

O SONHO DA SULTANA, A RAZÃO COLONIAL E OS FEMINISMOS EM CONTEXTOS ISLÂMICOS¹

THE SULTANA'S DREAM, COLONIAL REASON AND FEMINISMS IN A ISLAMIC CONTEXT

“Oh, I see my mistake; you cannot know our customs, as you were never here before. We shut our men indoors”.

“A lion is stronger than a man, but it does not enable him to dominate the human race. You have neglected the duty you owe to yourselves and you have lost your natural rights by shutting your eyes to your own interests”.

Sister Sara in Sultana 's Dream.

RESUMO

Neste artigo, a obra de ficção científica *O Sonho da Sultana*, conto escrito no âmbito da especulação feminista por Rokeya Hossain, em 1905, será um pretexto para falarmos sobre o movimento de mulheres no início do século passado, seja aquele referente a uma nova e profícua produção intelectual seja a dos movimentos sociais dos quais elas foram participantes. Hossain é uma mulher muçulmana bengali nascida na grande Índia colonial, na região do que hoje seria Bangladesh. Considerada um importante expoente dos assim chamados “feminismos de primeira onda em contextos islâmicos”, as suas obras de ficção científica e ensaios a tornam uma figura de grande relevância para as insurgentes demandas por igualdade de gênero na região, e é ainda hoje uma figura importante do feminismo para o sudeste asiático. Exploraremos no presente artigo o contexto geopolítico colonial e nacional que imbuiu a imaginação criadora de Rokeya Hossain, tanto em suas obras de ficção quanto em sua participação política como agitadora intelectual, escritora, pensadora e fundadora de associações de mulheres, que também serão o substrato para suas obras de ficção. Deteremos principalmente na obra *O Sonho da Sultana*, uma vez que o conto pode ser visto como uma das grandes obras utópicas feministas do início do século passado e cujos elementos discursivos alimentam ainda hoje projetos emancipatórios feministas decoloniais.

Palavras-chave: Rokeya Hossain. Feminismo islâmico. *O Sonho da Sultana*. Descolonização.

¹ Deixo aqui um agradecimento especial para a professora Ana Míriam Wuensch, que não apenas me ensinou muito sobre filosofia e feminismo, mas também me apresentou duas obras utópicas e profeministas, *A Cidade das Damas*, de Christine de Pizan e *O Sonho da Sultana*, de Rokeya Hossain.

Elzahrã Mohamed Radwan Omar Osman

Doutoranda em Filosofia pela Universidade de Brasília. E-mail: assaddaka@gmail.com

ABSTRACT

In this article, the science fiction narrative *Sultana's Dream*, tale written within the scope of feminist speculation by Rokeya Hossain, in 1905, will be a pretext for talking about the women's movement at the beginning of the last century, be it either the one referring to a new and fruitful intellectual production or the social movements in which they were participants. Hossain is a Bengali Muslim woman born in the great colonial India, in the region of what today is Bangladesh. Considered an important exponent of the so-called "first wave feminisms in Islamic contexts", her science fiction writings and essays make her a figure of great relevance to the insurgent demands for gender equality in the region, and she, in fact, still is an important feminist figure today in Southeast Asia. We will explore in this text the colonial and national geopolitical context that imbued Rokeya Hossain's creative imagination both in her works of fiction and in her political participation as an intellectual agitator, writer, thinker and founder of women's associations that will also be the substrate for her works of fiction. We will focus mainly on the tale *Sultana's Dream*, since it can be seen as one of the great feminist utopian works of the beginning of the last century and whose elements still support decolonial feminist emancipatory projects today.

Keywords: Rokeya Hossain. Islamic feminism. *Sultana's Dream*. De-colonization.

Sobre Rokeya Sakhawat Hossain e seu contexto histórico

Rokeya Sakhawat Hossain (1880-1932) é uma mulher muçulmana bengali nascida no sudeste asiático, na grande Índia colonial, na região do que hoje seria Bangladesh. Considerada uma importante expoente dos assim chamados "feminismos de primeira onda em contextos islâmicos", as suas obras de ficção científica, ensaios, poesias e contos a tornam uma figura de grande relevância para as insurgentes demandas por igualdade de gênero na região, sendo ainda hoje uma figura importante do feminismo para o sudeste asiático (Índia, Paquistão, Bangladesh, Sri Lanka, Afeganistão, Nepal e Myanmar). Hossain orientou sua militância por meio de três frentes, a literária, a política e a educacional (HASAN, 2013), tornando-se, assim, figura icônica em Bangladesh. 9 de dezembro, dia do seu nascimento, é comemorado como o dia da grande escritora, ativista e reformadora que foi Rokeya Hossain, embora apenas na década de 1970 a sua obra e memória fossem redescobertas enquanto objeto de estudo sobre as mulheres indianas que escreviam e militavam pela questão das mulheres (HASAN, 2013).

Hossain é considerada uma "reformista muçulmana" – ou a primeira escritora feminista muçulmana (MAHMUD, 2016), quando o título de reformista não era concedido às mulheres, em sua maioria iletradas, e em um momento no qual as mulheres apenas começavam a questionar o sistema patriarcal no qual estavam inseridas. Hossain será também a formuladora da tese de que a emancipação feminina junto ao "neopatriarcado nacionalista indiano", bem como frente ao poderio colonial só

seria possível pela educação formal das mulheres, uma vez que apenas tendo condições de desenvolverem suas máximas aptidões, elas estariam aptas a contribuir para o desenvolvimento da nação.

Ainda hoje, Rokeya Hossain não é apropriadamente reconhecida como a precursora feminista que foi no contexto da Índia britânica. Como nos conta Hasan, (2013):

Like many other Bengali Muslim women writers, Rokeya was neglected or underrated by literary scholars for a long time mainly for the following reasons. Firstly, as postcolonial feminist scholars argue, until recently feminist literary criticism celebrated western heroines and marginalised those from other cultural settings. Secondly, as discussed before, Bengali Muslim women writers are not given enough research attention because of the dominant representation of Hindu women writers by literary historians. For example, in her much circulated work *Feminism and Nationalism in the Third World* (1986), Kumari Jayawardena does not mention Rokeya at all, even though she covers almost every major Hindu feminist writer of Bengal in the book (HASAN, 2013, p. 42).

Para o autor, a produção feminista de uma mulher muçulmana na Índia colonial relegou-a a uma tripla subalternização, nem Hossain era uma mulher inglesa, nem era branca, nem era cristã. Embora suas compatriotas hindus fossem reconhecidas em compêndios como feministas de uma primeira onda, Hossain nem ao menos foi citada no referido estudo, o que nos dá uma pista relevante sobre a invisibilização da produção de mulheres muçulmanas, como aponta o autor. Assim, a questão da mulher torna-se, em expansão, já a partir da obra de Hossain a questão da mulher muçulmana, porque retratada antes enquanto vítimas silenciadas ou atrasadas em oposição às modernas hindus (HASAN, 2013); portanto, impossibilitadas de meramente comparecer em um compêndio ou de terem efetivamente erguido a voz no passado ou no presente.

