *patriarcado de baixa intensidade* no estabelecimento de processos coloniais que ensejaram inúmeras rupturas no tecido das diferentes comunidades. Em suas palavras:

O polo modernizador da República, herdeira direta da administração ultramarina, permanentemente colonizador e intervencionista, debilita autonomias, irrompe na vida institucional, rasga o tecido comunitário, gera dependência e oferece com uma mão a modernidade do discurso crítico igualitário, enquanto com a outra introduz os princípios do individualismo e a modernidade instrumental da razão liberal e capitalista, conjuntamente com o racismo que submete os homens não brancos ao estresse e à emasculação [25] (p.110).

Da análise etnográfica, Segato nos conduz à percepção dos efeitos perversos forjados pelos processos coloniais da modernidade. Embora esses efeitos devam ser analisados individualmente em cada sociedade em que esse padrão se instalou, os resultados de sua análise nos conduzem a importantes diagnósticos sobre como as relações de gênero se universalizaram de modo a contribuir para uma contínua fragilização dos tecidos sociais.

Por meio da constituição de relações binárias, em que necessariamente se essencializa estruturas e se condiciona tradições culturais a permanecerem imutáveis por meio de uma idealização do lugar ontológico do outro, Segato afirma que se transformaram dois espaços anteriormente intercomunicáveis e com “plenitude ontológica e política” em espaços agora considerados em hierarquicamente distintos. A diferenciação que hoje conhecemos como entre o público e o privado é essa criada pela modernidade, uma vez que o dualismo entre as diferentes formas de atuação no mundo se valia de solidariedades previamente existentes, tanto entre os espaços quanto entre os sujeitos legitimados a estar nesses espaços. A supervalorização da “esfera pública” como o lugar onde se constituem as solidariedades masculinas, onde os homens fazem a política e a guerra, e a conseqüente transformação da esfera doméstica em esfera privada é, segundo Segato [25], o que “alimenta e aprofunda o processo colonizador”: pela ideia de que aqueles que permanecem no campo privado são inferiores e subordinados a outra esfera mais poderosa, pela ideia de que o campo do privado não poder mais aceder às solidariedades anteriormente estabelecidas, e porque exacerbam as hierarquias de gênero.

Ademais, o compêlimento das mulheres para o campo do privado levará consigo também todas as outras formas de subalternização das comunidades, como as religiosas e a dos costumes, uma vez que aí deverão permanecer todas as expressões que não são condizentes com os valores modernos (algo visto em tópicos anteriores em relação ao islã). Essas categorias passam a fazer parte de um arcabouço cultural que as políticas de identidade, de respeito à diferença, bem como os relativismos culturais consideraram como imutáveis, parte de uma herança que precisa ser preservada [25]. O antídoto da modernidade torna-se um engessamento em relação às inúmeras possibilidades de ressignificação das diferentes tradições culturais. Segundo Segato, não há comunidades que permaneçam as mesmas nem em dez anos. No entanto, a tentativa de preservação dessas comunidades faz com que se vejam compelidas a reificar tradições que nem sempre condizem com os seus anseios atuais.

Segato ainda aponta para o fato de que as normativas passam a ser lidas conforme o padrão positivista moderno: não haveria necessariamente punições e leis que devessem ser aplicadas como no ordenamento jurídico romano. As normas comunitárias são, no mais das vezes, horizontes éticos que estão apostos não para serem alcançáveis, mas para que fiquem no campo do dever ser, e, assim, possam estabelecer alguma ordem terrena. Também, não estavam necessariamente condicionadas para a eternidade, mas passavam por contínuas revisões sempre que a deliberação interna achasse conveniente: Na modernidade, no entanto, as comunidades tradicionais “positivam a norma, o mito e as cosmologias, fundando-se em um relativismo cultural essencialista e metafísico que não contempla o pluralismo histórico, o qual, como afirmé antes, é a dimensão mais radical do direito à diferença [19][25][40].

Com a colonial/modernidade, essa realidade é esquecida. Ademais, segundo Segato, será no corpo das mulheres que os estressamentos hierárquicos e a aplicação das normas se darão com maior constância. É a mulher quem é conclamada a “preservar a cultura”, porque é no corpo da mulher que a norma comunitária deve se fazer presente. Um constructo essencialista como a ideia de uma norma positivada que só pode causar ansiedades e aviltamentos a sujeitas que vivem constantes mudanças sociais. Assim, as mudanças que sempre ocorreram passam a ser uma ameaça ao capital político no reconhecimento dos direitos de comunidade:

Daí deriva uma chantagem permanente dirigida às mulheres que as ameaça com o suposto de que, em caso de modificar este ordenamento, a “identidade”, como capital político, e a cultura, como capital simbólico e referência nas lutas pela continuidade enquanto povo, veriam-se prejudicadas, debilitando assim as demandas por território, recursos e direitos como recursos [25] (p.127).

2.1.2 Interseccionalidade

Os feminismos que provêm de projetos históricos não ocidentais, “o pensamento das mulheres de cor” [29], também chamados como feminismos negros [48], apontam que as retóricas pela igualdade de gênero devem estar referidas à perspectiva epistemológica que recepcione as categorias engendradas pelo sistema moderno/colonial de gênero, bem como suas interseccionalidades, quais sejam, raça/classe/sexualidade/gênero [29][28].

Segundo Lugones [29], a perspectiva de gênero aposta por Aníbal Quijano, que se refere a sua discussão sobre os recursos e produtos do sexo utilizados pela economia da colonialidade capitalista eurocentrada, centra-se na ideia colonizada sobre o que é o gênero: um constructo que, em sua perspectiva, pressupõe o diformismo sexual (ou seja, a biologização dos sexos), a heterossexualidade e a concentração patriarcal do poder.

A perspectiva interseccional de categorias como as de raça/gênero, ao contrário, pretende revê-las ambas em suas conformações coloniais, ou seja, naquilo em que se conformaram pelo processo de objetivação realizado pelo pensamento ocidental. Nesse processo, a racialização e o sexismo não apenas classificaram todas as populações submetidas aos colonialismos, como também normatizaram padrões inscritos no imaginário sobre o que é ser uma mulher ou um negro: “‘mulher’ designa como norma as fêmeas burguesas brancas heterossexuais, ‘homem’ designa machos burgueses brancos heterossexuais, ‘negro’ designa machos heterossexuais negros e assim sucessivamente” [29] (p.82).

A interseccionalidade serve a que outras variáveis se somem às análises de raça e gênero, a fim de que não fiquem condicionadas a categorizações que ignoram os diferentes contextos em que os fenômenos sociais se inscrevem. Assim,

a categoria de gênero deve ser vista desde a perspectiva de diferentes projetos históricos e não apenas em conformidade com o padrão apostado pela colonialidade. Do mesmo modo, se ela não for vista em acordo com a categoria de raça, perderá substancialmente sua análise crítica, uma vez que estará desconsiderando o processo histórico colonial que racializa as concepções de gênero.

Isso implica que o termo “mulher” da fusão não tem sentido ou tem um sentido racista, já que a lógica categorial historicamente selecionou somente o grupo dominante, as mulheres burguesas brancas heterossexuais, e, portanto, escondeu a brutalização, o abuso, a desumanização que a colonialidade de gênero implica [29] (p.82).

A análise interseccional torna possível vislumbrar a racialização das diferentes categorias, seja a de gênero, a de classe ou a de heterossexualidade [29]. O que significa que não apenas a categoria de raça inscreve a subalternização, mas também aquelas que sofrem o processo colonizador, como as de gênero, que passam a ser condicionadas pela raça, pela classe social etc. O que a interseccionalidade dá a ver é que, no contexto acadêmico e social da colonialidade do poder, uma mulher branca e rica deverá ter mais a dizer de que uma mulher pobre e racializada do sul geopolítico. Daí que tanto a teoria e a práxis produzidas desde um conhecimento e experiências situadas são hierarquizadas em sua legitimidade, desconsiderando-se que são produtos de uma práxis social advinda de um determinado contexto.

Para os feminismos islâmicos, a interseccionalidade de algumas das categorias referidas aos processos de subalternização deverá considerar necessariamente os contextos de racialização e sexismos nas diferentes comunidades muçulmanas, mas também fatores como a religião, contextos políticos e econômicos, inscrição no cenário geopolítico global, o orientalismo [48] e “outras marcas potentes de sujeição ou dominação” [29] (p.95), que às categorias de raça/gênero podem se somar, como a de colonialidade e patriarcado, uma vez que nem sempre a perspectiva interseccional considera a modernidade/colonialidade como um horizonte analítico [48].

No caso dos feminismos islâmicos, que sofrem múltiplos processos de exclusão, Sara Salem [48] aponta que a interseccionalidade, combinada *necessariamente* com o projeto decolonial, ou seja, com uma análise crítica das estruturas de poder engendradas pela colonialidade/modernidade, promove a

decolonização dos feminismos, uma vez que “uma perspectiva decolonial se desvencilharia das ontologias liberais, seculares, e, no lugar delas, exigiria uma ontologia radical segundo a qual a agência, a autonomia e a liberação são consideradas formas com as quais as feministas muçulmanas poderiam facilmente se identificar” [48].

Para a autora, os feminismos islâmicos se aprofundariam em suas análises da situação das mulheres muçulmanas se se atentassem para o fato de que sofrem continuamente os efeitos coloniais das estruturas sociais, mas também o processo de subalternização de suas epistemologias, como a premente questão orientalista sobre o status da mulher muçulmana, vista como submissa e, portanto, depreciada em suas lutas por liberação feminina; e também pelo desenvolvimento de ferramentas epistemológicas próprias, no caso em questão, relacionadas à religião, uma vez que são rechaçadas devido à crença de que o processo civilizacional necessariamente acede ao secularismo. Essa discussão será vista no próximo tópico.

2.2 O GÊNERO COLONIZADO E O CASO DO ISLÃ

2.2.1 A cultura como interseccionalidade

Talvez a categoria que devesse se somar definitivamente a uma das interseccionalidades fundamentais ao estudo de gênero nas sociedades muçulmanas seja a de *cultura*.

Como nos diz Abu-Lughod [37], “tornamo-nos politizados acerca de raça e de classe social, mas não em relação à cultura”. Embora o estudo de gênero, e o estudo de gênero nas sociedades árabes muçulmanas sejam já um campo de teorização inevitavelmente politizado [49], que devessem por si só agregar para o campo de análise interseccionalidades relacionadas à história, à geografia, à colonialidade e às disputas de poder locais e globais, o campo dos estudos sobre a mulher muçulmana está sempre construído em torno da ideia de que a categoria de cultura deveria dar conta de explicar não apenas as injustiças sociais observadas

nessas sociedades, mas também a construção das relações de gênero, “como uma das formas primeiras de significar as relações de poder” [50], inscritas nas sociedades islâmicas.

Para uma das mais longevas etnógrafas da área, Lila Abu-Lughod, é preciso agir em duas direções quanto à categoria de cultura: é preciso “escrever contra a cultura,” uma vez que “a ideia de uma ‘cultura’, com suas inevitáveis generalizações e tipificações, se tornou um componente central de um grande projeto político imperial” [49] (p.4) e “permanecer crítica da cumplicidade da antropologia na reificação da diferença cultural” [37] (p.452). A inserção da categoria de cultura como análise sobre as relações de gênero e o estudo sobre as mulheres árabes não se refere, portanto, à ideia de que o discernimento sobre a cultura do outro seja a chave de compreensão das questões relacionadas ao oriente médio. Mas o contrário, a reificação e essencialização da cultura do outro nada mais é de que um modo de dizê-lo e de obrigá-lo a se adequar às expectativas coloniais, enquanto o instiga a pretender ser como o “nós” ocidental. A isso, Spivak [17] dá o nome de violência epistêmica: “o mais claro exemplo disponível de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se constituir o sujeito colonial como Outro. Esse projeto é também a obliteração assimétrica do rastro desse Outro em sua precária subjetividade” [17] (p.47).

Ademais, reconstrói a retórica da alteridade radical, quando vimos ao longo desse texto o fato de no caso do islã e do ocidente não se poder falar em caminhos históricos e de tradições/manifestações culturais distintas. Também, encontra em um pretexto “cultural” a solução para conflitos étnicos, políticos, militares, econômicos que possuem causas diversas e que não podem ser justificados pela “cultura do outro”.

Qualquer diagnóstico de violência de gênero que a atribui ao retrógrado, ao tradicional ou ao bárbaro nos distrai das dinâmicas locais, nacionais e das políticas internacionais que são essenciais a uma análise da violência e dos esforços responsáveis de mobilização contra ela [49] (p.16).

Como visto no primeiro capítulo, as categorias de racialização se atualizam a ponto de a raça não poder ser aceita mais como um fator científico de categorização do outro, cedendo, assim, espaço para o conceito de cultura, apto a conformá-lo por meio de concepções monolíticas e essencializadoras. O termo é cunhado, ou ganha

status de investigação científica, com a emergência da concepção antropológica de cultura e de religião [51], que ao tempo da segunda modernidade-colonialidade será utilizada como instrumento do poder colonial, portanto, de construção de um imaginário que servirá aos desígnios do processo civilizatório-colonizador.

O termo cultura servirá, portanto, à reificação do discurso relacionado à islamofobia epistêmica, uma vez que será o recurso à cultura dos outros aquilo que deverá explicar os atentados terroristas, os fundamentalismos e as guerras no oriente médio, ou seja, a cultura de violência deflagrada pelo islã, mas principalmente o tratamento ignominioso do islã com suas mulheres [52]. Desnecessário afirmar que essa abordagem desconsidera qualquer tentativa de compreensão dos fatores históricos, geopolíticos e coloniais nessas sociedades.

Leila Ahmed, que, em seu *Women and Gender in Islam*, faz um longo retrato histórico das relações entre as mulheres e as sociedades que professavam a religião islâmica no oriente médio, aponta para o fato de que, irremediavelmente, a referência a essas sociedades sempre será o islã [43] (p.7), ou seja, uma referência construída culturalmente pelo orientalismo. Assim, não nomeamos as civilizações euro-americanas como sociedades cristãs, uma vez que essas sociedades não podem ser classificadas pela religião que professam; ao cabo que os outros são vistos como possuindo como referencial simbólico formas primitivas e irracionais de conduzir suas sociedades. “O ocidente não tem cultura; os outros são nada mais do que sua cultura. Segundo esse pensamento popular, as pessoas não ocidentais funcionam de acordo com suas culturas retrógradas” [49] (p.4-5). Enquanto que, nos dizeres de Maldonado-Torres, poderíamos dizer que a Europa teria menos “cultura” e mais “qualidades” tais como “iluminada, racional, não dogmática, secular” [51] (p.380).

A perspectiva histórica apresentada por Ahmed no livro citado é bastante esclarecedora para se compreender as relações de gênero anteriormente ao advento do islã, mas também as novas configurações que essa começa a apresentar com a expansão do islã pelo mediterrâneo oriental, quando em contato com civilizações diversas como as que habitaram a Mesopotâmia, a Grécia, o Egito e o Irã.

O islã, quando se expande para essas regiões, herda e mantém uma herança comum em relação à organização de gênero, à ideia de comunidade baseada na família, ao padrão das religiões monoteísticas, à cultura urbana das sociedades e

aos seus mercados econômicos. Da sociedade sassânida que compreendia o Irã-Iraque, os muçulmanos herdaram instituições e costumes que definem até hoje alguns preceitos da lei islâmica. Da mesma forma, a sociedade bizantina cristã apresentava-se como altamente hierarquizada devido à reclusão feminina e ao velamento como norma, à educação apenas para meninos, e ao casamento de jovens meninas, prática apenas relacionadas à “cultura islâmica”. Será de algumas ideias judaicas, civilização que provavelmente se originou na mesopotâmia, e da concepção sobre as mulheres advindas dos gregos que o cristianismo provavelmente herdará sua misoginia. Ao mesmo tempo, o islã, assumindo-se como uma religião semítica de linhagem abraâmica, assumirá essa tradição como sua, embora pretenda renová-la [43].

O islã, assim, recepcionará, por meio da conformação de suas escolas teológicas, normas legais e regras culturais aplicadas na região. O Código de Hammurabi (cerca de 1752 a.C.) e a Lei Assíria (cerca de 1200 a.C.) conterão preceitos e costumes mais restritivos em relação às mulheres de que a Arábia pré-islâmica. Embora Ahmed [43] diga que o status da mulher se altera com o advento do islã, que já vinha assumindo algumas das concepções de gênero presentes nas sociedades cristãs e judaicas da região, será a partir de sua expansão e da construção das escolas jurídicas que a *shariah* (o corpo de leis islâmicas) se constituirá. Portanto, muitas das prescrições hoje ditas islâmicas e que estão inscritas na *shariah* não são encontradas no texto corânico, mas nos regramentos observados no período de expansão da civilização árabe-islâmica, como, por exemplo, a não aceitação do testemunho feminino em algumas práticas sociais.

A sociedade mais liberal e igualitária da região, o Egito, infelizmente, não poderá estender sua influência sobre as demais, já que, quando da chegada dos povos árabes, o status da mulher já havia decaído enormemente a partir do contato com a civilização grega e das leis europeias. Diz Ahmed [43] que contar essa história é necessário a fim de se observar como o passado, as origens, e a história das civilizações ditas orientais é construído, como se sempre estivera em pior posição em relação às civilizações ocidentais.

O reconhecimento de que algumas das relações de gênero, normatização sobre os corpos, enclausuramento e velamento eram comuns a quase todas as mulheres da região, e que o islã começa a adotar como práticas genuínas, deflagra

duas espécies de observações importantes para se entender as relações de gênero no Oriente Médio.

A primeira é que, como a história nos conta por diversas fontes [41][53], o islã possuía apenas poucas diretrizes éticas sobre o que deveria ser uma sociedade justa e qual seria o papel do homem e da mulher naquela formação (uma vez que o Corão dirige-se a ambos em seus direitos e prerrogativas como representantes – *Khilafah* – de Allah no mundo). Portanto, a primeira comunidade muçulmana sabia que precisava forjar normas práticas para quase todas as questões relacionadas à vida cotidiana. Tariq Ramadan, um dos principais teólogos do que poderíamos chamar de uma teologia da liberação islâmica, que pode ser definida como um “discurso teológico que visa se transformar em uma teoria crítica, porém sem abandonar suas filiações religiosas” [51] (p.380), apresenta um importante *hadith* que ilustra a constatação acima:

Ao examinar todas as tradições, se reconhece que existem silêncios no texto que existem para deixar que as pessoas descubram o caminho por elas mesmas, à luz do texto. O *hadith* de Mu’a^{dh} ibn Jabal o demonstra. Ele foi enviado ao Iêmen como juiz, e, quando estava prestes a partir em sua jornada, respondendo à pergunta do Profeta, “Em que você se apoiará?” ele disse que primeiro se apoiaria no Corão, depois na *Sunnah*, e que depois disso, se não conseguisse encontrar uma solução, ele se voltaria à sua mente: “Me esforçarei ao máximo para fazer meus próprios julgamentos.” A percepção aqui é a de que às vezes o silêncio é necessário para que se reconheça que se deve usar a própria mente. Assim, usar a mente dentro do novo contexto, onde o contexto provoca as perguntas, e e como o contexto é parte da fonte, a solução será encontrada considerando o contexto juntamente com o texto [54] (p.107).

Para alguns autores do chamado islã progressista, “O islã foi obrigado a fazer concessões às estruturas sociais patriarcais desde uma fase inicial e tem sido interpretado como totalmente patriarcal em sua ‘era clássica’” [55] (p.255). Embora seja dito que, nesse processo, o islã tenha falhado em erradicar o patriarcado sob o qual nasce e pelo qual configura suas prerrogativas religiosas (ainda que isso não possa ser observado em todas as sociedades islâmicas), ou seja, que tenha havido um fracasso da ética global corânica em seu intento de estabelecimento de uma igualdade racial, social, econômica e de gênero, não é possível desconsiderar a enorme plasticidade apresentada pelo islã desde seus primórdios.

A segunda observação, portanto, se refere exatamente a essa plasticidade e ao fato de que isso deve desestabilizar concepções tradicionalistas e/ou

neotradicionalistas e/ou islamistas [55], bem como aquelas presentes nos estudos de gênero advindas de um feminismo ocidentalocêntrico colonial [56] e dos recentes feminismos globais: a ideia de que há práticas com relação às mulheres que são próprias da “cultura islâmica”. O outro argumento também bastante importante referente a essa plasticidade islâmica refere-se ao fato de a tradição islâmica clássica, ou seja, a tradição de pensamento que se conforma nos primeiros tempos até o século IX mostrar-se enormemente múltipla, tendo existido várias “escolas de pensamento” na maioria do mundo islâmico [41]. É importante frisar que o islã não possui uma única hierarquia religiosa que deveria ditar quais são as normativas mais “corretas”. Daí que, com base no instituto religioso do *ijtihad* (esforço individual para se entender a mensagem divina), discutia-se e revia-se posições continuamente: “juristas e teólogos estavam abertos a discutir quase todas as questões, incluindo sexo e sexualidade” [55] (p.277).

Ainda sobre os termos utilizados no parágrafo anterior, cabe uma breve observação. Seguindo a indicação dos autores citados [55] e também de Asma Barlas [39], usaremos o termo tradicionalistas ou neotradicionalistas ou ainda neoconservadores para nos referirmos aos ulemás contemporâneos, os doutos nas leis islâmicas, que buscam nas escolas islâmicas de jurisprudência subsídios da teologia clássica para dar orientações às comunidades muçulmanas e emitir *fatwas*, que são opiniões sobre um determinado assunto de jurisprudência islâmica, não necessariamente vinculantes às práticas de toda a *ummah* (comunidade muçulmana), mas daquela comunidade que o elege como o seu representante. Por vezes, encontraremos o termo islamista para nos referirmos a esse grupo, já que ele engloba os wahhabita e os salafis, que, como vimos, alimentam tanto a ideologia do islã político quanto as concepções modernas sobre o islã originário, também chamado de pietismo. Ambos os termos são utilizados a fim de se evitar o recurso neocolonial de denominação desses grupos por termos como radicais islâmicos ou fundamentalistas, já que são categorias construídas em outros contextos e exógenas ao caso islâmico.

Os neotradicionalistas alegam não haver mudanças nas tradições religiosas islâmicas desde os seus primórdios; costumam utilizar-se de teorias científicas, quase sempre ultrapassadas [55], para justificar suas *fatwas* sobre o corpo das mulheres muçulmanas, e se veem como os defensores de inovações e do que eles chamam de ocidentalização das comunidades muçulmanas. Para tanto, costumam

atacar movimentos como os dos feminismos islâmicos, movimentos relacionados ao que se convencionou chamar de islã progressista, bem como ativistas de direitos humanos que procuram demonstrar que as tradições islâmicas são constructos localizados em um tempo e espaço específico, que a narrativa ideológica dos neotradicionalistas islâmicos é bastante seletiva quanto a que elementos do passado recepcionar no presente, que há aplicações equivocadas dos versos corânicos de forma proposital aos intentos dos líderes [55], e que muito do que hoje é considerado “tradicional” não o fora em nenhum momento na histórica islâmica [57], mas também que não é possível recepcionar práticas tradicionais, uma vez que elas não apenas se modificam como foram instituídas para um tempo-espaço específico.

Ainda como mote para se pensar a cultura como uma interseccionalidade importante nos estudos de gênero nas sociedades do oriente médio e norte da África, Leila Ahmed [43] afirmará que não há qualquer relação intrínseca ou necessária que se possa desenhar entre uma determinada cultura e sua relação com as mulheres, haja vista o legado ocidental de androcentrismo e misoginia, bastante próximo, inclusive, da história da civilização islâmica. No entanto, como Ahmed nos diz, as feministas ocidentais não advogam pelo fim da cultura ocidental, pois não pretendem que a igualdade nas relações de gênero pudesse se dar pelo abandono de toda a herança histórica, intelectual e religiosa como o último recurso das mulheres ocidentais. “Ao contrário, elas se envolvem criticamente e construtivamente com essa herança em seus próprios termos. Adotar outra cultura como solução geral para a misoginia dentro de uma cultura em particular é não só absurdo mas também impossível” [43] (p.128), embora, como veremos abaixo, a justiça de gênero em relação às mulheres muçulmanas tenha sido e continue sendo até os dias de hoje advogada desde a necessidade de se extirpar a “cultura islâmica” por meio da colonização e da adoção de modos de ser e viver desde fora.

2.2.2 O corpo das mulheres e as retóricas salvacionistas

A cultura como um discurso racista tem sido utilizada, portanto, como um projeto civilizatório que incide, principalmente, sobre o corpo das mulheres dos outros. Pode-se dizer que uma das armas mais potentes dos colonialismos dá-se

por meio de uma retórica salvacionista sobre a necessidade de modernizar, ilustrar e liberar mulheres que viviam sob o julgo de homens irracionais, inferiores e incivilizados. Nada que a ilustração, ou um projeto de colonização cultural (que deveria se dar por meio da ocupação e do controle político e militar) não pudesse arrefecer.

A ideia de que o status das mulheres de uma determinada sociedade revela o quão civilizada ela é parece ter origem nos discursos coloniais sobre as mulheres dos outros. Assim que sobre o corpo das mulheres incide as retóricas sobre o atraso das culturas orientais. “Tradição e modernidade. Haréns e liberdade. Com véu e sem véu. Esses são os termos conhecidos em nome dos quais o oriente há muito é apreendido (e desvalorizado) e o ocidente se estabelece como superior” [36] (p.108).

Mas também as resistências a esse discurso (os nacionalismos anticoloniais [36]) advindas dos neotradicionalistas e/ou islamistas pretendem resguardar a cultura, a fé e os bons costumes por meio da jurisdição sobre as mulheres. O corpo das mulheres torna-se assim o lócus onde a sociedade se espelha; é no corpo das mulheres que será inscrita a autoridade do Estado, a filiação religiosa ou mesmo os processos de assimilação e indigenização, vistos como o único modo de elas se salvarem [58]. Ou talvez permaneçam nesse limbo em que as diversas formas de barganhas discursivas são operadas:

entre o patriarcado e o imperialismo, a constituição do sujeito e a formação do objeto, a figura da mulher desaparece, não em um vazio imaculado, mas em um violento arremesso que é a figuração deslocada da “mulher do terceiro mundo”, encurralada entre a tradição e a modernização [17] (p.119).

Joan Scott [58], em seu estudo sobre as políticas do véu na França demonstrará que os diversos normativos referentes ao uso de símbolos religiosos em lugares públicos não foram codificados efetivamente para todas as religiões, e nem ao menos para todos os membros de uma determinada religião, mas apenas para as mulheres muçulmanas. Na década de 80, quando o primeiro normativo é produzido, apenas quatorze por cento das mulheres muçulmanas usavam o véu, embora mais de cinquenta por cento delas dissessem-se praticantes. Ainda assim, o normativo não se aplicará a características distintivas masculinas, como barbas, roupas largas ou comportamentos relacionados à religião, mas se deterá no véu como símbolo do que foi considerado “um emblema da política radical islamita” [58]

(p.3). Também, os normativos não estão preocupados efetivamente com a lei de família islâmica, muitas vezes praticada em território francês sem qualquer tipo de constrangimento, mas apenas se as desigualdades de gênero se relacionam diretamente com as populações islâmicas; “é como se o patriarcado fosse um fenômeno particularmente islâmico” [58] (p.4).

