

Secularismo, Islã e o “muçulmano”: reflexões sobre colonialidade e biopolítica

*César Augusto Baldi**

Resumo: Procura-se, neste texto, demonstrar as complexas relações entre secularismo e religião, ao mesmo tempo em que se dissocia o secularismo da necessária igualdade de gênero ou defesa de direitos humanos. Posteriormente, mostrando a diversidade dos Islãs e do direito islâmico, são analisadas versões mais amplas de dignidade humana, em outro referencial cultural, e os questionamentos feitos pelo autodenominado “feminismo islâmico.” Por fim, com base na figura do “muçulmano” dos campos de concentração, reavaliam-se as construções do humano, desocultando racismo, colonialismos e sexismos.

Palavras chave: Secularismo. Religião. Direitos humanos. Biopolítica. Colonialidade.

1 INTRODUÇÃO

Se a luta por justiça social é também uma luta por “justiça cognitiva”¹ e, portanto, pela redução ou eliminação dos silenciamentos,

* Mestre em Direito (ULBRA/RS). Doutorando pela Universidad Pablo Olavide (Espanha). Organizador do livro *Direitos humanos na sociedade cosmopolita*. (São Paulo: Renovar, 2004)

¹ SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. G.; NUNES, J. A. Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In: SANTOS, B. S. (Org.). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento, 2004, p. 82-83.

ausências e inexistências dos conhecimentos, cosmologias e tradições distintos da ocidental, quais são as traduções que devem ser feitas entre os movimentos de direitos humanos para desocultar ou revelar sofrimentos que passam como “necessários”, mas que ferem outras noções de direitos humanos?

A versão hegemônica de direitos humanos tem assentado nos pilares de liberdade, igualdade e fraternidade uma visão profundamente vincada nos marcos decimonônicos da Revolução Francesa e caudatária de uma visão de progresso (de que a teoria das três “gerações” sucessivas de direitos é apenas uma de suas manifestações²). Apesar de sua defesa da universalidade e da interdependência entre as distintas dimensões de direitos, continua a dar maior ênfase àquela que destaca direitos civis e políticos, em detrimento dos culturais, econômicos e sociais e mesmo de dimensões transgeracionais. É o caso, por exemplo, das questões envolvendo o terror ou, mesmo, movimentos sociais reivindicatórios como o feminismo.

2 CONTRA NARRATIVAS DO SECULARISMO

O secularismo tem sido visto como um processo de progressiva “privatização” de determinadas questões – família, religião –, delimitando-se um espaço público e cívico. Neste, contudo, a religião não estava incluída, porque seu destino é resignar-se ao “espaço privado”.

Maldonado-Torres³, apresentando outras genealogias do processo europeu de secularização, demonstra os acordos provisórios,

² Cf. dentre outras, a crítica constante em: TRINDADE, A. A. C. *Tratado de direito internacional dos direitos humanos*. Porto Alegre: Fabris, 1997. v. 1, p. 24-25.

³ MALDONADO-TORRES, N. Secularism and religion in the modern/colonial world-system: from secular postcoloniality to post secular transmodernity. In: MORAÑA, M.; DUSSEL, E.; JÁUREGUI, (Ed.). *Coloniality at large: Latin America and the postcolonial debate*. Durham: Duke University, 2008. p. 360-380.

as rearticulações entre os dois polos e reformulações que, contudo, mantêm inquestionada a hegemonia “epistêmica ocidental”.

Partindo da premissa de que o secularismo foi se transformando, de muitas maneiras, “na religião do mundo moderno”, busca, na etimologia – “viver no século” – a origem de uma “chamada para deixar o passado para trás e conformar novos padrões de significado e racionalidade”. Ou seja: uma referência temporal útil para articular a “transição de um mundo pré-moderno (metafísico e religioso) do feudalismo e aristocracia para um mundo moderno de capitalismo e burguesia”, e, portanto, a “legitimação de critérios de modernidade, civilidade e racionalidade”, baseados no progresso e desenvolvimento, que se tornam “o presente da Europa e o futuro de todos os demais”.⁴

Uma concepção crítica do secularismo necessita desafiar “a concepção de espaço e tempo sobre a qual repousa”.⁵ O cristianismo, na primeira modernidade (a ibérica), não é apenas uma religião, mas uma “narrativa organizada que definiu propósitos imperiais e que moldou, de diversas formas, as instituições e subjetividades dos povos colonizados”

Para ele, a primeira modernidade, baseada na religião, daria lugar à segunda (francesa/inglesa/holandesa), fundada na noção de civilidade (e seu racismo correlato), de tal forma que o discurso secularista se torna necessário para manter os grupos populares sob controle, por meio de uma clara distinção de espaço cívico e público ou privado, de forma a legitimar a colonização: os “outros coloniais eram concebidos como primitivos vivendo em estágios onde a religião e a tradição dominavam os costumes e formas de vida”, uma forma de mantê-los subjulgados sob os “auspícios de razão e civilização”.⁶

⁴ MALDONADO-TORRES, 2008, p. 360-362.

⁵ MALDONADO-TORRES, 2008, p. 362.

⁶ MALDONADO-TORRES, 2008, p. 366.

O confronto Europa cristã/Europa moderna secular é, em realidade, “um evento intrainperial”: *a oposição à religião não se dá porque esta é imperial, mas, sim, porque não é suficientemente imperial*. O espaço público, portanto, vai-se “purificando” de tudo que é não nacional, não civilizado, convertendo-se em espaço central (e, pois, “sagrado”), ao passo que o espaço privado se localiza onde estão “os colonizados e as subjetividades racializadas”⁷.

Desse ponto de vista, a religião se torna a forma mais eficiente de subalternização de conhecimentos e de povos, simultânea à articulação hierárquica entre o cristianismo e as outras religiões: a religião cristã é mais moderna e completa, o Islã é uma religião violenta, o budismo é místico, os povos coloniais vivem em estágios civilizacionais em que dominam a religião e a tradição, etc.

A injustiça cognitiva é, dessa forma, a outra face do próprio processo de secularização, ao mesmo tempo em que ficam mantidas as fronteiras moderno/não-moderno, ocidental/não ocidental. Mas, mesmo no campo religioso, resta uma subordinação em relação ao imaginário cristão da primeira modernidade: a gramática “imperial” das duas modernidades mantém pontos de contato. O religioso só existe em função do seu “outro”, o secular (e em posição subalterna), porque ele se torna o equivalente do fanatismo e da irracionalidade.

Essa tradição está tão arraigada no imaginário ocidental que Habermas, mesmo defendendo uma posição “pós-secular”, afirma que sua pretensão de “*subordinar a razão religiosa à razão pública nos processos públicos de tomada de decisões*” não significa que o “discurso religioso não está ao dia, que é algo do passado”, mas é categórico no sentido de que “nosso discurso não necessita de tradução”, ao contrário do discurso religioso, que “necessita

⁷ MALDONADO-TORRES, 2008, p. 366-367, 369.

tradução para que seu conteúdo penetre e influa na justificação e formulação de decisões politicamente vinculantes e exigentes por lei”⁸. Duas observações, portanto: a) o discurso religioso deve estar subordinado ao discurso secular, e nunca o contrário; b) somente o discurso religioso necessita de tradução, porque os pressupostos seculares, ao contrário, são auto evidentes.

Por este motivo, Charles Taylor, no mesmo diálogo, destaca essa “distinção epistêmica”, em que a razão secular serve como uma “linguagem que todos falam e com a qual podem argumentar e convencer”, ao passo que a linguagem religiosa é “algo fora do discurso”, introduzindo “premissas que só podem aceitar os crentes”, do que segue, portanto, que “ou a razão religiosa chega às mesmas conclusões que a secular e, então, é supérflua, ou chega a conclusões contrárias e, então, é perigosa e superficial”, e, assim, deve permanecer à margem⁹. Não há fundamento, desta forma, para que a razão secular se converta num “esperanto ideológico”¹⁰.

