

# ESCREVIVÊNCIA: INCURSÕES BIOGRÁFICAS E ACADÊMICAS AO FEMINISMO ISLÂMICO

ESCREVIVÊNCIA: BIOGRAPHICAL AND ACADEMIC INCURSIONS INTO ISLAMIC FEMINISM

## RESUMO

O presente ensaio parte do conceito de *Escrevivência*, de Conceição Evaristo, a fim de alinhar-se à produção teórica de feministas negras e chicanas, bem como traçar uma possível justificativa para a produção teórica advinda das experiências de vida e perpassada pelas diferentes interseccionalidades inscritas nos corpos situados das mulheres. No texto que se segue, faço dois movimentos concomitantes: procuro posicionar-me enquanto mulher muçulmana e estudiosa do feminismo islâmico a partir de algumas passagens biográficas, a fim de fundamentar o sujeito da escrita. Ao passo em que trago para a discussão temas, teóricas e discursos do feminismo islâmico tanto porque enquadram algo da vivência de um coletivo quanto porque são narrativas sobre feminismos decoloniais ainda pouco conhecidos. O ensaio divide-se em cinco partes. Na primeira, chamada de Introdução, realizo uma aproximação ao conceito de *Escrevivência*. Na segunda parte tomo a experiência do Ramadã para adentrar a discussão sobre subjetividades racializadas. Na terceira parte apresento apartes biográficos a fim de situar a emergência do feminismo islâmico desde uma corpo-política situada. Na quarta parte faço uma breve incursão às retóricas e ao pensamento das feministas muçulmanas, e finalizo com as considerações finais.

**Palavras-chave:** Islã. Auto inscrição. Feminismo Islâmico. *Escrevivência*. Memória.

## ABSTRACT

This essay uses the concept of *Escrevivência* by Conceição Evaristo in order to align itself with the theoretical production of black and chicanas feminists and outline a possible justification for the theoretical production arising from life experiences and permeated by the different intersectionalities inscribed in the situated bodies of the women. In the text that follows, I make two simultaneous moves: I try to position myself as a Muslim woman and a scholar of Islamic feminism from some biographical passages in order to support the subject of writing while I bring theoretical themes to the discussion of Islamic feminism both because they frame something of the experience of a collective and because they are narratives about decolonial feminisms that are still little known. The essay is divided into 5 parts. In the first, called Introduction, I approach the concept of *Escrevivência*. In the second part I take the experience of Ramadan to enter the discussion on racialized subjectivities. In the third part I present biographical asides in order to situate the emergence of Islamic feminism from a

---

**Elzahrã Mohamed Radwan Omar Osman**

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

**Hilan Bensusan**

Pesquisador-Tecnologista do Inep-Mec.

situated body-politics. In the fourth part, I briefly explore the rhetoric and thought of Muslim feminists, and I end with the Conclusion.

**Keywords:** Islam. Self-inscription. Islamic Feminism. *Escrevivência*. Memory.

## Introdução

O presente ensaio recupera e “subjetiva” questões tratadas há algum tempo em trabalhos acadêmicos iniciados no mestrado, quando aprofundei meus estudos sobre a temática das colonialidades ontoepistêmicas e procurei fazê-lo a partir do insurgente feminismo islâmico (FI). Àquela época, trazer para os meus interesses acadêmicos questões com as quais pensava nunca trabalharia de modo “científico”, apresentou-se quase como uma auto pesquisa sobre em que termos estavam inscritos o mundo de onde viera, e eu mesma. Mulher e muçulmana, cada uma destas categorias eram enormes para quem procurava escamotear a importância dessas realidades na própria vida, obedecendo à prerrogativa de forjar o sujeito do pensamento universal. Ademais, havia sempre eminente perigo de ser julgada por algum tipo de proselitismo religioso, algo a ser evitado quando produzimos conhecimento sobre a religião na qual nascemos.

Eu costumo dizer que o mestrado me salvou e também que me reconciliou com a tradição de onde vim, pois o encontro com uma produção militante e acadêmica como a do FI, e cuja denominação “decolonial” estendi àquela que possuía similaridades na busca pela compreensão dos efeitos de um Sistema Colonial de Gênero (Lugones, 2008), lançaram-me para um lugar outro, além do racismo estrutural, com o qual aprendemos a nos conhecer e a nos odiar, como dirá bell hooks (2019). Como também me mostraram novas possibilidades desde a própria tradição epistêmica islâmica, que não a dos fundamentalismos coloniais-modernos, no qual se resumiu, senão todo o mundo islâmico, aquele mundo que quer ditar onde vige a essência do islã.

O que se apresentou na dissertação de mestrado com um breve aporte biográfico, por ora apresenta-se como a própria matéria de reflexão e teorização. A partir da apreensão do conceito de *Escrevivência*, de Conceição Evaristo (2007), os achados da memória, as experiências, os interesses afetivos por um ou outro tema de pesquisa constituíram o lugar da produção teórica e criativa. Ignorados e escamoteados em sua relevância enquanto objetos que deveriam permanecer ocultos, constituíram o primeiro ‘material’ com o qual podemos ler, interpretar e ingerir sobre o (nosso) mundo. Ainda, disputa-se na academia o apagamento do sujeito da escrita em prol de estruturas responsáveis pela teia imbricada da tessitura escritural, sempre aberta a múltiplas leituras, em atendimento à justiça infinita, como dirá Jacques Derrida (2008). Mas, como dirá Carla Rodrigues em livro sobre o luto em Judith Butler (2021, p. 184), e para quem tanto Butler quanto Derrida concordariam, “exigir uma noção de sujeito que não esteja pressuposta não é dispensar a noção de sujeito, mas interrogar qual é o processo de sua construção e, mais, quais são as conseqüências políticas de aceitar o sujeito como pressuposto, sem complexificar suas configurações, seus contornos e

seus limites”. A fim de não perdermos a possibilidade de ver no texto uma metafísica especulativa sempre pronta a ser desconstruída, relegamos a produção cultural ao campo do universal, como dirá Evaristo (2009), mas com ela também se vão as histórias locais e situadas, lidas apenas enquanto um particular participante do todo.

O conceito de Escrivivência, algo como uma proposta ontoepistêmica de produção de pensamento e práxis política, podemos ver se delinear nos artigos de Conceição Evaristo (2007, 2009, 2020), como também na já vasta produção literária da autora. O conceito expandiu-se amplamente, mormente entre acadêmicas que estão discutindo questões de raça, colonialidade e feminismo, e que buscam produzir estudos e produção de conhecimento situado, ainda que, e principalmente, o acadêmico. Em artigo recente, que compõe um livro dedicado ao conceito de Escrivivência, Evaristo (2020) oferece alguns contornos para além daquele proposto pela própria grafia do termo (escrever a vivência). Ela dirige-se, principalmente, ao “ato de escrita das mulheres negras, como uma ação que pretende borrar, desfazer uma imagem do passado, em que o corpo-voz de mulheres negras escravizadas tinha sua potência de emissão também sob o controle dos escravocratas, homens, mulheres e até crianças” (EVARISTO, 2020, p. 30). A partir do acesso ao signo gráfico, a mulher negra pode ensaiar a auto inscrição por meio da escrita, transcendendo o uso da voz e da oralidade a que estava relegada pelos da casa-grande. Evaristo ainda reafirma que isso não significaria dispensar a tradição oral advinda de seus ancestrais, mas imbuir a escritura de uma nova abertura ao mundo àquelas para quem era proibida a alfabetização e o manejo da língua escrita: “Escrivivência, em sua concepção inicial, se realiza como um ato de escrita. E se ontem nem a voz pertencia às mulheres escravizadas, hoje a letra, a escrita, nos pertencem também” (EVARISTO, 2020, p.30). Ela segue:

Escrivivência, antes de qualquer domínio, é interrogação. É uma busca por se inserir no mundo com as nossas histórias, com as nossas vidas, que o mundo desconsidera. Escrivivência não está para a abstração do mundo, e sim para a existência, para o mundo-vida. Um mundo que busco apreender, para que eu possa, nele, me auto inscrever, mas, com a justa compreensão de que a letra não é só minha (...) A Escrivivência pode ser como se o sujeito da escrita estivesse escrevendo a si próprio, sendo ele a realidade ficcional, a própria inventiva de sua escrita, e muitas vezes o é. Mas, ao escrever a si próprio, seu gesto se amplia e, sem sair de si, colhe vidas, histórias do entorno. E por isso é uma escrita que não se esgota em si, mas, aprofunda, amplia, abarca a história de uma coletividade. Não se restringe, pois, a uma escrita de si, a uma pintura de si (EVARISTO, 2020, p. 35).

Tomando a lição de Evaristo, a Escrivivência no contexto deste ensaio procura aglutinar questões que perpassam a sujeita a partir dos seus contextos espaço-temporais, e a partir da compreensão de que a história da emergência de uma subjetividade, sempre forjada pelo poder, mas esperamos também crítica a sua constituição, perpassa

a compreensão sobre os coletivos nos quais nos inserimos, e reporta-se, portanto, a uma coletividade da qual ela é devedora. Não é, portanto, apenas uma escrita de si, mas desde uma escrita de si constituir um espaço mais amplo do que apenas aquele que uma determinada bibliografia poderia nos oferecer. Evaristo faz parte de uma tradição corrente e bastante profícua de autoras como Audre Lorde (2019), bell hooks (2019) e Gloría Anzaldúa (2000), cuja militância e produção teórica e literária advém tanto da matéria da própria vida quanto da busca por um exercício de construção de conhecimento sucedido também da “experiência”, compreendida não enquanto verdade, mas representações mediadas pelos diversos contextos nos quais as mulheres se encontram (BACH, 2010). A experiência não é um valor absoluto por si só, mas um lugar desde onde podemos criticamente aferir algo da nossa própria realidade e do coletivo que nos constitui, como também, e muitas vezes, aportar considerações novas sobre nossos os conflitos políticos e morais que elas nos apresentam. Sobre Anzaldúa, Bach (2010, p. 52) nos diz “por su parte, Anzaldúa las llama también autohistorias; una suerte de autobiografía o memoria que utiliza elementos de ficción y denomina autohistoria-teoría a un ensayo personal que teoriza”. Também Anzaldúa nos relembra o que a escrita significa para nós mulheres não-brancas:

O ato de escrever é um ato de criar alma, é alquimia. É a busca de um eu, do centro do eu, o qual nós mulheres de cor somos levadas a pensar como “outro” - o escuro, o feminino. Não começamos a escrever para reconciliar este outro dentro de nós? Nós sabíamos que éramos diferentes, separadas, exiladas do que é considerado “normal”, o branco-correto (ANZALDÚA, 2000, p. 232).

