

Retóricas de descolonização do pensamento: projeto epistêmico islâmico-feminista contra a colonialidade do saber

Rhetorical decolonization of thought: Islamic-feminist epistemic project against the coloniality of knowledge

Elzahra Osman *

recebido: janeiro/2015
aprovado: fevereiro/2015

Resumo: 1492 é visto pela literatura sobre o pensamento descolonial como o ano que dá início ao projeto da modernidade - colonial e euro-centrado. Este é o ano em que ocorre simultaneamente a conquista da América e a expulsão dos árabes-muçulmanos da Andaluzia; é, portanto, o ano em que o projeto identitário europeu é engendrado – pela conquista/expulsão do outro. No presente artigo, utilizamos como ponto de partida o livro *A conquista da América* de Tzvetan Todorov a fim de compreendermos a formação da modernidade/colonialidade por meio dos dois eventos citados acima. Pretende-se apresentar algumas das retóricas políticas utilizadas para a conformação de racismos e sexismos epistêmicos que legitimaram a dominação colonial. Para tanto, e como forma de apresentar movimentos sociais que tangenciam o projeto global modernizador, será apresentado o feminismo islâmico como uma das possíveis retóricas de descolonização do pensamento, do saber e da vida.

Palavras-Chave: modernidade/colonialidade, Retóricas políticas, Descolonialidade do pensamento, Feminismo islâmico.

Abstract: The literature about the de-colonial thought agrees that 1492 is the year when it begins to conform the actual

* Elzahra Osman. Graduada em Ciência Política e Filosofia pela Universidade de Brasília (UnB) e mestranda em Bioética pela mesma universidade (2014). Participou da Comissão Editorial da Revista *Pólemos* (2010-2012), bem como de grupos de pesquisa em *Teoria Literária* (2009-2011) e *Feminismo e Gênero* (2013). Possui publicações na área de filosofia da linguagem, desconstrução e descolonialidade do pensamento. Atualmente é Pesquisadora-tecnologista em Informações e Avaliações Educacionais do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira/Inep.

*project of modernity coming from the European colonial imperialism and its exclusive way of life. In that year occurs simultaneously the conquest of America as well as the expulsion of Arabians from Andalusia. That is the year, therefore, when European identity project begins to be engendered – through the conquest/expulsion of the other. In the present article, we start analyzing the book *The Conquest of America* by Tzvetan Todorov in order to understand the modernity/coloniality formation throughout the both events cited above. We would like to present some political rhetoric used to conform the epistemic racisms and sexism that legitimates the colonial domination. Therefore, in order to present some social movements that intend to fly from the global modernization project, the Islamic Feminism is presented as one of the multiple possibilities of rhetoric that emphasizes the decoloniality of thought, knowledge and life.*

Keywords: *Modernity/coloniality, Political rhetoric, Decolonial thoughts, Islamic feminism.*

Introdução

O projeto identitário hegemônico, referido a um centro irradiador de pensamento e formas de vida da modernidade ocidental – e em oposição à periferia subdesenvolvida (DUSSEL, 1992) –, 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 serem desconsiderados (física, semiótica e ontologicamente) em prol de uma civilização branca, capitalista, masculinista, heteronormativa e cristã. A atual literatura sobre pensamento descolonial, de Anibal Quijano (Segato, 2013), a Walter Dignolo (2003), Catherine Walsh (2006) e outros, desenvolveu uma categoria de exclusão semiótica chamada de *racismo epistêmico*, segundo a qual o alijamento, tanto de uma tradição de pensamento originária quanto 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.

O pensamento colonizado, segundo essa literatura, conforma a colonialidade da vida, consente apenas a que projetos históricos outros sobrevivam à margem do principal: civilizador, branqueador, cristão, heteronormativo, liberal,

capitalista; submerge, portanto, a mera possibilidade de se vislumbrar outras políticas de convivência e de usufruto das riquezas, cosmologias que com seus símbolos e rituais inscrevem uma subjetividade dentro da comunidade, inscrevendo seu corpo, sua sexualidade, sua relação com a natureza, e, portanto, informando éticas da vida. Neste sentido, pensar a teoria e a práxis política – seja ela do estado ou comunitária, seja ela a da economia ou a da boa vida (SEGATO, 2013), passa necessariamente por repensar as categorias epistemológicas de pensamento outro. A descolonialidade do pensamento é a categoria epistemológica pensada a partir da América Latina, e, posteriormente, África e Ásia, para descaracterizar o racismo epistêmico e, portanto, combater a colonialidade do saber. De acordo com Grosfoguel (2011),

Los racismos y sexismos sociales, políticos y económicos son mucho más visibles y reconocidos hoy en día que el racismo/sexismo epistemológico. No obstante, el racismo epistémico es la forma fundacional y la versión más antigua del racismo en cuanto la inferioridad de los «no occidentales» como seres inferiores a los humanos (no humanos o sub-humanos) se define con base en su cercanía a la animalidad y el último con base en la inteligencia inferior y, por ende, la falta de racionalidad. (GROSFOGUEL, 2011, p. 253)

No entanto, e a partir das reflexões engendradas sobre as categorias de exclusão do outro, inspiradas em Todorov (2010a), como também do estudo do que os autores chamam de antissemitismo, mas propriamente de “islamofobia”, que surge com a modernidade/colonialidade (GROSFOGUEL, 2011; ARMSTRONG, 2002, DUSSEL, 1992), e que possui como data simbólica a tomada do último reino Andaluz, Granada: 1492 (DUSSEL, 1992), quer-se desenvolver aqui, concomitantemente à tese sobre as exclusões, que os racismos epistêmicos são, no mais das vezes, retóricas que legitimam a exclusão ontológica do outro, a despeito de qualquer reconhecimento de superioridade ou dívida cultural que por ventura o conquistador/colonizador possa ter com o outro subjugado.

Assim a conquista da América, como aponta Dussel (1992) 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 que seria disputada pelos europeus como sendo apenas a sua originária.

Portanto, segundo esses autores, será a partir do século XV, se quisermos, em 1492, que veremos desaparecer os outros internos de uma mesma cultura, 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 *encobrimento do outro externo* (DUSSEL, 1992). Torna-se passível a compreensão de porque só haveria espaço para um único projeto epistemológico destinado ao restante da humanidade.

Os projetos históricos dos povos possuem chaves retóricas que legitimam suas cosmologias, instituições, modos de vida, suas correntes conservadoras bem como aquelas tentativas de reforma ou sublevação de determinada tradição. O que chamo aqui de chaves retóricas são as linhas abertas, fraturas e fissuras que todas as tradições de pensamento possuem, e que permitem, no melhor dos casos, constantes mudanças simbólicas, epistêmicas e sociais.