Para ele, a linguagem oficial nas democracias pluralistas deve “evitar certas referências religiosas”, não porque sejam religiosas, mas sim porque não são compartilhadas por todos: o Estado não pode ser cristão, nem muçulmano, nem judeu, mas também nem marxista, nem kantiano, nem utilitarista. A aprovação de leis pode refletir convicções de cidadãos cristãos, muçulmanos, judeus, etc., mas as decisões “não podem se configurar de forma que se dê reconhecimento especial a alguma destas posturas”¹¹.

Assim, tomados os enunciados-chave da “moralidade política atual”, em especial os que “atribuem direitos aos seres humanos

⁸ DIÁLOGO entre Jürgen Habermas e Charles Taylor. In: HABERMAS J. *et al.* *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta, 2011. p. 64.

⁹ TAYLOR, C. Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo. In: HABERMAS J. *et al.*, 2011, p. 53.

¹⁰ TAYLOR, 2011, p. 55.

¹¹ TAYLOR, 2011, p. 53-54.

pelo mero fato de sê-los”, o autor não vê por que o fato de sermos “seres que desejam/desfrutam/sofrem ou a percepção de que somos agentes racionais” seja um fundamento mais firme “para este direito que estarmos feitos à imagem e semelhança de Deus”¹².

Para Taylor, os regimes seculares não devem ser concebidos, primeiramente, como “baluartes contra a religião”¹³, tampouco estabelecer um “fetichismo de soluções institucionais preferidas”¹⁴, mas, sim, cumprir três metas complexas¹⁵: a) ninguém pode ser coagido em matéria de religião ou de crenças básicas; b) deve existir igualdade entre pessoas com diferentes credos ou crenças básicas, de tal forma que nenhuma perspectiva religiosa ou cosmovisão possa ter *status* privilegiado nem ser doutrina oficial do Estado; c) devem ser escutadas todas as correntes espirituais e todas devem poder participar no processo pelo qual a sociedade determinar que metas propõem e como alcançá-las. Observe-se, aqui, que o autor procura, no tema do secularismo, resgatar os três lemas da Revolução Francesa: liberdade, igualdade e fraternidade.

Charles Taylor destaca, ainda, uma questão que fora objeto de análise por parte de Talal Asad¹⁶: os concidadãos seculares de Martin Luther King foram incapazes de entender o que ele defendia quando advogava pela igualdade em termos bíblicos? Por que, ao contrário, Malcolm X, defendendo a mesma causa da luta antirracista, não pode ser entendido, ainda que tenha realizado o seu discurso em termos de “direitos humanos”? Ou seja, não

¹² TAYLOR, 2011, p. 57-58.

¹³ TAYLOR, 2011, p. 60

¹⁴ TAYLOR, 2011, p. 45.

¹⁵ TAYLOR, 2011, p. 39-40.

¹⁶ ASAD, T. Redeeming the “human” through human rights. In: _____. *Formations of the secular: christianity, islam, modernity*. Stanford: Stanford University, 2003. p. 140-148.

necessariamente também a linguagem dos direitos humanos é um “esperanto” para as lutas por dignidade.

Joan Scott¹⁷, por sua vez, destaca outras questões que têm permanecido relativamente silenciadas na análise do secularismo:

1. No processo de secularização, as mulheres (como personificação do sexo) foram, usualmente, associadas com a religião e crenças religiosas porque, inicialmente, a religiosidade feminina era vista como uma força que ameaçava a racionalidade que constituía a política, daí ser relegada ao espaço privado (o espaço público é, pois, o “espaço da racionalidade”).

2. Os processos de cidadania não estabeleceram igualdade social e econômica para a mulher (as lutas por igualdade somente terão êxito já no início do século XX).

3. Os poderes coloniais, muitas vezes, justificaram suas conquistas em termos de tratamento da mulher como índice de “civilização”: recorde-se que Bush justificou, também, a invasão do Afeganistão para “libertar” as mulheres do jugo dos talibãs; ou mesmo os britânicos pressionando para o fim da prática do *sati* (a incineração da viúva) entre as indianas.

A questão se volta mais complexa por dois motivos distintos.

Primeiro, porque até o início da Revolução Francesa e, pois, da discussão relativamente ao papel subordinado da mulher inexistia a distinção entre dois sexos. O modelo científico dominante era do sexo único e, pois, a mulher era um homem invertido e inferior: invertido, porque seus órgãos genitais eram os mesmos do homem, só que voltados para dentro; inferior, porque

¹⁷ SCOTT, J. W. *Sexualism*. Florence: European University Institute, Robert Schuman Centre for Advanced Studies Distinguished Lecture. 2009. Disponível em: <http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/11553/RSCAS_DL_2009_01.pdf?sequence=1>. Acesso em: 25 out. 2010.

faltava à mulher a força e a intensidade do calor vital.¹⁸ Serão, portanto, os revolucionários franceses que precisarão justificar a desigualdade em outros termos: a mulher passa a ser mentalmente inferior e, pois, imperfeita, também do ponto de vista biológico. Cada sexo, portanto, tem suas propriedades e qualidades não somente específicas, mas “naturais”; do contrário, são anormais e desviantes.¹⁹

Segundo, porque, juntamente com a questão do gênero, também a da raça foi colocada no âmbito privado, em categorias coloniais. Não à toa, os africanos e os escravos eram retratados por seus excessos (tanto nádegas quanto órgãos sexuais), como forma, simultaneamente, de animalizar seus corpos e vinculá-los à barbárie, à natureza e, assim, nunca à cultura e à civilização, mas, ao mesmo tempo, como hiperssexualização, numa época de muitos tabus sexuais. É nesse contexto que também pode ser lida a afirmação de Fanon: “O negro não é um homem”²⁰: por um lado, mostrando que a articulação “contemporânea do humano está tão plenamente racializada que nenhum homem negro pode ser qualificado como humano”²¹; por outro, criticando a masculinidade, uma vez que a figura do negro é feminizada, o que sugere “que tanto a masculinidade quanto o privilégio racial reforçam a noção do humano”²²

¹⁸ Cf., dentre outros: COSTA, J. F. O sexo segundo Laqueur. Disponível em: <http://jfreirecosta.sites.uol.com.br/artigos/artigos_html/laqueur.html>. Acesso em: 25 out. 2010.

¹⁹ Mais tarde, a isso se soma, também, a heterossexualidade compulsória. (Cf. RICH, A. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica, *Bagoas*, v. 4, n. 5, p. 17-44, 2010. Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v04n05art01_rich.pdf>. Acesso em: 25 out. 2010)

²⁰ FANON, F. *Peles negras, máscaras brancas*. Salvador, EDUFBA, 2008. p. 26.

²¹ BUTLER, J. *Deshacer el género*. 3. reimp. Madrid: Paidós, 2010. p. 29.

²² BUTLER, 2010, p. 29.

A imagem, muito difundida, do casal ideal brasileiro – homem branco e mulher mulata – é mais uma forma de associar masculinidade/raça branca e a construção da nação como produtos de relações heterossexuais.²³ Da mesma forma, a penalização da sodomia, na legislação indiana, recentemente afastada pelo Tribunal Superior de Délhi, era “uma lei com especificidade cultural, surgida na Inglaterra vitoriana e transportada às colônias por meio do mecanismo do Império”, mas que buscava “reforçar a visão de que indianos e súditos coloniais eram sexualmente perversos e incivilizados e, portanto, não merecedores de liberdade”²⁴ Em suma, *a sexualização da raça é a outra cara da racialização do sexo*²⁵.