Evaristo sem dúvida insere-se entre as feministas negras e chicanas que reivindicaram algo que poderíamos chamar, com Donna Haraway (1995), de uma produção teórica “objetiva, parcial e situada”. A produção de conhecimentos situados enquanto uma objetividade encarnada, que faz frente tanto ao ponto de vista “universal”, porque supostamente neutro, racional e transparente quanto ao “relativista” porque a contraparte da totalização, pois ambos prescindem da crítica e da responsabilidade por estarem referidos a um ponto de vista de lugar algum (BACH, 2010). Como nos diz a filósofa argentina Ana María Bach, em seu livro “Las voces de la experiencia: el viraje de la filosofía feminista”, especificamente sobre Haraway, para quem o conceito de “experiência” deveria ser lido como “consciência”, uma vez que “la ‘experiencia de la mujer’ se construye como objeto de conocimiento y de acción” (BACH, 2010, p. 94):

Haraway ressalta que lo que decimos que es una experiencia no es anterior a las ocasiones sociales particulares, a los discursos y a otras prácticas a través de las cuales la experiencia se articula em si misma a la vez que se convierte en algo capaz de ser articulado com otros acontecimientos, que a la vez posibilita la construcción de la experiencia colectiva. Por lo tanto, la experiencia de las mujeres no

preexiste sino que forma parte de distintas agendas que no siempre se hallan armonizadas (BACH, 2010, p. 95).

Dito isso, o ensaio procura inserir-se na mesma tradição de Evaristo e Anzaldúa ao transpor para a escrita algo da matéria da vivência e da experiência, compreendidas de modo crítico, porém parcial, a fim de refletir sobre como uma determinada literatura, a do Feminismo Islâmico, foi recepcionada por mim e como transpus esses conhecimentos para a minha própria experiência de vida como também para a escritural. O ensaio está dividido em cinco partes. Na primeira faço breves incursões sobre o estatuto da vivência religiosa, usando o Ramadã como pretexto, e o que ele significa para sujeitos racializados. Na segunda parte, narro enquanto teorizo as minhas experiências de criança, mulher e muçulmana no Brasil. Por fim, traço a rota de chegada ao FI a partir de algumas análises teóricas sobre as diversas ontoepistememes em constituição, a despeito do projeto colonial-moderno.

## Quando começa, Quando termina

Início o artigo em 22 de abril de 2021. Dia da Invasão de Cabral a *Terra Brasilis*. Hoje também são 10 do mês de Ramadã de 1442 do Calendário Islâmico. Ramadã dá nome ao nono mês lunar em que a comunidade da *Ummah* pratica o jejum de comida, água e atividades sexuais, realizado do nascer do sol ao pôr do sol, em um mês específico dentre os doze meses lunares que compõem o calendário islâmico. O mês do Ramadã é também o mês em que o “Corão” desceu a terra por meio de uma revelação divina do arcanjo Gabriel ao Profeta Mohammad. Reportagens midiáticas apontam, nesta época do ano, para um crescente número de muçulmanas e muçulmanos que começam a deixar de praticar o jejum no mês do Ramadã. A ritualística, religiosa ou não, há muito tempo tem se tornado uma questão incontornável para o tempo do relógio do Capital. Eu entendi isso melhor quando adolescente passei o mês do Ramadã no Egito, no ano de 1997.

Uma vez que quase todo o país pratica o jejum ou é solidário a quem o pratica, as horas de trabalho são reduzidas e flexibilizadas para aqueles que precisam acordar antes da alvorada para se alimentarem (*Suhur*). Grandes mesas de comida são dispostas pelas mesquitas de bairro para acolherem tanto a população de rua, quanto os passantes, que precisam cortar o jejum ao crepúsculo, mas se encontram em trânsito. Isso pelo menos anteriormente à pandemia da Covid-19. Rádios e televisões escolhem suas melhores produções religiosas, a fim de embalarem os dias e as noites do mês mais sagrado para a *umma* (comunidade muçulmana). Apesar de ser um mês bastante exigente do corpo físico, as famílias e os amigos se convidam mutuamente para “cortarem o jejum” com grandes jantares. Neste mês, a noite é literalmente uma criança. Homens saem para encontrar outros homens nas mesquitas onde celebram orações e irmanam-se em torno de uma xícara de café, mulheres e crianças

permanecem em casa - embora também pratiquem as orações nas mesquitas - às voltas com a confecção de alimentos e doces e conversações sem fim. Esta é a experiência de alguém proveniente de uma família de classe média egípcia, muçulmana sunita. Uma experiência vivenciada há mais de 20 anos, embora não se reproduza de modo tão diferente no Brasil, onde imigrantes muçulmanos procuram emular as práticas e ritos de seus ancestrais. Ainda quando os parentes vivos na *Terra*, como chamam o lugar de onde partiram as comunidades em êxodo da Palestina, não a pratiquem mais.

A experiência de “adormecer” o corpo para “eivar” o espírito é uma da suspensão do tempo, onde tudo o que é mundano aguarda um expurgo e dá lugar a um interstício entre o antes e o depois. Ao invés da aceleração do capital, a redução de todas as velocidades: do corpo físico, da alma, do ritmo de trabalho. Tempo de doação de bens e doação pelas causas. Tempo de imersão e conexão com os que pairam à margem do sistema sem escolha contrária. A ritualística do jejum e a função-trabalho do corpo no capital são práticas disciplinares que não se coadunam, pois uma será invariavelmente prejudicada em benefício da outra. Passar as horas da noite adentro em orações e em festejos e estar prontamente desperta para o trabalho às 5h, 6h, 7h da manhã é bastante implausível. Demandar reduções de jornada e extensão de prazos a fim de vivenciá-lo como um mês que suspende o tempo é também lidar com a angústia da (im) produção.

As pessoas no Brasil comumente me perguntam se pratico o jejum do mês do Ramadã. Imaginar a disciplina do corpo para além daquela já em prática, desde os bancos escolares, causa uma grande repulsa, tanto pela suposta rejeição ao mundo como o conhecemos, quanto por aquilo que se apresenta como da ordem do religioso - especificamente do racismo religioso -, já que as práticas marcadas por uma religiosidade específica é que são recusadas. Recebo a pergunta quase como aquelas que me fazem as pessoas quando querem saber da minha prática religiosa. Pergunto se elas inquiririam a uma pessoa que tivesse nascido de família ou em país cristão sobre se são realmente praticantes ou não. A religião cristã foi identificada com a universalidade e o secularismo, logo, com o padrão da normalidade religiosa no mundo de cá, não precisa por si só ser perscrutada enquanto “o lugar da identidade”, pois se forjou como um referencial neutro porque imperial.

Se a essas pessoas não é necessário segurar uma identidade no colo, guardá-la para que não lhe roubem, porque a mim pareceria ser necessário realizar uma escolha: entre a total recusa a uma religião e com ela a ancestralidade constituinte da minha subjetividade ou seguir com a filiação aos muçulmanos-terroristas, nossos contemporâneos. Se pareço uma pessoa “progressista”, mas respondo que sim, sou religiosa e pratico o jejum do mês do Ramadã, incorro contra alguma norma (oculta) relativa ao humanismo universalista. Se respondo que não, logo me percebo inscrita na economia metafísica ocidental desde onde não há espaço para “o outro que o Ser”, como nos dirá Emmanuel Levinas (2011), fundo sem fundo de qualquer possibilidade de existência. Mas também me ressinto quando percebo haver na comunidade muçulmana aqueles que julgam ter a competência de decidir pelo pertencimento de um ou outro indivíduo, uma ou outra coletividade, a depender das práticas que

realizam ou deixam de realizar, pois o limiar da identificação está no quanto seguem a ortodoxia colonial-moderna, ou se filiam àquelas comunidades cujo sincretismo religioso fora desde sempre a prática islâmica da região, como nas comunidades em África, por exemplo. Daí também sempre nos referirmos à multiplicidade de práticas islâmicas, a um islã africano ou árabe, e, mais recentemente, a um islã moderno e ao feminismo islâmico, como ser verá mais adiante.

Começar este ensaio narrando incursões biográficas e acadêmicas ao FI por meio de um lampejo de relato da experiência com o Ramadã é também traçar a linha de chegada da minha experiência como muçulmana no Brasil. As reflexões que venho realizando há bastante tempo conduziram-me a este lugar singular, porque situado, no como posso ler e produzir mundo ao procurar forjar as próximas vivências, alternativas aos essencialismos, em rota de fuga individual, mas sempre comum.

### Quando começa:

A década de 1980 assistiu a insurgência do revivalismo islâmico<sup>1</sup> por meio de revoluções de caráter político-religioso, como a revolução iraniana de 1979, o fortalecimento do que se convencionou chamar de islã político ou islamismo, e mesmo o nascimento e renovação de movimentos sociais de caráter religioso, como o feminismo islâmico. Saba Mahmood (2006[2019], p. 137) subdivide o revivalismo islâmico em três vertentes: a de “grupos e partidos institucionais”, a dos “militantes islamistas” e a de “rede de organizações socioreligiosas sem fins lucrativos”. Esta foi a década em que nasci e também foi nesta década que meu pai e minha mãe imigraram para o Brasil, constituindo a primeira geração de egípcios de nossa família a virem ao novo continente. Estes dados não são irrelevantes, pois meus pais também estarão investidos destes acontecimentos em sua vivência e práticas religiosas. Ainda jovem, minha mãe começa a usar o véu islâmico quando ninguém de sua família ou de sua cidade o fazia. Como uma pessoa religiosa que ainda é, ela diz ter retirado o preceito islâmico da modéstia no vestir-se a partir de suas leituras dos versículos corânicos. Minha mãe foi uma precursora e, como tal, foi desestimulada por sua família a não se dobrar a “arcaísmos”. Ao olhar fotos de álbum de família de quando ela era jovem, e compará-los com o Egito de hoje é nítida a impressão de que o mundo da região mudara bastante nas últimas décadas.