Pretende-se apresentar aqui dois caminhos retórico-políticos que deflagraram o atual estado de coisas referente especificamente ao Islã. O primeiro, que ocorre com a total expulsão do “outro” europeu, seguida da segunda modernidade-colonialidade (Imperialismos do século XIX); e, posteriormente, aquele referente ao racismo/sexismo epistêmico com que o pensamento ocidental alija projetos existenciais diversos do seu. Para tanto, o livro a *Conquista da América* de Tzvetan Todorov servirá de mote e paralelo para vislumbrarmos as três exclusões (geográfica, semiótica e ontológica) que acorreram aos árabes/muçulmanos(as) quando da conquista da Andaluzia até os dias de hoje. Em seguida, e tendo em vista que essas exclusões advêm de um sistema mundo capitalista/patriarcal, moderno / colonial, ocidentalizado / cristianizado (GROSFOGUEL, 2011), pretende-se apresentar as correntes de pensamento descolonial caracterizadas pelo rótulo de feminismo islâmico. Estes são projetos descoloniais na medida em que

compreendem que as duas modernidades (ou barbáries) coloniais engendraram, como única forma de produção legítima, as formas centrais-modernizadoras-rationais-científicas-seculares de vida e de pensamento.

A colonialidade do pensamento e da vida logra êxito, portanto, na medida em que conforma como “bárbaras”, principalmente, a religião dos outros; mas também, quando ocupa os corpos de suas mulheres como territórios anexados em guerra, ou - e no caso do Islã isso está latente - desenvolve a retórica sobre a ignomínia do tratamento que sofrem suas mulheres. Neste sentido, o feminismo islâmico torna-se uma importante retórica desde a diferença colonial, por se opor a duas frentes principais do eurocentrismo: a racista/sexista e a religiosa. As autoras em questão partem do reconhecimento de que grande parte do que chamam “epistemicídio”, termo cunhado por Boaventura de Sousa Santos e recolhido em Grosfoguel, a que as mulheres estão submetidas impede que haja justiça de gênero em suas comunidades, haja vista o fato de terem sido alijadas de acorrerem a sua própria tradição de pensamento, tendo sempre que estarem referidas a um pensamento e tradição que, no melhor dos casos, só pode ser um pensamento liminar (MIGNOLO, 2003).

A justiça epistemológica e de gênero é conquistada por meio de retóricas advindas de seus próprios projetos históricos localizados, religião, tradição de pensamento, fissuras e veias abertas. O pensamento liminar (MIGNOLO, 2003), embora seja uma realidade presente em toda a história da humanidade, não impede que projetos históricos próprios sejam redescobertos e construídos sob outras epistemologias – que não seja a do colonizador. O feminismo islâmico é, a título de exemplo, o único projeto contemporâneo que consegue apreender uma hermenêutica islâmica anti-patriarcal onde antes, nos últimos séculos de dominação colonial, não fora possível.

Sob a perspectiva da descolonialidade do pensamento, pretende-se dar a ver e a escutar as falas alijadas pela colonização da subjetividade, mesmo quando aparecem silenciadas, e ainda quando são formativas de nosso horizonte histórico, ou se mostram totalmente outras. Assim os objetivos deste artigo referem-se a processos retóricos como única via possível de nos salvarmos dos processos civilizatório-modernizadores, que vem a ser a tentativa de (des)cobrimento

de outras construções subjetivas frente ao epistemicídio em que a totalidade das populações se vê apanhada.

Sobre retóricas do pensamento na conquista da América

“O livro maia de Chilam Balam é cortado por esta pergunta lancinante, incansavelmente formulada, porque já não podia obter resposta: ‘Qual será o profeta, qual será o sacerdote que dará o verdadeiro sentido às palavras deste livro?’” (TODOROV, 2010a).

A espera de uma linguagem que desse sentido ao mundo revela que Maias e Astecas estavam atentos aos efeitos retóricos do discurso. Há inúmeros indícios (TODOROV, 2010a) de que essas populações indígenas reconheciam na linguagem um espaço de poder, visto os deuses falarem aos profetas, aos inspirados ou aos doutos da palavra. É certo que esta palavra era aquela que predizia as ações cósmicas referidas aos seres humanos e às coisas terrenas, mas também à linguagem dos ritos religiosos, à linguagem oral que garante a existência da tradição, e, inevitavelmente, a que fica no aguardo da fala que constitui novas possibilidades de existir, saber e ser no mundo.

No entanto, Todorov em seu livro *A conquista da América* aponta como possível razão da conquista-derrota o fato de os indígenas não possuírem bem desenvolvida uma categoria epistemológica de pensamento que teria favorecido o conquistador espanhol: a comunicação intersubjetiva. Nós, os colonizados da América Latina, teríamos tido à disposição o que o mundo ocidentalizado há muito perdeu: a possibilidade de nos comunicarmos de forma ampla e irrestrita com o mundo ininteligível. A derrota, em hipótese, deveu-se a um problema de acento na função paradigmática da linguagem (“*sua educação verbal favorece o paradigma em detrimento do sintagma, o código em detrimento do contexto, a conformidade com a ordem em vez da eficácia do instante, o passado em vez do presente*” (TODOROV, 2010a, p 123), pois maias e astecas valorizavam a linguagem que operava ritualisticamente sobre o mundo ao invés daquela que possuía uma ação efetiva sobre o mundo. Todorov convence-nos, assim, de uma distinção existente entre

a linguagem poética, religiosa, discursiva daquela que, com a ajuda dos signos, vence a guerra.

Observar como inferior (TODOROV, 2010a) a distinção entre categorias de comunicação de diferentes povos, trata-se de mais uma forma de racismo epistêmico (MIGNOLO, 2003), também porque leva-nos a crer que aos indígenas houvesse a necessidade de possuir uma agência sobre o signo que fosse belicosa, expulsasse os espanhóis e assim se apresentasse como a forma mais eficiente de ser no mundo, ou uma das mais eficientes junto a outros conquistadores/colonizadores. Neste caso, a superioridade européia consiste em poder tomar e destruir, solapar e usurpar: a capacidade de compreensão dos outros como a medida da destruição dos outros. Talvez a compreensão sobre o outro, para além do conhecer e/ou amar não passe pela instrumentalização deste conhecimento direcionado à destruição. Compreender deveria ser visto como o movimento do giro epistemológico que fazo perspectivismo ameríndio, por exemplo; neste caso, a compreensão não passa por uma total apreensão semiótica, nem por uma absorção do outro, mas pela aceitação da opacidade da diferença.

A outra face deste racismo epistêmico consistiria em avaliar as culturas de forma monolítica, desconsiderando que as tradições culturais são extremamente mutáveis, no tempo e no espaço, e engendram, a todo tempo, múltiplas modos de adaptação e sobrevivência. Ainda assim, não parece incabível a hipótese de que a guerra fora vencida por uma inabilidade dos nativos em compreender a forma maliciosa (tendo em vista a manipulação de informações sobre a cosmologia indígena) com que Hernán Cortez operava os signos a seu favor (TODOROV, 2010a), ou ainda pela rigidez/fluidez cognitiva com que compreendiam a realidade: ao mesmo tempo em que não reconheciam a necessidade de improviso frente a novos fatos espaços-temporais, a cosmologia indígena permitia que interpretações fluidas e circulares dessem conta de começos e fins de ciclos que deveriam ser recepcionados para que o novo adviesse ao mundo.