Do mesmo modo, é no corpo das mulheres muçulmanas que os neotradicionalistas procuram legitimar seus discursos exclusivistas sobre “o que é a religião”. É a mulher que é conclamada a dizê-lo, e a mostrar sua fidelidade a um projeto que já vem influído de práticas islâmicas colonizadas, apagamento de processos históricos próprios a toda tradição, e, principalmente, apagamento de todas as lutas das mulheres muçulmanas, que, segundo Ahmed [43], tem início em um Egito colonizado, no mesmo momento em que as lutas feministas ocidentais se iniciam.

Assim, os corpos das mulheres muçulmanas são “transformados em 'locus' de uma dupla opressão” [59], aquele relacionado ao discurso colonial, que pretende salvar as mulheres por meio da modernidade e do secularismo e aquele relacionado aos ideais religiosos erigidos por homens doutos em uma lei que já nasce construída sob o patriarcado. Como diz Baldi,

sobre o corpo da mulher islâmica tem sido construída toda uma “retórica da vitimização” e de sexualidade, em que a utilização do véu e a racialização disfarçada da diferença religiosa reflete uma história que une patriarcado, colonialismo, sexismo e orientalismo, fazendo os sentimentos eurocentrados variarem entre “desejo, pena, lástima, desprezo, ultraje” e, pois, do harém ao véu, simultaneamente [33] (p.165).

A história que Leila Ahmed [43] nos conta sobre as relações entre o corpo da mulher muçulmana e o colonialismo esclarecem a permanência do discurso salvacionista até os dias de hoje. A conjunção de uma visão pouco exata sobre a sociedade islâmica, ainda que advinda de viajantes e dos colonizadores, o pouco acesso à vida das mulheres muçulmanas, embora existissem relatos como o de Lady Montagu, a reafirmação da inferioridade do homem oriental e, por conseguinte, do mau tratamento relegado a suas mulheres, configurará um estado de coisas em que a centralidade do discurso colonial em relação ao islã restará sobre a figura da mulher.

Para Ahmed, a antropologia fora sempre vista como um dos instrumentos do colonialismo; no entanto, fora esquecido o papel do feminismo ocidental na consecução do discurso sobre os outros, uma vez que será naquele momento que o feminismo se configurará, por meio do fortalecimento das retóricas salvacionistas sobre as mulheres dos outros. Para Ahmed, o colonialismo e o feminismo não apenas cooptaram as questões relacionadas aos direitos das mulheres bem como seus diferentes esforços, mas os transformaram em um legado sobre a questão da cultura dos outros, a fim de debilitar outras tradições de pensamento.

Foi aqui e na confluência das linguagens do colonialismo e do feminismo que a fusão entre as questões da mulher e da cultura foi criada. Mais exatamente, o que se criou foi a fusão entre as questões da mulher, de sua opressão, e as culturas de Outros homens. A ideia de que Outros homens, homens em sociedades colonizadas ou sociedades para além das fronteiras do ocidente civilizado oprimiam mulheres deveria ser usada na retórica do colonialismo para tornar moralmente justificável seu projeto de prejudicar ou erradicar as culturas dos povos colonizados [43] (p.151).

À concepção ocidental de que haveria uma inata relação entre a cultura e a questão da mulher nas sociedades islâmicas, apresenta-se o discurso islamista, reafirmando tal concepção como se fora de resistência:

A semelhança entre as duas posições não é coincidência: elas são uma o espelho da outra. A narrativa de resistência contestou a tese colonial por meio de sua inversão – assim, também, ironicamente, baseando-se nas premissas da tese colonial [43] (p.166).

Lamrabet (2014) concluirá que sobre o corpo das mulheres muçulmanas se forma um lugar de tensão entre a modernidade e a antimodernidade. E se pergunta: “por que somente as mulheres muçulmanas devem carregar o ‘peso’ dessa visibilidade múltipla?” [53]. Em uma perspectiva que denomina como de dupla crítica, uma decolonial e outra interna, pretende desconstruir a visão neorrealista apregoada por alguns feminismos ocidentais, ao mesmo tempo em que pretende rever o discurso islâmico tradicionalista, que ela entende como refratário a toda visão reformista. Para tanto, utilizará o discurso do véu a fim de rever ambas as opressões, o que nos dá uma ideia de como ambos os discursos vêm sendo construídos. Ela nos diz que, enquanto para as feministas laicas o véu representa um mandato patriarcal, negando qualquer tipo de agência dessas mulheres sobre os seus corpos, os islamitas veem-no como um símbolo de identidade e autenticidade

religiosa. Há inúmeros estudos sobre o advento do véu no islã, se há prescrição religiosa para tanto, e qual a agência das mulheres muçulmanas quando optam pelo seu uso (Lamrabet [53]; Mahmood [60]; Ahmed [43]; Afkhami [61] e tantas outras). Mais, ainda, sobre como as feministas islâmicas têm construído retóricas quanto a essa dupla opressão, “contra a racialização da diferença religiosa, o colonialismo da diferença tida como “cultural”, o sexismo das autoridades e o etnocentrismo de algumas propostas feministas” [33] (p.166), segue o que Lamrabet nos conta: “as primeiras mulheres que reivindicaram o feminismo islâmico foram as iranianas, que desenvolveram um novo discurso do véu como ‘direito’ e criticaram sua imposição pelo estado” [53] (p.39). O discurso do véu como direito também é reivindicado por inúmeras feministas muçulmanas, e mesmo por mulheres que se dispuseram a estudar e realizar o trabalho de interpretação dos textos sagrados no início do século passado, como Nazira Zin Al Din [62], para quem o véu e a segregação nunca foram realmente uma prescrição islâmica. Lamrabet também nos diz que:

O Corão transmite com muito esmero algumas diretrizes e orientações gerais de algo que pode ser mais adequadamente chamado de uma ‘ética’ e não de ‘normas’ relacionadas ao corpo. Essa ética se volta igualmente a mulheres e homens, porém existem dois versículos específicos para as mulheres (*khimaar* e *jilbab*). Esses são também os dois únicos versos que evocam uma ética da vestimenta, sem entrar nos detalhes de menor importância que se pode encontrar hoje em dia com precisão meticulosa nos livros para as “praticantes muçulmanas”. Lamentavelmente, hoje em dia, toda essa ética corânica se reduz a um comportamento codificado sobre o corpo das mulheres, dirigido somente a elas. A como devem se cobrir, à cor e espessura do tecido, à uniformidade da vestimenta etc. Contudo, dado que o Corão não insiste em uma maneira específica de a mulher se vestir, seria muito simplista analisar esses versículos sem levar em conta a orientação geral da mensagem espiritual, que é mais uma ética global de ‘decência’, ‘respeito’, ‘moderação’ e sobriedade dirigida tanto a homens como mulheres [53] (p.42).

De todo modo, como uma vestimenta já bastante difundida entre algumas populações, como a do sudeste asiático, bem como a emergência do uso do véu advindas da resistência à modernidade a partir da última metade do século passado [43], o uso do véu deve ser discutido levando-se em consideração categorias de análise já apresentadas neste texto, como a de cultura e a de racismo epistêmico.

Assim que o véu apresenta-se como um emblema do que Asma Barlas [52] chama de a questão da mulher muçulmana, que, desde os colonialismos da segunda modernidade [43] apresenta-se como o fator primordial de desvencilhamento ontológico entre um eu e um eles, portanto, de reificação da

diferença cultural entre um ocidente que já conseguiu liberar suas mulheres e um oriente que ainda as subjuga. Daí que a posição do ocidente será sempre salvacionista, afinal, como sociedades que alcançaram a iluminação civilizacional, faz-se necessário salvar as mulheres dos outros.

Como apontado por Lila Abu-Lughod [37], há inúmeros trabalhos sobre o colonialismo britânico no sul asiático (maior contingente de população muçulmana até hoje) e a instrumentalização das políticas coloniais que justificavam o domínio com a pretensa intenção de proteção das mulheres [37] (p.454). Outro trabalho também bastante clássico refere-se à obra de Spivak [17], *Pode a subalterna falar?*, em que a autora demonstra que as proibições de autossacrifício das viúvas na pira de seus maridos (o *sati*) e outros regramentos sobre a população colonizada não ocorriam devido ao testemunho dessas práticas pelo colonizador, mas serviam à construção de uma retórica de inferiorização e domínio sobre o outro por meio da normatização (lei) sobre o corpo das mulheres colonizadas.

Já bastante citado também é o caso que Leila Ahmed [43] descreve em seu livro *Women and Gender in Islam*, relacionado ao que a autora descreve como Feminismo Colonial: o nascimento do feminismo no ocidente conjugado com uma preocupação desses feminismos com a situação das mulheres colonizadas – pelos homens das sociedades colonizadoras. Ahmed cita o caso do interventor Lord Cromer – que governava o Egito para a Colônia Britânica, redirecionando a economia local para bem atender ao mercado europeu, o que empobrecia substancialmente a população egípcia – ao tempo em que se preocupava com a situação da mulher muçulmana velada por um islã retrógrado. A política de Cromer direcionava-se à interrupção de políticas públicas de acesso das meninas à educação formal, no território colonizado, e a lutar contra o sufrágio universal em seu próprio país.

Lamrabet [53], no já citado artigo, reconta uma história também narrada por Abu-Lughod [37] sobre como manifestações em várias cidades argelinas foram orquestradas pelas mulheres dos comandantes do exército francês, que, comprometidas com a “batalha do véu”, organizavam cerimônias em que meninas argelinas clamavam a França como mãe e libertadora, enquanto arrancavam seus véus. Lamrabet vê repetir-se a mesma retórica salvacionista quando Oprah Winfrey retira em público a burca de uma menina afegã, “Assim, essa mulher afegã era salva pela icônica norte-americana, que a levou do espaço escuro do véu ao espaço

moderno e luminoso” [53] (p.38). E relembra também que François Hollande, quando da intervenção militar francesa no Mali, disse que “A França está no Mali para que as mulheres de Mali sejam livres” [53] (p.36).

Daí que Lila Abu-Lughod [37] em seu já clássico artigo *As mulheres muçulmanas realmente precisam de salvação?*, se perguntará por que, na tentativa de explicar os trágicos atentados como o 11 de setembro, ou mesmo justificar a “guerra ao terrorismo” no Afeganistão, realiza-se o recurso às explicações culturais, como se saber mais sobre as crenças religiosas e o tratamento dispensado às mulheres dos outros fosse suficiente para se entender os “talibãs-e-os-terroristas” [37] e seus atos irracionais, bem como escamotear os interesses geopolíticos em questão e a persistente influência americana na conformação desses fatos históricos. Ela nos diz:

Eu nunca teria imaginado o quão carregado o clichê da ‘mulher muçulmana oprimida’ se tornaria na esfera pública no século XXI. Depois dos ataques de 11 de setembro, o salvamento dessas mulheres se tornou a razão parcial da invasão do Afeganistão pelos EUA em 2001 [36] (p.5).

Ao *Saving Muslim Women*, Abu-Lughod chama de “a ética e a política da circulação internacional de discursos sobre a mulher muçulmana”.

É sabido que, quando da intervenção americana no Afeganistão, uma grande ala da direita americana, bem como organizações como a Maioria Feminista fariam uma grande campanha pela intervenção militar alegando que era preciso salvar a mulher muçulmana [63][37]. Em nenhum momento será explicado como um dos inúmeros grupos de resistência à URSS soviética torna-se um dos mais armados do mundo, que esse grupo era um dos mais “extremistas, conservadores, brutais e violentos da oposição afegã” e que será treinado pela CIA e pelo Mossad para expulsar os soviéticos com as armas advindas dos EUA e da Arábia Saudita [63]. “Ao todo, os Estados Unidos destinaram mais de 3 milhões de dólares aos *mujahadin*, e a Arábia Saudita, um dos aliados mais leais dos Estados Unidos, deu uma ajuda financeira semelhante, senão superior” [63] (p.4). E que os efeitos colaterais dessa empreitada, a maior operação secreta americana desde a segunda guerra mundial, serão o tráfico de armas ilícitas e o maior produtor de heroína da região.

Sob a bandeira da democracia, algo parecido aconteceu recentemente com as intervenções na Síria e no Iraque, com o desmantelamento dos estados do Oriente Médio e uma forte chegada de apoio aos rebeldes, inclusive daqueles ligados a grupos como a Al-Qaeda, dispostos a tomar a terra arrasada para a construção de um califado.

Do mesmo modo como ocorre com as recentes coberturas midiáticas, quase nada é dito sobre as origens da guerra e porque há, desde o seu deflagramento, milhões de refugiados sírios e iraquianos pelo mundo, também não se deu ouvidos quando organizações de mulheres afegãs imploravam pelo fim dos bombardeios.

A Maioria Feminista não tentou se juntar aos chamados feitos por algumas organizações humanitárias – incluindo a Missão de Mulheres Afegãs para conter os bombardeios de forma que a comida pudesse ser transportada a esses 2,2 milhões de afegãos antes da chegada do inverno [63] (p.3).

Nunca, em nenhum momento, sob o Talibã (grupo que governará a região a partir de 1995 com a saída dos soviéticos), mulheres e crianças viveram sob tal estado de vulnerabilidade [63]. “Pelo menos surge a pergunta de por que as condições de guerra, militarização e inanição foram consideradas menos abusivas para as mulheres de que a falta de educação, de emprego e, mais notoriamente, de vestimentas ocidentais” [63] (p.5). Principalmente quando se constata que a atuação do Talibã era urbana, ou seja, que a proibição de sair a lugares públicos, de ir à escola ou trabalhar, atingiu menos de dez por cento de uma população que era quase toda rural [63].

2.2.3 Religião e secularismo na modernidade/colonialidade

Às retóricas sobre a/o outra/o, e sobre o status da “mulher do outro”, somam-se categorias de análise que acentuam o racismo epistêmico, como, por exemplo, a ideia de religião e de secularismo, este como a contraluz do discurso metafísico e antimoderno apostado pela primeira.

As narrativas racistas/sexistas produzidas na modernidade/colonialidade engendraram a ideia de religião, moldada como o reflexo exato do cristianismo. A religião como categoria que justifica a conquista, o epistemicídio e o espiritualicídio

se configurará como a principal narrativa da colonização na primeira modernidade. “O cristianismo não foi somente uma religião na primeira modernidade. Foi a narrativa organizadora que definiu propósitos imperiais e moldou de maneiras diferentes as instituições e subjetividades dos povos colonizados” [51] (p.365).

A partir da criação de uma nova categoria, a de religião, é possível submeter todas as outras epistemologias a esse conceito monolítico e limitante que a religião se torna sob o cristianismo, principalmente com a institucionalização de um papado que procurará evitar desvios de interpretação e de emergência de outros tipos de ascese religiosa.

A todas as outras cosmologias restará conformar-se com aquela considerada universal, a fim de buscar ali a legitimidade para uma instituição social cujas redes simbólicas fundam uma determinada comunidade; ou, ainda, buscar adequar-se cada vez mais a pressupostos que não apenas não se inscrevem em uma determinada tradição, mas que agora são conformados por apenas *uma* narrativa moderna/colonial sobre o que é ou o que deveria ser a religião e a cultura dos outros.

As diferentes cosmologias que entram em contato com o ocidente conheceram uma nova forma de vivência religiosa. Uma que gradualmente cederá espaço para a emergência de um outro tipo de discurso, este realmente apto a agir como uma narrativa de exclusão na modernidade/colonialidade, a esse discurso dá-se o nome de secularismo.

Segundo Maldonado-Torres [51], a narrativa secularista reproduz as estruturas discursivas imperiais que se iniciam na cristandade europeia, substituindo-a como o principal discurso na segunda modernidade. Uma vez que o cristianismo deixa de ser uma narrativa imperial, e que não possui mais efetividade como discurso colonizador, o secularismo apresentar-se-á como um discurso em que os outros coloniais passam ser concebidos como “primitivos que vivem em fases em que somente a religião ou a tradição dominam seus costumes e modos de ser” [51] (p.366).

A narrativa secular será, portanto, aquela que desenhará os argumentos referentes à modernidade civilizacional para a qual todas as populações do planeta deverão evoluir, uma vez que possam abandonar o estágio primitivo em que se encontram. Pode-se agregar à narrativa secular todos os discursos referentes a racionalidade, civilidade, modernidade, liberalismo político e econômico, abandono

das concepções metafísicas e tradicionais, apoio sob as perspectivas científicas e negação de uma vivência holística sobre o mundo. Assim, o secularismo apresenta-se como uma narrativa que, necessariamente, procurará acentuar diferenças entre um “nós” e um “eles”, o que se configura ainda hoje como um discurso entre quem são os liberais [58], no aspecto moral, e quem é tradicional.

O secularismo como discurso na segunda modernidade não apenas justifica a colonização e subjugação dos povos, mas possibilita a “instituição das estruturas e dos valores coloniais” por meio do que Maldonado-Torres chamará de “aspectos proeminentes da religiosidade”. Ou seja, embora o secularismo apresente-se como um discurso que deveria substituir a religião, os ideais seculares estabelecem-se pela força de um discurso imperial religioso. “À essa luz, parece que se o secularismo se opusesse à religião não seria por a religião ser imperial, mas simplesmente por não ser imperial o suficiente” [51] (p.367). Mais ainda, muitas vezes desconsiderando a porosidade existente no fato de que os valores seculares sejam legatários de valores cristãos, cujo império transformou em valores universais, destituídos de um “conhecimento situado”. A porosidade, portanto, pode ser percebida também entre o público e o privado, como observado no estudo de Scott [58].

Para o estudioso dos EC, o secularismo é uma narrativa provincial, relacionada a um evento intrainperial, que, para continuar o projeto colonizador, substitui a religião por outro discurso que deverá manter as mesmas formas de subjugação constitutivas da primeira modernidade [51].

Assim, às subjetividades racializadas/colonizadas [51] será legado o espaço da invisibilidade, uma vez que não podem aceder à mesma arena pública de deliberação em que opera a racionalidade e a civilidade. A essas subjetividades (incluída a mulher, principalmente, pelos motivos já expostos em seções anteriores) restará o espaço privado, para onde a narrativa secular relega aquilo que não deve estar em confluência com o espaço público. A religião e os conhecimentos pensados como advindos da “mulher” estarão, portanto, entre as narrativas relegadas ao campo do privado, tornando-se a contraluz moderna ao discurso do secularismo. Ambos coexistem, no entanto, porque ambos são constructos modernos que atendem a fins coloniais bastante específicos.

Baldi [33] resume acertadamente o processo de secularização e racialização das subjetividades colonizadas:

a) o processo de secularização implicou o desprezo pelos conhecimentos tanto da mulher, quanto da religião, ao mesmo tempo em que procurou “apagar” marcas de um racismo epistêmico; b) não há vinculação automática e imediata entre secularismo e direitos da mulher, nem mesmo direitos humanos; c) o privilégio da razão secular subordinou a linguagem religiosa; d) o espaço público foi construído como o âmbito da racionalidade, da civilização e da normalidade (inclusive sexual), ao passo que o espaço doméstico foi visto como incivilizado/bárbaro, irracional/religioso e anormal; e) a decisão sobre o que é público e privado e, portanto, religioso e profano é, fundamentalmente, uma decisão “pública”, com base em determinadas “normatividades”, que estabelecem o que é aceito, rejeitado ou tolerado; f) se, por um lado, a compreensão do mundo excede em muito a compreensão ocidental do mundo, por outro, a própria modernidade ocidental tem uma compreensão limitada de si própria e dos seus pressupostos. *Colonialidade, sexismo e racismo são o outro lado desse processo.* [33] (p.149-150).

Para Maldonado-Torres, a religião só pode se apresentar se opondo ao secularismo porque esta é reificada como dogma, ou seja, como uma narrativa com a qual seja impossível dialogar, e, portanto, que precisa ser subjugada pelo secularismo. Em nenhum momento resta às instituições religiosas qualquer possibilidade de apresentarem papéis políticos progressistas [51], elas não deveriam ser vistas como instâncias de produção filosófica, ou como possuindo mecanismos internos de revisão e proposição de novas soluções não oferecidas pelo secularismo. A tarefa, portanto, desde de uma decolonização epistêmica como apresentado até aqui, ou de uma justiça cognitiva [33], seria repor o lugar de outras formas de produção de conhecimento e subjetividades no debate sobre questões éticas, de justiça social e modos de vida.

2.3 DIREITOS HUMANOS: ENTRE AS RETÓRICAS DE ACOMODAÇÃO ÀS RETÓRICAS DE DECOLONIZAÇÃO

A literatura clássica sobre os marcos teóricos e as possibilidades de aplicação prática dos assim chamados direitos humanos possui, em sua maioria, uma característica comum: procuram solucionar a controvérsia que acreditam existir entre as normas morais que regem comunidades étnicas, históricas e religiosas e as normas de direitos humanos.

Sob a perspectiva liberal e atomizada, os direitos humanos não são tanto questionados em sua legitimidade normativa, ou seja, se descendem de regras morais advindas de um centro produtor e irradiador de um único projeto global modernizador-civilizatório. Acredita-se que, de forma geral, o direito à vida, o direito à propriedade, os direitos culturais, os direitos religiosos possuem tal abrangência de aceitação e aplicabilidade que a tarefa dos órgãos estatais ou internacionais de fiscalização seria fazer cumprir (por meio da lei ou do convencimento) em países, comunidades e minorias vulneráveis os assim considerados direitos mínimos.

Uma vez que a prática mostra que a recepção dos direitos humanos é deficiente mesmo em países que assumem determinada filiação com a “cultura ocidental”, que esses mesmos direitos não possuem o necessário pluralismo moral e jurídico na defesa de minorias étnicas [64], que os direitos humanos são muitas vezes questionados e infringidos por grupos que alegam não os reconhecer como uma fonte de sua própria cultura [64], entende-se que o esforço dessa literatura consiste em buscar soluções de acomodação entre direitos que se propõem universais e aqueles que regem de forma tradicional ou consuetudinária as demais comunidades humanas.

As soluções provindas dessa literatura partem do reconhecimento de que a efetivação dos direitos humanos ocorre na medida em que a carta de direitos possa ser construída por meio da recepção de projetos históricos outros. Para tanto, trabalharemos com categorias como a de hermenêutica diatópica [65]; impulsos éticos [19]; multiculturalismo ilustrado [66]; justiça etnocultural [64]; perspectivas culturais em cruzamento [67]; interculturalidade [68][6], bem como com as possibilidades retóricas de decolonização oferecidas pelo feminismo islâmico.

A motivação das teorias em direitos humanos que procuram acomodar normas universais com os direitos de diferentes coletividades está na esteira de uma política de reconhecimento [69], bem como de respeito às diferenças [64]. Em sua maioria, o outro tem o *status* de totalmente outro, possui uma tradição cultural que não admite revisão e com quem, portanto, é preciso dialogar considerando um ponto de vista imutável. Embora o ponto de vista dos direitos humanos devesse ser visto como uma construção histórica (e efetivamente o é), na maioria dos casos em que há a proposição de convergências teóricas e práticas entre diferentes projetos históricos, o outro é sempre aquele que precisa ser convencido para dentro do projeto epistêmico iluminista e ilustrado das normativas **sumo boas** universais.

Para além do necessário reconhecimento de alteridades históricas [26] e da consequente possibilidade de engendramento de projetos políticos, epistêmicos e éticos próprios, torna-se indispensável, a fim de equacionar igualitariamente as posições e as relações de poder entre as diferentes comunidades culturais, atentarmos ao óbvio: nenhuma cultura é monolítica, pois está sempre se conformando, influenciando e se deixando influir por outros movimentos culturais; e também que qualquer projeto comunitário não se realiza sem fissuras e constantes revisões. Segato [19] aponta nessas possibilidades de revisão o fator de agência ética dos sujeitos. Enquanto as comunidades possuem regras morais que as normatizam, ao sujeito caberia um apelo ético intransferível, responsável por questionar o status quo, transformar sua existência e, conseqüentemente, sua cultura:

Como observei anteriormente, através das fendas e das inconsistências do sistema normativo que nos aprisiona, acedemos a algum grau de percepção dos *outros*, das *outras* soluções, das *outras* moralidades, das *outras* legislações. Tudo o que permanece como virtual e não realizado em nosso horizonte de cultura infiltra-se através dessas brechas abertas pela própria imperfeição da trama de ideias que habitamos [19] (p.224).

Para Segato, o apelo ético adviria da possibilidade de vislumbrar outras percepções e soluções quando em contato com outras culturas e horizontes de sentido. Esse apelo estaria disponível, no entanto, a apenas uma minoria disposta a ir contra a moralidade do grupo, a fim de acatar seus próprios anseios éticos. Talvez se desconsiderarmos que “a visão programada de uma época” [19], a que estamos todos expostos, não nos transforma nem em máquinas nem em multiplicadores fiéis seja admitir que absolutamente todos tenhamos de rever continuamente nossa

programação. Nesse sentido, precisamos sempre decidir entre uma norma de caráter moral comunitária e outra que nos apela individualmente. E aí também se constrói os momentos de fissuras, brechas abertas para novas reprogramações culturais.

Do argumento exposto advém a constatação do caráter próprio que cada cultura possui de se redefinir, de reelaborar seus conteúdos simbólicos de acordo com a necessidade e o momento histórico (por meio de efeitos internos próprios, ainda que sob influência de outros tantos externos). É o que a torna hábil a buscar em seus próprios conteúdos as soluções para os conflitos, bem como para atuar em qualquer arena pública de discussão com base em seu projeto epistêmico, tão legítimo quanto qualquer outro (hipótese ainda a ser defendida).

É importante salientar que, ao invés de essencializarmos a cultura como um lugar de onde é possível retirar todo e qualquer conteúdo simbólico para usos à disposição, o que se quer, ao contrário, é olhá-la como uma trama de múltiplas teias que se tramaram e que continuam a se tramar. Cultura nenhuma é uma ilha ou possui todos os recursos necessários à resolução de seus conflitos, como bem salienta Sousa Santos [65], porém legá-la *apenas* a esse lugar onde ela subsiste estável, é querer, sim, essencializá-la, desconsiderando o fato de que sua única possível essência é sua mutabilidade.

No contexto teórico apontado, o caso do islã é paradigmático. Embora tenha sido uma importante influência na conformação do pensamento ocidental, o projeto identitário que logrou a existência de uma Europa [5] e, posteriormente, de um ocidente, legou-o ao lugar de um outro; ainda que interno, ignóbil, e que deveria ser expulso (a tomada de Al-Andaluz que ocorre em 1492) ou colonizado (vide imperialismos do século XIX). Assim, para o islã, concepções como democracia e direitos humanos serão sempre consideradas de caráter exógeno, não estando disponível em sua história ou em sua tradição religiosa nenhuma categoria de tradução que remeta aos valores de igualdade, liberdade e fraternidade. Pensar, ainda, que algumas categorias creditadas como ocidentais tenham, em algum momento, sofrido influência ou sido ainda conformadas pelo pensamento árabe-islâmico torna-se, senão ofensivo, visto como de aceitação extravagante.