<sup>1</sup> Podemos agrupar os movimentos reformistas dos séculos XIX e XX em modernistas e pan-islamistas, islã político ou islamista, e, finalmente, no fundamentalismo *wahhabita*. Os movimentos reformistas que se iniciam no séc. XVIII, XIX, moldando o islã contemporâneo, e que adentrarão o século XX por meio da Revolução Iraniana, e também a partir da difusão do wahhabismo em grande parte do mundo islâmico sunita, contaram com o influxo de alguns elementos trazidos pela modernidade e pelo colonialismo conforme (PINTO, 2010). Assim, haverá os que utilizaram do islã como projeto identitário (ou idioma cultural) de sublevação e luta contra o Império e, outros que, posteriormente, na tentativa de tomar o poder estatal com o intuito de promover reformas em busca de sociedades igualitárias, estarão imbuídos de uma ideologia religiosa em prol de uma islamização da política de modo a retirar do islã preceitos da boa governança. Esse será o islamismo ou islã político, e seus militantes os islamistas ou islamita (PINTO, 2010).

O Egito havia passado, no último século, por um amplo ‘processo de modernização’<sup>2</sup> ocorrido no bojo das lutas anticoloniais, por meio dos projetos intelectuais dos ‘homens modernistas’ e mesmo da movimentação feminista de mulheres que buscavam igualdade de gênero desde a instância estatal, mas também daquelas que o faziam desde a releitura do patriarcado islâmico (BADDRAN, 2009). Algo a ser explorado mais adiante. A revolução iraniana e o revivalismo islâmico, também alimentado por ele, devolverá ao mundo islâmico uma nova filiação religiosa. Correntes conservadoras, que antes se restringiam a determinados locais, ganharam proeminência mundial com os petrodólares, assim como um novo discurso sobre o ‘islã originário’ e um ‘islã político ativista’ terá impacto fundamental na vida das pessoas que procuraram viver conforme os ‘mandamentos divinos’.

Meu pai viera de uma linhagem de *sheikhs* (liderança religiosa da comunidade), tendo ele próprio sido um. Apenas tarde na vida vim saber que sua família era fundadora e proveniente de uma casa mística Sufi<sup>3</sup>. Talvez isso tivesse que ser eventualmente segredo, visto que como representante do islã no Brasil ele só poderia falar pela ortodoxia, embora muitas casas Sufis também podem representar está mesma ortodoxia. Entendo este velamento como mais uma faceta de um período peculiar na história islâmica, que igualmente a todas às outras tradições religiosas, possui momentos de maior ou menor filiação à ortodoxia alinhada ao que as FI chamam de uma “teologia do poder”. Esse apanhado geral não resume os projetos históricos das diferentes nações islâmicas, com suas especificidades geográficas, culturais e religiosas. Mas nos apresenta uma ideia sobre como uma determinada possibilidade existencial vem se constituindo em alguns lugares do mundo e ao que o Feminismo Islâmico tem procurado se contrapor.

Meus pais, enquanto líderes religiosos, compreendiam que seu núcleo familiar deveria atender a todos os códigos morais da comunidade onde atuavam. As famílias em diáspora, as que me lembro da minha infância em Paranaguá, no Paraná, não eram necessariamente religiosas. Eram pessoas que haviam vindo ao Brasil em

2 Será durante a ocupação britânica no Egito e na Índia, que alguns intelectuais procurarão equacionar aquilo que compreenderam como a supremacia do ocidente – o pensamento científico, a tecnologia e uma educação moderna – com a realidade social e religiosa das sociedades islâmicas (ASLAN, 2005). Serão conhecidos como modernistas. A despeito das inúmeras reações à tentativa europeia de ocupação e violência epistêmica, os modernistas procurarão revisitar a tradição islâmica, a fim de compatibilizar o islã com a modernidade por meio de um discurso racional de revitalização da *shariah* (lei canônica do islã), utilizando-se do instituto do *ijtihad* islâmico, que se refere a um esforço pessoal e racional para a compreensão das escrituras. Em busca de um iluminismo islâmico, várias proposições epistemológicas de como aceder a essa tradição surgirão, como, por exemplo, tentativas de reformas legais relativamente às jurisprudências religiosas, desqualificação dos doutores da lei, os *ulemás*, que serão acusados de legislarem em atendimento aos designios de poderes corruptos e proibirem discussões sobre os limites da *shariah* e o significado das escrituras (ASLAN, 2005).

3 O termo sufismo (*tasawwuf*) designa as correntes místicas do islã que foram organizadas em torno de um conjunto de doutrinas, rituais e formas de afiliação coletiva que caracterizam uma determinada tradição esotérica ou “via” mística (em árabe *tariqa*, pl. *turuq*). A palavra *tariqa*, que geralmente é traduzida como “ordem Sufi”, refere-se a duas realidades distintas porém complementares: o conjunto de doutrinas, rituais e práticas iniciáticas que constituem uma determinada tradição mística e a organização social dessa tradição em padrões de autoridade religiosa, formas de transmissão do saber esotérico e construções da experiência religiosa (PINTO, 2010, p. 101).



refúgio das guerras civis no Líbano. Possuíam seus comércios, formavam famílias em diáspora ou buscando noivas de origem libanesa para seus filhos e performavam algo das tradições e costumes que haviam trazido consigo, mas não necessariamente em atendimento estrito às normas religiosas, embora eventualmente jejuassem e realizassem as orações diárias. Lembro-me de cenas em que meu pai compreendia algumas condutas estritas à ortodoxia como irrelevantes e procurava elevar a prática espiritual para um lugar posterior ao da mera aderência aos códigos de conduta. No entanto, a religiosidade dos meus pais tinha que atuar de modo a que fôssemos as representantes dos corpos femininos da comunidade. A precedência cultural de um patriarcado da região enquanto um atributo cultural indiscutido, o assujeitamento das subjetividades femininas em relação às normas e à hierarquia ao gênero masculino, as negociações sobre a educação das mulheres, as pequenas liberdades de ir e vir, ou inclusive vir a contrair matrimônio com um não-muçulmano ou um revertido constituíram o *locus* da reprodução de uma religiosidade patriarcal a que famílias não religiosas também estavam sujeitas enquanto portadoras e reprodutoras de uma norma social observada em diáspora.

Partiu de nós mesmas, as quatro filhas, a busca por um aprendizado sistematizado das normas religiosas. A mesquita estando no quintal de nossa casa, deu-nos acesso a livros, encontros de estudos religiosos, idas a seminários da juventude islâmica ou seminários mistos onde os *sheikhs* representantes de uma ‘teologia de poder’ eram as grandes estrelas dos eventos. Ao longo dos anos, aprendemos os códigos de modéstia que deveríamos utilizar nos espaços religiosos enquanto continuávamos a frequentar espaços laicos como escolas e clubes, com alguma liberdade.

O advento da ‘questão muçulmana’ nos noticiários ao longo da década de 1990 remetia aos conflitos onde aparecíamos lutando por justiça e liberdade. Devo dizer que isso me causava um grande orgulho, pois via sua luta como legítima em reação ao Imperialismo. A história islâmica, ou sua cosmologia, pouco conhecida dos livros didáticos ou da então pouco acessível internet, é-nos contada, aos muçulmanos/as a partir da luta por justiça social advinda da expansão da categoria dos “iguais”. As solidariedades tribais mínguam na Arábia do século VII e será necessária uma revolução social – a insurgência do Islã – para que sejam estendidas a toda a comunidade (*ummah*). Os preceitos islâmicos da *tawhid*, unicidade divina, e de uma cosmogonia que congregava animais e plantas, os povos do livro, ricos e pobres, brancos e negros, eram tão sedutoramente integrados numa narrativa escatológica que só poderia ser verdadeira. Nesta época, era bom ser muçulmana, pois embora a minha outridade estivesse desde cedo pontuada nas minhas relações sociais, ela não colocava radicalmente em questão a minha legitimidade enquanto pessoa. Obedecendo ao preceito islâmico de busca pelo conhecimento, nos educamos com o intuito de educarmos os demais sobre nossa religião. Imbuía-me de argumentos para explicar o que acontecia na região, mas também para justificar a existência da poligamia, a obrigatoriedade ou não do véu, e se já era comprometida para casamento. Temas com os quais tive que lidar ao longo dos anos, pois se constituíam nos temas-chave

das conversas brasílicas até o fatídico 11 de setembro de 2001, quando as curiosidades cederam às hostilidades, quase sempre veladas.

Já próxima de concluir o terceiro ano do ensino médio, aventa-se a possibilidade de que eu partisse em intercâmbio educacional por um ano. Meu pai queria que eu fosse para um país árabe, o que me pareceu uma boa oportunidade para finalmente aprender a língua, que apenas arranhava, e também estar entre “os meus”. Minha mãe posicionou-se contrariamente, até que, após algumas negociações, optou-se pela Inglaterra como destino. Parti em 1999 com 17 anos. Passados alguns meses, firmei amizade com uma menina de origem árabe (já não me recordo de qual país e nem o seu nome), que trabalhava na biblioteca que eu frequentava quase todos os domingos, e cujos pais também eram imigrantes em diáspora. Ela usava o véu religioso islâmico e eu havia me identificado com ela porque havia vivido em cidades do interior do Brasil onde praticamente minha mãe era a única a usar o *hijab*. Em sendo assim, pensei em começar a usá-lo também, ao que fui desestimulada. Nas duas ocasiões, minha mãe demonstrou certo receio de que minha filiação religiosa me impedisse de ter mais liberdade, um meio de subsistência ou até de me desidentificar com uma origem religiosa mais fluída, que ainda passeava entre dois mundos não opostos, mas em crescente oposição.

Cito esses dois últimos apartes biográficos para apontar algumas das ocasiões em que as mulheres precisaram “negociar com o seu próprio patriarcado” (BOUTELDJA, online, n.p.) na tentativa de estarem autorizadas a vivenciarem sua prática espiritual, sem, no entanto, serem obrigadas a resumirem seus corpos à função-trabalho relegada às mulheres pelo Patriarcado do Salário, herança colonial-capitalista, como nos contam Silvia Federici (2017) e María Lugones (2008). Como também nos lembra Leila Ahmed (1992), historiada egípcia do islã e de questões de gênero, a luta contra o nosso próprio patriarcado não implica que as mulheres muçulmanas precisem abster-se das produções culturais, das manifestações artísticas e das tradições religiosas nas quais estão inseridas, embora, sem dúvida, precisarão negociá-las, subvertê-las e descolonizá-las permanentemente, acaso pretendam, sempre que necessário, resistir a elas.