Todorov nos diz de relatos de cronistas espanhóis sobre a universalização da educação entre os astecas, e da instrução em uma espécie de retórica ao modo grego antigo, que privilegiava a argumentação, clareza e persuasão do discurso. Ao que parece, os adivinhos ou profetas possuíam como premissa o poder sobre

a linguagem. Os deuses revelavam a eles (mas não somente) a motivação de bênçãos e augúrios que explicavam aquilo que eles não poderiam entender sozinhos, uma vez que a realidade sobre o mundo já estava dada, era apenas necessário sabê-la, prevendo o fato dado:

O mundo é colocado, em principio, como super-determinado; os homens respondem a essa situação regulamentando minuciosamente sua vida social. Tudo é previsível e, portanto, tudo é previsto, e a palavra-chave da sociedade meso-americana é ordem. Lê-se numa página do livro maia de Chilam Balam: ‘Conheciam a ordem de seus dias. Completo era o mês; completo, o ano; completo, o dia; completa, a noite; o sopro de vida também, quando passava; completo o sangue, quando chegavam a seus leitos, a suas esteiras, a seus tronos. Em boa ordem recitavam as boas orações; em boa ordem procuravam os dias propícios, até verem as estrelas propícias entrarem em seu reino; então observavam quando começaria o reino das boas estrelas. Então tudo era bom’ (TODOROV, 2010a, 91/92).

Desta feita a guerra foi perdida devido ao silêncio dos deuses (TODOROV, 2010a). Ainda que mais tarde tivessem podido fazer a prospecção da vinda dos espanhóis e da derrota indígena, não puderam prevê-la e impedi-la. Não houve profeta que desse sentido ao apocalipse que se avizinhava sobre seu povo, talvez porque o sentido já estivesse dado pela mal fadada derrota.

É estranho que um povo que possua uma relação vital de dependência com a linguagem não tivesse dela se utilizado para deslocar suas categorias de agência no mundo em razão da própria sobrevivência. Todorov nos faz crer que a rigidez destas categorias pouco aptas ao novo (o novo também já está super-determinado, inscrito em algum lugar e proveniente de algo já conhecido) e à adaptação, tivessem contribuído para o emudecimento que se abateu sobre os maias e astecas. O novo, porém, deveria ser recepcionado pela fala. “Se o silêncio cai” e os “deuses não lhes falam mais” (Todorov, 2010a), qualquer agência que esteja condicionada à interpretação e que enseje o justo ato, fica prejudicada: a renúncia à linguagem é já, portanto, o reconhecimento de uma derrota (TODOROV, 2010a).

Ao que parece não houve *retóricas* que pudessem reinterpretar o presente a fim de que o futuro fosse outro, embora o livro maia Chilam Balam teime em chamar pelo sacerdote que daria sentido as suas palavras, que consentiria recomeçar e reviver sua tradição ao continuar no mundo. Maias e astecas são destronados não só de sua terra, mas de sua capacidade de se reinventar. A este dar sentido chama-se os usos da língua enquanto possibilidades re-interpretativas sobre o mundo; são o *modus operandi* que a linguagem encontra para dizer a abertura às novas categorias éticas, políticas, epistemológicas e estéticas de diferentes tradições sobre suas concepções de vida.

Retóricas, para fins deste texto, deverá ser visto como uma categoria que diz a linguagem em suas impossibilidades de designar o mundo, ou seja, preocupa-se mais com os efeitos daquilo que é dito, malgrado ser objetivamente certo ou errado. Na verdade, as categorias de verdadeiro ou falso importam menos para a categoria retórica da linguagem, já que a instrumentalização política dada às falas, aos discursos e aos textos confere-lhe status de verdade ou mentira, influi e orienta as ações no mundo e produz conseqüências nefastas ou não, mais do que os ‘fatos’.

Quando nomeamos a categoria retórico-política não queremos reforçar o lugar comum de que as ações humanas são orientadas para a obtenção e manutenção de poder. Quer-se aqui por o acento no caráter afetivo das nossas inclinações políticas, na medida em que entendemos que nossas categorias epistemológicas, políticas, éticas e estéticas são conformadas e orientam nossas visões de mundo por uma característica antes opaca dos afetos, que racional e pragmática. Os preconceitos, racismos, repúdios e exclusões não são atos necessariamente egoísticos ou advindos de uma má vontade para com o outro, mas se caracterizam pelas ênfases (quase sempre irrefletidas) que damos às nossas impressões e percepções sobre os fatos, as pessoas, os discursos. Mais do que uma questão entre ver o pato ou ver o coelho, trata-se de diferentes afetos que orientam as “mesmas” visões; aos jogos retóricos resta lançar luz sobre os aspectos em que haja maior identificação, vontade ou necessidade. Ou seja, não se trata de ver diferentemente, mas de conceitos, percepções e preconceitos que se interpenetraram e

orientam o olhar. Neste caso, algumas ‘cegueiras gestálticas’ podem ser consideradas mais eticamente duvidosas que outras.

Para Todorov, Cristóvão Colombo possuía uma mentalidade medieval porque enquanto se considerava um homem moderno, de ciências, apreendia a realidade de modo obtuso, mais imaginativo que objetivo, trocando desejos por realidade (TODOROV, 2010a, p.27). Considerando-o ingênuo, ele escreve: “*Colombo não tem nada de um empirista moderno*” (ibidem), porque este pensava encontrar “*ciclopes, homens com cauda e Amazonas*”, e por se utilizar mais de argumentos de autoridade do que de argumentos da experiência (TODOROV, 2010a, p.22); mas não percebe ser ingênua a idéia de que haja um método científico seguro e verdadeiro de investigação de um determinado objeto. Compreende-se porque Colombo “*não se preocupa em entender melhor as palavras dos que se dirigem a ele*” (TODOROV, 2010a, p.22), se continuarmos sustentando que as visões de mundo não são orientadas por fatos objetivos. Mesmo a crença que Colombo possuía de encontrar figuras mitológicas poderia ser um argumento contrário ao que afirma a impossibilidade de o colonizador ver o outro, pois ele sabe de antemão que encontraria um outro (ciclopes, sereias etc.). A experiência concreta está aí para ilustrar uma verdade que já se possui, não para ser investigada de acordo com regras pré-estabelecidas, em vista da procura da verdade. O que ele faz com suas novas experiências é conformado por suas orientações político-afetivas e refere-se à diferença entre projetos éticos diversos.

No excerto selecionado abaixo, Todorov aponta para o fato de que os enunciados possuem uma história de recepção que independe da origem e fidedignidade da fonte:

A recepção dos enunciados é mais reveladora para a história das ideologias do que sua produção; e, quando um autor comete um engano ou mente, seu texto não é menos significativo do que quando diz a verdade; o que importa é que o texto possa ser recebido pelos contemporâneos, ou que seu produtor tenha acreditado nele. Nessa perspectiva, a noção de ‘falso’ é não-pertinente (TODOROV, 2010a, p.75).