Ao propor um contraponto que deflagrasse o racismo epistêmico dessas teorias, transvestido de um etnocentrismo quase desculpável, Kymlicka defende a ideia de que a justiça etnocultural, aquela que diz respeito à proteção dos direitos de

minorias (usufruto da terra e suas riquezas, direitos culturais e de língua, bem como proteção perante órgãos estatais), deve ser resguardada a fim de que as minorias internas de culturas desprotegidas possam aceder igualmente aos direitos humanos.

Atualmente, sempre que há um conflito entre “práticas locais” e “normas de direitos humanos transnacionais”, os estudiosos tendem a localizar a fonte do conflito na “cultura” ou nas “tradições” do grupo para, depois, buscar encontrar formas pelas quais essa cultura difere da cultura “ocidental”. Essa tendência é exacerbada pela retórica de uma “política da diferença” ou uma “política de identidade”, a qual encoraja os grupos a basear suas demandas em termos de respeito pela “diferença” cultural [64] (p.48). [...]

Em suma, o conflito atual entre práticas locais e normas transnacionais pode não ser o resultado de um vínculo profundo a alguma “tradição” duradoura da comunidade local, mas, sim, o infeliz resultado de alguma nova vulnerabilidade que tenha emergido da recusa aos seus direitos de minoria [64] (p.50).

Os argumentos do autor, fundamentados em casos práticos, levam ao menos a duas conclusões importantes: primeiramente, a de que, quando em análise dos conflitos existentes entre práticas locais e normas de direitos humanos ou quando em tentativas teóricas de acomodação entre um e outro, não acoerremos ao que temos mais à mão, que são nossos racismos epistêmicos, conformados para ver sempre no outro aquele inadequado ao projeto modernizador. A segunda, e mais constrangedora conclusão, é a de que, após as duas bárbaras empresas coloniais, é quase impossível encontrar alguma comunidade que não se encontre em estado de vulnerabilidade.

Ao retomarmos os argumentos sobre a invisibilidade corrente a que o outro (seja esse um outro interno seja esse um outro externo) está submetido desde nossos parâmetros etnocêntricos, vemos as tentativas de intelectuais de direitos humanos na acomodação do que consideram uma impossibilidade imanente da cultura de aderir a parâmetros normativos de direitos humanos. Para esses intelectuais, apenas as minorias [67], quadros religiosos esclarecidos [65] ou correntes ilustradas [66] – como, por exemplo, os feminismos islâmicos – de determinadas tradições culturais têm capacidade de trabalhar retoricamente as “fissuras do sistema” para então extrair a interpretação de maior abrangência de direitos [65] e, por conseguinte, aquela apta à arena pública.

A hermenêutica diatópica baseia-se na ideia de que os *topoi* de uma cultura, por mais fortes que sejam, são tão incompletos quanto a própria cultura a que pertencem. Tal incompletude não é visível do interior dessa cultura, uma vez que a aspiração à totalidade induz a que se tome a parte pelo todo. O objectivo da hermenêutica diatópica não é, porém, atingir a completude – um objectivo inatingível – mas, pelo contrário, ampliar ao máximo a consciência de incompletude mútua através de um diálogo que se desenrola, por assim dizer, com um pé numa cultura e outro, noutra. Nisto reside o seu carácter diatópico [66] (p.23).

Obviamente, esse deve ser sempre o carácter dialógico ou diatópico, seja hermenêutico seja desconstrutivo, que permite às culturas se reinventar e conseguir sobreviver pelos séculos. O que parece contradizer a prática e o reconhecimento da pluripotencialidade de sobrevivência das tradições culturais é a tese de que precisaríamos sempre de um carácter etnocêntrico iluminista de “ilustração” que promovesse o diálogo e a adesão a parâmetros normativos universais.

Para todas as autoras e autores tratados neste texto que escrevem sobre direitos humanos, o multiculturalismo como possibilidade de encaminhamento de demandas na arena de direitos humanos é a confirmação do etnocentrismo e a negação das relações de poder existentes entre as diferentes comunidades, ao invés de um projeto intercultural crítico que “descolonizasse” a formulação e a prática de direitos humanos universais e, portanto, também os direitos de minoria. Assim, os projetos citados buscaram sempre uma solução que permitisse não apenas a convergência das diferentes comunidades na formulação de normativas universais, mas especialmente que essa convergência adviesse de uma elite intelectual, cultural ou religiosa que pudesse trazer contribuições à amplificação dos direitos, sobretudo das minorias vulneráveis. Essa literatura vê, portanto, com bastante desconfiança a ideia de que as culturas possam usufruir de seus projetos epistemológicos sem passar pela peneira da ilustração, seja ela ocidental ou não.

Por aqui há toda uma linha do pensamento pós-colonial que converge com o multiculturalismo. Todas as culturas, afirma a proposta multiculturalista, são totalidades autorreferentes cujos parâmetros acabam por ser incomensuráveis. Nessa mesma medida, são equivalentes entre si. De nossa parte, discordamos das teses multiculturalistas, entre outras razões, porque igualam por baixo. Não haveria nada nas culturas que geraram – de forma, como veremos, sempre endógena e exógena ao mesmo tempo – processos crítico-reflexivos com virtualidades universalizadoras que as fizesse preferíveis a aquelas que, no limite – posto que se trataria de um limite abstrato –, não haveriam conhecido processos tais. Chamaremos aqui aos processos crítico-reflexivos desse tipo de “veios do Iluminismo” [66] (p.68).

Desconsidera-se, portanto, que as culturas possam problematizar suas questões desde seu próprio arcabouço simbólico, que os indivíduos lidam continuamente com o conflito entre a moralidade do grupo e seu impulso ético, seja este motivado por um fator externo ou não, e também que possuam, no tempo e no espaço, categorias morais que possam concernir, de algum modo, a toda a humanidade.

A título de ilustração do que venho expondo, cito o filme *Mooladé*, do diretor senegalês Ousmane Sembene. Em determinado momento do filme, uma mulher consegue convencer as demais mulheres da tribo de que a mutilação genital feminina não era uma necessidade, não fazia parte de sua tradição originária, e que, por fim, não havia prescrição religiosa para tanto. A pequena tribo africana em questão era de tradição oral, não podia retirar uma ilustração dos livros sagrados, nem formular uma ilustração feminista [66] contra a mutilação; antes, mesmo o argumento de que a prescrição não era religiosa irá aparecer de modo subsidiário, quando as mulheres já se encontram convencidas de que a mutilação lhes causa deficiências físicas e ceifa-lhes vidas. Se pudermos falar em ilustração, esta adveio da possibilidade de revisitar suas próprias necessidades e tradições para daí decidir o que melhor lhes cabia naquele momento. A solução não adveio, necessariamente, de uma minoria ilustrada, mas da premente necessidade de mudança das regras morais do grupo (no caso, conduzido inicialmente por uma mulher para logo em seguida ser defendido pelas demais). Antes de se considerar esta uma posição otimista ou ingênua, é preciso reconhecer que até mesmo os mais tradicionalistas precisam reconsiderar, legitimar ou revisar suas próprias concepções.

Para An-na'im [67], os feminismos islâmicos são uma resposta ao domínio de uma elite sobre os recursos simbólicos do islamismo. Tal processo dialético é e será sempre uma constante, uma disputa entre maiorias confortáveis e minorias insatisfeitas:

No decorrer normal dos eventos, indivíduos e grupos poderosos tendem a monopolizar a interpretação de normas culturais e manipulá-las em seu favor. Dada a extrema importância da legitimidade cultural, é vital para indivíduos e grupos em desvantagem desafiar esse monopólio e essa manipulação. Eles deveriam usar discursos culturais internos para oferecer interpretações alternativas que apoiam seus próprios interesses. Esse discurso interno pode se utilizar de trabalho intelectual, artístico e acadêmico assim como de várias formas de ação política [67] (p.27-28).

A contribuição indiscutível do autor diz respeito ao reconhecimento de que são os processos internos de uma cultura (bem como o diálogo intercivilizacional) que possibilitam a esta acorrer às retóricas de revisão, reforma ou mudança radical. Novamente, no entanto, as soluções são apresentadas pela via da ilustração: “Não obstante, eu acredito não somente que a legitimidade cultural universal seja necessária, mas também que é possível desenvolvê-la retrospectivamente em relação a direitos fundamentais por meio de interpretações esclarecidas das normas culturais” [67] (p.20-21). Para legitimar seu argumento, An-na'im traz a normativa de pena prescrita pela *shariah* (normativos e jurisprudências islâmicas) de amputação da mão direita do ladrão que rouba sem a necessidade premente de se alimentar. Para o autor, a contribuição ilustrada estaria no fato de que a pena de amputação só pode ser aplicada no caso fantástico de inexistência de qualquer tipo de injustiça social, econômica, cultural. Embora essa regra seja realmente prescrita em alguns lugares em que a *shariah* não é historicizada (e, ainda pior, é vista como elemento cultural originário do islã), a reconsideração que o autor faz, referente à normativa acima, não pode ser vista como um elemento exógeno ou ilustrado: ela já está prescrita em algumas das normas da própria *shariah*.

A intelectual Asma Barlas, ao trabalhar uma epistemologia corânica que reponha o lugar dessas normas com base na leitura dos textos sagrados, afirma que a volta aos cânones não significa um novo fundamentalismo sobre a palavra escrita, mas um recurso indispensável em tempos de islamofobia [6], quando é preciso ter de dizer o tempo todo que os muçulmanos também foram, são ou podem ser “ilustrados”.

Independente do que se pense sobre essas leis, a verdade é que grande parte do que se considera como direito divino nas sociedades muçulmanas não se sustenta, ou, na melhor das hipóteses, tem apenas uma sustentação mínima ou específica, na palavra divina. Por exemplo, a *shariah/fiqh* permite a morte por lapidação em caso de adultério, ao passo que o Corão não faz referência a essa pena em qualquer contexto. A *shariah/fiqh* dá menos peso ao testemunho de uma mulher em geral, enquanto o Corão dá precedência ao testemunho da esposa em detrimento do de seu marido quando este a acusar de adultério somente com base no próprio testemunho. A *shariah/fiqh* universaliza a poligamia; já o Corão a vincula à garantia da justiça para as órfãs e, mesmo nesses casos, aconselha a monogamia. A *shariah/fiqh* permite que os homens se casem com meninas de nove anos, sob o pretexto de que estão seguindo a suna do profeta; o Corão, por sua vez, diz que nem tudo o que foi permitido ou proibido a ele ou a suas esposas também o será para o resto de nós. (Para dizer o óbvio, os homens que queiram emular o profeta também poderiam seguir sua principal suna, que foi se casar com uma mulher duas vezes viúva, 15 anos mais velha do que ele, e não voltar a se casar enquanto ela estivesse viva). Também há

discrepâncias semelhantes entre o Corão e a *shariah/fiqh* sobre a questão do divórcio. O problema é que existe uma anomalia no centro da estrutura em que as leis muçulmanas foram formadas historicamente, que é a separação entre o Corão, suna, *shariah* e *fiqh*, para não falar entre elas e costumes e tradições populares muçulmanos. Uma consequência disso é que os muçulmanos muitas vezes não sabem a diferença entre o Corão ou a *shariah* e os embusteiros do Taliban, o clã al-Saud, os jihadistas e muitas outras coisas. (Na verdade, a mídia ocidental se refere a suas práticas como simplesmente uma forma “severa” de *shariah*) [70].

Faz-se compreensível por que a autora em questão não deseje ser reconhecida como feminista islâmica. Estar associada a um feminismo já é para ela participar do discurso do racismo epistêmico, visto que a denominação, ainda que religiosa, parecerá artífice de um movimento de ilustração. Para ela, não é difícil admitir que também o islã possa ser o arauto de normas de igualdade, de proteção de suas minorias e de justiça social, uma vez que há várias precedentes em sua própria história. A ideia de que o islã nunca vivera um secularismo como o do ocidente e de que a *ummah* compõe, em qualquer tempo e espaço, apenas a comunidade de muçulmanos [65] pode ser facilmente confrontada com historiografias de amplo acesso. Embora os feminismos islâmicos sejam realmente os grandes arautos de discursos que precisam se contrapor à concepção da existência de um único caminho possível, vide o wahhabismo saudita – recente teorização conservadora sobre o que seria o islã original e formador ideológico dos jihadistas afegãos e do ISIS –, é preciso considerar que a maioria das apostas de revisão que as autoras realizam se encontra amplamente disponível na longa e diversa, cultural e geograficamente, tradição islâmica.

O pensamento descolonial de Catherine Walsh [68] pode trazer importantes contribuições a essa empreitada. A Interculturalidade Walsh [68] apresenta-se como um projeto alternativo à maioria das teorias de direitos humanos investigadas até agora, uma vez que constrói a partir da decolonialidade do pensamento, do recurso aos projetos subalternizados e/ou situados, um modo de se pensar a teoria e a práxis política e epistemológica que possibilita pôr em diálogo conhecimentos dispostos horizontalmente, ou seja, fora de uma estrutura epistemológica hierárquica, aquela que vem se constituindo nas ciências sociais ocidentais.

Ao compreender a interculturalidade desde a perspectiva da diferença colonial, se introduz de início a dimensão do poder que geralmente é esquecida nas discussões relativistas da diferença cultural e no tratamento de orientação liberal da diversidade étnica e cultural que o multiculturalismo,

particularmente em suas versões oficial e acadêmica, sustenta [68] (p.48-49).

O pensamento fronteiriço não deixa de lado o pensamento dominante, mas o aciona, questionando-o, contaminando-o com outras histórias e outros modos de pensar. Seu projeto, então, é “abrir” epistemicamente o pensamento eurocêntrico, um projeto um tanto diferente que o proposto pelo pensamento “outro”; é uma prática que leva o pensamento “outro” a uma dimensão diferente no caminho para a interculturalização do conhecimento, um caminho que já não é “casa adentro” mas sim “casa afora” [68] (p.56).

Desse modo, entende-se que a interculturalidade crítica como indicada por Walsh propõe-se contribuir efetivamente com a decolonização do pensamento, pois não oblitera que a construção de um multiculturalismo faz-se de cima: compreende tanto o poder subjacente às posições de fala quanto à importância de combater a colonialidade do saber para que projetos epistêmicos próprios possam se reinventar e sobreviver; e, sobretudo, que retóricas como as relativas aos feminismos islâmicos se encontram em uma colonialidade de poder; podem falar, portanto, desde dentro e desde fora de suas próprias fronteiras de pensamento: descolonizando a língua, o pensamento e as formas de vida.

As feministas islâmicas, portanto, não buscam legitimar uma determinada tradição religiosa na qual estão inscritas, mas resguardar um projeto epistêmico e de deliberação interna próprios. Se o perseguem, é porque possuem recursos simbólicos para tanto, lidam com as fissuras e as contradições inatas às tradições culturais que vivenciam; vislumbram, tanto a partir da moralidade de grupo quanto a partir de seus anseios éticos, retóricas libertárias para a própria comunidade. Antes que o advento de um discurso iluminado na busca pela revisão de um determinado status quo, procuram sobreviver e sobrelevar-se à colonização.

2.4 FEMINISMOS ISLÂMICOS E A CONSTRUÇÃO DE UM PENSAMENTO ISLÂMICO DECOLONIAL

Há, contemporaneamente, diversos movimentos reformistas muçulmanos, cuja linha histórica pode ser traçada a partir das origens das primeiras revisões modernistas aos colonialismos. Pode-se dizer que muitos deles surgem no bojo dos ou mesmo como reação aos islamismos e/ou salafabismos (termo cunhado por Abou El Fadl [71] para se referir ao revivalismo islâmico posterior à década de 70, geralmente relacionado a reformas estatais retrógradas em relação ao status da mulher e a um maior apelo à identidade religiosa). O que se chamará aqui de feminismo islâmico/muçulmano – termo que procuraremos manter no plural a fim de deixar ver as diversas e divergentes orientações reformistas – pode ser lido como um movimento derivado daquele que se observará a partir da década de 70, quando as mulheres passam a participar ativamente da Irmandade Muçulmana, e a desenvolver uma militância intelectual e política sobre qual deveria ser o papel da mulher em sociedades islamizadas [72].

Mas não apenas. Desde o final do século XIX e início do século XX, a questão feminina como vinha sendo utilizada pelo colonialismo clamará à sociedade intelectual egípcia (estudo de caso realizado por Ahmed [43]) um posicionamento referente às retóricas que retratavam as mulheres dos outros. Alguns dos primeiros modernistas citados no primeiro capítulo tinham em sua agenda a educação feminina como uma prioridade para o bom desenvolvimento das sociedades islâmicas, e apelavam, concomitantemente a isso, para que a prática de velamento e reclusão feminista fossem abolidas (além da poligamia, das regras de herança e outras).

As mulheres árabes e/ou muçulmanas, no mesmo passo do surgimento do feminismo ocidental, passam a ser organizar em torno de publicações como revistas, semanários e jornais, bem como movimentos e entidades, militando a fim de denunciar as condições então atuais das mulheres e quais deveriam ser as prementes reformas a fim de se lograr relações de gênero mais justas [43]. Essas serão chamadas de as primeiras feministas ou feministas seculares e nacionalistas, uma vez que falavam desde a tentativa de reforma das sociedades islâmicas colonizadas, como também em busca de uma modernização ocidental de suas

sociedades. As primeiras feministas seculares em sociedades muçulmanas são, portanto, legatárias tanto dos feminismos articulados no início do século XX, quanto do movimento modernista islâmico, do nacionalismo secularista e dos discursos humanistas [73].

Para Ahmed [43], o discurso colonial sobre o uso do véu conformou a práxis política e intelectual dos primeiros reformistas e das primeiras feministas, transformando um traço cultural algo marginal em significações simbólicas variadas até os dias de hoje, ora de filiação à identidade religiosa islamista, ora como resistência política e/ou identitária de imigrantes em países ocidentais. Ou seja, o véu torna-se o símbolo da antimodernidade por excelência aos olhos ocidentais, mas também um recurso de reafirmação e de recuperação de uma identidade que se crê islâmica.

Para Ahmed, é possível já vislumbrar duas ou mais tendências nos discursos feministas fundantes:

Tensões críticas também emergiram dentro do discurso feminista; das duas vertentes divergentes do feminismo, uma se tornou a voz dominante do feminismo no Egito e no Oriente Médio Árabe pela maior parte do século, e a segunda permaneceu como uma voz alternativa e marginal até as últimas décadas do século, geralmente não reconhecida nem mesmo como uma voz do feminismo. A voz dominante do feminismo, que se afilia, ainda que discretamente, em geral, com as tendências ocidentalizantes e secularizantes da sociedade, predominantemente as tendências das classes alta, média-alta e média-média, promoveu um feminismo que assumiu a conveniência do progresso em direção às sociedades do tipo ocidental. A voz alternativa, desconfiando e eventualmente contrária aos modos ocidentais, procurou uma maneira de articular a subjetividade e afirmação feminina dentro de um discurso nativo, vernacular islâmico – tipicamente em termos de uma renovação social, cultural e religiosa geral [43] (p.174-175).

Os discursos divergentes provenientes de outras militâncias femininas ora defendiam a busca por uma identidade religiosa islâmica que se acreditava que estabeleceria a igualdade de gênero inscrita no islã – ao mesmo tempo que corroborava papéis sociais específicos para cada um dos sexos – ora se posicionavam frente aos colonialismos que ditavam quais deveriam ser as lutas daquelas mulheres, clamando pelo reconhecimento de histórias particulares e de um engajamento teórico e político desde sua própria tradição de pensamento; ensaiando, assim, o que poderíamos chamar hoje de uma crítica decolonial.

Ainda, falar em um feminismo – categoria em tese formulada desde o ocidente – e que fosse islâmico – e isso significaria, desde as concepções ocidentais, vê-lo como uma religião monolítica e inalterável, ou ainda vislumbrar o pensamento islâmico como um “quadro acabado, hostil a qualquer dinâmica de renovação e de releitura” [72] (p.125) e que, portanto, não possa oferecer condições intelectuais e/ou políticas de sublevação da realidade – torna-se um constructo de difícil aceitação tanto para algumas teóricas da área de feminismo ocidental quanto para as próprias teóricas e feministas islâmicas. Essas precisaram explicar correntemente o que significa se afinar com correntes feministas, e se lhes parecem exógenas a suas próprias histórias de luta, bem como explicitar o que o adjetivo muçulmano e/ou islâmico significam, como visto em Barlas [39].

Quanto à utilização do nome *feminismo*, é possível vislumbrar na literatura produzida por historiadoras da área, bem como pelas próprias autoras e agentes do pensamento e da ação feminista desde o islã, dois posicionamentos divergentes. O primeiro refere-se àquelas mulheres que, na maioria dos casos, se consideram efetivamente feministas, são formadas pelo paradigma das ciências sociais ocidentais, e estão inseridas desde as perspectivas teóricas e políticas desse feminismo. O campo de estudo desses feminismos ainda são as relações de gênero nas sociedades islâmicas. Eles costumam ser bastante enfáticos quanto ao papel do islamismo político ao demonstrar que o “feminismo” das islamistas, enquanto busca por uma visibilização das vozes das mulheres muçulmanas, atua na perpetuação do status quo [74]; mas também atuam sob a possibilidade de rever naturalizações de práticas sociais. É bastante representativo deste grupo de mulheres o trabalho de Fatima Mernissi [75], que procura demonstrar a recepção patriarcal dos *hadith*. Assim que, utilizando-se da tradicional metodologia islâmica de reconhecimento da legitimidade dos *hadith*, Mernissi conclui que, dentre os milhares e discordantes *hadith* existentes, muitos dos que foram compilados e considerados legítimos pelos estudiosos da *shariah* não possuem rastro histórico que os validem, e foram, muitas das vezes, produzidos tempos depois e com propósitos bem definidos, a saber, atender às necessidades de um narrador específico, responder a exigências históricas e deslegitimar leituras igualitárias em relação às mulheres.

No entanto, para Mernissi, bem como para autoras como Haideh Moghissi [74] e Mahnaz Afkhami [61], o islã é essencialmente uma religião sexista e patriarcal, e não há nada que se possa fazer a respeito disso, uma vez que seus textos

sagrados, sua tradição religiosa e intelectual corroboram posicionamentos hierárquicos relativamente aos papéis sociais que devem ser empenhados por homens e mulheres.

As autoras costumam rebater alguns posicionamentos que dizem ser possível encontrar na ética islâmica, desde os primeiros tempos, condições de leitura de liberação feminina, ainda mais aquelas que procuram ler um “feminismo” insurgente na Arábia do séc. VII. Para elas, movimentos políticos identitários conformaram os corpos das mulheres muçulmanas e as transformaram em cúmplices de uma agenda patriarcal [73]. Servem para justificar práticas injuriosas como o uso do véu, a corroboração de regras morais e outras práticas que passam a ser vistas como escolhas individuais em vez de imposições sociais. Ademais, consideram ingênuas tentativas de reformas dos sistemas legais e políticos islâmicos, uma vez que as estruturas de poder estão centradas nas figuras masculinas a quem legam os posicionamentos mais conservadores e tradicionalistas em relação às leituras corânicas, interpretações, leis e instituições islâmicas [76]. Como Afkhami (estudiosa iraniana radicada nos EUA e uma das primeiras a escrever sobre mulheres muçulmanas e direitos humanos) nos diz:

Nossa diferença das feministas islâmicas é que não tentamos adequar o feminismo ao Corão. Dizemos que as mulheres têm certos direitos inalienáveis. A epistemologia do islã é contrária aos direitos das mulheres. Mas você pode usar o que precisar [para promover a posição das mulheres]. Me autodenomino muçulmana e feminista. Não sou uma feminista islâmica – isso é uma contradição em termos [76] (p.1152).

O outro posicionamento que tem se tornado cada vez mais marginal [72], diz respeito à recusa do termo feminismo, por não compreender que o trabalho intelectual e político realizado pelo movimento que procura “abrir o Corão a leituras antipatriarcais” [77] (p.15) seja necessariamente legatário do movimento de mulheres que teve início no fim do século XIX no ocidente.

Uma das intelectuais que veio a ser considerada figura emblemática do feminismo islâmico (conjuntamente com Amina Wadud), Asma Barlas, é a principal representante dessa corrente. E afirma, citando Margot Badran – a principal historiadora do feminismo islâmico – que as mulheres muçulmanas estavam buscando por sua liberação desde o quadro de referência islâmico, mas também a despeito dele, muito antes do feminismo ocidental. Barlas, portanto, se posiciona

radicalmente contrária às perspectivas descritas acima, definindo-se, antes, como uma “believing woman”, uma vez que deriva o seu próprio entendimento sobre igualdade, bem como sua concepção de patriarcado, de suas leituras do corão.

A partir de uma epistemologia que chama de corânica, Barlas afirmará ser possível distinguir leituras, interpretações e práticas islâmicas naturalizadas das múltiplas possibilidades de leitura ética desde o corão, reafirmando o potencial teórico e político do islã, para além das diversas realidades existentes no mundo muçulmano: “Especialmente no que diz respeito ao Corão, uma série de acadêmicos demonstrou que ele tem sido continuamente descontextualizado e recontextualizado à luz da política sexual muçulmana. E essa política é esmagadoramente masculinista [centrada no homem]” [77] (p.18).

Portanto, diferentemente das feministas que nasceram em culturas islâmicas, mas que não se consideram “a believer”, Barlas apresenta-se como uma estudiosa que pensa ser possível não apenas o vislumbre de uma ética de gênero corânica, mas também que esta ética não seja necessariamente derivada de uma fundamentação epistemológica e ontológica ocidental:

Em contraste a tais feministas, minha própria posição é a de que muçulmanos leem o islã como um patriarcado em parte por causa de como leem o Corão, de quem o lê, e dos contextos nos quais ele é lido. Em outras palavras, acredito que textos sejam sempre lidos a partir de e dentro de lugares materiais e ideológicos específicos e que temos de tomar cuidado com esses lugares quando tentamos entender leituras da escritura [77].

Assim que Barlas recusa o conceito de feminismo porque considera que um constructo utilizado para definir posicionamentos tão divergentes não pode dar conta de diferenças epistemológicas fundamentais. A utilização de tal guarda-chuva conceitual, segundo ela, constrange outras perspectivas a utilizar a linguagem desenvolvida pelas ciências sociais ocidentais, apagando, assim, teorizações e lutas pela igualdade de gênero que não estejam inscritas naquele paradigma, procedimento imperialista e redutor de todas as múltiplas possibilidades de liberação existentes para além da configurada desde o ocidente: “quer dizer, a história feminista somente pode tomar o encontro da mulher muçulmana com sua religião e com o texto sagrado como sendo real no sentido ontológico e epistemológico se ela pode chamar esse encontro de feminismo” [77] (p.22).

Margot Badran [73] oferece-nos respostas aos posicionamentos de Barlas reivindicando a premissa de que, uma vez que não é possível identificar quais lutas foram reivindicadas primeiramente, nem ao menos se pode excluir diferentes lutas nos diferentes espaços-tempos em que afluíram reivindicações por igualdade e direito de gênero, não há que se usar o termo feminismo apenas para aquela manifestação cultural advinda do ocidente.