Neste sentido, a escrita de Hossain é pioneira em outro aspecto apenas antevisto nas últimas décadas do século passado, naquilo que se convencionou chamar de novo revivalismo dos feminismos de mulheres islâmicas: sua obra propõe-se a questionar a legitimidade do colonialismo político britânico, e bem pretende desmontar a ideia de que a civilização na qual ela se encontrava deveria ser solapada em substituição à cultura do colonizador. Por meio do cenário histórico da insurgência desses movimentos, é possível analisar os projetos emancipatórios feministas islâmicos em relação ao projeto civilizatório-racista único, ao reconhecer o substrato que enseja a formulação de cada um deles, suas especificidades históricas e demandas localizadas, a fim de nem negarmos possibilidades liberatórias do centro nem buscarmos uma via humanista ou “pós-humanista” que seja universal. Alguns desses elementos serão abordados a seguir.

Rokeya Hossain não teria tido acesso às letras, a sua própria e ao inglês, se não fossem seus irmãos mais velhos vencerem a resistência do pai relativamente à necessidade de educar as mulheres. Seu irmão Ibrahim Saber ensina-lhe o inglês e sua irmã Karimunnesa ensina-lhe o bengalês, outra língua que lhe era vedada, mas que será bastante utilizada em seus escritos, pois tinha interesse em se comunicar com suas conterrâneas. Karimunnesa também se letrará às escondidas e, por isso, será obrigada a se casar próximo aos quinze anos, antes que não fosse mais possível ser uma boa esposa. Ela se tornará, segundo Hasan (2013), a primeira poetisa moderna bengali muçulmana.

Rokeya Hossain casa-se também ainda antes dos 15 anos, mas seu marido, um homem de posses e formalmente educado, incentiva-a a atingir os mais altos graus de estudos disponíveis às mulheres à época. Hossain tem que ser vista assim desde sua excepcional exceção, pois será por meio de uma “autorização” do patriarcado que ela poderá letrar-se e adentrar no terreno da esfera pública, tanto com sua obra quanto com sua militância. A autora irá paulatinamente legando todos os seus esforços pela educação das mulheres de sua comunidade. Primeiramente, inicia sua militância em prol da educação formal das meninas – diga-se a primeira e universal pauta de todo e qualquer protofeminismo – por meio da produção de cartas, ensaios, utopias, alegorias e fábulas, escrevendo regularmente em revistas como a “Nabanoor”, “Mahila” e “Nabapabaka”, quase sempre privilegiando a língua de suas concidadãs, o bengali, uma vez que, até 1911, nem 1% das mulheres em território britânico indiano tinham acesso à educação formal (BAGCHI, 2009).

Outro dado relevante é que mais da metade da educação formal das mulheres seja proveniente de investimentos privados, por meio dos institutos das *madaris* para meninas, escolas que tinham lugar nas *waqfs* (propriedades de mulheres) (SUAD, 2007). Esta situação começa a mudar a partir do *Indian Act* (1919), que devolve parte do controle político aos governos locais, principalmente quanto à governança na área educacional (BAGCHI, 2009). Ademais, a comunidade muçulmana sofria mais recriminações do governo britânico relativamente ao acesso à educação, o que a tornará mais vulnerável social, econômica e cientificamente (HASAN, 2013).

A obra de Hossain pauta-se por construir um discurso que faça frente tanto ao colonialismo britânico, mas também ao que alguns autores chamaram de neopatriarcalismo nacionalista indiano, “*an ideology in which the category “woman” was made synonymous with home, spirituality, and the unsullied purity of the Indian nation*”, categoria esta contraposta a do espaço público onde os homens nacionalistas fazem a política e “sujam as mãos” (BACGHI, 2009).

Novelas como “*The fruit of freedom*” e “*The fruit of knowledge*”, constituem-se em fábulas com fundo religioso, e ambas acentuam a relevância da educação feminina como modo de atingir a emancipação frente ao colonialismo britânico, pois seria pela educação e pela possibilidade de um protagonismo ativista em prol de mudanças sociais e educacionais, realizado por mulheres e para mulheres, que haveria uma real possibilidade de libertação do jugo colonial e do patriarcado.

In her anti-colonial, anti-patriarchal political allegories “The Fruit of Knowledge” and “The Fruit of Liberty”, Rokeya made women’s education the cornerstone of political freedom for India. Positing causal links between women’s education, women’s agency, and political freedom, Rokeya argued in the two essays that British colonialism perpetuated itself by using lies, that it disguised as moral welfarism the fact that imperialism de-industrialised India, and that it offered very few resources for furthering Indians’ welfare, in areas such as education and healthcare (BAGCHI, 2009, p. 748).

E será esse o estado de coisas descrito em outra novela de Houssain, *Padmarag*, onde uma comunidade regida por mulheres trabalha pela educação formal das meninas e pelo acolhimento da população vulnerabilizada, independentemente de etnia ou religião, o que uma importante estudiosa da obra de Rokeya Hossain, Barnita Bagchi, aponta como a visão “unsectarian nature of Rokeya’s vision of feminism and education” [BAGCHI (s/d), (s/p)]. Ademais, segundo outro importante estudioso e tradutor da obra de Rokeya, Quayum (2016), *Padmarag* pretende descrever a liderança feminina em ação e como a educação, para além de meros formalismos e utilitarismos, é fundamental para o desenvolvimento holístico de todas as faculdades individuais (físicas, mentais, psicológicas, intelectuais e morais).

Percebemos, aqui, um relevante paralelo com a obra *A cidade das damas* de Pizan, uma vez que o grande intento de construção deste castelo fortificado é acolher as mulheres, sábias, corajosas, educadas, todas as que foram injuriadas pelas maledicências masculinas, e que demandam viver em um lugar justo, seguro e acolhedor (PIZAN, 1405, 2012). “A cidade das Damas é, portanto, uma utopia crítica, imaginada a partir da constatação de uma realidade presente indesejada no que se refere às relações de gênero e de projeção de um espaço utópico no qual a comunidade de mulheres de todas as classes, idades e estados civis estariam protegidas” (DEPLAGNE, 2019, p. 97). Na obra *Padmarag*, há uma voz de liderança entre as mulheres que clama: “There is! That remedy is the ‘Society for the Alleviations of Women’s suffering in Tarini Bhavan’. Come, all women who are abandoned, pauperised, neglected, helpless, oppressed – come all. Then we declare war against society. And Tarini Bhavan is our fortress” [BAGCHI, (s/d), (s/p)].

A obra reflete os esforços pessoais de Rokeya, mas também de diversas mulheres de outras denominações religiosas junto às quais nossa heroína uniu esforços na fundação de associações como a *Sharada Sadan (Hall of Learning)*, *Kripa Sadan (Hall of Mercy)*, *Mukti Sadan (Hall of freedom)*. Rokeya Hossain também funda uma escola para meninas em Calcutá (1911), participa da fundação do braço bengali da *njuman-e-Khwatin-e-Islam, Association for muslim women* (1916) – associação beneficente em prol do acolhimento e da formação educacional e vocacional de meninas e mulheres. A autora não deixa de refletir sobre a importância do diálogo interreligioso em sua peça *The Worship of Women*. É pelos seus escritos e militância que Rokeya foi considerada

uma muçulmana reformista em seu tempo e o é, até os dias de hoje, para a grande diversidade de países que se localizam no denominado Sul Asiático.