Por tais motivos, segundo Joan Scott, “não é claro que o secularismo é uma explicação histórica suficiente para as alegadas mais abertas e flexíveis relações entre os sexos”.²⁶

Como destaca Ratna Kapur, no contexto das lutas asiáticas, a relação “entre justiça de gênero, religião e lei/direito deve ser explorada com maior profundidade”, buscando-se “formas mais criativas de garantir a justiça de gênero, em circunstâncias profundamente coercitivas”. Na Ásia, religião e gênero estão profundamente unidos e “qualquer compromisso com justiça de gênero necessariamente também deve incluir uma abordagem de

²³ MISKOLCI, Richard. *A teoria queer e a questão das diferenças*: por uma analítica da normalização. Disponível em: <http://alb.com.br/arquivo-morto/edicoes_antteriores/anais16/prog_pdf/prog03_01.pdf>. Acesso em: 25 out. 2010.

²⁴ KAPUR, R. Uma correção de visão. *Estado de Direito*, Porto Alegre, n. 29, p. 4-5, 2011.

²⁵ Cf., também, PUAR, J. *Terrorist assemblages*: homonationalism in queer times. Durham and London: Duke University, 2007.

²⁶ Cf. SCOTT, J. W. SCOTT, J. W. *Sexularism*. Florence: European University Institute, Robert Schuman Centre for Advanced Studies Distinguished Lecture, jun. 2009. Disponível em: <http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/11553/RSCAS_DL_2009_01.pdf?sequence=1>. Acesso em: 25 out. 2010.

identidade religiosa”: uma posição “secular formal” não aborda “as formas como a religião estabelece mediações no acesso aos direitos das mulheres, nem como define ou pode ser parte integral de uma vida diária”. Adotar posição similar equivale a estabelecer, para as mulheres, “eleger entre seus direitos de igualdade de gênero e os direitos à liberdade de religião.”²⁷

Daí por que Saba Mahmood²⁸ e Talal Asad²⁹ assentem a “normatividade” do secularismo: ele não se destina tanto à separação Estado e religião, tampouco a garantir a liberdade religiosa, mas na *forma de subjetividade que a cultura secular autoriza, as formas religiosas que resgata, e a forma peculiar de história e tradição histórica que receita*. Esse “aspecto normativo” é que faz diferentes também as percepções na Inglaterra, nos Estados Unidos, na França, na Turquia: em realidade, a dimensão religiosa não é indiferente ao Estado, pois é ele quem determina, pela visão secular, “como” e “quando” a afiliação religiosa pode e deve ser expressa na vida pública (daí a questão do véu, das festividades religiosas, das datas da Pátria, etc.).

As inter-relações entre público e privado e, assim, entre secular e profano são, pois, muitos mais complexas. Como salientam Saba Mahmood e Charles Hirschkind³⁰, somente certas expressões de “fé pessoal” – e não outras – são toleradas nas sociedades liberais

²⁷ KAPUR, R. *Desafiando al sujeto liberal: ley y justicia de género en el Asia meridional*. Disponível em: <http://www.idrc.ca/es/ev-111815-201-1-DO_TOPIC.html>. Acesso em: 25 out. 2010.

²⁸ MAHMOOD, S. Secularism, hermeneutics, and empire: the politics of islamic reformation. *Public Culture*, v. 18, n. 2, p. 328, 2006.

²⁹ ASAD, T. Entrevista. In: SHAIKH, N. *The present as history: critical perspectives on global power*. New Delhi: Stanza, 2008. p. 217, 211, 210.

³⁰ MAHMOOD, S.; HIRSCHKIND, Ch. Feminism, the Taliban and the politics of counterinsurgency. *Anthropological Quarterly*, v. 75, n. 2, p. 351, 2002, grifo nosso.

e, assim, o que é “relegado para a esfera do pessoal é ainda uma decisão *pública*”, devendo-se questionar a ideia de que se os islâmicos recolhem sua fé para o espaço privado seu comportamento se tornaria aceitável para as sensibilidades seculares.

Por exemplo: a adoção da educação secular compulsória para crianças entre seis e treze anos de idade, na França, em 1882, como forma de “cultivar futuros cidadãos que poderiam tomar parte na formação da opinião pública responsável”, ocorre simultaneamente ao processo de extensão do processo colonial (Tunísia em 1881, Marrocos em 1907 e assim por diante), ao estatuto de *laïcité* (1905) e do Crémieux Décrée de 1870, pelo qual se reconheceu o *status* de cidadão integral às minorias judaicas, negando-o às islâmicas. Ou seja, todos na Terceira República colonialista³¹.

Por tais motivos, é que Judith Butler, ironicamente, afirma que se admitimos que a “religião pertence à esfera privada, temos que perguntar primeiro ‘que religião’ foi relegada à esfera privada e qual, se há alguma, circula pela esfera pública sem ser questionada” e, desta forma, distinguir “entre religiões – no plural – legítimas e ilegítimas ordenando a distinção entre público e privado.” A vida pública, neste sentido, seria a reafirmação de uma tradição religiosa predominante “*como* a secular”, de tal forma que “algumas religiões não só estão ‘dentro’ da esfera pública, mas também contribuem para fixar uns critérios que delimitam o público e o privado.”³²

Importa, portanto, reter o seguinte: a) o processo de secularização implicou o desprezo pelos conhecimentos tanto da

³¹ ASAD, T. *Reflections on secularism and the public sphere*. 19 abr. 2009. Disponível em: <<http://www.islamamerica.org/ArticleLibrary/ReflectionsonSecularismandthePublicSphere.aspx>>. Acesso em: 25 out. 2010.

³² BUTLER, J. ¿El judaísmo es sionismo? In: HABERMAS J. *et al*, 2001, p. 69-70.

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

3 DA PLURALIDADE DE ISLÃS

Salman Sayyid³³ salienta três benefícios associados ao secularismo: a) epistemológicos, porque “sem secularismo não há progresso científico”; b) cívicos, porque necessários para assegurar a paz e a harmonia social; c) democráticos, porque a “eliminação de Deus permite que o espaço do poder seja esvaziado” e, portanto, a “soberania popular parecia excluir qualquer lugar para ideia de soberania de Deus”.

Tais pressupostos são difíceis, contudo, de ser transportados para a genealogia do Islã. No primeiro campo: a) a ausência de

³³ Cf. SAYYID, S. Contemporary politics of secularism. In: LEVEY, G. B.; MODOOD, T. *Secularism, religion and multicultural citizenship*. Cambridge: Cambridge University, 2009. p. 186-199.

igreja organizada, no Islã³⁴, torna difícil a demarcação clara entre autoridade da religião e da ciência; b) a centralidade do Divino, por sua vez, torna impossível que narrativas humanas e divinas ocupem o mesmo espaço ontológico.

No segundo campo, porque: a) inexistente qualquer conflito, na história islâmica, similar ao longo período de guerras religiosas internas da Cristandade; b) o secularismo, nas sociedades islâmicas³⁵, significou, muitas vezes, “des-islamização”; c) a escala de violência nos países islâmicos de cunho secular não permite associar secularismo e paz cívica; d) inexistente justificativa para considerar a religião mais perigosa (“por que deveriam as paixões religiosas ser consideradas mais violentas que outras paixões?”) que a utilização de “história”, “ciência” ou “razão” no seu lugar. Por fim, no campo democrático, a alegada vantagem ignora múltiplas formas de soberania popular, que não passam pelo léxico ocidental.