### **Quando termina:**

Tendo vindo de uma família onde as mulheres eram incentivadas a estudar e a buscarem um lugar de prestígio social, foi razoavelmente bem aceita a minha mudança de Barretos-SP para Brasília-DF, de modo que eu pudesse me preparar para o vestibular da Universidade de Brasília (UnB). O novo universo intelectual recém aberto com as graduações em Ciência Política e Filosofia e o constante deslocamento experimentado pelo desenraizamento familiar e comunitário punham-me em contato com questões que a religião, enquanto *lócus* de afinidades e afetos, parecia não ter mais tanto a informar. Ser muçulmana é uma categoria ontológica por si só. A cosmologia religiosa

vivenciada e apreendida por mim era uma onde todos os espaços, privados e públicos, da vida de uma pessoa eram preenchidos em seus pormenores por *um* modo de ser muçulmano. Não era uma identidade entre outras, era a clara definição de quem se é e se pode ser no mundo. A redução de uma suposta identidade à religião na qual nasci se mostrara asfixiante e produtora de inúmeras experiências, nem sempre agradáveis. Ao longo dos anos, serão nas bibliotecas, religiões outras, novas experiências e afetos onde buscaria resoluções para os impasses morais vivenciados no auge da juventude.

Adrienne Rich (1986) escreveu um texto sobre a sua origem enquanto uma mulher de pai judeu e mãe protestante, e que optará, ela própria, por casar-se com um homem de origem judaica e criar seus três filhos desde essa identidade religiosa, ainda que secularizada. Ao longo do ensaio intitulado *Partida de raiz: un ensayo sobre la identidad judia*, Rich (1986) finaliza seu desencanto com a experiência religiosa vivida em uma comunidade judaica nova iorquina dizendo que:

Con la nueva política, el activismo, la literatura de un tumultuoso movimiento feminista a mi alrededor - un movimiento que defendía la universalidad pero que no había reconocido todavía sus propias perspectivas raciales, étnicas y de clase, o su miedo a las diferencias entre las mujeres- alejé de mí una vez más el pensar acerca de mí misma como mujer judía. Veía el judaísmo simplemente como otra hebra del patriarcado. Si se me hubiera pedido elegir podría haber dicho (como mi padre había dicho con otras palabras): Soy una mujer, no una judía. (Pero siempre añadiendo mentalmente que si los judíos tuvieran que llevar la estrella amarilla otra vez, yo también llevaría una - tanto si tuviera la opción de llevarla como si no) (RICH, 1986, p. 125, grifos da autora).

Digamos que na primeira década do ano de 2000 encontrava-me mais ou menos neste mesmo lugar de Rich. Bastante descrente de movimentos identitários essencialistas, embora compreendesse que a existência e as demandas de alguns movimentos políticos implicam que sua própria legitimidade passe por projetos identitários. E, principalmente, descrente de que a instituição da religião como a conhecia poderia sanar injustiças históricas referentes a tantas minorias que são forjadas por um Sistema Colonial de Gênero, produtor de padrões universais, normativas, racializações e experiências excludentes da maioria da população (LUGONES, 2008). Mas ainda assim sabia-me subjetivada desde um lugar específico, e, como ela, também carregaria e carrego a lua crescente como uma marca de identificação moderna dos novos outros, os muçulmanos.

Embora viajássemos eventualmente ao Egito, quando meus pais eram ainda casados, passei a vida adulta toda sem ter muito contato com a *Terra*, os parentes ou temas que circundavam a intelectualidade muçulmana do outro lado do continente. Lembro de ter lido algo em algum jornal nacional sobre uma muçulmana revertida nos EUA, que estava guiando orações na mesquita. Aquilo me pareceu inusitado, mas não conseguia entender porque a luta pela igualdade de gênero deveria passar

pela disputa de um espaço tão patriarcal e tão pouco questionável pelas religiões monoteístas. Hoje sei que não conhecia nada sobre a luta das mulheres crentes de outras denominações religiosas, como as feministas judaicas e católicas, por exemplo. Mais tarde soube ser Amina Wadud – teóloga afroamericana e uma das feministas muçulmanas mais importantes deste recente movimento religioso e social - quem estava cometendo pequenas, cotidianas e indispensáveis subversões, como preparar o sermão da oração do meio dia da sexta-feira ou guiar homens e mulheres em orações diárias na mesquita.

Por essa época tentei formar um grupo de estudos de mulheres sobre o islã, na mesquita de Brasília. Tentava criar uma coletividade preocupada em estudar a religião a fim possibilitar a historização das normas, racionalizá-las e questioná-las quando necessário, mas também por aquilo que nos tornava partícipes de uma coletividade, fosse por uma identificação étnico-religiosa fosse pela necessidade de constituir um solo comum de experiências diaspóricas. O grupo durou pouco tempo por diversos motivos e deixou certa dúvida sobre a possibilidade de forjar uma comunidade nos moldes como desejava. Por essa época, entrei em contato com um dos poucos textos traduzidos ao português da antropóloga paquistanesa radicada nos EUA, Saba Mahmood (2006-2019). O texto “Teoria Feminista, Agência e Sujeito liberatório” tratava da agência pietista de mulheres nas mesquitas, advinda no bojo do revivalismo islâmico do Egito de hoje. Embora tivesse me proposto a algo bastante diferente naqueles encontros, o artigo me remeteu a minha própria experiência e a um *zeitgeist* sobre a experiência das mulheres no âmbito do revivalismo islâmico. Colocou-me também num lugar bastante novo e desconfortável que foi o de me ver constituída a partir do racismo epistêmico, pois o texto estava exatamente apresentando a agência de mulheres religiosas à procura de viverem a vida mais pia possível, e não necessariamente de resistirem a ela. Hoje duas das minhas irmãs empenham-se fortemente na *daaw’a* - ensino experienciado coletivamente entre mulheres. Relativo ao conhecimento islâmico entendido tanto como “forma de conduta” quanto “conjunto de princípios”, conforme Mahmood (2006-2019, p. 140).

Cheguei ao feminismo islâmico por acaso, e quase não consigo mais repetir este conto de tanto que o contei. Um importante professor na minha formação filosófica sugeriu que eu pesquisasse algo sobre bioética islâmica, e já sabendo o que encontraria ou com medo do que encontraria, pensei fazer uma aproximação do campo com algo que parecesse mais ‘progressista’ do que com a ortodoxia vigente. Lição aprendida, a pesquisa acadêmica avança por intuições e acasos, quase sempre deflagrados por alguma inquietação de fundo e, posteriormente, pelo movimento escritural, como bem prova este texto.

Ao começar a ler o discurso de mulheres investidas na tarefa de “des-ler o patriarcado no texto corânico”, como dirá Asma Barlas (2002), escritora e acadêmica paquistanesa-americana e uma das principais estudiosas da relação entre Alcorão e gênero, proceder a análises filosóficas e sociológicas das fontes religiosas, como o faz Amina Wadud (2006), ou apontar a constituição histórica patriarcal da jurisprudência clássica (*fiqh*), como o faz Kecia Ali (2003), estudiosa americana da jurisprudência

islâmica concernente às questões de gênero. Ou realizar traduções de termos do árabe clássico que fossem promotores da igualdade de gênero, como Ziba Mir-Hosseini(2015a), antropóloga iraniana especialista em islã e feminismo islâmico e Laleh Bakhtiar, irano-americana, estudiosa sufi e primeira tradutora mulher do Alcorão. Também questionar a procedência, legitimidade e os preconceitos de gênero dos *hadith*<sup>4</sup> (ditos e feitos do profeta), realizado por Fatima Mernissi (1991), socióloga marroquina e ativista dos direitos das mulheres muçulmanas e, inclusive, alçarem o gênero feminino como importante elemento da tradição mística islâmica, como faz Sa'diyya Shaikh (2003), teórica sul-africana do sufismo e do feminismo islâmico, sempre por meio do instituto do *ijtihad* (esforço individual de interpretação para se compreender a mensagem divina) e do *tafsir* (comentários ao texto corânico). Pareceu tal tarefa não ser apenas um recurso retórico a fim de não perdermos os dedos com os anéis.

Em verdade, as acadêmicas partem do pressuposto de que o islã constituiu-se ao longo dos séculos desde a composição de textos, discursos, jurisprudências religiosas definidoras tanto da arena pública, quanto da arena privada de suas comunidades, e por estar sempre em expansão e em contato com outras diversas tradições culturais, absorveu e rechaçou práticas nem sempre benéficas para suas comunidades. Em sua maioria, e enquanto crentes e religiosas, o trabalho dessas mulheres não pretende salvar o islã das acusações misóginas, visto que ele se formou em um terreno patriarcal tanto quanto os demais “povos do livro” (cristãos e judeus). Nem ao menos pretendem forjar um discurso sobre o islã dos novos tempos, algo como um processo de assimilação que teria como slogan *pode existir igualdade de gênero no islã*. Aquilo que interessa enquanto prática liberatória referenda-se nas múltiplas possibilidades de releituras históricas de nossa própria tradição religiosa, antes que a reafirmação de que há uma essência islâmica inscrita nas ações ou subjetividades de seus praticantes. Que a historiografia aponte para um ou outro direcionamento, importa menos do que a necessidade premente de recuperar a tradição nos termos que nos implica, perscrutando o que ela pode ser em potência, desde sua episteme e *locus* de anúncio, a fim de garantir justiça de gênero e justiça social a partir das fundamentais condições materiais, políticas e econômicas.