O Sonho da Sultana

Desde ao menos Christine de Pizan e sua obra utópica *A cidade das damas* (1405, 2012), escrita mais de um século antes da obra de Thomas More (DEPLAGNE, 2019), é possível reconhecermos uma linhagem importante de mulheres no ocidente que procuraram escrever utopias que questionassem “o lugar da mulher na sociedade patriarcal” (DEPLAGNE, 2019, p. 98), já que nas obras escritas por homens a projeção de um futuro ideal não contemplava um mundo que fosse melhor para elas, como nos diz Deplagne. Junto a Luciana Deplagne (2019), tradutora da utopia protofeminista medieval *A cidade das Damas*, de Christine de Pizan, inserimos *O Sonho da Sultana* no compêndio das centenas de obras utópico-feministas produzidas pelas mulheres nos últimos séculos, como veremos a seguir. Assim, para Deplagne,

Seja cidade, ilha, país, os espaços governados pelas protagonistas dessas utopias protofeministas apresentam um deslocamento de papéis de gênero justificados não pela busca ávida do poder, mas pela maior competência das mulheres na construção e gerenciamento de um mundo livre de injustiça e violência. O amor, a paz e a sabedoria são os elementos-chave do *modus operandi* dessas utopias, contrapondo-se às práticas de violência, opressão e arrogância experimentadas no mundo real, regido pelo patriarcalismo (DEPLAGNE, 2019, p. 98).

Em 1905, data de publicação de seu conto na *The Indian Ladies' Magazine*, Rokeya teve um sonho²:

Certa noite, estava eu descansando numa poltrona em meu quarto e pensando, preguiçosamente, na condição de ser uma mulher indiana. Não tenho certeza se cochilei. Mas, pelo que me lembro, estava bem acordada” (HUSSAIN, 2014, p. 8).

E em seu conto de ficção científica chamado *O Sonho da Sultana*, ela adormece refletindo sobre as condições das mulheres indianas em sua bengali colonial. Na incerteza de estar dormindo ou acordada, Rokeya é transportada para um reino não tão distante assim. Nesta viagem astral, ela conhece uma cidade que congregará todas as suas aspirações de boa vida para as mulheres, os mesmos anseios que guiaram os seus escritos e a sua militância política e social.

² “O desejo de ver as coisas melhorarem não adormece. Nunca nos livramos do desejo, ou então nos livramos apenas ilusoriamente”, Ernest Bloch apud in: Deplagne, 2019.

Nesta sátira sobre trocas de papéis de gênero, é obra do destino, mas também devido aos desacertos cometidos pelos homens nas questões políticas, o fato de as mulheres terem assumido o comando da vida pública; elas não apenas ocupam os postos mais altos da administração do reino, mas também estão agora desobrigadas das tarefas de reprodução, como as do trabalho doméstico e as dos cuidados:

Imagino minhas amigas em casa, espantadas, quando eu voltar e dizer que na distante Terra D'Elas mulheres governam o país e controlam todos os assuntos sociais, enquanto os homens são mantidos nas *mardanas*, cuidando dos bebês, cozinhando e fazendo todo tipo de trabalho doméstico! E cozinhar é tão fácil, é um prazer (HUSSAIN, 2014, p. 15)!

Finalmente, uma inversão há muito tempo cometida é agora sanada, os agressores e violadores não estão mais à solta pelas ruas enquanto as mulheres isolam-se em suas casas. É instituído assim a *Mardana* em referência à *Zenana*, o regime de *pardah*, que congrega institutos, espaços e vivências desde onde as mulheres isolavam-se das vistas dos homens que não os da sua família. Com a instituição da *Mardana*, as mulheres estariam seguras de toda e qualquer violência masculina, pois os homens estariam em seu devido lugar - presos a casa, confinados ao espaço privado; pois, como nos diz uma das personagens do conto, irmã Sara, “não seria prudente manter as pessoas sãs dentro de um asilo e soltar os loucos”. De modo jocoso, irmã Sara assim explica para a sultana o fato de os homens estarem na *Mardana*:

- Suponha que alguns lunáticos escapem do hospício e comecem a fazer todo tipo de maldades com homens, cavalos e outros animais. Neste caso, o que seus conterrâneos fariam?
- Eles tentariam capturá-los para mandá-los de volta para o hospício.
- Obrigada! E você não acha que seria prudente manter as pessoas sãs dentro de um asilo e soltar os loucos?
- Claro que não! - disse eu, rindo levemente.
- Justamente, em seu país, isso é feito! Homens que fazem, ou que pelo menos são capazes de fazer uma infinidade de atos maliciosos estão soltos, enquanto as inocentes mulheres estão trancadas na *zenana*! Como você pode confiar nesses homens destreinados fora de casa? (HUSSAIN, 2014, p. 11).

Na assim chamada *Terra D'Elas* ou como no original em inglês, *Ladyland*, o reino é comandado também por uma mulher - (referência não estranha à própria história política da Índia (SUAD, 2007; HASAN, 2013):

- Deixe-me contar um pouco da nossa história. Trinta anos atrás, quando nossa atual rainha tinha treze anos de idade, ela herdou

o trono. Era rainha apenas no nome, o primeiro-ministro é que realmente governava o país. Nossa gentil rainha gostava muito de ciência. Ela baixou um decreto dizendo que todas as mulheres em seu país deveriam ter educação formal. Assim, um grande número de escolas para meninas foram fundadas, apoiadas pelo governo. A educação espalhou-se entre as mulheres. E o casamento precoce foi interrompido. Nenhuma mulher tinha permissão de se casar antes dos 21 anos. Devo dizer que, antes desta mudança, estávamos restritas pela *purdah* (HUSSAIN, 2014, p. 12 e 13).

E onde duas reitoras garantem a vitória sobre a guerra por meio do uso da razão, da sabedoria e da invenção de artefatos tecnológicos. Inventos esses anteriormente chamados de “pesadelos sentimentais” pelos homens, mas que dão ensejo ao fim de uma longa guerra – sem o derramamento de nenhuma gota de sangue – e bem a tomada do controle político pelo gênero feminino.

– Mas o isolamento é o mesmo – disse ela. – Em poucos anos, surgiram universidades separadas, onde nenhum homem era admitido.

Na capital, onde mora nossa rainha, há duas universidades. Uma delas inventou um maravilhoso balão, ligado a uma série de tubulações. Por meio deste balão, eles conseguem se manter sobre as nuvens, de onde podem tirar o máximo de água da atmosfera. Como a água foi incessantemente coletada pelas universitárias, mais nenhuma nuvem se formou e nossa engenhosa reitora conseguiu desse modo parar as tempestades.

– Quando a outra universidade soube disso, ficou com inveja e tentou fazer algo ainda mais extraordinário. Elas inventaram um instrumento pelo qual poderiam recolher o máximo de luz solar que quisessem. E podiam mantê-la armazenada para ser distribuída entre os outros, conforme fosse necessário. Enquanto as mulheres estavam envolvidas em pesquisa científica, os homens deste país estavam ocupados aumentando seu poderio militar. Quando eles souberam que as universidades femininas eram capazes de tirar água da atmosfera e de coletar a luz do sol, eles gargalharam, chamando a coisa toda de “um pesadelo sentimental”! (HUSSAIN, 2014, p. 13).

