

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA
MESTRADO ACADÊMICO**

JONATAN JAVIER RUBIO MENDEZ

**GÊNERO E ISLÃ.
UMA APROXIMAÇÃO AOS FEMINISMOS ISLÂMICOS CONTEMPORÂNEOS:
CONSTRUINDO HERMENÊUTICAS DE LIBERTAÇÃO.**

Porto Alegre

2019

JONATAN JAVIER RUBIO MENDEZ

GÊNERO E ISLÃ.
UMA APROXIMAÇÃO AOS FEMINISMOS ISLÂMICOS CONTEMPORÂNEOS:
CONSTRUINDO HERMENÊUTICAS DE LIBERTAÇÃO.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) como requisito a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Orientadora: Prof.^a Dr.^a Raquel Andrade Weiss

Linha de pesquisa: Sociedade e conhecimento.

Porto Alegre

2019

CIP - Catalogação na Publicação

Rubio Méndez , Jonatan Javier
Gênero e isla: uma aproximação aos Feminismos
islâmicos contemporâneos, criando hermenêuticas de
libertação / Jonatan Javier Rubio Méndez . -- 2018.
109 f.
Orientadora: Raquel Andrade Weiss.

Dissertação (Mestrado) -- Universidade Federal do
Rio Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Sociologia,
Porto Alegre, BR-RS, 2018.

1. Gênero . 2. Islã. 3. Direitos humanos. 4.
Hermenêutica. 5. Movimentos sociais . I. Andrade
Weiss, Raquel, orient. II. Título.

JONATAN JAVIER RUBIO MENDEZ

GÊNERO E ISLÃ.
UMA APROXIMAÇÃO AOS FEMINISMOS ISLÂMICOS CONTEMPORÂNEOS:
CONSTRUINDO HERMENÊUTICAS DE LIBERTAÇÃO.

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS) como requisito a obtenção do título de Mestre em Sociologia.

Aprovada em: Porto Alegre, _____ de _____ de 2019.

BANCA EXAMINADORA:

Prof.^a Dr.^a Raquel Andrade Weiss – Orientadora

UFRGS

Prof.^a. Rochele Fellini Fachinetto

UFRGS

Prof. Felipe Gonçalves Silva

UFRGS

Prof.^a. Élen Cristiane Schneider

UNILA

Peor que sin darse cuenta de los sueños de su juventud, sería haber sido joven y nunca soñado en absoluto.

Jean Genet

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente à minha orientadora Raquel Andrade Weiss, que, apesar das vicissitudes e contratempos que passamos durante este ciclo de aprendizagem, foi um grande apoio incondicional.

Agradeço à UFRGS, que me abriu suas portas para continuar este caminho que levou transitando alguns anos na Academia Brasileira.

Agradeço, de igual maneira, a meus professores - a quem devo a maior parte do conhecimento adquirido.

Agradeço a Claudia Prates da Marcha Mundial das mulheres em Porto Alegre, pelo contato com o grupo de mulheres muçulmanas brasileiras.

Por isso, devo agradecer à professora Karine Garcez, a Fabíola Oliveira e a Clarice Lima, que com de suas experiências, me fizeram começar a entender a apropriação da sua luta, a qual, devo dizer, é admirável. Seu trabalho representa desafios que envolvem não só construtos educativos para combater a crescente islamofobia e os processos discriminatórios que estão sendo gerados a nível global. Além disso, projetam uma luta imperante que tenta criar uma consciência positiva da comunidade muçulmana, do Islã e do papel das mulheres dentro desta comunidade. **MUITO OBRIGADO**, vocês são excepcionalmente extraordinárias.

Finalmente, agradeço a Anderson Santos, pelo seu apoio e bons conselhos, devo dizer que permanecerão como um grande ensinamento na minha vida e nos processos que abriram novas oportunidades para construir espaços de ação para a legitimação de nossos direitos.

RESUMO

Esta dissertação de Mestrado aborda o feminismo islâmico, entendido como uma linha de pensamento que cria uma complexidade para o desenvolvimento epistêmico que sustenta os atuais movimentos sociais femininos médios orientais, que têm contribuído para legitimar os direitos das mulheres e sua posição nas sociedades de dominação patriarcal, contra a construção de corpos sexuais e gênero nas sociedades muçulmanas. Apresentando esses mesmos movimentos com uma de suas maiores e mais plausíveis consequências, o incremento dos movimentos de mulheres dentro das práxis sócio-política doutrinária. Do mesmo modo, expõe a complexidade da produção feminina islâmica, como parte de um projeto emancipador das estruturas coloniais ainda presentes nas dinâmicas hegemônicas ocidentais. A análise deste trabalho será desenvolvida partindo da perspectiva teórica e metodológica de Eliseo Verón, influenciado pelo raciocínio de Ernesto Laclau e Michael Foucault, entre outros pensadores, usando o discurso político como cenário de luta discursiva, na qual são postas em jogo diferentes estratégias que constroem um ato de enunciação com características próprias e, nesse sentido, contribuem na busca das especificidades do discurso político que permitem lê-lo em perspectiva e em cruzamento com discursos diferentes (informativo, jornalístico, etc.). Nessa linha, o que nos interessa não é a descrição de "um tipo" de discurso, mas uma tipologia dos jogos de discurso, isto é, as estratégias, táticas, conjunturas e relações de poder que mostram o que um discurso é capaz de fazer. O *corpus* escolhido para tal proposta consiste em três discursos caracterizados como políticos, embora, sua interface seja projetada a partir de uma perspectiva meta-teórica, se localiza dentro do marco das instituições políticas, devido a que seu objetivo é justamente modificar o contexto social, político e cultural da mulher muçulmana dentro do Islã (Movimento de libertação da mulher islâmica) e que se dirige para personagens da arena política, o Fiqh (jurisprudência islâmica), que traça um caráter primário dentro das políticas de Estado dos governos arabo-muçulmanos na atualidade e a sua influência dentro do sistema internacional. Esses dados não os convertem automaticamente em discursos políticos, embora habilitam a pensar que obedecem a uma certa ordem de discurso e as regularidades invariantes que podem ser traçadas como pertencentes ao discurso político.

Palavras-chaves: Islã. Mulher. Hermenêutica. Patriarcado. Colonialidade. Gênero.

ABSTRACT

This Master's thesis addresses Islamic feminism, understood as a line of thought that creates a complexity for the epistemic development that sustain the current middle-eastern female social movements, which have contributed to legitimize women's rights and their position in patriarchal domination societies, against the construction of sexual bodies and gender differentials in Muslim societies. By presenting these same movements with one of their greatest and most plausible consequences, the increase of women's movements within the socio-political doctrinal praxis. As well, it exposes the increase of the Islamic feminine production, as part of an emancipatory project of the colonial structures still present in the western hegemonic dynamics. The analysis of this work will be developed starting from the theoretical and methodological perspective of Eliseo Verón, Ernesto Laclau and Michel Foucault, among other thinkers, using the political discourse as a scenario of discursive struggle where different strategies are put in play that construct an act of enunciation with characteristics. In this sense, they contribute to the search for the specificities of political discourse that allows us to read it in perspective and in cross-over with other discourses (informative, journalistic, etc.). In this line of analysis, what interests us is not the description of "a type" of discourse, but a typology of discourse games, that is, strategies, tactics, conjunctures and power relations that show what a discourse is capable of to do. The *corpus* chosen for such a proposal consists of three discourses characterized as politicians, although their interface is projected from a meta-theoretical perspective, is located within the framework of political institutions, because its purpose is precisely to modify the social context, political and cultural life of the Muslim woman within Islam (Movement for the Liberation of Islamic Women) and which is addressed to people in the political arena, the Fiqh (Islamic jurisprudence), which traces a primary character within the state policies of Arab-Muslim governments in and influence within the international system. These data do not automatically convert them into political speeches, although they enable one to think that they obey a certain order of discourse and to invariable regularities that can be traced as belonging to political discourse.

Keywords: Islam. Woman. Hermeneutics. Patriarchy. Coloniality. Decoloniality.

GLOSSÁRIO

ALCORÃO	(em árabe: القرآن, transl. al-Qur'ān, lit. "a recitação"), é o livro sagrado do Islã. Os muçulmanos creem que o Alcorão é a palavra literal de Deus (Alá) revelada ao profeta Maomé (Muhammad). A palavra Alcorão deriva do verbo árabe que significa declamar ou recitar; Alcorão é, portanto, uma "recitação" ou algo que deve ser recitado.
AWRAH	em (árabe: عورة), é o termo usado no Islã para identificar as partes do corpo humano que não devem ser expostas em público, expor essas partes constitui o <i>haram</i> . Portanto, o conceito está relacionado ao <i>hijab</i> ou ao <i>hijab</i> das roupas. A definição exata varia entre diferentes escolas do pensamento islâmico.
DDHI	declaração dos Direitos Humanos no Islã, aprovada pela Conferência dos Estados Islâmicos em 1990.
DUDHI	declaração Universal dos Direitos Humanos no Islã, aprovada pelo Conselho Islâmico da Europa em 1981.
DAWAH	(em árabe: دعوة). É o nome dado ao trabalho de divulgação do Islã no mundo e uma obrigação de todo muçulmano no mundo. A pessoa empenhada nessa missão é chamada de <i>dā'ī</i> .
FIQH	jurisprudência islâmica.
FITNA	(em árabe: فتنة). É uma palavra árabe que se traduz como divisão e guerra civil dentro do Islã. Também tem uma conotação religiosa muito particular, que expressa a ideia de um castigo infligido por Deus aos pecadores, um teste para os muçulmanos em uma situação de divisão da comunidade de crentes. A <i>fitna</i> envolve um julgamento moral e uma interpretação negativa, uma vez que é dever e marca da <i>umma</i> manter-se unida e coesa.
HADITH	(em árabe: الحديث; transl.: Hadith, pl. Ahadith) É um corpo de leis, lendas e histórias sobre a vida de Maomé.
IKHTILÂF AL-DÎN	impedimento de "diferenças religiosas".
HIJAB	(do árabe: حجاب, translit. ḥijāb, 'cobertura'; "esconder os olhares"; pron.: [hi'dʒæ:b]). É o conjunto de vestimentas preconizado pela doutrina islâmica. No Islã, o <i>hijab</i> É o vestuário que permite a privacidade, a modéstia e a moralidade, ou ainda "o véu que separa o homem de Deus"

<i>MAGREB</i>	em língua árabe, المغرب, <i>Al-Maghrib</i> , que significa "poente" ou "ocidente") é a região noroeste da África. Em sentido estrito, ("Pequeno Magrebe" ou Magrebe Central) inclui Marrocos, Argélia e Tunísia. O Grande Magrebe inclui também a Mauritânia e a Líbia.
<i>NAFAQA</i>	(Em árabe: نَفَقَة) É o termo legal islâmico para o apoio financeiro que um marido deve fornecer para sua esposa durante o casamento e por um tempo após o divórcio.
<i>OCI</i>	Organização para a Cooperação Islâmica.
<i>OIM</i>	Organização internacional para as migrações.
<i>QANUN</i>	(em árabe, قانون, qānūn; em turco otomano, قانون, kânūn) É um termo derivado do grego antigo: κανών kanōn, usado para se referir às leis estabelecidas por governantes muçulmanos, em particular os sultões otomanos, em contraste com a sharia, o corpo de leis elaborado por juristas muçulmanos.
<i>SURAH</i>	(em árabe, السورة, as-sūra) É o nome dado a cada um dos 114 capítulos em que o Corão é dividido, o livro sagrado do Islã.
<i>TEOS- LOGOS</i>	do grego “ <i>theos</i> ” (deus, termo usado no mundo antigo para nominar seres com poderes além da capacidade humana) + “ <i>logos</i> ” (palavra que revela), por extensão “ <i>logia</i> ” (estudo).
<i>UMMAH</i>	(em árabe: أمة, transl. Ummah, "nação", "comunidade") É um termo que no islão se refere à comunidade constituída por todos os muçulmanos do mundo, unida pela crença em Alá, no profeta Maomé, nos profetas que o antecederam, nos anjos, na chegada do dia do Juízo Final e na predestinação divina. É irrelevante a raça, etnia, língua, género e posição social dos seus membros. Todo o muçulmano deve velar pelo bem-estar dos integrantes da <i>Umma</i> , sendo estes muçulmanos.

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – Contra destinatário 1.....	68
Quadro 2 – Contra destinatário2.....	71
Quadro 3 – Para destinatário.	77

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	11
2 DECOLONIALIDADE, GÊNERO E ISLÃ.....	19
2.1 PRÁTICAS DISCURSIVAS: INTERSECCIONALIDADE, DECOLONIZAÇÃO E DESPATRIARCALIZAÇÃO.	29
2.2 MORALIDADE E ÉTICA NO MUNDO MUÇULMANO	36
2 ENCRUZILHADA BINOMIAL: entre as concepções coloniais e o discurso islâmico.	42
2.1 PARADOXO TERMINOLÓGICO: UMA APROXIMAÇÃO AOS “FEMINISMOS” MÉDIO-ORIENTAIS.....	50
2.2 Hiyab: paradoxismo transversal, silenciamento feminino ou prática libertária?.....	55
3 ANÁLISE DO DISCURSO: ESPECIFICIDADES E CONSTRUÇÃO DO SENTIDO SOCIAL.....	62
3.1 CONTRADESTINATÁRIO: A lei islâmica, o FIQH (jurisprudência islâmica) e os códigos do Estatuto Pessoal da Síria e os países do Magreb	66
3.1.1 Código do Estatuto Pessoal Marroquino, Tunisino e Sírio.....	71
3.2 PARADESTINATÁRIO: AS DECLARAÇÕES ISLÂMICAS DOS DIREITOS HUMANOS	76
3.3 PRODESTINATÁRIO: MOVIMENTO DE LIBERTAÇÃO DA MULHER ISLÂMICA: CRIANDO HERMENÊUTICAS DE LIBERTAÇÃO	80
4 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	88
REFERÊNCIAS	91
Estatutos pessoais	93
Textos internacionais de direitos humanos	93

1 INTRODUÇÃO

Nas últimas décadas, o acesso substancial das mulheres islâmicas aos direitos civis nas sociedades médio-orientais tem originado uma flutuação perpendicular de mudanças sociais, as quais, incorporadas nas bases estruturais da politização religiosa hegemônica muçulmana, dão abertura a processos epistemológicos que incidem em categorizações de gênero, identidade e representatividade. Portanto, ativa o incremento dos movimentos de mulheres dentro das práxis sócio-política doutrinária, como também expõe a incrementação da produção feminina islâmica, como parte de um projeto emancipatório das estruturas coloniais ainda presentes nas dinâmicas hegemônicas ocidentais.

Portanto, os feminismos islâmicos se apresentam como uma crítica ao androcentrismo colonizador das concepções teológicas islâmicas e aos processos sócio-políticos derivados desta, que são subtraídos de anos de segregação perpetuadas dentro dos processos coercitivos civilizatórios da intervenção de Ocidente. Com o objetivo de “descolonizar o divino”, fundamenta-se nas dubiedades da desconstrução dos processos de engrenagem epistemológicos dos discursos políticos altamente religiosos, tendo resultados, as intervenções normativas socioculturais de caráter normativo.

Para começar a entender de fato como se relacionam estes processos que constituem a abertura de um paradigma que sustenta na sua finalidade a construção de novos saberes, de novas epistemologias e a criação de um conhecimento que tenta recuperar desde suas raízes, um sistema cultural construído no decorrer da história universal usurpada, transgredida, e fragmentada - temos que compreender em primeira instância como, desde nossa posição como indivíduos situados numa localização de ser, estar e saber no mundo frente a uma hierarquia de poder e conhecimento, assimilamos a modernidade.

Dentro das narrativas androcêntricas das tradições religiosas, encontra-se a raiz de muita violência contra as mulheres. O teólogo José Luis Tamayo Acosta (2011) afirma que, embora as mulheres sejam a maioria das comunidades religiosas e as mais envolvidas na transmissão e na prática das tradições, elas têm a maior desvantagem, por toda a exclusão e violência que é exercida contra elas em nome da religião¹ (TAMAYO ACOSTA, 2011). A influência da

¹ A caça das bruxas é um dos maiores exemplos disto. Como em um espelho se estavam matando mulheres nos Séculos 15 e 16, e o extermínio de 9 milhões de mulheres – número semelhante ao de mortos na 1ª guerra mundial. Um discurso exposto até em manuais da época (manual de como matar). O estupro colonial– Sueli carneiro. Morte e submissão dos corpos das mulheres a um sistema patriarcal-racista-capitalista (SAFFIOTTI).

religião na vida das mulheres vai além dos âmbitos puramente religiosos. A teologia emana discursos de gênero que impactam a vida das mulheres como sujeitos políticos.

Essas raízes teológicas são discursivas. Quando digo discursos, refiro-me ao fato de que as mulheres na religião são uma história, partem de narrativas que são produto da interação de mecanismos de poder, da autoridade de enunciação e da acumulação histórica por meio de ações performativas; se o gênero é um discurso com significado cultural, então o feminino e a categoria ‘mulher’ na religião também são. As narrativas das tradições monoteístas sobre a criação de mulheres, que desempenham um papel fundamental no estabelecimento de atitudes e na construção de identidades sobre as mulheres em suas respectivas sociedades, articulam categorias enunciativas que postulam seu desenvolvimento social, político e cultural sob a influência de elementos essenciais do patriarcado, por isso entendemos que suas próprias representações não são dogmas, mas são história.

O Islã contém um conjunto de valores temporais e espirituais, baseados em diferentes interpretações, as quais dão prioridade a certas articulações normativas morais, formando um ambiente sócio-político e ideológico nos quais variadas lutas intelectuais são desenvolvidas. Por um lado, o Islã oficial dos *ulemas*² postula uma revisão dos valores dogmáticos centrais, e em segundo lugar, o modelo decolonial que postula uma nova reformulação radical dos valores do mesmo código religioso.

O Islã, pelos seus textos, apresenta uma dupla vocação. A primeira é religiosa- a unicidade de Deus, como o primeiro e fundamental requisito da fé. A segunda é comunitária, pela qual os laços sociais e políticos devem se submeter à unidade divina. O Islã significa uma rendição total de si mesmo a Deus e à sua Palavra, mas não é uma simples submissão, pelo contrário, é uma entrega voluntária, ativa e baseada na fé. Para o crente, o Islã deve ser percebido como o principal fundamento da identidade, o principal requisito de todos os fins e, é claro, acima das ideologias, países, nações, raças ou classes. O Islã, por meio de seus textos, constitui um conjunto de normas para a vida política, social, familiar, religiosa e espiritual para todo muçulmano.

² Um *ulemá* ou álime (em árabe: علماء *‘ulamā*’, singular عالم *‘ālim*, "erudito", "sábio", "conhecedor [da lei]") é um teólogo ou sábio e versado em leis e religião, entre os muçulmanos. Os ulemás são conhecidos como árbitros da sharia, o direito islâmico. Embora sejam especialmente versados em direito islâmico, alguns também estudam outras ciências, como filosofia, teologia dialética e hermenêutica alcorânica. Os campos estudados e a sua importância variam conforme a tradição e a escola. Num sentido mais amplo, o termo "*ulemá*" é empregado para descrever o corpo de clérigos muçulmanos que completaram vários anos de estudo das ciências islâmicas, como um mufti, um cádi, um alfaqui ou um muhaddith. Alguns muçulmanos incluem no escopo deste termo os mulás, imames e maulvis de vilarejo - que atingiram apenas os degraus mais baixos da escada acadêmica islâmica; outros muçulmanos diriam que os clérigos devem ter padrões mais altos para ser considerados ulemás.

Existe nos princípios do Alcorão uma verdadeira filosofia sócio-política, a obediência ao Profeta, o líder espiritual ou temporal, que detém a legitimidade e a autoridade; de acordo com a perspectiva durkheimiana, a religião historicamente cobre a necessidade de atribuir uma ordem (lógica e moral) à contingência original do mundo. Essa ordem atribuída expressa, em consequência, as condições e as referências básicas a partir das quais o próprio grupo social é representado, de acordo com suas principais estruturas (DURKHEIM, 1982).

Na medida em que tais poderes não são inerentes à natureza das coisas, Durkheim afirma que representam uma realidade aderida ao real. Assim, adicionado à ordem social (moral religiosa, cultural) opera a partir de uma lógica particular não derivada das causas e consequências necessárias, mas sim de laços atribuídos; ao contrário do mundo natural e das operações técnicas, no mundo social não há para Durkheim necessidade automática, mas resultados simbólicos atribuídos (DURKHEIM, 2000).

É assim que a maior parte dos discursos da mulher no Islã partem de debates subsequentes ao conteúdo do Alcorão³, do *Fiqh*⁴ e da *Sharia*⁵, deixando de lado, as análises dos processos históricos, políticos, sociais, econômicos, psicológicos, entre outros, da situação generalizada das mulheres, e portanto, supõem reinterpretações e releituras culturalistas, baseadas em noções, imagens e projeções atemporais e homogêneas pautadas desde o começo da estrutura colonial até hoje.

Outras vertentes entendem a modernidade como um projeto colonial civilizatório, porém, reivindicam uma crítica radical da modernidade eurocentrada, gerando, em síntese, uma autonomia epistêmica e organizacional das pautas estabelecidas, tanto dos feminismos ocidentais, como dos projetos civilizatórios da modernidade. Esta discussão tem tergiversado

³ Alcorão (em árabe: القرآن, transl. al-Qur'ān, lit. "a recitação") ou Corão, Os muçulmanos afirmam que o Alcorão é a palavra literal de Deus (Alá) revelada ao profeta Maomé (Muhammad). A palavra Alcorão deriva do verbo árabe que significa declamar ou recitar; Alcorão é portanto uma "recitação" ou algo que deve ser recitado. É um dos livros mais lidos e publicados no mundo. É prática generalizada na maioria das sociedades muçulmanas.

⁴ O termo *fiqh* alude à metodologia para converter em legislação aplicável as normas do Alcorão e da Sunnah que, por suas características de revelação religiosa, podem regular diretamente a vida dos homens na religião islâmica. O termo "*fiqh*" significa "conhecimento profundo". Seguindo as diretrizes de Maomé, os padrões religiosos devem ser aplicados a uma análise crítica que determine sua utilidade e significado em cada momento e lugar. Assim, o *fiqh* determina como o muçulmano se relaciona com Deus (*al-'ibādāt*) e com seus companheiros (*al-mu'āmalāt*), respeitando o Alcorão e a Sunna. É, portanto, no sentido legal, a disciplina da jurisprudência islâmica que estuda a Sharia.

⁵ É o nome dado ao direito islâmico. Em várias sociedades islâmicas, ao contrário do que ocorre na maioria das sociedades ocidentais, não há separação entre a religião e o direito, todas as leis sendo fundamentadas na religião e baseadas nas escrituras sagradas ou nas opiniões de líderes religiosos. O Alcorão é a mais importante fonte da jurisprudência islâmica, sendo a segunda a Suna (obra que narra a vida e os caminhos do profeta). Não é possível praticar o Islão sem consultar ambos os textos. A partir da Suna, relacionada mas não a mesma, vêm os *ahadith*, as narrações do profeta. Um *hadith* é uma narração acerca da vida do profeta ou o que ele aprovava - ao passo que a Suna é a sua própria vida em si. Como se disse, as suas principais fontes são o próprio Alcorão e os *ahadith*, mas o *ijma*, o consenso da comunidade, também se tem aceitado como uma fonte menor.

os diferentes contextos locais nos quais apresentam problemáticas específicas, para cair em dicotomias transversais entre a tradição e a modernidade, como também, a secularização e a religião, e assim, são obrigadas a simplificar-se e homogeneizar-se para invisibilizar a variedade e pluralidade de movimentos da mulher com jeitos muito diferentes de ver o Islã e, conseqüentemente, pôr em prática ações a favor de seus direitos legítimos, impossibilitando a sua expressão e a sua existência dentro de âmbitos socioculturais e políticos destas comunidades.

É necessário superar os discursos do oximoro a partir de um questionamento estrutural dos mesmos que mostra quais foram suas possibilidades de criação e emergência e qual o seu *modus operandi* como dispositivos coloniais da prisão epistemológica existencial e, portanto, como mecanismos complexos de produção de conhecimento e ignorância, visibilidade e invisibilidade, existência e inexistência no império da anulação do outro (SIBAI, 2016, p. 117).

Este debate mergulha numa estreita relação histórica entre o poder e a colonização, construindo espectros necessários para perpetuidade e reprodução do papel da mulher nas comunidades árabes atuais. A mulher muçulmana com *hiyab*⁶, é a estrutura colonial por excelência, que movimenta representações culturais efêmeras e articula uma visão transversal da dominação do Islã, como religião de Estado.

As formas discursivas que surgem das estruturas de poder do sistema-mundo moderno-colonial, apresentam não só uma nova problemática que envolve por completo a cultura muçulmana e as representações socioculturais do Islã, mas também antecipa a reprodução de novas formas de dominação, as quais os movimentos de liberação da mulher islâmica têm que enfrentar.

Para Quijano (2000), as relações sociais de dominação constituídas na conquista da América, e que se mostraram mais diligentes, são aquelas baseadas na ideia de raça. Esta noção é arquitetada pela modernidade adaptando e rotulando a população mundial com base em supostas diferenças biológicas. A ideia de raça também desenvolveu o eixo da classificação mundial das formas de exploração e controle do trabalho, e, assim, o capitalismo como sistema

⁶ O hijab (geralmente pronunciado "*jijab*", em árabe, حجاب) é um véu que cobre a cabeça e o tórax que as mulheres muçulmanas costumam usar desde a puberdade, na presença de homens adultos que não são de sua família imediata. Como uma forma de normativa moral. De acordo com algumas interpretações, também pode ser usado na presença de mulheres adultas não-muçulmanas fora de sua família imediata. O hijab também pode denotar qualquer cobertura de cabeça, rosto ou corpo usada por mulheres muçulmanas que similarmente concorda com um certo padrão de modéstia. Pode também referir-se ao aprisionamento de mulheres de homens na esfera pública, ou pode incorporar uma dimensão metafísica: Al-Hijab refere-se ao "véu que separa o homem ou o mundo de Deus".

mundial foi formado dentro do foco ocidentalocêntrico, ligando as diferentes formas de controle do trabalho (a escravatura, a servidão, entre outras) em torno do capital e do mercado mundial.

Mostrando deste modo que o pluriversalismo instituído pelas concepções racializadas do eurocentrismo e cristianocentrismo do sistema mundo, pressupõem um sistema de categorização pejorativa na qual sintetiza-se a base dos processos da cultura do terror que se vivencia na atualidade e que ameaça a coesão da cultura islâmica, projetando-o como um inimigo em comum e extrapolando novas práticas e dinâmicas de interação que justificam a agressão constante ao povo muçulmano em diferentes partes do globo.

Antes de destacar os diversos itens que nos levam a desenvolver esta pesquisa é necessário aclarar alguns pontos para entender a nossa problemática.

A mensagem do Alcorão, diferente da Bíblia católico-cristã, possui princípios mais radicais de igualdade de gênero, estabelecendo princípios de equidade de direitos tanto para homens quanto para mulheres, devido a que, na sua referência alusiva ao binarismo ontológico biológico, o discurso na maioria dos versos usa o vocábulo “humanos”, evitando o uso de alguma categoria específica. O Alcorão não tem o mesmo caráter textual da Bíblia, visto que é concebido como a revelação, em um sentido diferente do que ocorre no caso dela, pois é concebido como a palavra direta e imediata de Alláh. O mais próximo da contextualidade da Bíblia são os Hadices, que situam os testemunhos da vida do profeta por testemunhas da época. Segundo Grosfoguel:

Todo o Islã, da jurisprudência islâmica à espiritualidade muçulmana, é baseado no Alcorão e os hadiths [...] para aqueles que conhecem o árabe clássico, a poesia, a profundidade e a beleza do Alcorão são impossíveis de serem imitados (GROSFOGUEL, 2016, p. 13).

Não existe um dualismo entre a vida material e a vida espiritual dentro do Islã, porque tudo está intrinsecamente relacionado, projetando deste modo dimensões tanto materiais como espirituais:

No Islã, não há pretensão de separar o mundo material do cotidiano humano da espiritualidade, que não é uma prática reservada aos domingos e separada do que é feito de segunda a sexta-feira. Por isso, o Islam prescreve a obrigação de todo muçulmano de fazer cinco orações diárias ao longo da vida, o material e o espiritual coexistem e estão unidos, sendo impossível separá-los (GROSFOGUEL, p. 14).

O Islã apresenta diversas seitas ou interpretações, destacando-se os dois grupos majoritários Chiitas e Sunitas, mas dentro destes dois grupos estabelecidos coexistem uma

diversidade de tendências e interpretações, e apesar das divergências apresentadas entre estes grupos, todos reconhecem os cinco pilares do Islã:

A) A existência de um único deus e que Mohamed é seu profeta (shahada); B) a obrigação de fazer cinco orações diárias (zalat); C) a peregrinação a Meca, pelo menos uma vez na vida (haj); D) a esmola, onde a doação de uma parte dos recursos e da renda é necessária para os mais necessitados (zakat) e E) o jejum de um mês uma vez por ano (Ramadan) [...] todos os muçulmanos do mundo a reconhecem como uma palavra revelada de ALA, isto é, não há diferentes Alcorões com diferentes versos e seções, mas apenas um reconhecido por todos os muçulmanos (GROSFOGUEL, 2016, p. 15).

O colonialismo não só afetou os diversos povos muçulmanos com a extração e exploração das suas riquezas e da sua construção social, também afetou diretamente as narrativas e concepções da teologia Islâmica:

Essa distorção colonial da tradição muçulmana serve como uma metáfora para entender que existem muitas interpretações do islamismo contemporâneo que hoje circulam como autêntico islamismo, cujas revisões teológicas são o resultado da história colonial britânica e francesa no mundo muçulmano, por exemplo, a O wahhabismo saudita é uma versão do Islã que adota como método de leitura do Alcorão os mesmos métodos literais de leitura da Bíblia dos fundamentalistas protestantes (GROSFOGUEL, 2016, p.16).

Outra coisa importante a observar é que, segundo a Doutora Cila Lima⁷, o termo islamismo não é igual a islã. O islamismo e, portanto, as mulheres islamitas são pessoas pertencentes a grupos fundamentalistas do Islã, havendo então, dois movimentos diferentes: o de mulheres islamitas e o movimento pela libertação da mulher islâmica.