³⁴ Adota-se, aqui, a sugestão de AbdoolKarim Vakil, no sentido da utilização do termo Islã (no Brasil) e Islão (em Portugal): “O Islão é uma das poucas religiões que se autodenominou: as outras vieram a assumir como suas designações com que foram rotuladas por opositores ou por elementos externos. O Islão tem o seu próprio nome, isto é, tem o nome que se deu a si próprio: Islam [...]. Islamismo é uma forma de alienação porque representa uma maneira de designar esta religião com um termo que lhe é externo, que lhe é imposto por conveniência linguística de equivalência com as outras religiões: judaísmo, cristianismo, hinduísmo, budismo, etc.” (VAKIL, A. O Islão em contextos minoritários: comunitarismo, cidadania e diálogo intra e inter-religioso. In: FÓRUM EUGÉNIO DE ALMEIDA, 22-23 out. 2003, Évora, p. 17. Texto gentilmente cedido pelo autor)

³⁵ Sayyid utiliza a expressão “Islamicato”, proposta por Marshall Hodgson, que não diz respeito somente à dimensão religiosa (presente em “islâmica”), mas à específica cultura compartilhada por muçulmanos e não muçulmanos na sociedade e civilização que o autor denomina “Islamdom”. Para a questão do Islamicato, cf: BURKE III, E. Conclusion: Islamic history as World history-Marshall G. S. Hodgson and The Venture of Islam. In: HODGSON, Marshall G. S. *Rethinking world history: essays on Europe, Islam, and world history*. Cambridge: Cambridge University, 1993. p. 314-319.

Aqui, sustenta-se, tal como nos autores anteriores, que o secularismo tem uma história própria na tradição ocidental, sendo, portanto, uma narrativa “provincial” europeia, de forma que a introdução da divisão religioso/secular em outras historiografias favorece a “confirmação da supremacia do Ocidente.”³⁶ Analisar o Islã e sua relação com direitos humanos implica, até certo, “descolonizar” esta relação.

Nesse sentido, Muhammad Masud³⁷ salienta quatro ordens de problemas referentes aos estudos do que se convencionou denominar “direito islâmico”: a) tanto islâmicos quanto ocidentais têm-se concentrado nos textos legais, sem atenção para o que *qadis*, *muftis* e sultões realmente aplicavam, tampouco para a distinção entre os textos e os costumes; b) estão profundamente influenciados por teorias de positivismo jurídico, considerando direito somente o que é sancionado pelo Estado e, por isso, tendem a vê-lo como um direito “religioso, fossilizado e imodificável”; c) estão centradas na teoria jurídica de Muhammad Idris al-Shafi (século IX), profundamente religiosa e que procura refutar outras teorias que reconheciam como fontes jurídicas as práticas locais; d) os *schollars* ocidentais foram sempre particularmente interessados em traçar origens do direito islâmico com base no direito romano, judeu ou bizantino. Com isso, tem-se realçado ou o caráter não jurídico do direito islâmico ou seu tratamento como direito religioso e, pois, imutável.

Dessa forma, o próprio estudo desse direito pelos “orientalistas” é uma “invenção moderna”. Primeiro, porque o orientalismo

³⁶ SAYYID, 2009, p. 189-190.

³⁷ MASUD, M. K. *Muslim jurists's quest for the normative basis of Shari'a*. Netherlands: ISIM, 2001. p. 11-12. Disponível em: <http://www.globalwebpost.com/farooqm/study_res/islam/fiqh/masud_norm.pdf>. Acesso em: 25 out. 2010.

³⁸ SARDAR, Z. *Extraño Oriente: historia de un prejuicio*. Barcelona: Gedisa, 2004. p. 25-26.

jurídico apresentava o direito islâmico de forma essencialista e, pois, “conservadores atados a tradições e costumes atrasados”³⁸. Segundo, porque o colonizador, em especial o britânico, estabeleceu um governo de *indirect rule*, mantendo, para regular as relações privadas, a legislação local, desde que não ferisse a “cláusula de repugnância”. Nesse ponto, pois, o direito islâmico permaneceu operante, no sistema colonial, para definir situações contratuais, estatutos pessoais e relações “privadas”, no mais, operando o denominado “direito público”. Os poderes coloniais definiam tais assuntos em termos de religião e costume, como forma de excluí-los dos princípios gerais de igualdade e justiça.³⁹ Ou seja: o *revival* atual do direito islâmico é, até certo ponto, o revigoramento de uma construção colonial.

A questão, contudo, é ainda mais complexa. Salientem-se apenas alguns pontos problemáticos.

Primeiro, não há consenso para a distinção entre *Sharia*, no sentido de comandos, proibições, orientação e princípio dirigidos por Deus à humanidade, e *fiqh*, como ciência jurídica e, desta forma, uma como identificada à revelação divina e outra, como *corpus juris* desenvolvido por escolas jurídicas, juristas, raciocínios jurídicos, etc⁴⁰. *An-na'im*, por exemplo, ignora tal distinção, ao entendimento de que as normas jurídicas são sempre “humanamente entendidas” e, assim, a *Sharia* é sempre reflexão humana⁴¹. Isso implica, como salienta Ziba Mir-Hosseini,

³⁹ MASUD, M. K. Ikhtilaf al-Fuqaha: diversity in Fiqh as a social construction. In: ANWAR, Z. (Ed.). *Wanted: equality and Justice in the muslim family*. Kuala Lumpur: Musawah, 2009. p. 86-90. Disponível em: <<http://www.musawah.org/docs/pubs/wanted/Wanted-MKM-EN.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2010.

⁴⁰ KAMALI, M. H. *An introduction to Shari'ah*. Kuala Lumpur: Iilmiah, 2006. p. 12-14.

⁴¹ Cf., dentre outros trabalhos: AN-NA'IM, A. A. *Islam and the secular state: negotiating te future of Shari'a*. Cambridge: Harvard University, 2008. p. 13.

consequências políticas e epistemológicas: o que os islamistas tem afirmado como um mandado de *Sharia* (divino e infalível) é, de fato, resultado de *fiqh*, e, assim, textos que “são *patriarcais* tanto no espírito quanto na forma são frequentemente invocados como meio para silenciar e frustrar nos muçulmanos a busca por justiça”⁴²,

Segundo, a *Sharia* não regula somente direitos e obrigações legais, mas, também, assuntos não legais, e os juristas muçulmanos, ao contrário que se supõe à primeira vista, distinguem obrigações religiosas e jurídicas, somente estas últimas sendo justificáveis. Importante, também, é o conceito de *Tawhid*, a crença na unidade de Deus, que se manifesta em todas as facetas da vida humana e, portanto, a personalidade humana não pode ser compartimentada.⁴³

Terceiro, as fontes da *Sharia* são, fundamentalmente, o Corão e a Sunna, esta entendida como prática normativa, com base em ditos, ensinamentos, palavras, atos, modos de proceder, gestos ou exemplos dados pelo profeta Maomé. Podem ser: a) regras que confirmam e reiteram o Corão; b) explanação ou clarificação ao estabelecido no corão; c) regramentos para os quais o Corão é silente. E, aqui, novamente divergências: i) muitos aceitam que o Corão pode ab-rogar a *Sunna*, mas o inverso não é pacífico; ii) a autenticidade dos *hadiths* (ditos do Profeta) depende de uma série de regras e conceitos envolvendo a cadeia de transmissão, que varia conforme o rito xiita ou sunita.

⁴² MIR-HOSSEINI, Z. *Towards gender equality: muslim family laws and the Shari’ah*. Disponível em: <<http://www.musawah.org/docs/pubs/wanted/Wanted-ZMH-EN.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2011.