A cidade cujas mulheres estão no comando progride científica e tecnologicamente por meio da educação formal e pelo aprimoramento das habilidades pessoais de suas cidadãs, tornando-se a única que conseguiu erradicar doenças epidêmicas, onde a carga horária de trabalho não ultrapassam as 2 horas diárias, onde a energia solar é a fonte de recurso energético, o transporte é feito por meio de carros voadores para que não seja necessário construir ferrovias, os jardins florescem pelas ruas limpas, a força física vale menos que o intelecto, e onde não há mais crimes, pois os homens não mais

circulam, e como não há mais crimes, juízes e policiais são desnecessários. Há idade mínima para o casamento, 21 anos, as pessoas sabem apreciar e cultivar a natureza, e, finalmente, a religião é baseada no amor e na verdade, pois assim responde irmã Sara quando perguntada pela Sultana sobre qual era sua religião.

Conversamos sobre vários assuntos e aprendi que ali ninguém estava sujeito a doenças epidêmicas, nem sofriam de picadas de mosquito, como sofremos. Fiquei muito surpresa ao saber que em Terra D'Elas ninguém morreu na juventude, exceto por algum acidente (HUSSAIN, 2014, p. 12).

– Como você cozinha? – perguntei.

– Com a luz solar – disse ela, ao mesmo tempo, mostrando-me o tubo por onde a luz solar concentrada era conduzida. E ela cozinhava algo aqui e ali para me mostrar o processo (HUSSAIN, 2014, p. 12).

E, prossegue:

– Nossos campos são lavrados por meio de energia elétrica, que fornece força motriz para o trabalho, bem como para o nosso transporte aéreo. Não temos nenhuma estrada de ferro nem quaisquer ruas pavimentadas aqui.

– Acidentes na rua ou ferroviários não devem ocorrer aqui – eu disse. – Vocês sofrem com a falta de água da chuva?

– Não, nunca, desde que o balão d'água foi criado. Com o grande balão e as tubulações a ele ligadas, podemos tirar o máximo de água da chuva que precisarmos. Não sofremos mais com inundações ou tempestades. Estamos todos muito ocupados fazendo a natureza render o quanto ela puder. Nós não temos tempo para brigar uns com os outros já que nunca estamos parados. Nossa nobre Rainha é extremamente apaixonada por Botânica, e sua ambição é converter todo o país em um grande jardim (HUSSAIN, 2014, p. 15).

Enquanto descreve uma sociedade progressista e avançada científica e tecnologicamente, a autora não deixa de apontar para o fato de que tais conquistas, se provenientes de usurpação colonial, não seriam nem adequadas nem justas. Mais de uma vez no conto, Rokeya aponta para uma ética de Estado que não restitui refugiados políticos, que não faz negócio com os países que praticam a *zenana*, e, pois, “não invejam outras nações, mas procuram mergulhar fundo no oceano do conhecimento”, como nos diz a Sultana (HUSSAIN, 2014).

– Mas – ela continuou – não é possível fazer comércio com países em que as mulheres sejam mantidas em *zenanas* e, por isso, eles são incapazes de comerciar com a gente. Os homens que encontramos são baixos e sem moral e por isso não gosto de lidar com eles. Nós

não cobiçamos a terra de outras pessoas, nem lutamos por um pedaço de diamante, mesmo que seja mil vezes mais brilhante que o Koh-i-Noor, nem invejamos um governante em seu Trono do Pavão. Nós mergulhamos fundo no oceano do conhecimento e tentamos descobrir as pedras preciosas que a natureza tem guardado para nós. Nós apreciamos os dons da natureza, tanto quanto pudermos (HUSSAIN, 2014, p. 16).

Para a compreensão contemporânea sobre as irracionalidades cometidas pela “ciência colonial iluminista”, na acepção de Bhattacharya; Hiradhar, (2019), dois autores que estudam a obra de Rokeya, *O Sonho da Sultana* pode nos dar a impressão de que absorve, sem espírito crítico, a concepção de que à progressividade da ciência se seguiria o avanço civilizacional. Isso porque, segundo os autores, “os primeiros esforços da Sociedade Asiática, fundada em Calcutá em 1784, visavam “investigar” e “corrigir” o conhecimento indígena por meio da modernidade iluminista que os britânicos trouxeram, ao colocar ênfase nos “métodos”, “sistemas” e “Avanços” que poderiam ser aplicados a essas formas de conhecimento pré-existent” (BHATTACHORYA; HIRADHAR, 2019, p. 2).

Pelo contrário, ao analisar outra peça utópica de Hossain, *Padmarag*, Baghita Bacchi (2009), autora e tradutora de grande relevância nos estudos de Hossain, lembramos que em sua escola “fictícia”, “as crianças são educadas para desconfiarem de uma narrativa histórica colonial sobre o seu próprio atraso cultural e intelectual. Rokeya combina, em sua obra e em sua militância, tanto um discurso sobre a relevância da educação das mulheres, a absorção dos conhecimentos tecno-científicos ocidentais e a proposição ontoepistêmica das comunidades colonizadas, que estavam lutando para se desfazerem do colonialismo e irem em busca de seus próprios projetos emancipatórios. Hossain situa-se assim como uma crítica da *razão colonial*.

Um bom exemplo disso pode ser encontrado, também, na obra em análise, *O sonho da sultana*, em referência aos inventos produzidos pelas mulheres nas duas universidades femininas existentes na *Terra D’Elas* (aqui não custa lembrar da inexistência de universidades para mulheres no ano 1905, quando a obra foi publicada). As universitárias descobrem como manipular a energia solar e como retirar água das nuvens evitando os efeitos devastadores das monções. Por não considerarem inventos que deveriam ajudar no acúmulo do poderio bélico, os homens os chamam de “pesadelos sentimentais”, como já abordado. Conceito que foraclui àquilo que as mulheres vêm produzindo no campo do pensamento do feminismo ou mesmo aquilo que se refere ao trabalho feminino, literário ou de militância (BHATTACHARYA; HIRADHAR, 2019). O pesadelo sentimental e os artefatos em questão serão os utilitários responsáveis para que as mulheres transformem *Ladyland* no melhor lugar para ser mulher desde então.

– Os cérebros das mulheres são um pouco mais rápidos que o dos homens. Dez anos atrás, quando os militares chamaram nossas

descobertas científicas de “um pesadelo sentimental”, algumas de nossas jovens estudantes queriam dizer algo em resposta a essas observações. Mas as duas reitoras de ambas as universidades as repreenderam, dizendo: “você não devem responder por palavras, mas sim por atos, se surgir a oportunidade.” E elas mal podiam esperar por essa oportunidade (HUSSAIN, 2014, p. 14).