O feminismo como um fenômeno que lida com questões de direitos das mulheres, de libertação das mulheres e de igualdade de gênero como parte do pacote de direitos, libertação e igualdade para todos foi construído e moldado *concomitantemente* por muçulmanas e outras no oriente (uso esse termo em contradistinação ao ocidente, referindo-me aos países da África e da Ásia) e por ocidentais no final do século XIX e início do século XX. A história atesta que o feminismo é criação tanto de orientais quanto de ocidentais, de muçulmanas e de pessoas de outras religiões, de colonizados e colonizadores, e de mulheres de diferentes raças e etnias. Os que reivindicam que o feminismo é “ocidental” e “branco” não conhecem sua história e perpetuam a circulação de mitos [73] (p.25).

O que a autora denomina como feminismo islâmico refere-se especificamente a um movimento de mulheres que se propõe a subverter o projeto islamista e/ou neoconservador patriarcal, uma vez que se viam cada vez mais coagidas por políticas de Estado que, em diferentes países, aplicavam leis que julgavam divinas. Sua leitura é a de que as feministas seculares lograram buscar mais direitos às mulheres na esfera pública, como acesso à educação, ao mercado de trabalho, além de outros. No entanto, não lograram adentrar a esfera privada, ou o que ela chama de “domínio da família”, que permaneceu sob o jugo de práticas e crenças patriarcais. Apenas em fins do século XX, as mulheres poderiam adentrar esse terreno, uma vez que agora se encontravam habilitadas a realizar releituras, reinterpretções, abrir a novas perspectivas os textos da tradição islâmica. Utilizando-se do instrumental presente na tradição de jurisprudência islâmica, o *ijtihad*, “análise crítica independente de textos religiosos”, viam-se possibilitadas a realizar um *tafsir* – “interpretação corânica” – a fim de “cunhar um novo paradigma ‘feminista’ baseado na escritura”, refinando e desenvolvendo novas categorias analíticas e vocabulários conceituais [73].

No entanto, como observa Zahra Ali [72], socióloga francesa de origem iraquiana e importante teórica do feminismo islâmico, as inúmeras militâncias de mulheres muçulmanas, crentes ou não, estão presentes no cenário mundial. O fato de não as nomearmos faz com que incorramos na mesma violência epistêmica

geralmente imputada às feministas coloniais. Ali define três categorias de feminismos islâmicos que se diferenciam pelo modo como lidam com as fontes do islã como o Corão, a *Sunnah*¹¹ e os demais textos sagrados. A reformista tradicional definiria a militância islamista, já descrita acima. A reformista radical é aquela comumente relacionada ao feminismo islâmico como descrito acima por Badran. Segundo Ali, a orientação reformista radical compartilha com a reformista tradicional a ideia de sacralidade das escrituras, enquanto buscam questionar os diferentes contextos de produção das fontes que legitimam tais escrituras.

Para elas, o direito à interpretação dos textos islâmicos esteve nas mãos de uma elite masculina, o que teria levado a um *tafsir* (exegese) e a uma *shariah* denegadoras dos direitos das mulheres [39]. O texto sagrado do Alcorão contém prescrições de igualdade e justiça entre os gêneros e os povos. Haveria apenas de reivindicar o direito ao *ijtihad* (interpretação individual dos textos e tradições sagradas) para a realização de um *tafsir* (exegese) que recuperasse as noções de igualdade e cooperação presentes nos textos, ao invés de creditar ao islamismo o local do único outro patriarcal.

Aqui, a questão do status das mulheres se entende de maneira radicalmente diferente do pensamento religioso clássico: já não é questão de *direitos e deveres*, nem de *papéis ou funções* sociais de sexo, mas sim de *ser*, de *sujeito* de sexo feminino e masculino fundamentalmente iguais para além dos contextos culturais e sociais. Aqui se formula um repensar sobre a impregnação patriarcal e sexista da constituição mesma da jurisprudência muçulmana, uma crítica por cima de marcos interpretativos culturais e contextuais através dos quais se pensa a concepção e a jurisprudência islâmica relativas às relações sociais de sexo [72] (p.133).

E haveria ainda as reformistas liberais, que se referem a mulheres de origem muçulmana cujo feminismo encontra-se dentro de um quadro de referências islâmicas, mas para quem o islã deve ser visto antes como uma tradição de pensamento filosófico e ético. Buscam, portanto, rever as jurisprudências islâmicas a fim de relegar-lhes um papel apenas marginal no que deveria ser a busca por uma ética igualitária desde o islã. Desnecessário dizer que é impossível categorizar uma enorme pluralidade de pensadoras e correntes reformistas.

¹¹ A *Sunnah* é considerada a segunda fonte mais importante, depois do Corão, de orientações sobre como a/o crente deveria conduzir sua própria vida e os assuntos mundanos. A *Sunnah* é reportada por meio dos *hadiths* e é composta por ditos e práticas do Profeta do islã.

O que hoje é denominado feminismo islâmico engloba, portanto, uma enorme pluralidade de diferentes projetos epistêmicos. No entanto, continuaremos utilizando o termo feminismo nesta dissertação, embora reconheçamos que os argumentos de Asma Barlas possuem relevância devido aos constantes epistemicídios operados pela colonialidade. O termo é utilizado menos como um guarda-chuva conceitual e mais na tentativa de apreender “contextos comuns de luta”, como abordado por Shaikh:

O valor de manter o termo “feminismo” está no fato de que ele possibilita que mulheres muçulmanas situem sua práxis em um cenário político global. Isso, por sua vez, cria maiores possibilidades de alianças, trocas e interação mutuamente enriquecedora entre diferentes grupos de mulheres. Essas conexões permitem que grupos variados de mulheres compartilhem e aprendam com as experiências umas das outras, seja como troca de ferramentas de análise feministas ou como maneiras variadas de implementar iniciativas de ativismo, ou simplesmente uma exposição a outras formas de práxis de gênero orientadas para a justiça. Ademais, o uso de linguagem feminista é útil por criar um vocabulário afinado para uma constelação de ideias que são ligadas a uma consciência crítica em torno de políticas de gênero. Aceitar o feminismo como um conceito ocidental é, em última análise, conceder que os discursos mais visíveis sobre direitos da mulher e justiça de gênero são propriedade do ocidente e marginalizar as histórias indígenas de protesto e resistência ao patriarcado por mulheres não-ocidentais. Assim, eu uso o termo “feminista” como uma descrição das atividades das mulheres muçulmanas que têm o objetivo de transformar estruturas sociais masculinistas [78] (p.155).

Grosfoguel [30] nos diz que nem todos os feminismos islâmicos devem ser considerados decoloniais. No entanto, para não incorrerem em mais uma forma de colonialidade do saber, que é a de informar qual feminismo é o mais crítico ou decolonial, ou qual se adequa dentro dos parâmetros de emancipação e liberação ocidentais, e que, portanto, são àqueles aptos a serem recepcionados pelo feminismo ocidental e trazidos à arena pública de discussão, nos limitaremos apenas a procurar entender desde que perspectivas ontológicas e epistêmicas falam as mulheres que militam por algum tipo de igualdade de gênero nas sociedades islâmicas. Para fins desta dissertação, procuraremos trabalhar com as perspectivas que pretendem uma reforma radical quanto ao status das mulheres muçulmanas, ainda quando são provenientes de “believers”, ou seja, de mulheres que apenas buscam nas escrituras sagradas inspirações éticas sobre justiça e igualdade, uma vez que, conforme nos diz Barlas, “a crença não está ligada tanto à certeza quanto à abertura para continuar procurando aquilo que se considera verdade. Talvez uma

maneira mais apropriada de me definir, portanto, seria como alguém em busca da graça de Deus, que suplica por ela” [77] (p.23).

Podemos dizer, então, que trabalharemos com os diversos feminismos islâmicos que fazem uso dos caminhos que se encontram abertos pela cultura ou tradição de pensamento, e que se permitem reinventar a partir de discursos, mecanismos e registros divergentes, muitas vezes à margem, porém sempre presentes ao longo de seu projeto histórico. A isso chamaremos retóricas de decolonização do pensamento provenientes de feminismos islâmicos que denominaremos decoloniais (FID); não há apenas uma disputa com a tradição relativamente a se os textos sagrados possuem divergências ou contradições entre si, nem ao menos a simples operação de uma hermenêutica como a conhecemos tradicionalmente: mas a crença de que os textos de toda e qualquer tradição devem e estão dispostos a novas leituras que contradigam os racismos/sexismos epistêmicos. E é essa característica dos feminismos islâmicos que os fazem ser “uma das mais empenhadas respostas contemporâneas à injunção central corânica por justiça social de nosso tempo” [78] (p.159).

Os feminismos islâmicos são um projeto em expansão (auxiliado pela emergência da internet e das redes sociais) e que têm se firmado como campo teórico e influído nos projetos epistêmicos e sociais em que se encontram presentes. O esforço inicial para que se alterasse os *Muslim Personal Status Codes* (estatutos civis inspirados na “lei islâmica”) em países como Tunísia e Marrocos, que obtiveram grande êxito [79][72], logo se expandiram na formação de movimentos transnacionais de militantes e advogadas de direitos humanos que se utilizam da própria lei islâmica a fim de garantir não apenas direitos às mulheres muçulmanas, mas também a consecução de projetos históricos próprios. A organização global de maior relevância foi fundada na Malásia na década de 1980, a Sisters in Islam, também a rede Musawa, a Sous Lois Musulmanes e a rede situada nos EUA, Karamah – Advogadas Muçulmanas pelos Direitos Humanos [72], que possuem em comum o estudo das fontes religiosas do islã em busca de leituras que resgatem os direitos das mulheres e que as empoderem a rediscutir seu próprio status. Paralelo a isso, as mulheres conseguiram posições que antes lhes eram negadas com base em leituras religiosas misóginas, como as de juízas em cortes seculares e religiosas, bem como as de *mufti*, “o oficial que lança opiniões religiosas chamadas de *fatwas*” [73].

Os FID costumam imbuir suas reflexões e perspectivas sobre igualdade de gênero desde as concepções, creditadas à primeira comunidade muçulmana, de que haveria uma mensagem imperativa de justiça social que transcenderia fronteiras relacionadas à solidariedade tribal. Como nos diz Merali [80], a lei corânica procura prevenir de tal modo a ocorrência de sociedades opressoras, que tal prescrição encontra-se como dever da/o muçulmana/o. Posteriormente, a *ummah*, que deveria ser entendida como “um sentido da unidade e de mútua corresponsabilidade da comunidade muçulmana”, passa a ser entendida, ainda no tempo clássico do islã, como se estendendo “aos crentes de outras religiões e aos oprimidos de todo o mundo”. Os FID operam, portanto, desde a ideia de que a justiça, seja a de gênero, seja a social, seja a racial, seja a econômica, pode e deve ser buscada desde a mensagem ética corânica, mas também que esta deve ser estendida, o tanto quanto for necessário, às lutas por dirimir todo e qualquer tipo de injustiça presente no mundo.

Como uma “pessoa humana com gênero além de uma devota”, Sa’diyya Shaikh – feminista islâmica sul-africana, uma das maiores especialistas feministas na corrente mística islâmica, o sufismo – credita à busca por justiça social, como emblema islâmico, seus questionamentos sobre o patriarcado e qual seria ou deveria ser o legado islâmico. E conclui: “Meu envolvimento acadêmico com os estudos islâmicos se baseia em uma visão da integridade da relação entre atividades intelectuais, responsabilidade social e compromissos espirituais” [78] (p.148).

Nesse sentido, para além da busca por justiça de gênero desde o quadro de referência islâmico, o movimento reformista conhecido como feminismo islâmico, bem como aquele relacionado ao que se convencionou chamar de islã progressista (pela ideologia e metodologia diferenciadas das ortodoxias e do revivalismo islâmico [81])¹², vem promovendo uma real possibilidade de recepção de uma ética corânica igualitária e expansiva, ao tempo em que promove questionamentos sobre as diferentes motivações para as hierarquias existentes e reificadas de gênero, também

¹² “‘Progressista,’ nesta acepção, refere-se à luta indefatigável pela noção universal de justiça segundo a qual a prosperidade, a retidão e a dignidade de nenhuma comunidade vem antes da de outra. Centrais a essa noção de uma identidade muçulmana progressista são valores fundamentais que acreditamos serem essenciais a uma interpretação vital, renovada e urgentemente necessária do islã para o século XXI” [46] (p.3).

sobre o islã ortodoxo, configurado séculos depois de seu surgimento [43], e ainda o islã colonizado – também chamado de *Islamic literalist-exclusivist* [46] – aposto pelo século XX e que subsiste como única possibilidade epistêmica, ética e política de vivenciar a *ummah* e a espiritualidade corânica. Os FID respondem, portanto, à necessidade de recuperação de projetos epistêmicos outros, geralmente dizimados pela colonialidade do saber, ao tempo em que procuram inscrever a igualdade de gênero desde seus projetos históricos e necessidades prementes às mulheres colonizadas e subalternizadas por diversos fatores nas sociedades islâmicas.

Entre os elementos mais revolucionários nos trabalhos do feminismo islâmico está a visão de que o compromisso feminista é integral ao islã e que responde ao apelo central corânico à justiça. Os incentivos primários de alguns estudos acadêmicos feministas muçulmanos é a realidade da dissonância entre os ideais do islã que se baseiam em uma ontologia da igualdade humana radical e o fato de que em vários contextos sociais, as mulheres muçulmanas vivenciam injustiças em nome da religião. Alguns veem a maneira pela qual ensinamentos islâmicos são sujeitos aos contextos sociais e argumentam que interpretações patriarcais são resultado de uma constituição exclusivamente masculina de grande parte do islã institucional. Outros admitem que há tensão entre patriarcado e igualitarismo no legado islâmico mas defendem o primado do igualitarismo como representante dos ideais espirituais e éticos do islã, ideais que se pelos quais se precisa lutar sempre [78] (p.156).

Na medida em que compreendem que nenhuma tradição de pensamento subsiste sem amplas trocas com as diversas possibilidades de pensamento existente, a questão central quanto à tentativa de recuperação de um projeto histórico próprio estaria na visibilização de um amplo arcabouço de retóricas libertadoras inscritas e a serem recuperadas em todo e qualquer projeto. O uso de retóricas é preponderante na abjeção da cultura do outro, mas também serão elas, e este tem sido o papel dos feminismos islâmicos, que reconhecerão os múltiplos e diversos papéis que as retóricas possuem na reconstrução de projetos políticos, epistêmicos, estéticos e éticos sob outros termos.

3 POR UMA BIOÉTICA DECOLONIAL: EPISTEMOLOGIA FEMINISTA E O CASO DA BIOÉTICA ISLÂMICA

3.1 BIOÉTICA LATINO-AMERICANA E BIO-ÉTICA DECOLONIAL: COLONIALIDADE DO SABER E PLURALISMO BIOÉTICO

Uma interpretação bastante corrente sobre o início da filosofia ocidental nos dá a conhecer a subjugação do pensamento racional sobre o mítico, legitimando o primeiro como via privilegiada de acesso à realidade das coisas do mundo. O olhar para a produção de pensamento na Antiguidade, seja das comunidades gregas ou de impérios como o do Egito e de culturas do extremo-orient, como as chinesas, engendra a ideia de que não haveria distintos suportes para o pensamento, fosse ele religioso, literário ou científico. Um poema ou uma peça literária qualquer poderia conter tanto prescrições religiosas quanto investigações sobre as causas primeiras das coisas que são.

A filosofia que surge na Grécia Antiga, e que se oporá à mitologia e à sofística, crê na diferenciação e ascendência radical de um conhecimento pautado no princípio de razão e que busca causas, consequências, fundamentos e verdades últimas que possam não apenas dizer o mundo, mas afluir em sua práxis – dando, assim, ensejo à fantasia de que o único modo de aceder e influir sobre a realidade seria aquele informado pelo conhecimento filosófico-científico.

O princípio de razão será, portanto, o novo encaminhamento para a conformação do pensamento que deverá ser medido segundo critérios de verdades lógicas – vide o surgimento da lógica clássica aristotélica, bem como a maiêutica socrática que pretendia atingir a verdade última por meio de exaustiva inquirição. Por óbvio, não será a razão questionada em seu uso instrumental em busca de conhecimento e sabedoria; mas a ideia de que a razão possui a qualidade de atingir, por meio do convencimento e do diálogo, uma certeza comum sobre a realidade e a melhor definição de como deveria ser o bem viver.

Se o surgimento da filosofia enseja a diferenciação entre o conhecimento estético-religioso-mítico e o conhecimento racional-principiológico-científico, relegando a segundo plano afetividades, subjetividades, corporeidades e múltiplas afetações afins, o pensamento que engendra as ciências modernas estabelecerá a

necessidade de partirmos os diferentes campos do saber para a possível realização de pesquisas especializadas. As disciplinas curriculares são, portanto, uma outra face da metafísica (filosofia ocidental) iniciada em Aristóteles e acabada por meio da filosofia de Descartes. Quando o filósofo que denuncia a tecnização do pensamento, Martin Heidegger (mas também poderíamos citar María Zambrano, Octavio Paz etc.), e o franco-argelino Jacques Derrida, em sua esteira, procuram pensar a *desconstrução* como caminho necessário de abertura do ser pela linguagem, estão às voltas com um pensar outro, que não pretenda querer objetificar a realidade por meio de asserções metafísicas – visto que o pensar sobre algo não é nunca passivo, mas contém a vida ativa do “objeto”; é parcial e limitado, pois não se encerra na ideia de objeto a ser perscrutado, possuindo múltiplas formas de ascensão; ainda mais, as agências que o conformam e que conformam o olhar sobre o “objeto” são nunca estáticas, mas em diferenciação, legando à realidade rastros de diferenças, conforme enunciado por Jacques Derrida. Embora o pensamento cujo princípio de razão universal trabalhe com parâmetros, padrões, repetições, ou seja, em busca de codificação e previsibilidade, a realidade escapa à tentativa de conformação e se mostra sempre diferente de todo e qualquer padrão buscado.

A metafísica denunciada por Heidegger e Derrida é a mesma que pensa ser possível categorizar o pensamento por vias disciplinares, pretendendo que haveria objetos de conhecimento próprios a seus respectivos campos de saber. Sob tal concepção, as *hard sciences* (ciências matemáticas, físicas, químicas, biológicas) e as *soft sciences* (ciências humanas, história, sociologia, antropologia, literatura, filosofia, linguística) não poderiam produzir discursos sobre os mesmos objetos de realidade, visto que, em tese, não estariam ocorrendo a uma *mesma* realidade.

Salientemos que o movimento do pensamento delineado acima ocorre em um espaço-tempo específico, aquele referente a um determinado ocidente, que se constrói em oposição às demais alteridades históricas [26] com a qual já teve contato. Segundo os *Estudos sobre a Colonialidade*, a Europa, como inscrita em nosso imaginário, branca, cristã, moderna, ilustrada, só foi possível porque se operou retóricas de identidade do ser *européu* e do ser o *outro*: o *outro* expulso da conformação do que viemos a conhecer por Europa, cuja constituição étnica e cultural reside nos povos do norte, nos fenícios, egípcios, e, posteriormente, nos povos germânico, latino-ocidental e árabe-islâmico; mas também os *outros* subjugados nas duas grandes empresas coloniais (conquista da América no século

XV e imperialismos do século XIX), são extirpados para fins de uma ilusória constituição europeia, original e eugênica.

Para além da constatação óbvia de que a espoliação econômica e humana possibilitou a formação de uma Europa rica e próspera e de seus respectivos Estados-Nação, que surgem pela fictícia homogeneização de diferenças culturais, o lugar privilegiado de enunciação dessa Europa moderna dá-se devido a uma organização colonial do mundo.

O pensador peruano Aníbal Quijano [8] argumenta ser impossível entender a modernidade sem a possibilidade de mencionar o que a engendra, a colonialidade. O mundo moderno-colonial se comporá a partir das duas empresas coloniais que não apenas subjagam continentes, impérios e povos, mas estabelecem a crença de que haveria apenas o projeto histórico europeu como fim último para toda a humanidade. A modernidade-colonialidade logra êxito em seu projeto de colonização, portanto, na medida em que consegue ser imperativa sobre os diversos projetos históricos existentes.

A partir da modernidade haverá apenas um único projeto epistêmico, político, econômico, cultural e estético para todos os povos do mundo, hierarquizando as narrativas históricas das comunidades, seus espaços e tempos, saberes, linguagens, memória e imaginário para aquém do discurso hegemônico relacionado ao modelo civilizatório único, globalizado e universal.

A diferença colonial [12] engendrada pela modernidade/colonialidade se estabelecerá entre incomensuráveis, ou, novamente, o *outro* da razão (bárbaro, primitivo, incivilizado), conformando a subjetividade moderna que estará em consonância com o projeto de ser humano universal: branco-europeu, cristão, heteronormativo, liberal, letrado e crédulo quanto ao iluminismo e ao valor da ciência. A denominação *colonialidade do saber* pelos estudos sobre a colonialidade refere-se aos racismos epistêmicos que pretendem deslegitimar, inviabilizar e impossibilitar toda a ordem de conhecimento que não o eurocentrado como irracional, primitivo, incipiente e desqualificado como projeto a ser perseguido.

Às ciências será relegada mais uma forma de controle nas colônias, além da experimentada pelo controle territorial e político. Os dispositivos de saber-poder que hierarquizam os modos de conhecer o mundo, estabelecendo as diferenças coloniais entre saberes “racionais” e saberes “primitivos”, servem para o controle de projetos epistêmicos outros, para a construção de representações sociais e para a

legitimação do conhecimento dessubjetivado porque objetivo, descorporificado porque universal, e descontextualizado porque válido para qualquer época e lugar. Assim que o chamado eurocentrismo promove a violência epistêmica a que estamos hoje submetidos, pois os conhecimentos produzidos fora dos centros hegemônicos e em línguas não-hegemônicas são passíveis de serem desconsiderados ou julgados com parcimônia, já que são vistos como saberes regionais ou tradicionais, ainda quando se encontram em diálogo com os principais centros hegemônicos de irradiação de filosofias, teorias e práticas científicas.

O eurocentrismo torna-se responsável por apresentar a narrativa histórica da modernidade-colonialidade como conhecimento objetivo, científico e universal, sendo, portanto, visto como o único projeto epistêmico que pode dar conta de todas as formas de conhecimento existentes.

A esse projeto dá-se o nome de “universalismo”, ou *projeto da modernidade*: capitalista, neoliberal, eurocêntrico, cristão, heteronormativo, que teria dado ensejo à ideia de que existiria apenas um único projeto político-econômico, uma única conformação moral possível, bem como um único modo de apreender e se relacionar com o mundo – apenas uma possibilidade de existência. Assim, o projeto colonial não ensejou apenas a subjugação das terras, dos corpos e das culturas – senão que é um projeto em fluxo, pois continua promovendo racismos epistêmicos a outras concepções de mundo. É nesse contexto que surge a *bioética*, em meio à imposição de um projeto global para a humanidade.

3.1.1 Bioéticas latino-americanas, decoloniais e plurais

Já na década de 1970, quando do seu surgimento, a bioética aparecerá como uma nova perspectiva epistemológica do como aceder a uma determinada realidade, à realidade global, ao se pensar as consequências éticas advindas do desenvolvimento das ciências biomédicas, biotecnológicas e industriais que se resguardavam o direito de não realizar qualquer autocrítica, advogando atender a um bem geral, ao bem do desenvolvimento da humanidade, ignorando consequências desde então bastante conhecidas: objetificação e destruição da natureza e da biodiversidade [82]. O que ficou conhecido como bioética de Potter, em nome do primeiro formulador do termo, Van Rensselaer Potter, ou, ainda, ética

da vida, tinha, portanto, a intenção de unificar as diversas áreas do saber a fim de impedir catástrofes ecológicas ocasionadas pelo desenvolvimento do capitalismo e da tecnociência. Relacionava-se não apenas às questões vistas como exclusivas da bioética hegemônica, como as biomédicas e biotecnológicas, mas também àquelas relativas à saúde do meio ambiente, às sociais, e à preservação da espécie [82].

Devido à sua vocação de origem, e a despeito da tentativa hegemônica de deter a bioética dentro dos limites disciplinares da biomedicina, Débora Diniz afirma que “A Bioética é um campo do conhecimento na interface de diferentes saberes. Por ser um campo emergente, uma de suas características é a disputa entre os especialistas pelos fundamentos epistemológicos e objetos de pesquisa” [83] (p.207). Pode-se dizer, então, que a bioética inscreve-se no presente contexto como um movimento de confluências disciplinares, uma vez que advoga a impossibilidade de partição da realidade. Entende-se que, por ter se constituído originalmente pela necessidade de olhar para o contexto global de posse de todo o instrumental existente (ou ao menos aquele produzido pelos centros hegemônicos), a bioética surge frente à constatação de que é preciso mudar o modo como se produz pensamento na modernidade, e, portanto, qual deveria de ser o caráter da agência no mundo. Assim, ao menos, parecerá para as emergentes bioéticas latino-americanas.

O caso da bioética brasileira é paradigmático da necessidade de se pensar a bioética para além das questões éticas sobre saúde clínica e autorização dos sujeitos de pesquisa, uma vez que se configura com a reforma sanitária ocorrida na década de 1980 [84]. Pensar a saúde como direito universal a partir dos contextos sociais, políticos, econômicos, de acesso aos bens de saúde, à informação, ao esgotamento sanitário, ou, nos dizeres de Porto e Garrafa, da

importância do ambiente, condições geográficas, acesso à água, alimentação, habitação; de condicionantes relacionados à dimensão socioeconômica, como renda, trabalho, educação e hábitos pessoais, e, ainda, de fatores decorrentes do acesso aos serviços de saúde [84] (p.723).

transformou não apenas a política de saúde no Brasil, dando ensejo ao Sistema Único de Saúde (SUS), mas também a bioética brasileira e latino-americana há quase 30 anos.

A bioética de intervenção (BI), marco teórico da bioética brasileira, nada mais é de que fruto da reforma sanitária apontada acima. A BI surge como contraponto crítico às bioéticas hegemônicas dos países centrais que não vislumbram em seus horizontes (teórico e prático) os problemas macroestruturais relacionados à justiça social. A BI preocupa-se, portanto, com as situações persistentes (exclusão social, violência, discriminação, restrição de acesso à saúde) que estruturam o modo como lidamos com a ética, a política e com questões relacionadas à vida [82]. A BI, assim, re-politiza as questões morais (conflitos biotecnocientíficos, sanitários, sociais e ambientais) e pensa a necessária politização da própria epistemologia desde a realidade latino-americana (e, poderíamos dizer, também desde a perspectiva da decolonialidade do saber) [85].

Daí que a bioética será concebida não apenas como um novo campo epistemológico multi-inter-e-transdisciplinar, mas também como um movimento social [86]. Outros sinônimos que serão encontrados para a palavra bioética pretenderão dar conta da sua vocação “política e prática”, tais como, ética da vida, ética aplicada (termo advindo da filosofia) e ética prática.