⁴³ Cf. os textos citados de Mir-Hosseini (MIR-HOSSEINI, Z. *Muslim women’s quest for equality: between islamic law and feminism*. Disponível em: <<http://www.smi.uib.no/seminars/Mir-Hosseini/Questforequality.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2010, e de Kamali. (Cf. KAMALI, 2006)

Quarto, a partir da divisão entre sunitas (para quem o sucessor do profeta deveria ser designado pela comunidade e, pois, a *Sunna* é base do conhecimento) e xiitas (para os quais somente os descendentes de Ali, genro de Maomé, possuíam a revelação secreta para a forma autorizada de governo), vão se constituir distintas escolas jurídicas. Pelo lado sunita: *hanafita*, *malikita*, *Shafi'i* e *hanbalita*; pelo lado xiita, *Ja'fari*, *Zaydis* e *Ismailis*; ou seja, *diversidade de interpretações e de fontes jurídicas*.

Quinto, a consolidação do processo formativo das escolas jurídicas, no século X, estabeleceu um consenso de que as grandes discussões já estavam debatidas e esclarecidas, havendo, a partir de então, nova divergência e, pois, uma tensão que permanece no direito islâmico: a atividade jurídica seria reduzida a mera análise de critérios previamente estabelecidos ou permanecia aberta a “porta do *ijtihad*” (raciocínio pessoal) e, portanto, a possibilidade da criatividade jurídica?⁴⁴

Sexto, a *ihhtilaf*, entendida como desacordo, diversidade de visões ou diferença de opiniões, parece constituir parte fundamental do direito islâmico, refletindo, portanto, o processo de construção social da *Sharia*, justificando a necessidade da própria abertura por meio da *ijtihad*, legitimando a busca de novos métodos interpretativos e reconhecendo o pluralismo legal⁴⁵. Uma visão, portanto, bem distinta de um direito islâmico monolítico, ainda mais quando se consideram diferenças geográficas, históricas e de poderes coloniais: o Irã era sunita até o século XVII, passando, então, a xiita; Indonésia, maior país islâmico, ex-colônia holandesa,

⁴⁴ Cf. HALAQ, W. B. Was the gate of ijtihad closed? Disponível em: <http://lawcourses.haifa.ac.il/muslim_law/index/main/syllabus/files/Hallaq.pdf>. Acesso em: 25 out. 2011; BONATE, L. K. O debate sobre o ‘encerramento do ijtihad’ e a sua crítica. In: SANTOS, B. S.; MENESES, P. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina; CES, 2009. p. 245-257.

⁴⁵ Cf. SARDAR, 2004. p. 25-26.

tem predomínio da escola *Shafi'i*, da mesma forma que Malásia e Cingapura (esta com população majoritária budista), que, todavia, foram colônias britânicas.⁴⁶

Nesse quadro altamente plural, a questão envolvendo direitos humanos e, fundamentalmente, direitos de gênero – a grande obsessão ocidental em relação ao Oriente – é muito mais complexa do que parece à primeira vista. E, dentre várias estratégias discursivas, destacam-se duas de legitimação interna: uma, aquela em que, a partir de determinados conceitos islâmicos, procurar leituras mais amplas. A mais conhecida é a *Abdullahi An-na'im*, que a partir de Mahmood Taha, sustenta a existência de duas mensagens corânicas. A primeira, do período de Meca, que seria eterna e fundamental, destacando a dignidade de todos os seres humanos e, portanto, de *Umma* inclusiva, da qual mulheres, e não muçulmanos, são partes, que teria sido considerada muito avançada para a época e ficou suspensa durante o período de Medina, em que o profeta se encontrava em período de adversidade em relação aos não muçulmanos. Para ele, o momento atual, de coexistência em sociedade globalizada, seria propício para enfatizar a primeira mensagem⁴⁷.

Outra, menos conhecida, é a formulada pelo turco Recep Senturk⁴⁸, que sustenta uma tensão, na tradição islâmica, entre

⁴⁶ Cf. AN-NA'IM, A. A. (Ed.) *Islamic family law in a changing world: a global resource book*. Londres; New York: Zed Books, 2002.

⁴⁷ AN-NA'IM, A. A. *Toward an islamic reformation*. Syracuse: Syracuse University, 1996, p. 180 *et seq.*

⁴⁸ SENTURK, R. Sociology of rights: inviolability of the other in Islam between universalism and communalism. In: SAID, A. A.; ABU-NIMER, M.; SHARIFY-FUNK, M. (Ed). *Contemporary Islam: dynamic, not static*. Londres: Routledge, 2006. p. 24-49; SENTURK, R. Sociology of rights: "I am therefore I have rights?": human rights in Islam between universalistic and communalist perspectives. In: BADERIN, M. *et al.* *Islam and Human rights: advocacy for social change in local contexts*. New Delhi: Global Media, 2006. p. 375-416; SENTURK, R. Minority in Islam: from Dhimmi to citizen. In: HUNTER, Sh.; MALIK, H. (Org.). *Islam and human rights: advancing a US-Muslim dialogue*. Washington: CSIS, 2005.

os conceitos de *ismah*, inviolabilidade aos direitos de vida, propriedade, religião, razão, família e honra; e *âdamiyyah*, humanidade no sentido de qualidade de ser humano (o Corão usa *Adam* no sentido de “ser humano”, a partir da origem *adama* – terra, de onde saem *âdami*, homem, e *âdamiyya*, mulher).

Para ele, os hanafitas, mas também Al-Ghazali (Shafi’i), Averroes e Shatibi (Maliki) e Ibn Taymiyya (Hanbali), estabelecem uma relação inquebrantável entre os dois conceitos, de tal forma que: a) os direitos básicos são garantidos a todos os seres humanos em virtude de sua humanidade; b) a humanidade é considerada como um todo e, pois, é a própria *Umma*; c) os não islâmicos são “outros” apenas no nível religioso (nunca ao nível de humanidade), mas estão sob proteção dos muçulmanos; d) às minorias permitem-se todos os direitos estabelecidos em lei que não contradigam os seis principais, que concernem à inviolabilidade; e) a compulsão em religião é proibida; f) *âdammiyyah* nunca deixa de existir, mesmo em tempo de guerra ou no caso de condenação por causa de crime (quando muito é suspensa quanto ao direito de ir e vir, neste caso); g) a categoria de humanidade é mais ampla que “os povos do Livro”, abrangendo, também, politeístas e adoradores de ídolos. Por sua vez, a doutrina *Shafi’ita* e boa parte dos seguidores de Maliki e Hanbali entendem que a inviolabilidade deriva da fé no Islã ou da segurança do Estado islâmico e que: a) a não crença é rebelião contra Deus e não pode ser aceita, somente podendo ser alterada por adesão voluntária ao Islã ou por aceitação de cidadania no Estado islâmico; b) os sujeitos de direito são aqueles submetidos ao Estado islâmico; c) a causa da guerra é a infidelidade religiosa. Essas duas visões restam em permanente tensão até o advento da República Turca, que, adotando o secularismo e o princípio de cidadania, acaba por restringir direitos de minorias, proibir ordens *sufis*, nacionalizar as fundações pias, tornar ilegal o ilegal e, paradoxalmente, fazer que as práticas restritivas sejam atribuídas ao direito islâmico.

Para Recep Senturk, não há somente uma justificção para os direitos humanos e inexistem motivos para excluir outras possibilidades, com base em outras linguagens. *Âdamiyyah* deve ser revivida como fundação dos direitos humanos, para muçulmanos ou não muçulmanos e, dessa forma, para ele:

Eu sou, logo eu tenho direitos. Minha mera existência justifica meus direitos. Eles são indivisíveis e inalienáveis. [...] Meus direitos são justificados por meus deveres. [...] E é um dever para mim reconhecer a todos os meus companheiros seres humanos como pessoas iguais e proteger seus direitos da mesma forma que faço com os meus⁴⁹.