Algumas propuseram que devíamos lutar como soldados, enquanto outras se opuseram, dizendo que mulheres não eram treinadas para lutar com espadas e armas, nem estavam acostumadas a lutar armadas. Outro grupo, infelizmente, observou que elas eram irremediavelmente mais fracas. “Se você não pode salvar seu país pela força física”, disse a rainha, “tente fazê-lo pelo poder do cérebro” (HUSSAIN, 2014, p. 14).

E, mais uma vez, aquilo que o marido de Rokeya chamou de “uma revanche terrível”, a exclusão masculina do âmbito público, apresenta-se *ironicamente* nesta ficção científica utópica: Diz a sultana: “– Que maravilha! – bati palmas. – E agora estes orgulhosos senhores estão tendo seus próprios pesadelos sentimentais” (HUSSAIN, 2014, p. 14).

Bhattacharya e Hiradhar (2019), no artigo *The Sentimental Nightmare*, nos dizem assim que

Hossain’s story intervenes into the largely male, public sphere of science. She destabilizes this sphere through a triple dislocation: first, as has been previously seen, by banishing men from the possibility of the gaze itself and thereby producing the gaze as a gendered code; second, by transforming the utilitarian discourse of a male science that lays claims to a progressive change in the nature of human existence into a discourse of male violence that destroys rather than creates; and finally, by inverting the logic of the patriarchal state as a repository of the rational power/knowledge nexus, as opposed to a female aesthetic (Bhattacharya; Hiradhar, 2019, p. 8).

Para os autores, Rokeya recoloca a questão do avanço científico por meio de uma “*re-creation of the aesthetic scientific and the aesthetic harmonius relationship*”, talvez pretendendo dizer que se as mulheres estivessem engajadas em pesquisa e produção científica poderíamos assistir ao desenvolvimento de uma racionalidade estética onde a ciência estivesse a serviço do bem comum. A obra de Hossain insere-se assim na tradição de obras de especulação científica feminista que, retoricamente, colocam a pergunta *e se?*, Como aponta Alice Gabriel em seu artigo *Terra de homem nenhum* (2020):

O que resta de reconhecivelmente feminino se certas convenções culturais caem por terra? O que resta de reconhecivelmente

feminino se a heterossexualidade é abolida? Se a distinção entre público e privado não existe? Se a fusão entre mulher e reprodução da espécie se desfaz? O que acontece com a ideia de diferença sexual se a fusão entre masculino e neutro não existe mais? (GABRIEL, 2020, p. 108)

A obra de Hossain insere-se assim na tradição de obras de especulação científica feminista que retoricamente recolocam a pergunta *e se?* Para Alice Gabriel, ao analisar em seu artigo “Terra de homem nenhum” o romance de Joanna Russ, o *The female man*, obra utópico-feminista da década de 1970, dos EUA, o *e se* também pode ser pensado num lugar de não binarismo, dito de outro mundo: e se em um planeta do futuro onde não houvesse gênero ou hierarquias de gênero, quando a oposição cessasse de existir, fosse possível imaginar o que seria o feminino, o que daí adviria? Ao que Rokeya parece também se perguntar e nos perguntar: *E se* as mulheres recebessem educação e participassem da vida pública tanto quanto os homens? *E se* o patriarcado do salário, na acepção de Silvia Federici (2017), fosse abolido, *E se* fosse possível viver numa comunidade onde o gênero masculino fosse colocado na *mardana* ou fosse totalmente segregado da comunidade? *E se* as mulheres não tivessem sido silenciadas pelos últimos séculos?

À pergunta *E se* Rokeya não responde de forma peremptória. A autora vai paulatinamente questionando os estereótipos relacionados ao gênero feminino de que as mulheres não são tão inteligentes ou tão aptas à vida pública quanto os homens, ou de que precisariam da força física para vencer uma guerra, uma vez que o grande poder que possuem à disposição é o “uso do cérebro”: “o cérebro das mulheres pode ser menor que dos homens, mas um elefante tem um cérebro maior do que o cérebro do homem e nem por isso comanda a raça humana, irmã Sarah dirá a sultana”. Mais ainda nos diz irmã Sarah, “os cérebros das mulheres são um pouco mais rápidos que os dos homens” (HUSSAIN, 2014, p.14). Aqui encontramos outro paralelo interessante com a obra de Russ, onde as mulheres possuem o poder da mente a sua disposição para executarem os trabalhos que exigiriam força física (GRABRIEL, 2020).

Os homens, ao serem destituídos de seu lugar de poder, não possuem talentos nenhum para além daqueles com os cuidados da casa e com as crianças. Eles já não possuíam o amor pelo conhecimento necessário para além da manutenção e aumento do poderio militar. Mas, em sua nova condição de vida, não vão adquirir características sociais femininas necessariamente. Irmã Sara os define como inúteis, talvez desconsiderando a função-trabalho, como teoriza Federici (2017), de que o corpo feminino assumiu(e) há já bastante tempo. Mas não devemos nos esquecer de que esta é uma sátira sobre inversão de papéis, e que a função desta peça literária é antes nos chocar com a mera possibilidade de que as coisas sejam não apenas diferentes do que elas eram, mas sejam postas de cabeça pra baixo.

Contrariamente, na *Terra D’Elas*, as mulheres perdem características das pessoas que viviam na *zenana*, como a *timidez*. Em seu conto é possível perceber, então, que a inversão de papéis não fará com que as mulheres adquiram características sociais

masculinas, nem fará com que os homens adquiram características sociais femininas necessariamente, mas é certo que, neste novo mundo, viveremos a utopia há séculos almejada pelo gênero feminino: que o mundo dos homens como o conhecemos há pelo menos 500 séculos caia, finalmente, por terra. Rokeya parece-nos dizer, então, que o patriarcado apenas tem existência sob o heteropatriarcado.

Algumas transeuntes fizeram piadas para mim. Embora eu não pudesse entender sua língua, tinha certeza que elas estavam brincando. Perguntei à minha amiga:

- O que elas dizem?
- Elas dizem que você é muito masculina.
- Masculina? Como assim?
- Elas querem dizer que você é tímida como os homens.
- Qual é o problema, querida? – ela disse carinhosamente.
- Sinto-me um pouco estranha – eu disse como se pedisse desculpas
- pois sendo uma mulher sob a *purdah*, não estou acostumada a andar descoberta.
- Você não precisa ter medo de cruzar com um homem aqui. Esta é a Terra D’Elas, livre do pecado e do mal. Aqui reina a virtude (HUSSAIN, 2014, p. 9).

O conto *O Sonho da Sultana* não deve ser visto apenas e simplesmente como uma utopia feminista crítica. Mas como “fabulação feminista”, nos termos de Marleen Barr como citada por Gabriel, 2020; ela transpõe algo da realidade vivenciada pela própria autora em termos de militância política e realizações sociais (BAGCHI, 2009). A “experiência do pensamento” (GABRIEL, 2020) produzida no conto e em outras obras de ficção científica de Rokeya, a exemplo de *Padmarag* devem ser vistas, antes de tudo, como formulações imprescindíveis às ações concretas com as quais a autora organizava o presente e o futuro, nem tão longínquos assim.