E por último, há grande diferença entre os três conceitos designados nas categorias representativas – ser islâmico, ser árabe e ser muçulmano –, tendo assim significados totalmente diferentes apesar de estarem intrinsecamente relacionados. Ser islâmico designa a pessoa que reproduz a ideia, o dogma, neste caso o Islã; ser árabe tem uma conotação mais territorial, geográfica, diferenciando o povo árabe de outros como o latino, o europeu, o anglo-saxão, para dar um exemplo; e ser muçulmano faz referência às pessoas que reproduzem uma leitura específica do dogma, uma leitura que se percebe na construção sociocultural e nas normativas ético-morais dos indivíduos.

⁷ Cila Lima, Autora de *Women and Islamism: the cases of Egypt and Turkey*, Berlin: LAP-Lambert, 2013 e de *Feminismo islâmico: mediações discursivas e limites práticos*, Novas Edições Acadêmicas, 2017. Pesquisadora do GTOMMM) GT-Oriente Médio e Mundo Muçulmano e NEHH (Núcleo de Estudos de História e Historiografia), ambos da USP. Editora executiva da Revista Malala.

É deste modo que a análise deste trabalho será desenvolvida, partindo da perspectiva teórica e metodológica de Eliseo Verón, Ernesto Laclau e Michel Foucault, entre outros pensadores. O discurso político será tomado como cenário de luta discursiva, onde são postas em jogo diferentes estratégias que constroem um ato de enunciação com características próprias e, nesse sentido, contribuem na busca das especificidades do discurso político que permite lê-lo em perspectiva e em cruze com outros discursos diferentes (informativo, jornalístico, etc).

Longe de considerar que há uma linearidade na circulação do sentido, na análise dos discursos sociais pode haver duas perspectivas: produção e reconhecimento. O lugar da produção refere-se ao momento enunciativo, ao mesmo tempo em que manifesta a estrutura em que - dentro de certas relações sociais - ocorre a produção social do sentido (VERÓN, 1985, p. 16).

Nessa linha de análise, o que nos interessa não é a descrição de "um tipo" de discurso, mas uma tipologia dos jogos de discurso, isto é, as estratégias, táticas, conjunturas e relações de poder que mostram o que um discurso é capaz de fazer. O *corpus* escolhido para tal proposta consiste em três discursos caracterizados como políticos, embora sua interface seja projetada a partir de uma perspectiva meta-teórica, se localiza dentro do marco das instituições políticas, pois seu objetivo é justamente modificar o contexto social, político e cultural da mulher muçulmana dentro do Islão (Movimento de libertação da mulher islâmica) desenvolvidos a partir das obras de Amina Wadud, Sirin Adlbi Sibai, Asma Barlas, Asma Lamrabet e Ziba Mir Hosseini.

Isso se dá a partir do estabelecimento de práticas discursivas frente às fundamentações do Islã, como também a partir da construção de tensionamentos em relação ao patriarcado e à discriminação de gênero, a segregação ou subordinação das mulheres em nome da religião. Esse ataque discursivo se dirige a personagens da arena política, o Fiqh (jurisprudência islâmica), presentes na Declaração Universal dos Direitos Humanos no Islã (Dudhi) aprovada pelo Conselho Islâmico da Europa em 1981, a Declaração dos Direitos Humanos no Islã (DDHI), aprovada pela Conferência dos Estados Islâmicos em 1990, que traça um caráter primário dentro das políticas de Estado dos governos arabo-muçulmanos na atualidade e a sua influência dentro do sistema internacional, como também presente nos códigos do estatuto pessoal da Síria e dos países do Magreb⁸. Esses dados não os convertem automaticamente em discursos

⁸ O Magreb é uma área da África Setentrional, que corresponde à região ocidental do norte do continente africano. A palavra Magreb é de origem árabe e significa "onde o Sol se põe". Inclui Marrocos, Argélia e Tunísia. O Grande Magreb inclui também a Mauritânia e a Líbia, e se estende desde o Egito até o Iraque e a Península Arábica.

políticos, embora permitam a pensar que obedecem a uma certa ordem de discurso e a regularidades invariantes que podem ser traçadas como pertencentes ao discurso político.

2 DECOLONIALIDADE, GÊNERO E ISLÃ

O presente capítulo tem como finalidade abordar os debates teóricos que orientam nossa pesquisa, desenvolvendo significados diversos que interatuam com os processos discursivos do papel da mulher dentro da construção muçulmana atual e a repercussão que traz consigo o desenvolvimento do movimento de libertação da mulher islâmica na contemporaneidade. Partindo de pressupostos, na maioria divergentes, sobre a incompatibilidade do feminismo e Islã, como também, a projeção de interpretações hermenêuticas perpendiculares criadas pelas ativistas islâmicas que subjazem simultaneamente aos discursos segregacionistas dos governos arabo-muçulmanos e os discursos provenientes das estruturas racistas coloniais que sustentam a islamofobia.

A *colonialidade*, colocada como instrumento analítico político chave do pensamento decolonial, tem desenvolvido sua função como ferramenta de vigilância epistemológica dos efeitos da racionalização que se apresentam nos discursos emitidos desde o ocidente sobre os “*Outros*”. Assim, conceitos como o de geopolítica do conhecimento⁹, vinculam a problemática da produção de saberes com espaços geo-históricos situados nos centros de poder. O conhecimento tem um valor e um lugar de origem, e sua produção e distribuição em um nível planetário está intensamente relacionada à colonialidade do poder (Quijano, 2005)¹⁰ e ao desenvolvimento do capitalismo.

Enrique Dussel no seu livro *Europa, modernidade e eurocentrismo* (2000), propõe uma segunda visão da modernidade, onde se constitui a legitimação de Europa como centro do mundo a partir da invasão e genocídio dos povos ameríndios em 1492, deste jeito, Europa situou as outras culturas dentro da sua periferia surgindo deste modo o etnocentrismo. O que eventualmente tem sido uma característica de todas as culturas. Não obstante, o etnocentrismo moderno europeu perpetuou a sua identificação, a partir da sua localização como centro do mundo, como ente universal concreto hegemônico. Deste modo, o pensamento decolonial tem desenvolvido uma linguagem com categorias analíticas próprias, em que o termo *colonialidade* pressupõe um marco global do sistema mundo *moderno / colonial, capitalista /*

⁹ Walter Mignolo, Professor e diretor do Centro de Estudos Globais e Humanidades da Universidade Duke (Estados Unidos) e ilustre professor do Departamento de Estudos Românicos da mesma universidade. Entre seus livros destacam-se: *O lado mais escuro da Renascença* (Ann Harbour, 1995), *Capitalismo e geopolítica do conhecimento* (editor, Buenos Aires, 2001), *Histórias locais / desenhos globais* (Princeton, 2002, tradução para o espanhol pela editora Akal, 2003) e *The Invention of Latin America* (2005).

¹⁰ Para maior informação, ver:

http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sursur/20100624103322/12_Quijano.pdf

*patriarcal, branco / militar, ocidentalocêntrico / cristianocêntrico*¹¹, o qual representa o sistema internacional global, imperialista, patriarcal e racista, que promove a institucionalização da extração e transferência dos recursos materiais, culturais, epistemológicos, espirituais e humanos das sociedades, culturas e países, que segundo a perspectiva eurocêntrica¹² categorizou-se como sociedades periféricas, para uma terceira parte minoritária da humanidade que goza dos privilégios que o sistema repercute.

Este sistema estabelece diferentes ligações que sustentam categorias semânticas e diferentes redes de significados, que geram, imagens, discursos e práticas dotadas de sentido e, deste modo, criam discursos de superioridade categorizados a partir do que se estipula como genuinamente ocidental, subtraindo marcos binários contraditórios. A Doutora Sibai estabelece ditos marcos a partir dos seguintes conceitos:

Identidade/alteridade, normalidade/anormalidade, desenvolvidos/subdesenvolvidos, democráticos/retrogradados, modernidade/tradição, progressistas/obscurantistas, moderados/radicais, ocidente/outros. E assim, antecipassem uma série de hierarquias globais, linguísticas, culturais, etno-raciais, econômicas, epistêmicas sexuais, humanas, entre outras (SIBAI, 2016, p. 21).

Como sinônimo do exercício de violência sob as sociedades conquistadas, surgiu a leitura da modernidade como uma violência contra o “outro”, como uma forma de silenciamento e invisibilização, e, assim, a Europa aparece como uma racionalidade interna, ao mesmo tempo, praticando uma irracionalidade contra o outro, disfarçada pelos discursos da agência civilizadora universal, a missão de salvação ou a visão onde o outro cumpra a suas mesmas etapas de desenvolvimento histórico. Isto é o que o professor Dussel (2000, p. 29) denomina como a “falácia desenvolvimentista”.

Deste modo, a colonialidade do poder é um eixo que, junto com o capitalismo e o eurocentrismo, compõe o padrão atual de poder mundial. Anibal Quijano em sua análise do conceito de "totalidade" construído pela tradição marxista, analisa a complexidade social como um todo inter-relacionado, integrado, opositor e antagônico. Ou seja, ele reconheceu que “a colonialidade do poder, que o capitalismo e o eurocentrismo, tem uma ligação indissolúvel conexa a qual se reforça mutuamente” (QUIJANO, 2000, p. 32).

¹¹ Este conceito é estruturado pelo Doutor em Sociologia e teoria decolonial Ramon Grosfoguel quem afirma que dito conceito visibiliza os pontos fortes que surgem dentro da nossa problemática.

¹² Eurocentrismo é utilizado para designar a superioridade e a centralidade da Europa em relação aos demais países do mundo. Porém, essa centralidade é conferida justamente pelo poder que o continente possui, inclusive de produzir conhecimento e narrativas sobre sua história. Isto explica a história como diretamente relacionada aos feitos dos europeus. Para maior informação veja-se, KANTH, R. K. *Against eurocentrism: a transcendent critic of modernist society, society, and morals. Discourse on human emancipation*. Palgrave, London, 2005.

Para Quijano (2000), as relações sociais de dominação constituídas na conquista da América, e que se mostraram mais diligentes, são aquelas baseadas na ideia de raça. Esta noção é arquitetada pela modernidade adaptando e rotulando a população mundial com base em supostas diferenças biológicas. A ideia de raça também desenvolveu o eixo da classificação mundial das formas de exploração e controle do trabalho, e assim, o capitalismo como sistema mundial foi formado dentro do foco ocidentocêntrico (ocidentofalocêntrico), ligando as diferentes formas de controle do trabalho (escravatura, a servidão, entre outras) em torno do capital e do mercado mundial.

Mostrando deste modo que o pluriversalismo instituído pelas concepções racializada do eurocentrismo e cristianocentrismo do sistema mundo, pressupõem um sistema de categorização pejorativa na qual sintetiza-se a base dos processos da cultura do terror que se vivencia na atualidade e que ameaça a coesão da cultura islâmica, projetando-o como um inimigo em comum e extrapolando novas práticas e dinâmicas de interação que justificam a agressão constante ao povo muçulmano em diferentes partes do globo.

O *não ser*, se apresenta em consequência, como um espaço que parte da existência de uma linha invisibilizada na concepção da modernidade ocidental, onde se identifica o racismo como uma hierarquia global de superioridade e inferioridade sob a linha do *humano* que tem sido politicamente produzida e reproduzida durante séculos pelo ocidente.

Em meio do contexto do sistema mundo moderno/colonial, os outros povos, culturas e indivíduos heterogeneamente constituídos na escala de hierarquias com uma homogeneidade contraposta ao ocidente, são localizados constantemente durante séculos na zona de *não ser*, porém, extrapolando mecanismos que flutuam através destas constantes, situando o “quem pode falar” pautado pela geopolítica do conhecimento, e assim, outorgando só aos indivíduos provenientes do império, o poder de teorizar sem importar o local de enunciação:

Este prejuicio está anclado en la distribución ideológica del conocimiento en las ciencias sociales y las humanidades, que va unido a la distribución geopolítica del primero, segundo y tercer mundos (MIGNOLO, 1996 *apud* SIBAI, 2016, p. 34)¹³.

O professor Grosfoguel (2011) afirma que as pessoas que estão acima da linha do humano são reconhecidas socialmente na sua humanidade como seres com direitos e acesso a sua subjetividade, tais como os direitos humanos, cidadãos, civis, laborais, entre outros, por

¹³ Tradução: Este preconceito está ancorado na distribuição ideológica do conhecimento nas ciências sociais e humanas, que está ligado à distribuição geopolítica do primeiro, segundo e terceiro mundos.

outro lado, as pessoas embaixo desta linha do humano são consideradas sub-humanas ou não humanas, quer dizer, sua humanidade é questionada e, portanto, negada:

En la dialéctica del «Yo» y el «Otro» dentro de la zona del ser hay conflictos, Pero no son raciales porque la humanidad del otro oprimido es reconocida por el «Yo» opresor. El «Yo» en un sistema imperialista /capitalista/patriarcal son las élites metropolitanas masculinas heterosexuales occidentales y las élites masculinas heterosexuales occidentalizadas en los países periféricos. El «Otro» en la zona del ser son las poblaciones occidentales de los centros metropolitanos u occidentalizadas dentro de la periferia, cuya humanidad es reconocida pero que al mismo tiempo viven opresiones no-raciales de clase, sexualidad o género dominados por el «Yo» imperial en sus respectivas regiones y países. La zona del ser y no-ser no es un lugar geográfico específico, sino una posición en las relaciones raciales de poder que ocurren a escala global entre centros y periferias, pero que también ocurren a escala nacional y local contra diversos grupos racialmente inferiorizados. Existe un colonialismo interno tanto en el centro como en la periferia. Existen zonas del ser y no-ser a escala global entre centros occidentalizados y periferias no-occidentales (colonialidad global), pero también existen zonas del ser y zonas del no-ser tanto en los centros metropolitanos como también en las periferias (colonialismo interno)¹⁴ (GROSFUGUEL, 2012, p. 95)¹⁵.

Estes conceitos se projetam como base essencial dentro dos processos constitutivos da cimentação xenófoba que tem emergido nos últimos anos, a fortemente vivenciada islamofobia, e deste jeito, o essencialíssimo faz que os indivíduos na área do não-ser sejam indiscutivelmente ideados como inerentemente violentos e aqueles na área do ser como inerentemente pacíficos. O racismo e o Cristianocêntrismo do sistema mundial apoiam essas percepções e as políticas violentas que elas determinam. Grosfoguel explica:

¹⁴ Na dialéctica do "eu" e do "Outro" dentro da área do ser há conflitos, mas eles não são raciais porque a humanidade do outro oprimido é reconhecida pelo "eu" opressivo. O "eu" em um sistema imperialista / capitalista / patriarcal são as elites metropolitanas masculinas heterossexuais ocidentais e as elites masculinas heterossexuais ocidentalizadas nos países periféricos. O "Outro" na área do ser são as populações ocidentais dos centros metropolitanos ou ocidentalizados dentro da periferia, cuja humanidade é reconhecida, mas ao mesmo tempo vive opressões não-raciais de classe, sexualidade ou gênero dominadas pelo "eu" imperial em suas respectivas regiões e países. A área do ser e do não-ser não é um lugar geográfico específico, mas uma posição nas relações raciais de poder que ocorrem em escala global entre centros e periferias, mas que também ocorrem em escala nacional e local contra diversos grupos racialmente inferiorizados. Há um colonialismo interno tanto no centro quanto na periferia. Há áreas de ser e não ser globalmente entre os centros ocidentais e não-ocidentais (colonialidade global) e periferias, mas existem áreas de ser e áreas de não-ser, tanto em centros metropolitanos como nas periferias (colonialismo interno)

¹⁵ Tradução: Na dialéctica do "eu" e do "Outro" dentro da área do ser, há conflitos, mas eles não são raciais, porque a humanidade do outro oprimido é reconhecida pelo opressivo "eu". O "eu" em um sistema imperialista / capitalista / patriarcal são as elites metropolitanas masculinas heterossexuais ocidentais e as elites masculinas heterossexuais ocidentalizadas nos países periféricos. O "Outro" na área do ser são as populações ocidentais dos centros metropolitanos ou ocidentalizados dentro da periferia, cuja humanidade é reconhecida, mas ao mesmo tempo vive opressões não-raciais de classe, sexualidade ou gênero dominadas pelo "eu" imperial em suas respectivas regiões e países. A área do ser e do não-ser não é um lugar geográfico específico, mas uma posição nas relações raciais de poder que ocorrem em escala global entre centros e periferias, mas que também ocorrem em escala nacional e local contra diversos grupos racialmente inferiorizados. Há um colonialismo interno tanto no centro quanto na periferia. Há áreas do ser e do não-ser em escala global entre os centros ocidentalizados e as periferias não ocidentais (colonialidade global), mas há também áreas de ser e não ser, tanto nos centros metropolitanos como nas periferias (colonialismo interno).

Si un negro comete un crimen, se acusa a toda su «raza» de ser violentos. Si un musulmán comete un acto terrorista, se acusa a toda su religión. Pero si un «blanco occidental cristiano» comete un acto terrorista, se trata de un «desequilibrado mental» o de «individuos violentos debido a problemas sociales». Nunca se extrapola el crimen a todos los «blancos» ni a todos los «cristianos» porque eso es visto como discriminatorio¹⁶ (GROSFOGUEL, 2016, p. 23).

E assim, quem pode falar refere-se a “quien se considera que tiene la competencia necesaria para hacerlo”¹⁷ (MIGNOLO, 1996, p. 34) por que foi construído, instituído e institucionalizado como sujeito de objetividade, e quem merece um lugar de enunciação.

Portanto, a modernidade ocidentalocêntrica é entendida e projetada como um modelo objetivo, desorientado, e desfactuado, universal e idealmente para ser alcançado por todas as culturas e civilizações do mundo de acordo com os quadros impostos pelo Ocidente, nesse processo vão se produzir vários movimentos. Primeiro, a epistemologia ocidental supostamente universal que marca uma diferença epistemológica com todas as outras formas epistemológicas e práticas sociais de conhecimento, que serão então, desapoizadas, inferiorizadas ou eliminadas como conhecimento inferior e inútil.

Como também, a constituição do epistemicídio como sugere Boaventura Santos (2010): a supressão do conhecimento local por um conhecimento hierarquizado, que sob o pretexto de missão civilizadora tentou homogeneizar a diversidade social linguística, política, cultural, epistemológica do mundo invisibilizando e silenciando seu caráter intrinsecamente plural e heterogêneo. Porém, as culturas, saberes e epistemologias que sobreviveram foram submetidas ao padrão epistemológico dominante, definindo-a como pouco utilizável como objeto de estudo científico ou como instrumentos de governo indireto, conhecimento específico local para aplicar a ilusão de um autogoverno nos povos indígenas (BOAVENTURA, 2010, p. 24).

Portanto, o racismo religioso foi transmutado em racismo científico. Europa apropriou o conhecimento científico de outras civilizações deixando de lado a espiritualidade e a ética, invalidando qualquer tipo de limite. Presenciamos desse modo, o projeto de secularização como modelo teórico-epistêmico, onde o homem cristão, branco, ocidental se destaca como a nova fonte geradora de conhecimento e, a partir daí, vai negar todos os outros conhecimentos do

¹⁶ Tradução: Se um negro comete um crime, toda a sua "raça" é acusada de ser violenta. Se um muçulmano comete um ato terrorista, toda a sua religião é acusada. Mas se um "alvo cristão ocidental" cometer um ato terrorista, é um "mentalmente desequilibrado" ou "indivíduos violentos devido a problemas sociais". O crime nunca é extrapolado para todos os "brancos" ou para todos os "cristãos" porque isso é visto como discriminatório. " (GROSFOGUEL, 2016, p.23).

¹⁷ “quem se considera que tem a competência necessária para fazê-lo” tradução.

mundo, e todas as espiritualidades emergentes destes, projetando-os como inferiores e dando razão científica só as produções que cumprirem estas categorias.

Isto explica porque, mesmo a teologia e a filosofia médio oriental, epistemologicamente marginalizada pelo pensamento científico moderno, também supõe uma concepção de universalidade. E, conseqüentemente, como resultado, temos a produção do que a Doutora Sibai (2016) chama de “a *colonialidade da religião*”, que submergirá uma das formas de violência epistêmico-filosófica, espiritual e existencial mais radicais.

A decolonialidade, por conseguinte, é considerada como um projeto de descolonização intelectual e epistêmica em duplo sentido: por um lado, evidencia as conexões existentes entre o lugar geocultural e a produção teórica, mostrando como a colonialidade do poder subalternizou nossos modos de conhecer; e, por outro, levanta a necessidade de incorporar "outros conhecimentos", aqueles marginalizados e dominados nos espaços de produção de conhecimento. É deste modo que se estrutura a base substancial da produção hermenêutica sintetizada nas produções das ativistas islâmicas, não só subalternizadas pelas estruturas hegemônicas do poder, mas também pelas estruturas colonizadas das práticas muçulmanas dentro dos países médio-orientais que sugerem uma antítese da perspectiva corânica igualitária.

Estes discursos instrumentalizam concepções de poder que desprendem de um marco teórico, político e metodológico decolonial que estabelece a existência de diferentes cadeias de poder que operam em diferentes níveis de generalidade. Segundo Castro-Gómez (2007), o pensamento heterárquico é uma tentativa de conceituar estruturas sociais com uma nova linguagem que vai além do paradigma da ciência social eurocêntrica herdada do século XIX. A velha linguagem é para sistemas fechados, porque tem uma lógica única que determina tudo a partir de uma única hierarquia de poder (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 30).

As heterarquias, são deste modo, estruturas complexas nas quais não há um nível básico que governe sobre os outros, mas todos os níveis exercem algum grau de influência mútua em diferentes aspectos particulares e atendem a conjunturas históricas específicas. Em uma heterarquia, a integração de elementos disfuncionais do sistema nunca é completa, como na hierarquia, mas parcial, (CASTRO-GÓMEZ, 2007, p. 35) o que significa que no capitalismo global não existem lógicas autônomas nem uma única lógica determinante governando todos os outros, mas há processos complexos, heterogêneos e múltiplos, com diferentes temporalidades, dentro de um único sistema mundial. E assim, os múltiplos dispositivos de poder são considerados sistemas complexos interligados em redes.

Ao mesmo tempo, a particularidade que marca as relações da zona de ser para a zona de não ser, se encontra na gestão violenta ou não dos conflitos. Na zona do ser a resolução dos

conflitos se administra por meio da regularização e a emancipação, o que quer dizer que a violência é tratada como um fato isolado e pontual, enquanto na zona de não ser a resolução de conflitos é regulada pelas relações de apropriação e determinantemente marcada por uma relação de continua violência:

Occidente, que ha secuestrado el verbo y el sujeto para su exclusividad única, nos impone un monologo enmascarado en falsas dialécticas desarrollistas, democráticas, progresistas y cooperativistas; un monologo epistemicida e genocida. No existimos cognitivamente en la concepción universal del ser del mundo. Cuando occidente nos representa y habla por nosotros a través del poder que le da el habernos colonizado física y materialmente en ese mismo acto morimos, dejamos de existir, “no existimos” y “no somos” porque solo se puede ser cuando se tiene la capacidad de auto-representación y de hablar¹⁸ (SPIVAK, 1985 *apud* SIBAI, 2016, p. 33)

É deste modo que, quando pressupomos uma localização e um lugar de enunciação nos encontramos sob o julgo do monólogo ocidental, o que a doutora Sibai (2016) reconhece como *o império da anulação do outro*. Dita anulação, além de ter colonizado o poder o ser e o saber, nos impõe um desconhecimento limitantemente universal da diversidade do mundo por meio da sua escala hierarquia racista, patriarcal e epistêmica.

Segundo a doutora Sibai (2016) existem três mecanismos que subtraem a produção do não ser frente ao império da anulação do outro, planteado da seguinte maneira: **quem pode falar, como se pode falar e, sobre que temas se pode falar**. Ditas concepções se transformam no que Sibai chama de **a prisão epistemológico existencial**, a qual limita e delimita o espaço de possibilidades de existência conhecimento e enunciação.

Por conseguinte, *quem pode falar*, pressupõe que as pessoas provenientes do império, da zona do ser, têm a competência necessária para teorizar sem importar a sua localização. Segundo (Mignolo, 1996 *apud* Sibai, 2016) isto está ancorado na distribuição ideológica do conhecimento nas ciências sociais e nas humanidades que vão unidas a geopolítica do primeiro, segundo e terceiro mundo. Os diversos processos de classificação do ser e não ser, se diferenciam a partir da aplicação da violência construídas dentro destas categorias:

¹⁸ Tradução: O Ocidente, que sequestrou o verbo e o sujeito por sua exclusividade única, impõe um monólogo mascarado em falsos dialetos desenvolvimentistas, democráticos, progressistas e cooperativos; um monólogo epistemicida e genocida. Nós não existimos cognitivamente na concepção universal do ser do mundo. Quando o Ocidente nos representa e fala por nós através do poder que nos dá para ter fisicamente e materialmente colonizado no mesmo ato em que morremos, deixamos de existir, "não existimos" e "não somos" porque só pode ser quando temos a capacidade de auto-representação e fala (SPIVAK, 1985, *apud* SIBAI, 2016, p. 33)

Existe una línea imaginaria divisoria entre el ser europeo y el no ser: El no ser infra-humano y por lo tanto todo tipo de violencia puede aplicarse en su contra; el universal no lo abarca. Dentro del ser, sin embargo, la otredad se resolverá mediante diversos procesos no violentos¹⁹ (MALDONADO, 2007, p. 39).

Assim, todos os discursos do saber, gerados simultaneamente pelas colonialidades do poder e do ser, têm se difundido em múltiplos níveis, dirigidas às populações diferenciais através do globo. Pelo que, tem se baseado em instrumentos que trasladam a epistemologia e a cosmovisão concreta ocidental numa posição universal, mediante um movimento que elimina de fato, o lugar de enunciação do sujeito. Deixando constituídas as outras epistemologias como parciais, subjetivas e incapazes de alcançar a universalidade enquanto o homem branco ocidental se projeta como a única fonte de conhecimento capaz de lograr uma consciência universal.

O como pode se falar está implícito em exercícios extremadamente violentos, devido a que, os discursos produzidos pelo ocidente são fornecidos desde uma localização de um ponto zero²⁰ o qual codifica as realidades por meio da observação e a compressão de todo o existente, eventualmente classificando e domesticando a gestão do poder colonial. Deste jeito, na medida em que se reproduzem ditos discursos, a voz, os significantes e os termos do colonizador na prática são simultaneamente codificados para uma auto-anulação dos discursos periféricos (SIBAI, 2016, p. 37), o que quer dizer que o colonizador dispõe do verbo, da palavra, e os outros consequentemente os reproduzem. (SIBAI, 2016, p. 39).

E o terceiro mecanismo, *sobre que temas se pode falar*, faz referência essencialmente o que se conhece como os *gatekeeping concepts*. Segundo teóricos como Tala Asad²¹, Arjun

¹⁹ Tradução: “existe uma linha divisória imaginária entre o ser e o não-ser europeu: não ser infra-humano e, portanto, todos os tipos de violência podem ser aplicados contra eles; o universal não cobre isso. Dentro de ser, no entanto, a alteridade será resolvida através de vários processos não violentos”.

²⁰ A estratégia do ponto zero, segundo o sociólogo Ramon Grosfoguel, tem sido crucial para as dinâmicas globais ocidentais, já que ao ocultar o lugar de enunciação do sujeito, a expansão e a dominação coloniais ocidentais construíram uma hierarquia de conhecimento superior e inferior, e igualmente de gente superior e inferior a nível mundial.

²¹ Antropólogo sociocultural de margem internacional especializado em antropologia da religião, com especial interesse no Oriente Médio e no Islã. Asad é especialista em estudos do Sudão, os árabes e o nomadismo. Entre outros livros, ele é o autor de *On Suicide Bombing (The Wellek Library Lectures)* (2007); *Formaciones de lo Secular: Cristianismo, Islam, Modernidad (Memoria Cultural en el Presente)* (2003); y *Genealogies of Religion: Disciplina y Razones de poder en el cristianismo y el Islam* (1993).

Appadurai²² e Lila Abu-Lughod²³ se apresenta no marco da realidade do sujeito social atual uma série de metonímias teóricas ou *gatekeeping concepts*, que supõem temas influentes produzindo uma abordagem de estudos essenciais, base das ferramentas que restringem o conhecimento. São, pela sua natureza, ferramentas que não só restringem a produção de saberes, mas colonizam a realidade, edificando realidades subalternizadas ao poder hegemônico. Nas palavras de Arjun Appadurai:

[...] é um conceito que, devido à sua generalidade está associado a uma determinada região do mundo, para distinguir, dentro do sistema mundial, os pontos que atuam como "barreiras" e que são responsáveis por rejeitar ou decidir quais conceitos são utilizados e legitimados pelos critérios que o gatekeeper ou seletor aplica (APPADURAI, 1986, p. 358).

As produções discursivas coloniais têm atravessado variadas transformações a partir dos contextos subsequentes à Segunda Guerra Mundial, Arturo Escobar no seu livro *A invenção do terceiro mundo* (1998), determina como entramos globalmente na era do desenvolvimento resultado dos processos sócio-políticos e econômicos pós guerra, seguida da queda do muro de Berlim, entrando na era da globalização e conseqüentemente, após os atentados do 11/09 de 2001 nos Estados Unidos, entramos na era do terrorismo global.

A era desenvolvimentista se caracterizou pela consolidação do discurso hegemônico do presidente Truman em 1949 nos Estados Unidos, identificando o começo de uma nova era pautada pelas mudanças das relações internacionais e a emergência de uma nova ordem mundial consolidada pela necessidade do capitalismo de encontrar novos mercados mediante a configuração da ciência e a tecnologia para suprir as problemáticas de cada uma das sociedades, deixando de lado os discursos sistemáticos detalhados do colonialismo, porém dando abertura a novos marcos binários de apropriação de significados:

²² Nascido em Mumbai, na Índia, iniciou seus estudos na Universidade de Bombai, que continuou nos Estados Unidos, primeiro na Universidade Brandeis e, mais tarde, em Chicago, onde recebeu seu doutorado em pensamento social (1976). Iniciou suas atividades acadêmicas como professor de antropologia na Universidade da Pensilvânia (1976-92). Professor de antropologia na Universidade de Chicago (1992), onde foi diretor do Chicago Humanities Institute e diretor do Projeto de Globalização.

Especialista em novas abordagens socioculturais, realiza uma visão antropológica dos grandes problemas contemporâneos como a globalização, os fluxos migratórios e os novos meios de comunicação.