A mim esses discursos não me pareceram exógenos. Reconheci-os talvez porque algumas das importantes vozes do feminismo islâmico e do feminismo secular do início do século passado serem provenientes do Egito. Tendo minha mãe vindo de uma família que a princípio era religiosa, mas também tinha acesso a outros processos educacionais, formais ou não, devo a esse “lugar cultural” a percepção de uma visão islâmica mais igualitária em relação ao gênero. O que o FI adiciona à minha formação e reflexão pessoal e acadêmica refere-se à percepção dos racismos vários, no qual crescemos, e quanto à necessidade de des-colonizarmos nossas subjetividades

<sup>4</sup> *Hadith*, ou *hadiths* para designar o plural em português, diz-se de ditos que compõem a tradição profética, e que são reconhecidos como legítimos ou não, a depender do reconhecimento da teologia jurídica islâmica sobre a cadeia de narradores que deveria remeter ao Profeta e às pessoas que conviveram com ele.

tanto a fim de reconhecermos práticas liberatórias possíveis desde a nossa própria situacionalidade, quanto para que possamos compreender a importância dos processos coloniais na reificação dessas “identidades”. Tenho certa desconfiança dos conceitos forjados para se pensar identidades contemporâneas, fluídas porque provenientes da colonização e da diáspora africana, por exemplo. Identidades híbridas, identidades estratégicas, identidades nômades parecem nomear aquilo que somente as identidades podem ser: fluídas, nômades, híbridas. Quando a antropóloga Rita Segato (2016) cunha o termo “Projetos Históricos”, designa-o para fora de duas armadilhas a que se vêem enredados àqueles constituídos como “outros”, da ideia de que nós possuiríamos identidade e cultura, e que essas são estanques, monolíticas, presas a um passado tradicional, quase sempre bárbaro, à espera da salvação da civilização branca.

No monumental romance um *Defeito de cor*, de Ana Maria Gonçalves (2017), a autora tem por mote a tentativa de reconstituição histórica e biográfica de uma importante personagem brasileira, Luísa Mahin. Lélia Gonzalez (2020) já havia dito que, por falta de provas históricas, a suposta mãe do advogado, abolicionista e ex-escravo liberto - nascido livre, mas vendido pelo seu progenitor -, Luiz da Gama, não teria existido. A partir do romance de Gonçalves, Luísa, ou Kehinde – seu nome africano, passa irremediavelmente à existência. Por possuir a pretensão de ser um registro histórico da vida da população africana escravizada no Brasil e também em África (Uidá e Lagos), a autora passou alguns anos realizando uma extensa pesquisa bibliográfica, e, por isso, cito-o brevemente aqui, pois a literatura tem sido uma importante ferramenta de compreensão de questões levantadas neste texto, como a questão da constituição de subjetividades racializadas. O romance é pródigo em demonstrar como as diferentes religiões, tradições, tribos e etnias possuíam trânsito culturais entre elas, ainda quando pudesse existir uma grande desconfiança entre si. O sincretismo é sim uma realidade primeva no Brasil e que um documentário como *Santo forte*, de Eduardo Coutinho (1999) devam continuar a existir no Brasil, pelo menos.

Observar, por meio do romance, a população africana ainda performando seus ritos e cultos em situação de escravidão, e em África ver escravos libertos, ‘os brasileiros’, procurarem se diferenciar dos ‘selvagens’ ao adotar práticas cristãs da colônia, nos conta nem sobre identidades fixas nem sobre identidades fluídas, mas sobre processos vários permeados por questões políticas, econômicas, sociais informando nossa agência e re(ex)istência sobre o mundo. Para além de uma certa constatação óbvia, embora denegada por essencialistas de ambos os lados, o que se aponta não é apenas a criação de algo novo advindo do contato entre povos distintos, mas a lembrança ancestral de que a vida nunca tivesse sido de outro modo e está condicionada pela contingência do momento. No romance, Gonçalves (2017) trata de representar os muçulmanos desde uma imagética bastante positiva. Os ‘muçurumins’, os muçulmanos, são retratados enquanto povo letrado, bem educado e de moralidade pietista, escravizados também por sua capacidade de servirem aos senhores em trabalhos intelectuais como o de professores e contadores. São escravos inconformados, falando pelos cantos sobre a igualdade dos homens perante Deus, e da necessidade em

empenharem todos para se livrarem do julgo da escravidão. A “Revolta dos Malês” é largamente retratada e, claro, não deixo de ficar decepcionada por saber que segundo alguns registros históricos, ela serviria para libertar uns e escravizar outros (mulatos e colaboradores com o regime dos brancos), visto ser a escravidão algo não alheia à própria história islâmica.

Daí também ter estranhado a forma como os muçulmanos foram caracterizados pelo romance, cuja performatividade assemelha-se muito aos muçulmanos ortodoxos de hoje. Será que a autora tinha como referência apenas o ‘islã moderno’ ou a constituição da subjetividade islâmica tem a característica de ser instituidora de padrões de moralidade e relações sociais e de poder inalterado pelos séculos? Esta hipótese por si só já seria descabida, imaginar que as performatividades não instituem diferenças, como dirá Judith Butler (cf. MAHMOOD, 2006 [2019]) sobre as pequenas e constantes resistências à norma, ou mesmo seria ignorar a *différance*, conceito de Jacques Derrida (2008), que exorta-nos para o fato de que não há metafísica da presença senão a diferença da diferença. É neste contexto que o FI parece promissor em sua necessidade de forjar um islã para os tempos de hoje, independentemente do que “foram” ou do que “são”. Como dirá Asma Barlas (2002), se o islã quiser ser uma mensagem de justiça para os novos tempos, ele só poderá ser útil enquanto for contemporizado. O personagem muçulmano de maior relevância na obra, o Fatumbi, será aquele que procurará sempre apontar para as semelhanças entre as religiões do que por aquilo que parece as separa. E já que este ensaio não possui apartes biográficos, pois é a própria memória escritural em construção, quando eu ainda era bebê em São Paulo, com pouco mais de dois anos, minha mãe me levava em Mãe Jovem, uma mãe de santo que me benzia com arruda e lhe ensinava unguentos para as nossas doenças, principalmente simpatia para “espinhela-caída”. E até hoje tenho a memória desta senhora, que tinha algo próximo a cem anos (segundo minha mãe), de sua casa paupérrima em algum bairro de São Miguel Paulista-SP e também de suas benzeções. Minha mãe também havia aprendido a benzer com versículo do Corão e fazia simpatias para mau-olhado com cobre derretido, derramado sobre bacia d’água nos ombros das acometidas, algo que aprendeu com a comunidade libanesa no Brasil. A certa altura do romance, Kehinde nos diz: não sei por que se estranhavam se suas práticas e crenças eram quase as mesmas, as dos muçulmanos e as das demais religiões em África.

### **Sobre o *Feminismo Islâmico*, no singular**

Uma das categorias de pesquisa que jaz no bojo deste trabalho refere-se ao estudo do sistema colonial de gênero. Uma vez que as colonialidades terão um papel peculiar no estressamento das hierarquias de gênero dentro das comunidades colonizadas, o caso das mulheres muçulmanas é emblemático, pois serão elas quem serão chamadas a resistir em seus corpos à investida do colonizador: pela “vestimenta” que o islã moderno clamará ser o emblema da religião, pela ideia de que a mulher é

quem conserva e representa com suas práticas cotidianas a moral da religião, ou pelo clássico discurso colonizador referente à necessidade de salvar as mulheres dos outros (e não suas próprias) da sociedade opressora em que se encontram.

Não à toa, desde meados do século passado, as lutas das mulheres muçulmanas inserem-se também desde a luta anticolonial. Quase paralelamente ao surgimento do feminismo ocidental, as mulheres muçulmanas terão que se posicionar clamando por uma voz (seja secular ou não), que se oponha à voz que lhe quer dar o colonizador, mas que seja uma voz que faça frente ao uso de seus corpos por concepções islâmicas neoconservadoras.

A socióloga franco-magrebina Zahra Ali (2013) 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 são concomitantes àquelas das mulheres europeias e estadunidenses; as “reformistas tradicionais”, mulheres que no início do século passado, como Zeinab AL-Ghazali (islamista egípcia do início do século passado), buscavam acomodar a ampliação dos direitos das mulheres com o status quo patriarcal, dito islâmico. Tal movimento pretendia inscrever assim a participação política feminina e a requisição de direitos dentro do corpus jurídico legado por uma específica tradição religiosa. E também há “as reformistas radicais”, a quem remontamos tanto a reformista muçulmana e educadora Rokeya Hossain (reformista muçulmana bengali do início do século XX) quanto à Nazira Zin Al-Din (reformista drusa libanesa do início do século XX). A esse movimento denominaremos feminismo islâmico, ou feminismo islâmico decolonial, de agora em diante.

Cila Lima (2017) defendeu recentemente no departamento de História da USP uma tese de doutorado intitulada *Feminismo Islâmico: mediações discursivas e limites práticos*. Ela 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, o reformismo tradicional e o reformismo radical, consignem o islã como o lugar de disputa das tradições culturais da região, para Margot Badran (2009), importante historiadora do feminismo islâmico e também para Cila Lima (2017), 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 sendo religioso por excelência, e, em sendo assim, como a figura essencial da fé e da possível transcendência em termos islâmicos.

Pode-se resumir a atuação das Feministas Islâmicas (radicais ou decoloniais, a depender da classificação) a partir de quatro grandes frentes desde as quais elas organizam a retórica do pensamento e a práxis política do feminismo islâmico. Primeiramente, é preciso lutar contra uma certa “interseccionalidade à avessa”, onde a cultura torna-se o principal elemento de opressão de uma categoria ampla e genérica denominada “mulheres muçulmanas” (Abu-Lughod, 2012). Como nos diz Nelson Maldonado-Torres (2008), constituiu-se na modernidade, sob o olhar antropológico, a plena certeza de que os outros são constituídos de “cultura” e, em assim sendo, essas seriam bárbaras, incivilizadas, primitivas, mágicas; a “filosofia” destes povos se pautaria por princípios religiosos já postos como necessariamente monolíticos, presos a normativas e jurisprudências estanques no tempo e no espaço, e ainda contemporaneamente não tendo plenamente absorvido o projeto iluminista civilizatório dadivoso da colonização. Neste sentido, a Europa e a civilização branca não possuem cultura (MALDONADO-TORRES, 2008), nem fazem parte de uma sociedade cristianocêntrica, mas tão somente comungam de qualidades como a de serem seculares, racionais, legalistas, civilizadas. Com Lila Abu-Lughod (2012) dizemos é necessário escrevermos contra o grande projeto político imperial, é necessário escrever contra a cultura, a criação de uma mitologia donde a imagem totalizante do outro concebe apenas uma realidade metafisicamente orquestrada para corresponder a nossa inteligibilidade sobre o mundo. Apesar de vivermos sob a égide das ciências humanas, ainda é preciso apontar que a “cultura” (ou no nosso caso, o “islã”) não pode ser o único e isolado fator referente às opressões vivenciadas pelas mulheres dos outros, é preciso olhar para os colonialismos, os conflitos geopolíticos, e como outros fatores sociais e econômicos fragilizam a situação destas mulheres. Embora o secularismo apresente-se como um discurso que deveria substituir a religião, os ideais seculares estabelecem-se pela força de um discurso imperial religioso (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 367). “À essa luz, parece que se o secularismo se opusesse à religião não seria por a religião ser imperial, mas simplesmente por não ser imperial o suficiente” (MALDONADO-TORRES, 2008, p. 367). Deve se considerar também o fato de os valores seculares serem legatários de valores cristãos, cujo Império transformou em valores universais, destituídos de um “conhecimento situado”. Assim, às subjetividades racializadas/colonizadas (MALDONADO-TORRES, 2008) resta o espaço da invisibilidade, uma vez que não podem aceder à mesma arena pública de deliberação em que opera a racionalidade e a civilidade. A religião e os conhecimentos pensados como advindos do espaço privado, espaço geralmente relegado como do âmbito do feminino, tornam-se a contraluz moderna ao discurso do secularismo. Ambos coexistem, no entanto, porque ambos são constructos modernos que atendem a fins coloniais bastante específicos (Segato, 2016).