No tocante à questão de gênero⁵⁰, existem outras noções do que significa ser “humano/a” no mundo, competindo com as concepções que o feminismo defende? O feminismo poderia aprender com movimentos não liberais? Como salienta Saba Mahmood, se o feminismo quer ser um movimento vibrante e com uma tradição mais larga, deveria “expandir seus horizontes para a consideração de projetos, aspirações e desejos que não reproduzem seus pressupostos e telos – mas que os desafiam”⁵¹.

⁴⁹ SENTURK. I am therefore, I have rights. *Sociology of rights: “I am therefore I have rights”: human rights in Islam between universalistic and communalist perspectives*. In: BADERIN, M. *et al. Islam and human rights: advocacy for social change in local contexts*. New Delhi: Global Media, 2006, p. 406-407.

⁵⁰ Utilizam-se, neste tópico envolvendo feminismo islâmico, extensivamente, argumentos já constantes em: BALDI, C. A. Dia internacional das mulheres: e as islâmicas? Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/internacional/dia-internacional-da-mulher-e-as-islamicas>>. Acesso em: 25 out. 2010; BALDI, C. A. Feminismo islâmico desconstrói versos do Corão. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2011-mar-30/feminismo-islamico-rediscute-desconstrui-versos-corao>>. Acesso em: 25 out. 2010.

⁵¹ MAHMOOD, S. Entrevista. In: SHAIKH, N. *The present as history: critical perspectives on global power*. New Delhi: Stanza, 2008. p. 165.

O que tem sido denominado – com toda sua pluralidade interna – de “feminismo islâmico”, ou seja, a busca, de acordo com um referencial islamicamente centrado, de possibilidades emancipatórias no discurso e na prática, em relação às mulheres, coloca em xeque alguns dos pressupostos do chamado “feminismo internacional.” Na feliz expressão da iraniana Ziba Mir-Hosseini, “um discurso de gênero que era e é feminista na aspiração e nas demandas, ainda que islâmico na linguagem e nas fontes de legitimidade”⁵². Salientem-se alguns.

1. *A (des)centralidade do secularismo como veículo emancipatório.* Essa característica já foi destacada no tópico anterior.

2. *A rearticulação da gramática dos direitos humanos.* Como salienta Boaventura Santos⁵³, a teoria crítica, atualmente, foi perdendo a primazia de denominação de suas diferenças em relação às teorias tradicionais ou hegemônicas: foi perdendo os “substantivos” (socialismo, luta de classes, alienação, etc.) e ficando com os “adjetivos” (sustentável, subalterno, insurgente, radical, participativa). Ou seja, entra no debate sem discutir os termos do debate. Se, por um lado, as lutas indígenas vão introduzindo novos vocabulários ou ressemantizando conceitos (*pachakuti*, *suma kawsay*, território, *pachamama*, etc.), as lutas das feministas islâmicas vão, de um lado, “descolonizando” a linguagem (não somente o inglês, o francês, o espanhol, o italiano, o alemão e o português, mas, fundamentalmente, a recaptura de termos árabes ou persas), e, por outro, recuperando tradições não ocidentais que foram suprimidas, ignoradas ou silenciadas.

⁵² MIR-HOSSEINI, Z. Muslim women’s quest for equality: between Islamic law and feminism, p. 640. Disponível em: <<http://www.smi.uib.no/seminars/Mir-Hosseini/Questforequality.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2010.

⁵³ SANTOS, B. S. *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto de Derecho y Sociedad, 2010. p. 30-31.

Assim, por exemplo, Amina Wadud⁵⁴ vai mobilizar a *jihad* para o gênero, erradicando-se todas as formas de injustiça para “a inteira humanidade da mulher”, em nome do Islã, mas também para não muçulmanos e não heterossexuais muçulmanos. Asma Barlas utiliza a vedação de *zulm* (transgressão) como limite à opressão: como o patriarcado transgride o direito das mulheres, o Corão não pode endossar tais conceitos, tampouco a imagem de um Deus masculino e a sacralização da figura paterna. E, como sustenta a autora paquistanesa, “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”⁵⁵. A egípcia Heba Ezzat⁵⁶, por sua vez, defende um “secularismo islamicamente democrático”, que abrace uma “pacífica luta por uma civil *jihad* contra a pobreza e a discriminação”.

3. *A rearticulação entre espiritualidade e sexualidade.* O feminismo hegemônico, ao associar a repressão aos direitos sexuais e reprodutivos somente ao âmbito religioso, ao mesmo tempo em que se esqueceu das conexões entre sexo, raça, colonialismo e sexismo, obscureceu a conexão entre fê/espiritualidade/sacralidade e sexualidade/gênero, que já havia sido explorada por místicos cristãos, como Santa Teresa de Ávila, mas que é evidente na tradição *sufi* do Islã.

Não à toa, a sul-africana Sa’diyya Shaikh, com base nas leituras de Ibn Arabi, reinterpreta os *hadiths*, que é o corpo de

⁵⁴ Cf. WADUD, A. *Inside the gender jihad: women’s reform in Islam*. Oxford: Oneworld, 2006.

⁵⁵ BARLAS, A. O Corão, a Sharia e os direitos das mulheres. *Consultor Jurídico*, 9 nov. 2009. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2009-nov-09/corao-sharia-direitos-mulheres-contradicoes>>. Acesso em: 25 out. 2010.

⁵⁶ EZZAT, H.; ABDALA, A. M. Towards an islamically democratic secularism. In: AMIRAUX, V. et al. *Faith and secularism*. London: British Council, 2004. p. 50.

ensinamentos, ditos e relatos da vida do profeta Maomé, sob uma visão que considera o Islã como uma religião *sex positive*, que (re)afirma o valor espiritual da sexualidade, procurando leituras “alternativas”, atentas às inclinações patriarcais, explícitas ou implícitas⁵⁷. Afinal, diz o filósofo andaluz, no século XIII, “a humanidade reflete o potencial para compreensivamente manifestar a totalidade dos atributos divinos”, e o “*standard* de perfeição” é acessível tanto a homens quanto a mulheres.⁵⁸

Também com base no mesmo filósofo, Scott Kugle retira ensinamentos para uma *queer jihad*, partindo da diversidade na religião, salientando: “Por que não continuar a estender este desafiante foco de justiça para as esferas mais íntimas de nossas vidas sexuais, de forma a pensar de forma mais clara como as nossas vidas eróticas se cruzam com as nossas vidas espirituais?”⁵⁹. E mesmo Ghazala Anwar⁶⁰ propõe uma *Samadiyahah Shariah*, que englobe as aspirações de dignidade de sexualidades dissidentes. *Samad* é um dos 99 atributos de Deus como “único, incomparável e inigualável” e, dessa forma, igual a Deus: “As duplas de mesmo sexo não se reproduzem, mas amam, criam e cuidam de relações que são ligadas não pela matriz terrena, mas pela compaixão divina”. Afinal, “dentro da comunidade islâmica homossexual, a mesma gama de crenças, atitudes e práticas com respeito ao Islã é representada como existente no restante da comunidade islâmica.”

⁵⁷ Cf., em especial: SHAIKH, S. In search of al-Insan: sufism, islamic law, and gender. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 77, n. 4, p. 781-822, dez. 2009.

⁵⁸ SHAIKH, 2009, p. 800-802.

⁵⁹ KUGLE, S. S.-H. Sexuality, diversity and ethics in agenda of progressive muslim. In: SAFI, O. *Progressive muslims*. Oxford: Oneworld, 2003. p. 190-234. Maiores desenvolvimentos estão presentes em: KUGLE, S. S.-Haqq. *Homosexuality in Islam*. Oxford: Oneworld, 2010.

⁶⁰ ANWAR, G. Elements of a Samadiyahag Shariah. In: ELLISON, M.; PLASKOW, J. (Ed.). *Heterosexism in contemporary world religion: problem and prospect*. Cleveland: Pilgrim Press, 2007. p. 69-71.