A história da recepção dos enunciados importa na medida em que antevê uma “história das ideologias” ou “uma história

das mentalidades”); no entanto, nem a história da produção dos enunciados, nem a história da sua recepção, se estiverem se atendo apenas às conseqüências de seus valores de verdade, dão conta das múltiplas possibilidades de apreensão e produção de pensamento, que se valem de *retóricas* lingüísticas, epistêmicas, filosóficas para se reproduzirem e ganharem agências sobre todo e quaisquer projetos históricos. O que importa, portanto, são os mecanismos de produção de uma retórica que constituirá o arcabouço argumentativo que dá a base para a consecução de projetos históricos próprios.

Retóricas não se dizem apenas como uma motivação político-afetiva para uma ação no mundo, como as que veremos neste texto, referente às exclusões semióticas dos projetos à margem do euro-centrado; retóricas constituem os espaços de invenção da língua e da tradição. Nesse sentido, é preciso lembrar o conceito de desconstrução do filósofo franco-argelino Jacques Derrida, como também o de escritura, de rastro. São todos ‘indecidíveis’, no sentido em que não podem se constituir como conceitos, mas alertam para as fissuras que o texto apresenta quando aberto às suas múltiplas retóricas, e que parecem inexistentes quando o texto diz 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 revisão sobre o mundo. É nestes espaços de significação que a retórica se apresenta, como instrumento que subverte a ordem instituída a seu último grau, pois autoriza de forma legítima que uma tradição se modifique dia a dia ou mesmo que seja substituída por outra.

Assim que, no espaço deste artigo, trabalharemos com as retóricas de conquista/exclusão do outro, mas também com retóricas que (des)cobrem o seu poder de agência na reconfiguração de variados projetos históricos, 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, (TODOROV, 2010a, 371), e que, em assim sendo, caber-nos-ia olhá-la com

responsabilidade, defendemos que são as diversas retóricas sobre a tradição que orientarão seus necessários deslocamentos.

1492: Chaves retórico-políticas das duas conquistas/exclusões

A literatura que vem sendo produzida sobre a situação mundial, em que uma minoria normaliza as produções de riqueza, seu usufruto, bem como a produção de pensamentos¹ e valores, é denominada recentemente por ‘descolonial’ por argumentar, principalmente, que não haveria um Ocidente – branco, desenvolvido, central – se os hoje nominados europeus não tivessem realizado a empreitada da conquista e colonização da assim denominada América, e posteriormente, Ásia e África. Para esta literatura, o passo para a primeira empreitada colonial começa com a expulsão dos árabes-muçulmanos da Península Ibérica.

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; os muçulmanos foram os responsáveis por recuperar, traduzir e difundir a filosofia greco-romana desprezada pela cristandade medieval.

Enquanto alguns cristãos carneavam muçulmanos no Oriente Próximo, outros sentavam-se aos pés dos intelectuais muçulmanos na Espanha.

Estudiosos cristãos, judeus e moçarabes cooperaram com um vasto projeto de tradução, trazendo o conhecimento do mundo islâmico para o Ocidente e devolvendo à Europa a antiga sabedoria clássica que se perdera durante a Idade das Trevas (ARMSTRONG, 2002, p. 36).

Também Grosfoguel escreve:

Los avances en el mundo islámico en la astronomía, biología, la matemática, la física, y la filosofía fueron fundamentales para las ciencias modernas occidentales. De manera que, la racionalidad era un precepto central de la civilización islámica. De hecho, los filósofos griegos llegan a Europa vía los filósofos musulmanes de

la España islámica. Por siglos, mientras se estudiaba y profundizaba la filosofía griega en el mundo islámico, en el mundo de la cristiandad medieval era castigado por la inquisición quien tuviera copia de un libro de Aristóteles. Mientras Europa estaba sumida en una superstición feudal oscurantista de la cristiandad durante lo que se conoce como la Edad Media, la escuela de Bagdad (ciudad central de la civilización islámica) era el centro del mundo en la producción y la creatividad científica e intelectual. Por ejemplo, la escuela de astronomía de Bagdad descubre 8 siglos antes que Europa que la tierra no es el centro del universo. (GROSFOGUEL, 2011, p. 348)

Os muçulmanos recepcionam os “povos do Livro” (cristãos e judeus) como parte de uma humanidade comum. Mesmo antes do advento do Sufismo no século IX, pode-se dizer que tanto na Bagdá dos Abássidas – responsável pela lendária Casa de Cultura - quanto na florescente *Al- Andalus* (HOURANI, 2006), outras culturas e povos são recepcionados nos limites dos califados. Bagdá chega a receber quase um milhão de estrangeiros anualmente para o comércio, troca de informações e estudos. Outra característica da sociedade islâmica anterior à prevalência do império turco sobre as sociedades árabe-islâmicas, anterior também aos colonialismos do século XIX - e que está inscrita na sharia – direito religioso e consuetudinário islâmico - é o fato de os povos não muçulmanos vivendo em sociedades islâmicas possuírem o direito de viverem sob suas próprias leis:

En el mundo musulmán había más derechos reconocidos hacia las minorías judías y cristianas que en el mundo de la cristiandad europea. Por siglos, los judíos tuvieron que escapar del genocidio de la Europa de la cristiandad y refugiarse en los países musulmanes donde los pueblos del Libro (judíos y cristianos) son tratados con todos los derechos. (GROSFOGUEL, 2011, p. 351)

Obviamente essa história não pode ser assim contada para todos os espaços-tempo em que ocorreu uma sociedade árabe-islâmica anteriormente à modernidade. No entanto, pode-se dizer que o imaginário sobre o Islã e seus povos não foi construído sobre uma realidade verídica e factual, mas que é, até

hoje, produto das exclusões (geográficas, semióticas e ontológicas) que se realizam de um outro a um outro.

Traçaremos seguindo essa literatura algumas das motivações com que se cria a idéia de que o Islã é um inimigo da cristandade; motivações estas que já compreendemos como retóricas da exclusão, promovidas com fins específicos de invisibilidade do outro (GROSFOGUEL, 2011), por meio tanto da sua expulsão (ou morte) física (exclusão geográfica), de seu epistemicídio (exclusão semiótica) e conseqüente recusa de seu direito de existência (exclusão ontológica). Em seguida trabalharemos com alguns excertos do livro *A conquista da América*, de Tzvetan Todorov e com *Maomé: uma biografia*, de Karen Armstrong na tentativa de reconhecer o funcionamento do *modus operandi* dessas retóricas de exclusão que começam com as duas conquistas até a consagração de uma retórica excludente de todas as formas de ser no mundo.