O segundo ponto em questão seria então àquele referente à racialização e aos racismos da diferença colonial (Baldi, 2011), promotores da colonialidade do pensamento que de modo acrítico imagina não ser possível buscar soluções de

206

conflitos morais e sociais para fora dos conhecimentos produzidos internamente há séculos ou há milênios, O processo de essencialização destes conhecimentos, vistos como imutáveis na tentativa de manutenção de uma “identidade”, a essencialização de normas observadas agora desde a noção positivista das leis, que demoram a se alterar e que devem ser cumpridas a fim de se almejar a paz social (Segato, 2016); o não reconhecimento de que as tradições e culturas são fluídas e que possuem, por isso, inúmeras possibilidades de acederem à produção de conhecimento, e conseqüentemente, à busca pelo bem comum, são algumas das características legadas pela colonialidade do poder a seus “outros”. A isso chamo de islã moderno ou neoconservador<sup>5</sup>, porque responde ao projeto colonial de produção de identidades essencializadas, e o pensamento islâmico que tenta fazer frente a ele de pensamento decolonial, sejam eles os feminismos, sejam os dos assim autointitulados progressistas, sejam aqueles que participam de um projeto transnacional de uma teologia da libertação desde o islã. E essa seria então a terceira frente de luta, fazer frente a uma teologia de poder colonial islâmica que tem modernamente oprimido e excluído as mulheres dos espaços de poder. Finalmente, é preciso fazer frente a um certo feminismo colonial (Ahmed, 1992), uma vez que as feministas islâmicas utilizam-se dos recursos a uma tradição de pensamento religioso que não necessariamente secular e liberal; elas não querem abrir mão de sua “cultura” em nome de justiça social e de justiça de gênero. Elas querem ambos: o direito de usufruir de sua tradição cultural, religiosa, mística, mas também querem o direito e sentem-se no direito de rever essa tradição por meio de uma dupla crítica, pelo olhar que questiona a partir de parâmetros éticos, morais, projetos históricos outros externos, mas também aqueles internos que, revendo suas próprias tradições de pensamento, advogam não ser o islã um quadro acabado, impossibilitado de ser continuamente revisto.

A epistemologia decolonial produzida por essas mulheres, e que pode ser estendida aos estudos islâmicos de modo geral, refere-se a três operações, conforme conceituado por Aisha Hidayatullah (2014) (estudiosa americana do feminismo islâmico): o método da contextualização histórica, porque como no diz Asma Barlas (2002), se queremos que as prescrições corânicas sobrevivam pelos séculos, elas devem valer para todas as épocas e tempos, e não apenas para aquela para a qual foi, inicialmente, revelada. Aqui ocorrem as operações de revisão de versos corânicos, a exegese do alcorão, e o questionamento da legitimidade das tradições orais, por

---

<sup>5</sup> Ainda sobre os termos utilizados no parágrafo anterior, cabe uma breve observação. Seguindo a indicação dos autores citados (KUGLE & HUNT, 2012) e também de Barlas (2002), usaremos o termo tradicionalistas ou neotradicionalistas ou ainda neoconservadores para nos referirmos aos ulemás contemporâneos, os doutos nas leis islâmicas, que buscam nas escolas islâmicas de jurisprudência subsídios da teologia clássica para dar orientações às comunidades muçulmanas e emitir *fatwas*, que são opiniões sobre um determinado assunto de jurisprudência islâmica, não necessariamente vinculantes às práticas de toda a *Ummah* (comunidade muçulmana), mas sim daquela comunidade que o elege como o seu representante. Por vezes, encontraremos o termo “islamista” para nos referirmos a esse grupo, já que ele engloba os *wahhabitas* e os *salafis*, que alimentam tanto a ideologia do islã político quanto as concepções modernas sobre o islã originário, também chamado de pietismo. Ambos os termos são utilizados a fim de se evitar o recurso neocolonial de denominação destes grupos por termos como radicais islâmicos ou fundamentalistas, já que são categorias construídas em outros contextos e exógenas ao caso islâmico.

exemplo. O método intratextual, que vem a ser a busca pelos princípios éticos que guiam os preceitos de igualdade e justiça corânicos, e, por fim, o apelo ao uso do *tawhid*, ou unicidade divina, como paradigma teórico de leitura do alcorão, que é a busca por preceitos éticos superiores e abrangentes. Essas operações, já iniciadas em diversos momentos do último século, agora conglomeram mais e mais estudiosas dispostas a serem reconhecidas como teólogas da religião, e não apenas como acadêmicas. As retóricas desenvolvidas pelas feministas islâmicas fornecem, assim, uma ampla gama de elementos e desenvolvimentos discursivos a propósito de questões relacionadas à igualdade de gênero desde uma ética islâmica não restrita ao *fiqh* (jurisprudência islâmica), portanto, à possibilidade de que haja outras autoridades da lei que não sejam clérigos homens decidindo isoladamente pela vida em comunidade e pela vida das mulheres, mas também em atendimento a um projeto igualitário que se estenda a toda comunidade, quer seja de humanos ou não, de muçulmanos ou não. Exatamente porque:

O “direito islâmico” nem sempre é coerente com os ensinamentos do Corão nem com sua epistemologia geral, uma expressão que definirei em breve. Isso não significa que uma maior coerência possa, em si, gerar leis melhores. Ao contrário, será difícil reimaginar a *Sharia* ou *fiqh* diante de interpretações supremacistas brancas do Corão enquanto a maioria dos muçulmanos continuar a usar a *sunna* ou *hadith* para passar por cima ou prejudicar suas disposições mais igualitárias. É por isso que acredito que os estudiosos do direito também devem cumprir um papel nas novas leituras libertadoras do Corão (BARLAS, 2009, p. 3).

Também, é possível explicitar como um desses aportes epistemológicos a revisão da legitimidade dos *hadith*, uma vez que em tempos posteriores não apenas serviram para reificar um papel social específico das mulheres muçulmanas, sendo cada *hadith* apresentado a fim de atender às diferentes necessidades políticas do momento, mas, presentemente, impossibilitando algumas revisões de normas necessárias a fim de confluir para deliberações internas quanto aos conflitos morais relacionados à ética aplicada à vida da comunidade, bem como das mulheres. Assim, os aportes epistemológicos provindos do Feminismo Islâmico referem-se à possibilidade de desenvolver uma epistemológica corânica que questione o adjetivo de islâmico a uma tradição de pensamento que legou normas e modos de viver patriarcais (BARLAS, 2002). A fim de “reimaginar a *shariah*”<sup>6</sup> e promover “leituras libertadoras do Corão”, a epistemologia corânica de Asma Barlas (2002) propõe-se a ler o Corão como a

6 O termo *shariah* literalmente “significa em árabe o caminho trilhado que conduz ao bebedouro e é também o termo técnico utilizado para designar a Lei canônica do islã, tal como apresentam as obras elaboradas pelos alfaquis e ulemás de qualquer escola jurídica” (QUESADA, 2007, p. 219). Passa a ser usado, portanto, com o intuito de agregar as investigações das escolas jurídicas sunis e xiitas como pertencentes a um legado religioso originário e fiel aos preceitos islâmicos e indubitavelmente aptas a apresentarem as normativas necessárias à sociedade. O termo *shariah* indica, portanto, “o princípio da legalidade no sentido lato em referência ao código religioso do islã (BONATE, 2009, p. 243).

mensagem ética divina, a partir dos versículos fundacionais sobre a ontologia divina e a igualdade entre os seres humanos, levando-se em consideração os ensinamentos corânicos como um todo, exatamente como ele mesmo nos pede que o leiamos. Portanto, o corão deve ser lido em sua integralidade, desde uma ética de justiça que faça juz às exortações nele constantes, como o acolhimento aos órfãos, aos pobres, aos escravos e às mulheres, àqueles que permaneciam excluídos de uma sociedade que os esqueceu a partir do fosso criado pelos ricos comerciantes da Arábia do século VII (MIR-HOSSEINI, 2015b).

Se, como diz Barlas (2009), Deus diz no Corão que não comete *zulm* - transgressões aos direitos dos seres humanos - e que, também, criou o homem e a mulher a partir do mesmo *nafs* (pessoa ou alma), designou-os *khalifa* (representantes de Deus na terra), bem como *awliya* (guias e companheiros mútuos uns dos outros), dotando-os da mesma capacidade moral (BARLAS, 2009), então as leituras e interpretações do corão deveriam corresponder a essas máximas epistemológicas corânicas: de que mesmo a justiça divina baseia-se no fato de as criaturas não poderem sofrer privação de seus direitos (BARLAS, 2004). Se Deus não comete injustiças, por que nos deveríamos fazê-lo, a começar pelas leituras patriarcais e misóginas cometidas pelos doutos da lei, e pela consequente desigualdade de direitos entre homens e mulheres. Ademais, para Barlas (2002), a epistemologia corânica é antipatriarcal porque rejeita a ideia de um Deus androcêntrico. Para ela, qualquer tentativa de antropomorfização de um deus que fosse masculino legaria-nos necessariamente o reconhecimento de uma superioridade dos homens sobre as mulheres. Leitura essa que Barlas (2002) considera improvável, uma vez que os versículos corânicos são claros quanto à admoestação de que nenhum homem ou mulher devem obediência a outro homem que transgrida as leis divinas: é obrigatória a desobediência, seja a quem for, a alguém que cometa *zulm*.