A militância de Rokeya na vida real frente à fundação de escolas, à condução de associações e manifestações políticas junto a muçulmanas, mas também junto a mulheres de outras denominações religiosas demonstram uma convergência entre a realidade da autora e a utopia. Na verdade, uma recusa de que a utopia seja vista como o *não-lugar*, uma das acepções da palavra em grego, mas antes o lugar para onde deveríamos nos encaminhar, caso uníssemos a luta anticolonial, a luta anticapitalista, a luta antipatriarcal e o feminismo em busca de uma vida comum melhor para todas.

A Primeira Onda: Feminismo em contexto islâmico

A proeminente historiadora dos feminismos islâmicos, Margot Badran (2009), nos diz que alguns países como Egito, Turquia e Irã acabam por se tornar epítome da discussão sobre mulheres em contextos islâmicos devido à importância geopolítica que exercem no Oriente Médio. Mais relevante ainda seria a importância do Egito

devido à influência política e cultural que desempenha na região por meio de suas manifestações culturais como a música e o cinema, e que possuem grande inserção midiática. É a partir desta relevância que Leila Ahmed privilegia a narração sobre o feminismo no Egito, no clássico *Women and Gender in Islam* (1992), tanto para discorrer sobre o movimento no início do século passado quanto para pesquisar a respeito do movimento acadêmico e militante que assistimos se desenrolar há mais de três décadas.

É comum à historiografia sobre os feminismos em contextos islâmicos subdividir os movimentos de mulheres entre aquelas que estariam mais próximas das questões relacionadas ao processo de secularização do Estado, portanto, ao nacionalismo e a pautas referentes ao espaço público, como aquelas sobre a educação formal universal, o sufrágio feminino, o acesso ao mercado de trabalho etc., e os movimentos de mulheres interessadas em exercer leituras antipatriarcais dos textos religiosos islâmicos. O que, neste caso, significa urgência na intervenção relacionada às questões no âmbito da vida privada. No entanto, concordamos com Badran (2009) quando ela afirma haver pouca compreensão relativamente à importância da tradição islâmica para a região e que o contexto histórico imbuí as lutas, sejam elas de fundo religioso ou relacionadas a ganhos de direitos frente ao Estado. Assim, não há que se falar em um feminismo secular e um feminismo islâmico como dois movimentos estanques que não se interrelacionam, pois haveria um pano de fundo comum responsável por conceber os feminismos da região como singulares relativamente ao feminismo euronortecentrado. Ademais, historicamente, os movimentos se aproximaram e se afastaram e, nas últimas décadas, vêm buscando agendas e projetos comuns.

A socióloga franco-magrebina Zahra Ali (2014) oferece uma possível categorização dos movimentos de mulheres em contextos islâmicos, sempre a título pedagógico. Ela subdivide os diferentes movimentos naquelas que seriam as das “reformistas liberais”, mais próximas de um feminismo secular cujas origens remontam às lutas das mulheres europeias e estadunidenses, as “reformistas tradicionais”, mulheres que no início do século passado, como Zeinab AL-Ghazali, buscavam acomodar a ampliação dos direitos das mulheres com o status quo patriarcal. O movimento pretendia inscrever assim a emancipação feminina dentro do reduzido círculo dos direitos legados pelo fundamentalismo religioso. E também há “as reformistas radicais”, a quem podemos remontar tanto a Rokeya Hossain quanto à Nazira Zin Al-Din, que será abordada logo a seguir. A esse movimento denominaremos feminismo islâmico de agora em diante.

Cila Lima (2017), em sua tese de doutorado intitulada *Feminismo Islâmico: mediações discursivas e limites práticos*, também nos oferece uma interessante classificação sobre os recentes movimentos islâmicos relacionados ao que ela chama de “reislamização ou reavivar islâmico” nas últimas décadas do século passado: seriam esses movimentos aqueles que 1- oferecem “respostas fundamentalistas aos problemas internos do islã”; 2) “Os islamistas moderados (com grande inserção de mulheres)”; 3) os movimentos violentos: “guerras santas e terroristas”, “islamistas extremistas/ contando também com a presença de mulheres”; 4) aqueles que “propõem reforma do

islã: mulheres e homens intelectuais modernistas no interior dos países muçulmanos e nas diásporas muçulmanas”; e 5) o “Feminismo Islâmico”. Este último mais interessado em realizar por meio do *ijtihad* “interpretação racional das fontes religiosas do islã” e do *tafsir* “comentários sobre o alcorão” uma empresa por “des-ler o patriarcado” nas fontes islâmicas e nos textos sagrados, como nos diz Asma Barlas (2002).

Embora ambos os movimentos, reformista tradicional e reformista radical, consignem o islã como o lugar de disputa das tradições culturais da região, para Margot Badran e Cila Lima, bem como outras estudiosas do tema, o reformismo tradicional não pode ser visto como feminismo, uma vez que as mulheres, geralmente militantes em partidos islamitas, não se preocupam em desestabilizar os papéis de gênero construídos pelo patriarcado da região, apresentando-o como religioso por excelência, e, em sendo assim, como a figura essencial da fé e da possível transcendência, em termos islâmicos.

No entanto, considera-se que a emergência de um movimento de forte cunho religioso, o *feminismo islâmico*, nas últimas três décadas também seja reflexo do fato de que o movimento emancipatório de mulheres, em contextos islâmicos do último século, direcionou-se demasiadamente para as questões relativas ao espaço público, acompanhando o próprio movimento do Estado, que abandonou as questões relacionadas ao âmbito da vida privada, mais propriamente ao *Muslim Personal Code*.

Dito de outro modo, embora os ganhos dos chamados feminismos seculares no Egito, nas primeiras décadas do século passado, tenham sido de suma importância (a educação primária torna-se compulsória para meninos e meninas, estabelece-se a idade mínima para casamento em ambos os sexos, há o estabelecimento do sufrágio universal, fazem frente ao colonialismo britânico junto a partidos ou movimentos independentes), serão as reformistas muçulmanas radicais que estarão atentas ao fato de que o âmbito da vida privada, relegado aos códigos civis e mesmo à ausência estatal, é âmbito desde onde o feminismo não poderia abster-se em refletir e propor mudanças, pois uma ampla gama de direito e violações ficavam aí relegadas e esquecidas. Assim, também aqui é perceptível a separação e a hierarquização entre espaço público e privado, reflexo do Sistema Colonial de Gênero, como apontado por Rita Segato (2016).

Segato (2016) reforçará que o processo de nuclearização da família e de constituição de um espaço íntimo e privado na modernidade ensejará uma nova e mais desigual hierarquia de gênero. Se antes do processo de colonização haveria instâncias com validade ontológicas plenas e intercomunicáveis, agora haveria a existência de dois espaços (público e privado) binariamente dispostos. Ao patriarcado indígena se somará também o patriarcado do colonizador. A um patriarcado de baixa intensidade, desde a Conquista da América, vemos assistir a prevalência de um patriarcado de alta intensidade. Algo já perceptível no processo de formação do Estado-Nação da Índia de Rokeya e também no modo como a luta das mulheres se subdividirá entre os assim chamados feminismos seculares e feminismos islâmicos, quer dizer entre a instância de luta válida, porque proveniente do espaço público, e aquela minorizada na modernidade, a do espaço privado.