Para Armstrong, “*nenhuma ideologia ou entidade política desafiou de forma tão contínua o Ocidente como o Islã*” (ARMSTRONG, 2002, 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*” (DUSSEL, 1992, 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. (DUSSEL, 1992, p. 113)

É certo que as retóricas de exclusão aqui analisadas facilitaram a invasão, destruição e colonização de milhões de pessoas; e serão, em grande medida, destinadas à transformação do 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* (1992) que será principalmente naquele período que 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. Mas 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 individuais, bem como as diferentes escolas, orientações, vertentes e seitas islâmicas existentes em cada região (HILU, 2010); (TODOROV, 2010b). O Orientalismo seria, portanto, esse imaginário criado pelo Ocidente, por meio de supostas pesquisas históricas, científicas, literárias, e que criara retóricas sobre o ser oriental e o ser muçulmano. A título de introdução sobre a islamofobia epistêmica do Ocidente, citemos Grosfoguel:

El privilegio epistémico de ‘Occidente’ se consagró y normalizó con la destrucción de Al-Andalus por la monarquía católica española y con la expansión colonial europea desde finales del siglo XV. Desde la redefinición y nombramiento del mundo con la cosmología cristiana (por ejemplo, uso de nombres como Europa, África, Asia y, más tarde, América) y la caracterización de todo el conocimiento no cristiano como producto de fuerzas paganas y diabólicas, hasta la presunción en su provincialismo euro-céntrico de que es sólo en la tradición grecorromana, pasando por el Renacimiento, la Ilustración y las ciencias occidentales, que se alcanzan la ‘verdad’ y la «universalidad», se normalizó el privilegio epistémico de la ‘política identitaria’ masculina, occidental y euro-céntrica hasta el punto de la invisibilidad como ‘política identitaria’ hegemónica. Se convirtió en el conocimiento universal normalizado. De esta forma, se consideraron inferiores todas las ‘otras’ tradiciones de pensamiento

(caracterizadas en el siglo XVI como ‘bárbaras’, en el XIX como ‘primitivas’, en el XX como ‘subdesarrolladas’, y a comienzos del XXI como ‘antidemocráticas’) (GROSFOGUEL, 2011, p. 344).

Veremos em seguida por que a distinção entre um *eu* e um *outro* no caso europeu-muçulmano parecerá descabida, e resultado de retóricas de construção de identidades que precisarão se reconhecer estando em lados culturais opostos, argumento que ficará compreensível do que se segue.

1492 é reconhecido como o ano de conquista da América e início da modernidade, mas é também visto (ARMSTRONG, 2009) como o ano do início dos fundamentalismos. No caso islâmico o fundamentalismo estará relacionado à idéia de que seria preciso se proteger de um Ocidente que inibe o desenvolvimento de projetos históricos outros, principalmente devido ao ataque que sofrerão suas sociedades e suas culturas. E também porque as dissidências internas são silenciadas em momentos em que há alguma ameaça externa, sendo chamadas a se posicionar contrariamente ao colonizador, dando ensejo à prevalência de forças sempre mais conservadoras e obscurantistas. Portanto o fundamentalismo islâmico se constituiu, em grande medida, como resposta ao fundamentalismo epistêmico ocidental.

“El racismo epistémico en la forma de la islamofobia epistémica es una lógica fundacional y constitutiva del mundo moderno/colonial y de sus legítimas formas de producción del conocimiento. Los humanistas y académicos europeos desde el siglo XVI han sostenido que el conocimiento islámico es inferior al Occidental” (GROSFOGUEL, 2011, p. 346-347).

Portanto, a defesa da tese dos autores já referidos, bem como a postura do presente texto, é de que a identidade europeia se constitui a partir da modernidade e a partir da expulsão dos mouros. Os árabes-muçulmanos que vivem na península ibérica serão reduzidos a um “outro” interno europeu com quem a nascente identidade europeia precisará dialogar (TODOROV, 2010a). Todorov desenvolverá uma retórica da questão do outro, com que a Europa precisará se ver, de dois modos:

Toda a história da descoberta da América, primeiro episódio da conquista, é marcada por esta ambigüidade: 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 (TODOROV, 2010a, 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 uma retórica que também criasse imagens sobre aquilo que se pretende ser deveria criar retóricas que expurgassem o outro herético do seio de sua empreitada moderna.

Karen Armstrong (2002) apontara o fato de, no processo de construção identitária europeu, o muçulmano ser visto como este outro de quem precisamos nos livrar: “*ele se tornou o inimigo da identidade ocidental emergente, representando tudo aquilo que ‘nós’ esperávamos não ser*” (ARMSTRONG, 2002, 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, na medida em 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 buscavam, por uma retórica de identificação do outro com o mal interno, a associação entre os agentes de pecados que consideravam ser os mesmos, “*até que a igreja retornasse ao verdadeiro espírito dos evangelhos e a pobreza neles prescrita, esse espírito “islâmico” cresceria no Oriente e no Ocidente*” (ARMSTRONG, 2002, 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 este outro fora bem visto e recepcionado, mas este movimento em direção ao outro não será politicamente propício se for preciso criar retóricas de identidade própria em oposição a uma 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 (ARMSTRONG, 2002, p. 40).

O movimento de construção de uma identidade (nacional, política, individual, ética) é, portanto, este que expurga o que não convém e recepciona 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; este indigno foi, na Europa moderna, sempre visto num 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 a do centro-normatizador; se assim o for, parecera desnecessário buscarmos compreender as barbáries modernas

(embora continuemos afirmando que as exclusões inscrevem-se por meio de retóricas político-afetivas.). 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 sublevar 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” (DUSSEL, 1992, 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 total expulsão e expurgo de seu sangue e sua cultura (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 sido perseguidos pela Inquisição (Souza, 2008)). Relativamente aos segundos, caberá a obrigação 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 (TODOROV, 2010a, 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” (TODOROV, 2010a, p.69). Haveria que considerar que esta 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 racial, 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” (DUSSEL, 1992, 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; estes povos acabam-se vendo obrigados a estar sempre se referindo a um projeto universal totalmente outro, tendo que negar o seu próprio em nome de uma universalidade de mão única. A heterogeneidade irremediavelmente introduzida talvez seja esta do europeu nos projetos epistêmicos outros. Dussel delinearão 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 (DUSSEL, 1992, 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. Quando o colonizado sofre um ataque de sua religião na verdade está sofrendo tanto um epistemicídio quanto

um espiritualicídio (GROSFOGUEL, 2011). 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” (Todorov, 2010, 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 (TODOROV, 2010, 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*” (TODOROV, 2010, 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* (Armstrong, 2002, p. 38). A forma de vida islâmica não é nunca vista como mais uma forma, senão como corruptela do cristianismo; e ainda pior, despossuída de qualidades que realmente valessem à 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’*” (ARMSTRONG, 2002, p 44).

Poderíamos acorrer a diversas outras formas de exclusões semióticas a que tanto indígenas quanto muçulmanos e outros povos africanos e asiáticos tiveram que se ver submetidos para que uma identidade cultural fosse considerada superior e tivesse necessidade de ser universalizada. Cito mais um exemplo de uma retórica produzida pela modernidade, àquela 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 lingüísticos. Por isso, judeus e árabes são ‘une combinaison inferieure de la nature humaine’ (uma combinação inferior da natureza humana) (ARMSTRONG, 2002, p. 48).