²³ (أبولغد ليلي) é professora de antropologia e estudos sobre mulheres e gênero na Universidade de Columbia, em Nova York. Especialista no mundo árabe, seus sete livros, baseados principalmente em pesquisas etnográficas de longo prazo, abrangem desde o sentimento e a poesia até o nacionalismo e a mídia, da política de gênero à política da memória.).

Los discursos de antaño caducan, ya no es posible explicar los marcos coloniales-racistas en la forma de civilizado/bárbaro, metropoli/colonia, y aparecen nuevos enemigos intra e extra europeos²⁴ (SIBAI, 2016, p. 42).

Deste modo, geram novas semânticas de outrificação, apresentando-se novos marcos político- administrativos com lógicas reforçadas de perpetuação dos marcos segregacionistas ligados ao racismo colonial, onde se apoia a ideia de que o racismo e as relações coloniais terminaram, extrapolando-a a um caráter meramente invisível, Grosfoguel explica:

[...] el racismo entonces, se torna invisible para las poblaciones metropolitanas, que es donde se produce una negación sistemática del mismo en las discusiones [...] numerosos autores identifican que la invisibilización se vincula con la transformación de los discursos racistas: El discurso racista biológico se torna un discurso racista cultural²⁵ (GROSFOGUEL, 2007, p.113).

Assim, o racismo cultural se apresenta como uma forma pejorativa na qual dentro do discurso racista o uso da palavra raça não se menciona, usando elementos culturais intrínsecos dentro da sua lógica com índices de inferioridade e superioridade, reproduzindo as mesmas dinâmicas da hierarquia colonial, “o racismo cultural está diretamente ligado ao racismo biológico na medida em que o primeiro naturaliza / essencializa a cultura dos sujeitos raciais / coloniais” (GROSFOGUEL, 2007, p. 43).

Neste contexto, o discurso desenvolvimentista se apresenta frente ao sistema internacional com uma força que afirma as relações de dependência político-econômica entre o centro ocidentalocêntrico e as periferias, desenvolvendo dinâmicas de segregação e exploração dos recursos materiais, culturais e humanos dos países subdesenvolvidos por meio da institucionalização do capitalismo como sistema econômico imperante, projetando os interesses das potências no exterior, criando políticas econômicas que promovem a indústria e a tecnologia do “norte”, instrumentalizada como ideia chave de incitação de necessidade destes produtos para os países do “sul”, gerando em contrapartida, um endividamento substancial e articulando cadeias de disciplinamento nestas sociedades:

²⁴ Tradução: Os discursos do passado expiraram, já não é possível explicar as estruturas coloniais-racista na forma de civilizado / bárbaro, metrópole / colônia, tem novos inimigos que aparecem dentro e fora da Europa.

²⁵ Tradução: o racismo torna-se invisível para as populações metropolitanas, que é onde há uma negação sistemática das mesmas nas discussões [...] numerosos autores identificam que a invisibilização está ligada à transformação de discursos racistas: O discurso racista biológico torna-se um discurso racista cultural

La política interior como salvoconducto a las presiones y críticas de sectores de la sociedad con respecto a la responsabilidad de sus países en las situaciones de los países subdesarrollados derivadas de las consecuencias del colonialismo, de los movimientos a favor del tercer mundo y como elemento complementario del mito del Estado de Bienestar²⁶ (RODRÍGUEZ, 2001, p. 89).

O desenvolvimento, entretanto, se transforma num processo linear que traça o rumo de uma sociedade que vai da condição de subdesenvolvimento até o ímpeto de alcançar o plenamente desenvolvido, moderno e progressista, e, assim, repercute numa impossibilidade concreta, no sistema mundo moderno/colonial. Porém, o ser desenvolvido só pode existir em base da exploração sistemática do resto do mundo e a invisibilização dos povos subsequentemente periféricos.

2.1 PRÁTICAS DISCURSIVAS: INTERSECCIONALIDADE, DECOLONIZAÇÃO E DESPATRIARCALIZAÇÃO.

Os discursos desenvolvimentistas têm sido entendidos por uma variedade de gamas dos feminismos através do globo como discursos coloniais, criando novas estratégias de análise e entendimento que mostram como é possível compreender os estudos da mulher partindo de perspectivas unidimensionais e etnocentristas, considerando os fatores políticos, sociais, econômicos e culturais das suas próprias realidades. Se apresenta deste jeito, a interseccionalidade, tentando visualizar a configuração dos diferentes poderes nos contextos locais e particulares os quais geram regimes e esquemas de dominação e violência epistemológica sobre as mulheres:

La interseccionalidad fue un termino introducido en 1989 por Kimberle Williams Crenshaw en los Estados Unidos para dilucidar la exclusión de las mujeres afroamericanas tanto de las políticas feministas como de las antirracistas y que ha sido abrasado y revitalizado en los últimos veinticinco años por muchas feministas, puesto que la comprensión del carácter multidimensional de la discriminación contra las mujeres requiere un enfoque integrado²⁷ (BRAH; PHOENIX 2004, p. 47).

²⁶ Tradução: A política interna como um salvo-conduto às pressões e críticas de setores da sociedade sobre a responsabilidade de seus países na situação dos países subdesenvolvidos derivada das consequências do colonialismo, dos movimentos em favor do terceiro mundo e como elemento complementar do Mito do Estado de Bem-Estar

²⁷ Tradução: A interseccionalidade foi um termo introduzido em 1989 por Kimberle Williams Crenshaw nos Estados Unidos para elucidar a exclusão de mulheres afro-americanas de políticas feministas e anti-racistas e que foi queimada e revitalizada nos últimos vinte e cinco anos por muitas feministas, que compreender a natureza multidimensional da discriminação contra as mulheres requer uma abordagem integrada.

Cada indivíduo, de forma geral, é definido de jeitos diferentes pelo seu sexo, gênero, idade, raça, etnia, cultura, situação econômica, entre diversas categorias, as quais vão situando-o dentro de variadas estruturas de poder, porém, segundo a Doutora em direitos humanos Maria La Barbera no seu livro *Género y diversidad entre mujeres* (2010), a interseccionalidade terminou convertendo-se num conceito importante mas polêmico para poder examinar as diferentes dimensões da vida social as quais são distorcidas pelo uso excessivo de um só eixo de análise.

As feministas interseccionais têm definido este conceito de jeitos muito diversos. A Diretora do programa de pós-graduação em estudos africanos e estudos de gênero da faculdade de Northwestern Jennifer Nash, afirma que a interseccionalidade é “[...] a noção de que a subjetividade está constituída pelos vetores de raça, gênero, classe e sexualidade os quais se reforçam” (NASH, 2004, p. 02), e, assim, ela reflete-se como ferramenta de análise da produção do poder entre os diferentes vetores estabelecidos, incluindo fontes interseccionadas de subordinação e opressão, em que o impacto de uma fonte de subordinação específica pode variar dependendo da sua ligação com outras fontes potenciais de subordinação.

Desta maneira, as possibilidades de análise se apresentam a partir de diferentes realidades as quais codificadas com as especificidades das manifestações sociais se articulam ou interseccionam criando situações únicas, portanto, é um processo de compilação de diversas análises por médio da interação de posicionalidades múltiplas, possibilitando a adoção de outras marginações que entram em categorias como a masculinidade, a deficiência, a idade, e transnacionalidade entre outras.

Da mesma forma, o pós-estruturalismo patrocinou a ruptura desse paradigma de identidades, abrindo caminho a questão das identificações. Uma vez que tornaram possível a desconstrução das categorias como homem, mulher, fêmea, macho, entre outras, dando origem ao questionamento dessas visões herméticas das concepções de sujeito e identidade. Ou seja, já não era pertinente pensar no sujeito como essência. A partir dessa renovação teórica, pensa-se a subjetividade atravessada por múltiplas dimensões e posições que a configuram, como idade, classe social, etnia, sexo, gênero, etc. O gênero como tal se cruza com múltiplas dimensões sociais e políticas que criam e recriam a vida social. Essa caracterização está enraizada em uma profunda crítica à racionalidade moderna, considerada a espinha dorsal do ocidentalocentrismo.

O termo "desconstrução" introduzido pelo filósofo francês de origem Argelina Jacques Derrida (1989), expressou algum interesse pelas estruturas, sugerindo questioná-las. No entanto, a desconstrução é um evento que não aguarda a consciência ou organização do indivíduo. Neste sentido, por meio da noção de *difference*, que propõe olhar temporalidade e

definir o acento na falta de identidade, Derrida argumenta que o significado é sempre adiado, uma característica que também afeta a linguagem e o indivíduo sobre si mesmo (ARFUCH, 2002, p. 64). Isso permite que o sujeito seja concebido como uma multiplicidade aberta de identidades como ficções que se reinventam em cada contexto. Essa diversidade, expressa como a singularidade do desconstruído, desconstruções no plural (DERRIDA, 1989, p. 56). De acordo com essa perspectiva teórica, a linguagem é marcada pela instabilidade, mas, ao mesmo tempo, sugere-se que as identidades também são instáveis por serem culturalmente construídas pela mesma linguagem indeterminada e constitutiva de todas as relações sociais.

É assim que o conceito de performatividades, desenvolvido pela filósofa pós-estruturalista Judith Butler, tem sido fundamental para a caracterização de identidades de gênero. Butler desenvolveu a perspectiva da performatividade dos gêneros e propôs questionar o binarismo e a naturalização da regulação hegemônica heterossexual. Ela define o performativo como a reiteração de práticas discursivas em torno da relação sexo/gênero como categorias contingentes. Através de sua crítica, baseia-se na reiteração discursiva de que a materialização de corpos e identidades ocorre de acordo com a norma heterossexual. Ela também argumenta que, por meio da linguagem, a esfera política é definida a quem ela é representada e a quem ela é excluída (BUTLER, 2001).

A autora retoma uma noção semiótica destacada por Derrida em relação ao caráter repetitivo que os sinais devem ter para serem considerados como tal. O mesmo acontece com a linguagem e sua possibilidade de ser citada para a criação de significado, isto é, a performatividade da fala. Da combinação entre a citação e as configurações performativas da linguagem, identidades culturais e, portanto, identidades de gênero, são produzidas. Assim, os sujeitos tornam-se socialmente inteligíveis na reprodução das normas. Em outras palavras, sexo e gênero são interpretados como construções culturais.

Em suma, a performatividade é retomada por Butler (2006) para repensar os gêneros como modos pelos quais as palavras envolvem ações. Essas ações são frequentemente manifestadas em atos sexistas que transformam mulheres de diferentes contextos, ou qualquer pessoa que não cumpre as normas, em vítimas de violência física e/ou simbólica. Daí a necessidade de repensar a discriminação de gênero em consonância com outros dispositivos relacionados ao racismo, como classe social e raça/etnia. Além disso, no campo acadêmico, surgem novas questões sobre o uso de conceitos como instrumentos políticos, bem como os vínculos entre as teorias e os contextos nos quais elas são aplicadas como a colonialidade das relações de gênero e os conceitos com os quais eles são pensados.

De acordo com o exposto nos parágrafos anteriores, a perspectiva da interseccionalidade dos gêneros nos permite explicar a configuração cruzada das relações de poder. Segundo a Doutora em antropologia da Universidade Nacional de Colômbia, Mara Viveros Vigoya, na América Latina o gênero tem sido associado às classes sociais; em contraste, o feminismo negro nos Estados Unidos focou na articulação entre gênero e raça (VIVEROS VIGOYA, 2002, p. 35). No entanto, esta abordagem é apropriada para pensar sobre os debates atuais nas ciências sociais em torno das noções de diferença, diversidade, pluralidade, multiculturalismo, e o pós-colonialismo. Por isto, consideramos pertinente dialogar com o feminismo pós-estruturalista, porque a interseccionalidade inclui, em primeiro lugar, em sua análise os diferentes sistemas de opressão social. Em segundo lugar, incorpora a denúncia feita por Judith Butler (2006) sobre a inclinação heteronormativa do conceito de gênero. Em terceiro lugar, ele se baseia na existência de múltiplas experiências de sexismo articuladas em múltiplas formas de discriminação social (BUTLER, 2006).

De acordo com pensamento da professora em estudos de gênero e fundamentos culturais, Chandra Tapalde Mohanty (2008), a partir das posições marginais do sujeito, é possível questionar a construção das posições dominantes. Mas, por sua vez, falar em interseccionalidade envolve fazer uma escolha teórica sobre quais categorias são consideradas relevantes para explicar a confluência de certas relações de poder. Portanto, é crucial declarar de que lugar epistêmico esta escolha é feita. Ou seja, o uso indiscriminado da relação entre categorias como raça, gênero e classe, entre outras, não será necessariamente apropriada para analisar todos os contextos, como o muçulmano.

A incorporação dessa perspectiva pode levar a usos inadequados ou contraditórios do dito conceito. Por exemplo, ao propor as relações sociais que se pretendem analisar como estruturas estáveis, recaem em uma espécie de essência de dominação, de acordo com a marca do pós-estruturalismo, as relações sociais estão em constante mudança e movimento. No entanto, a perspectiva da interseccionalidade pode ser útil para separar dimensões analíticas que nunca poderiam ser pensadas separadamente. As relações sociais geram experiências dinâmicas que não podem ser distinguidas tão facilmente quanto raça, gênero ou classe social. Eles operam simultaneamente e só é possível diferenciá-los para sua análise.

É assim que as diferentes gamas dos feminismos apresentam e conceituam variados significados de patriarcado, as mulheres de diferentes eras, sociedades e culturas consideram que, para enfrentar e dismantelar o patriarcado, é essencial eliminar as causas estruturais da opressão das mulheres, eliminar os poderes de dominação dos homens e construir a igualdade entre mulheres e homens. Porém, se projeta o patriarcado como:

O sistema de todas as opressões, de todas as explorações, de toda a violência e discriminações que toda a humanidade (mulheres, homens e pessoas intersexuais) vive e a natureza, historicamente construída, no corpo das mulheres (PAREDES; GUZMÁN 2014, p.77).

Este patriarcado é reciclado e nutrido por mudanças sociais, incluindo as variadas revoluções, porque ditas revoluções e processos sociais não foram construídos, desde, para e com as mulheres. O patriarcado corrige seus modos de operar e relança as opressões com instrumentos cada vez mais sutis e difíceis de detectar e responder, instrumentos que confundem, enganam e exigem maior acuidade de análise. E, assim, implica formas de dominação intergenéricas, incluindo também a dominação de uns homens sobre outros homens e de algumas mulheres sobre outras, perpetuando a dominação patriarcal sob as condições de sexo-gênero, idade, raça/etnia e variadas condições de poder.

A dominação patriarcal que gera a opressão das mulheres é alcançada através de formas de expropriação, discriminação e violência. A liberdade sexual é expropriada proibindo e forçando as mulheres a cumprirem os deveres sexuais e não reconhecendo e garantindo seus direitos sexuais e reprodutivos em contrastadas sociedades contemporâneas através do globo, como se percebe nas sociedades de maioria muçulmana. A antropóloga mexicana Marcela Lagarde de los Rios afirma que:

[...] a objetificação das mulheres através da prostituição, pornografia e outras formas de exploração sexual e escravidão sexual e tráfico para exploração sexual são um resultado da opressão sexual e a imposição de padrões patriarcais da sexualidade masculina alienante (LAGARDE, 2012, p. 20).

A feminização da pobreza e o empobrecimento das mulheres também estão relacionados à concentração masculina de processos sociais e políticos, de bens e recursos, bem como ao monopólio da propriedade e da riqueza. Os homens concentram não apenas poderes políticos, mas econômicos e culturais. O modelo patriarcal implica homens dotados e mulheres desfavorecidas, o que gera uma enorme dependência do gênero, provocando diferentes graus de desigualdade. Lagarde afirma que:

A expropriação das mulheres inclui pensamento e ideias. Nesse ponto, é importante identificar que os mecanismos de apropriação do pensamento e da criatividade das mulheres ocorrem na esfera privada: familiar, amigável, conjugal e nas esferas do trabalho público: burocrática, empresarial, industrial, agrícola, acadêmica, científico, político e artístico e de comunicação. Essas situações ocorrem na própria comunidade ou nas comunidades hospedeiras (LAGARDE, 2012, p. 21).

O feminismo comunitário, neste contexto, promove, a partir de uma perspectiva de gênero integral, da cidadania e dos direitos humanos, um desenvolvimento com qualidade de vida e respeito à diversidade, projetada universalmente; seria contraproducente que esse paradigma não abrangesse a organização étnica e de classe de cada sociedade. Articular a perspectiva de gênero para a perspectiva étnica significa avançar de maneira profunda para alcançar anseios incluídos em ambos processos. Lagarde explica:

Dar continuidade a movimentos de mulheres indígenas, negras, árabes, entre outras minorias periféricas, para deixar a dimensão genérica da etnia intangível significa reproduzir estruturas e mecanismos de dominação patriarcal intra-étnica, bem como reforçar mecanismos interétnicos de dominação patriarcal local, nacional ou global sobre os povos (LAGARDE, 2012, p. 26).

O diálogo entre mulheres em diferentes contextos se abre sobre a relação entre cultura e natureza, já que uma das contribuições da teoria feminista é questionar a ideia de mulher e homem como essências naturais do humano que se transformam em anomalias patológicas das múltiplas formas de relações interpessoais e expressões de desejo sexual. A feminista uruguaia Lilian Celiberti explica que:

Se não há um lugar "puro" que não tenha sido marcado por gênero, classe, etnia e classificação racial, uma polissemia de significados deve ser colocada em cena e os códigos culturais devem ser transgredidos para se libertar da semântica unívoca. A transgressão questiona os regulamentos e os efeitos do condicionamento binário categórico, como o público e o privado, o interior e o exterior, o normal e o raro, o cotidiano e o perturbador (CELIBERTI, 2012, p. 100. destaque do autor).

Os movimentos feministas concentraram suas estratégias na reelaboração simbólica e subjetiva da experiência social das mulheres em todos os campos da vida, politizando-as e transformando experiências individuais em problemáticas coletivas, por meio de inúmeras ações subversivas e rebeldes. A principal conquista foi justamente a constituição das mulheres como sujeitos políticos com capacidade de ação política para transformar a experiência social dos corpos em experiência política. Como diz Judith Butler:

A transformação social não ocorre simplesmente por uma concentração de massa em favor de uma causa, mas, precisamente pelas maneiras pelas quais as relações sociais cotidianas são rearticuladas e novos horizontes conceituais são abertos por práticas anômalas e subversivas (BUTLER, 2003, p. 20).

Não obstante, as novas formas de violência patriarcal, incluindo os feminicídios, a crescente presença da feminização das maquiladoras mais desqualificadas no mundo inteiro, o

tráfico de mulheres para fins de exploração sexual, e o incremento da violência física, simbólica e psicológica da xenofobia de gênero, como islamofobia feminina, provam o rearmamento ideológico e material de alguns patriarcados contemporâneos. Nesse sentido, deve-se levar em consideração que muitos desses fenômenos sociais estão empiricamente ligados as diversas formas de interseção político-econômicas.

De modo que o patriarcado, como sistema de dominação simbólica e material, está encontrando novos espaços de dominação sobre as mulheres, ao mesmo tempo em que dissolve velhos mecanismos de subordinação. E, desta forma, parece detectar uma posição patriarcal cada vez mais reativa entre estratégias ofensivas e defensivas nos atuais processos que se desenvolvem para a perpetuidade do sistema mundial.

A crítica teórica dos feminismos decoloniais se esforça para mostrar que o conhecimento tem história e seus resultados não são neutros ou imparciais, nem estão acima dos conflitos ou do gênero daqueles que o conformam. Ou seja, não há nenhum lugar de onde a realidade é pensada. O conhecimento, seja ele qual for, é sempre um conhecimento situado; está enraizado nas necessidades, interesses, experiências, representações, esquecimentos e proibições e paixões dos sujeitos ou grupos que o produzem (ZABALA, 2012, p. 166).

De fato, como explicamos anteriormente na definição do conceito de colonialidade do poder, que se refere à colonialidade do ser e do conhecimento, as dominações que englobam a desqualificação sistemática da cultura do outro, sua linguagem, suas categorias, seus símbolos, e seu conhecimento. Projetam a colonialidade do poder como expressão não apenas do racismo que opera como uma forma de classificação social estabelecida com a chegada dos colonos, mas também a sujeição colonial do conhecimento, com outros e as outras experiências do +mundo.

Porém, descolonizar e despatriarcalizar os modos de produzir conhecimento, por meio de ações coletivas e sua teorização a partir de diferentes lugares de enunciação, implica gerar uma ruptura epistemológica e contribuir para o desenvolvimento de novos significados comuns de "[...] como o país é definido e, portanto, de como seus problemas são pensados e as tarefas políticas a serem resolvidas" (TAPIAS, 2008, p. 144); a socióloga Maria Lourdes Zabala, explica:

A perspectiva crítica e autônoma dos movimentos de mulheres indígenas, camponesas, urbanas, indígenas, interculturais - constituídas como sujeitos do conhecimento por meio de suas múltiplas práticas - uma tarefa coletiva que não pode ser renunciada é reler e reescrever a história, revisar tramas discursivas, categorias e teorias que nomeiam e explicam o processo de mudança que o país está vivenciando. Relatar hábitos sexistas, gestos e lapsos (que são mais do que isso, representam um inconsciente coletivo), especialmente de nossos líderes, por sua vez, ajudará a identificar a pendência deste "processo revolucionário (ZABALA, 2012, p. 168).

Em síntese, os feminismos decoloniais, negros, comunitários e interseccionais, pretendem dissolver o falso "nós" e compreendê-lo em sua verdadeira multiplicidade e pluralidade de sujeitos e opressões. Parecer e diferenciar, é uma estratégia que permite construir um sujeito complexo que tem a capacidade de posicionar a descolonização e a despatriarcalização em suas práticas e discursos emancipatórios.

2.2 MORALIDADE E ÉTICA NO MUNDO MUÇULMANO

O Islã contém um conjunto de valores temporais e espirituais, baseados em diferentes interpretações, as quais dão prioridade a certas articulações normativas morais, formando um ambiente sócio-político e ideológico nos quais variadas lutas intelectuais são desenvolvidas. Por um lado, o Islã oficial dos *ulemas*²⁸ postula uma revisão dos valores dogmáticos centrais, e por outro lado, o modelo decolonial postula uma nova reformulação radical dos valores do mesmo código religioso.

O Islã, pelos seus textos, apresenta uma dupla vocação. O primeiro religioso, a unicidade de Deus, como o primeiro e fundamental requisito da fé. O segundo comunitário, pelo qual os laços sociais e políticos devem se submeter à unidade divina. O Islã significa uma rendição total de si mesmo a Deus e à sua Palavra, mas não é uma simples submissão, pelo contrário, é uma entrega voluntária, ativa e baseada na fé. Para o crente, o Islã deve ser percebido como o principal fundamento da identidade, o principal requisito de todos os fins e, é claro, acima das

²⁸ Um ulemá ou álime (em árabe: علماء 'ulamā', singular عالم 'ālim, "erudito", "sábio", "conhecedor [da lei]") é um teólogo ou sábio e versado em leis e religião, entre os muçulmanos. Os ulemás são conhecidos como árbitros da sharia, o direito islâmico. Embora sejam especialmente versados em direito islâmico, alguns também estudam outras ciências, como filosofia, teologia dialética e hermenêutica alcorânica. Os campos estudados e a sua importância variam conforme a tradição e a escola. Num sentido mais amplo, o termo "ulemá" é empregado para descrever o corpo de clérigos muçulmanos que completaram vários anos de estudo das ciências islâmicas, como um mufti, um cádi, um alfaqui ou um muhaddith. Alguns muçulmanos incluem no escopo deste termo os mulás, imames e maulvis de vilarejo - que atingiram apenas os degraus mais baixos da escada acadêmica islâmica; outros muçulmanos diriam que os clérigos devem ter padrões mais altos para ser considerados ulemás.

ideologias, países, nações, raças ou classes. O Islã, através de seus textos, constitui um conjunto de normas para a vida política, social, familiar, religiosa e espiritual para todo muçulmano.

Existe deste modo, nos princípios do Alcorão uma verdadeira filosofia sócio-política, a obediência ao Profeta, o líder espiritual ou temporal, e que detém a legitimidade e a autoridade; assim, de acordo com a perspectiva durkheimiana, a religião historicamente cobre a necessidade de atribuir uma ordem (lógica e moral) à contingência original do mundo. Essa ordem atribuída expressa, em consequência, as condições e referências básicas a partir das quais o próprio grupo social é representado, de acordo com suas principais estruturas (DURKHEIM, 1982, p.135). Na medida em que tais poderes não são inerentes à natureza das coisas, Durkheim afirma que representam uma realidade aderida ao real. Assim adicionado à ordem social (moral religiosa, cultural) opera a partir de uma lógica particular não derivada das causas e consequências necessárias, mas sim de laços atribuídos; ao contrário do mundo natural e das operações técnicas, no mundo social não há para Durkheim necessidade automática, mas resultados simbólicos atribuídos (DURKHEIM, 2000, pp. 66-68).

A instituição simbólica da sociedade baseia-se, portanto, em um pressuposto emocional: a criação de ideais compartilhadas constitui a base da integração social, da qual deriva toda a adesão aos critérios de ordem normativa. A autoridade moral nos remete ao dever, serve para instituí-lo e mantê-lo, mas, por sua vez, não é mantido sem um compromisso com os valores. Porém, são necessários valores que legitimam as restrições e sacrifícios exigidos pela vida moral e a aceitação de uma existência regulada. Enquanto a sociedade está estruturada em uma base normativa, esta estrutura adquire sua força de um fator emotivo resultado da experiência do sagrado (DURKHEIM, 1982, p. 154). Essa força é recriada em cerimônias, cultos e formas de reativação do ideal moral. A religião, ou, mais precisamente, o sagrado, aparece assim não apenas como uma marca ritual de um começo social mítico, mas como um conjunto de práticas por meio das quais a identidade coletiva é construída e os laços sociais são continuamente atualizados. Com base nisso, a instituição do social torna-se possível como uma comunidade moral de valores e crenças.

O social, normativamente estruturado, encontra sua base última de legitimidade na autoridade moral da sociedade. A autoridade torna-se, assim, o princípio da ordem simbólica pela qual os modos sociais de ação e representação são instituídos e mantidos. Entendida nesses termos, a autoridade moral constitui uma função necessária para a organização e regulação da vida coletiva. Essa função adquire um caráter impessoal, que se traduz no poder pelo qual uma instância ou personalidade moral imputa o direito de impor (autorizar, proibir, regular) modos de comportamento. Assim, a autoridade é articulada dessa maneira à instituição social do poder.

A configuração dessa estrutura normativa requer um princípio básico de crença e adesão, que não pode residir, segundo Durkheim (1982), na prescrição do dever em si. Nenhuma ordem normativa é capaz de sustentar-se sem apelar para os valores reconhecidos como desejáveis pelos indivíduos. O aspecto social apresenta, assim, uma estrutura normativa que possui um suporte emocional, que nos remete a um consenso básico a partir do qual, hipoteticamente, a legitimidade institucional e a integração social terão que ser destacadas. A autoridade moral serve, então, como princípio explicativo de uma dimensão da realidade social; o que se refere à sua estrutura normativa:

A todo momento, somos obrigados a nos submeter a regras de conduta e pensamentos que não elaboramos ou desejamos, e que às vezes são até contrários às nossas inclinações e aos nossos instintos mais fundamentais. Contudo, se a sociedade não obtivesse de nós esses sacrifícios e concessões mais do que por meio de uma restrição material, ela só poderia despertar em nós a ideia de uma força física à qual devemos ceder por necessidade e não um poder moral do tipo que as religiões adoram. Mas, na realidade, o controle exercido sobre as consciências baseia-se muito menos na supremacia física, que a privilegia, do que na autoridade moral com a qual está investida (DURKHEIM, 1982, p. 195).

Assim, a natureza da *Umma*²⁹ baseada na crença, na fé e na ética, governada por Deus, determina o conceito da lei. A qual, segundo os antigos juristas e contemporâneos do Islã, é a norma legal aprovada pelo povo, diretamente ou através dos órgãos que a representam, e deriva sua autoridade da razão e da vontade humana e de sua natureza moral.

A obediência a essa lei é, ao mesmo tempo, um dever social e um preceito de fé. Quem quer que a viole, não só viola a ordem legal, mas comete um pecado, porque não há direito que não emane de Deus. Porém, a ordem legal e religião/lei e moralidade, são dois aspectos da mesma vontade da qual a comunidade islâmica deriva sua existência e sua trajetória; todo problema jurídico é em si mesmo um caso de consciência e a jurisprudência que interliga a teologia e o direito dentro da sua construção sócio-política³⁰.

Portanto, a *sharia*³¹ é mais do que um conjunto de normas, tendo implicitamente toda uma mentalidade e um modo de vida e, quando é totalmente seguida, permeia a mente, os atos

²⁹ A *umma* (árabe: *أمة*) ou comunidade de crentes no Islã inclui todos aqueles que professam a religião islâmica, independentemente de sua nacionalidade, origem, sexo ou status social.

³⁰ Para mais informação veja-se: D. de Santana, "Ley y sociedad", en *El legado del Islam*, ed. T. Arnold y A. Guillaume, Madrid, 1944, pp. 376-377.

³¹ É um conjunto de leis islâmicas que são baseadas no Alcorão, e responsáveis por ditar as regras de comportamento dos muçulmanos. Em árabe, *sharia* pode ser traduzida literalmente como "caminho para a fonte", e atualmente é adotada em diversos países com predominância da cultura islâmica, seja de modo integral ou parcial. Na Arábia Saudita, por exemplo, a *sharia* é integral, ou seja, o país usa as leis islâmicas como única fonte para a definição da sua legislação. Neste caso, a *sharia* forma a Constituição daquela nação. Nos países onde a *sharia* domina, não existe uma separação entre a religião e o direito dos cidadãos, como acontece nos países ocidentais.

e os sentimentos dos muçulmanos. Todo costume, instituição, relacionamento ou atitude tem algum tipo de conexão com ela, até mesmo os assuntos mais insignificantes e íntimos estão sujeitos a normas sagradas. A *sharia*, além de ser um conjunto de normas que define o comportamento justo de todo muçulmano, foi transformada nas mãos dos fundamentalistas em um corpo de doutrinas políticas capazes de mobilizar as massas e liderar os governos tais como (Arábia Saudita, Irã, Mauritânia, Paquistão, Sudão).