4. *A revisão das fontes jurídicas e da interpretação.* Mais que questionar o domínio patriarcal nas interpretações, o feminismo islâmico vai buscar nova hermenêutica⁶¹: a) revisitando os versos do Corão para reinterpretar histórias de corrente circulação; b) citar versos que inequivocamente enunciam a igualdade entre homem e mulher; c) desconstruir versos e interpretações que se referem a diferenças entre homens e mulheres. Algumas, como Sa'diyya Shaikh⁶², além de reelaborar os *hadiths*, vão ampliar o questionamento do monopólio da produção de interpretação (*tafsir*), mostrando que o mundo do texto corânico “é uma arena de engajados, dinâmicos e polissêmicos encontros”, um verdadeiro “*tafsir* da práxis”, que emerge das experiências humanas de dor, marginalidade e opressão. Kecia Ali, por sua vez, depois de reavaliar um sistema altamente patriarcal e hierárquico em que os juristas associavam casamento a escravidão, maridos a mestres e esposas a escravas, defende nova jurisprudência do casamento que coloque em primeiro plano a mútua proteção entre homens e mulheres (*sura*⁶³ 9:71), antes que a manutenção pelo homem (*sura* 4:34) ou que tenha foco na cooperação e harmonia dos esposos na declaração corânica de que são “vestimentas” um do outro (*sura* 2:187)⁶⁴, o que somente recupera a tradição de diversidade e pluralismo que sempre caracterizou o direito islâmico: nas suas

⁶¹ BADRAN, M. *Feminism in Islam: secular and religious convergences*. Oxford: Oneworld, 2009. p. 248.

⁶² SHAIKH, S. A tafsir of práxis: gender, marital violence, and resistance in a south african muslim community. In: _____; MAGUIRE, D. C. *Violence against women in contemporary world religions*. Cleveland: Pilgrim Press, 2007. p. 75.

⁶³ Nome dado a cada capítulo do Corão (em número de 144), dividido em versículos denominados *ayat*.

⁶⁴ ALI, K. *Sexual ethics & Islam: feminist reflections on Qu'ran, hadith, and jurisprudence*. Oxford: Oneworld, 2006; ALI, K. *Marriage and slavery in Early Islam*. Cambridge: Harvard University, 2010.

fontes, nas suas escolas jurídicas, na diferenciação decorrente do poder colonial prevalente ou da realidade geocultural⁶⁵.

5. *A diversidade na igualdade e a “artesanaria” das práticas.* Não há uma forma “universal” para a igualdade de gênero: a diversidade existente tanto na vida das mulheres quanto em sua relação com as características pluriétnicas das sociedades obriga a não uniformidade de táticas e propostas de luta de direitos humanos das mulheres.

Existem inúmeras organizações de defesas de direitos de mulheres islâmicas que têm sido invisibilizadas. Assim, a ONG nigeriana “BAOBAH for Women’s Human Rights” optou pela via jurídica em cortes de “*sharia* islâmica” para reverter (com sucesso) a sentença de morte de Amina Lawal em 2002; a malaia *Sisters in Islam* impediu, com argumentos islâmicos, a alteração de diversas leis contrárias a direitos das mulheres. Desde 2007, a partir do grupo Musawah, busca-se uma coalizão internacional para demonstrar que a igualdade, nos códigos de família, é não somente necessária, mas possível, com base em três princípios: a) os valores universais e islâmicos de igualdade, não discriminação, justiça e dignidade são a base das relações humanas; b) cidadania integral e igual, incluindo participação integral em todos os aspectos da sociedade, é direito de todo indivíduo; c) igualdade entre homem e mulher requer igualdade na família⁶⁶.

Nem sempre há sincronia de objetivos entre as lutas feministas internacionais e locais. Por exemplo: a) as mulheres Maasai, no Quênia e na Tanzânia, diante das pressões focadas na modificação

⁶⁵ Cf. MASUD, 2009, p. 65. Disponível em: <<http://www.musawah.org/docs/pubs/wanted/Wanted-MKM-EN.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2011; BALDI, C. A. *What you get is (not) what you see*: para uma epistemologia não colonial do Islã e dos direitos das mulheres. Disponível em: <http://www.revistadoutrina.trf4.jus.br/artigos/edicao015/Cesar_Baldi.htm>. Acesso em: 25 out. 2010.

⁶⁶ MUSAWAH. Disponível em: <<http://www.musawah.org/docs/framework/Musawah-Framework-EN.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2010.

das práticas de “mutilação genital”, insistem que suas prioridades são terra, subsistência e saúde (e, portanto, empoderamento econômico-político) e não a erradicação de práticas “culturais”;⁶⁷ b) diante das pressões de feministas europeias para o uso de contraceptivos, as mulheres palestinas sustentam que “ter filhos é lutar contra a limpeza étnica que Israel impõe ao nosso povo.”⁶⁸

A pluralidade de saberes implica, muitas vezes, diferenciação de coalizações e articulações: em determinados momentos, é necessária a luta conjunta de feministas e antirracistas ou juntamente com ecologistas ou com indígenas, ou, no caso do feminismo islâmico, inclusive com feminismos seculares. A reforma do código da família do Marrocos (*Moudawana*), em 2004, não seria possível sem a conjugação de esforços de feministas seculares e islâmicas, contemplando reivindicações de todos os grupos, ainda que salientando, em seu preâmbulo, ensinamentos corânicos de distintas tradições a sustentar as alterações. Ou mesmo o grupo *Nobles*, na fronteira Afeganistão-Paquistão, que trabalha os medos da pandemia de AIDS na Ásia, a partir de experiências musicais e dramáticas⁶⁹.

O reconhecimento das incompletudes e virtualidades de cada discurso é também o da diversidade de práticas sociais eficazes e libertadoras (“artesanias das práticas”), que se dá “a partir da interpelação cruzada dos limites e das possibilidades de cada um dos saberes em presença”⁷⁰. Não somente *interseccionalidade e transversalidade* de opressões, mas também de lutas.

⁶⁷ ABU-LUGHOD, 2010, p. 228.

⁶⁸ SANTOS, B. S. *As mulheres não são homens*. Disponível em: <http://www.cartamaior.com.br/templates/colunaMostrar.cfm?coluna_id=4984>. Acesso em: 25 out. 2010.

⁶⁹ Cf. ESACK, F.; CHIDDY, S. *Islam and aids: between, scorn, pity and justice*. Oxford: Oneworld, 2009.

⁷⁰ SANTOS, B. S. Um Ocidente não-ocidentalista?: a filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal. In: SANTOS; MENESES, 2009, p. 473.

6. *O corpo como sujeito político.* Sobre o corpo da mulher islâmica tem sido construída toda uma “retórica da vitimização” e de sexualidade em que a utilização do véu e a racialização disfarçada da diferença religiosa reflete uma história que une patriarcado, colonialismo, sexismo e orientalismo, fazendo os sentimentos eurocentrados variarem entre “desejo, pena, lástima, desprezo, ultraje” e, pois, do harém ao véu, simultaneamente. Esse fato lhe confere uma singularidade, bem salientado por Asma Barlas: os corpos das mulheres islâmicas têm sido “transformados em *locus* de uma dupla opressão”, uma levada em nome de ideais religiosos, outra de “liberdades seculares”⁷¹. Em relação ao corpo, tem predominado uma visão que o associa à base material e concreta de dominação/sufrimento⁷², mas não como fonte de “saberes impertinentes”⁷³, como lugar político que “incorpore e recupere tudo aquilo que dê reconhecimento a múltiplas matrizes políticas que configuram experiências muito diversas e corpos diferentes.”