Outras parecerão até engraçadas se pudermos comparar o uso a que se destinam as retóricas de exclusão de ontem e de hoje, já que não possuem parâmetros nem objetivos nem verdadeiros. 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*” (ARMSTRONG, 2002, p. 48). Esse estereótipo agora se inverte, 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 devido 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*. Veremos isto a seguir.

Descolonizando o feminismo: islã e a colonialidade do saber

Recentemente, o grupo feminista FEMEN, que possui sede na Ucrânia e adeptas no mundo todo, promoveu um manifesto conclamando as mulheres muçulmanas a se libertarem por meio do repúdio ao islã. Com seios à mostra e portando cartazes, as feministas conclamavam as muçulmanas a reivindicarem seus corpos, recusarem a moral do opressor e lutarem por liberdade.

O movimento gerou reações adversas entre muçulmanas que vivem no ocidente como àquelas provenientes de sociedades islâmicas. Por meio da criação de uma página no Facebook deram a conhecer o manifesto que se segue.

“Islamofobia não é Feminismo²”

[Mulheres Muçulmanas contra o FEMEN]

Em resposta a 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 verborragia 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.

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 do feminismo islâmico na medida em que respondem a alguns anseios relativos de sublevação da islamofobia epistêmica (GROSFUGUEL, 2011) e da colonialidade do saber (LANDER, 2005), por meio de retóricas de descolonização do pensamento.

O feminismo islâmico diz-se ser um movimento recente (década de 1990), embora como salienta Badran (2009), movimentos reivindicatórios de mulheres islâmicas tenham existido desde o início do século passado. Os feminismos islâmicos são um projeto em expansão (auxiliado pela emergência da internet e das redes sociais), que tem se firmado como campo teórico e influído nos projetos epistêmicos e sociais em que se encontram presente. Faz-se importante enfatizar que esse movimento responde não apenas às tentativas de descolonização (seja a do poder, a do saber ou a da vida), mas também às várias tentativas de normatização das próprias

interpretações islâmicas feitas por movimentos religiosos conduzidos por homens que fizeram e fazem leituras a partir de seus respectivos contextos históricos e privilégios de gênero. Para os estudos coloniais, essas leituras ganham expressões diferenciadas com o processo colonizador, uma vez que estressam hierarquias existentes internamente a cada tradição cultural, como as sociais e as de gêneros, reflexo de sociedades que vivem sob um forte poder opressor e, portanto, logram a manutenção de privilégios dentro de sua própria sociedade e dentro do sistema mundo moderno/colonial. Claro que aqui nos referimos aos diversos fundamentalismos islâmicos.

Os vários feminismos islâmicos possuem assim variantes em países africanos, asiáticos e também nos países ocidentais com forte imigração islâmica como EUA e Espanha. Partem da revisão da jurisprudência da *sharia* (direito islâmico) por meio da leitura crítica do Alcorão e da *sunna* (ditos e feitos do profeta Maomé), buscando influir na justiça de gênero. As autoras referência da área costumam divergir quanto às suas influências de bases teóricas (se necessariamente religiosas ou também seculares), mas possuem um escopo comum, que é a reivindicação dos direitos igualitários em sociedade, e não necessariamente apenas os das mulheres.

Os movimentos de mulheres muçulmanas caracterizam-se, principalmente, por estarem conscientemente inseridos nas retóricas descoloniais, já que se utilizam das teorias de Aníbal Quijano, pensamento subalterno, filosofias da libertação, e, inclusive, da Pedagogia do Oprimido de Paulo Freire (KYNSILEHTO, 2008). São interessantes ao nosso intento de pensarmos retóricas de descolonização do pensamento na medida em que procuram influir nas categorias mais visadas pelo epistemicídio: a racista/sexista e a religiosa (GROSFUGUEL, 2011).

Os feminismos que provêm de projetos históricos não ocidentais compreendem que, embora o patriarcado seja universal, as retóricas pela igualdade de gênero devem estar referidas a categorias epistemológicas que sejam próprias às suas comunidades. Nesse sentido, um feminismo universal, branco, e baluarte dos valores ocidentais não responde às expectativas de raça e gênero de mulheres negras, indígenas, asiáticas ou latinas. O processo de subalternização da mulher nestas regiões está transpassado pelo colonialismo, ou seja, pela

subordinação e invisibilidade de formas de vida, de saber e de ser.

Ao centro irradiador parecerá absurdo que as mulheres brancas ocidentais não busquem a mesma coisa que as mulheres do resto da humanidade. Em verdade, não importa o que cada grupo de mulheres deseje para si e para sua comunidade, na medida em que possam realizá-lo por meio de seus próprios projetos históricos.

Os racismos/sexismos excluem outros projetos na medida em que não conseguem vislumbrá-los como legítimos. O feminismo islâmico não é legítimo desde que nossas perspectivas provenham das categorias de raça das mulheres brancas; desde que tenham que ser necessariamente seculares; desde que o islã seja visto como um 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.

Leila Abu-Lughod (2012), em seu já clássico artigo, *As mulheres muçulmanas realmente precisam de salvação?*, deslinda fatos históricos que mostram, desde os colonialismos do século XIX até a recente guerra do Afeganistão, como as mulheres dos outros (ou como resumido na frase de Gayatri Spivak (ABU-LUGHOD, 2012) “homens brancos salvando mulheres marrons de homens marrons”) eram descritas por meio de retóricas que legitimassem a dominação sobre os homens orientais. As mulheres serão, portanto, matéria de barganha que autorize não apenas a imposição de uma modernidade secular e denegridora da religião do outro, como também intervenções militares de ontem e de hoje.

Por outro lado, seu discurso reforçava algumas divisões abismais, primariamente entre os “povos civilizados pelo mundo” cujos corações se partiam pelas mulheres e pelas crianças do Afeganistão e os talibãs-e-os-terroristas, os monstros culturais que querem, como mencionou, “impor seus mundos sobre o resto de nós”. (...) Muitos que trabalharam com colonialismo britânico no sul asiático notaram o uso da questão feminina nas políticas coloniais em que a intervenção no sati (a prática de viúvas de se autoimolarem nas piras funerárias de seus maridos), casamento infantil e outras práticas foram usados para justificar o domínio. Como Gayatri Chakravorty Spivak cingidamente colocou:

homens brancos salvando mulheres marrons de homens marrons. O registro histórico é cheio de casos similares, inclusive no Oriente Médio. Em *Women and Gender in Islam*, o que Leila Ahmed chamou de “feminismo colonial” estava firmemente funcionando. Essa era uma preocupação seletiva a respeito da situação das mulheres egípcias que focava no véu como um signo de opressão, mas não dava qualquer apoio à educação feminina e era professada em alta voz pelo mesmo inglês, Lord Cromer, que se opusera ao sufrágio feminino em seu país (ABU-LUGHOD, 2012, p. 454).