Seguindo esta ordem de ideias, para Durkheim (1988), o social só pode penetrar nos indivíduos imponentes; assim, a coerção aparece em seu esquema teórico como um sinal externo de um mecanismo pelo qual dita exterioridade pode se tornar uma condição interna e determinante do comportamento do sujeito na sociedade. Porém, o sujeito é forçado a ver, pensar ou sentir em certo sentido, dependendo como o social opera nele. Por isso, tende a configurar suas necessidades e interesses dentro dos objetivos e estruturas sociais. Nesse caso, a coerção só é efetiva a partir de um processo de internalização do social pelo sujeito.

Dentro da estrutura da teoria durkheimiana, a coerção requer uma disposição abrangente que a noção de exterioridade parece excluir como princípio. A dicotomia radical social-externa / individual-interna pareceria exigir então, para tornar efetiva a coerção, o retorno dos excluídos; isto é, a participação do sujeito através do ato de internalização (DUBET, 1997, p. 208).

A noção de internalização remete, portanto, ao reconhecimento do poder das representações na ordem social. Poder que, sem vir a assumir o caráter de uma lei física, constitui um princípio de determinação para a ação social. O caráter "normal" (como derivado da própria lógica social) que é atribuído à coerção, torna-se claro na medida em que deixa de ser assumido como uma imposição violenta, para tornar-se obediência consentida. Desta forma, o fato de um indivíduo assumir como obrigatórios (ou até mais, como naturais) certos valores ou padrões de comportamento é uma consequência de um processo progressivo de assimilação e incorporação dessas condições na própria subjetividade.

Há uma correspondência direta entre a caracterização durkheimiana do ato moral e sua definição de fatos sociais, como moldes nos quais a ação é desenvolvida (Durkheim, 1988, p.84). Com base nisso, a perspectiva durkheimiana nos leva à configuração de um mundo social regulado por diretrizes morais, a partir do qual a sociedade se torna uma potência moral que, sendo objeto de respeito e fonte de ideais compartilhados, estabelece marcos normativos no interior do mundo.

O poder tipicamente social da coerção, agora assumido como obrigação moral, refere-se a um ato de obediência consentida. Tal ato é possível a partir de uma disposição interna do

sujeito: o espírito de disciplina (DURKHEIM, 1988, p. 184). Deste jeito, o conceito de espírito de disciplina é referido como uma propriedade que é exercida a partir da subjetividade. É, então, uma disposição que deve enraizar-se no indivíduo, expressando a internalização do sentido do dever. Dentro da perspectiva de Durkheim, o ato moral é impensável sem essa faculdade, assumida como uma disposição básica que deve ser constituída ao longo do processo de socialização.

É deste modo que, dita obrigação moral estabelecida dentro dos marcos normativos do *fiqh* (jurisprudência islâmica) sempre lidam, em primeiro lugar, com obrigações ritualísticas próprias da devoção do muçulmano. Estes se extrapolam como os cinco pilares do Islã: a profissão de fé (*shahada*), a oração ritual (*salat*), a esmola ou o *zakat* (*zaat*), o jejum (*saw*) e a peregrinação (*hach*). São adicionadas exigências das relações familiares, área em que se concentram as regras islâmicas: casamento, divórcio, filiação, sucessões. Isto é onde um grande número de prescrições e proscricções que hoje geram debate, tais como a proteção das mulheres, o dote da esposa ao seu marido, sua autoridade e unilateralmente dissolver a lei do casamento (divórcio) são o deveres conjugais assimétricos e direitos de herança desiguais segundo a configuração do *Fiqh*.

Deve-se notar que o exercício da justiça, no contexto das sociedades muçulmanas medievais e modernas, foi geralmente separado da atividade de produção doutrinária. A ideia de transformar normas morais em lei e, especialmente, em lei codificada é o resultado de uma invenção que vem da colonização europeia no cenário muçulmano. O fato é que esse prospecto ocasionou grandes mudanças e hoje a noção de lei muçulmana faz parte do horizonte natural do pensamento político e jurídico nas sociedades arabo-muçulmanas, como a suas respectivas diásporas em países ocidentais. Portanto, a lei islâmica é codificada, em parte, dentro das relações familiares maioritariamente, tendo em conta que foi o local onde o *fiqh* mais interveio, têm estado especialmente no que se conhece como direito de estatuto pessoal.

A sharia também se tornou um slogan político. Não se trata tanto de transformá-lo em lei muçulmana, de reivindicá-lo contra os regimes cuja legitimidade, incluindo a religiosa, está em questão. Muitas vezes, as formações políticas que exigem a aplicação da sharia carecem de um programa que detalha o conteúdo da mesma e, portanto, o que teria que ser abolido e substituído nos sistemas legais vigentes. A aplicação da sharia é, em primeiro lugar, uma reivindicação da ética e da moralidade política, a exibição de uma referência e não a execução de um programa específico (TAMAYO, 2009, p. 169).

Sem dúvida, na lei islâmica os disciplinamentos da obediência consentida, dentro das sociedades muçulmanas contemporâneas, trazem consigo o que Durkheim chama das regras

para a explicação dos fatos sociais. Ele aponta a necessidade de explicitar as noções de sociedade e vida coletiva que emergem das regras que se vem apresentando (DURKHEIM, 1988, p. 180). O desenvolvimento desse ponto o levará a consertar os principais elementos de sua concepção diante de outras estruturas de interpretação. A disciplina social é um produto direto da vida social; uma força comparável, embora diferente, à do mundo físico, derivada da associação, na qual as dimensões do Bem e do Dever são articuladas (DURKHEIM, 1988, p. 182).

Assim, se perpetua uma série de prescrições e proibições de uma lei que pressupõe a inspiração divina, mas esta afirmação não nos leva muito longe. Resta nos perguntar quais são as fontes de onde deriva essa lei? Qual é a sua hierarquia? Quais são as suas interpretações e como são usadas pelos estudiosos e crentes e, acima de tudo, que formas ela pode assumir na atualidade? Porém, apresentamos uma dualidade frente ao comportamento dogmático que nos situa em dois dilemas: explicar os diferentes significados do termo ao longo da história e falar sobre o que significa hoje. Análise que desenvolveremos nas próximas seções.

2 ENCRUZILHADA BINOMIAL: ENTRE AS CONCEPÇÕES COLONIAIS E O DISCURSO ISLÂMICO

O presente capítulo tem como finalidade ilustrar os processos históricos que têm se desenvolvido tanto o surgimento do Islã como ente base dos sistemas sócio-políticos jurídicos e culturais que culminaram na implementação da perspectiva muçulmana atual, até o surgimento do pensamento do movimento de liberação da mulher islâmica.

A abordagem referencial da mulher e o Islã geralmente é feita mediante de discursos predominantemente opostos: a idealização da desigualdade por um lado, e a demonização da religião por outro lado, pautando em si mesmos, categorias semânticas que projetam interpretações do papel da mulher nas comunidades pré-islâmicas, anteriores à intervenção do ocidente. O primeiro afirma que o Alcorão elevou o papel da mulher de um objeto puramente reprodutor na sociedade árabe pré-islâmica, conhecida como *Jahiliyya*³², onde a mulher era assassinada ao nascer³³, até um estado de “igualdade” e de “reconhecimento de seus direitos”. E o segundo sustenta que a demonização da religião não permite que seja possível falar de movimentos de libertação da mulher ou de feminismos, suscitando pautas espúrias que adjetivam conceitos religiosos, principalmente islâmicos, que permeiam percepções opressivas restringindo o papel da mulher na comunidade e, por conseguinte, fazendo um chamado as mulheres a abandonar sua fé.

Estas afirmações têm diferentes enfoques e não podem ser tomadas como absolutos, segundo a análise que faz a professora de estudos islâmicos Jane I. Smith³⁴ (1985) no seu livro

³² Jahiliyya ou era da ignorancia, conhecida nos estudos da arabia pre-islamica como una era tribalista e nacionalista. A ideia do Jahiliyya é uma construção de pensadores islâmicos, desenvolvida para fins particulares. Ignora grande parte do interesse pelo conhecimento moderno sobre os árabes e concentrao dos antecedentes imediatos do Islã, a vida dos árabes da Arábia Centro-Occidental (Hijaz) ate inicio da carreira profetica do profeta Muhammad († 632). Esta entrada bibliográfica enfoca os aspectos da Arábia pré-islâmica que são geralmente considerados relevantes para entender o surgimento do Islã, e não tenta cobrir em detalhes muitos aspectos da história da Arábia que obviamente não estão relacionados ao Islã. Embora essa entrada às vezes vá além do que tradicionalmente foi incluído na noção de Jahiliyya, ela não se refere substancialmente à Arábia pré-islâmica no sentido mais amplo.

³³ as mulheres durante a Jahiliyya eram vistas como uma desgraça e um fardo para a família. Matar seus recém-nascidos do sexo feminino foi uma das maneiras cruéis de se livrar dessa “vergonha”. Um dos tópicos mais controversos ao examinar a era Jahiliyya são mulheres. Allah revela no Alcorão alguns aspectos sobre as mulheres em Jahiliyya. Ele diz: “E quando um deles é informado do (o nascimento de) uma fêmea, seu rosto torna-se escuro e ele suprime o pesar.” (16:58) Em outro verso, Allah diz: “E quando a menina (que foi) enterrado vivo é perguntado, Para que pecado ela foi morta.” (81: 8-9) Esses dois versos se referem ao ato de enterrar recém-nascidos vivos. Veja-se em. <http://www.islamicinsights.com/religion/jahiliyya-today.html>.

³⁴ Jane I. Smith, foi diretora associada de assuntos acadêmicos e professora de religião comparada na Universidade de Harvard. Formada pela Michigan State University em ciências sociais, recebeu um diploma de doutorado da Hartford Seminary Foundation e seu PhD na história da religião e estudos islâmicos da Universidade de Harvard. A professora Smith publicou e lecionou extensivamente sobre a relação de temas religiosos para o Islã e particularmente sobre as mulheres no Islã.

“*Women, Religion and Social Change in Early Islam*” no qual evidencia o pragmatismo do papel da mulher dentro das comunidades pré-islâmicas, negando o infanticídio feminino como prática absoluta e natural destas comunidades, expondo a participação ativa da mulher nestas sociedades e, em contexto, o seu posicionamento funcional de acordo a suas aptidões:

[...] la posición de la mujer y su lugar en la sociedad no estaban descritos en ningún código legal, por lo tanto, el papel que una mujer podía desempeñar dependía, en gran parte, de su propia personalidad (SMITH, 1985, p. 23).

É assim que a revelação corânica, que surge do pensamento sócio-político árabo muçulmano *fikr siyasi*³⁵, previsto na intervenção da modernidade, dissolvem estes esquemas preestabelecidos e projetam mudanças que incitam o desenvolvimento da ética como ramo da filosofia, não obstante, com um olhar ocidentalizado. Porém, nos permite concluir, pelo menos dentro da episteme islâmica, a inexistência de um pensamento político árabo- muçulmano anterior à relação com o Ocidente.

Dito isto, para conseguir entender o arquétipo da estipulação do pensamento acima descrito, é preciso compreender a secularização como um esquema eurocêntrico³⁶ que tem sido

³⁵ “O surgimento do pensamento político árabo-muçulmano, está relacionado com a evolução do contexto social e político da contemporaneidade árabe a partir do século XVIII e XIX [...] é um pensamento fruto de um profundo questionamento fundamentalmente moderno e forjado mediante uma sucessão de rupturas em diferentes âmbitos como o social e político, sem deixar de lado o psicológico, cujas bases metodológicas precedem em grande medida do pensamento e filosofia ocidental” (AMORETTI, 2008, p. 23 *apud* SIBAI, 2016, p. 95).

³⁶ Para Dussel (1996) as causas do eurocentrismo começa com a volta da “descoberta” da América em 1492, quando uma nova fase de econômico, político, social e cultural, o que colocou a Europa no centro do sistema capitalista mundial, com o início do circuito atlântico e do estabelecimento do mundo colonial: “O primeiro é eurocêntrico, provincial, regional. As Modernidades uma emancipação, uma “saída” da imaturidade por um esforço da razão como um processo crítico, que abre a humanidade para um novo desenvolvimento do ser humano. Esse processo seria cumprido na Europa, essencialmente no século XVIII. Tempo e espaço deste fenômeno descreve Hegel e Habermas na sua famosa obra sobre o assunto e é aceito por unanimidade por todos na tradição europeia atual.[...] Uma sequência espacial-temporal da seguinte forma: quase sempre o Renascimento italiano, a Reforma e o Iluminismo alemães e a Revolução Francesa,[...] o Parlamento inglês também é aceito. Ou seja: a Itália (século XV), a Alemanha (séculos XVI-XVIII), a França (século XVIII), a Inglaterra (século XVII). Faz de-nomear este ponto de vista “eurocêntrico” porque indica o ponto de partida do fenômeno “modernidade” intra-europeus, e subsequente do seu desenvolvimento, não precisamos de mais para explicar o processo. Esta é aproximadamente a visão provincial e regional desde Max Weber - com sua análise sobre “racionalização” e “desencantamento” - até Habermas. Galileu para muitos (condenado em 1616), Bacon (Novum Organum, 1620) ou Descartes (Discurso do Método, 1636) seriam os iniciadores do processo moderno no século XVII. Propomos uma segunda visão da “modernidade” em um sentido global, a qual seria definida como a determinação fundamentalmente do mundo moderno, o fato de que (seus estados, exércitos, economia, filosofia, etc.) são o “centro” da História do Mundo. Ou seja, nunca houve empiricamente a História do Mundo até 1492 (como a data de início da implantação do “Sistema-mundo”). Antes desta data, impérios ou sistemas culturais coexistiam entre si. Apenas a expansão Português do século XV, atingindo o Extremo

estruturado no ocidente como fator essencial da colonização dos povos. O que segundo o sociólogo Ramón Grosfoguel (2013) surge da estipulação de duas vertentes específicas dentro da história, por uma parte a histórica local europeia pretensamente universal e por outra parte, a cristandade, que vem sendo para Grosfoguel a ideologia do cristianismo convertida na ideologia do Estado e do poder:

En 1492, Europa tenía una visión muy oscurantista y marginal del mundo. Los grandes avances científicos se encontraban en otras partes del mundo. Todo esto cambia con la emergencia del sistema-moderno-colonial donde Europa se vuelve el centro de ese nuevo sistema y, por tanto, destruye a las otras civilizaciones y se apropia no sólo de sus riquezas sino también de sus conocimientos; entonces, empieza a interiorizar los conocimientos y las espiritualidades del resto del mundo. Por consiguiente, empieza a proyectar en las otras espiritualidades las mismas nociones que existen en la cristiandad mientras que en las otras civilizaciones no existían esas nociones dualistas que impedían el desarrollo del pensamiento crítico, científico y filosófico [...] Lo que sucede es que luego destruyeron e interiorizaron a las otras culturas. Practicaron racismo/sexismo epistemológico a través de los tres genocidios del siglo XVI genocidio y epistemicidio contra judíos y musulmanes en Al-Ándalus; indígenas y africanos en las Américas, y contra las millones de mujeres en Europa que fueron quemadas vivas en la misma época acusadas de brujería³⁷ (GROSFOGEL, 2013, pp. 38-47).

E, assim, se perpetua a criação de uma perspectiva que nada tem a ver com a mensagem do Islã, invisibilizando as diferenças intrínsecas do Alcorão em relação a cristandade, calando a mensagem do Islã, sua forma e sua essência, para terminar esboçando pautas que definem a mensagem deste como “religião”, localizando-a num estado de “atraso” situando-o fragmentariamente em categorias que suprimem suas leituras como incivilizadas, que precisam de uma articulação teológico- cristã pautadas pela modernidade.

A colonização do pensamento arabo-muçulmano surge a partir do século XVIII, quando se começava a projetar a crise e posterior desintegração do Império Otomano, concluído pela constituição de 3 de março de 1924, referente à abolição do califado³⁸. Posteriormente dando

Oriente no século XVI, e a descoberta da América hispânica, todo o mundo o "lugar" de "um" se torna história do mundo. (DUSSEL, 1992, p. 35).

³⁷ Tradução: Em 1492, a Europa tinha uma visão muito obscurantista e marginal do mundo. Os grandes avanços científicos foram encontrados em outras partes do mundo. Tudo isso muda com o surgimento do sistema colonial moderno, onde a Europa se torna o centro desse novo sistema e, portanto, destrói outras civilizações e se apropria não apenas de suas riquezas, mas também de seu conhecimento; depois, começa a internalizar os conhecimentos e espiritualidades do resto do mundo. Por isso, começa a projetar em outras espiritualidades as mesmas noções que existem no cristianismo, enquanto nas outras civilizações não havia tais noções dualistas que impediram o desenvolvimento do pensamento crítico e filosófico, científico [...] O que acontece é que, em seguida, destruídos e internalizou as outras culturas. Eles praticavam o racismo / sexismo epistemológico através dos três genocídios do genocídio e do epistemicídio do século XVI contra judeus e muçulmanos em Al-Andalus; Índios e africanos nas Américas, e contra os milhões de mulheres na Europa que foram queimadas vivas ao mesmo tempo acusadas de feitiçaria

³⁸ Para maior informação dos processos constitutivos da queda do império otomano, ver, *Orientalismo*, Edward Said, 1978.

abertura à consolidação do pensamento, estruturas sociais, jurídicas e políticas criadas pelos colonos europeus, que sintetizaram a criação dos Estados- Nações pseudo-independentes. Segundo Sibai (2016) os pensadores árabes que assimilaram estes discursos, sintetizaram o nascimento do que se conhece como o reformismo muçulmano

[...] de la mano de Jamal al-Din al-Afghani, Muhammad Abduh, Rashid Rida, Hasan al-Banna, Mustafa al-Siba'i, Muhammad al-Ghazali o Sayyid Qutb, entre otros cuyos discursos fueron los de los diferentes movimientos de liberación nacirnal árabes y sus intelectuales³⁹ (SIBAI, 2016, p. 45)

Dito reformismo, que deu abertura a novas cosmovisões do Islã, pretendia resistir a colonização ocidental e atribuir ao povo muçulmano novas estratégias legitimamente islâmicas que deixaram fora as perspectivas colonizadoras, não obstante, ao assumir as dialéticas reformistas e os discursos modernistas, progressistas, liberais e nacionalistas ocidentais, caíram no erro de introduzir este novo pensamento nas dinâmicas estruturais da secularização levando-as de fato, a serem a base do pensamento árabo-islâmico colonizado:

Thriq Ramadán, en referencia a Flasan al-Banna, afirma que "sus concepciones, tanto teológicas como sociales o políticas, estaban elaboradas, meditadas, y se dirigía a Occidente no como a un enemigo, sino como a un igual del que esperaba reconocimiento tanto como respeto", y en cuanto a al-Banna dice que "no dejaba de repetir que los musulmanes debían sacar partido de todo lo que fuera bueno, üniera de donde viniera, y adaptarlo a la ética islámica"⁴⁰ (RAMANDAN, 2000, p. 476-477).

O erro que, segundo a doutora Sibai (2016), cometeram os pensadores reformistas da época, foi acreditar e identificar a modernidade como eixo epistemológico, discursivo e pragmático como algo “bom” que teria que ser adaptado.

O ijtibad /: tai-l, ou "esforço interpretativo pessoal", é um instrumento da valiosa jurisprudência islâmica baseada no caráter aberto do Islã como um sistema de valores morais e éticos que assume e celebra a transculturalidade e a interculturalidade” permite e persegue a abertura para a diversidade como uma fundação de enriquecimento e piedade, como o Alcorão na sura de "V-tVAI-Hajurat. 49,13. (SIBAI, 2016, p. 105).

³⁹ Tradução: pelas mãos de Jamal al-Din al-Afegani, Muhammad Abduh, Rashid Rida, Hasan al-Banna, Mustafá al-Siba'i, Muhammad al-Ghazali ou Sayyid Qutb, entre outros cujos discursos foram os dos diferentes movimentos de libertação Árabes Nacirnaís e seus intelectuais

⁴⁰ Tradução: Thriq Ramadan, em referência a Flasan al-Banna, afirma que "suas concepções, tanto teológicas quanto sociais ou políticas, foram elaboradas, meditadas e ele se dirigiu ao Ocidente não como um inimigo, mas como um igual ao que ele esperava ser reconhecido no que diz respeito ", e como para al-Banna diz que" ele continuou repetindo que os muçulmanos devem tirar proveito de tudo que era bom, de onde quer que viesse, e adaptá-lo à ética islâmica.

Em consequência, influenciados pelo contexto político social vivenciado na época e além do pensamento anticolonial que preponderavam seus próprios discursos, não alcançaram compreender as extensões do colonialismo abrupto que terminou por condensar toda essa estrutura nas próprias dinâmicas secularistas ocidentais. O reformismo, além disto, adequou bases ideológicas para o estabelecimento do Estado-nação arabo-muçulmano, dos quais, tempo depois se apoderaram os regimes que deram abertura aos processos políticos atuais.

Por un lado, al desechar reprimir y oprimir brutalmente a las élites reformistas que habían logrado mediante su lucha y sufrimiento de las independencias (o seudoindependencias), y por Otro, al secuestrar y apoderarse del Islam e instrumentalizándolo y poniéndolo al servicio del poder, creando estos regímenes y no el reformismo musulman propiamente, como algunos autores insinúan un Islam cristianizado, pastorizado y gubernamentalizado⁴¹ (GAHLIOUN, 1996 *apud* KARMY, 2015, p. 45).

É por isto que o fator determinante da formação deste pensamento colonizado, não foi atribuído à estatização do Islã, mas sim, aos marcos liberais capitalistas e cientificistas nos quais dita estatização foi construída, pelos processos sistemáticos dos reformistas muçulmanos, também como os vociferados pelos diferentes movimentos de libertação nacionais e suas formas de interpretação e prática. E, assim, gerenciar a instrumentalização destes pelos diferentes regimes que se instauram no poder até hoje.

O Islã não nasce em contestação ao Estado, mas no momento em que a comunidade de crentes é formada, nasce como uma necessidade imprescindível de dirigir e estabelecer essa comunidade em expansão. Mas, variavelmente do que o reformismo muçulmano e os chamados islamistas argumentam, o Islã não defende nenhum modelo de estado específico nem estabelece, em si mesma, bases administrativas ou organizacionais. Por outro lado, o que o Islã introduz é uma série de valores e princípios aplicáveis em todas as áreas. A organização e administração do Estado é algo que é deixado ao livre arbítrio dos muçulmanos que com base no tempo e lugar no qual eles vivem, devem construir seu próprio sistema político, cujas bases não são pré-estabelecidas em nenhum lugar do Alcorão ou do *Hadith*.

Pelo contrário, apenas princípios e valores gerais aparecem nestes. Não obstante, antes da criação dos estados-nações árabes modernos, sempre houve tentativas na história pelo poder de se apropriar do Islã e torná-lo uma "religião de Estado".

⁴¹ Tradução: Por um lado, rejeitando e brutalmente reprimindo as elites reformistas que haviam conseguido através de sua luta e sofrimento pelas independências (ou pseudo-independência) e pelo Outro, seqüestrando e apreendendo o Islã e instrumentalizando-o e colocando-o a serviço do poder, criando esses regimes e não o reformismo muçulmano corretamente, como alguns autores sugerem um islã cristianizado, pastoreado e governado.

[...] la diferencia esencial en cuanto a la colonización del pensamiento musulmán se encuentra en la ideología modernista, nacionalista, desarrollista, progresista, liberal, capitalista y científico-técnica que acompañó todo ese proceso. Así, como a la determinante transformación del lenguaje, de la literatura y de la lengua árabe ("renovación" como la llamaron los intelectuales de la Nabd,a) que posibilitó y allanó el camino para la adopción de dichas ideologías y que supuso teniendo en cuenta de qué modo se hicieron las traducciones la cristianización del lenguaje y del pensamiento⁴² (SIBAI. 2016, p. 107).

Partindo deste contexto, entramos num paradoxo substancial, o que eventualmente pressupõe a instauração do Islã ao serviço do poder, em outras palavras, a sua estatização e governamentalização, que pretende ocultar os marcos profundamente estabelecidos dentro dos aspectos essenciais do Islã e, a sua perpetuação como sistema epistemológico, político, social e cultural baseados em fundamentações estritamente ocidentalocêntricas e cristianocêntricas, que terminam conseqüentemente no aprofundamento dos aspectos essenciais do Islã no marco colonizado do pensamento político árabo-muçulmano.

É assim que, dito pensamento colonizado adota segundo Amoretti (2008) uma estrutura dicotômica, subtraída de conceitualizações, terminológicas falsas que se converteram numa base primordial do subdesenvolvimento da realidade social que terminam por desembocar em conflitos ideológicos altamente violentos:

Su construcción de pares conceptuales dicotómicos opuestos, su carácter pragmático e ideológico. Pragmático porque la direccionalidad de su construcción ha ocurrido desde la acción hacia la idea, y no lo contrario y además esta acción político y social está inserta en el marco de la lucha anticolonial y es la de la formación de los Estados-nación árabes poscoloniales⁴³ (SIBAI, 2016, p. 55).

Deste modo, a crise do pensamento arabo-muçulmano contemporâneo é permeada pela construção de uma realidade, social, cultural, psicológica, espiritual, conceitual, epistemológica, política entre outras, trancada em terminologias, análises e debates binários e dicotômicos que pressupõem serem falsos e opostos. Porém, a própria legitimação de uma projeção autêntica das bases corânicas do Islã, teria quer ser arquitetada através da ruptura

⁴² Tradução: A diferença essencial na colonização do pensamento muçulmano encontra-se na ideologia modernista, nacionalista, desenvolvimentista, progressista, liberal, capitalista e científico-técnica que acompanhou todo esse processo. Assim, quanto à transformação determinante da linguagem, da literatura e da língua árabe ("renovação" como os intelectuais do Nabd a chamavam, a) que possibilitaram e pavimentaram o caminho para a adoção de ditas ideologias e que supunham como as traduções foram feitas, a cristianização da linguagem e do pensamento "

⁴³ Tradução: Sua construção de pares conceituais dicotômicos opostos, seu caráter pragmático e ideológico. Pragmática porque a direccionalidade de sua construção ocorreu a partir da ação em direção à idéia, e não o contrário e também esta ação política e social está inserida no quadro da luta anti-colonial e é a formação de estados-nação árabes pós-coloniais.

radical destes pensamentos colonizados, e substituímos por novas formas de conceptualização destas perspectivas mediante dinâmicas de libertação que tem começado a serem exploradas.

A institucionalização do Islã teve consequências desfavoráveis para as mulheres a través dos processos políticos dos distintos regimes árabes, situando-as em diferentes dinâmicas de opressão de acordo com o seus países de origem, evidenciando a cristianização e, portanto, a estatização do Islã, como ente primordial de adoção de categorias doutrinárias e dogmáticas visíveis nos códigos estipulados dentro dos núcleos essenciais concretizados pela cristandade “Se les há inferido um carácter sacrossanto que dificilmente puede ser reformado, reformulado o actualizado”⁴⁴ (PRADO, 2011, p. 64). E assim, desenvolve projeções e estudos do papel da mulher em dois extremos altamente polarizados:

Las falsas y coloniales retóricas de modernización, liberación y emancipación, y, por otro lado, las denigrantes retóricas de desigualdad y de inferiorización en nombre del islam o la tradición⁴⁵ (SIBAI, 2016, p. 112).

Estas, terminam caindo em discursos retóricos academicistas conhecidos como “a terceira via”, o que pressupõe, de fato, uma terceira via, concebendo discursos aleatórios, que terminam por reproduzir e legitimar as ideais coloniais da secularização e, por conseguinte não questionam as estruturas sistematicamente globalizadas de seu próprio lugar de enunciação.

A maior parte dos discursos da mulher no Islã partem de debates subsequentes ao conteúdo do Alcorão, do *Fiqh*⁴⁶ e da *Sharia*⁴⁷, deixando de lado, as análises dos processos históricos, políticos, sociais, económicos, psicológicos, entre outros, da situação generalizada das mulheres, e por tanto, supõem reinterpretações e releituras culturalistas, baseadas em noções, imagens e projeções atemporais e homogêneas pautadas desde o começo da estrutura colonial até hoje.

O que aponta prioritariamente aos elementos essenciais do patriarcado, segundo Sibai (2016, p. 113) são “[...] las interpretaciones sexistas del Islam y de la situación generalizada desfavorable para las mujeres en los países árabes”⁴⁸, porém, se perdem as pautas reais de onde

⁴⁴ Tradução: Eles inferiram um carácter sacrossanto que dificilmente pode ser reformado, reformulado ou atualizado.

⁴⁵ Tradução: A falsa e colonial retórica da modernização, libertação e emancipação e, por outro lado, a denegrida retórica da desigualdade e inferiorização em nome do Islã ou da tradição

⁴⁶ A transliteração latina de *fiqh* significa literalmente "conhecimento profundo". Nas ciências islâmicas, *fiqh* refere-se à jurisprudência islâmica.

⁴⁷ A transliteração latina da *Sharia*, literalmente, significa "caminho", e a *Sharia* Islâmica refere-se ao corpo da lei islâmica, que não constitui nenhum dogma nem algo imutável, mas é submetida a interpretação. Grosfoguel, 2010.

⁴⁸ Tradução: as interpretações sexistas do Islã e a situação desfavorável generalizada para as mulheres nos países árabes.

estes problemas surgem, se reproduzem e convergem com outras estruturas socioculturais consumidas pela sistematicidade patriarcal.

Este debate mergulha numa estreita relação histórica entre o poder e a colonização, construindo espectros necessários para perpetuidade e reprodução do papel da mulher nas comunidades árabes atuais, a mulher muçulmana com *hiyab*⁴⁹, é a estrutura colonial por excelência, que movimentada representações culturais efêmeras e articula uma visão transversal da dominação do Islã, como religião de Estado.

As formas discursivas que surgem das estruturas de poder do sistema-mundo moderno-colonial, apresentam não só uma nova problemática que envolve por completo a cultura muçulmana e, portanto, as representações socioculturais do Islã, mas também antecipa a reprodução de novas formas de dominação, as quais os movimentos de liberação da mulher islâmica têm que enfrentar.