Como nos conta Shaaban (1995), será a precursora drusa libanesa Nazira Zin al-Din, que por meio de seus dois livros, *Unveiling and Veiling: Lectures and Views on the Liberation of the Women and Social renewal in the Arab World* (1928) e *The Young Woman and the Shaikhs* (1929), quem primeiro tratará de realizar interpretações dos textos islâmicos à luz das questões de gênero, ao rebater interpretações neo-reacionárias por meio de retóricas preocupadas com as questões concernentes aos direitos das mulheres frente ao patriarcado islâmico. Rokeya Hossain também é ela considerada uma reformista muçulmana por textos que promovem o descentramento do caráter religioso do patriarcado em busca de projetos emancipatórios igualitários, mas que não destituam a importância da espiritualidade local, como pode ser visto em obras como *Padmarag* e *The worship of women*.

Assim, refletirmos sobre o olhar situado para os eventos concernentes ao movimento de mulheres em contextos islâmicos não significa querermos ver aí nem a incipiência do feminismo gestado no norte geopolítico de poder, e nem ao menos querer ler o feminismo nos textos corânicos. Ao contrário do que aponta a militante antirracista Houria Boultekdja (2016), os recentes movimentos feministas islâmicos – e aqui nos referimos àqueles que têm sido chamados de decoloniais – não estão preocupados em transformar o islã e a tradição islâmica, seja ela qual for, em algo palatável para o gosto ocidental. As exegeses, as interpretações, as escavações históricas, o desencobrimento de contextos específicos da história islâmica, e, mesmo, claro, a necessária reinvenção de uma tradição, embora nos fale sobre um projeto de modernidade exógeno e colonizador, não se resume a ele.

A militante franco-argelina e fundadora do Partido Indigenista da República, Houria Bouteldja, não está de todo errada, uma vez que o ideal civilizatório europeu teve sim influência sobre o movimento modernista egípcio e sobre as mulheres de elite, que buscavam sua emancipação a partir dos ideais liberatórios ocidentais. Mas ainda é preciso retificar a ideia vigente de que a luta das mulheres apenas teve existência porque surge o feminismo na Europa e nos EUA como movimento acadêmico e político. Plausibilidade antevista na luta dos movimentos operários de mulheres e das abolicionistas negras nos EUA (DAVIS, 2016), nos movimentos populares de mulheres no Brasil, tanto os quilombolas quanto os de terreiros, promovendo fundações inclusive de irmandades femininas e lutando por condições melhores para a sua comunidade, a produção textual e militância de intelectuais como Lélia Gonzalez, que produziram na mesma época em que Ângela Davis, mas sempre com uma produção relacionada às questões da mulher brasileira, e também nos textos que nos informam sobre as mulheres da geração de Hossain, que, embora estivessem em contato com mulheres e práticas do recentemente fundado movimento intelectual e político feminista, optam por desenhar sua própria agenda de emancipação.

O alerta de Bouteldja sobre projetos modernizadores exógenos insere-se numa problemática maior referente a como as mulheres racializadas, que vivem em suspeição, podem friccionar e negociar com seu próprio patriarcado *indígena* (como eram chamados os sujeitos colonizados pela França) ao passo que toda a sua comunidade precisa ainda combater o patriarcado colonizador.

Assim, as mulheres agem por seus interesses próprios ao agirem em função dos interesses globais de suas comunidades. Certamente, este feminismo não tem o caráter absoluto de um feminismo radical, mas eu dizia ainda agora que eu falo desde um ponto de vista materialista. As mulheres da imigração, majoritariamente pobres, são dependentes das solidariedades familiares e comunitárias; está é a razão pela qual elas não podem se permitir ao luxo da ruptura. Eu falei do véu, mas eu, que não uso o véu, tive que andar no mesmo caminho. Eu sempre negocie com o poder masculino de cor, uma vez que eu não possuía outros meios (enquanto proletária, indígena e mulher), pois não fazê-lo significaria simplesmente cumplicidade com os brancos contra minha comunidade, ruptura com minha família, e uma grande insegurança social. O preço a pagar é bastante elevado. (BOUTELDJA, s/d).

Bouteldja (2010)³ nos ensina uma boa lição sobre o privilégio da solidariedade das mulheres brancas em relação às mulheres não brancas, pois, se elas podem se posicionar como o padrão ontológico, a contraface do homem universal, apenas as demandas provindas do centro produziram legitimidade para serem perseguidas. No entanto, a própria concepção da categoria de mulher como conformada na modernidade deu-se por meio da domesticação do feminino, redefinição do trabalho produtivo e reprodutivo, divisão sexual do trabalho e feminilização da pobreza, como nos conta Silvia Federici (2017). Sendo assim, o exercício de nossa solidariedade também se mostra de modo a nos vermos partícipes de uma mesma colonialidade de gênero, ainda que como subproduto de sua margem. E é exatamente aí, por meio do reconhecimento de histórias de opressão imbricadas, mas não coincidentes, que as lutas de despatriarcalização fazem sentido, quando atendem às especificidades e demandas por justiça desde seus “próprios projetos históricos”, uma vez que os problemas nunca serão exatamente os mesmos e as soluções para eles também não.

Considerações Finais

Trazemos um pouco da história de Rokeya e do seu conto porque nos pareceu interessante contextualizar o que a historiografia tem chamado de primeira onda do feminismo em contextos islâmicos, embora esta seja uma narrativa não recepcionada pelo feminismo ocidental. Contar a história de movimentos emancipatórios de mulheres não localizados no norte geopolítico talvez seja o primeiro indício de contestação de nossos racismos epistêmicos.

Enquanto em alguns círculos acadêmicos e militantes é comum ler Ângela Davis e Lélia González, e bem, reconhecemos que a história do feminismo também

³ Lo cual significaba: ¿por qué solamente ustedes, mujeres blancas, tienen el privilegio de la solidaridad? Ustedes también Son golpeadas, violadas, ustedes también sufren la violencia masculina, ustedes también son mal pagadas, despreciadas, sus cuerpos también son instrumentalizados... (2010, (s/p)).

foi feita por mulheres não abarcadas pela categoria “mulher” – as assim chamadas mulheres racializadas (LUGONES, 2008; VERGÈS, 2020) – ainda não estamos longe de ler projetos emancipatórios subalternos como devedores do grande projeto iluminista, civilizatório, racional. Estamos nos referindo, evidentemente, ao projeto colonial-moderno centrado no conceito de liberdade do homem branco europeu, categoria que funda a identidade entre a consciência e razão, e bem pretende constituir um sujeito universal do pensamento como categoria ontológica da produção do conhecimento e da práxis política.

Como nos aponta Françoise Vergès (2020) em seu *Um feminismo decolonial*, a ideologia ocidental-patriarcal baseia-se na lógica do que faltariam aos outros, e, portanto, em uma economia que fundamenta as políticas de desenvolvimento ao sul global. Dito de outro modo, da ideia mesma de que entre o patriarcado branco e o nosso próprio haveria um fosso incomensurável. Para as mulheres racializadas haveria um longo percurso até chegarmos à igualdade de gênero. Todas as lutas anticoloniais, antirracistas e antipatriarcais, que as mulheres travaram desde o início do estabelecimento de um sistema mundo colonial-moderno, foram invisibilizadas. Mas é exatamente porque as subjetividades outras que não a “subjetividade unitária do humanismo” (BRAIDOTTI, 2013) se salvaram de uma colonização total que podemos pensar projetos liberatórios não necessariamente inscritos a partir do mesmo terreno epistêmico do qual o feminismo ocidental surge.