Entre as feministas muçulmanas existem aquelas que militam pela igualdade de gênero tendo como ponto de partida a religião e a sociedade islâmica, e aquelas que empreendem tal busca por meio da tentativa de secularização do projeto de igualdade e liberdade das mulheres. Ambas, no entanto, compreendem que seus projetos não estão desvencilhados de uma retórica ocidental, já que a colonização inseriu irremediavelmente o projeto modernizador europeu em seus projetos epistêmicos.

Assim que necessariamente partilham da idéia de pensamento liminar de Mignolo, na medida em que compreendem que nenhuma forma de pensamento ou cultura está livre de sofrer influências contínuas. O problema não estaria na influência, portanto, mas na cegueira que nós, os colonizados, possuímos em relação ao que nossos projetos históricos podem oferecer relativamente a um amplo arcabouço de retóricas libertadoras. O uso de retóricas político-afetivas são preponderantes na abjeção da cultura do outro, mas também serão elas, e este tem sido o papel do feminismo islâmico, que reconheceram os múltiplos e diversos papéis que as retóricas possuem na reconstrução de projetos políticos, epistêmicos, estéticos e éticos sob outros termos.

Assim que mesmo pensadoras como Asma Barlas, que não se entende como uma feminista islâmica (já que o termo feminismo corresponderia, em tese, a uma categoria ocidental) reconhece que, como acadêmica, possui suas próprias categorias transpassadas por diversos projetos epistêmicos. No entanto, isso não importa um desconhecimento relativo à história de lutas por justiça social e igualdade de gênero que caracterizaram o projeto islâmico inicial, sempre segundo a autora, de onde ela

efetivamente busca suas retóricas de desconstrução do que ficou conhecido como patriarcado islâmico.

Agora quero dizer algo próprio, uma vez que tento desvincular o Corão do patriarcado. Patriarcado, para mim, significa a episteme e a prática de privilegiar os homens, a qual, nas sociedades muçulmanas, baseia-se no argumento de que “o” próprio Deus os elevou acima das mulheres. Essa afirmação surge de leituras específicas de palavras isoladas como *daraba*, *qawwamum*, *darajah*, etc., bem como de alguns poucos versos, ou partes de versos, do Corão. Para além da questão evidente de que podemos escolher interpretar de formas diferentes essas palavras, linhas e versos, também argumentei contra sacralizações da autoridade masculina em bases teológicas³.

No entanto, reconhecer o campo da religião como um campo discursivo libertário é para o pensamento ocidental, supostamente secular ainda que profundamente cristão, uma forma primitiva e irracional de existência. Baldi, por meio do teórico Nelson Maldonado-Torres, estudioso das retóricas de secularização no sistema mundo moderno/colonial, lembra que “o discurso secularista pusera os ‘outros coloniais’ como ‘primitivos’ vivendo em estágios onde ‘a religião e a tradição dominavam os costumes e formas de vida’, e também que”: não somente a religião se torna a forma mais eficiente de subalternização de conhecimentos e de povos, mas o espaço privado se torna o local de colonizados e de subjetividades racializadas. O processo de secularização, desta forma, implicou o desprezo pelos conhecimentos tanto da mulher, quanto da religião, ao mesmo tempo que procurou “apagar” marcas de um racismo epistêmico. Colonialidade, sexismo e racismo são o outro lado desse processo. Injustiça social conjugada com injustiça cognitiva⁴.

Mas também, as estudiosas do islã entendem que a cultura árabe, e não a religião, sempre foi e continua sendo patriarcal, já que o direito à interpretação dos textos islâmicos esteve nas mãos de uma elite masculina (MERNISSI, 1991), o que teria levado a um *tafsir* e a uma *sharia* denegadoras dos direitos das mulheres (BARLAS, 2002). Para elas, o texto sagrado do Alcorão contém prescrições de igualdade e justiça entre os gêneros e os povos. Haveria apenas que reivindicar o direito ao *ijtihad* (interpretação individual dos textos sagrados) 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. Rachel Fawcett resume assim a concepção de Badran sobre o fenômeno feminismo islâmico: ... uma definição concisa do feminismo islâmico é colhida dos escritos e do trabalho de protagonistas muçulmanas por meio de discursos e práticas feministas, que extraem sua interpretação e missão do Corão, buscando direitos e justiça dentro do contexto de igualdade de gênero para mulheres e homens na totalidade de sua existência. O feminismo islâmico explica a idéia de igualdade de gênero como algo que faz parte da noção corânica de igualdade de todos os insan (seres humanos) e reclama a implementação da igualdade de gênero no Estado, nas instituições civis, no cotidiano. Ele rejeita a dicotomia público/privado (a propósito ausente na jurisprudência islâmica dos primórdios, ou *fiqh*) conceituando uma *umma* holística na qual os ideais do Corão operam em todos os espaços⁵.

Baldi aponta que “as lutas das feministas islâmicas vão, de um lado, “descolonizando” a linguagem (não mais somente o inglês, francês, espanhol, italiano, alemão e português, mas fundamentalmente a recaptura de termos árabes ou persas), e, por outro, recuperando tradições não ocidentais que foram suprimidas, ignoradas ou silenciadas”⁶.

As feministas islâmicas fazem uso dos caminhos que se encontram abertos pela cultura ou tradição de pensamento, e que permitem que possam se reinventar a partir de discursos, mecanismos e registros divergentes, muitas vezes à margem, porém sempre presentes ao longo de seu projeto histórico. A isso chamamos *retóricas de descolonização* do pensamento; não há 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 (daí as retóricas político-afetivas serem um horizonte de ação) de que os textos de toda e qualquer tradição devem e estão dispostos a novas leituras que contradigam os racismos/sexismos epistêmicos.

É necessário, portanto, reconhecermos que, concomitantemente às retóricas racistas/sexistas que promovem epistemicídios, as retóricas de exclusão do outro estão sempre atuando na tentativa de produzirem também os espiritualicídios,

que vem a alegar que a religião ou crença do outro não convém à boa fé e nem ao projeto modernizador. Como bem resume César 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. O que lhe confere uma singularidade, bem salientada por Asma Barlas: os corpos das mulheres islâmicas têm sido “transformados em 'locus' de uma dupla opressão”, uma levada em nome de ideais religiosos, outra de “liberdades seculares.” (...) A luta das feministas islâmicas, nesse sentido, repõe o corpo feminino como espaço de luta contra a racialização da diferença religiosa, o colonialismo da diferença tida como “cultural”, o sexismo das autoridades e o etnocentrismo de algumas propostas feministas⁷.

Portanto, a união de dois substantivos (feminismo e islamismo) em retóricas comuns, que por séculos foram postos em contraposição, e que representam de um lado a igualdade de gênero e o *outro* ocidental, o Islã, é sem dúvida um relevante movimento crítico, e que somente um pensamento que se pretenda descolonial, localizado, histórico, libertário, próprio teria capacidade de engendrar.