É assim que se apresenta uma nova forma discursiva triplamente generalizada, que se concebe a partir de quem a produz, de que modo a desenvolve e a quem afeta com mais ocorrência, desta maneira, os diferentes movimentos de libertação de mulheres islâmicas, árabes e muçulmanas, despontam variados discursos reacionários arquitetados em torno a uma dupla resistência, por um lado, as consequências catastróficas dos discursos de ódio da islamofobia⁵⁰, e por outro lado, os discursos sexistas e patriarcais projetados pela colonização do Islã e a sua perspectiva político-cultural dos países médio orientais atuais.

A islamofobia se apresenta deste modo, como o racismo dominante da nova ordem mundial do século XXI, suscitando o a articulação dos projetos imperiais que se sustentam através de organizações como o *Wahhabismo*⁵¹, que alimenta e constitui estrutural e financeiramente grupo *yihadistas* como Al Qaeda ou o estado islâmico de Iraque e Síria conhecido como *ISIS*:

⁴⁹ O hijab (geralmente pronunciado "jijab", em árabe, حجاب) é um véu que cobre a cabeça e o tórax que as mulheres muçulmanas costumam usar desde a puberdade, na presença de homens adultos que não são de sua família imediata. Como uma forma de normativa moral. De acordo com algumas interpretações, também pode ser usado na presença de mulheres adultas não-muçulmanas fora de sua família imediata. O hijab também pode denotar qualquer cobertura de cabeça, rosto ou corpo usada por mulheres muçulmanas que similarmente concorda com um certo padrão de modéstia. Pode também referir-se ao aprisionamento de mulheres de homens na esfera pública, ou pode incorporar uma dimensão metafísica: Al-Hijab refere-se ao "véu que separa o homem ou o mundo de Deus".

⁵⁰ Este fenômeno pauta formulações discursivas que brotam a partir do final segunda guerra mundial situando-o em processos discursivos provenientes de cartografias do poder do sistema mundo a uns 500 anos, replantando a islamofobia como um sistema colonial, um racismo cultural e epistemológico. E além de que ditos discursos tem aproximadamente cinco séculos, os discursos de poder, de enunciação sociopolítica, jurídicas e institucionais tem variado a traves da história.

⁵¹ O wahhabismo saudita é uma versão do Islã que adota como métodos de leitura do Alcorão os mesmos métodos de leitura literalistas da Bíblia dos fundamentalistas protestantes. O fenômeno do wahhabismo não pode ser entendido sem a forte influência do Império Britânico naquela região do mundo, especialmente na Península Arábica. O wahhabismo é a primeira seita do islamismo que justifica a jihad em guerrear e até matar outros muçulmanos que não concordam com sua filosofia. Seu principal objetivo

[...] los grupos fundamentalistas islámicos- son formados ideológicamente y financiados por los wahabís saudíes con la aprobación, beneplácito y consentimiento de los imperios occidentales en sus proyectos imperiales en la región. Los talibanes, (palabra que significa estudiantes) en Afganistán, son un resultado de las madrazas (escuelas coránicas), wahabís organizadas por los saudíes en Pakistán con los refugiados afganos durante los años del yihadismo contra el imperio del mal (los soviéticos) en los años ochenta del siglo pasado. Esas redes yihadistas fueron creadas materialmente y financieramente por la CIA, el Mossad (agencia de inteligencia israelí) e ideológica y económicamente sostenida por los saudíes⁵² (GROSFUGUEL, 2016, p. 18)⁵³.

E deste modo, seus ataques coercitivos perpetuam a legitimação ante os olhos da opinião pública de ocidente, os projetos imperiais de intervenções militares e golpes de Estado nos governos atuais, ativando categorias raciais que sustentam o *status quo*, e fixam o olhar da opinião pública mundial no nascimento de um novo, mas necessário inimigo.

É por isto que, a partir destes processos, o movimento de libertação da mulher islâmica produz um pensamento renovador criando dinâmicas hermenêuticas do Alcorão, extraindo a sua ética e concebendo novas logicas socioculturais que projetam diagramas de justiça e igualdade completamente diferenciadas dos processos civilizatórios de ocidente, aderindo estratégias de libertação das mulheres nos países muçulmanos e dentro das comunidades diaspóricas muçulmanas e islâmicas através do globo.

2.1 PARADOXO TERMINOLÓGICO: UMA APROXIMAÇÃO AOS “FEMINISMOS” MÉDIO-ORIENTAIS

Os “feminismos islâmicos” desdobram vertentes paralelas de pensamento dentro dos processos de construção sociocultural atual, porém, não todos os “feminismos islâmicos” são decoloniais. Existe uma parte do movimento que tenta adotar a modernidade, aceitando os

é atacar outros muçulmanos. A aliança dos wahhabistas com a monarquia saudita desde o século XVIII foi vital para o expansionismo do wahabismo imposto pela Península Arábica através de massacres contra outros muçulmanos. Em um momento histórico passado, quando impérios ocidentais necessários aliados para destruir o Sultanato do otomano nos séculos XVIII e XIX, ou no passado recente para combater os soviéticos durante a Guerra Fria ou presente para destruir o anti resistência -imperialistas, Arábia wahabismo tem sido e ainda é apoiada pelos britânicos e norte-americanos, apesar de seus métodos sanguinários e sua influência nefasta em muitas partes do mundo onde conflitos violentos ocorrem para destruir a resistência anti-imperialista.

⁵² Sobre o wahabismo ver o livro Hamid Algar. Wahhabism: a critical essay, Islamic publications international. New York: 2002.

⁵³ Tradução: os grupos fundamentalistas islâmicos - são ideologicamente formados e financiados pelos Wahabis Sauditas com a aprovação, aprovação e consentimento dos impérios ocidentais em seus projetos imperiais na região. O Taleban, (palavra que significa estudantes) no Afeganistão, é resultado das madrassas (escolas coránicas), wahhabis organizadas pelos sauditas no Paquistão com os refugiados afegãos durante os anos do jihadismo contra o império do mal (os soviéticos) no Afeganistão. Oitenta do século passado. Essas redes yihadistas foram criadas material e financeiramente pela CIA, pelo Mossad (agência de inteligência israelense) e ideológica e economicamente apoiadas pelos sauditas.

discursos progressistas, e supondo, que o Islã tem que se igualar com ocidente em seus processos de desenvolvimento, concebendo a modernidade como um projeto emancipatório e, portanto, procurando legitimar dito “feminismo” dentro das categorias estabelecidas nos feminismos ocidentalocêntricos.

Por outro lado, outras vertentes entendem a modernidade como um projeto colonial civilizatório; porém, reivindicam uma crítica radical da modernidade eurocentrada, gerando, em síntese, uma autonomia epistêmica e organizacional das pautas estabelecidas tanto por parte dos feminismos ocidentais, como dos projetos civilizatórios da modernidade.

Esta discussão tem tergiversado os diferentes contextos locais nos quais se apresentam problemáticas específicas, para cair em dicotomias transversais entre a tradição e a modernidade, como também, a secularização e a religião. Assim, são obrigadas a simplificar-se e homogeneizar-se, tornando invisível a variedade e pluralidade de movimentos da mulher com jeitos muito diferentes de ver o Islã e conseqüentemente pôr em prática ações a favor de seus direitos legítimos, impossibilitando a sua expressão e a sua existência dentro de âmbitos socioculturais e políticos destas comunidades:

Es necesario superar los discursos del oxímoron desde un cuestionamiento estructural de los mismos que ponga en evidencia cuáles han sido y son sus posibilidades de creación y surgimiento y cuál es su *modus operandi* en tanto dispositivos coloniales de *la cárcel epistemológico existencial* y, por lo tanto, como mecanismos complejos de producción de conocimiento y desconocimiento, visibilidad e invisibilidad, existencia e inexistencia en el *imperio de la anulación del otro*⁵⁴ (SIBAI, 2016, p. 117).

As condições da possibilidade de existência dos feminismos islâmicos, e suas produções discursivas, se adequaram aos novos modos de comunicação que a tecnologia traz na atualidade, a internet e as redes sociais têm pautado novas dinâmicas de difusão das discussões acadêmicas médio orientais, provocando uma série de debates a nível global sobre feminismo e Islã. E assim, se inserindo num contexto de luta por meio de seu discursos e demandas contra uma dupla estrutura de poder: a islamofobia e o patriarcado árabe.

⁵⁴ Tradução: É necessário superar os discursos oximóricos a partir de um questionamento estrutural dos mesmos que mostra quais foram suas possibilidades de criação e emergência e qual o seu *modus operandi* como dispositivos coloniais da prisão epistemológica existencial e, portanto, como mecanismos complexos de produção de conhecimento e ignorância, visibilidade e invisibilidade, existência e inexistência no império da anulação do outro.

Ao mesmo tempo, os processos de inserção das comunidades diaspóricas nos governos Europeus geram constantemente uma predisposição de indigenização⁵⁵ do Islã com a finalidade de submetê-los as dinâmicas regionais e nacionais, sintetizando uma politização de expressões e terminologias islâmicas nos processos transnacionais como o conceito de *Ummah*⁵⁶, que envolve um sentido de unidade e corresponsabilidade do muçulmano no mundo inteiro.

Como também a politização dos valores estabelecidos nas cosmovisões moralistas islâmicas, tomando como referência uns dos valores mais frequentemente politizados como é “o apoio ao oprimido”:

La ley coránica consideraba esto tan importante como para exigirlo como deber del musulmán, y exigirlo en apoyo de cualquiera –no importa la identidad religiosa o cultural– en situación de oprimido y en contra de cualquiera en situación de opresor en la medida en que se apliquen los criterios de oprimido y opresor⁵⁷ (MERALI, 2012 *apud* GROSGUÉL, 2016, p. 108).

Ultrapassando aspectos do tribalismo e nacionalismo, se inserido nas dinâmicas coloniais como corretivo aos desvios nas formas de adesão culturalista, como as formas de movimentação social e política da autoridade muçulmana ou como repreensão da comunidade não islâmica por parte das comunidades muçulmanas.

E, assim, se estabelecem diferentes formas de indigenização do Islã nas comunidades diaspóricas muçulmanas, sob a trajetória dos discursos políticos normativos ocidentocêntricos posteriores a segunda guerra mundial, os quais tem sustentado a tergiversação dos feminismos islâmicos mais radicais. Porém o ressurgimento dos movimentos de libertação da mulher tem sido um grande desafio aos projetos neocoloniais, ou projetos de independência nacionalistas, que preveem uma suposta descolonização

⁵⁵ Os povos indígenas da América Latina passam por um processo desigual e contraditório de indigenização, processo pelo qual um grupo, facção, movimento ou setor muito amplo da sociedade supõe que a identificação com sua raiz cultural é uma orientação válida para sua ação.

⁵⁶ *Ummah* é o termo usado para definir uma comunidade muçulmana mundial. Alguns pensadores também afirmaram que a *umma* se estende aos crentes de outras religiões ou aos oprimidos em todo o mundo.

⁵⁷ Tradução: A lei do Alcorão considerava isso importante o suficiente para exigí-la como um dever do muçulmano e exigí-la em apoio a qualquer um - não importa a identidade religiosa ou cultural - em uma situação oprimida e contra qualquer pessoa em situação de opressão contanto que ela seja aplicada, os critérios de opressor e opressor.

Las alternativas ofrecidas por estos movimientos incluyeron diferentes variaciones de los discursos liberacionistas sobre el género, pero todas fueron transformadoras e implicaron adhesión al texto sagrado y a su interpretación, con base en la creencia de que en el caso del Corán eran la revelación Divina de la Justicia, o en el caso de los hadiz y de los seerah, palabras y ejemplos del mensajero final y ejemplar de la fe⁵⁸ (MERALI, 2012 *apud* GROSGOUEL, 2016, p. 108).

E, assim, as movimentações geradas dentro dos contextos diaspóricos nos países europeus, (com ênfase nos países nos quais se acentuam as maiores comunidades diaspóricas: Reino Unido, Alemanha e França, segundo os registros da OIM⁵⁹) sustentam formas discursivas incitadas por dinâmicas políticas dos países receptores que promovem discursos emancipatórios frente ao contexto ocidental, para agenciar uma identidade positiva além da vítima radicalizada e essencializada⁶⁰, não obstante, absorvem conceitos ocidentais das perspectivas islâmicas dos países muçulmanos, gerando em contra partida, ideias totalmente adjacentes a de transformação e libertação.

Porém, quando se escuta falar dos feminismos islâmicos dentro destas dinâmicas, situa-se ditos discursos sob lógicas teológicas diferenciais das lógicas estipuladas nos movimentos de libertação no mundo muçulmano, refletindo-se nas tentativas coloniais pela redefinição e submissão dos movimentos islâmicos de libertação os quais são comparados constantemente com os projetos normativos ocidentais que pretendem supostos ideais democráticos

Sostienen que dichos movimientos en Egipto, Afganistán, Túnez y Argelia representan proyectos democrático-liberales nacionales, que no son contrarios al islam, sino parte de él, en oposición directa a la revolución islámica en Irán y a la creación y el éxito de Hezbolá. Ghanouchi8 afirma que los islamistas pueden trabajar en las estructuras existentes occidentalizadas, apartando el marco islamista de la transformación de las estructuras y llevándolo a la plena participación en las estructuras existentes y, por ende, a su legitimación⁶¹ (MERALI, 2012 *apud* GROSGOUEL, 2016, p. 110).

⁵⁸ Tradução: As alternativas oferecidas por esses movimentos incluíam diferentes variações dos discursos liberacionistas sobre gênero, mas todos eram transformadores e implicavam aderência ao texto sagrado e sua interpretação, baseada na crença de que no caso do Alcorão eles eram a Divina Revelação da Justiça., ou no caso de hadiths e seerahs, palavras e exemplos do mensageiro final e exemplar da fé.

⁵⁹ Para visualizar as estatísticas da OIM, veja-se: <https://www.iom.int/news/mediterranean-migrant-arrivals-reached-171635-2017-deaths-reach-3116>.

⁶⁰ Para maior informação sobre a cosmovisão de vítima radicalizada no islã europeu veja-se: Tarik Ramadán. *To Be a European Muslim: A Study of Islamic Sources in the European Context*, Islamic Foundation, Leicester, UK: 1999.

⁶¹ Tradução: Eles argumentam que tais movimentos no Egito, Afeganistão, Tunísia e Argélia representam projetos democratas-liberais nacionais, que não são contrários ao Islã, mas parte dele, em oposição direta à revolução islâmica no Irã e à criação e sucesso do Hezbollah. Ghanouchi8 afirma que os islamistas podem atuar nas estruturas ocidentalizadas existentes, separando a estrutura islamista da transformação das estruturas e levando-a à plena participação nas estruturas existentes e, portanto, à sua legitimação.

Outras categorias de indigenização são planteadas como seguidoras do Islã anti-político com a finalidade de posicionar-se contra as práticas ortodoxas das comunidades islâmicas das primeiras diásporas, expressões como do islamismo, costumes sul-asiáticas e outras expressões baseadas nas migrações do povo muçulmano no século XX.

Por isto, é muito comum que as mulheres que se auto definem como “feministas islâmicas”, rejeitem o termo “feminismo”, porque que sua conotação tem uma relação intrínseca de coparticipação com o modelo de pensamento ocidental que reproduz uma narrativa colonial:

Tal como el evangelismo cristiano fue cómplice de la expansión del imperio, así mismo las narrativas seculares de superioridad cultural, incluyendo los “derechos humanos”, “los derechos de la mujer” y como consecuencia el “feminismo” son cómplices de proyectos neocoloniales⁶² (MERALI, 2012 *apud* GROSGUÉL, 2016, p. 118).

Porém, as demandas destas mulheres por justiça de gênero a partir de movimentações com influência islâmica, que aprovam um modelo islâmico politizado tradicional como Hamas, a República Islâmica, entre outros, tem se dado a conhecer pela implementação da participação feminina nas esferas públicas de um jeito que os movimentos feministas ocidentais não tem conseguido. Entretanto, sua subjetividade continua em conflito com as perspectivas universais por meio da subalternização étnica e religiosa, a partir de um normativíssimo feminista ocidentocêntrico. Neste contexto ditas demandas sugerem ser essencialistas e universalistas, Merali (2012) afirma que:

[...] buscan la liberación para las mujeres a través del islam. Aunque el enfoque pragmático a la solidaridad entre movimientos de mujeres tiene un elemento de las estrategias cooperativas (que incitan los movimientos decoloniales y posmodernos usando la teoría de solidaridad vs. objetividad de Rorty) ha sido adoptada por algunos de dichos movimientos, la narrativa islámica sigue siendo una narrativa que busca la Verdad por mandato de la Verdad, es decir, de Alá, (gloria a Alá)⁶³ (MERALI, 2012 *apud* GROSGUÉL, 2016, p. 121).

Os modelos discursivos que dão configuração à islamofobia, adotam velhas formulações orientalistas (SAID, 1978), os discursos desenvolvimentistas (ESCOBAR, 1998), os discursos

⁶² Assim como o evangelismo cristão era cúmplice da expansão do império, também as narrativas seculares de superioridade cultural, incluindo "direitos humanos", "direitos das mulheres" e, conseqüentemente, "feminismo", são cúmplices de projetos neocoloniais.

⁶³ Tradução: Eles buscam libertação para as mulheres através do Islã. Embora a abordagem pragmática da solidariedade entre os movimentos de mulheres tenha um elemento de estratégias cooperativas (que incitam movimentos descoloniais e pós-modernos usando a teoria da solidariedade versus objetividade de Rorty) foi adotada por alguns desses movimentos, a narrativa islâmica segue sendo uma narrativa que busca a verdade por mandato da verdade, isto é, de Allah (glória a Allah) "

de gênero e desenvolvimento (MOHANTY, 2008) e os da democratização e luta contra o “Terrorismo” (KARMY, 2015), e assim, se encontram intrínseca e estruturalmente dimensionados pelo gênero “No hay islamofobia sin género. Y lo está triplemente: desde el punto de vista de quién o qué la genera, cómo se genera y sobre quién incide en mayor medida”⁶⁴ (SIBAI, 2017).

A islamofobia de gênero se gera a partir de referenciais estritamente diferenciados, um não sujeito, um objeto passivo de estudo e intervenção, com características bem definidas, a mulher muçulmana com *hiyab*, e desta forma, o Islã europeu em contrapartida com os movimentos do islã político, tem desenvolvido dinâmicas que absorvem ideias e conceitos dos feminismos islâmicos, dando significados alternos destes términos e suprimindo seu conteúdo inicial. E assim, assimilando normativas hegemônicas ocidentais preestabelecidas. Não obstante, as mulheres muçulmanas, seja qual for sua base de pensamento político, continuam sendo hóspedes desiguais dentro das diásporas, embora, tenha no meio um grande número de demandas pela igualdade.

2.2 HIYAB: PARADOXISMO TRANSVERSAL, SILENCIAMENTO FEMININO OU PRÁTICA LIBERTÁRIA?

O debate da *hiyab* dentro do discurso islâmico é um fenômeno recente, nos começos da intervenção do ocidente por volta do século XIX, surge uma produção literária que dimensiona o *hiyab* como uma nova pauta de identidade muçulmana em convergência com normativas religiosas referentes a sua espiritualidade.

Desta forma conseguimos evidenciar duas localizações geográficas as quais deram abertura à discussão sobre a *hiyab*, Egito e Irã, países pioneiros que desenvolveram os aspectos fundamentais deste debate durante, em meio e depois da intervenção do ocidente. A aceitação das cosmovisões ocidentais por Orientalistas da época foi promovida na época do reformismo muçulmano, que começasse a reformular a visão racionalista islâmica das mulheres na medida em que se lutava contra a visão colonialista. Os nacionalistas árabes promoveram a intervenção da mulher em espaços de liberação e independência, porém, neste contexto, “se desvelar” apresentava-se como um ato legítimo apesar de ser criticado pelos conservadores descendentes ideológicos da irmandade muçulmana.

⁶⁴ Tradução: Não há islamofobia sem gênero. E é triplo: do ponto de vista de quem ou o que gera, como é gerado e quem é afetado em maior grau.

La participación de las mujeres empezó a cobrar importancia, y Houda Chaarawi fue una de las primeras intelectuales en quitarse el niqab en público como acto de doble liberación: contra el colonizador y contra la ignorancia y la cultura patriarcales. Fue el fin de una ideología, donde empezó a ser común dejar el hiyab y ajustarse a la vestimenta occidental (LAMRABET, 2014.p. 38).

Não obstante, na primeira metade do século XX, com o surgimento do reformismo religioso, torna-se o véu como ímpeto de uma ética islâmica promovida pelo compromisso moral religioso; a nova ética estipulou normativas comportamentais de velar-se e a ocultação do corpo para sublimar seu valor como “ser humano” e deste modo restituir cosmovisões como a separação pública entre homens e mulheres e a participação social das mulheres altamente restringida ao espaço da *Dawah*⁶⁵ ou proselitismo.

Durante o governo do presidente Gamal Abdenasser⁶⁶ se estabeleceu um conflito entre a irmandade muçulmana e os movimentos secularistas, em que se radicalizou o movimento e a sua focalização do discurso islâmico político referente ao tema do corpo da mulher, deste jeito se converteu o *hiyab* num conceito ideológico e político, mais que religioso. Mais tarde, com a revolução Jomeini⁶⁷ datada em 1983, no Irã, se decretou o uso do véu como obrigação, não obstante, segundo Asma Lamrabet (2014) também emergiram as primeiras mulheres ativistas

⁶⁵ É conhecido como “O caminho de Deus” para levar os crentes à fé e os meios pelos quais os profetas chamam indivíduos e as comunidades para Deus. Os militantes submovíveis interpretam que dawah é chamado pelos muçulmanos à forma mais pura de religião praticada por Muhammad e pela comunidade muçulmana primitiva. Historicamente, o missionário dawah acompanhou empresas comerciais e seguiu conquistas militares. Dawah também era a função do califa, estendendo a autoridade sobre os muçulmanos fora das terras islâmicas e promovendo a unidade islâmica. No século XX, dawah se tornou a base de atividades sociais, econômicas, políticas e culturais, bem como estratégias de políticas internas e externas; também como a justificativa para se separar do Ocidente laico e colonial, a legitimação de reivindicações à autoridade independente dentro do estado-nação; e porem um chamado para ser membro da comunidade islâmica. Quatro grandes tendências modernas se apresentam: orientação política, internalização, organização institucional e preocupações com o bem-estar social. As organizações nacionais e transnacionais com orientação política buscam a islamização de leis e sociedades. As principais organizações internacionais são o Conselho Mundial da Mesquita e a Organização para a Distribuição do Alcorão. Os movimentos modernos se concentram no convite universal dentro da fé, em vez da conversão de não-muçulmanos. Organizações transnacionais são geralmente reformistas e mais bem sucedidas em lugares onde os cultos e as culturas locais não são mais influentes. Aqueles com pouco conteúdo político tiveram a influência mais duradoura. Alguns estados, como a Arábia Saudita e a Líbia, consideram dawah uma responsabilidade do estado. Para maior informação visite: <http://www.oxfordislamicstudies.com/article/opr/t125/e511>

⁶⁶ Gamal Abdel Nasser, Também escrito como Gamal Abd al-Nacer (em árabe, الناصر عبد جمال *Yamāl'Abd an-Nāṣir*, Alexandria, 15 de janeiro de 1918-Cairo, 28 de setembro de 1970), foi um militar e estadista egípcio e o principal líder político Árabe de sua época, conhecido promotor do pan-arabismo e do socialismo árabe. Ele ocupou o cargo de Presidente do Egito de 1954 até sua morte em 1970.

⁶⁷ A Revolução Iraniana (também conhecida como a Revolução Islâmica ou a Revolução de 1979) refere-se ao processo de mobilizações que levou à derrubada da dinastia Pahlavi sob o xá Mohammad Reza Pahlevi em 1979 (que teve o apoio do Reino Unido e dos Estados Unidos), e isso significava o estabelecimento da República Islâmica atualmente em vigor no Irã. O líder da revolução era o aiatolá Khomeini, que tinha apoio de várias organizações esquerdistas e islâmicas, além dos movimentos estudantis iranianos, enquanto ele estava exilado..

do feminismo islâmico que tornaram a discussão do véu um eixo central do discurso do véu como direito e sustentaram a crítica radical da imposição deste pelo Estado.

Tudo isto, desenvolveu diferentes cosmovisões que atravessaram esta discussão, a perspectiva dos ulemás pelo olho de intelectuais como Morteza Motahhari⁶⁸ e Alí Shariati⁶⁹ sustentaram na noção do *Figh* como confinamento e o corpo da mulher como *Awra*⁷⁰ ou ilícito, porém, a presença da mulher na sociedade como *Fitna*⁷¹ ou tentação. E deste jeito se condessou a afirmação de que a sexualidade feminina era evidentemente um perigo para a vida social:

No es la presencia de las mujeres la fuente de desorden, tentación o fitna en la sociedad, sino más bien su «deseo innato de mostrar su belleza» lo que provoca el deseo sexual en los hombres, que no pueden controlarse. el hiyab, entonces, es una protección de las mujeres contra la agresividad sexual de los hombres para mantener intactos el orden social y la moral. Esto ponía la carga de la moral social sobre el cuerpo de la mujer y su vestido⁷² (LAMRABET, 2014, p. 40).

Ali Zahra (2012), por outro lado, estrutura o discurso do véu a partir de uma cosmovisão muito mais moderna, a libertação, que fazia uma divisão entre duas formas do caráter deste, por um lado, o uso das mulheres que incorporavam ele de um jeito inconsciente, por práticas educativas generalizadas e, por outro lado, as mulheres que usavam o véu por eleição consciente reformulando sua identidade e sua fé.

⁶⁸ Mortezā Motahhari, também conhecido como Shahid Motahhari (31 de janeiro de 1919, Friman - 1 de maio de 1979) era um clérigo xiita, professor de filosofia islâmica e interpretação do Alcorão. Ele também foi um teórico da República Islâmica do Irã. Antes da revolução iraniana, ele foi professor na Universidade de Teerā. Após a revolução iraniana, foi nomeado diretor do Conselho da Revolução Islâmica do Irã. Sayyed Ruhollah Khomeini o amava muito e depois de sua morte ele disse que Motahhari era a consequência de sua educação.

⁶⁹ Ali Shariati (Persa: شریعتی علی) (Khorasan Razavi, 3 de dezembro de 1933 - Southampton, 19 de junho de 1977) foi um sociólogo iraniano, conhecido por seu trabalho no campo da sociologia da religião. O escritor e ensaísta indiano Pankaj Mishra considera-o "o principal guia intelectual da Revolução Islâmica Iraniana".

⁷⁰ O awrah das mulheres é uma questão complexa e varia de acordo com o contexto e situação: Na frente de um mahram (um macho parente próximo), o awrah de uma mulher refere-se às partes do seu corpo que estão entre o umbigo e joelhos (incluindo joelhos) e barriga e costas. É definido como uma parte traseira paralela ao estômago abaixo do peito até o umbigo. No entanto, algumas autoridades não concordam com essa interpretação. Contra outras mulheres muçulmanas, a awrah de uma mulher é o mesmo que o awrah de um homem contra outros homens, ou seja, a partir do umbigo ao joelho incluindo os joelhos. Há algum desacordo sobre o que é o awrah de mulheres versus mulheres não-muçulmanas. Enquanto alguns estudiosos sugerem que as mulheres devem ser completamente cobertas exceto para o rosto e as mãos, outros argumentam que a awrah de uma mulher contra outra mulher que não é familiar é o mesmo como se fosse uma mulher muçulmana.

⁷¹ Fitna (ou fitnah, pluralista, árabe: فتن، فتنة: "tentação, julgamento, sedição, conflito civil") é uma palavra árabe com amplas conotações de julgamento, aflição ou angústia. Uma palavra com importantes implicações históricas é também amplamente usada no árabe moderno.

⁷² Tradução: Não é a presença das mulheres a fonte da desordem, tentação ou fitna na sociedade, mas sim o seu "desejo inato de mostrar a sua beleza", que causa o desejo sexual nos homens, que não pode ser controlado. O hijab, então, é uma proteção das mulheres contra a agressividade sexual dos homens para manter a ordem social e moral intacta. Isso coloca o peso da moralidade social no corpo da mulher e no vestido

Con este hiyab, esta generación quiere decir al colonialismo occidental y la cultura europea: «hace cincuenta años que ha intentado y planeado convertirme en una pseudooccidental, pero con este vestido le estoy diciendo 'NO' a usted, estoy deshaciendo cincuenta años de su proyecto: '¡Usted no puede cambiarme!'»⁷³(Mir HOSSEINI, 2007 *apud* LAMRABET, 2014, p. 40).

Em consequência, as mulheres entraram em dinâmicas de apropriação de velar-se por eleição própria, instituindo intrinsecamente nos seus discursos, normativas e formulações educativas sob a reprodução de ulemás com base nas releituras instauradas da percepção anteriormente exposta, como símbolo imperante de religiosidade da mulher muçulmana; a proliferação deste fenômeno fez do véu uma arma estratégica para a divulgação de seu *Dawah*, em outras palavras da sua ativar sociopolítico.

Neste contexto, se percebe a *hiyab* como ente fundamental da “proteção” de ideais colonizadores, no entanto, a percepção que se tem na atualidade o projeta como uma resistência frente a globalização e, com as políticas hegemônicas ocidentocêntricas e seus valores. Enfatizando uma identidade islâmica do corpo das mulheres localizada numa luta vigente frente as ideologias de Estado.

Os discursos que surgem no debate do uso do véu, se apresentam como fatores essenciais dentro das discussões acadêmicas feministas e islâmicas atuais, gerando uma obsessão do seu simbolismo nas fontes de enunciação ocidentocêntricas contemporâneas, e paulatinamente, implicando uma nova reformulação das semânticas do uso da *hiyab* dentro das lutas de reconhecimento das mulheres dentro de espaços públicos.

Nos últimos anos a *hiyab* tem se convertido em um lugar divergente entre as variáveis cosmovisões das mulheres muçulmanas dentro de espaços de reivindicação. Por um lado, as islamitas⁷⁴ consideram a *hiyab* como símbolo representativo da identidade islâmica, portanto, símbolo de autenticidade religiosa, pressupondo um mandato divino que protege as mulheres e outorga seu papel na sociedade. Em discrepância, as feministas laicas, cuja representação da *hiyab* supõe a repressão das mulheres sub o mandato patriarcal, quem desvirtua o direito da mulher de controlar seus próprios corpos.

E deste modo estabelecem conceituações entre a visibilidade e o corpo da mulher, entendido de um lado, dentro das dinâmicas coloniais da modernidade e todas a suas expressões,

⁷³ Tradução: Com este hijab, esta geração significa colonialismo ocidental e cultura europeia: "Por cinquenta anos você tentou e planejou se tornar um pseudo-ocidental, mas com este vestido eu estou dizendo 'NÃO' para você, estou desfazendo cinquenta anos de seu projeto: 'Você não pode me mudar.