Portanto, Barlas (2002) não lê nos versos corânicos nem uma hierarquia biológica entre os sexos, nem ao menos uma hierarquia social. Para ela, os poucos versos e as quatro palavras que são levadas em consideração para se advogar um sistema patriarcal de gênero deveriam subsumir à ética corânica igualitária. O seu argumento parece-nos ser o mesmo exposto por aqueles que não pretendem desconsiderar o novo e o velho testamento devido a textos e situações controversas em face de uma visão de mundo igualitária atual. Para ela, o patriarcado árabe do século VII, bem como os versos corânicos que a ele se referiam, devem ser lidos como historicamente contingentes, distinguindo-se entre o que deve ser visto como universal e o que era próprio de um contexto. Apenas desta forma o Corão pode ser lido, não como um produto de seu tempo, mas “exatamente o contrário: como as escrituras são para todas as épocas, elas também devem englobar uma série de formações e possibilidades históricas, incluindo as que são apresentadas pelo presente e pelo futuro, e não apenas pelo passado” (BARLAS, 2009, p. 4). Busca-se, portanto, uma ética corânica anterior à formação das escolas de pensamento, ou seja, anterior a uma *shariah*, não apenas denegadora dos direitos das mulheres, mas também impossibilitada de atender às necessidades do “contexto”, àquela referente à ampliação da justiça de gênero, social, econômica, política e comunitária. O *fiqh*, como o conhecemos, torna-se inábil devido

ao não vislumbre do fato de que o significado de um texto é contingente a quem o lê, como o lê, e em que contexto, o que o torna produto da conformação de um pensamento que se torna monolítico em alguns momentos históricos e na modernidade. Isso posto, Barlas (2004) defende que a falha não estaria nas prescrições divinas, mas na falta de uma leitura ética e igualitária:

Os muçulmanos continuam resistentes a novas leituras do Corão alegando que elas destroem sua integridade ao forçar ideias modernas/ocidentais/feministas a caber nele. Ainda que essa crítica possa ser verdadeira em alguns casos, esse tipo de argumentação sugere problemáticamente que o Corão é um texto historicamente específico cujos significados eram melhor entendidos por acadêmicos homens nos séculos VII e VIII, a maioria dos quais enxergava patriarcado e desigualdade nele (BARLAS, 2004, n.p.).

Ziba Mir-Hosseini (2006), uma das principais autoras do feminismo islâmico iraniano, recepciona o processo retórico desenvolvido por algumas feministas islâmicas na produção de uma distinção entre a *shariah* e o *fiqh*, inclusive influenciando algumas dessas concepções através da conceituação da *shariah* como sagrada e universal e do *fiqh* como mundano, ou seja, um sistema jurídico humano, falível, sujeito a especulações e extrapolações, e, portanto, a mudanças. Para ela, a partir do momento em que o *fiqh* é visto como a própria lei divina, ele frustra a possibilidade de que as diversas comunidades muçulmanas busquem e deliberem por um mundo melhor. No entanto, para a autora que possui sua militância principalmente relacionada à mudança dos códigos civis em sociedades islâmicas que vivem sob algumas normas concernentes à *shariah* (MIR-HOSSEINI, 2015b), não há que se falar em uma ética corânica sem que o *fiqh* seja visto também como um *locus* de disputa desde onde é possível desafiar a tradição em busca de normas mais justas do que as comumente praticadas. Isso porque “Os muçulmanos não conseguiram criar um sistema viável de ética baseado no Corão. Desde o início, a jurisprudência no islã suplantou a ciência da ética; estudiosos muçulmanos se apoiaram mais em fontes gregas e persas para desenvolver uma ética islâmica do que no Corão” (MIR HOSSEINI, 2015b, p. 25).

Nesses termos, Kecia Ali (2003), embora reconheça a relevância do trabalho de feministas islâmicas como Asma Barlas (2002), Amina Wadud (2006) em busca de uma ética corânica igualitária, exorta-nos a que o *fiqh* não seja relegado aos doutos da lei, àqueles que podem manejar seus métodos e que se apresentam comprometidos com séculos de exegese tradicional e neoconservadora. Para ela, embora o corão possua alguns normativos e orientações éticas, ele não é um código de lei apto a atender os múltiplos aspectos concernentes a nossa sociedade: “Muçulmanos qualificados devem começar a trabalhar para fazer novas leis, partindo de novas premissas – incluindo aquelas que acadêmicos feministas e progressistas do Corão trouxeram à tona” (ALI, 2003, p.182). Ademais, os FID questionam a legitimidade de conceitos já inscritos na tradição de pensamento islâmica, como os de tutelamento do homem sobre a

mulher (*quiwamah* e *wilayah*) (MIR-HOSSEINI, 2015), e recuperam o conceito de *adl* (justiça), o de *shura* (a ideia de consulta entre pessoas de uma mesma comunidade, e requerida quando da tomada de alguma decisão (BARLAS, 2004), bem como o da ética do *tawhid* ou a ética da unicidade divina, referente a não existência de hierarquias entre os gêneros, povos ou qualquer outra forma de discriminação social (WADUD, 2006), a fim de inscrever um discurso ético islâmico desde os princípios corânicos que procurem conciliar a peculiaridade da tradição islâmica, mormente relacionada à busca por justiça e igualdade, com as demandas relacionadas a um pensamento crítico que não se submeta às injustiças apostas pela colonialidade do poder e suas consequências. A apresentação desses conceitos ocorre na tentativa de instigá-los a abranger novos significados discursivos que, embora já inscritos na própria ideia que carregam, ainda precisam ser rememorados, alargados e atualizados para os reais fins a que se propõem. A título de exemplo, a *shura*, embora fosse um conceito utilizado para fins de deliberação, onde não ocorriam distinções entre quem poderia participar desta arena, os neoconservadores tendem a apontar que, no contexto familiar, a *shura* não implica um diálogo entre iguais ou o direito estendido de diálogo Barlas (2004). E embora a *shura* seja um princípio sem condicionamentos, “poucos muçulmanos gostam de aplicar o conceito de *adl* ou *shura* a relações sexuais ou incorporar igualdade sexual em suas definições de democracia e justiça” (BARLAS, 2004, n.p). Como complementação ao seu discurso, Barlas (2002) nos diz que se torna cada vez mais insustentável afirmar que as mulheres e os homens são iguais perante os olhos de Deus, mas que perante os olhos dos homens as pessoas sejam desiguais. Para ela isso demonstraria que as escrituras sagradas possuem contradições irreconciliáveis; o que, para as/os crentes são afirmativas difíceis de sustentar. Ao invés de dispensarmos o texto devido a nossa incapacidade de leitura, Barlas sugere que a atitude correta seria lê-lo buscando por seu melhor significado, compreendendo que todo processo de interpretação é dialógico e esta inscrito em um contexto. Esse seria o método a fim de acedermos a uma leitura ética e justa, justamente como o próprio texto nos propõe.

Como o próprio Corão reconhece, textos estão abertos a leituras múltiplas ou mesmo conflitantes, e é por isso que ele nos pede para que seja lido buscando os melhores significados. Para mim, a ideia de “melhor” pressupõe tanto a multiplicidade de leituras quanto a liberdade de escolher entre eles por meio de discurso livre e racional, já que não se pode alcançar uma compreensão compartilhada de “melhor” sem fazer uso de diálogo (BARLAS, 2004, n.p).

E é por esse processo dialógico, em que nem o texto possui autoridade absoluta, nem tão pouco os clérigos do século VII ou os neoconservadores atuais, que a ética islâmica deve ser pensada: ocorrendo às vozes plurais, sejam elas dos feminismos islâmicos, das/os muçulmanas/os progressistas ou das/os teólogas/os da libertação desde o islã. Recuperar estes espaços de deliberação interna, sob um processo dialógico,

buscando preceitos éticos superiores e abrangentes (a lógica da ética do *tawhid*) é o que basicamente nos propõe o feminismo islâmico. E é deste modo, e não de outro, e em confluência com a busca pela igualdade de gênero, por justiça social, pelo fim da exploração capitalista e, enfim, pela sobrelevação dos diferentes tipos de colonialidade que uma ética islâmica do porvir se delineará. Os feminismos islâmicos decoloniais operam, portanto, desde a ideia de que a justiça, seja a de gênero, seja a social, seja a racial, seja a econômica, pode e deve ser buscada desde a mensagem ética corânica, mas também que essa deve ser estendida, o tanto quanto for necessário, às lutas por dirimir todo e qualquer tipo de injustiça presente no mundo. Os FID se apropriam dos textos, sejam orais ou escritos, realizando não apenas uma simples hermenêutica, como apontam alguns críticos e as próprias teóricas sobre o tema, elas reabrem as possibilidades inscritas nos textos de toda e qualquer tradição de pensamento. A escolha de um novo significado para uma palavra desde a gramática árabe clássica, a revisão de outras tantas dentro de contextos específicos ou desde o pensamento ético corânico, o questionamento da tradição ou da jurisprudência islâmica... É nas fissuras da tradição, nas brechas, nos não ditos, na criatividade que transcende o texto e que pode ser lida atemporalmente, que a ontoepistemologia das feministas islâmicas pretende recriar suas ferramentas, criticar a metafísica do texto e propor, desde a diferença colonial, um pensamento liminar islâmico.