O movimento de politização e internacionalização da bioética [87], referido no documento UNESCO: *Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos* [88], bem como o quarto momento da Bioética como disciplina (fundação/expansão/crítica/conceitual) que, segundo Garrafa e Azambuja [89], refere-se a uma ampliação conceitual de suas bases teóricas, por meio de novas bases epistemológicas para a bioética, ensejaram o que tem se chamado de bioética latino-americana, cujas bases conceituais recaem sobre

o respeito ao pluralismo moral; a necessidade de aprofundamento da contradição universalismo-relativismo ético; a abordagem bioética como ética prática ou aplicada; um enfoque não somente multi e inter, mas, essencialmente, transdisciplinar; a visão das questões a partir dos paradigmas da complexidade e da totalidade concreta. [89].

Por sua peculiar constituição, qual seja, dialogar com a biomedicina, filosofia, sociologia, e estar sendo informada pelos novos conhecimentos biotecnocientíficos, bem como, por ter se apregoado, nos últimos anos, como uma profícua arena para pensar os conflitos morais relacionados às questões sociais e sanitárias, a bioética latino-americana pode ser vista como uma “insurgência epistêmica” [90] que se realiza para além dos demais campos de conhecimento. Com isso, afirma-se que a

bioética pode deflagrar um movimento maior do que aquele que pensa as questões filosóficas, sociais, ambientais relacionadas apenas à saúde, e que pode nos ajudar a realizar o programa decolonial de expansão de projetos epistêmicos, políticos e estéticos outros para além do projeto hegemônico eurocentrado.

Tendo em vista os dois movimentos de revisão da metafísica apresentados acima, o primeiro referente à prevalência do pensamento tecnocientífico sobre os demais, alçados à categoria de “literatura”, e o segundo referente à tentativa de (des)encobrimento de projetos e alteridades históricas inscritos sobre o estigma da colonialidade, entende-se que a bioética surge no bojo da premência da revogação dos dualismos, binarismos, da objetificação e tecnificação presentes na heterodoxia do pensamento contemporâneo.

A bioética, pelos temas com os quais trabalha e pela diversidade de estudiosas/os que atrai para o seu escopo, pode realizar um movimento de pensamento para além dos *campi* disciplinares, pelo abarcamento de conhecimentos tradicionais e populares, pelas múltiplas possibilidades de afluências éticas em questões relacionadas à vida (seu início e seu fim), ao processo saúde-doença, ao corpo – no que diz respeito a gênero e sexualidade –, a questões étnico-raciais, a questões ecológicas, aludindo, portanto, aos diferentes modos de viver e conviver relacionados a projetos histórico-culturais outros que não apenas o moderno-colonial.

Para tanto, a bioética hegemônica e a bioética que fala para o sul, mas não desde o sul [85], se não quiser ser mais uma ferramenta de domínio geopolítico e violência epistêmica, precisará rever seus fundamentos, pressupostos e finalidades. Embora seja, com suas declarações, códigos e normativas, a “disciplina” que procura organizar o arcabouço de reflexões sobre conflitos éticos relacionadas à saúde, à biotecnologia e às questões sanitárias, ela ainda corre o risco de se realizar desde o projeto hegemônico global.

Uma das tentativas de não se incorrer na crítica apontada por Nascimento e Garrafa [85], referente à utilização do instrumental teórico e conceitual produzido no norte, bem como de seus discursos sobre direitos humanos universais e bem comum, refere-se à constante citação do *buen vivir* andino como um horizonte desde as populações originárias da América Latina sobre concepções éticas outras não inscritas no projeto hegemônico. Nas palavras de Fulgêncio e Flor do Nascimento:

A noção de *buen vivir* emerge como o princípio que estrutura a produção material da vida, a regulação das relações sociais, a partir de uma percepção moral e política que atua ao mesmo tempo como critério de redistribuição da riqueza socialmente produzida e a reprodução do sentido da pertença das pessoas à comunidade [91] (p.49).

Portanto, para fins de exemplo, é ainda importante problematizar valores considerados *comuns* como “qualidade de vida” e “bem viver”; conceitos que só podem ser compreendidos nos contextos específicos em que se forjaram, para que não nos deem a falsa ilusão de que podemos saber o que deveria ser o melhor para cada uma de nós.

Assim, pensemos nos programas de qualidade de vida de funcionárias/os estatais ou de grandes empresas privadas que oferecem ginástica laboral, auxílio academia, orientação nutricional para as/os suas/eus trabalhadoras/es, sem por em pauta que qualidade de vida talvez se referisse à diminuição da jornada de trabalho, ou, mais radicalmente, formas de produção de riqueza que não fiquem nas mãos do capital, mas que sejam produzidas apenas na medida das necessidades coletivas, o que ensejaria, inevitavelmente, mais tempo para vivências comunitárias, o que deveria recuperar laços sociais de solidariedade que pudessem influir em questões como segurança, criação da prole, autogestão de recursos, de tempo, e de reflexão sobre projetos morais que poderiam ocasionar, assim, intercâmbio de informações e de orientações relacionada à saúde, para além das produzidas pelas instituições médicas presentes na sociedade moderno-colonial.

As bioéticas hegemônicas, portanto, apresentam-se como perspectivas *afirmativas* sobre quais seriam os melhores mecanismos de proteção, sobrevivência e bem viver, mesmo quando procuram falar desde o ponto de vista daqueles que “sofrem” o descaso social. A tal perspectiva, em que fundamentações teóricas são buscadas no “tradicionalismo filosófico”, Costa e Diniz nomeiam de a “ilusão da tranquilidade ética” [92] (p.26), pois as referências de valores para o que se considera ser a boa vida encontram-se em princípios éticos genéricos supostamente aplicáveis e estendidos para a humanidade. O *principialismo* (ou, em tradução livre, o principlismo) não é uma abordagem simplista porque aborda questões bioéticas a partir de quatro princípios (autonomia, justiça, beneficência, não-maleficência), mas exatamente porque pretende resolver conflitos morais a partir de princípios, como se, de uma concepção abstrata sobre o certo e o errado, descontextualizada de sua concepção histórica e etnocultural, fosse possível aceder “ao sumo bom e bem”, ou

seja, como se a concepção principialista pudesse pensar e orientar as formas de ser e agir referentes à vida, ao corpo, à morte, à saúde, à sexualidade, à reprodução, de maneira universal.

As bioéticas das assimetrias (Volnei Garrafa) – “bioética antirracista e feminista”, “bioética de fundamentação epistemológica de raiz latino-americana”, assim como a “bioética de intervenção” (Porto e Garrafa) e a “bioética de proteção” [93], “bioética narrativa” [94], “bioética decolonial” [85] e também a “bioética existencialista e/ou radical”, em formulação pelo filósofo argentino-brasileiro Julio Cabrera – são movimentos *desde* a perspectiva de deslocamento das bioéticas hegemônicas, seja as produzidas pelos grandes centros de irradiação e imposição de saberes, seja aquelas referentes a códigos morais que servem há muito o imperialismo moral do norte sobre o sul global. Compreende-se que elas se realizam frente à lacuna deixada pelo projeto bioético principialista.

As propostas teóricas acima referidas se alcinham a prerrogativa de denunciar o projeto bioético hegemônico produzido desde a colonialidade do saber, portanto, a partir dos ideais sobre a ciência neutra, objetiva e universal. Os pressupostos das bioéticas da assimetria estão, assim, na esteira das críticas realizadas pelos estudos sobre a colonialidade, uma vez que apontam para a falácia de um projeto que se quer necessariamente científico e ético-prático e que desconsidera realidades históricas, locais, sociais e étnico-culturais.

Assim, pode-se dizer que o pluralismo apregoado pela bioética do século XXI está presente por meio da diversidade de projetos bioéticos referidos acima: pela tentativa de inclusão da perspectiva da colonialidade e das discussões sobre raça, gênero e decolonização do pensamento; pelas discussões sobre biopolítica, que procuram compreender a reconfiguração história de como os dispositivos de saber-poder, desde a incipiente configuração dos Estados-Nação, atendem ao controle dos corpos; bem como pela relevante perspectiva feminista que agrega concepções teóricas para a discussão sobre a produção de subjetividades na modernidade/colonialidade, uma vez que estas se mostram condizentes com padrões rígidos de definição de gênero e heteronormatividade nunca antes vistos, sobre os limites e não limites entre humanos/animais e sua relação com a natureza, portanto [95]; pela tentativa de *desconstruir* a noção de pessoa, do valor absoluto da vida e de seu sentido, por meio do arcabouço da filosofia existencialista europeia, mas também da recuperação do pensamento filosófico latino-americano, que, no

Brasil, tem o filósofo Julio Cabrera como um dos seus principais entusiastas; e, finalmente, utilizando e reconfigurando a noção de vulnerabilidade presente nas bioéticas desde o sul – re-politizando as questões morais para poder realizar um projeto que enfrente as situações persistentes relacionadas às condições político-econômicas de fragilidades sociais e comunitárias.

Entende-se, portanto, que a bioética deveria pensar a sublevação de formas de opressão social que dificultam ou impossibilitam a maioria dos projetos coletivos; algo que a bioética latino-americana e a BI, com o auxílio da bioética decolonial, já ensaiam ao influir para que a bioética pense não apenas o sul, mas desde o sul, para o sul e com o sul [85], a fim de que as ferramentas decoloniais realizem a crítica à biopolítica hegemônica, que conforma a colonialidade da vida,

Que é exatamente o processo de criar uma ontologia da vida que autorize pensar que algumas vidas são mais importantes do que outras, desde o ponto de vista político, fundando assim uma hierarquia e uma justificativa para dominação, exploração e submissão, sob o pretexto de ser esse um caminho para o desenvolvimento da vida menos desenvolvida [85] (p.292).

Do exposto até agora, entende-se que há a necessidade premente de recuperar o anseio inicial sobre o que deveria ser a bio-ética, a fim de realizar a transposição do conceito ou do movimento bioético para além das disputas disciplinares. Quer se pensar a bio-ética, portanto, como um suporte para o pensamento, como um poema pré-socrático que comporta reflexões estéticas, religiosas e normativas éticas sobre o “bem viver” de cada projeto comunitário existente.

Nesse sentido, pensar a bioética deveria ser pensar já a multiplicidade de bioéticas existentes e em fluxo desde o início dos projetos comunitários da humanidade. Do contrário, pensa-se inevitavelmente desde projetos globais sobre direitos universais em que as certezas sobre o bem-estar das pessoas estão inscritas desde a modernidade-colonialidade – a despeito, portanto, das interseccionalidades. “No sul, a vulnerabilidade social e econômica está relacionada com as questões de raça e gênero: um projeto de descolonialidade da bioética deve averiguar as inter-relações entre as diversas vulnerabilidades [96] (p.426). Relaciona-se, portanto, ao surgimento da categoria de raça, do direcionamento do trabalho produtivo ao capital, dos racismos epistêmicos e da falácia desenvolvimentista. Se não se leva em consideração as diferentes

interseccionalidades, não há como se atender às demandas mais diversas existentes no que estamos chamando de bio-ética, mas que poderia ser também compreendido como uma reivindicação pelo direito à própria vida.

Nesse sentido, a BI assumiu a tarefa de denunciar e desmistificar a imagem colonizada de vida, que se afirma por imperialismos de diversas ordens (político, econômico, moral, biomédico etc.) e que findam por não apenas estruturar as desigualdades sociais, mas contribuir para que elas se mantenham. A colonialidade da vida – como faceta da colonialidade do poder – tem dispositivos silenciosos de reprodução que, sem dúvida, se articulam com muitas ideias progressistas dos pensamentos hegemônicos [85] (p.293).

Ora, bioéticas plurais deveriam ser aquelas despreocupadas com as fundamentações últimas calcadas no princípio de razão e zelosas de poder servir como padrão universal de moralidade. A menos que fosse possível pensar a bioética como projeto epistêmico de cada alteridade histórica, não haveria que se falar em busca pelos fins primeiros e últimos do pensamento, uma vez que seria das vivências localizadas a experiência do pensamento – o que deveria ensejar também maior equilíbrio social e de gênero no interior das diferentes comunidades. “A bioética preocupa-se, portanto, com as situações de vida, especialmente dos seres humanos, situações estas que estejam em meio a diferentes escolhas morais quanto aos padrões de bem-viver” [92] (p.19).

Entende-se, do exposto, que diferentes projetos históricos podem construir continuamente mecanismos de sobrevivência e de ajustes sociais internos, conquistados desde que haja também um ambiente externo propício, o que Kymlicka [64] nomeia de justiça etnocultural – o direito à terra, à cultura e à língua, bem como à possibilidade de desenvolvimento em contato e em confluência com os *outros* da cultura. E talvez aí estivessem também bio-éticas que procurassem dar conta, de modo particular, dos conflitos morais cotidianos. Nesse sentido, a bioética cuja preocupação se assenta sobre a busca de padrões universais de acesso à saúde e à boa vida desenvolve-se em um contexto onde não podemos assegurar nem o pleno desenvolvimento de diferentes projetos históricos, nem ao menos a socialização dos bens e serviços dispostos pela biotecnociência à ínfima parcela da humanidade.

Para algumas/alguns bioeticistas “a pluralidade moral” inscreve-se já a partir da configuração da bioética, uma vez que esta se rege opostamente ao imperialismo

moral, e pela clareza de que não há um único projeto ético comum a toda humanidade:

Com o reconhecimento da pluralidade moral da humanidade e, conseqüentemente, da ideia de que diferentes crenças e valores regem temas como aborto, a eutanásia ou a doação de órgãos, tornou-se imperativa a estruturação de uma nova disciplina acadêmica que mediasse esses conflitos cotidianos, comuns não apenas à prática médica. E é sob esse espírito tolerante que a bioética não elege certezas morais para a humanidade. A resposta definitiva para os conflitos não está em nenhum bioeticista ou corrente histórica, mas sim no próprio desenrolar da história moral das sociedades e dos indivíduos” [92] (p.19).

Daí que, para além das certezas de um pluralismo acadêmico, ou mesmo da ideia de um pluralismo moral que pode incorrer nas prerrogativas do multiculturalismo liberal, a antropóloga Rita Segato vem procurando desenvolver – por meio da criação de uma linha de pesquisa e de um grupo de estudos pertencentes ao Programa de Pós-Graduação de Bioética da Universidade de Brasília – a ideia de *pluralismos bioéticos*.

Para além da conformação de um novo paradigma, e desde a decolonialidade, o conceito de pluralismo bioético converge para a necessidade de reconhecimento de que há inúmeros projetos históricos outros, fluidos e em constante transformação, e que possuem a prerrogativa de influir sobre suas próprias questões morais, o que Segato chama de *deliberação interna* [19]. A proposta refere-se, assim, à tentativa de “mapear e examinar outras éticas da vida”, e suas “concepções de humanidade, corpo humano, natureza, vida, morte, bem-estar, saúde e práticas curativas dos povos ameríndios, africanos e afro-americanos, asiáticos e da Oceania”¹³.

Para além da ideia de que há pluralismos morais em oposição a um único projeto global, Segato adverte para a necessidade de não se incorrer em relativismos morais, apregoando a ideia de que são dos projetos históricos, quando possibilitados, a revisão, transformação e alteração do curso de sua história como comunidade [19]. E tal reconhecimento difere da ideia de relativismo e/ou pluralismo moral. Em suas palavras: “o pluralismo bioético não faz referência só à pluralidade de doutrinas dentro do pensamento bioético ocidental, mas pretende mapear e

¹³ Fonte: <http://fs.unb.br/ppgbioetica/?page_id=54>.

examinar outras éticas da vida não regidas pela biopolítica inerente à história europeia contemporânea, isto é, pela universalização e consequente biologização da ideia de humanidade” [90].

Assim que, para além da busca de padrões universais de bem viver, a bioética continuará sendo, ainda por muito tempo, a ferramenta mais apta a denunciar as injustiças apregoadas e reificadas pelo projeto moderno-colonial. Esperemos que, na busca por mais justiça e acesso à saúde e à boa vida, a bioética abra caminhos há séculos obstaculizados, promovendo mais que visualização e resolução de conflitos morais relacionados à saúde; esperemos que a bioética enseje a conformação de bio-éticas plurais.

3.2 A *SHARIAH* E OS FUNDAMENTOS JURÍDICO-RELIGIOSOS DA BIOÉTICA ISLÂMICA

Embora a literatura sobre uma ética biomédica de origem cristã tenha dado subsídios ao que se convencionou denominar hoje bioética [97], a bioética secular ou mais propriamente a bioética principialista firmou-se como a referência teórica propriamente apta a solucionar os conflitos morais relacionados à área da saúde em âmbito global. Ainda que inúmeros estudos insistam em apontar a influência de origem “cristã” ou religiosa (mas necessariamente ocidental) na formulação dos quatro princípios, e ainda que vislumbremos a insurgência de bioéticas não hegemônicas advindas do sul global, mais propriamente da América Latina, a recepção de bioéticas que abarquem epistemologias não ocidentais como um projeto necessário de decolonialidade do pensamento precisa atentar-se à influência das concepções religiosas sobre modos de ser, viver e realizar escolhas éticas.

Para além da necessidade de se pensar a acomodação ou não da confluência de inúmeras agências em possíveis arenas democráticas de deliberação, ou ainda, a dicotomia forjada entre o Estado religioso e o secular (já discutido em seções anteriores), é preciso reconhecer que as bioéticas seculares, embora se pretendam plurais, não reconhecem a ética religiosa como possível campo de influência teórica e de deliberação. Portanto, não estão aptas a responder aos diferentes conflitos

morais surgidos em comunidades que buscam no campo do simbólico, e não apenas no do científico, a compreensão e a resolução de suas dúvidas éticas.

A bioética islâmica como campo de estudo surge precisamente para atender às especificidades de comunidades que veem a bioética principialista com desconfiança, visto compreenderem a sua localização epistemológica como necessariamente ocidental, e não global [98], e por não a reconhecerem como apta a solucionar seus conflitos morais, aqueles relacionados às áreas de saúde, biomedicina e biotecnologia – visto que essas têm sido as áreas de investigação da bioética islâmica contemporaneamente.

3.2.1 *Shariah* como tradição ético-legal islâmica

O islã é um horizonte comum para 1,5¹⁴ bilhões de pessoas que vivem em estados árabes ou não, seculares ou não. Embora possuam projetos históricos étnico-culturais bastantes distintos (o tempo e a geografia não nos permite falar em apenas uma experiência islâmica, visto existir uma grande variedade de pensamentos e escolas ao longo dos hoje Estados-Nação pertencentes à civilização islâmica), uma crescente literatura tem buscado agregar, em um corpus teórico, o direito e a práxis islâmica daquilo que vem sendo chamado de bioética islâmica.

É dito que a bioética islâmica no século XX era quase inexistente [99], uma vez que não havia produções acadêmicas relevantes na área, e o pouco do que era formulado em âmbito dos Estados e/ou em instâncias religiosas não estava disponível aos falantes de outras línguas que não o árabe ou o persa (línguas em que originalmente se escrevia a bioética islâmica). Em pouco mais de uma década, já adentrando o século XXI, é possível dizer que a bioética islâmica firmou-se como campo profícuo de discussão e produção teórica, sendo considerada hoje uma das áreas de maior relevância contemporaneamente do pensamento ético-jurídico islâmico [100], uma vez que atende a exigências cada vez maiores de respostas a questões biomédicas prementes, demandando de escolásticos e intelectuais da área

¹⁴ Fonte: OIC – Organization of Islamic Cooperation. Disponível em: <http://www.oic-oci.org/oicv2/page/?p_id=52&p_ref=26&lan=en>. Acesso em: 24 de novembro de 2015.

a produção de um conhecimento que comungue os parâmetros e princípios religiosos com a recente produção científica.

O nascimento do que estamos considerando a disciplina de Bioética Islâmica é auxiliado por uma enorme variedade de eventos como conferências e seminários internacionais – tendo como palestrantes também os representantes das bioéticas hegemônicas –, a organização de artigos, edição de livros-bases e de uma Enciclopédia de Bioética Islâmica em andamento, monografias, dissertações e doutorados escritos sobre tópicos relacionados à bioética islâmica por estudiosas/os muçulmanas/os, além da edição de volumes editados por eminentes autoridades religiosas [100]; e, mais propriamente, pela formação de comissões e comitês de bioética em diversos países muçulmanos [101].

Hoje é possível realizar buscas nas principais bases bibliográficas mundiais na área de saúde, como a PUBMED-MEDLINE (Base da Biblioteca Nacional de Medicina dos EUA), indexadora das principais e mais relevantes revistas acadêmicas na área, Bireme, bem como naquelas bases relacionadas à Organização Mundial de Saúde para o Mediterrâneo Oriental e outras, ainda, de acesso livre, como a PJC (Project Muse), e encontrar milhares de artigos, produzidos tanto no mundo muçulmano como nas sociedades ocidentais, relacionados ao que seriam os princípios e/ou as normas originárias de uma bioética islâmica, e, ainda, o posicionamento dessa bioética frente às questões relacionadas à biomedicina. Os trabalhos costumam versar sobre reflexões ético-jurídicas islâmicas, códigos nacionais em bioética, bem como sobre a conduta dos fiéis relativamente a como recepcionam as normativas religiosas frente aos conflitos morais relacionados à área de saúde.

Antes que adentremos as especificidades do que seria uma bioética islâmica, é preciso traçar um quadro de qual epistemologia islâmica é acionada a fim de se chegar ao corpus ético e jurídico de uma “disciplina” que pretende auxiliar na resolução de conflitos morais em saúde.

A bioética islâmica, como configurada hoje, deve ser vista como uma derivação da *shariah*. Embora a literatura islâmica englobe áreas como a de filosofia islâmica, teologia islâmica, e mais bem uma ética islâmica, os preceitos morais, religiosos e jurídicos da comunidade islâmica estão mais propriamente inscritos em um conjunto de normas religiosas, normas processuais e princípios denominados de o caminho, ou *shariah* – ou ainda, desde os colonialismos, “direito islâmico”.

É preciso reafirmar, como feito no Capítulo II, o caráter assimilacionista do embrionário direito islâmico. Uma vez que não havia normativas suficientes para todos os aspectos relacionados ao que seria um “bom viver”, e uma vez que o império árabe seguia em constante expansão para o norte da África, sul da Europa e sul asiático, foram as legislações locais que serviam de subsídios e influência na discussão sobre os fundamentos e normativas que deveriam ser empregados à comunidade muçulmana – *ummah*. Como nos diz Quesada [102], o incipiente direito islâmico se apoiará nas estruturas jurídicas já encontradas, a fim de se evitar lacunas legislativas.

É dito que os conceitos de direito e lei islâmica passam a fazer parte do repertório religioso a partir do século XIX, quando acadêmicos europeus procuram realizar um trabalho de adaptação de categorias entre diferentes experiências normativas [103]. O orientalismo no século XIX colocará um assento maior aos aspectos religiosos concernentes às sociedades islâmicas, transformando o “direito” em fonte subsidiária da religião;

visão inequivocamente falsa, inexata e excessivamente simplista. É, pois, necessário, livrar o ente jurídico do manto religioso e estudar o Direito islâmico e suas instituições como um elemento histórico, fruto do desenvolvimento da sociedade islâmica [102] (p.215).

Assim, embora as sociedades islâmicas tenham-se constituído como eminentemente religiosas, o assim denominado “direito islâmico” deve ser visto como uma construção histórica, regrado dentro de um tempo e um espaço específicos, e tendo-se desenvolvido ao longo dos séculos [103].

Quando do início do islã, é dito haver pouquíssimas orientações sobre quais deveriam ser as normas a guiar a nova comunidade em busca da sociedade justa que espelhasse tanto a ética corânica, quanto aquela vivenciada pelo Profeta do islã. A primeira fonte será vista como sendo, portanto, o próprio Corão. Uma vez que existiam inúmeras versões de trechos não compilados e disponíveis ao longo do já bastante extenso império árabe (inclusive uma editada por Hafsa, uma das mulheres do profeta), o Califa Osman (644-656) instituiu uma comissão que julgou, desde quinze códices principais e doze códices secundários, qual deveria ser a versão considerada a original, relegando todas as outras à condição de apócrifas [102].

Como nem mesmo o Corão poderia instruir sobre todos os aspectos relevantes da vida em sociedade (embora possua inúmeras recomendações sobre questões civis, militares, penais, de guerra e de status pessoal), a primeira comunidade buscará nos ditos e atos do profeta (a *Sunnah*) a orientação necessária a fim de construir paulatinamente o edifício normativo e legal islâmico. A *Sunnah* literalmente significa em árabe tradição e refere-se a como o profeta Maomé guiava sua vida, quais orientações dava para as pessoas da comunidade, como se portou nas diversas situações de guerra, políticas, econômicas, sociais e de vida privada. São também os depoimentos orais dos companheiros do profeta e das duas gerações seguintes, bem como o de suas esposas sobre as situações referidas acima. Essas tradições serão nomeadas de *hadith*, que significa, literalmente, narração ou o caminho por onde se costuma transitar [102], e cuja compilação forma a própria *Sunnah*. O Corão e a *Sunnah* são considerados os textos sagrados da tradição islâmica, ou seja, as fontes originárias que ensejam a identificação dos pilares e princípios nos quais deveriam se basear as normativas ético-legais.

Ainda em relação aos *hadith*, é preciso notar que ao longo do tempo surgiram milhares de narrações dos ditos e atos proféticos sobre os mais variados assuntos, muitas vezes contraditórios entre si, como também destoantes da realidade do tempo em que foram produzidos ou do tempo em que eram narrados. A fim de averiguar a procedência de um enorme material atribuído ao profeta, desenvolveu-se na literatura religiosa métodos de reconhecimento da validade das narrações (*ilm al-hadith*). Esses foram organizados em compêndios e considerados autênticos pela ortodoxia, que erigiu-os como parte das escrituras sagradas junto com o Corão.

O método consistia, pois em averiguar a cadeia de transmissores (*isnad*) na qual deviam perfilar personagens consideradas idôneas porque conviveram com o profeta, ou porque conviveram com companheiros ou parentes do profeta, e, portanto, legitimariam o *hadith*. Os *hadith* passam a ser classificados como se segue: *sahih*, os saudáveis; *hasan*, os belos; *daif*, os débeis; *matruk*; os abandonados e *mawdu*, os falsos. As adjetivações referem-se à garantia que se buscou quanto a saber se a cadeia de narração possibilitava alguma certeza em relação à existência dos narradores na cadeia de transmissão [102].

Na tentativa de normatizar aspectos sociais deixados vagos pelos primeiros muçulmanos, os *hadith* se constituíram em fonte fundamental:

Pouco a pouco, já esgotada a memória, e sem, contudo, esgotar-se a necessidade, foi-se transitando do mais seguro ao menos firme: infundiu-se a ideia de que fora Maomé quem completara as narrações e passagens apenas apontadas no Corão, e impôs-se que se detalhasse minuciosamente tudo o que era permitido e proibido em todo tipo de questões, como pureza legal, alimentos e bebidas, Direito civil e penal, Direito de família, instruções morais, máximas edificantes, urbanidade, boa educação e criação [102] (p.224).