⁷⁴ Por "islamistas" entendemos, em geral, a visão do Islã político como agora aparece na maioria das sociedades muçulmanas, levando em conta que esse "Islã político" não é homogêneo e que existem diferentes movimentos políticos, mas em geral a ideologia Islamista sobre a questão das mulheres, e especialmente sobre essa temática, é a mesma transcende toda a dinâmica do islamismo.

e de outro lado, como um lugar de enunciação onde se encontram as diferenças da vulnerabilidade do imaginário igualitário e a relação dominante-dominados, mas sobre tudo, a incoerência interpretativa do homem muçulmano sobre o corpo das mulheres.

La prohibición compulsiva del velo o su descripción como símbolo de barbarie es una de las estrategias orientalistas de colonización clásica usada por los hombres imperiales occidentales hasta nuestros días. De igual manera, Asma Lamrabet nos dice que esto ha creado una reacción opuesta de parte de los patriarcados colonizados, que han reafirmado e impuesto el uso compulsivo del velo por parte de las mujeres musulmanas. Entre la prohibición compulsiva y el uso compulsivo del velo se debaten los dos patriarcados en lucha: el de los hombres blancos imperiales y el de los hombres musulmanes colonizados. La propuesta de muchas feministas islámicas es que esto es un asunto que cada mujer musulmana debe decidir y no que los hombres deban decidir por ellas⁷⁵ (GROSFUGUEL. 2016, p. 45).

O discurso de incompatibilidade do feminismo e Islã apadrinha as leituras patriarcais deste, pressupondo a legitimação de um liberalismo laicista, que pratica entre outros exercícios, a invisibilidade e negação da possibilidade de interpretação dos textos bases da cultura islâmica, subjacente dos distintos grupos de mulheres que vem o Islã de jeitos diferenciados a favor de um modelo de emancipação e libertação. Debate que nos mostra como dita incompatibilidade parte da interpretação dos textos islâmicos como o Alcorão e a *Sunna*, como contrários aos direitos e a dignidade das mulheres, como também, pelos discursos de opressão que partem de leituras injustificadas e manipuladas dos textos islâmicos, perpetuada pelo patriarcado árabo-muçulmano colonizado:

El epígrafe mujer musulmana con hiyab simboliza un sujeto pasivo de estudio, convertido en objeto de análisis e intervención de características bien definidas: monolítico, atemporal, analfabeto y sexualmente reprimido es el símbolo de la opresión femenina universal, víctima insalvable del sistema patriarcal; no habla, está incapacitado para la agencia social y es en definitiva "inferior". Además, siempre porta un velo o hiyab como símbolo de su "sujeción". El discurso sobre las mujeres musulmanas y su liberación ocupará un lugar privilegiado, donde la extrema mediatización de la imagen de mujeres musulmanas con hiyab, interpretadas como una amalgama simbólica de la opresión, conformará la prueba irrefutablemente racional que sostendrá los demás discursos. Es a través de la mujer musulmana con hiyab que se presentarán y representarán todas las realidades árabes y musulmanas⁷⁶ (SIBAI, 2016, p. 134).

⁷⁵ Tradução: A proibição compulsória do véu ou sua descrição como símbolo da barbárie é uma das estratégias orientalistas de colonização clássica usadas pelos homens imperiais ocidentais até hoje. Da mesma forma, Asma Lamrabet nos diz que isso criou uma reação oposta por parte dos patriarcados colonizados, que reafirmaram e impuseram o uso compulsivo do véu por mulheres muçulmanas. Entre a proibição compulsória e o uso compulsivo do véu, debatem-se os dois patriarcados em luta: o dos brancos imperiais e o dos muçulmanos colonizados. A proposta de muitas feministas islâmicas é que esta é uma questão que toda mulher muçulmana deve decidir e não que os homens devem decidir por elas.

⁷⁶ Tradução: O título de mulher muçulmana com hijab simboliza um objeto passivo de estudo, transformado em objeto de análise e intervenção de características bem definidas: monolítico, atemporal, analfabeto e sexualmente reprimido é símbolo da opressão feminina universal, vítima insuperável do sistema patriarcal; não

Em síntese, nos últimos anos tem-se desenvolvido novas formas discursivas sobre a *hiyab*, projetando dois argumentos contraditórios: o primeiro pautado pelas cosmovisões dos ulemás⁷⁷ Sunitas e Chiitas, assimilando uma readaptação da noção clássica do *Fiqh* dentro da qual se estabelece a *hiyab* como uma afirmação de “proteção” e não como uma reclusão, cujo objetivo é assegurar que as mulheres tenham participação dentro dos aspectos relevantes da sociedade. Discutido por intelectuais do Islã político, o segundo argumento projeta o *hiyab* como símbolo do tradicionalismo e atraso, num símbolo de protesto político e como distintivo de uma nova identidade.

Hay que destacar el discurso de los reformistas (chiitas o sunnís), que representa la minoría, para quienes el hiyab no es obligación (wajib), sino recomendación (mostahab). Lo que es obligatorio para hombres y mujeres es la cubierta del awrah (intimidad), pero no hay consenso entre los juristas en cuanto a lo que constituye esta intimidad o awrah o si para las mujeres incluye el cabello. Afirman que los versículos coránicos y las tradiciones auténticas no denotan obligación, sino recomendación. Y hay también quienes aseguran (Jamal al Banna, Mohamed Talbi, Hassan Tourabi, etc.) que el hiyab no es ni prescripción ni recomendación⁷⁸ (GROSFUGUEL, 2016, p. 58).

Deste modo, as percepções contemporâneas sobre a *hiyab* são pré-estabelecidas através dos processos de releitura dos textos sagrados com base nas diferentes construções jurídicas das comunidades muçulmanas. Levando-as desde a noção de obrigação-proteção, a qual justifica que a *hiyab* é um preceito religioso, como dever e obrigação das mulheres muçulmanas, até a

fala, está incapacitado para a agência social e é, em última análise, "inferior". Além disso, ela sempre usa um véu ou hijab como símbolo de sua "espera". O discurso sobre as mulheres muçulmanas e sua libertação ocupará um lugar privilegiado, onde a extrema mediação da imagem das mulheres muçulmanas vestindo hijabs, interpretadas como um amálgama simbólico de opressão, formará a prova irrefutável e racional que sustentará os outros discursos. É através de mulheres muçulmanas com hijabs que elas apresentarão e representarão todas as realidades árabes e muçulmanas.

⁷⁷ Eles são a comunidade estudantil legal do Islã e da Sharia. Sua organização e poderes podem mudar de acordo com a comunidade muçulmana a que pertencem. Embora a palavra ulema seja singular em castelhano, em árabe é plural ('ulamā'), sendo seu singular 'alīm, que significa "erudito". Os ulemas são especialmente poderosos no xiismo, onde seu papel é institucionalizado, mas são subordinados aos herdeiros de Alim e à hierarquia dos mulás. Na maioria dos países há meras figuras de poder fornecidas por numerosos estudiosos como Averróis, Al-Juarismi, Ibn Khaldun e os estudiosos do hadith que depois os juristas, químicos, historiadores e físicos, seguidos por médicos, matemáticos e poetas; todos estavam estruturando seu conhecimento com base nas regras metodológicas impostas pelos estudiosos do hadith.

⁷⁸ Tradução: Observe o discurso dos reformistas (xiitas ou sunitas), que representa a minoria, para quem o hijab não é uma obrigação (wajib), mas uma recomendação (mostahab). O que é obrigatório para homens e mulheres é a capa da awrah (intimidade), mas não há consenso entre os juristas sobre o que constitui essa intimidade ou awrah ou se para as mulheres inclui cabelos. Eles afirmam que versos do Alcorão e tradições autênticas não denotam obrigação, mas recomendação. E há também aqueles que afirmam (Jamal al Banna, Mohamed Talbi, Hassan Tourabi, etc.) que o hijab não é uma receita nem uma recomendação.

noção de “eleição” da mulher para o uso deste, de acordo a sua consciência e convicção religiosa.

Por outra parte, a totalidade da ética globalizada do Alcorão referente ao corpo da mulher, a *hiyab* e o véu, está implícita nos processos colonizadores da história islâmica, focando a mensagem no comportamento das mulheres enquanto a sua obrigação de ocultar e velar seu próprio corpo, estipulando dentro do mundo muçulmano atual o seu simbolismo espiritual, como um emblema difícil de reformular:

El Corán invita a hombres y a mujeres a apropiarse de una cultura de la decencia y del respeto mutuo: “el mejor vestido es sin duda la taqwa, o piedad (libass a taqwa), es decir, el vestido de la humanidad de la clemencia y de la compasión... Esto es un signo de Dios...”. Este verso resume sin duda el principio ético del islam, que hay que aprender y poner en práctica hoy en día en este gran caos del consumo libertario, de la exuberancia, del culto a las apariencias, de la arrogancia, y del egoísmo. Libass a taqwa es el vestido de la interioridad que se refleja inevitablemente en la exterioridad de los actos y las acciones de cada hombre y de cada mujer. Es esta ética de la interioridad, de la rectitud moral y de la decencia, que es preferible a los ojos del Creador⁷⁹ (GROSGUÉL, 2016, p. 59).

Simplificando, para as mulheres muçulmanas na contemporaneidade, o uso do véu não é projetado para uma finalidade substancialmente politizada. Parte das ativistas islâmicas não concretizam a necessidade de usar o véu para viver a sua espiritualidade de jeitos diferentes, enquanto a outra parte das mulheres que escolhem o uso do véu, partem do pressuposto de viver a sua espiritualidade em base a uma intimidade profunda com o criador, mas vivendo dita ética por meio de processos de libertação e convicção própria. Não obstante, será um debate no qual aprofundaremos na próxima sessão deste trabalho.

⁷⁹ Tradução: O Alcorão convida homens e mulheres a se apropriarem de uma cultura de decência e respeito mútuo: "A melhor vestimenta é, sem dúvida, taqwa, ou piedade (libassa taqwa), isto é, a vestimenta da humanidade da clemência e de compaixão[...] Este é um sinal de Deus[...] ". Este versículo, sem dúvida, resume o princípio ético do Islã, que deve ser aprendido e colocado em prática hoje neste grande caos do consumo libertário, da exuberância, do culto das aparências, da arrogância e do egoísmo. Libass taqwa é a vestimenta da interioridade que inevitavelmente reflete a exterioridade das ações e ações de cada homem e mulher. É essa ética da interioridade, retidão moral e decência, que é preferível aos olhos do Criador ".

3 ANÁLISE DO DISCURSO: ESPECIFICIDADES E CONSTRUÇÃO DO SENTIDO SOCIAL

O presente capítulo analisa, a partir da perspectiva teórica e metodológica de Eliseo Verón, influenciado pelo raciocínio de Ernesto Laclau e Michel Foucault, entre outros pensadores, o discurso político como cenário de luta discursiva onde são postas em jogo diferentes estratégias que constroem um ato de enunciação com características próprias e, nesse sentido, contribuem na busca das especificidades do discurso político que permite lê-lo em perspectiva e em cruzamento com outros discursos diferentes (informativo, jornalístico, etc). Nessa linha de análise, o que nos interessa não é a descrição de "um tipo" de discurso, mas uma tipologia dos jogos de discurso, isto é, as estratégias, táticas, conjunturas e relações de poder que mostram o que um discurso é capaz de fazer.

O *corpus* escolhido para tal proposta consiste em três discursos caracterizados como políticos, embora, sua interface seja projetada a partir de uma perspectiva meta-teórica, localizada dentro do marco das instituições políticas, devido ao fato de que seu objetivo é justamente modificar o contexto social, político e cultural da mulher muçulmana dentro do Islã (Movimento de Libertação da Mulher Islâmica) e que se dirige para personagens da arena política, o Fiqh (jurisprudência islâmica), que traça um caráter primário dentro das políticas de Estado dos governos árabo-muçulmanos na atualidade e a sua influência dentro do sistema internacional. Esses dados não os convertem automaticamente em discursos políticos, embora permitam a pensar que obedecem a uma certa ordem de discurso e a regularidades invariantes que podem ser traçadas como pertencentes ao discurso político.

Por esta razão, o discurso é o lugar da construção do sujeito, baseado em estratégias textuais e organizações discursivas. Eliseo Verón estabelece na palavra adversativa, que a especificidade dos discursos políticos reside em uma luta entre enunciadores. Essa dimensão polêmica que introduz a enunciação política aparece inseparável da construção de um adversário, ao mesmo tempo em que conceitua uma construção dos destinatários nesse tipo discursivo. Neste esquema distinguimos o prodestinatário, o contradestinatário e o paradestinatário, como corresponde ao receptor positivo, o negativo e aquele indeciso. Com cada um deles o enunciador estabelece, a partir dessas modalizações, relações diferentes: de construção de um coletivo de identificação com o primeiro, de controvérsia ou debate com o segundo e de persuasão com os terceiros.

Neste sentido, encontramos as entidades e os componentes do discurso. Entre os primeiros estão:

- a) Os coletivos de identificação: reforçam a relação entre o prodestinatário e o enunciador para o caso “delas” no plano enunciativo, ou têm um papel negativo quando se identifica com o contradestinatário. Eles são caracterizados por serem contáveis, admitindo a quantificação e enumeração;
- b) as entidades mais amplas e enumeráveis: coletivos mais abrangentes que não funcionam como operadores de identificação, como "muçulmanos", "cidadãos", entre outros;
- c) os meta-coletivos singulares: aqueles que não admitem quantificação e dificilmente fragmentação, sendo apresentado como mais abrangente do que os coletivos de identificação. Estas são entidades como "o país", "o mundo", "a República Islâmica", etc.
- d) as formas nominalizadas: expressões com relativa autonomia em relação ao contexto discursivo, usadas como "fórmulas isoladas". Elas podem ter um caráter positivo ou negativo, e podemos ilustrá-las em exemplos como "participação", "desordem", "decadência", etc.; e
- e) as formas nominais: encontramos aqui entidades que têm um valor explicativo, com um efeito imediato de inteligibilidade, pelo menos, do prodestinatário.

Longe de considerar que há uma linearidade na circulação do sentido, na análise dos discursos sociais pode haver duas perspectivas: produção e reconhecimento. O lugar da produção refere-se ao momento enunciativo, ao mesmo tempo em que manifesta a estrutura em que - dentro de certas relações sociais - ocorre a produção social do sentido (VERON, 1985, p. 16).

Ao mesmo tempo, é importante enfatizar que o trabalho é realizado em diferentes níveis de funcionamento da semiose social que coloca o olhar do discurso social como um todo complexo que só pode ser capturado (e, portanto, analisado) adotando a figura do observador externo, ou seja, alguém que está fora da rede discursiva social. Esse jogo supõe não estar localizado em locais estancados como o transmissor e/ou receptor, mas pressupõe o lugar do analista como capaz de explicar a distância entre a produção e o reconhecimento e suas diferenças. Essa distância analítica é o que Verón chama de produção de sentido dos discursos sociais afirmando que “[...] a reivindicação do analista dos discursos social é "deixar" a rede [...] tomar os discursos que ocupam certas posições na rede como objetos (Verón, 1987, p. 133).

Essa proposta metodológica pressupõe a materialidade dos objetos-discursos dentro da rede e a existência de meta, que operam como ferramentas de análise dos primeiros. A posição do analista e os objetivos da análise determinarão as posições que ocupam os diferentes

discursos que, evidentemente, são absolutamente relativos a pretendida busca de sentido "[...] estudar a produção discursiva associada a um determinado campo de relações sociais é descrever os mecanismos e significativos sem cuja identificação [...] a determinação da especificidade dos processos estudados é impossível"(Verón, 2003, p. 15).

Nesse ponto, Verón se separa da análise de conteúdo para se colocar definitivamente na identificação das marcas nas superfícies textuais que apontam outros discursos que trabalham, em relação ao primeiro, como condições de produção. Estas três características da teoria da discursividades sociais, colocam o olhar do analista fora das regras do jogo, identificando as estratégias reveladas no ato de fala sobre as características da leitura, contrato e distanciamento da análise de conteúdo orientadas para as marcas textuais, adicionado ao valor dos possíveis beneficiários do discurso político, fazendo com que seja possível ter uma ferramenta completa e ao mesmo tempo complexa para permitir que, pelo menos em primeira instância, possibilite a abordagem dos discursos como objetos plausíveis, a fim de identificar regularidades, formações e estratégias que dão conta dos modos pelos quais os atores sociais estão localizados na rede discursiva, como eles empregam seu poder e aqueles que os questionam de sua construção discursiva.

Neste caso específico, vamos abordar as estratégias discursivas que se desdobram em relação a três eixos: a construção do movimento militante (movimento de libertação da mulher islâmica), o movimento da figura de contradestinatório (das políticas do Fiqh e dos governos arabo-muçulmanos contemporâneos) e a persuasão permanente do "terceiro sujeito" para capturar a partir das representações do sistema internacional, as influências do sistema mundo moderno colonial. Nesse sentido, há condição de enlace dos discursos selecionados, no qual o primeiro pode ser considerado como fundamental, enquanto os outros dois (aqueles referentes à configurações políticas governamentais) constantemente conversam entre si. Esta condição, proposta aqui como outra possibilidade de abordagem, pode ser traçada a partir de diferentes modulações discursivas: a nomeação direta e a nomeação indireta.

Por outro lado, a psicologia discursiva é modelada como um método interdisciplinar, em que a fala é construída por atores sociais, permitindo que a ação desdobrada de si e da escrita seja utilizada como núcleo desta perspectiva, abordando seu interesse na constituição do conhecimento no discurso, projetando uma ocorrência da criação de conhecimento e construção interpretativa da realidade:

O objetivo da psicologia discursiva é a orientação da ação de fala e escrita, tanto para os participantes como para os analistas, A questão principal está nas ações sociais ou no trabalho interativo o que é feito no discurso. Mas mais do que focar nas preocupações usuais da análise interativa social, o interesse é epistemológico (EDWUADS; POTTER, 1992, pp. 2-3).

A obra de Dominique Maingueneau e Michel Foucault, é a mais predominante da percepção da linguagem como um projetor de significados para um conjunto de instrumentos que podem regularizar as relações sociais implícitas nas interações sociais dos indivíduos. E, assim, justifica-se a análise de discurso, com a necessidade imperativa de estudar a linguagem, os enunciados proferidos pelos falantes e a fala. Segundo Verón (1988), a materialidade dos signos, ou seja, os efeitos sobre a realidade social dos discursos são constituídos por signos de natureza diferente, não apenas linguísticos.

É desta forma que Verón (1988) fornece uma categoria analítica que se concentra em aspectos meramente do significado ou interpretação do significado de um determinado símbolo, palavra, expressão ou representação formal, que dá origem a uma relação entre os significados de palavras contextuais usadas no discurso, as condições necessárias para que esse significado possa ser aplicado a um objeto, e representar uma relação conceitual de significado com o significado do texto. Como resultado, as identidades são construídas a partir da continuidade dos elementos que as compõem.

Em síntese, é dado ao discurso uma interpretação semântica que identifica a personalização do predomínio e a mistura dos significados básicos, o léxico, as estruturas sintáticas, a linguagem e o estilo; usando como unidades chave, morfemas e palavras, frases e sentenças e parágrafos ou cláusulas. Segundo a categoria de análise argumentativa, que visa desvendar o discurso em um conjunto de argumentos e provas, sempre projetada ao mesmo grupo de remetentes, expressada em linguagem natural, permitindo estabelecer a probabilidade das instalações, a sua verossimilhança em relação ao sistema de valores, provocando a discussão de suas conclusões:

O argumento pode ser definido como a pressão simbólica que um indivíduo exerce sobre uma audiência. A eficiência operativa do discurso não depende apenas do poder ou da "autoridade" do falante (como ilustrou Bourdieu), mas também do poder inerente da mesma fala. É essa eficiência operacional que destaca sua importância política. Em outras palavras, a eficácia geral do discurso deve ser atribuída a uma combinação peculiar entre o discurso do poder e o poder de discurso, e assim, representar um conjunto de argumentos e testes, destinados a delinear ou dramatizar uma determinada maneira de ser e dever ser político, perante um determinado público e com vista a intervir nesta audiência (GUTIERREZ, 2003, p. 47).

As categorias de análise utilizadas neste trabalho são apresentadas em campos semânticos, que são compostas pelo "[...] conjunto de relações recorrentes que um termo estabelece com outro" (IRUSTA 2004, p.30). Essas redes relacionais serão usadas de três maneiras diferentes:

Rede de relações temáticas ou fictícias: é dividida em associações (relações sintagmáticas contextuais); e em oposições (formal, antinômicas e constelações ao redor da mesma palavra). Rede de qualificação: define uma função do indicador semântico do ser ou o modo de ser de um sujeito ou ator; Rede verbal: é dividida em "ação de" (ação exercida pelo sujeito), ou "ação em" (o sujeito é paciente e sofre a ação exercida por outro) (IRUSTRA, 2004, p. 30).

De acordo com isto, a análise presente no trabalho baseia-se em duas categorias de análise aplicadas ao *corpus*, ou seja, à materialidade discursiva em diferentes formatos. Por um lado, trabalhamos com uma categoria de análise semântica e, por outro, uma categoria argumentativa. A primeira, segundo Eliseo Verón (1988), em seu estudo dos discursos sociais, estabelece uma análise dos fenômenos sociais esclarecidos como processos de produção de sentido. Esses fenômenos de sentido, que devem ser tomados e compreendidos sob figuras de conglomerados de assuntos significativos aos que eles se referem, além de se tornar uma manobra do tecido semiótico conceituado como um sistema produtivo, ou seja, a análise que vai permear essas materialidades significantes do sentido, deve operar sob um processo semiótico na intervenção de três posições funcionais: operações, discurso e representações. E assim, com este corte teórico metodológico e as observações descritivas, podemos entrar no exercício de análise do *corpus* selecionado.

3.1 CONTRADESTINATÁRIO: A LEI ISLÂMICA, O FIQH (JURISPRUDÊNCIA ISLÂMICA) E OS CÓDIGOS DO ESTATUTO PESSOAL DA SÍRIA E OS PAÍSES DO MAGREB

Os coletivos de identificação que cimentam os discursos provenientes da lei islâmica, a jurisprudência islâmica nos códigos do estatuto pessoal da Síria e dos países do Magreb⁸⁰, podem ser abordados em relação a mulher em diferentes níveis, as sociedades muçulmanas enfrentam atualmente a necessidade de resolver a harmonização entre o *sharia* (lei divina

⁸⁰ O Magreb é uma área da África Setentrional, que corresponde à região ocidental do norte do continente africano. A palavra Magreb é de origem árabe e significa "onde o Sol se põe". Inclui Marrocos, Argélia e Tunísia. O Grande Magreb inclui também a Mauritânia e a Líbia, e se estende desde o Egito até o Iraque e a Península Arábica.

positiva, invariável e definitiva), que é obrigatória, e a elaboração de um *qânûn* (lei positiva humana, variável e efêmera) adaptada a nossos tempos. Essa tentativa foi resolvida de maneira diferencial em cada país. Por essa razão, os países islâmicos têm diferentes perfis jurídico-políticos, porque a lei islâmica compartilhada por todos se materializou em leis positivas e diferentes sistemas jurídicos, de acordo com suas crenças, mas também com suas necessidades e especialmente com suas peculiaridades culturais, linguísticas, políticas e históricas.

Do ponto de vista legal, a *sharia* é o conjunto de regras positivas dos resultados obtidos a partir do exercício do direito (*fiqh*), através do qual os atos rituais e sociais podem ser cumpridos de acordo com a ordem divina, ilustrando, de acordo com os casos, a natureza e o status legal⁸¹. A *sharia* é uma lei pessoal, não territorial, já que é aplicável a qualquer fiel muçulmano de qualquer Estado e é imutável, embora, possa ser modificado por meio de interpretação ou jurisprudência. No entanto, a sua adaptação à realidade é difícil porque é uma expressão da vontade divina.

Ao mesmo tempo, as leis dos estatutos pessoais proclamam a fidelidade ao Islã e reconhecem a natureza obrigatória da lei islâmica, que desencadeia o problema de como interpretar o alcance dessa fidelidade. A lei islâmica fornece respostas a questões históricas, mas não muitas daquelas que surgem na atualidade, portanto, uma grande maioria entende que essa fidelidade deve aderir-se aos princípios inspiradores da lei islâmica, mas não à literalidade de suas regras⁸².

Neste contexto, a construção de sentido que usamos na primeira parte da análise será desenvolvida usando a interpretação da *sharia* na jurisprudência islâmica dentro dos códigos do estatuto pessoal dos países do Magreb em relação aos direitos da mulher, e assim, apresenta-se abaixo três eixos temáticos que projetam dentro de cada um dos campos semânticos provenientes do Alcorão (traduções na língua espanhola e portuguesa)⁸³, a relação interdiscursiva do sentido do uso de termos pontuais e sua posterior significação, como podemos ver no quadro número 1.

⁸¹ ÁVILA HERNÁNDEZ DE PULITANÓ, “Los Derechos Humanos en el Islam”, em *Frónesis: Revista de Filosofía Jurídica, Social y Política*, Nº 15, (2008), pp. 141-153.

⁸² CARMONA GONZÁLEZ, A., “Ley islámica y Derecho positivo”, 1997, p. 27.

⁸³ Tradução do Alcorão feita por Dr. Helmi Nars, professor de estudos Árabes e islâmicos da Universidade de São Paulo; e a tradução comentada do sagrado alcorão, feita por Muhammad Isa Garcia. Bogota, 2013.

Quadro 1 – Contra destinatário 1

Igualdade e representatividade	Direitos e liberdades	Legislação e constituição
<p>“Meu senhor, ordena a equidade, e erguei vossas faces para Allah, em cada mesquita, e invoca-lo sendo sinceros com ele, na devoção, assim como ele vos iniciou a criação, a ele regressareis”. (NASR - ALCORÃO, 7;29).</p> <p>“O vos que credes! Sede constantes em servir a Allah, sendo testemunhais com equanimidade, e que o ódio com o povo não vos induza a não serdes justos, sede justos, isso está mais próxima da piedade”. (NASR - ALCORÃO, 5;8).</p>	<p>“E saiba que elas têm os mesmos direitos que eles, como sabem aqueles que têm conhecimento.” (NASR - ALCORÃO, 2;228)⁸⁴</p> <p>“E quem faz as boas obras, seja homem ou mulher, enquanto crente, esses entrarão no paraíso e não sofreram injustiça, a mínima que seja” (NASR - ALCORÃO, 4;124).</p> <p>“A quem faz o bem, seja homem ou mulher, enquanto crente, certamente, fá-lo-emos viver uma vida benigna. E nos recompensá-los-emos com um prêmio melhor do aquilo que faziam” (NASR - ALCORÃO, 16;97).</p>	<p>Os códigos para a mudança social do Alcorão enfatizam uma base de igualdade, amor e misericórdia, não a submissão da esposa e da violência. Os códigos têm três características encontradas no Alcorão. A primeira é a introdução de princípios de igualdade formal e substantiva derivados do Alcorão. A segunda característica é que os códigos adaptam princípios tradicionais à sociedade atual por meio de normas contextuais e temporais. O Alcorão teve que adaptar o princípio da igualdade para ser aceito e implantado voluntariamente pelo povo. E a terceira característica é que todos os códigos revogam as leis pré-existentes na área⁸⁵.</p>

Fonte: elaborado pelo autor (2018).

Não obstante, antes de entrar na análise da lei islâmica faremos uma sucinta introdução do discurso arabo-muçulmano que se tem na atualidade por meio do discurso proveniente do livro *A mulher no Islã* (2013) do Doutor em estudos culturais islâmicos Abdul-Rahman Al-sheha escritor, membro reconhecido da comunidade islâmica saudita, e representante consagrado da palavra do profeta Muhammad dentro da comunidade muçulmana mundial; nascido em Riyadh, Arábia Saudita, quem tem publicado aproximadamente quinze livros⁸⁶ da mensagem do Islã e inumeráveis artigos proclamando a palavra do profeta Muhammad.

Dentro da construção discursiva de Al-sheha, como parte da figura do contradestinatário, própria de um discurso político, marca claramente a perspectiva dos Estados árabo-muçulmanos na atualidade, mostrando com clareza como a Sharia dotou as mulheres com direitos e personalidade jurídica, embora, hoje a mulher islâmica sofra discriminação durante as diferentes fases de sua vida, como consequência da percepção que se tem dela no mundo islâmico.

⁸⁴ Surah 2: Al-Baqarah- ayat 228.

⁸⁵ MOSAZAI, J., Family Law Reform and Women's Rights in Muslim Countries: Perspectives and Lessons Learned, International Centre for Human Rights and Democratic Development, Canada, 2010, pp. 11-14.

⁸⁶ Para maior informação acerca das produções do Autor veja-se em: <http://www.messengerofgod.info/abdurrahman-al-sheha.htm>, última visita, 11/7/2018

Para protegê-la e mantê-la, seu pai, irmão, tio e esposo, tem a obrigação moral e legal de guardar seu honor e garantir-lhe uma vida digna durante todas as etapas da sua vida, isto é, rebaixa-la ou elevá-la? (AL-SHEHA, 2013, p. 11).

A mulher tem certas obrigações religiosas e sociais, como a criação de seus filhos dadas às suas habilidades inatas, embora, o homem tem a suas obrigações complementarias em quanto a financiar, proteger e manter a família. Devido a que ele é o mais forte da família (AL-SHEHA, 2013, p. 33).

O uso semântico dos termos proteção, obrigação, moralidade e legalidade, implicam um problema que pressupõe usos inadequados de seus próprios significantes, pelo fato de que as mulheres islâmicas não só se encontram localizadas numa posição de subalternização, sem uma autonomia propriamente configurada, mas enfatiza-se uma fraqueza inata atribuída ao binarismo ontológico biológico, claramente, parte essencial dos sistemas patriarcais. Além disto, as mulheres não são protegidas por lei e temem a reação do regime, a violência, e a perda da honra ou a vergonha das famílias, entre outras coisas. Por essa razão, muitas mulheres se resignam a aceitar que sua vida está nas mãos dos homens, mesmo que isso suponha a sua anulação em muitos aspectos de suas vidas.