Bibliografia

ABU-LUGHOD, Lila (1998). *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

_____. (2012). “As mulheres muçulmanas realmente precisam de salvação?” *Estudos Feministas*, Florianópolis, 20(2): 451-470, maio-agosto/2012.

ASCHROFT, Bill; GRIFFITHS, Gareth; TIFFIN, Helen. (2001) (org.). *Key concepts in post-colonial studies*. This edition published in the Taylor & Francis e-Library.

- ARMSTRONG, Karen (2002). *Maomé. Uma biografia do profeta*. São Paulo: Companhia das Letras.
- _____. (2009). *Em nome de Deus. O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ATTIE FILHO, Miguel (2002). *Falsafa: a filosofia entre os árabes: uma herança esquecida*. São Paulo: Palas Athena.
- BADRAN, Margot (2009). *Feminism in Islam: secular and religious convergences*. Oxford: Oneworld.
- BALDI, César Augusto. A. *What you get is (not) what you see: para uma epistemologia não colonial do Islã e dos direitos das mulheres*. Disponível em: <http://www.revistadoutrina.trf4.jus.br/artigos/edicao015/Cesar_Baldi.htm>. Acessado em: 31/01/2014.
- _____. *Feminismo islâmico desconstrói versos do Corão*. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2011-mar-30/feminismo-islamico-rediscute-desconstrói-versos-corao>>. Acessado em: 31/01/2014.
- BARLAS, Asma (2002). *"Believing Women" in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'a'n*. University of Texas Press.
- _____. *Islam and body politics: inscribing (im)morality*. Reykjavik, jun. 2009. Disponível em: <<http://www.asmabarlas.com/PAPERS/Iceland.pdf>>. Acessado em: 31/01/2014.
- _____. *O Corão, a Sharia e os direitos das mulheres*. *Consultor Jurídico*, 9 nov. 2009. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2009-nov-09/corao-sharia-direitos-mulheres-contradicoes>>. Acessado em: 31/01/2014.
- BONATE, L. K. "O debate sobre o 'encerramento do ijithad' e a sua crítica". Em: SANTOS, B. S.; MENESES, P. (org.). (2009). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina; CES, p. 245-257.
- CHALLITA, Mansour (trad.) (2001). *Alcorão*. Rio de Janeiro, Associação Cultural Internacional Gibran.
- DERRIDA, Jacques (2005). *A farmácia de Platão*. 3. ed. São Paulo: Editora Iluminuras.
- _____. (1998). "Carta a um Amigo Japonês". In: OTTONI, Paulo (org.). *Tradução: a prática da diferença*. Campinas: Editora da UNICAMP.
- DUSSEL, Enrique (1992). *1492: o encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes.

- GROSFUGUEL, Ramón. “Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales”. *Tabula Rasa*, Bogotá, nº 14: 341-355, enero-junio 2011. Disponível em: <http://www.revistatabularasa.org/numero-14/15grosfuguel.pdf>. Acessado em: 31/01/2014.
- HOURANI, Albert (2006). *Uma história dos povos árabes*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KYNSILEHTO, Anitta (org.) (2008). *Islamic Feminism: Current Perspectives*. Tampere Peace Research Institute Occasional Paper No. 96.
- LANDER, Edgardo (org.) (2005). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: CLACSO.
- LAS CASAS, Bartolomé de (2010). *Liberdade e justiça para os povos da América – oito tratados impressos em Sevilla em 1552*. Editora Paulus: São Paulo.
- LAWRENCE, Bruce (2008). *O Corão: uma biografia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- MAHMOOD, Saba (2006). “Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico egípcio”. *Etnográfica*, v. 10, n. 1, p. 121-158.
- MERNISSI, Fatima (1991). *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Translated by Mary Jo Lakeland. Reading, Mass.: Addison-Wesley.
- MIGNOLO, Walter (2003). *Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar*. Belo Horizonte: Ed. UFMG.
- MIR-HOSSEINI, Ziba. *Muslim women's quest for equality: between Islamic law and feminism*. Disponível em: <http://www.smi.uib.no/seminars/Mir-Hosseini/Questforequality.pdf>. Acessado em: 31/01/2014.
- PERELMAN, Chaim (1999). *Retóricas*. São Paulo: Martins Fontes.
- PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha (2010). *Islã: Religião e Civilização*. São Paulo: Editora Santuário.
- REBOUL, Olivier (2000). *Introdução à Retórica*. São Paulo: Martins Fontes.
- SAID, Edward (1991). *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, London: Penguin.
- SEGATO, Rita Laura (2013): “Aníbal Quijano y la Perspectiva de la Colonialidad del Poder”. *Revista Casa de las Américas*, no. 272.

- _____. (2007). “Identidades Políticas / Alteridades Históricas: uma crítica a las certezas del pluralismo global”. *La Nación y sus otros*. Buenos Aires: Prometeo.
- SOUZA, Grayce Mayre Bonfim (2008). “Uma trajetória racista. O ideal de pureza de sangue na sociedade ibérica e na América portuguesa”. *Politeia: Hist. e Soc.*, Vitória da Conquista, v. 8, n. 1, p. 83-103.
- TODOROV, Tzvetan (2010a). *A conquista da América: A questão do outro*. São Paulo: Editora Martins Fontes.
- _____. (2010b). *O medo dos bárbaros. Para além do choque das civilizações*. Petrópolis: Editora Vozes.
- _____. *Teorias del Simbolo*. Monte Avila Editores.
- WADUD, Amina (2006). *Inside the gender jihad: women’s reform in Islam*. Oxford: Oneworld.
- WALSH, Catherine (2006). “Interculturalidad y colonialidade del poder. Um pensamento y posicionamento outro desde la diferencia colonial”. In. WALSH, Catherine; LINERA, Álvaro Garcia; MIGNOLO, Walter (org.). *Interculturalidad, descolonizacion del estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Del Signo.

Notas

¹Segundo 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 (GROSFOGUEL, 2011, pg. 345).

²<https://www.facebook.com/MuslimWomenAgainstFemen?fref=ts> ou <http://conversasdeandrea.blogspot.com.br/2013/04/carta-aberta-das-mulheres-musulmanas-ao.html>

³ BARLAS, Asma. O Corão, a Sharia e os direitos das mulheres. *ConsultorJuridico*, 9 nov. 2009. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2009-nov-09/corao-sharia-direitos-mulheres-contradicoes>>.

⁴ BALDI, César Augusto. Feminismo islâmico desconstrói versos do Corão. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2011-mar-30/feminismo-islamico-rediscute-desconstrui-versos-corao>>.

⁵ Texto de Rachele Fawcett. Tradução de Simone Andrea. Originalmente publicado com o título: [The reality and future of Islamic feminism](#), no site

Aljazeera. Disponível em: <http://blogueirasfeministas.com/2013/04/a-realidade-e-o-futuro-do-feminismo-islamico/>

⁶ BALDI, César Augusto. *Feminismo islâmico desconstrói versos do Corão. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2011-mar-30/feminismo-islamico-rediscute-desconstroi-versos-corao>.*

⁷ *Ibidem.*