O método mostrar-se-á problemático, uma vez que os critérios não avaliavam a lógica inerente ao texto, ou seja, se o conteúdo tinha alguma validade lógica quanto ao contexto em que supostamente fora produzido. Assim, é comum, por exemplo, haver um *hadith* que faça referência a ursos quando não se tinha conhecimento sobre essa espécie animal no tempo do profeta. Em análise sobre a construção da veracidade dos *hadith*, observar-se-á que o surgimento de alguns deles servirão, desde o século VII, a propósitos religiosos, políticos e pessoais dos estudiosos da lei. Assim, um *hadith* aparecerá em favor de uma determinada facção política, enquanto outro dirá respeito a situações vivenciadas cotidianamente: “apareceram muitos *hadiths* em que o Profeta favorecia ora a um ora a outro partido, além de interesses particulares, chegando-se ao ponto de que bastava, por exemplo, que um mestre castigasse o filho de um especialista em *hadiths*, em tradições, para que este se saísse com um *hadith* no qual os mestres eram desacreditados [102] (p.224).

Ao longo dos primeiros séculos de história islâmica, e fiando-se no *hadith* que afirmava ser obrigação de toda/o crente proceder a um esforço intelectual pessoal (*ijtihad*) em busca de uma sociedade islâmica justa, surgirá uma grande variedade de orientações, escolas filosófico-rationais, místicas, bem como escolas jurídicas que pretenderam desenvolver técnicas de interpretação e acessão aos textos sagrados. O intuito dessas escolas (*madhahib* – sendo quatro as sunitas – Hanafi, Maliki, Shafi e Hanbali – que representam noventa por cento do sunismo muçulmano, enquanto que os outros dez por cento dividem-se entre algumas escolas jurídicas xiitas [101]), será o de normatizar todos os aspectos relacionados à vida da/o crente, fazendo-se presente em todas as facetas da vida de uma pessoa e da comunidade, e conferindo normatividade para o estado, a política, os direitos de família, a sexualidade e todas as demais circunstâncias éticas que porventura possam surgir.

Não é de outro modo que a *shariah* é costumamente descrita, como um código moral cuja amplitude abrange todos os aspectos da vida pessoal bem como daquela em comunidade:

Enquanto na cultura ocidental a lei regula somente alguns setores do comportamento, a influência da *shariah* é muito mais extensa na esfera da vida privada, social, política e religiosa do fiel. O resultado é um caráter totalizante do islã como sistema de vida que entrelaça religião e política, o sagrado e o profano, o mundo material e a esfera espiritual de maneiras que são difíceis de entender de acordo com categorias ocidentais conceituais e jurídicas [101], (p.1).

O termo *shariah* literalmente “significa em árabe o caminho trilhado que conduz ao bebedouro e é também o termo técnico utilizado para designar a Lei canônica do islã, tal como apresentam as obras elaboradas pelos alfaquis e ulemás de qualquer escola jurídica” [102] (p.219). Passa a ser usado, portanto, com o intuito de agregar as investigações das escolas jurídicas sunis e xiitas como pertencentes a um legado religioso originário e fiel aos preceitos islâmicos e indubitavelmente aptas a apresentar as normativas necessárias à sociedade. O termo *shariah* indica, portanto, “o princípio da legalidade no sentido lato em referência ao código religioso do islão” [103] (p.243).

O direito islâmico é um direito eminentemente prático, refletido a partir de casos concretos surgidos na comunidade [102]. As disciplinas de teoria jurídica e teoria da teologia “surgiram como reflexões teóricas após a prática da lei, da ética e da teologia especulativa se encontrarem em voga há algum tempo” [81] (p.277). As inúmeras escolas existentes até o início do século IX surgem em diferentes regiões geográficas da África, da Ásia e, inclusive, da Europa, e tinham como preceito fundamental a discussão e revisão das normas a fim de ou adequá-las ao caso concreto, ou bem revê-las a partir do contexto em que estavam inseridos. É bastante comum encontrar na literatura casos semelhantes sendo legislados diferentemente, em tempos ou em sociedades distintas. Ramadan [41] nos dirá que isso se deve ao fato de, desde os primórdios, o “contexto” social e o “contexto” inscrito pelo conhecimento das coisas da natureza terem servido de fonte para o direito islâmico, inclusive como recomendação profética (visto já no primeiro capítulo). “A concepção e a prática jurídica tomaram as mais variadas formas ao longo da história e entre os diferentes pontos geográficos e culturais muçulmanos” [103] (p.243). Daí as *madhahib* terem surgido e se desenvolvido em diferentes contextos histórico-

geográficos e cujas orientações divergentes terem sido desde sempre uma característica própria do islã.

Tradicionalmente, as instituições do direito islâmico eram descentralizadas e a epistemologia islâmica tolerava e até mesmo celebrava diferenças de opinião e uma variedade de escolas de pensamento. O direito islâmico não era centrado no Estado ou gerado pelo Estado, mas sim desenvolvido por juizes e juristas por meio de um processo lento, criativo, indeterminado e dialético, de forma semelhante ao direito consuetudinário. O islã clássico desenvolveu instituições semiautônomas e direito e teologia que treinavam e qualificavam juristas, gerando, então, uma classe de indivíduos que falava com autoridade em nome da lei divina, frequentemente discordando entre si. As instituições de religião e direito eram sustentadas por um sistema complexo de doações privadas (*awqaf*), o que possibilitou que estudiosos muçulmanos gerassem uma tradição intelectual notavelmente rica [71] (p.46).

Embora o direito islâmico ortodoxo afirme que as escolas se complementam, e não se opõem no essencial sobre a lei divina, sabe-se que reais diferenças existem [57], e que elas só não são maiores hoje devido ao fato de apenas algumas escolas terem sobrevivido a um crescente controle do Estado sobre a produção de normativas jurídicas, além da teoria sobre o encerramento dos portões do *ijtihad* (*insidad bab al-ijtihad*), que se verá mais adiante [103]. Uma definição do que se tornou a *shariah* nas sociedades islâmicas é dada como se segue:

O direito fundado no estudo atento dos casos tratados pelos especialistas em leis, pelas obras desses sábios jurídicos, tornadas infalíveis e inapeláveis pelo consenso da comunidade islâmica, que se convertem em critério e norma de vida, em que cada muçulmano encontra expressada, de forma imperativa, a vontade de Allah, segundo a própria escola jurídica na qual se move; é o termo mais próximo do nosso conceito de direito [102] (p.220).

Os estudiosos da lei islâmica, os ulemás (os cientistas da lei que se empenharam na sistematização das metodologias e, portanto, na conformação das escolas jurídicas [103]) os *fuqaha*, os estudiosos do *fiqh*, os *mufti* (aqueles que emitem as opiniões legais sobre uma determinada matéria) recolhem nas fontes do direito islâmico (Alcorão e *Sunnah*) os subsídios para se pensar o *fiqh*, a “lei islâmica e a jurisprudência” [41][54]. O *fiqh*, procedimento anterior à formulação da norma (*hukm*), refere-se à busca sobre qual o entendimento da lei divina relativamente aos “méritos e obrigações relacionados a uma ação” [98] (p. 68). Consiste no corpus da

literatura que pensa os métodos e os processos pelos quais se realiza a reflexão teórica a fim de se alcançar a normativa melhor qualificada a uma determinada situação. Para tanto, os fundamentos do *fiqh* são analisados e validados por meio de uma ciência nomeada de *usul-al-fiqh*, que literalmente significa “os fundamentos da jurisprudência ou da lei” [41]. *Uṣūl al-fiqh* identifica as fontes do saber ético-legal e estabelece regras discursivas para a argumentação ético-moral. “O produto final da deliberação ética islâmica que emprega a metodologia *uṣūl al-fiqh* é *fiqh*, geralmente traduzida como direito” [98] (p.68). Os *fuqaha*, os peritos da lei habilitados a proceder à consulta ao *usul-al-fiqh* desenvolveram uma ciência considerada tão ou mais importante de que a consulta direta ao Corão e à *Sunnah*, uma vez que advogavam que apenas a correta interpretação poderia fornecer às/aos crentes as diretrizes éticas que seguir [101].

A literatura canônica recepciona 11 diferentes aproximações ao conteúdo da lei, ou seja, 11 diferentes instrumentos com os quais os estudiosos e juristas poderiam acercar-se do conteúdo jurídico do Corão e dos *hadith*, que se referem, por exemplo, ao raciocínio lógico, similitude, adaptação, e bem geral sobre o particular. São elas as fontes secundárias da jurisprudência islâmica: *ijma*, *qiyas*, *ijtihad* e *rays*, *istihsan*, *istislah*, *maslaha mursala*, *urf*, *istishab al-hal*, *sar man qablanat* e *madhab al-sahabi* [102]. São comumente usadas e legitimadas as quatro primeiras (*ijma*, *qiyas*, *ijtihad* e *rays*). Embora se encontre discussões na literatura sobre a importância da *istihsan* (princípio da preferência jurídica que possuem os doutos da lei quando deliberam), a *istislah* (deliberação legal justificada por interesse público [103]) e a *maslaha* (interesse público e bem comum [54]).

Diz-se que o *ijtihad* (interpretação racional crítica e autônoma ([41] é, na verdade, o instrumento soberano e anterior à *ijma*, à *qiyas* e a *rays*, uma vez que o *ijtihad* refere-se a uma dedução racional que conduz às *qiyas* (analogias), à *ray* (argumentação), e posteriormente à *ijma* (consenso). Assim, o *ijtihad* como um esforço em busca da melhor compreensão da norma e das fontes da *shariah* é o instrumento jurídico que possibilita chegar-se a uma decisão judicial ou mesmo à renovação do *fiqh* [41] a partir de uma averiguação sobre o que pode fornecer as escrituras quanto às necessidades e desafios éticos de uma determinada sociedade, “como desafios atuais devem ser enfrentados para desenvolver implementação adequada, ou ao menos para lidar com regras vigentes para ser relevantes para o nosso tempo” [54] (p.106).

Ijtihad deriva do verbo *jahada*, que significa empreender, lutar etc. Sua conotação técnica legal implica o exercício do intelecto do jurista para determinar a aplicação adequada dos ensinamentos do Corão e da *Sunnah* para uma situação particular com o objetivo de encontrar uma solução para um caso jurídico. Em outras palavras, a decisão do *mujtahid* (o estudioso que pratica a *ijtihad*) seria inferencial, e, assim, provável (*zanni*). (...). As duas vertentes da *Ijtihad* são *Ijma`* e *Qyias* [104] (p.40).

A *ijma* representa um consenso sobre um determinado assunto ou sobre um determinado tipo de interpretação a fim de apresentar soluções não encontradas nem no Corão, nem na *Sunnah*, mas, indubitavelmente, desde os seus preceitos éticos. Geralmente, se diz que esse consenso é gerado no seio da comunidade ou, mais especificamente, entre os *mujtahid* (os qualificado para exercer o *ijtihad*) [103][102], provenientes de uma mesma escola ou de diferentes regiões. A partir do momento em que há uma “jurisprudência” estabelecida, deve-se seguir tal deliberação.

Quando as escolas concordam quanto a algum ponto específico, se diz que esse é o efeito da *igma`* ou consenso, e, portanto, “doutrina compulsória” para fiéis. Quando, por outro lado, existem diferenças, as regras de cada escola têm importância particular para os seguidores de cada escola [101] (p.6).

Do contrário, caso seja impossível a utilização da *ijma* por falta de uma norma que legisle sobre um caso específico, a *qyias*, ou dedução analógica, é um recurso utilizado a fim de se concluir por soluções similares referentes a problemas considerados semelhantes, ou que possuam características que lhes permitam ser comparados.

No entanto, quando nem a *ijma* e nem as *qyias* oferecem a justa compreensão do problema – bem como a normativa que lhe caberia, caso fosse necessário – volta-se ao recurso do *ijtihad*, emprego do “raciocínio e da interpretação criativa”, uma vez que as demais fontes da lei devem ser vistas como sujeitas ao *ijtihad*; portanto, a cada consenso será necessário uma nova reflexão criativa que se adeque ao tempo e ao espaço [103]. O *ijtihad* é considerado *fard kifaya*, o que significa ser uma obrigatoriedade a todas/os as/os muçulmanos, ainda que não sejam todas as pessoas consideradas aptas a legislar desde o sistema jurídico islâmico. A importância do instituto refere-se não apenas à necessidade de que a comunidade possa apreender dos textos sagrados as normas e interpretações

disponíveis, inclusive com o intuito de repensar suas deliberações internas, mas também àquilo que permitiu à *shariah* a evolução histórica a fim de adequar-se a situações novas e continuar produzindo deliberações que a alcançassem [103].

O *ijtihad* encontra-se em meio a uma polêmica ocasionada a partir do momento em que os acadêmicos ocidentais, ao estudar o direito islâmico, concluíram que os portões do *ijtihad* (“teoria da abdicação do uso da razão humana para fins de extrapolação da lei a partir das fontes islâmicas” [103] (p.243)) haviam sido fechados logo após a conformação das escolas jurídicas. Embora fosse uma teoria corrente entre os doutos da lei islâmica, há controvérsias sobre quando esses portões teriam-se fechado. No entanto, inúmeros estudos demonstram a impossibilidade de tal fechamento exatamente pela necessidade imperiosa de se pensar os casos concretos não abrangidos pela lei.

O que teria ocorrido seria a coexistência de dois institutos: o *taqlid*, referente à obrigatoriedade de se proceder à imitação das jurisprudências e deliberações anteriores, utilizado posteriormente ao século XII pelos *qadis* (juízes) ou também *muqallid* (*muftis* comuns ou seguidores de deliberações) e o *ijtihad*, realizado pelo *mujtahid* na figura do *mufti-mujtahid*, aquele que é instado a interpretar e emitir uma opinião legal (*fatwa*) sobre a aplicação das normas ou mesmo a emitir pareceres sobre alguns de seus aspectos teóricos [103].

A *ijma* possibilitará às escolas jurídicas se legitimar como as pertencentes à ortodoxia *sunni*, estabelecendo-se por meio um corpo de regras jurídicas concretas, bem como por meio de métodos comuns de aplicação prática da lei. O *taqlid* (imitação e continuação das normas e procedimentos) será o instituto que possibilitará às escolas protegerem-se das intervenções do Estado nos assuntos jurídicos [103], uma vez que a partir do estabelecimento de um status quo legislativo tornar-se-á mais difícil proceder a alterações da norma. Mas não impossível, como se verá mais adiante.

Ainda, é preciso notar que não apenas as fontes originárias do islã eram reconhecidas como fontes do *fiqh*, mas também o contexto em que o *fiqh* era produzido servia de matéria para pensar as normas ético-legais islâmicas. Sendo assim, o estabelecimento definitivo de um corpo jurídico de regras encontra-se em oposição à proposta da tradição islâmica dos primeiros tempos:

Os assim chamados juristas fundadores do I e II séculos também não estavam envolvidos em um processo de determinação de uma *shariah* imutável por toda a eternidade. Ao invés disso, estavam lidando com as necessidades imediatas de suas comunidades naquele contexto histórico particular, mas seu trabalho veio a ser considerado por gerações subsequentes como a interpretação final e conclusiva do Corão e da *Sunnah*, e como aplicação da argumentação jurídica islâmica (*ijtihad*) [105] (p.58).

Ainda que o *ijtihad* tenha sido mais comum no período formativo do islã, o instituto continuará a existir, principalmente, por meio de uma investigação teórica, e devido à necessidade de revisões na jurisprudência e na lei. Nas circunstâncias apontadas acima, torna-se mais difícil vislumbrar o *ijtihad* operando, uma vez que isso ocorrerá por meio de alguns poucos institutos – o dos *muftis* e das *fatwas*.

No geral, não há nenhuma dúvida de que os *muftis* não discutiam as doutrinas das suas escolas como um *corpus juris* inalterável, mas antes como uma tradição em permanente mudança, que deveria ser ajustada e adaptada às mudanças do tempo e da sociedade [103] (p.254).

Os *muftis* continuam a refletir sobre as doutrinas, a jurisprudência e as normas de modo a orientar, por meio de uma opinião legal, o lícito e o ortodoxo à comunidade, desde que a análise dos casos particulares seja realizada a partir dos preceitos contidos no *fiqh*. A *fatwa*, sendo este instituto da opinião de um douto da lei, serve a que o *fiqh* comungue a doutrina à realidade concreta [102]. No entanto, os *muftis* não podem oferecer soluções jurídicas novas aos problemas, mas proceder a uma interpretação técnica já presente na jurisprudência a fim de adaptá-las a novas situações [101]. Essa adaptabilidade ou real mudança requerida pelo *fiqh* a partir do *ijtihad* será discutida na próxima seção.

Historicamente, há dois tipos de *muftis*, o *mufti* individual (*ijtihad fardi*) escolhido pela comunidade devido ao seu conhecimento jurídico-religioso, adquirido por esforço próprio, e aqueles *muftis* que são servidores do Estado (*mufti* da República, o *Sheikh* de uma determinada universidade ou de comitês de *fatwas* de universidades). Esses são geralmente chamados a emitir opiniões que coadunem com a política estatal, uma vez que as normas advêm do Estado, mas possuem legitimidade moral desde os institutos religiosos.

A inclinação religiosa-política de qualquer pessoa muçulmana sem dúvida a leva a seguir um *mufti* “liberal” ou um “conservador”, um “fundamentalista” ou um “moderno”; de novo, tudo depende das interpretações e dos entendimentos associados com tais rótulos (que são eles próprios sujeitos a

receber definições populares vagas e a uma abundância de pesquisa acadêmica). A maioria das pessoas seguiria seus parentes, seus vizinhos e seus colegas na decisão de quem reconhecer como líder religioso. Mas, no fim, quem eles seguem permanece uma questão pessoal; cada pessoa por si reconhece autoridade do *mufti* que escolheu simplesmente ao seguir a opinião dele [108] (p.17).

A *fatwa*, geralmente emitida por conselhos de *muftis* presentes tanto em instituições religiosas quanto nas estatais, e ainda nas instituições religiosas que agregam *muftis* de várias nacionalidades, também são emitidas após uma consulta realizada por uma pessoa individualmente. Considerada uma opinião legal; para alguns, deve ser seguida ao menos pelas pessoas que participam de uma mesma comunidade jurídica (*madhahib*). No entanto, as pessoas podem decidir seguir orientações de *muftis* locais ou de outros países pela influência que estes exercem na comunidade ou ainda midiaticamente, uma vez que tem sido bastante comum recorrer a orientações de *muftis* que possuem espaço nas revistas, jornais, TVs e rádios religiosas do mundo todo. As *fatwas*, no entanto, podem ser revistas pela opinião de outros juristas e o mesmo jurista pode modificar sua *fatwa* com a passagem do tempo, ou, ainda, se vier a se encontrar em situações cujas problemáticas tragam novos elementos de análise [101].

3.2.2 Epistemologia, Metodologia, Princípios e Regras da Bioética Islâmica

A *shariah* deve ser apreendida, como exposto no tópico anterior, como um constructo histórico, que se valeu dos diferentes contextos sociais e das regras religiosas presentes no Alcorão e na *Sunnah* para legislar normas para uma determinada sociedade. Ainda que, tradicionalmente, a *shariah* tenha sido construída a fim de oferecer respostas a todas as questões relacionadas à vida da comunidade, e que tenha, em um determinado momento histórico, se eternizado como código jurídico-religioso, o seu desenvolvimento, ao longo dos séculos e dos diferentes tempos geográficos, possibilitou uma ampla variedade de interpretações e vivências religiosas.

A partir da proeminência das escolas jurídicas, que se sobrepõem, inclusive, a interpretações solitárias das fontes sagradas, reconhece-se o saber da *shariah* como

superior às investigações filosóficas, teológicas ou políticas, uma vez que virão daquela formulação as interpretações e normativas sobre um “bem viver”. Em verdade, a *shariah* como um caminho é compreendida como um constructo ético-legal que englobaria não só as questões referentes às “regras”, mas também aquelas referentes aos fundamentos morais da lei (*usul al-fiqh*), ou seja, as fontes ético-legais do conhecimento do caminho, mas também de *al-maqasid-al-shariah*, os objetivos supremos da lei, o motivo primeiro pelo qual as regras são impostas.

Nesse sentido, para alguns estudiosos, pensar a tradição intelectual islâmica a fim de adequá-la às categorias filosóficas ocidentais de “lei”, “ética” ou “moral”, desconsiderando que a *shariah* pretende já englobar tanto o conteúdo ético quanto o conteúdo legal da norma, corrobora a visão de que no islã não haveria uma discussão real sobre ética, senão que um punhado de regras [98]. Como apontado por Ramadan [54], a palavra “ética” em árabe (*akhlaqiyyat*) possui um significado diferente daquele refletido pelos gregos antigos, e refere-se ao campo de conhecimento sobre o comportamento humano ao se relacionar à *maslaha* (bem comum e interesse público) – um dos princípios do *usul-al-fiqh*. Assim que, para a lei islâmica, cada ato humano pertence a uma das seguintes cinco categorias: compulsório (*fard, wagib*), recomendado (*mandub, mustahabb*), livre (*ja'iz, mubah*), repreensível ou desaconselhável (*makruh*) e proibido (*haram, mahzur*) [101].

A bioética islâmica (e não os estudos realizados por acadêmicos ocidentais, e encontrados na base MEDLINE sobre o comportamento das comunidades muçulmanas [107][108] vem sendo desenvolvida por acadêmicas/os provindos das ciências biomédicas [100], bem como por sábios religiosos muçulmanos que a vislumbram como mais um campo de conhecimento da *shariah*, de onde é possível retirar normativas sobre o “permitido” e o “proibido” relativamente às questões relacionadas, mormente, à bioética hegemônica. Nesse sentido, a produção de *fatwas* ocorre, principalmente, a fim de responder a questões consideradas como “persistentes”, como também àquelas sobre as quais que a tradição não se expressou claramente ou não fez pronunciamento algum [101]. As questões referem-se, portanto, desde aquelas chamadas de “bioética especial” por Atighetchi, tanto à validade da contracepção, ao aborto antes da chegada da alma ao feto, fim da vida, quanto àquelas relacionadas aos novos conhecimentos científicos e intervenções tecnológicas relativas a medicina reprodutiva, genética, doação e transplante de órgãos etc. [100].

Embora a constituição dos Estados muçulmanos (bem como outros normativos estatais e interestatais) contenha um artigo em que a *shariah* é apresentada como uma, ou a principal, das fontes das leis do Estado, a maioria desses países é governada por códigos, legislações e instituições inspiradas nos sistemas ocidentais. Ainda assim, ao se tratar de bioética, tem-se observado que os legisladores estatais consideram a opinião dos doutos da lei religiosa. Essas opiniões são geralmente emitidas por comitês de *fatwas* [101].

Importante notar que, a partir da década de 90, os *muftis* individuais, que eram os principais formuladores das *fatwas* existentes, são gradativamente substituídos, também em importância, por grupos de *muftis* de diferentes nacionalidades, pertencentes a instituições religiosas tais como a IOMS (*Islamic Organization for Medical Sciences*), estabelecida em 1994), IFA (*Islamic Fiqh Academy*, estabelecida em Meca (Arábia Saudita) desde 1977), IIFA (*International Islamic Fiqh Academy*, estabelecida em Jeda (Arábia Saudita) desde 1981), ECFR (*European Council for Fatwa and Research*, estabelecida em Dublin desde 1997) [106]. A IOMS é uma entidade ligada a MWL (*Muslim World League*) e a Academia em Jeda é um órgão da OIC (*Organization of Islamic Conference*). Academias jurídicas islâmicas como essas vêm se estabelecendo também na Jordânia, na Índia [104], e nos países do Golfo [100]. Também encontramos em países como Turquia e Irã um esforço em pensar a bioética desde o islã.

Os membros dessas academias, geralmente representantes da ortodoxia islâmica atual, reúnem-se a fim de deliberar sobre uma ampla variedade de assuntos relacionados a todas as esferas da vida, tais como a social, a política, a econômica, a científica e a tecnológica, como também àquelas relacionadas à biomedicina ou bioética. Posteriormente, suas resoluções são compiladas e publicadas em livros de *fatwas*. No entanto, as *fatwas* permanecem opiniões legais, podendo ser contestadas por outros juristas e não necessariamente acatadas pelo Estado.

Daí que se torna impossível nos referir a uma coleção de regras como se fora concernente a uma determinada bioética islâmica, visto a diversidade de opiniões existentes, ao passo que a ideia de pluralismo também é combatida por alguns dos autores consultados, uma vez que não há diferentes corpora jurídico-teológicos nos quais se debruçar, mas diferenças e variedades de interpretações em um contexto religioso comum, em que se admite apenas um legado específico como canônico, e variadas formas de lidar com cada interpretação [101][54]. Para um exemplo da

diversidade de opiniões concernentes às questões biomédicas no islã, citemos Ramadan:

Aceitar a diversidade é essencial para tudo o que se discute com relação à bioética islâmica. Na ciência e na medicina, se aceita que estudiosos não concordarão em tudo. Na discussão sobre morte cerebral, por exemplo, existem por volta de 14 opiniões mencionadas por conselhos jurídicos islâmicos. De fato, os estudiosos textuais não concordam nem mesmo quanto ao significado de morte cerebral. Há uma diversidade de opiniões, e esse exemplo demonstra por que temos de traduzir o termo *fatwá* como uma opinião legal [54](p.109).

Ademais, como apontado por Padela [98] e Arda; Chaim-Rispler [106], a bioética islâmica ainda não se debruçou sobre a recepção das *fatwas* nas diferentes comunidades, bem como sobre as escolhas que realizam as pessoas que professam a fé islâmica, estimulando a concepção de que são as autoridades religiosas quem decidem sobre todo e qualquer comportamento humano referente às questões bioéticas.

Independentemente do fato de escolhermos discorrer sobre a bioética islâmica ou bioéticas islâmicas, o fato é que essa bioética se circunscreve a partir das perspectivas relacionadas à bioética hegemônica, uma vez que tem se ocupado em definir as regras de conduta referentes às questões biomédicas, relegando pouco ou nenhum espaço a reflexões referentes a uma epistemologia da bioética de característica religiosa concernente ao islã. Esse tem sido um diagnóstico comum das autoras e autores consultados, que estão em busca de delinear uma epistemológica islâmica para a bioética de suas comunidades, mas também é bastante observável da pesquisa bibliográfica realizada por este estudo, em que a maioria dos artigos preocupa-se em discutir regras concernentes a questões biomédicas. Como nos diz Atighetchi:

Em consequência, existem poucos estudos razoavelmente aprofundados sobre a metodologia e sobre o “status” da bioética muçulmana; por essa razão ela não é ainda caracterizada como uma disciplina independente e separada comparada a todas as outras disciplinas, em particular em relação ao direito muçulmano, do qual, por enquanto, a bioética muçulmana parece derivar. Esse fato é importante já que essa reflexão ainda é prevalentemente orientada para identificar regras e soluções a problemas ao invés de desenvolver reflexões independentes com relação à fase clínica de tomada de decisões. Um dos resultados é a reduzida inclinação especulativa (isto é, filosófica) da bioética no mundo muçulmano [101] (p.19).