Por outro lado, a incitação sintática da pergunta, isto é, *rebaixá-la ou elevá-la?* Estabelece uma ligação justaposta do uso semântico destes termos, caindo na retórica moralista proveniente da interpretação contemporânea do Alcorão, no qual situa-se a mulher num estado de igualdade espiritual e religiosa. Isso Representa um ponto de inflexão com respeito à mulher e contribuindo a erradicação dos costumes pré-islâmicas. No entanto, o discurso de Al-sheha hierarquiza a posição do homem frente à mulher, reconhecendo a autoridade do homem sobre ela, exigindo desta submissão ao homem, sendo a igualdade e a dignidade entre ambos sexos quase inexistente.

Al-sheha:

“O Islã proíbe que o homem e a mulher tenham comportamentos indecentes e isto se traduz de um modo para a mulher e de outro para o homem devido a razões e diferenças naturais entre ambos” (AL-SHEHA, 2013, p. 29).

Alcorão:

“E entre Suas amostras é ter criado para você casais (azwaj) de sua própria espécie, para que você possa ficar quieto e engendrar amor e ternura entre vocês: certamente, nisto existem realmente mensagens para um povo que reflete!” (30;21, NASR - ALCORÃO).

Al-sheha:

“A igualdade entre o homem e a mulher é impossível e absurda considerando as diferenças físicas, mentais, emocionais e as qualidades psicológicas e habilidades inatas de cada um, então, temos que analisar de que modo o homem e a mulher são iguais”. (AL-SHEHA, 2013, p. 27).

Alcorão:

“Dize: ‘Meu Senhor, só ordena de amar Equidade!’.” (7;29, NASR - ALCORÃO).

Al-sheha:

“A mulher tem as mesmas obrigações morais e os mesmos direitos que o homem em quanto a cuidar sua castidade, integridade, honor e respeito”. (AL-SHEHA, 2013, p. 31).

“ Se a igualdade absoluta entre os membros de um mesmo sexo é impossível pelas suas diferenças naturais enquanto a sua força e outras qualidades, definitivamente será impossível igualar os sexos opostos”. (AL-SHEHA, 2013, p. 29)

Percebemos conseqüentemente um uso semântico que supõe uma marcada inferioridade da mulher com respeito ao homem, baseada em certas diferenças naturais, aludindo, deste modo, à igualdade formal e substantiva derivada do Alcorão, reconhecendo o direito das mulheres ao trabalho (4;32, NASR - ALCORÃO)⁸⁷, mas as obriga a uma distribuição marcada de funções (divisão sexual do trabalho): elas se dedicam ao cuidado dos filhos e o marido é responsável pela situação financeira da família. Portanto, o tratamento das mulheres é diferente devido à sua natureza biológica, criando uma subordinação imperante aos homens e situando-as em categorizações de submissão frente as normas estabelecidas pelo patriarcado árabe.

O status das mulheres está condicionado pelos postulados da lei islâmica que se tornaram obsoletos. Os problemas não resolvidos das mulheres não são religiosos, mas são puramente legais. O Alcorão e a Sunnah oferecem diferentes respostas para a igualdade de homens e mulheres, não obstante, a religião é geralmente acusada de ser a causa da discriminação, mas, na realidade, a origem da discriminação é encontrada em uma má interpretação do Alcorão, como podemos perceber no discurso de Al-sheha.

A situação que as mulheres sofrem agora vem da interpretação errônea de leis e costumes antes do estabelecimento do Islã. Essa interpretação ocorreu em uma sociedade na qual o homem era o chefe da família e não houve mais revisões. Porém, a reinterpretção do Alcorão levou à eliminação de leis discriminatórias contra as mulheres em alguns países, como a Tunísia. No entanto, expomos à consideração do leitor a dualidade desta problemática: de um lado, o texto sagrado do Alcorão e por outro lado, a interpretação que foi dada, perpetuando assim, uma linguagem sexista, que não é específica do Alcorão, uma vez que este, explicita a relação igualitária de ambos os sexos.

⁸⁷ "Portanto, não cobice o que Allah concedeu em maior abundância a alguns do que a outros. Os homens receberão uma recompensa de acordo com seu trabalho e as mulheres receberão uma recompensa de acordo com seu trabalho. Peça, então, o favor de Allah: de fato, Allah realmente tem conhecimento de todas as coisas "

3.1.1 Código do Estatuto Pessoal Marroquino, Tunisino e Sírio

Este código, que regula a vida privada da população muçulmana marroquina, da Síria e da Tunísia, consiste em 400 artigos divididos em sete livros, sua fonte é a escola Maliki⁸⁸ a qual foi promulgada pela Lei nº 7003, de 3 de fevereiro de 2004, foi publicada no Diário Oficial nº 5184, de 5 de fevereiro de 2004, e revogou o código de 1957-1958, modificado em 1993, vigente até o momento. Além de incluir mais de 103 artigos do que o anterior e mudar o nome, até agora era chamado de Código de Estatuto Pessoal, esse código tem sido uma grande transformação jurídica, que se materializa na medida em que se atribui um papel maior à justiça, as grandes diferenças entre os sexos parecem se desvanecer graças aos movimentos das mulheres árabes, não obstante, perdura um estancamento direcionado à sua igualdade com os homens em determinados campos, como na herança em que nada foi modificado.

Quadro 2 – Contra destinatário2.

Eixos temáticos	Principais Associações	Principais Oposições
Igualdade e representatividade	Corresponsabilidade Habitat decente Família Crenças religiosas Humanidade Devoção Sustento de fé	-Obrigação -Responsabilidade exclusiva do marido. -Obediência da esposa ao marido. Ignorância
Direitos e liberdades	Sem tutor legal Direito Condições do matrimônio Filiação política O divórcio Responsabilidades Proteger Repartição dos bens Refugiados	Impossibilidade Pagamento compensatório Escravidão Punição
Legislação e Governo	A tutela Autorização do juiz Guarda A herança Contrato Compromisso Capacidade legal Idiosincrasia	O repúdio Danos Renúncia Conflito

Fonte: elaborado pelo autor (2018).

⁸⁸ O maliquismo (em árabe: مالكي; transl.: Mālikī) é uma das quatro madhabs da fiqh, ou seja, uma escola ou corrente de direito islâmico do Islão sunita. É seguida por 20% a 35% dos muçulmanos, sendo predominante no Norte de África, África Ocidental e em alguns territórios isolados da península Arábica, estando também presente nos Emirados Árabes Unidos, Kuwait e em algumas áreas da Arábia Saudita, Omã e muitos outros países do Médio Oriente. No passado teve também grande relevância nas zonas da Europa sob domínio islâmico, particularmente na Ibéria muçulmana e no Emirado da Sicília.

O uso semântico dos termos anteriormente mencionados na tabela se repete constantemente no código do Estatuto, incitando uma nova postura dos governos marroquino, tunisino e sírio, introduzindo novos conceitos no código da família, como a corresponsabilidade. A igualdade das mulheres em relação aos homens é consagrada e o divórcio é estabelecido por consentimento mútuo.

Art. 3.- Tanto o noivo como a noiva podem renunciar ao compromisso matrimonial.

Art. 5- a mulher pode casar sozinha sem a necessidade de um tutor

Art. 12. É exigido, para a vigência do contrato de casamento, a presença de dois homens testemunhas ou um homem e duas mulheres, muçulmanos, saudáveis de espírito e púberes, que ouçam a oferta e aceitação e compreendam o objetivo de ambos.

Art. 16.- A capacidade de se casar é adquirida pelo jovem aos dezoito anos e a jovem aos dezessete anos de idade.

Art. 17.- (Alterado).- O juiz pode negar autorização a um homem, que já é casado, para se casar com outra mulher, a menos que ele tenha uma razão legal e seja capaz de manter ambas as mulheres.

Art. 19.- Se ambos o noivo e noiva não tiverem uma idade análoga e não houver utilidade neste casamento, o juiz poderá negar sua autorização (Código de Estatuto Personal Sirio, 1996, p, 236-237).

Percebemos conseqüentemente que o enunciador, neste caso o FIQH, estabelece que o casamento islâmico é definido por características particulares tais como: a escolha do marido ou esposa correspondente, a aceitação por cada cônjuge do casamento, a liberdade de colocar condições no contrato de casamento, a estabilidade ou a não limitação do casamento em um determinado momento, a suprema autoridade do homem e respeito e bom tratamento mútuo. Além disso, o coletivo de identificação se prescreve na necessidade de alguns elementos para atingir a validade, sendo estes: a capacidade física e legal de contrair matrimônio (puberdade), a ausência de impedimentos, o consentimento e a presença de duas testemunhas. No entanto, ainda se perpetua a inviabilização da mulher dentro das esferas legais da jurisprudência do estatuto:

Art. 39.- União com duas mulheres não é permitida, se uma delas for designada como homem, o casamento com a outra é proibido.

Art. 73- A esposa que trabalha fora de casa durante o dia e está com o marido durante a noite, se ele a proibir de sair e sair, então ela não tem direito à manutenção.

Art. 91.- O marido tem o direito de repudiar sua esposa três vezes.

At. 48,- O casamento da mulher muçulmana com um homem não-muçulmano é nulo (útil) (Código de Estatuto Personal Sirio, 1996, p, 241).

É assim que nos encontramos com a justaposição dos significados incluídos dentro das normativas do estatuto, os postulados patriarcais e sexistas presentes nos artigos 39, 48, 73 e 91, substituindo a exemplificação de uma conotação positiva dentro do direito da mulher muçulmana destes países, para uma relativização de seus direitos. Entendo que a mulher se apresenta neste contexto sob critérios repressivos que suprimem seus direitos estabelecidos com base no casamento, no qual existe a aprovação mútua de ambos cônjuges e os cumprimentos de todas as condições impostas pelo contrato de casamento em mútuo acordo.

Além disso, caracteriza-se seu papel com uma incapacidade de agir como ente equitativo de direito frente a representação jurídica do homem no espaço familiar. Segundo os Art, 24 e 25, a mulher não pode se casar sozinha ou confiar isso a seu pai ou a um de seus parentes. Por essa razão, a mulher deveria consentir em seu próprio casamento e ser sua própria tutora. Além disso, quanto à disparidade dos cultos, a mulher não goza da mesma liberdade que o homem na escolha de seu cônjuge, já que o Código proíbe o casamento de uma muçulmana com um não-muçulmano, exceto no caso em que ele se torne ao islamismo, o que não acontece no caso contrário:

Art. 39.4 Os impedimentos temporários ao casamento são:

O casamento da muçulmana com um não-muçulmano e o muçulmano com um não-muçulmana, neste caso, só se a esposa for membro de uma religião revelada (Código de Estatuto Personal Marroquino, 2004, p, 217).

O mesmo poderia ser dito com respeito às relações homo-afetivas, embora, dentro do Alcorão não se explicitem literalmente sua proibição. Uma das maiores incongruências nas questões da família, é o estabelecimento da proteção desta por ambos os cônjuges, desaparecendo a condição de superioridade do marido e eliminando qualquer referência à obrigação de obediência da mulher, apartado que não tem uma validade legitimada dentro dos itens deste código e que se explicita dentro do Alcorão:

E saiba que elas têm os mesmos direitos que eles, como sabem aqueles que têm conhecimento (NASR - ALCORÃO, 2;228).

Na verdade, Ele inventou a criação e então a reproduziu para recompensar com a Justiça Divina aqueles que têm total confiança e trabalharam para o que é justo com equidade! (NASR - ALCORÃO, 10;4).

Outro problema que encontramos dentro das práxis da jurisprudência islâmica se localiza dentro dos requisitos essenciais do casamento islâmico, “o dote”. O dote consiste em uma quantidade de dinheiro ou propriedade que o marido ou sua família deve dar à mulher ou sua família para que o casamento seja válido, e pode ser considerado nulo se nenhum dos

elementos for mencionado ou estiver faltando (quantidade, ou divisão destes bens), embora exista a possibilidade de validá-lo com efeito de equivalência. Geralmente os Estados Islâmicos designam o dote dentro de tudo o que é lícito e avaliável em dinheiro:

Art. 49. O casamento válido e efetivo produz todos os seus efeitos em relação aos direitos matrimoniais como o dote e a manutenção (nafaqa) da esposa e os deveres subsequentes.

Art. 51. O relacionamento sexual produz os seguintes resultados: O dote no limite inferior entre o dote de paridade (mitl) e o dote determinado (musammà).

Art. 54. O dote da mulher é considerado uma dívida especial que ocupa o segundo lugar após a exigida dívida de manutenção, conforme indicado no artigo 1.120 do Código Civil.

Art. 59. Se a separação ocorrer por causa da esposa antes da consumação do casamento e da coabitação válida, o dote prescreve completamente.

Art. 60. Será aplicada no caso da virgem, embora ela tenha plena capacidade, que seu tutor, seja seu pai ou um ascendente agnático, pague seu dote, enquanto ela não impedir o marido de pagá-la (Código de Estatuto Personal Sirio, 1996, p, 242).

Neste apartado podemos perceber uma inferência direta de significados que são legitimados pelo uso semântico do dote como figura simbólica de troca pela mulher. Neste caso, não só percebemos que a mulher é tratada como um objeto de compra e/ou troca, mas também, percebemos que o casamento é a instituição mais marcada pela discriminação contra as mulheres. Só o homem tem a iniciativa de pedir casamento e escolher a mulher a seu gosto. Em troca, ele deve pagar um dote como um compromisso para cuidar dela, e uma manutenção que inclui comida, roupas, moradia e saúde.

Para que o casamento seja válido, ambos os cônjuges devem dar seu consentimento, a mulher deve ser supervisionada por um homem que normalmente é o pai e duas testemunhas serão necessárias. Entre os impedimentos mais discriminatórios está a poligamia (Art. 46)⁸⁹, que permite ao marido casar até quatro mulheres, desde que ele consiga mantê-las todas, item que se estabelece dentro da perspectiva contemporânea do Alcorão:

E, se temeis não ser equitativos para com os órfãos, esposai as que vos aprazam das mulheres, sejam duas, res ou quatro, e se temeis não ser justos, esposai uma só, ou contentativos com as escravas que possuais, isso é o mais adequado para que não cometais injustiça (NASR - ALCORÃO, 4;3).

⁸⁹ Art. 46. No caso de autorização de poligamia, o contrato com a mulher com quem quer se casar, será notificado ao juiz que quem quer casar com ela já é casado com outra e ela consente. Esta notificação e a expressão do consentimento devem ser incluídas no registro oficial.

A dissolução do casamento também reflete essa desigualdade. O repúdio é o único poder do homem, enquanto o divórcio pode ser exercido por ambos os cônjuges, por acordo mútuo ou separadamente:

Art 39.3- O repúdio entre os cônjuges pela terceira vez até que a mulher termine Prazo legal para um casamento efetivo e legalmente consumado com outro marido. O casamento da repudiada com outro anulará os três repúdios anteriores e se casar novamente com seu repudiador, este possuirá três novos repúdios. (Código de Estatuto Personal Marroquino, 2004, p, 217)
Deus ordena-lhe o seguinte no que diz respeito aos seus filhos: que a porção do macho é igual ao de duas fêmeas. Se estes forem mais de dois, eles corresponderão a dois terços da herança. Se é um filho único, metade. Cada um dos pais terá um sexto da herança, se deixar filhos; mas, se ele não tem filhos e apenas seus pais o herdarem, um terceiro é para a mãe. Se ele tem irmãos, um sexto é para a mãe. Isso, depois de satisfazer seus legados ou dívidas. De seus antepassados ou descendentes, você não sabe quem são mais úteis para você. Esta é a obrigação de Deus. Deus é onisciente, sábio (ACORDÃO, 4; 11).

Vale a pena destacar nesse item uma articulação terminológica que apresenta uma série de significados projetados estritamente para um desequilíbrio jurídico das leis estipuladas na sharia referente à herança. Encontramos aqui instituições legais discriminatórias na lei de família e sucessão, na qual a representação legal e a tutela só podem ser mantidas pelo pai ou por um parente do sexo masculino. Da mesma forma, uma mulher só pode herdar metade do que um homem, mesmo que seja afetada pelo mesmo parentesco e as mesmas circunstâncias:

Art. 319. Se houver vários herdeiros assimilados ou substitutos de ambos os sexos e o testador tivesse dito que eles receberiam o que seu pai herdaria se ele estivesse vivo ou que o substituiriam, a partição seria feita entre eles, o macho recebendo uma parte igual à de duas mulheres (Código de Estatuto Personal Marroquino, 2004, p, 257).

Isto representa com clareza o papel desigual da mulher frente aos processos constitutivos do núcleo familiar, em que ela é enaltecida só dentro dos marcos normativos da moralidade, mas conseqüentemente, se desenvolvem dinâmicas de opressão frente a seu direito de sucessão que situassem dentro dos marcos normativos de mutuo acordo dentro da concessão do matrimônio.

O problema com estes códigos, é que eles são muito limitados pela Sharia, que é sua fonte e chave para a interpretação. Portanto, as falas não acabam eliminando a discriminação, pois continuam a considerar o homem chefe de família e responsável, justificando-o com o argumento de que a distribuição de direitos e responsabilidades não é igual entre homens e mulheres, mas equivalente ao papel restrito de cada cônjuge.

As instituições que são discriminatórias no Sharia são reafirmadas pelas Declarações Islâmicas, exceto por alguns direitos trabalhistas e educacionais das mulheres, nos quais tem se alcançado maior igualdade. Como consequência de todos os problemas de adaptação da Sharia ao direito contemporâneo e internacional, cada Estado Islâmico aplicou o Sharia com um grau diferente de flexibilidade através da promulgação de seus códigos de status pessoal. Não obstante, as formações discursivas continuam tendo ênfase substancial dentro dos marcos normativos impostos pelo ocidente, a través da tentativa de legitimação dos Direitos Humanos, entendendo este como emergente das democracias ocidentais e dos processos de globalização do sistema mundo moderno/colonial.

3.2 PARADESTINÁTARIO: AS DECLARAÇÕES ISLÂMICAS DOS DIREITOS HUMANOS

Uma vez analisadas algumas particularidades da lei islâmica, apresentamos os textos internacionais de direitos humanos, na medida em que são considerados padrões internacionais de proteção, acordados pela comunidade internacional e vinculativa para todos os Estados que ratificaram, entre os quais se encontram quase todos os Estados Islâmicos. Esta comparação nos permitirá identificar, por um lado, a percepção islâmica dos direitos humanos e, por outro lado, sua harmonia ou contradição com os padrões internacionais que hoje em dia situassem numa posição bastante radical a qual perpetua a crescente islamofobia. Tendo em conta a dualidade que pressupõe por parte dos governos arabo-muçulmanos a legitimidade das categorias implícitas da geopolítica do conhecimento explicitadas no sistema mundo moderno colonial frente a questão da discriminação contra as mulheres e do seu direito fundamental à igualdade.

Deve-se mencionar que os direitos humanos no Islã não são independentes da jurisprudência islâmica (fiqh), mas estão integrados a ela e têm sua origem na lei divina ditada por Alah e contida no Alcorão. Os direitos humanos são concebidos como dons de Deus para assumir as obrigações que os envolvem.

Os documentos que serão analisados são: a Declaração Universal dos Direitos Humanos no Islã (DUDHI) aprovada pelo Conselho Islâmico da Europa em 1981⁹⁰, a Declaração dos

⁹⁰ Promulgada pela UNESCO em Paris em 19 de setembro de 1981.

Direitos Humanos no Islã (DDHI), aprovada pela Conferência dos Estados Islâmicos em 1990⁹¹.

Quadro 3 – Para destinatário.

Eixos temáticos	Principais Associações	Principais Oposições
Igualdade e representatividade	Igualdade Vida digna Humanidade Sustento da fé Família Crença religiosa Sexo Humanidade	Pobreza Ignorância Exploração Opressão
Direitos e liberdades	Dignidade Direito sagrado Dever Personalidade civil Capacidade legal	Mutilação Prisioneiro Punição Escravidão Conflito
Legislação e Governo	Responsabilidades Povos Estados Refugiados Sociedade	Colonialismo Idiossincrasia Problemas crônicos

Fonte: elaborado pelo autor (2018)

As declarações islâmicas reivindicam uma formulação de direitos humanos que preserva a Sharia, misturando princípios e normas internacionais com regras e conceitos da tradição islâmica e deles são apenas Estados islâmicos, manifestando convergências e divergências com a Declaração Universal dos Direitos Humanos:

Art. 1- A humanidade inteira forma uma única família unida por sua adoração a Allah e sua descendência comum de Adão. Todos os seres humanos são iguais no princípio da dignidade humana, assim como das obrigações para Allah e responsabilidades sem distinção de raça, cor, idioma, sexo, crença religiosa, afiliação política, status social ou qualquer outra consideração somente a religião verdadeira garante o desenvolvimento dessa dignidade através da integridade humana (DDHI, 1990, p. 01).

Neste apartado, percebemos o uso semântico dos termos, humanidade, família, unida, descendência, seres humanos, dignidade humana, deixando claro que o princípio fundamental de "liberdade, igualdade e fraternidade" do primeiro artigo da Declaração é assumido pelas declarações islâmicas. A não-discriminação também está consagrada nos textos islâmicos, mas não é absoluta. O direito à vida, liberdade e segurança é afirmado em todos.

⁹¹ Aprovado pela Conferência dos Reis e Chefes de Estado e de Governo que são a principal entidade política da Organização da cooperação islâmica

Art. 4 - Todo ser humano é credor de uma inviolabilidade sagrada. Proteger sua boa reputação na vida e após a morte, assim como seu corpo e sua sepultura, será uma obrigação da sociedade e dos respectivos estados (DUDHI, 1981, p. 02).

Art. 3 direitos à igualdade e à proibição de toda discriminação:

a) Todas as pessoas são iguais perante a Lei e têm direito a possibilidades legais e igual proteção perante a lei.

b) Todas as pessoas devem receber um salário igual ao mesmo emprego.

c) Ninguém deve ser privado de uma oportunidade de trabalho ou sofrer qualquer discriminação ou ser exposto a um risco físico maior pelo mero fato de uma crença religiosa diferente, cor, raça, origem, sexo ou idioma (DUDHI, 1981, p. 02).

Aqui encontramos uma divergência relevante frente à questão da mulher, os dois textos islâmicos repetem o que está proclamado no Artigo 3 do Dudhi (que afirma que qualquer ideologia, legislação ou qualquer situação que justifique a segregação de pessoas por razões de sexo, raça, cor, língua ou religião, é diretamente contrária a este princípio islâmico geral, entendendo que todos os seres humanos são iguais no valor humano (qima) e que representam (porque foram criados por Deus em sua imagem e semelhança), assuntos da proclamação de igualdade presentes nos documentos, e que é afirmada em dignidade, obrigações e responsabilidades, não entanto, não se prescreve quando se trata de direitos, que podem ser diferentes se são diretamente determinados pela Sharia. A dignidade comum de todos, não existe quando se trata de todos os direitos, analisados um por um.

Art. 6.1 A mulher é igual ao homem na dignidade humana e tem tantos direitos quanto obrigações; tem personalidade civil, bem como garantias patrimoniais subsequentes, e tem o direito de manter seu nome e sobrenomes (DDHI, 1990, p. 02).

Art. 6.2 no varão recaíra a despesa da família, assim como a responsabilidade da tutela da família (DDHI, 1990, p.02).

O Artigo 6.1 da Declaração de 1990 afirma que as mulheres são iguais aos homens, mas os homens devem ter a última palavra e serem os chefes da família, e no Artigo 6.2 eles proclamam que o marido é responsável pela família. As Declarações aceitam o direito clássico que não defende a igualdade, mas a equidade. Os Estados, em face da discriminação contra as mulheres, argumentam que a distribuição de direitos e responsabilidades não é igual entre homens e mulheres, mas equivalentes. Portanto, a posição no casamento não é de igualdade, mas de supremacia do homem e submissão da mulher. Com efeito, a DUDHI afirma: "É responsabilidade do pai garantir a educação de seus filhos, físicos, morais e religiosos, de acordo com sua crença e sua lei religiosa, somente ele tem a responsabilidade de escolher a direção que ele entende ser dado a suas vidas".

**Art. 19. Todos têm o direito de se casar, fundar uma família e educar seus filhos de acordo com sua religião, suas tradições e sua cultura. Cada consorte tem esses direitos e privilégios e está sujeito às obrigações estipuladas pela lei.
-Todo marido é obrigado a sustentar sua esposa e filhos de acordo com seus meios (DUDHI, 1981, p. 04).**

Encontramos no uso da semiose textual outra divergência significativa, na qual o homem, (segundo a Sharia ele sozinho é responsável por garantir a sua esposa e filhos a pensão alimentícia-nafaqa)⁹². A tergiversação semântica dos processos constitutivos da lei perante estas declarações, conseqüentemente, tanto a lei tradicional quanto as Declarações proclamam a obrigação de seguir a religião muçulmana do pai, o que implica que a mãe cristã ou judia pode perder o direito de custódia se os educar em outra religião. Além disso, o guardião do filho deve ser sempre um homem de religião muçulmana, nunca uma mulher.

**Art. 5- A família é a base da sociedade e o casamento é a base da família. Homens e mulheres têm o direito de casar e, sem o seu consentimento, nenhuma restrição é possível com base na raça, cor ou nacionalidade (DDHI, 1990, p. 02).
Art. 20.4- toda mulher casada tem o direito de herdar seu marido, seus pais, seus filhos e outros parentes de acordo com a lei (DUDHI, 1981, p. 04).**

Percebemos outra divergência frente ao uso semântico das terminologias usadas nas declarações contrastadas com a regulamentação da Sharia, como ente primário na legislação da jurisprudência islâmica, encontrando assim, a omissão da palavra "religião", já que, de acordo com o Sharia, a mulher muçulmana é proibida de se casar com um não-muçulmano. A DUDHI (1981, p. 4) afirma que "[...] uma mulher casada tem o direito de herdar do marido, do pai e da mãe, bem como dos próprios filhos e parentes próximos", no entanto, encontramos uma disparidade significativa neste artigo com a proclamação da Sharia sobre este assunto, porque os seus autores estão conscientes de que, por um lado, de acordo com o Alcorão e a Sunnah, em matéria de herança, "um homem deve receber uma parte igual à de duas mulheres" (NASR - ALCORÃO, 4, 11). E, por outro lado, de acordo com a Sharia, não há direitos de herança entre duas pessoas de diferentes religiões (impedimento de "diferenças religiosas", ikhtilâf al-dîn).

Portanto, nas Declarações, os direitos das mulheres são estendidos ao homem, considerando os direitos comuns a ambos, e a discriminação é justificada pela função diferente que cada cônjuge desempenha na à família. Além disso, considera-se que as mulheres têm maior ignorância e fraqueza psicológica, o que pode colocar em risco a sua fé ou a de seus filhos, o

⁹² Os homens estão a cargo das mulheres devido a preferência que deus tem tido com eles, e devem mantê-las com seus bens. (4;34) Alcorão.

que reflete uma subjugação espúria do papel da mulher dentro do núcleo familiar e social. No entanto, tem havido um avanço, que consiste na proclamação nas Declarações da necessidade de consentimento dos cônjuges para aperfeiçoar seu casamento, o que torna ilegal o matrimônio forçado pelo pai ou tutor.

Em conclusão, os direitos das mulheres nas Declarações continuam a receber a concepção tradicionalista da Sharia, baseando as relações familiares em uma sociedade patriarcal. A lei da família islâmica, que é essencialmente discriminatória, é reafirmada pelas Declarações. Somente o consentimento de ambos os cônjuges para casar ou os direitos trabalhistas, educacionais ou políticos das mulheres reflete um mínimo grau de igualdade. Por todas essas razões, o fato de que as Declarações em seus preâmbulos destacarem a superioridade dos textos islâmicos em relação aos preceitos ocidentais, continuam justificando a perpetuação das violações dos direitos fundamentais da mulher.

3.3 PRODESTINATÁRIO: MOVIMENTO DE LIBERTAÇÃO DA MULHER ISLÂMICA: CRIANDO HERMENÊUTICAS DE LIBERTAÇÃO

A teologia feminista busca uma enunciação política religiosa/espiritual, a qual parte de uma crítica à teologia das mulheres, seus preconceitos patriarcais, suas estruturas de apoio e autoridades enunciativas; denunciando sua influência nas condições de discriminação que as mulheres vivem na religião e em nome dela. Deste ponto de vista, a teologia feminista é um questionamento do TEOS LOGOS⁹³, o que representa um desafio ao questionamento dos fundamentos através dos quais Deus é "conhecido" e o próprio conceito de teologia como conhecimento escolástico reservado a estudiosos e acadêmicos. A teologia feminista é, portanto, uma história sobre mulheres como sujeitos políticos na fé.

Não obstante, isto não é possível sem uma hermenêutica de novas histórias, afinal, "definir a religião é ter poder sobre ela" (WADUD, 2007, p. 17). Para isso, a teologia feminista apresenta uma opção metodológica que repensa a teologia de maneira total, com um tema de libertação das mulheres, não mais como objetos definidos de maneira estática ou como seres oprimidos para libertar, mas como pessoas com plenos direitos e agenciamento para apropriar-se dos textos sagrados, desenvolver uma hermenêutica de libertação e ressignificar, ou dismantelar, os discursos e representações a favor de maior justiça social de gênero.

⁹³ Do grego "theos" (deus, termo usado no mundo antigo para nominar seres com poderes além da capacidade humana) + "logos" (palavra que revela), por extensão "logia" (estudo).

É assim que apresentamos uma análise discursiva das produções atuais do feminismo islâmico como uma alternativa de criação de conhecimento que propõe uma teologia e uma prática crítica de libertação que não se baseiam nas características específicas das mulheres como tal, mas nas suas experiências históricas de sofrimento, de opressão psíquica e sexual, de insignificância estrutural derivada do predominante sexísimo na estrutura institucionalmente religiosa do Islã e nas suas cosmovisões culturais.

A materialidade discursiva presente nos coletivos de identificação que analisaremos referente aos exercícios hermenêuticos do Alcorão com uma perspectiva feminista, serão desenvolvidos a partir das obras de Amina Wadud, Sirin Adlbi Sibai, Asma Barlas, Asma Lamrabet e Ziba Mir Hosseini, estabelecendo práticas discursivas frente à fundamentações do Islã, como também, razões inquestionáveis para a existência do patriarcado e a discriminação de gênero, a segregação ou subordinação das mulheres em nome da religião.