Neste “feminismo humanista”, como contraface do “universalismo masculinista”, na acepção de Braidotti, o fato de as “mulheres dos outros” ocuparem os piores lugares da divisão internacional do trabalho e bem sofrerem múltiplas desigualdades interseccionais não é relevante para a teoria e a práxis política que pensam ser universal. Esse feminismo já foi denominado de “feminismo colonial” “feminismo de poder”, “feminismo liberal”, e também por Vergès de “feminismo civilizatório”, pois “adotou e adaptou os objetos da missão civilizatório colonial, oferecendo ao neoliberalismo e ao imperialismo uma política dos direitos das mulheres que serve a seus interesses” (VERGÈS, 2020, p.17).

Descentrarmos o pensamento europeu e bem compreendê-lo dentro de sua “geo-filosofia” é o único encaminhamento possível para que outras subjetividades continuem a se constituir a despeito do projeto colonial. Seja por meio da sempre necessária e satisfatória escavação de tradições epistêmicas redescobertas e renovadas pelo longo e contínuo processo de des-colonização, seja porque se imbuem da concepção de projetos de igualdade e justiça, os assim chamados na tradição ocidental projetos emancipatórios, mas que vão operar a partir de outra chave retórica que não necessariamente a secular, a liberal ou a essencialista.

Referências

AHMED, Leila. *Women and Gender in Islam*. Yale University Press, 1992.

AL MAMUN, Hossain. Begum Rokeya's English Works: Relevance To Women Education. *Journal of the Asiatic Society of Bangladesh* (Hum.), Vol. 60(2), 2015, p. 231-239.

ALI, Zahra. Feminismos islâmicos. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No. 21: 123-137, julio-diciembre, 2014.

BHATTACHARYA, Atanu; HIRADHAR, Preet: The sentimental nightmare: The discourse of the scientific and the aesthetic in Rokeya S. Hossain's "Sultana's Dream", *Journal of Postcolonial Writing*, 2019. DOI: 10.1080/17449855.2019.1604403.

BADRAN, Margot. *Feminism in Islam*. Secular and Religious Convergence. Oneworld, 2009.

BAGCHI, Barnita. *Inside Tarini Bhavan: Rokeya Sakhawat Hossain's Padmarag and the Richness of South Asian Feminism in Furthering Unsectarian, Gender-Just Human Development*. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/23529152_Inside_Tarini_Bhavan_Rokeya_Sakhawat_HossainAaas_Padmarag_and_the_Richness_of_South_Asian_Feminism_in_Furthering_Unsectarian_Gender-Just_Human_Development (s/d), (s/p).

BAGCHI, Barnita. *Towards Ladyland: Rokeya Sakhawat Hossain and the movement for women's education in Bengal, c. 1900–c. 1932*. *Paedagogica Historica* Vol. 45, No. 6, December 2009, p. 743–755.

BARLAS, Asma. *Believing women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'a n*. University of Texas Press, 2002.

BOUTELDJA, Houria. *White, Jews and us*. Toward a Politics of Revolutionary Love. *Semiotext(e)*. Intervention series. La Frabriqu  Editions, 2016.

BOUTELDJA, Houria. *Las mujeres blancas y el privilegio de la solidaridad*. IV Congreso Internacional de Feminismo Islâmico (2010). Disponível em: <https://www.decolonialtranslation.com/espanol/houria-bouteldja-IV-congreso-de-feminismo-islamicoEsp.html>.

BOUTELDJA, Houria. *Raça, classe e gênero: a interseccionalidade, entre a realidade social e os limites políticos*, por Houria Bouteldja. (s/d). Disponível em: <https://www.decolonialtranslation.com/portugues/raca-classe-e-genero-a-interseccionalidade-entre-a-realidade-social-e-os-limites-politicos.html>

BRAIDOTTI, Rosi. *The Posthuman*. Cambridge, Polity Press, 2013.

DAVIS, Angela. Classe e Raça no início da campanha pelos direitos das mulheres. In: *Mulheres, Raça e Classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.

DEPLAGNE, Luciana Calado. Ironia e subversão em duas utopias protofeministas: A cidade das damas e o Sonho da Sultana. *Movências da Utopia, Vol.1*. Trânsitos Utópicos. Edufal, 2019.

FEDERICI, Silvia. *O Calibã e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumulação Primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

GABRIEL, Alice. Terras de homem nenhum: fabulações, lesbiandade e separatismos. *Revista Ártemis*, vol. XXIX nº 1; jan-jun, 2020, p. 107-121.

HASAN, Md. Mahmudul. Commemorating Rokeya Sakhawat Hossain and Contextualising her Work in South Asian Muslim Feminism. International Islamic University Malaysia. *Asiatic*, Volume 7, Number 2, December 2013.

HOSSAIN, Rokeya Sakhawat. *Sultana's Dream*. In *Sultana's dream; and Padmarag: two feminist utopias by Rokeya Sakhawat Hossain; translated with an introduction by Barnita Bagchi*. New Delhi (India): Penguin, 2005.

HUSSAIN, Roquia Sakhawat. *O Sonho da Sultana*. Tradução Lady Sybylla. Universo desconstruído, 2014.

LIMA, Cila ou Lima, V. C. *Feminismo Islâmico: mediações discursivas e limites práticos*. Tese de doutorado para o Programa de Pós-graduação de História Social da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2017.

LUGONES, María. Colonialidad y Género. *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9, julio-diciembre 2008, p. 73-101.

MAHMUD, Rashed. Rokeya Sakhawat Hossain: Tireless Fighter of Female Education and their Independence – A Textual Analysis. *International Journal on Studies in English Language and Literature (IJSELL)*. Volume 4, Issue 9, September 2016, p. 40-48.

PIZAN, Christine de. *A cidade das damas*. Tradução de Luciana Eleonora de Freitas Calado Deplagne. Florianópolis: Editora Mulheres, 2012.

QUAYUM, Mohammad A. Gender and Education: The Vision and Activism of Rokeya Sakhawat Hossain. *Journal of Human Values*. 22(2), 2016, p. 39-150.

SHAABAN, Bouthaina. The muted voices of women interpreters. In Afkhami, Mahnaz: *Faith & Freedom. Women's human rights in the muslim world*. Syracuse University Press, 1995.

SEGATO, Rita Laura. Cinco debates feministas. Temas para una reflexión divergente sobre la violencia contra las mujeres. In_. *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficante de Sueños, 2016.

SUAD, Joseph, General Editor. *Encyclopedia of Women & Islamic Cultures*, Volume V - Practices, Interpretations and Representations. Leiden, 2007.

VERGÈS, Françoise. *Um feminismo decolonial*. São Paulo: Ubu Editora, 2020.