Ademais de discorrer sobre a necessidade de que o campo da bioética islâmica se alargue por meio da recepção de teólogos e filósofos [100][101], as críticas à bioética islâmica apontadas por acadêmicos vêm se referindo ao fato de a bioética islâmica ter se resumido a um ramo da lei, especializada em ditar as regras que devem ser seguidas, ao invés de se apresentar antes como um campo da ética islâmica (teórico e prático), disposta a discutir questões prementes apostas pela globalização, como o acesso à saúde, a pobreza, desigualdade, degradação ambiental, pandemias, fome, e tráficos de órgãos [100]. Para Ghaly, alguns acadêmicos começam a discutir a necessidade de a bioética islâmica expandir seus horizontes epistemológicos a fim de oferecer mais que soluções para problemas biomédicos. Apenas um estudo atento da ética teológica islâmica poderia fornecer a orientação moral que estes novos casos e situações demandam [109].

Nesse sentido, a ética islâmica é apresentada como se diferenciando da lei, não porque a lei não englobe aspectos da ética, mas porque não se poderia olvidar que o lugar da ética encontra-se anteriormente à formulação de regras por escolas jurídicas. Para Filiz [110], apenas a ética islâmica pode oferecer a epistemologia para uma bioética condizente com os desafios que são apontados como próprios de uma discussão sobre a ética aplicada à vida.

O direito muçulmano foi uma fonte indireta para o islã, mas a ética islâmica é baseada na palavra direta de Deus, isto é, Deus como fonte da vida e da vitalidade. Consequentemente, a ética islâmica é mais flexível, exhaustiva e inclusive, não limitada por tempo ou espaço [110] (p.12).

Assim, diz-se que a epistemologia ética islâmica está ancorada na teologia, e, portanto, a discussão sobre a ética no islã não deveria se encontrar circunscrita às questões legais da *shariah*, uma vez que a tradição islâmica é bastante profícua em discussões sobre os desejos e as ações divinas, bem como quanto às responsabilidades humanas no cumprimento de um plano ético para a humanidade [109].

Ainda, segundo Sachedina [109], a despeito de uma já presente tradição ética islâmica inscrita no bojo das concepções teológicas desenvolvidas nos primeiros séculos, aquilo que é considerado como ética islâmica nos estudos religiosos refere-se à ética aristotélica, visto que a ética islâmica se desenvolverá por meio da

confluência de tradições quando da introdução da filosofia grega nos estudos de *falsafa* (filosofia árabe) e, portanto, também de ética.

A ética aristotélica tal qual ensinada no mundo muçulmano lida com o desenvolvimento de uma vida virtuosa como parte da disciplina moral e espiritual. Consequentemente, o que tem circulado como ‘bioética islâmica’ tem muito pouco a dizer sobre a ética enquanto disciplina que tenta entender o raciocínio moral por trás de decisões éticas [109] (p.12).

A bioética islâmica, segundo Sachedina [109], precisa reivindicar seus parâmetros epistêmicos a fim de desenvolver tanto uma metodologia quanto uma razão moral que substitua as *fatwas* por recomendações éticas em questões sobre saúde humana e pesquisa médica nas sociedades muçulmanas.

Mesmo quando a literatura se preocupa em buscar os “fundamentos” da bioética islâmica, observa-se uma investigação na tradição religiosa, na tentativa de um projeto de “tradução entre culturas”, pelos princípios constantes na teoria ética de Beauchamp & Childress [111]. A bioética islâmica acaba por apresentar-se como uma projeção da bioética caracterizada por uma matriz individualista-liberal, apesar de não possuir nem a *shariah* nem sua ética fundada naqueles valores [101].

A despeito disso, Sachedina [109] nos diz que a fundação ética da tradição jurídica islâmica apresenta-nos inúmeros princípios, mormente relacionados à justiça social – os principais princípios referindo-se ao princípio da justiça e o do interesse público (*maslaha*). A ética comunitária islâmica, portanto, dificilmente reconheceria a autonomia como um dos principais princípios bioéticos [109]. Como exemplo dos princípios islâmicos, citemos aquele que diz que a “necessidade máxima faz o ilícito lícito” utilizado para permitir a doação de órgãos advindos de cadáveres, uma vez que, pela tradição islâmica, esses não poderiam ser violados de modo algum [104]. Para Sachedina [109], esse princípio representa a ampla adaptabilidade requerida a fim de que as normas atendam às exigências do tempo e do espaço, como também àquelas referentes ao interesse público.

Conforme nos diz Ramadan [41], a ética islâmica aplicada, ou bioética islâmica, deve valer-se do instrumento jurídico-teológico da *islah*, ou reforma, a fim de que possamos distinguir o que nos textos é imutável e o que pode ser mudado. Para ele, o *fiqh* e as *fatwas* apenas tentam adaptar-se a novas circunstâncias, em vez de procurar reformar o mundo a fim de que este se torne um lugar melhor. Assim, em vez de se preocupar com as regras (*hukm*), ou com os objetivos da

norma (*al-maqasid-al-shariah*), o desafio ético islâmico será retornar à ideia de “contexto”, que inicialmente motivou as reflexões das primeiras escolas, como uma das fontes de reflexão da ética islâmica. Ele nos diz que:

A ḥadīth do Profeta “Alá envia este *ummah* a cada 100 anos alguém (ou um grupo de estudiosos) que renovará esta religião para a comunidade” é bem conhecida. Essa renovação ocorrerá somente na maneira pela qual a religião é entendida, implementada e vivida em tempos e lugares diferentes e não nas próprias fontes, nos princípios e nos fundamentos [54] (p.106).

Para tanto, será necessário ampliar a autoridade dos doutos da lei para além dos *fuqaha*. Ramadan defende que aqueles “sábios do contexto”, que melhor entendem da teoria e da prática da medicina, da biologia, das ciências humanas, devem ser também considerados ulamás, ou cientistas: tão aptos quanto os “sábios do texto” (das escrituras sagradas) a oferecer reflexões e propostas para uma ética aplicada islâmica, própria de nosso tempo. Mas não apenas isso: uma que o revolucione para melhor.

Embora Ramadan afirme que, quanto à bioética, exista uma relação melhor estabelecida entre os cientistas do “texto” e os cientistas do “contexto”, uma vez que os conselhos de ulamás vêm procurando integrar o conhecimento científico com o conhecimento religioso, ele sugere que, para todos os assuntos relacionados à ética aplicada haja comitês duplos em que a autoridade dos religiosos seja tão importante quanto à dos estudiosos do contexto social e do contexto natural. Afinal,

quando se permite que a interpretação e a prática do islão sejam impelidas pelo contexto, também se assegura uma diversidade e um pluralismo sólidos. Mas sobretudo, leva-se as experiências de cada contexto a sério. Embora a ideia e a prática do islão tenham sido inspiradas por impulsos não históricos de profecia e de revelação, tudo depois desse momento inicial ocorre em plena luz da história [81] (p.276).

3.3 DECOLONIZAR A BIOÉTICA ISLÂMICA DESDE OS APORTES EPISTEMOLÓGICOS DOS FEMINISMOS ISLÂMICOS

Talvez a bioética islâmica ainda não tenha se empenhado em atender aos desígnios de uma bioética plural, decolonial, desde o sul e para o sul porque, como a bioética hegemônica, sente-se confortável em resumir-se a responder a alguns

questionamentos biomédicos a partir de instituições, sejam estatais, sejam religiosas, legislando, assim, sempre por meio de normativas inscritas de um lugar hierárquico, positivadas pelas leis estatais, e desde onde as populações e comunidades interessadas não sejam instadas a participar sobre questões relacionadas à ética aplicada à vida.

A partir das primeiras reflexões sobre a necessidade de decolonizar o islã, visto a sua inscrição em um projeto de modernidade questionado por sua perniciosidade em relação aos demais projetos históricos, mas, principalmente, pelo fortalecimento dos discursos tradicionalistas e neoconservadores dos salafismos e fundamentalismos, o nosso intento será pensar a decolonização de uma bioética inscrita sob os termos expostos no capítulo I, e a partir dos aportes epistemológicos provindos dos feminismos islâmicos.

Decolonizar a bioética islâmica deverá atender, assim, primeiramente, ao abandono dos discursos puristas e neoconservadores, relacionados à história moderna de colonialismos, resistências aos colonialismos e fundamentalismos islâmicos. Embora haja uma rica tradição sobre a ética médica islâmica, sobre a construção e o tratamento de instituições de saúde que tratavam as/os pacientes de modo holístico, e de um desenvolvimento da medicina e de princípios éticos médicos louváveis de serem descritos em qualquer texto sobre islã e saúde, não podemos inscrever essa história como ancestral a uma bioética islâmica. Essa última encontra-se colonizada por pressupostos modernos relacionados à vinculação da ética islâmica a um *fiqh* que fora pensado para os primeiros anos das sociedades islâmicas, a um *ijtihad* pouco democratizado em sociedade, e à prevalência dos discursos religiosos advindos de uma única corrente, vide wahhabismos; relegando aos doutos da lei a possibilidade de repensar práticas relacionadas à vida.

Embora se fale da enorme variedade de interpretações e *fatwas* relacionadas às normativas ditas da bioética islâmica, comumente encontramos opiniões legais que não atentam à justiça social, à justiça de gênero e muito menos aos interesses de uma bioética decolonial e plural [101], visto advirem de conselhos de *muftis* treinados e mantidos por instituições religiosas que possuem estreita vinculação ao que Abou El Fadl [71] chama de uma teologia do poder: essa que possui os recursos necessários para impor, por meio de armas e ideologia, sua visão unilateral de mundo a quase globalidade das comunidades muçulmanas. Ou seja, não apenas

impedem o avanço do diálogo relacionado às questões biomédicas, como todas e quaisquer questões relacionadas a uma ética aplicada à vida.

A fim de decolonizar a bioética islâmica, devemos vislumbrar a bioética hegemônica como um pensamento localizado, elaborado a partir de aportes epistemológicos da filosofia, medicina e do capitalismo ocidental, que não necessariamente atende às demandas sociais, ambientais, religiosas e de saúde de todas as comunidades globais. Para tanto, é necessário que a teoria ética principialista não seja vista como um norte pelo qual deveria se orientar toda e qualquer formulação de pensamento que desejasse pensar a bioética.

A bioética islâmica deve e pode formular sua epistemologia a partir de uma ética corânica e/ou islâmica que seja plural, que possa se reinventar a partir das demandas de um determinado contexto, que recupere os discursos libertários que lhe foram comuns, mais de uma vez, na longa história da civilização islâmica, e que, enfim, possa abarcar a elucidação de questões que não apenas aquelas relacionadas aos conflitos morais em saúde.

Para isso, a bioética islâmica deverá acomodar, em seu discurso, bioéticas plurais desde aportes epistemológicos comuns ou não, uma vez que se faz necessário compreender que as retóricas que permitem novas e atuais deliberações internas são formulações que se inscrevem atuando e revendo seus próprios pressupostos, aqueles múltiplos e inscritos desde uma tradição de pensamento, ou ainda abarcando aqueles provindos de comunidades diferentes e em confluência com seus próprios projetos históricos.

Os Feminismos Islâmicos Decoloniais (FID) podem nos auxiliar a decolonizar a bioética islâmica porque se tratam de uma variedade de pensamento que advém de um dos pólos de resistência aos colonialismos e às suas consequências, vide o sistema colonial de gênero já discutido em seções anteriores. Também apresenta-se como um pensamento desde a tradição de pensamento religiosa, não porque absolutamente realizado por “mulheres crentes”, mas pela compreensão de que um pensamento decolonial precisa recuperar projetos epistemológicos escamoteados pela colonialidade do poder e do saber.

Nesse sentido, pode-se dizer que os Feminismos Islâmicos Decoloniais coadunam com a proposta das “bioéticas feministas e antirracistas” latino-americanas, uma vez que essas não procuram apenas desenvolver os pressupostos epistemológicos de uma bioética que promova a justiça de gênero, mas trabalhar por

meio da própria perspectiva crítica do feminismo “como um agente potencial de provocação dos pressupostos universalistas e abstratos da bioética principialista” [83]. Assim, como as demais teorias críticas em bioética já tratadas neste capítulo, essas

procuram desvendar as sutilezas das relações morais que envolvem jogos desiguais de força (sejam eles frutos de hierarquia, poder ou de quaisquer outras desigualdades sociais), isto é, teorias que procuram modificar o *caráter* da bioética: de facilitador da ciência e da medicina para uma instância crítica de seus pressupostos. A bioética feminista sugere, portanto, uma sociogênese crítica da disciplina: por um lado, destituindo a ética tradicional de seu papel sobrerregulador na resolução dos conflitos e, por outro, não reconhecendo o princípio-nihilista do “tudo vale” em nome da tolerância face à incomensurabilidade da diferença [97].

Os projetos epistemológicos dos FID são recuperados por meio de retóricas que se preocupam em historicizar uma determinada tradição de pensamento, vislumbrando tanto as características modernas, bem como aquelas que forneçam elementos que questionam o discurso referente à legitimidade de um *único* projeto histórico. Portanto, costumam se apresentar como movimentos que se opõem às normativas clericais advindas de um pensamento único – e que não pode ser questionado – visto referir-se, em tese, ao pensamento originário, salvaguardado pelo país berço da civilização islâmica. Questionam, assim, os pressupostos de uma ética que não seja crítica à necessidade de historicizar o *fiqh* e a *shariah* que nele se apoia.

Embora as retóricas desenvolvidas pelas Feministas Islâmicas Decolonias (FID) forneçam uma ampla gama de elementos e desenvolvimentos discursivos a propósito de questões relacionadas à igualdade de gênero desde uma ética islâmica, importa-nos, a fim de pensar aportes epistemológicos para uma bioética decolonial islâmica, os provindos por aqueles discursos que se relacionam a uma ética islâmica não restrita ao *fiqh*. Portanto, à possibilidade de que haja outras autoridades da lei que não sejam clérigos homens decidindo isoladamente pela vida em comunidade e pela vida das mulheres, abrangendo um projeto igualitário que se estenda a toda comunidade, quer seja de humanos ou não, de muçulmanos ou não. Exatamente porque

O “direito islâmico” nem sempre é coerente com os ensinamentos do Corão nem com sua epistemologia geral, uma expressão que definirei em breve. Isso não significa que uma maior coerência possa, em si, gerar leis

melhores. Ao contrário, será difícil reimaginar a *Sharia* ou *fiqh* diante de interpretações supremacistas brancas do Corão enquanto a maioria dos muçulmanos continuar a usar a *suna* ou *hadith* para passar por cima ou prejudicar suas disposições mais igualitárias. É por isso que acredito que os estudiosos do direito também devem cumprir um papel nas novas leituras libertadoras do Corão [70].

Também é possível explicitar a revisão da legitimidade dos *hadith* como um desses aportes epistemológicos, uma vez que, em tempos posteriores, não apenas serviram para reificar um papel social específico das mulheres muçulmanas, sendo cada *hadith* apresentado a fim de atender às diferentes necessidades políticas do momento, mas, presentemente, impossibilitando algumas revisões de normas legisladas por institutos que pensam o que chamamos, desde um contexto disciplinar, de bioética islâmica; revisões necessárias a fim de confluir para deliberações internas quanto aos conflitos morais relacionados à ética aplicada à vida da comunidade, bem como das mulheres.

Assim, os aportes epistemológicos provindos dos FID referem-se à possibilidade de desenvolver uma epistemológica corânica que questione o adjetivo de islâmico a uma tradição de pensamento que legou normas e modos de viver patriarcais [39].

A fim de “reimaginar a *shariah*” e promover “leituras libertadoras do Corão”, a epistemologia corânica de Asma Barlas propõe-se a ler o Corão como a mensagem ética divina a partir dos versículos fundacionais sobre a ontologia divina e a igualdade entre os seres humanos, e levando-se em consideração os ensinamentos corânicos como um todo, exatamente como ele mesmo nos pede que seja lido [112]. Portanto, o corão deve ser lido em sua integralidade, ou seja, desde uma ética de justiça que faça jus às exortações nele constantes, como o acolhimento aos órfãos, aos pobres, aos escravos e às mulheres, ou seja, àqueles que permaneciam excluídos de uma sociedade que os esqueceu a partir do fosso criado pelos ricos comerciantes [113].

Se, como diz Barlas, Deus diz no Corão que não comete *zulm*, ou seja, transgressões aos direitos dos seres humanos, e que, também, criou o homem e a mulher a partir do mesmo *nafs* (pessoa ou alma), designou-os *khalifa* (representantes de Deus na terra), bem como *awliya* (guias e companheiros mútuos uns dos outros), dotando-os da mesma capacidade moral [70], então as leituras e interpretações do Corão deveriam corresponder a essas máximas epistemológicas

corânicas: de que mesmo a justiça divina baseia-se no fato de as criaturas não poderem sofrer privação de seus direitos [112]. Se Deus não comete injustiças, por que nos deveríamos fazê-lo, a começar pelas leituras patriarcais e misóginas cometidas pelos doutos da lei, e pela conseqüente desigualdade de direitos entre homens e mulheres.

Ademais, para Barlas [39], a epistemologia corânica é antipatriarcal porque rejeita a ideia de um Deus androcêntrico. Para ela, qualquer tentativa de antropomorfização de um deus que fosse masculino legaria-nos necessariamente o reconhecimento de uma superioridade dos homens sobre as mulheres. Leitura essa que Barlas considera improvável [39], uma vez que os versículos corânicos são claros quanto à admoestação de que nenhum homem ou mulher devem obediência a outro homem que transgrida as leis divinas: ou seja, é obrigatória a desobediência, seja a quem for, a alguém que cometa *zulm*.

Portanto, Barlas não lê nos versos corânicos nem uma hierarquia biológica entre os sexos, nem ao menos uma hierarquia social. Para ela, os poucos versos e as quatro palavras que são levadas em consideração para se advogar um sistema patriarcal de gênero deveriam subsumir a ética corânica igualitária. O seu argumento parece-nos ser o mesmo exposto por aqueles que não pretendem desconsiderar o novo e o velho testamento devido aos textos e situações controversas nele presentes em face de uma visão de mundo igualitária atual. Para ela, o patriarcado árabe do séc. VII, bem como os versos corânicos que a ele se referiam, devem ser lidos como historicamente contingentes, distinguindo-se entre o que deve ser visto como universal e o que era próprio de um contexto.

Apenas desta forma o Corão pode ser lido, não como um produto de seu tempo, mas “exatamente o contrário: como as escrituras são para todas as épocas, elas também devem englobar uma série de formações e possibilidades históricas, incluindo as que são apresentadas pelo presente e pelo futuro, e não apenas pelo passado” [70].

Busca-se, portanto, uma ética corânica anterior à formação das escolas de pensamento, ou seja, anterior a uma *shariah* não apenas denegadora dos direitos das mulheres, mas também impossibilitada de atender às necessidades do “contexto”, aquelas referentes à ampliação da justiça de gênero, social, econômica, política e comunitária. O *fiqh*, como o conhecemos, torna-se inábil devido ao não vislumbre do fato de que o significado de um texto é contingente a quem o lê, como

o lê, e em que contexto, o que o torna produto da conformação de um pensamento que se torna monolítico em alguns momentos históricos e na modernidade. Isso posto, Barlas defende que a falha não estaria nas prescrições divinas, mas na falta de uma leitura ética e igualitária:

Os muçulmanos continuam resistentes a novas leituras do Corão alegando que elas destroem sua integridade ao forçar ideias modernas/ocidentais/feministas a caber nele. Ainda que essa crítica possa ser verdadeira em alguns casos, esse tipo de argumentação sugere problematicamente que o Corão é um texto historicamente específico cujos significados eram melhor entendidos por acadêmicos homens nos séculos VII e VIII in, a maioria dos quais enxergava patriarcado e igualdade and inequality nele [112] (p.6).

Ziba Mir-Hosseini [114], uma das principais autoras do FID iraniano, recepciona o processo retórico desenvolvido por algumas feministas islâmicas na produção de uma distinção entre a *shariah* e o *fiqh*, inclusive influenciando algumas dessas concepções por meio da conceituação da *shariah* como sagrada e universal e do *fiqh* como mundano, ou seja, um sistema jurídico humano, falível, sujeito a especulações e extrapolações, e, portanto, a mudanças. Para ela, a partir do momento em que o *fiqh* é visto como a própria lei divina, ele frustra a possibilidade de que as diversas comunidades muçulmanas busquem e deliberem por um mundo melhor.

No entanto, para a autora, que possui uma militância principalmente relacionada à mudança dos códigos civis em sociedades islâmicas que vivem sob algumas normas concernentes à *shariah* [113], não há que se falar em uma ética corânica sem que o *fiqh* seja visto também como um lócus de disputa desde onde é possível desafiar a tradição em busca de normas mais justas do que as comumente praticadas. Isso porque

Os muçulmanos não conseguiram criar um sistema viável de ética baseado no Corão. Desde o início, a jurisprudência no islã suplantou a ciência da ética; estudiosos muçulmanos se apoiaram mais em fontes gregas e persas para desenvolver uma ética islâmica do que no Corão [113] (p.25).

Nesses termos, Kecia Ali [57], embora reconheça a relevância do trabalho de feministas islâmicas como Asma Barlas, Amina Wadud e Rifaat Hassan em busca de uma ética corânica igualitária, exorta-nos a que o *fiqh* não seja relegado aos

doutos da lei, àqueles que podem manejar seus métodos e que se apresentam comprometidos com séculos de exegese tradicional e neoconservadora. Para ela, embora o corão possua alguns normativos e orientações éticas, ele não é um código de lei apto a atender os múltiplos aspectos concernentes a nossa sociedade. “Muçulmanos qualificados devem começar a trabalhar para fazer novas leis, partindo de novas premissas – incluindo aquelas que acadêmicos feministas e progressistas do Corão trouxeram à tona” [57] (p.182). Ainda precisaremos de normas que atendam a nossa sociedade, sejam elas concernentes à igualdade de gênero, sejam elas concernentes à bioética.

Ademais, os FID recuperam conceitos já inscritos na tradição de pensamento islâmica, como os de tutelamento do homem sobre a mulher (*Quiwamah* e *wilayah* [113]), o conceito de *adl* (justiça), o de *shura* (a ideia de consulta entre pessoas de uma mesma comunidade, e requerida quando da tomada de alguma decisão [112]), bem como o da ética do *tawhid* ou a ética da unicidade divina, referente à não existência de hierarquias entre os gêneros, povos ou qualquer outra forma de discriminação social [115][116], a fim de inscrever um discurso ético islâmico desde os princípios corânicos que procure conciliar a peculiaridade da tradição islâmica, mormente relacionada à busca por justiça e igualdade, com as demandas relacionadas a um pensamento crítico que não se submeta às injustas apostas pela colonialidade do poder e suas consequências.

A apresentação desses conceitos ocorre na tentativa de instigá-los a abranger novos significados discursivos que, embora já inscritos na própria ideia que carregam, ainda precisam ser lembrados, alargados e atualizados para os reais fins a que se propõem. A título de exemplo, a *shura*, embora fosse um conceito utilizado para fins de deliberação, onde não ocorriam distinções entre quem poderia participar dessa arena, hoje, segundo Barlas, os neoconservadores apontam que, no contexto familiar, a *shura* não implica um diálogo entre iguais ou o direito estendido de diálogo. E embora a *shura* seja um princípio sem condicionamentos, “poucos muçulmanos gostam de aplicar o conceito de *adl* ou *shura* a relações sexuais ou incorporar igualdade sexual em suas definições de democracia e justiça” [112] (p.1).

Como complementação ao seu discurso, Barlas nos diz que se torna cada vez mais insustentável afirmar que as mulheres e os homens são iguais perante os olhos de Deus, mas que perante os olhos dos homens elas sejam desiguais. Para ela, isso demonstraria que as escrituras sagradas possuem contradições irreconciliáveis; o

que, para as/os crentes são afirmativas difíceis de sustentar. Ao invés de dispensarmos o texto devido à nossa incapacidade de leitura, Barlas sugere que a atitude correta seria lê-lo buscando por seu melhor significado, compreendendo que todo processo de interpretação é dialógico e está inscrito em um contexto. Esse seria o método a fim de acedermos a uma leitura ética e justa, justamente como o próprio texto nos propõe.

Como o próprio Corão reconhece, textos estão abertos a leituras múltiplas ou mesmo conflitantes, e é por isso que ele nos pede para que seja lido buscando os melhores significados. Para mim, a ideia de “melhor” pressupõe tanto a multiplicidade de leituras quanto a liberdade de escolher entre eles por meio de discurso livre e racional, já que não se pode alcançar uma compreensão compartilhada de “melhor” sem fazer uso de diálogo [112] (p.5).

E é por esse processo dialógico, em que nem o texto tenha autoridade absoluta, nem tampouco os clérigos do século VII ou os neoconservadores atuais, que a bioética islâmica deve ser pensada: ocorrendo às vozes plurais, sejam elas dos feminismos islâmicos, das/os muçulmanas/os progressistas ou das/os teólogas/os da libertação desde o islã. A bioética, como a compreendemos neste texto, não se resume a assunções sobre se o aborto é ou não uma escolha ética ou sobre normas de higiene, interditos alimentares ou cuidados com o corpo pós-morte (preocupações concernentes à bioética islâmica). Embora esses regramentos religiosos possuam preceitos éticos bastante interessantes para serem tratados dentro da concepção de um pluralismo bioético, resumir-se a eles reduziria nosso olhar a uma ética casualística e/ou de princípios.

O pluralismo bioético, como já discutido, lança o olhar para o horizonte das questões relacionadas a formas de vida, ao bem viver das populações, ao acolhimento da alteridade ética e à possibilidade de aprender a pensar diferentemente do que se pensa. Se houvesse uma bioética islâmica nesses termos, ela teria muito a nos ensinar. Primeiramente porque toda e qualquer experiência comunitária nos ensina algo, e também porque os ensinamentos éticos islâmicos são historicamente múltiplos, distintos e muito mais libertários do que aquele pensamento em que a modernidade islâmica ortodoxa nos faz crer.

Recuperar esses espaços de deliberação interna, sob um processo dialógico, buscando preceitos éticos superiores e abrangentes (a lógica da ética do *tawhid*) é o que, basicamente, nos propõem os feminismos islâmicos. E é desse modo, e não de

outro, e em confluência com a busca pela igualdade de gênero, por justiça social, pelo fim da exploração capitalista e, enfim, pela sobrelevação dos diferentes tipos de colonialidade que uma *bio-ética islâmica* do porvir se delinearão.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Compreendo este trabalho não apenas como uma tentativa de apreender epistemologicamente e metodologicamente a disciplina de Bioética Islâmica, senão de posicionar o islã dentro da modernidade, procurando dar a ver as alternativas ao status quo neoconservador presente contemporaneamente em quase todas as sociedades islâmicas existentes.

A tarefa de reflexão a que se propôs este trabalho refere-se, assim, à tentativa de delineamento do pensamento islâmico contemporâneo desde a conformação do islã moderno até a apresentação dos feminismos islâmicos como possíveis contrapontos relativamente à ortodoxia neoconservadora vigente. Este recorte fez-se necessário por reconhecermos que qualquer tarefa de reflexão relativamente à produção intelectual islâmica atual exigir-nos-ia compreender em que termos o que é tido como “islâmico” se apresenta.

Nesse sentido, a bioética como um campo do conhecimento que envolve reflexões sobre temas diversos como os biotecnocientíficos, sociais e ambientais, concomitantemente às questões morais relacionadas à saúde, não poderia ser analisada como se fora uma produção acadêmica destituída da historicidade do pensamento, aquela que se conforma em consequência da modernidade.