Estas teóricas foram escolhidas por duas razões: a primeira enfatiza como o desenvolvimento de seu pensamento está ancorado nas práticas discursivas contemporâneas, tendo em conta tanto o contexto dos países arabo-muçulmanos atuais, como o contexto mundial frente a percepção da cultura islâmica hoje. E por outro lado, seu trabalho hermenêutico parte de uma estrutura majoritariamente decolonial, a qual se solidariza com outros movimentos feministas periféricos, como o movimento feminista comunitário indígena latino-americano e o movimento feminista negro africano e afro-latino.

É preciso denotar que este método hermenêutico inclui uma série de princípios éticos e cosmológicos presentes de forma transversal no Alcorão, válidos tanto para homens como para mulheres:

Ele é Allah, não existe Deus senão ele, o sabedor do invisível e do visível, ele é o misericordioso, o misericordioso. Ele é Allah. Não existe deus senão ele, o Rei, o puro, a paz, o confortador, o predominante, o todo poderoso, o transcendente, o orgulhoso, glorificado seja Allah, acima do que idolatram, ele é Allah, o criador, o iniciador da criação, o configurador; dele são os mais belos nomes, o que há nos céus e na terra glorifica-o. e ele é o tudo poderoso, o sábio (NASR - ALCORÃO, 59;22-24)

Oh humanos! Tema o teu Senhor que te criou de um só ser(4: 1) Alcorão.

Seu Deus é um deus único. Mas os corações daqueles que não acreditam na outra vida negam e são arrogantes (NASR - ALCORÃO, 16:22).

Diga: Deus é um. Alá eterno. Ele não gerou nem foi gerado. Não há outro como Allah (NASR - ALCORÃO, Sura 112).

Acredite, então, em Deus e nos seus Mensageiros e não diga:" Três "Livre-se disso! É melhor para você Verdadeiramente, Deus é um[...] (NASR - ALCORÃO, 4: 171).

O Messias não precisa ser um servo de Deus... (NASR - ALCORÃO, 4: 172).

Os judeus dizem: Uzair é o filho de Deus e os cristãos dizem: O Messias é o filho de Deus. Isso é o que eles dizem com suas bocas. Eles imitam o que aqueles que

não creram disseram antes que Deus os amaldiçoa por suas mentiras! (NASR - ALCORÃO, 9: 30).

Nesta parte percebemos como o uso semântico das terminologias que caracterizam o sujeito “deus” dentro da cosmovisão de gênero, sugere que Allah não tem sexo, nem é ligado a uma noção de natureza biológica. Quando o Alcorão se refere a Deus como Ele não significa que Deus é homem, ou que age como um. Deus não pode ser explicado por semelhança ou por comparação com outra entidade. A representação dele no Alcorão como um Deus, que eventualmente é adaptada pela comunidade muçulmana atual, "Ele como varão/macho ou como Rei / Senhor, é o reflexo do que certas leituras do Alcorão que o consideraram descritivo da divindade e não o modo como Allah se define com o indicam os princípios do Alcorão.

No entanto, em vez de reconhecer as limitações da linguagem, a teologia muçulmana patriarcal confunde divindade com realidade, ignorando que isso implica humanizar a imagem de Deus que, de acordo com os ensinamentos islâmicos, apresenta uma dupla dualidade. Por um lado, porque o Islã repreende a idolatria que resulta da associação de Deus com qualquer aspecto de sua criação e, por outro, porque o antropomorfo religioso define o Divino em função do humano, dando uma imagem glorificada de nós mesmos que não contém alguma determinação divina.

Neste sentido, a Dra. Asma Lamrabet, médica voluntária e acadêmica em estudos sobre o tema das mulheres no Islã, tenta mostrar como podemos alcançar a igualdade no Islã. Onde se tem que ler o Alcorão como uma mensagem espiritual e não como um código penal. É descrita como uma mensagem de valores, de ética universal. A existência de hadiths errôneos que foram instrumentalizados pelo poder político, gera na atual projeção cultural, social e política, uma grande discriminação. Desta forma, cada hadith que está em contradição com o Alcorão, não é aceito pelas ativistas e teóricas que instrumentalizam processos constitutivos de novos saberes:

Os preconceitos contra a mulher muçulmana como mulher oprimida são o que nos faz perguntar a nós mesmos esse tipo de questão. Islã e feminismo não são incompatíveis. Eles não são contraditórios. O feminismo é plural, não há feminismo único. Nós, feministas muçulmanas, compartilhamos os princípios do feminismo: igualdade, liberdade, a dignidade das mulheres e a demanda por direitos humanos. O feminismo foi teorizado na Europa e nos EUA no final do século XIX e início do século XX. Mas antes dessa formulação teórica havia a luta das mulheres em todo o mundo. As mulheres muçulmanas têm o direito de

ter nosso modelo de feminismo. Cada mulher fala do seu contexto⁹⁴ (LAMRABET, 2005, p. 05).

Entendemos deste modo que a semântica demonstrativa da autora reflete que a hermenêutica islamofeminista expõe a implicação de estar no limite de uma nova fase na política da religião, de Estado e gênero, tanto global quanto localmente. A característica saliente dessa fase segundo a práxis discursiva da autora, é que faz parte do desmascaramento das estruturas de poder e relações globais e locais dentro das quais as mulheres muçulmanas devem lutar por justiça e igualdade. Essa luta é teológica e política. Em vez da noção abstrata de "igualdade de gênero", as mulheres e a busca feminista por justiça num panorama globalizado ocupam um lugar central dentro das dinâmicas do sistema mundo moderno colonial.

Asma Barlas, acadêmica paquistanesa especialista em política comparativa e internacional, hermenêutica islamofeminista e estudos sobre a mulher muçulmana, argumenta que o Alcorão é essencialmente um livro feminista; uma revelação que fornece elementos de gênero suficientes para servir de base a um sistema de interpretações em favor de maior justiça social, que tem sua origem nas mulheres e sua apropriação da sua mensagem:

A história da civilização ocidental em termos de opressão feminina é a prova de que não há nada de inatamente islâmico na misoginia, na desigualdade ou no patriarcado. Sem isso, muitas vezes justificam por estados muçulmanos e clérigos em nome do Islã (BARLAS, 2002, p. 30).

As interpretações discursivas que sustentam o discurso da autora, mostram a semântica derivada do texto sagrado como ente primário de igualdade de gênero, esboçando dentro da práxis hermenêutica, o fornecimento do texto sagrado, com elementos suficientes para servir de base a uma metodologia de ressignificação de narrativas religiosas. Assim, temos a construção de um discurso a favor de maior justiça social, que tem sua origem nas mulheres como sujeitos políticos ativos as quais, através da interpelação a patriarcado religioso e a interpretação das escrituras, envolvam-se num processo libertador que procura transcender um ativar político em prol de seus direitos.

⁹⁴ Lanrabet, Asma. Las mujeres musulmanas tenemos derecho a tener nuestra propia clase de feminismo. 2014. Secretoolivo.com. visível em : (<https://secretoolivo.com/index.php/2014/09/26/asmalamrabet-las-mujeres-musulmanas-tenemos-derecho-tenernuestro-modelo-de-feminismo/>). Ultimo acceso: 11/10/2018.

Sirin Adlbi Sibai⁹⁵, Doutora em Estudos Internacionais do Mediterrâneo e especialista em Teoria Política e Teoria Democrática pela UAM⁹⁶, ativista sírio-espanhola oponente ao regime de Assad⁹⁷, trabalhou sobre um pensamento decolonial, movimentos de mulheres árabes e muçulmanas, feminismos islâmicos, revoluções árabes e islamofobia. E sua teorização caminha na direção de propor a construção e desenvolvimento de um pensamento islâmico decolonial. Numa entrevista feita pelo jornal espanhol “El país”⁹⁸ em 2017, a autora afirma que o discurso sobre mulheres dentro do Islã contém características particulares:

Os discursos sobre as mulheres muçulmanas, claramente racistas e islamofobos, onde se representa o que em meu livro chamo de "a mulher muçulmana com hijab" como um mero objeto de estudo, não como um sujeito em si mesma. A mulher muçulmana é representada como subdesenvolvida, analfabeta, passiva, sexualmente reprimida e assim por diante. A construção desta mulher como objeto passivo é aquele que leva à possibilidade de construir discursos do oxímoron, ou seja, a suposta incompatibilidade entre feminismo e Islã e negação de feminismo islâmico. E também nos leva a ver o Islã como uma religião opressora e antidemocrática que é contrária aos direitos das mulheres. Essa visão, em suma, responde às agendas coloniais. Por exemplo, quando os Estados Unidos invadiram o Iraque, ele disse que estava se preparando para libertar as mulheres iraquianas. A questão das mulheres é transversal a toda essa construção do Islã que esconde os interesses geopolíticos do Ocidente em relação à maioria muçulmana. Além disso, essa visão pode levar alguém a acreditar que tudo já é feito no campo da igualdade no Ocidente, e isso não é verdade, aqui também devemos lutar contra o patriarcado (SIBAI, 2017, p. 02).

A construção de sentido que percebemos nos coletivos de identificação do discurso da Dra Sibai, indicam em primeira instância, que os significantes e posteriores significados da perspectiva da mulher médio oriental estão ligadas intrinsecamente aos processos coloniais que ocidente tem submetido os países arabo-muçulmanos. Entendo, portanto que, não só a visão da mulher se traduz hoje em formas complexas de racismo cultural, que, com base na teoria do racismo desenvolvida por Boaventura (2010) ou Grosfoguel (2016), pautam elementos culturais que serão usados como um sinal de inferioridade e superioridade reproduzindo a mesma hierarquia colonial, a identidade racial da expansão colonial europeia.

É o caso da figura da mulher muçulmana com *hiyab*, a qual apresenta a mulher como um sujeito silenciado na imposição de um mono-entendimento e uma mono-interpretação dos significados do "hijab" reduzido a um simples símbolo do patriarcado árabe-islâmico, não

⁹⁵ Para maior informação da Doutora Sirin Adlbi Sibai ver: <https://uam.academia.edu/SAdlbiSibai>

⁹⁶ Universidade Autônoma de Madrid. Veja-se: <https://www.uam.es/UAM/Home.htm?language=es>

⁹⁷ Período ocorrido desde a toma do poder por Hafez al-Assad em 1970. Quem morreu no ano de 2000, tendo sido sucedido como chefe de Estado seu filho Bashar al-Assad, que é o presidente até hoje.

⁹⁸ Sibai. Sirin, el feminismo islâmico es una redundancia, el islam es igualitario. 2017. Disponível em: https://elpais.com/elpais/2017/01/30/mujeres/1485795896_922432.html. Acesso em: 11/10/2018.

obstante não se percebe um dualismo altamente problemático: epistemologicamente violam os textos islâmicos e apresentam uma versão amputada deles:

Quando eles lhe dizem como se vestir ou se despir, na verdade eles forçam você a se relacionar com o seu corpo de uma certa maneira. A colonialidade se traduz nessas micropolíticas que afetam o corpo, como entendemos nosso corpo, age em todos os níveis. E não apenas no corpo, mas também impõe uma representação desse corpo na sociedade ou uma definição de espaço público e privado. São visões ocidentais do corpo e da sociedade que se impõem ao resto do mundo, mantendo em silêncio o modo pelo qual as pessoas se compreendem, na medida em que entendem o material, o espiritual. É por isso que no meu livro falo de "uma prisão existencial epistemológica e espaço temporário (SIBAI, 2017, p. 04).

Entendemos, portanto, que, a sintaxe exposta na construção discursiva de Sibai, introduz dinâmicas de confronto, as quais se tornam uma obsessão com os corpos das mulheres que, de fato, resumem uma tentativa de controlar os corpos. Diante disso, as mulheres muçulmanas exigem uma maneira de usar o hijab como uma atitude espiritual que quer resgatar o Islã das formas patriarcais ocidentais. Isso se dá apesar do fato de que o processo de rehiyabização foi estabelecido em grande parte pela urgência dos movimentos islâmicos, onde deu-se um processo de instrumentalização do hijab, como expusemos anteriormente. Não podemos deixar de levar em conta que a capacidade de decisão e agência/resistência social das mulheres muçulmanas, é parte essencial da construção hermenêutica, gerando a capacidade delas de se apropriarem de seus próprios símbolos e atribuir seus próprios significados.

Na visão islâmica, "velar" é o emblema da identidade, a prova de continuidade, a preservação e preservação do espaço normativo da identidade islâmica e sua perenidade. Isso marca o contraste: na ideologia modernista, colocar o véu é estar fora da modernidade, enquanto na visão islâmica é criar raízes no espaço da identidade islâmica, isto é, estar no espaço da "resistência" à ocidentalização do mundo. Assim, «desvelar» para os primeiros é «modernização» e «emancipação», enquanto para os segundos é «traição» (LAMRABET. 2014, p. 34).

A construção de sentido que fornece o discurso da Dra. Lanrabet expõe o véu como o lugar de todas as contradições, porque ao mesmo tempo oculta, expõe a vulnerabilidade do ideal igualitário, das diferenças e das relações dominantes / dominada, mas também mostra a inconsistência de Imaginário interpretativo muçulmano sobre o corpo das mulheres muçulmanas.

O coletivo de identificação que se construí a partir do uso da *hiyab* como parte essencial da resistência não só política, mas também cultural e espiritual, direciona os sentidos semânticos expostos neste apartado como um conceito importante dentro da estratégia de

resistência do discurso moralizador dos governos arabo-muçulmanos contemporâneos, como se vê nos casos das liberdades individuais, da ética familiar, e das interações em espaços públicos dentro e fora destas comunidades. Esta *hiyab*, finalmente, incorpora toda a identidade islâmica, e o corpo das mulheres projetando-o como campo de batalha de todas as ideologias de resistência.

Para as mulheres muçulmanas de hoje, o verdadeiro desafio é encontrar o espírito libertador da mensagem espiritual do Islã. O uso do véu não é um fim espiritual em si mesmo. Aqueles que "percebem" a necessidade de usar esse véu têm a liberdade de escolher viver sua espiritualidade de maneira diferente. E aqueles que "sentem" a necessidade de seguir esta norma e experimentá-la como uma profunda experiência de intimidade e interioridade com o Criador também são livres para viver sua espiritualidade dentro dessa ética. Em ambos os casos, trata-se de viver sua espiritualidade de acordo com o mesmo processo de libertação e convicção (LAMRABET, 2014, p. 44)

Os significados, o léxico, e as estruturas sintáticas da linguagem usadas nesse apartado sustentam que a intenção dos processos hermenêuticos constitutivos das práxis discursivas como ente de conhecimento da resistência epistemológica, é dar liberdade de expressão às mulheres muçulmanas e o direito de reapropriar a liberdade de escolha como um direito fundamental e parar de reduzir toda a espiritualidade do muçulmano à sua maneira de se vestir. Também é importante lembrar que as mulheres muçulmanas podem escolher sem ter que tolerar ou aceitar tanto os discursos coloniais das estruturas internacionais presentes no sistema mundo moderno colonial, quanto as ideologias religiosas dos governos árabo-muçulmanos e seus discursos altamente radicais.

Porém, é legítimo que as mulheres muçulmanas de hoje possam questionar a modernidade e a emancipação, frente às formas como a comunidade muçulmana está sendo manipulada pelos conceitos universais como discurso ideológico hegemônico e estratégias geopolíticas. Da mesma forma, é legítimo questionar a interpretação única e consensual dos textos religiosos, como no caso do véu, estes discursos apresentam em princípio uma grande latitude interpretativa, não são fixos ou fechados de maneira absoluta, devido a que, temos que deixar aberta a possibilidade da livre interpretação de uma mensagem espiritual. Para concluir nosso análise a Dra. Sibai afirma que:

Diante da colonialidade proponho a negação de falar de onde é imposto: mudar os termos e dismantelar os conceitos existentes e praticar a enunciação a partir do mesmo lugar onde o silêncio é imposto e com a voz daqueles que são silenciados. Construa um projeto emancipatório da alteridade, do pensamento fronteiriço. Uma linguagem e um pensamento "outro" é um modo crítico de pensar, não etnicida, que ajuda a fecundação mútua entre culturas. É da

diferença colonial que novas formas de produzir conhecimento podem emergir, isto é, novas epistemologias, novos conhecimentos. Não se trata de substituir epistemologias ou a epistemologia europeia; ao contrário, trata-se de complementá-las ou abrir novas possibilidades de conhecimento. Luta contra a violência epistêmica (SIBAI, 2014, p. 68).

Deste modo, o uso semântico incluído no discurso da Dra, Sibai, nos mostra como, do ponto de vista da teoria decolonial entramos num processo de entendimento que cogita um projeto civilizacional e epistemológico alternativo à modernidade eurocêntrica, interpelado em dois elementos principais: o pluriversalismo e a transmodernidade. Esses conceitos referem-se precisamente à convivência da diversidade cultural e seu reconhecimento de igual para igual, estabelecendo, a partir da igualdade, um intercâmbio dialógico-cultural, interdiscursivo e intercultural epistemologicamente que possibilite o desenvolvimento de projetos transformadores e emancipatórios para a sociedade.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo da hermenêutica feminista no Islã é buscar interpretações que levem à elaboração de uma teologia feminista que apoie ações concretas em favor da igualdade total para as mulheres muçulmanas. Trata-se da hermenêutica como narrativa apoiada em mecanismos epistemológicos criados *desde e para* as sociedades periféricas, subalternizadas e colonizadas que pretendem a descentralização do conhecimento cultural, epistêmico e espiritual, permitindo-lhes estabelecer-se como "verdade" dentro de uma realidade vigente, fornecendo os argumentos que sustentam a ideia das mulheres como sujeitos políticos de primeira mão.

Estabelecendo, deste modo, um lugar prioritário de enunciação nas sociedades arabo-muçulmanas contemporâneas como também, nas sociedades ocidentais onde existem variadas diásporas através do globo. Esse movimento fortalece a possibilidade de aquisição e os devidos direitos para estabelecer os papéis que as mulheres poderiam executar dentro da livre práxis religiosa, e do mesmo modo, contestar o crescente discurso de ódio das vertentes islamofóbicas preponderantes dentro da comunidade internacional.

Nos países arabo-muçulmanos contemporâneos regidos pelos códigos dos estatutos pessoais e a jurisprudência islâmica (fiqh), a hermenêutica define a base para um novo diálogo entre o Islã e as práticas sócio-políticas das mulheres islâmicas, seu escopo, abrange a base para a expansão de um movimento de libertação, mediante um esforço para desmistificar as narrativas sobre o divino e manter as mulheres fora de categorias patriarcais e misóginas. Um de seus principais resultados é uma forte projeção globalizante capaz de motivar uma rede de colaboração que reúne as principais especialistas na hermenêutica feminista do mundo islâmico como Amina Wadud, Ziba Mir Hosseini, Omaima Abou Bakr, Asma Lamrabet, Ayesha S. Chaudhry, Sa'diyya Shaikh, Sirin Adbi Sibai, entre outras.

Além disto, incita a realização de atividades de pesquisa tanto epistemológicas como espirituais sobre questões nas quais os juristas muçulmanos conservadores exercem maior influência na esfera pública e religiosa. Essas questões incluem a poligamia, as mulheres como juízes em tribunais da Sharia, a igualdade perante os tribunais e justiça, a compatibilidade com os valores fundamentais do Islã, direitos reprodutivos e interpretações legais pertinentes aos seus direitos legítimos.

Mesmo que a hermenêutica, por si só, não possa colocar fim às práticas patriarcais dos governos autoritários, trata-se de uma operação crucial porque expõe uma conexão inevitável entre as questões existenciais que tentam responder à religião e interpretação das fontes das

quais são feitas as suas respostas. Os ensinamentos do Alcorão fornecem modelos comportamentais para homens e mulheres e sugerem um quadro de referência para as relações sociais e interpessoais. Como já dissemos anteriormente, diferentes leituras dão origem a diferentes maneiras de compreender o Islã e, portanto, diferentes modelos de interação que podem ou não favorecer as mulheres. É essencial rever os textos sagrados para que os muçulmanos possam desenvolver uma teoria de igualdade e justiça social baseada no Alcorão.

A hermenêutica feminista dos textos sagrados se apresenta, grosso modo, como um processo de criação de conhecimento em construção, que levanta questões frente a diferentes interlocutores, por meio da revisão de doutrinas e interpretações canonizadas pela história, tomando uma posição ativa e consciente em favor dos princípios cosmogônicos fundamentais do Livro Sagrado. O feminismo islâmico se apresenta, portanto, como uma proposta aberta que manifesta uma diversidade de abordagens e realidades a partir das quais pode-se intervir em favor de uma maior justiça social para as mulheres muçulmanas. Sua abordagem é o desenvolvimento de uma hermenêutica crítica e descolonizadora e a liberação não só das narrativas do feminino no Islã, mas também das narrativas do Islã nas práticas feministas, com as mulheres muçulmanas no centro de sua enunciação e como criadoras de conhecimento.

Porém, se expressa como um projeto de libertação com a sua própria voz que contribui para o empoderamento das mulheres, abrindo novas categorias epistemológicas num terreno comum para todas as feministas e ativistas que transitam em contextos subalternizados, opressivos e silenciados. Tem-se, com isso, uma projeção da mulher muçulmana como sujeito político primário de direito a partir da sua própria diversidade, entendida como sujeito que pode fazer suas escolhas como uma mulher que tem uma história e origens específicas, a fim de contribuir positivamente para um bem-estar comum.

Entender estas produções discursivas nos incita a gerar uma análise que promova a ressignificação das narrativas e construtos que existem sobre as mulheres dentro dos feminismos, possibilitando um diálogo que permita instâncias de produção de saberes e conhecimento a partir de uma base comum de igualdade entre sujeitos enunciativos não-ocidentais e as perspectivas universalizantes do sistema mundo moderno/colonial para descrever seus próprios contextos.

Para muitas mulheres muçulmanas que não conhecem ou rejeitam o feminismo, sua religião fornece-lhes uma referência de identidade para estabelecer sua presença nas sociedades tanto locais como globais. Da mesma forma, oferece-lhes um quadro de significados da sua própria vida; provendo, além disso, uma rede social de apoio e inclusão. A identidade islâmica permite-lhes disputar sua presença nos espaços públicos e simultaneamente preservar e

recuperar certos papéis importantes, dentro do espaço doméstico. As dimensões público-privadas interagem e se alimentam umas das outras de maneira complexa e ambígua, reconfigurando seus diferentes locais identitários e, portanto, suas subjetividades.

Tomando as contribuições teóricas anteriores, cremos necessário colocar a subjetividade em primeiro plano. Além do uso de estratégias que transitam na identidade em busca de variadas reivindicações, tendo um sustento significativo em cada pessoa. No entanto, é importante analisar e trabalhar a partir de estruturas e conceitos mais dinâmicos e flexíveis. Não esperando apenas que o movimento hegemônico ocidental reconheça o feminismo islâmico como tal, mas além dos limites das áreas acadêmicas e discussões, se legitimem os desafios para reconhecer diferentes formas de agência e definições da identidade feminina islâmica.

REFERÊNCIAS

- AL-SHEHA, Abdul-Rahman. **La mujer en el islam**. Federação das associações muçulmanas no Brasil, 2011.
- APPADURAI, Arjun. **Teoria em antropologia centro e periferia**. Estudos comparativos em sociedade e história. Nova York: Cambridge University Press, 1986.
- BRAH, Avatar; PHOENIX, Ann. Ain't I a womam? Revisiting interseccionaliy. **Journal of international women's studies**, Massachusetts , v 5, n. 3, p. 75-86, maio. 2004.
- BUTLER, Judith. **Lenguaje poder e identidad**. Nova York: Routledge, 1997.
- BUTLER, Judith. **El género en disputa**. México: Ediciones paidos, 2001.
- BUTLER, Judith. **Contingencia, hegemonía y universalidad**. Buenos Aires: Ediciones FCE, 2003.
- BUTLER, Judith, **Deshacer el género**. Barcelona: Ediciones Paidos, 2006.
- CASTRO- GÓMEZ, Santiago. **Michael Foucault y la colonialidad del poder**. Tabula rasa 6, Bogotá, n. 6, p. 153-172, jan./jun. 2007. Disponível em: www.revistatabularasa.org/numero-6/castro.pdf. Acesso em: 29 nov. 2018.
- CELIBERTI, Lilian. **Diálogos interculturales: líderes indígenas y líderes feministas**. Montevideo: Imprenta Rojo, 2012.
- DERRIDA, Jacques. **De la gramatología, “carta a un amigo japonés”, en el tiempo de una tesis: deconstrucción e implicaciones conceptuales**. Barcelona: Proyecto A Ediciones, 1995.
- DURKHEIM, Émile. **La determinación del hecho moral**. Buenos Aires: Miño y Dávila Editores, 2000.
- DURKHEIM, Émile. **Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las Ciencias Sociales** Madrid: Alianza, 1988.
- DURKHEIM, Émile. **Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia**. Madrid: Akal, 1982.
- DUSSEL, Enrique. **Europa, modernidad y eurocentrismo**. La colonialidad del saber: eurocentrismo e ciencias sociales; perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires: Clacso; Unesco, 2000.
- GROSFUGUEL, Ramon. **Feminismos islámicos**. Caracas: El Perro y la Rana, 2016.
- ESCOBAR, Arturo. **La invención del tercer mundo, construcción y deconstrucción del desarrollo**. Bogotá: D.C. Editorial Norma S.A, 1998.

GROSGUÉL, Ramon. **Descolonizando los universalismos occidentales: el pluralismo transmoderno decolonial desde Aimé Césaire, hasta los zapatistas.** Bogotá D.C: Hombres editores y Universidad Central, 2007.

GROSGUÉL, Ramon. **Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales.** Berkeley: University of California Press, 2011.

GROSGUÉL, Ramon. **El concepto de «racismo» en Michel Foucault y Frantz Fanon: ¿teorizar desde la zona del ser o desde la zona del no-ser?** Berkeley: University of California Press, 2012.

GROSGUÉL, Ramon. **The structure of knowledge in westernized universities: epistemic racism/sexism and the four genocides/epistemicides of the long 16th century.** Berkeley: University of California Press, 2013.

IRUSTRÁ, Silvina. **“¿Hegemonía discursiva?, radicales y justicialistas en la convención Constituyente de 1994.** Argentina: Villa María, 2004.

LAGARDE, María. **El feminismo en mi vida Hitos, claves y topías.** Mexico: Editorial Horas y Horas, 2012.

LAMRABET, Asma. **Perspectivas femeninas cruzadas.** [s.l.]: [s.e.], 2005.

MALDONADO, Nelson. **Sobre la colonialidad del ser, contribuciones al desarrollo de un concepto. El giro decolonial.** Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

MIGNOLO, Walter D. **Herencias coloniales y teorías postcoloniales.** B. González Stephan (ed.), Cultura y Tercer Mundo. Tomo 1. Cambios en el saber académico. Caracas: Nueva Sociedad, 1996.

MOHANTY, Chandra. **Bajo los ojos de occidente: academia feminista y discursos coloniales.** Madrid: Editorial Instituto de la Mujer de Valencia, 2008.

NASH, Mary. **Mujeres en el mundo, historia, retos y movimientos.** Madrid: Alianza Editorial, 2004.

NASR - ALCORÃO, Helmi. **Alcorão.** Tradução do sentido do Alcorão para a língua portuguesa. São Paulo: State Kuwait, 2005.

PRADO, Abdennur. **Los retos del Islam antes el siglo XXI.** Claves de la situación del Islam en el mundo y sus perspectivas de futuro. Madrid: Popular, 2011.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidad del poder, eurocentrismo en América Latina.** Colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales. Buenos Aires: Clacso Unesco, 2000.

SIBAI, Sirin Adbi. **La cárcel del feminismo.** Barcelona: Akal, 2016.

WADUD, Amina. **Quran and women rereading the sacred text from a woman's perspective.** Oxford: Oxford University Press, 1999.

TAMAYO ACOSTA, Juan José. **Otra teología es posible: pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo.** Madrid: Herder, 2011.

VERON, Eliceo, **La semiosis social. Fragmentos de una teoría de la discursividad,** editorial Gedisa, Buenos Aires, 1985

VIVEROS VIGOYA, M. **De quebradores y cumplidores: sobre hombres, masculinidades y relaciones de género en Colombia.** Bogotá: CES, Universidad Nacional de Colombia, Fundación Ford, Profamilia Colombia. 2002.

ZABALA, Santiago, **Slavoj Zizek and the rol of the philosopher"**. 2012. Disponible em: <https://www.aljazeera.com/indepth/opinion/2012/12/20121224122215406939.html>. Acceso em: 2 nov. 2018.

SIBAI, Sirin Adbi. **Islamofobia de género.** Barcelona. 2017.

BARLAS, Asma. **Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an.** Austin: University of Texas Press. 2002.

HOSSEINI, Ziba Mir. **The politics and hermeneutics of hijab in Iran: From Conf nement to Choice,** Muslim World Journal of Human Rights, vol. 4, Issue 1, Article 2, 2007.

ESTATUTOS PESSOAIS

RUIZ-ALMODÓVAR, C. **El Nuevo Código Marroquí de la Familia,** en Miscelánea de Estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam, n. 53, p. 209-272, 2004. Disponible em: <http://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/2519/Ruiz-Almod%F3var.04.pdf;jsessionid=5D479C8AC31A3229AD0AF05D407A19FB?sequence=1>. Acceso em: 5 fev. 2019.

RUIZ-ALMODÓVAR, C. **El Código Sirio de Estatuto Personal,** en Miscelánea de Estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam, n. 45, p. 233-280, 1996. Disponible em: <http://digibug.ugr.es/bitstream/handle/10481/2260/Ruiz-Almod%C3%B3var.96.pdf?sequence=1&isAllowed=y>. Acceso em: 5 fev. 2019.

RUIZ-ALMODÓVAR, C. **El Código Tunecino de Estatuto Personal,** en Miscelánea de Estudios árabes y hebraicos. Sección Árabe-Islam, n. 44, p. 157-199, 1996. Disponible em: https://www.academia.edu/239920/El_C%C3%B3digo_Tunecino_de_Estatuto_Personal. Acceso em: 5 fev. 2019.

TEXTOS INTERNACIONAIS DE DIREITOS HUMANOS

DECLARACIÓN DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL ISLAM – DDHI. Aprobada por la 19ª Conferencia Islámica de Ministros de Asuntos Exteriores, celebrada en el Cairo, Egipto, 31 jul. al 5 ago. 1990 Disponible em: <http://www.refworld.org/cgi-bin/texis/vtx/rwmain/pendocpdf.pdf?reldoc=y&docid=50acb1c2>. Acceso em: 5 fev. 2019.