## Considerações Finais

Recentemente deparei-me com um interessante discurso sobre sujeitos, assujeitamento e subjetividades produzido pelo filósofo e ensaísta Peter Pál Pelbart (2019). Reproduzo-o a seguir:

Poderíamos diferenciar dois tipos de dessubjetivação, grosso modo: capitalística e nomádica. Por dessubjetivação capitalística, entenda-se aquela que desfaz identidades, contornos, territórios – é a desterritorialização imposta pelo capital ou pelo Estado (o colapso da União Soviética desmanchando hierarquias e pertinências). Por dessubjetivação nomádica, em contrapartida, entendemos aquela que, através de processos imanentes, nos permite escapar das identidades ou dos modelos que nos eram impostos (o devir-índio de movimentos coletivos, o devir-esquizo de autores como Artaud). Se, em princípio, a primeira parece destruidora e a segunda, liberadora, tudo pode se inverter conforme a configuração. (...) Em paralelo, podemos distinguir dois tipos de subjetivação: a subjetivação assujeitada, que responde a uma formatação produzida pelo capitalismo, pela medicina ou pelo farmacopornobiopoder, como o diz Preciado (sou “soropositivo”), e aquela outra, subjetivação herética, como sugere Guillaume Leblanc, advinda justamente de uma criação, individual e coletiva, singular e plural, anônima

e movente (derivas de gênero, por exemplo) (PELBART, 2019, p. 158-159).

Ao que parece, a colonial-modernidade forjou uma “dessubjetivação necropolítica”, que é “dessubjetivação negativa, capitalística”, e, segundo Pelbart (2019), não deve ser vista como sempre ruim. O que o argumento parece apontar é que a “dessubjetivação nomádica”, “subjetivação herética, positiva”, pode advir enquanto a face amigável da revolução das forças produtivas, as conseqüências positivas da desterritorialização capitalística, que se diz em termos de genocídios, dizimação, colonização, escravidão, mas que liberta “dos modelos impostos”, segundo o Pelbart. Ainda que este não seja o seu argumento, remeto-me a um discurso da emancipação iluminista de caráter liberal cujas prerrogativas liberatórias gestam-se por meio da civilização que detém o capital econômico e o capital simbólico de determinação sobre o que é a liberdade, a moral e o justo.

Acolho a categorização sobre as diferentes subjetivações e dessubjetivações, visto nos ajudarem a compreender os processos materiais nos quais as subjetividades se constituem e podem romper com as relações de poder por meio das quais são instadas a se reproduzirem. No entanto, permaneço no lugar de desconfiança das subjetividades colonizadas sobre uma suposta “liberação” advinda dos processos de emancipação gestados na hierarquização do Ser e no extermínio do outro. Mas então, ainda seria escopo dos feminismos negros, chicanos, islâmicos, decoloniais, produzirem subjetividades nomádicas ao invés das assujeitadas? Subjetividades agentes, mas também resistentes? Subjetividades que escapassem às demandas liberais sem, no entanto, serem capturadas pelas territorializações dos sistemas de segurança social da ‘tradição, religião e família’? A luta coletiva contra os imperialismos, os racismos e um sistema econômico que apenas gera acúmulo e morte se construirá em processo, ainda que a urgência em conseguir sobreviver esteja nos encaminhando para um lugar onde não haverá mais sincretismos ou desavenças, porque não haverá mais nada o que disputar. No entanto, sucumbir é ajudá-los a nos assimilar e nos eliminar. E se não é justamente aí onde é possível ainda resistir? Então fico com bell hooks (2019) imbuída da minha e da nossa autorrecuperação porque não quero ser determinada “somente pela condição de dominação”:

A construção social do eu “em relação” significava, então, que conheceríamos as vozes do passado que falam em e para nós, que estaríamos em contato com o que Paule Marshall chama de “nossas propriedades ancestrais” – nossa história. Porém, são precisamente essas vozes que são silenciadas, reprimidas, quando somos dominados. É essa voz coletiva que lutamos para recuperar. Dominação e colonização tentam destruir nossa capacidade de conhecer o eu, de saber quem somos. Nós nos opomos a essa violação, essa desumanização, quando buscamos autorrecuperação, quando trabalhamos para reunir os fragmentos do ser, para recuperar nossa história. Esse processo de autorrecuperação permite que nos



vejamos como se fosse a primeira vez, pois nosso campo de visão não é mais configurado ou determinado somente pela condição de dominação (hooks, 2019, p. 78)

## Referências

ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas realmente precisam de salvação? *Estudos Feministas*, Florianópolis, 20(2): 451-470, maio-agosto, 2012.

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

ALI, Kecia. Progressive Muslims and Islamic jurisprudence: the necessity for critical engagement with marriage and divorce law. In: SAFI O., editora. *Progressive Muslims*. On justice, gender and pluralism. Oxford: Oneworld, 2003.

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

ANZALDÚA, Gloria. Falando em línguas: uma carta para as mulheres escritoras do terceiro mundo. *Estudos Feministas*, Ano 8, 1º semestre de 2000. Pgs, 229-236.

ASLAN, Reza. *No god but God*. The Origins, Evolution, and Future of Islam. New York: Random House, 2005.

BACH, Ana María. *Las voces de la experiencia*. El viraje de la filosofía feminista. Buenos Aires: Biblos, 2010.

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

BALDI, César Augusto. *Secularismo, Islã e o “muçulmano”: reflexões sobre colonialidade e biopolítica*. *Meritum – Belo Horizonte* – v. 6 – n. 2 – p. 139-186 – jul./dez. 2011.

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

BARLAS, Asma. *Towards a Theory of Gender Equality in Muslim Societies*. CSID Annual Conference, Washington, D.C., May 29, 2004. Disponível em: [http://www.asmabarlas.com/TALKS/20040529\\_CSID.pdf](http://www.asmabarlas.com/TALKS/20040529_CSID.pdf). Acesso em 17 de novembro de 2015.

BARLAS, Asma. O Corão, a *shariah* e os direitos das mulheres. *Revista Consultor Jurídico*. 9 nov 2009. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2009-nov-09/corao-sharia-direitos-mulheres-contradicoes>>. Acesso em 20 de outubro de 2021.

BONATE, Liazzate. O debate sobre o 'encerramento do ijtihad' e a sua crítica. In: Santos BS, Meneses P, organizadores. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina, 2009.p. 243-260.

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

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

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

COUTINHO, Eduardo. *Santo Forte*. Documentário disponível online e gratuito no Youtube.

DERRIDA, Jacques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva, 2008.

214  
EVARISTO, Concei o. *Da Grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita*. Texto apresentado na Mesa de Escritoras Afro-brasileiras, no XI Seminário Nacional Mulher e Literatura/II Seminário Internacional Mulher e Literatura, Rio de Janeiro, 2005. Publicado no livro *Representa es Performáticas Brasileiras: te rias, práticas e suas interfaces*. Marcos Ant nio Alexandre (org.). Belo Horizonte: Mazza Edi es, 2007, p. 16-21.

EVARISTO, Concei o. Literatura negra: uma poética de nossa afro-brasilidade. *SCRIPTA*, Belo Horizonte, v. 13, n. 25, p. 17-31, 2  sem. 2009

EVARISTO, Concei o. A Escrivivência e seus subtextos. In *Escrevivência: a escrita de nós: reflexões sobre a obra de Concei o Evaristo / Organiza o Constância Lima Duarte, Isabella Rosado Nunes*. Rio de Janeiro: Mina Comunica o e Arte, 2020.

FEDERICI, S lvia. *O Calib  e a Bruxa: Mulheres, Corpo e Acumula o Primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017.

GONÇALVES, Ana Maria. *Um defeito de cor*. Rio de Janeiro: Record, 2017.

GONZALEZ, L lia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, interven es e diálogos*. Rio de Janeiro: Zahar, 2020.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Tradução de Mariza Corrêa. *Cadernos Pagu*, n.5. p 7-41, 1995.

HIDAYATULLAH, Aysha A. *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford: University Press, 2014.

HOOKS, bell. *Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra*. São Paulo: Elefante, 2019.

KUGLE, Scott; HUNT, Stephen. Masculinity, Homosexuality and the Defence of Islam. *Religion and Gender*, vol. 2, no. 2, pp. 254-279, 2012.

LEVINAS, Emmanuel. *De outro modo que ser o más allá de La esencia*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2011.

LORDE, Audre. *Irmã outsider*. Ensaios e Conferências. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2019.

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

MALDONADO-TORRES, Nelson. Secularism and Religion in the Modern/Colonial World-System: From Secular Postcoloniality to Postsecular Transmodernity. In: *Coloniality At Large*. Latin America and the Postcolonial Debate. United States of America: Duke University Press, 2008. pp. 360-384.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*. Revista do Centro em Rede de Investigação em Antropologia. vol. 23 (1) | 2019.

MERNISSI, Fatima. *The veil and the male elite: a feminist interpretation of women's rights in Islam*. Lakeland MJ, tradutora. Reading: Addison-Wesley, 1991.

MIR-HOSSEINI, Ziba. Muslim women's quest for equality: between Islamic law and feminism. In: *Critical Inquiry*, University of Chicago, 2006; 32: 629-645.

MIR-HOSSEINI, Ziba. *Men in Charge? Rethinking Authority in Muslim Legal Tradition*. Oxford: Oneworld, 2015a.

MIR-HOSSEINI, Ziba. Towards gender equality: muslim family laws and the Shari'ah. Disponível em: <http://www.musawah.org/docs/pubs/wanted/Wanted-ZMH-EN.pdf> (2015b).

QUESADA, Juan Martos. O Direito Islâmico Medieval (*Fiqh*). In: Pereira RHS, organizadora. *O islã clássico. Itinerários de uma cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2007. pp. 213-246.

PELBART, Peter Pál. *Ensaio do Assombro*. São Paulo: n-1 edições, 2019.

PINTO, Paulo Gabriel Hilu da Rocha. *Islã: religião e civilização: uma abordagem antropológica*. São Paulo: Editora Santuário, 2010.

RICH, Adrienne. Partida de raiz: un ensayo sobre la identidad Judia In RICH, Adrienne. *Sangre, Pan y Poesía. Prosa Escogida: 1979-1985*. Barcelona: Icaria Editorial, 1986.

RODRIGUES, Carla. *O luto entre clínica e Política. Judith Butler para além do gênero*. Belo Horizonte: Autêntica, 2021.

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

SHAIKH, Sa'diyya. Transforming feminism: Islam, women and gender justice. In: Safi O, editora. *Progressive Muslims. On justice, gender and pluralism*. Oxford: Oneworld, 2003.

SIRIN, Adlbi Sibai. *La cárcel del feminismo*. Hacia um pensamento islâmico decolonial. España: Akal/Inter Pares, 2017.

WADUD, Amina. *Inside the gender jihad: women's reform in Islam*. Oxford: Oneworld, 2006.