O pensamento a que estamos chamando de moderno afigura-se com os colonialismos da segunda modernidade na medida em que o ocidente passa a ser um horizonte de comparação para as populações colonizadas da África e da Ásia. Primeiramente como um lugar para onde se quer chegar e, posteriormente, tendo em vista a política dos centros imperiais, tomado como um mote de resistência nacionalista e cultural. Essa resistência logra agregar ideologias políticas cujo idioma identitário será o religioso. Visto como um caminho de resistência aos colonialismos e depois aos nacionalismos árabes, esse idioma religioso pendulará desde ações sociais, atuação política, como também de resistência armada.

Tendo sido uma ideologia que, em vários aspectos, procurou recuperar uma ética islâmica originária, aquela praticada pelos primeiros salafis, ou contemporâneos do profeta, esse novo pensamento religioso, que estará sempre se restabelecendo conforme as questões políticas do momento, passará a ser configurado pela ideologia *wahhabi* proveniente da Arábia Saudita. Primeiramente

pelo acolhimento de uma resistência que sofre grande baixa em seus países de origem; e, em um segundo momento, por meio da influência bilionária dos petrodólares na construção de mesquitas e madrasas, na formação dos clérigos muçulmanos, e no treinamento dos jihadistas nos campos de guerra do Afeganistão, e outros espaços em que a resistência armada fora chamada a atuar.

O que atualmente se entende por islâmico, portanto, refere-se a um pensamento que se vê como eminentemente político e comprometido com a realidade, cuja inspiração advém de um tempo, no mais das vezes fictício, em que houvera justiça social e um *ethos* islâmico que correspondia às prescrições proféticas, e à vida da primeira comunidade. Desse modo, para o islã moderno, os séculos posteriores ao nascimento do islã contribuíram pouco ao seu enriquecimento, uma vez que agregaram elementos que são considerados exógenos à sua identidade como religião.

É nesse sentido que entendemos o conteúdo dessas ideologias como pertencente à modernidade, visto que procura diferenciar-se de outras tradições de pensamento, acorrendo a um suposto lugar de origem, e pretendendo que esses conteúdos possam orientar eticamente os conflitos morais. Tal pensamento recolhe da tradição apenas elementos que considera interessantes a fim de reificar seus discursos, desfazendo-se de análises históricas necessárias para se compreender a sociedade da Arábia do séc. VII.

Esse movimento ocorre de duas formas, a primeira sacralizando as escrituras (como os *hadith*, as *sunnah*, e o *fiqh*), ou seja, não realizando o processo crítico de pensamento que exige tanto uma análise histórica das formulações destes textos, e mesmo uma crítica ao Corão (a sua compilação, a sua linguagem figurada, ao fato de seus versículos atenderem às necessidades do momento, a sua plurissignificância, bem como outras especificidades), como também se apropriando desses textos de modo a forjar interpretações e orientações normativas e éticas inexistentes à época, desconsiderando, inclusive, os debates, as sutilezas e as diversas orientações e escolas existentes anteriormente ao que se denominou de o fechamento dos portões do *ijtihad*.

Contrariamente a essa posição, os feminismos islâmicos, principalmente os decoloniais, procuram recuperar elementos da tradição que possibilitem interpretações que acorram ao que consideram o espírito ético do Corão. Em vez de apresentarem leituras normativas do texto, buscam por uma ética de igualdade e

justiça que faça frente às asserções misóginas, exclusivistas e reacionárias relativas ao que consideram próprio de uma época. Trata-se não apenas de criticar os salafabismos, mas também fazer ver que o pensamento islâmico comportou uma grande quantidade de interpretações desde suas origens e em vários momentos de sua história. O totalitarismo da interpretação que hoje está em mãos de uma teologia do poder, produzida por homens que são financiados por um centro exclusivo de controle da ortodoxia, deve ser revisto não em busca de um pensamento de origem, mas, ao contrário, por meio das brechas, fissuras, e suspensão presentes em qualquer tradição de pensamento: é nesses espaços que é possível fazer existir uma tradição que se renova com o intuito de atender às demandas e deliberações internas continuamente.

A bioética islâmica ainda precisará reconhecer que se desenvolve desde pressupostos bastante recentes, embora pense refletir seus próprios fundamentos e metodologias desde um lugar de pensamento que tivesse sido originário e que não apresentasse, em quase 1500 anos de história, variações profundas tanto na sua epistemologia quanto nas conclusões normativas que dela são retiradas. Aquilo que é considerado “a ortodoxia” nada mais é do que a recuperação de assunções localizadas em espaços/tempos específicos, desde onde o debate sobre a *shariah* fora suprimido, apagando tanto as diversas manifestações referentes aos posicionamentos relativos a decisões éticas, quanto executando releituras a fim de atender à reificação de um discurso de poder.

O intento da dissertação, portanto, refere-se à possibilidade de discutir os pressupostos acima desde uma crítica que seja interna, ou seja, realizada desde dentro, desde um pensamento crítico às autoridades de um pensamento que alegam poder normatizar para uma imensa e diversa comunidade, desconhecendo vozes femininas, bem como outras vozes minoritárias, por não engrossarem as fileiras do *status quo* islâmico.

Para além deste trabalho de compreensão, localização e discussão de uma ética islâmica contemporaneamente, pretendeu-se apresentar elementos que qualifiquem o debate sobre o islã político e/ou os jihadismos contemporâneos, visto os últimos acontecimentos ocorridos em janeiro e novembro do presente ano, mormente relacionados à falência de alguns Estados do Oriente Médio, à prematuridade do término da primavera árabe em tantos outros países, os

neocolonialismos e, é claro, a criação, num vácuo de poder, na pobreza, destruição, e contrabando de armas, do Daesh.

Desnecessário dizer que esse debate restará em alguns poucos meios acadêmicos, fortalecendo posicionamentos sobre um *nós* e *outro* cujo diálogo restará impossibilitado pela total “inexistência” de vínculo ou qualquer outra familiaridade e/ou compatibilidade histórica, existencial e moral.

Se devemos falar em lados, então, de um lado temos a destruição de Estados por interesses escusos, o fortalecimento de uma resistência apoiada pelos vendedores de armas, ideologias e caos, que “acolhem” refugiados sem se preocupar em apontar o fato de que estão despatriados também por consequência de suas ações. De outro, temos o fortalecimento de um discurso reacionário, que se vale dos desmandos do Império para angariar guerreiros às suas fileiras, que se fortalece com a supremacia branca dos discursos civilizatórios e dos ataques indiscriminados em uma guerra dita justa por ambos os lados.

Mesmo que não estejam nas fileiras do Daesh, as comunidades muçulmanas precisaram rever seus posicionamentos em relação a que religião e/ou ideologia defenderão com sua vida e com a vida de suas filhas e filhos, ainda que fragilizadas e receosas de realizar uma crítica desde dentro que seja frequente, revigorante, atual, reformadora e radical. Essa tarefa não será fácil, pois que, de um lado, a colonialidade do poder continua operando a fim de destruir todo e qualquer projeto epistemológico próprio, por meio, principalmente da dizimação de milhões de vidas. De outro, que fazer, desde onde lutar e que discurso de paz e igualdade manter se não há mais que escombros?

Ainda sim, entendemos que o trabalho realizado por esta dissertação de dar a ver as vozes dissidentes, principalmente aquelas que vêm sofrendo um poderoso ataque tanto dos neoconservadores quanto dos neoseculares, forneça subsídios, e talvez mais ainda, esperança, para que os conflitos morais sejam solucionados em outras bases de militância política. Difícil dizer se uma ética de igualdade e justiça sobrelevaria situações de completo abandono social, econômico, político, enfim, de uma ideia de pertencimento e possibilidade de existência comunitária.

No entanto, resta-nos o poder da palavra, da linguagem e do discurso; esse, que promoveu as maiores atrocidades, grande parte delas na modernidade, pode vir a ter também alguns frutos que não sejam apenas os de destruição. Esperemos que não tenhamos contar com as consequências nefastas advindas de situações-limites

como esta que enfrentamos, esperemos que em momentos como o experienciado pelas duas grandes guerras, em que todos são chamados a admitir seu quinhão de responsabilidade, as relações possam se realizar sob outros termos. Esperemos, então, que o sistema apostado pelos colonialismos, pelo capitalismo e pela colonialidade possa desaparecer e que, em algum momento, as diversas comunidades étnicas, de pensamento e de afinidade possam se desenvolver e subsistir.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- 1 Santos BS; Meneses MP, organizadores. Epistemologias do Sul. Coimbra: Edições Almedina, 2009.
- 2 Restrepo E, Rojas A. Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos. Cauca: Universidad de Cel Cauca, 2010.
- 3 Segato RL. Aníbal Quijano y la Perspectiva de la Colonialidad del Poder. In: Revista Casa de las Américas, 2013; 272.
- 4 Flor do Nascimento W. Por uma vida descolonizada: Diálogos entre a Bioética de Intervenção e os Estudos sobre a Colonialidade [Tese de doutorado]. Programa de Pós-Graduação em Bioética. Brasília: Universidade de Brasília, 2010.
- 5 Dussel E. 1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.
- 6 Grosfoguel R. Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. Tabula Rasa, Bogotá. Jan-jun 2011 [citado em: 31 jan 2014]; 14: 341-355. Disponível em: <<http://www.revistatabularasa.org/numero-14/15grosfoguel.pdf>>.
- 7 Grosfoguel R. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI. Tabula Rasa, Bogotá. Jul-dez 2013; 19: 31-58.
- 8 Quijano A. Colonialidad y Modernidad-racionalidad. In: Bonillo H, compilação. Los conquistados. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones/FLACSO, 1992. pp. 437-449. Nascimento WF, tradutor.
- 9 Santos BS; Meneses P. Epistemologias do Sul. Coimbra: Almedina; CES, 2009. pp. 245-257.
- 10 Dussel E. Europa, modernidade e eurocentrismo. In: Lander E, organizador. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 55-70.
- 11 Lander E. Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêntricos. In: Lander E, organizador. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005b. pp. 21-54.
- 12 Mignolo W. Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.

- 13 Castro-Gómez S. Ciências Sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: Lander E, organizador. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 169-186.
- 14 Todorov T. A conquista da América: A questão do outro. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.
- 15 Maldonado-Torres N. Religion. Conquest and Race in The foundations of the Modern/Colonial World. In: Journal of The American Academy of Religion, sep 2014; 82 (3): 636-665.
- 16 Lander E, organizador. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005a.
- 17 Spivak GC. Pode o subalterno falar? Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- 18 Porto-Gonçalves CWE. Apresentação da edição em português, Prefácio e Apresentação. In: Lander E, organizador. A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005. pp. 9-20.
- 19 Segato RL. Antropologia e Direitos Humanos: o papel da ética na expansão dos direitos universais. In: Mana, Rio de Janeiro, 2006; 12 (1).
- 20 Armstrong K. Maomé: uma biografia do profeta. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- 21 Said EW. Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- 22 Pinto PGR. Islã: religião e civilização. São Paulo: Editora Santuário, 2010.
- 23 Souza GMB. Uma trajetória racista. O ideal de pureza de sangue na sociedade ibérica e na América portuguesa. In: Politeia: Hist. e Soc., Vitória da Conquista, 2008; 8 (1): 83-103.
- 24 Quesada JM. O Direito Islâmico Medieval (Fih). In: Pereira RHS, organizadora. O islã clássico. Itinerários de uma cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007. pp. 213-246.
- 25 Segato RL. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. In: E-cadernos CES, 2012; 18: 1-5.
- 26 Segato RL. Identidades Políticas/Alteridades Históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global, en La Nación y sus otros. Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- 27 Sian KP. Conversations in Postcolonial Thought. New York: Palgrave Macmillan, 2014.

- 28 Curiel O. Crítica pós-colonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. *Nómadas*. Abr 2007; 26: 92-101. Universidad Central – Colombia.
- 29 Lugones M. Colonialidad y género. In: *Tabula Rasa*, Bogotá, jul-dez 2008; 9: 73-101.
- 30 Grosfoguel R. Breves notas acerca del Islam y los Feminismos Islámicos. *Tabula Rasa*, Bogotá. Jul-dez 2014; 21.
- 31 Masud MK. Muslim jurists's quest for the normative basis of Shari'a. Netherlands: ISIM, 2001. Disponível em: <http://www.globalwebpost.com/farooqm/study_res/islam/fiqh/masud_norm.pdf>. Acessado em: 12 de agosto de 2015.
- 32 Hourani A. Uma história dos povos árabes. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- 33 Baldi CA. Secularismo, islã e o "muçulmano": reflexões sobre colonialidade e biopolítica. *Meritum*. Jul-dez 2011; 6 (2): 139-186.
- 34 Armstrong K. Em nome de Deus. O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- 35 Aslan R. No god but God. The Origins, Evolution, and Future of Islam. New York: Random House, 2005.
- 36 Abu-Lughod L. Orientalism and Middle East Feminist Studies. *Feminist Studies*. Primavera 2001 [Citado em 17 out 2014]; 27 (1): 101-113. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/3178451>.
- 37 Abu-Lughod L. As mulheres muçulmanas realmente precisam de salvação?. *Estudos Feministas*. Mai-ago 2012; 20(2): 451-470.
- 38 Said EW. Cultura e imperialismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- 39 Barlas A. Believing women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'ān. University of Texas Press, 2002.
- 40 Segato RL. El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad. In: *Estudos Feministas*, Florianópolis, mai-ago 2014; 22(2): 593-616.
- 41 Ramadan T. Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- 42 Schiocchet L. Extremo Oriente Médio, Admirável Mundo Novo: a construção do Oriente Médio e a Primavera Árabe. In: *Revista tempo do mundo*, Ipea, Brasília, ago 2011; 3 (2): 37-82.
- 43 Ahmed L. Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate. New Haven: Yale University Press; 1992.

- 44 Gunduz S. O Problema da Identificação de Ahl al-Kitab (Povo do Livro) nas Antigas Fontes Islâmicas. In Pereira RHS, organizadora. O islã clássico. Itinerários de uma cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007. pp. 129-148.
- 45 Ali Z. Féminismes islamiques. Paris: La Fabrique Éditions, 2012.
- 46 Safi O. Introduction: The times they are a-changin' – A muslim quest for justice, gender equality, and pluralisms. In Safi O, editora. Progressive Muslims. On justice, gender and pluralism. Oxford: Oneworld, 2003.
- 47 Curiel O. Descolonizando el feminismo: una perspectiva desde america latina y el caribe. Citado em: 6 ago 2015. Disponível em: http://www.feministas.org/IMG/pdf/Ochy_Curiel.pdf.
- 48 Salem S. Feminismo islámico, interseccionalidad y decolonialidade. In: Tabula Rasa, Bogotá, jul-dez 2014; 21: 111-122.
- 49 Abu-Lughod L. Research on Muslim Women: Impelled by the World. In: Gender in the Public Sphere Workshop. Apresentado em: Makerere Institute of Social Research. Mai 16-17 2011; Kampala. Disponível em: <<http://pt.scribd.com/doc/130099706/Lila-Abu-Lughod-Research-on-Muslim-Women-Impelled-by-the-World#scribd>>.
- 50 Scott JW. Gênero: uma categoria útil para análise histórica. Dabat CR; Ávila MB, tradutoras. Disponível em: <http://disciplinas.stoa.usp.br/pluginfile.php/185058/mod_resource/content/2/G%C3%AAnero-Joan%20Scott.pdf>. Acesso em: 28 ago 2015.
- 51 Maldonado-Torres N. Secularism and Religion in the Modern/Colonial World-System: From Secular Postcoloniality to Postsecular Transmodernity. In: Coloniality At Large. Latin America and the Postcolonial Debate. United States of America: Duke University Press, 2008. pp. 360-384.
- 52 Barlas A. Unlearning Islam. Abc Religion And Ethics. 1 jun 2012 [citado em: 28 ago 2015]. Disponível em: <<http://www.abc.net.au/religion/articles/2012/06/01/3516118.htm>>.
- 53 Lamrabet A. El velo (el hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial. In: Tabula Rasa, Bogotá, jul-dez 2014; 21: 31-46.
- 54 Ramadan T. The challenges and future of applied Islamic ethics discourse: a radical reform? In: Journal of Theoretical Medicine and Bioethics, 2013; 34: 105-115.
- 55 Kugle S; Hunt S. Masculinity, Homosexuality and the Defence of Islam. In: Religion and Gender, 2002; 2, (2): 254-279.

- 56 Sibai SA. El “Hiyab” en la Obra de Fátima Mernissi o la Paradoja del Silenciamiento. Hacia Um Pensamiento Islámico Decolonial. In: Tabula Rasa, Bogotá, jul-dez 2014; 21: 47-76.
- 57 Ali K. Progressive Muslims and Islamic jurisprudence: the necessity for critical engagement with marriage and divorce law. In: SAFI O., editora. Progressive Muslims. On justice, gender and pluralism. Oxford: Oneworld, 2003.
- 58 Scott JW. The politics of the veil. Princeton: Princeton University Press, 2007.
- 59 Barlas A. Islam and body politics: inscribing (im)morality. Jun 2009a. [citado em: 31 jan 2014]. Disponível em: <<http://www.asmabarlas.com/PAPERS/Iceland.pdf>>.
- 60 Mahmood S. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico egípcio. In: Etnográfica, 2006b; 10(1): 121-158.
- 61 Afkhami M, editora. Introduction. In: Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World. Syracuse: Syracuse University Press; 1995. 1-16.
- 62 Shaaban B. The Muted Voices of Women Interpreters. In: Afkhami M, editora. Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World. Syracuse: Syracuse University Press, 1995. pp. 61-77.
- 63 Mahmood S; Hirschkind C. Feminismo, fundamentalismo islâmico y la política de la contrainsurgencia. In: Iconos. Revista de Ciencias Sociales, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Ecuador, sep 2004; 20: 128-135.
- 64 Kymlicka W. Direitos humanos e justiça etnocultural. In: Meritum, Belo Horizonte, jul-dez 2011; 6, (2): 13-55.
- 65 Santos BS. Por uma concepção multicultural dos direitos humanos. In: Revista Crítica de Ciências Sociais, jun 1997; 48.
- 66 Amorós C. Por una ilustración multicultural. Quaderns de Filosofia i Ciència. Reflexiones sobre Feminismo e Islam. 2009; 34: 67-79.
- 67 An-na'im A. Toward a cross-cultural approach to defining International Standards of Human Rights. The meaning of cruel, inhuman, or degrading treatment or punishment. Human rights in cross-cultural perspectives. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992.
- 68 Walsh C. Interculturalidad y colonialidade del poder. Um pensamento y posicionamento outro desde la diferencia colonial. In: Walsh C; Linera AG; Mignolo W, organizadores. Interculturalidad, descolonizacion del estado y del conocimiento. Buenos Aires: Del Signo, 2006.
- 69 Taylor C. A política de reconhecimento. In: Gutman A, editora. Multiculturalismo. Lisboa: Instituto Piaget, 1998 (1994).

- 70 Barlas A. O Corão, a shariah e os direitos das mulheres. *Revista Consultor Jurídico*. 9 nov 2009b [citado em 31 jan 2014]. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2009-nov-09/corao-shariah-direitos-mulheres-contradicoes>>.
- 71 Abou El Fadl K. The ugly modern and the modern ugly: reclaiming the beautiful in Islam. In: Safi O, editora. *Progressive Muslims. On justice, gender and pluralism*. Oxford: Oneworld, 2003.
- 72 Ali Z. Feminismos islâmicos. *Tabula Rasa*. Jul-dez 2014; 21: 123-137.
- 73 Badran M. Engaging Islamic Feminism. In: Kynsilehto A, editora. *Islamic Feminism: Current Perspectives*. Tampere Peace Research Institute. 2008; 96: 24-37.
- 74 Moghissi H. *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. London: Zed Books, 1999.
- 75 Mernissi F. *The veil and the male elite: a feminist interpretation of women's rights in Islam*. Lakeland MJ, tradutora. Reading: Addison-Wesley, 1991.
- 76 Moghadam VM. Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate. In: *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 2002, 27(4): 1135-1171.
- 77 Barlas A. Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative. In: Kynsilehto A, editora. *Islamic Feminism: Current Perspectives*, Tampere Peace Research Institute. 2008; 96: 15-23.
- 78 Shaikh S. Transforming feminism: Islam, women and gender justice. In: Safi O, editora. *Progressive Muslims. On justice, gender and pluralism*. Oxford: Oneworld, 2003.
- 79 Mir-Hosseini Z. Introduction. In Mir-Hosseini Z, editora. *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*. Oxford: Oneworld, 2015a.
- 80 Merali A. La cooptación del feminismo islámico en el euro-islam y la pérdida de la liberación. In: *Tabula Rasa*, Bogotá, jul-dez 2014; 21: 91-109.
- 81 Moosa E. Transições no “Progresso” da Civilização: Teorização sobre a História, a Prática e a Tradição. In: Santos BS; Meneses P, organizadores. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina; CES, 2009. p. 261-279.
- 82 Garrafa V. Da bioética de princípios a uma bioética interventiva. *Brasília, Bioética (CFM)*. 2005a; 13 (1): 125-134.
- 83 Diniz D, Guilhem D. Bioética feminista na América Latina: a contribuição das mulheres. *Rev Estud Fem, Florianópolis*. Ago 2008; 16 (2).

- 84 Porto D; Garrafa V. A influência da Reforma Sanitária na Construção das bioéticas brasileiras. In: Revista Ciência & Saúde Coletiva, 2011; 16(1): 719-729.
- 85 Nascimento WF; Garrafa V. Por uma vida não colonizada: diálogo entre bioética de intervenção e colonialidade. In: SaudeSoc. [online], 2011; 20(2): 287-299.
- 86 Oliveira F. Feminismo, Luta anti-racista e Bioética. In: Cadernos Pagu, 1995; 5: 73-107.
- 87 Garrafa V. Ampliação e politização do conceito internacional de bioética. Revista Bioética. Brasília. Mai 2012a; 20 (1).
- 88 UNESCO. Declaração Universal sobre Bioética e Direitos Humanos. Brasília: Tradução brasileira sob responsabilidade da Cátedra UNESCO de Bioética da Universidade de Brasília, 2005.
- 89 Garrafa V, Osorido de Azambuja LE. Epistemología de la bioética – enfoque latino-americano. Revista Colombiana de Bioética. Jun 2009; 4 (1), 73-92.
- 90 Feitosa SF. O Processo de Territorialização Epistemológica da Bioética de Intervenção: por uma prática bioética libertadora [tese de doutorado]. Brasília: Universidade de Brasília, Programa de Pós-Graduação em Bioética, 2015. 206 p.
- 91 Fulgêncio CA; Flor do Nascimento W. Bioética de Intervenção e Justiça: olhares desde o Sul. Revista Brasileira de Bioética. 2012; 8 (1-4): 46-55.
- 92 Costa S, Diniz D. Bioética: Ensaio. Brasília: Letras livres, 2001.
- 93 Schramm FR. Bioética sem universalidade? Justificação de uma bioética latino-americana e caribenha de proteção. In: Garrafa V; Kottow M; Saada A, organizadores. Bases Conceituais da bioética – enfoque latino-americano. São Paulo: Editora Gaia/Unesco, 2006. pp. 143-157.
- 94 Maineti JA. Bioética narrativa. In: Tealdi J, diretor. Dicionario Latinoamericano de Bioética. Unesco y Universidad Nacional de Colombia: Bogotá, 2008.
- 95 Haraway D. Manifesto ciborgue – ciência, tecnologia e feminismo socialista no final do século XX. In: Silva TT, organizador. Antropologia do ciborgue: as vertigens do pós-humano. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.
- 96 Flor do Nascimento W, Brambilla LM. A bioética de intervenção em contextos descoloniais. Revista Bioética, Brasília. Dez 2013; 21 (3).
- 97 Diniz D, Velez AC. Bioética Feminista: A Emergência da Diferença. Série Anis. 1-6 jun 2000; 01. Brasília, Letraslivres.

- 98 Padela AI. Islamic bioethics: between sacred law, lived experiences, and state authority. In: *Journal of Theoretical Medicine and Bioethics*, 2013; 34: 65-80.
- 99 Rispler-Chaim V. Islamic medical ethics in the 20th century. In: *Journal of medical ethics*, 1989; 15, 203-208.
- 100 Ghaly M. Islamic Bioethics In The Twenty-First Century. *Zygon: Journal of Religion and Science*. Set 2013; 48 (3): 592-599.
- 101 Atighetchi D. *Islamic Bioethics: Problems and Perspectives*. Nápoles: Springer, 2008.
- 102 Quesada JM. O Direito Islâmico Medieval (Fiqh). In: Pereira RHS, organizadora. *O islã clássico. Itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2007. pp. 213-246.
- 103 Bonate LK. "O debate sobre o 'encerramento do ijtihad' e a sua crítica". In: Santos BS, Meneses P, organizadores. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009. p. 243-260.
- 104 Ebrahim AFM. *Islamic Medical Jurisprudence: Sources and Modus Operandi*. In: Arda B, Chaim-Rispler V, editors. *Islam and Bioethics*. Ankara, 2012.
- 105 An-na'im A. The Dichotomy Between Religious and Secular Discourse in Islamic Societies. In: Afkhami M, editora. *In Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*. Syracuse: Syracuse University Press, 1995. 51-60.
- 106 Arda B; Chaim-Rispler V, editoras. Introduction to the proceedings. In: *Islam and Bioethics*. Ankara, 2012.
- 107 Laird LD; Marrais J; Barnes, LL. Portraying Islam and Muslims in MEDLINE: A content analysis. In: *Social Science & Medicine*, 2007; 65: 2425–2439.
- 108 Pozo PR; Fins JJ. Death, dying and informatics: misrepresenting religion on MedLine. In: *BMC Medical Ethics*, 2005; 6(6); 1-5.
- 109 Sachedina A. *Islamic Biomedical Ethics: Principles and Application*. Oxford University Press, 2009.
- 110 Filiz S. The Place of Bioethics Principles of Islamic Ethics. In: Arda B; Chaim-Rispler V, editores. *Islam and Bioethics*. Ankara, 2012.
- 111 Beauchamp T, Childress J. *Principles of Biomedical Ethics*. 7a ed. New York/Oxford: Oxford University Press, 2013.
- 112 Barlas A. Towards a Theory of Gender Equality in Muslim Societies. CSID Annual Conference, Washington. Mai 29, 2004. Disponível em: <http://www.asma-barlas.com/TALKS/20040529_CSID.pdf>. Acesso em: 2 dez 2015.

- 113 Mir-Hosseini Z. Muslim Legal Tradition and the Challenge of Gender Equality. In Mir-Hosseini Z, editora. *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*. Oxford: Oneworld, 2015b.
- 114 Mir-Hosseini Z. Muslim women's quest for equality: between Islamic law and feminism. In: *Critical Inquiry*, University of Chicago, 2006; 32: 629-645.
- 115 Wadud A. *Inside the gender jihad: women's reform in Islam*. Oxford: Oneworld, 2006.
- 116 Wadud A. The ethics of Tawhid over the Ethics of Qiwwamah. In Mir-Hosseini Z, editora. *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*. Oxford: Oneworld, 2015.