Judith Butler recorda que, de um lado, pode-se discutir a questão da abjeção, no sentido de que a mulher é literalmente proibida de mostrar sua face e, assim, entrar no “domínio público de humanos com face”; mas, por outro, indica que os ocidentais

⁷¹ Cf. BARLAS, A. Islam and body politics: inscribing (im)morality. *Reykjavik*, jun. 2009. Disponível em: <<http://www.asmabarlas.com/PAPERS/Iceland.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2010.

⁷² Cf., para uma discussão da construção do corpo islâmico como sujeito de tortura e suas ligações com patriotismo e misoginia: BUTLER, J. Sexual politics, torture, and secular time. *The British Journal of Sociology*, v. 59, n. 1, p. 1-23. 2008.

⁷³ VARGAS VALENTE, V. Las nuevas tendencias sociológicas en América Latina: entre la emancipación y el conservadurismo. apuntes de en proceso. In: _____. *Feminismos en América Latina: su aporte a la política y a la democracia*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales/Flora Tristán, 2008. p. 324-325.

podem estar “reconhecendo mal um artefato cultural e instrumento religioso que tem sido uma das formas tradicionais de as mulheres exercerem poder”. Do que se trata, também, é discutir se as feministas estão ou não sendo orientalistas quando assumem que a mulher sob o véu é sempre uma mulher abjeta⁷⁴. Daí por que Saba Mahmood tem recordado que a “capacidade de agência pode ser encontrada não só em actos de resistência às normas como também nas múltiplas formas em que essas normas são incorporadas”, e o véu pode ser “visto como uma prática disciplinar que constitui subjectividades devotas”⁷⁵. Trata-se, portanto, de recuperar a agência feminina contra uma toda uma “retórica da vitimização”⁷⁶, que, insistindo na ideia de mulher oprimida, indefesa e silenciosa, não reconhece nem valoriza as lutas de resistência contra as distintas opressões nem a capacidade de articulação, inovação e desafio das condições políticas.

A luta das feministas islâmicas, nesse sentido, repõe o corpo feminino como espaço de luta contra a racialização da diferença religiosa, o colonialismo da diferença tida como “cultural”, o sexismo das autoridades e o etnocentrismo de algumas propostas feministas. Requer, como diz Beatriz Preciado, situar toda “prática corporal (moderna ou tradicional, autóctone ou colonial) em entramado de fluxos de intercâmbio e significação,

⁷⁴ PRINS, B.; MEIJER, I. C. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. *Estudos Feministas*, Florianópolis v. 1, p. 163, 2002.

⁷⁵ MAHMOOD, S. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico egípcio. *Etnográfica*, p. 131, 150. Disponível em: <<http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/etn/v10n1/v10n1a07.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2010.

⁷⁶ Cf. KAPUR, R. The tragedy of victimisation rhetoric: resurrecting the ‘native’ subject in international/postcolonial feminist legal politics. In: _____. *Erotic justice: law and politics of new colonialism*. London: Routledge-Cavendish, 2005. p. 95-136.

de apropriação e resistência dentro da economia capital-sexo-raça global”⁷⁷.

São também lutas para explorar os paradigmas subjacentes a cada interpretação⁷⁸ (as androcêntricas/patriarcais e aquelas que buscam versões igualitárias), inserindo-se em um processo de “descolonização epistêmica”, porque, afinal, “culturas e religiões são repositórios de conhecimentos e fontes de teoria” e é necessário “reconhecer e captar recursos epistêmicos de filosofias não europeias” que ofereçam alternativas à modernidade eurocentrada⁷⁹.

4 DO “MUÇULMANO” E DOS DIREITOS HUMANOS

Primo Levi, narrando suas memórias do tempo do Holocausto, descreve a seguinte situação:

Não somos nós, os sobreviventes, as autênticas testemunhas. [...] Nós, os sobreviventes, somos uma minoria anômala, além de exígua: somos aqueles que, por prevaricação, habilidade ou sorte, não tocamos o fundo. *Quem o fez, quem fitou o Górgona*, não voltou para contar, ou voltou mudo; *mas são eles, os ‘muçulmanos’, os que submergiram – são eles as testemunhas integrais, cujo depoimento teria significado geral*. Eles são a regra, nós, a exceção. [...] Os

⁷⁷ CARRILLO, J. Entrevista com Beatriz Preciado. *Cadernos Pagu*, n. 28, p. 404, jan./jun. 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n28/16.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2010.

⁷⁸ TOLDY, T. M. A violência e o poder da(s) palavra(s): a religião cristã e as mulheres. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 89, p. 180, jun. 2010.

⁷⁹ MALDONADO-TORRES, 2008, p. 379.

que submergiram, ainda que tivessem papel e tinta, não teriam testemunhado, *porque sua morte começara antes da morte corporal*⁸⁰.

Em outro de seus livros, assim comenta os campos de concentração:

A história – ou melhor, a não história – de todos os ‘muçulmanos’ que vão para o gás é sempre a mesma: simplesmente, acompanharam a descida até o fim, como os arroios que vão até o mar. Uma vez dentro do Campo, [...] eles foram esmagados antes de conseguir adaptar-se; ficaram para trás... A sua vida é curta, mas seu número é imenso; são eles, os ‘muçulmanos’, *os submersos, são eles a força do Campo*: a multidão anônima, continuamente renovada e sempre igual, dos não-homens que marcam e se esforçam em silêncio; já se apagou neles a centelha divina, já estão tão vazios, que não podem realmente sofrer. *Hesita-se em chamá-los vivos; hesita-se em chamar ‘morte’ à sua morte*, que eles já não temem, porque estão esgotados demais para poder compreendê-la⁸¹.

Em ambas, pois, aparece a figura do “muçulmano”, que, segundo Agamben, é “um ser indefinido, no qual não só a humanidade e a não-humanidade, mas também a vida vegetativa e a de relação, a fisiologia e a ética, a medicina e a política, a vida e a morte transitam entre si sem solução de continuidade”⁸². Daí a metáfora de Levi (“quem fitou o Górgona”), porque equivale a

⁸⁰ LEVI, P. *Os afogados e os sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra, 2004. p. 72-73, grifos nossos.

⁸¹ LEVI, P. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1998. p. 91.

⁸² AGAMBEN, G. O “muçulmano”. In: _____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. São Paulo: Boitempo, 2008. p. 56.

“ver a impossibilidade de ver de quem está no campo, de quem, no campo, ‘chegou ao fundo’, tornou-se não-homem”⁸³.

E é justamente pelo que não diz ou pelo que oculta que a análise de Agamben é interessante.

Primeiro, porque, se de um lado, o “muçulmano” marca o “limiar entre o homem e o não-homem” e que “extraviou qualquer traço de vida afetiva e de humanidade”⁸⁴, de outro, os “judeus sabem que em Auschwitz não morrem como judeus”⁸⁵. Se, de acordo com o autor, a explicação do termo *Muselman* estaria ligada ao significado literal do termo “muslim”, submetido incondicionalmente à vontade de Deus, que está na origem “das lendas sobre o pretense fatalismo islâmico”⁸⁶, em momento algum, o autor questiona por que, no “grau zero da humanidade”, uma minoria religiosa tem de se autodenominar como outra minoria religiosa, em seu sentido pejorativo, de modo a desqualificar aqueles que estão próximos de ser eliminados no campo de concentração (“os fracos, os ineptos, os destinados à ‘seleção’”) e, nesse mesmo processo, preservar a “humanidade” daqueles que não estão na mesma situação.

Segundo, porque, ao salientar que o muçulmano é uma figura limite em que “perdem sentido não só categorias como dignidade e respeito, mas até mesmo a ideia de um limite ético”⁸⁷, ele vai recuperar a ideia de *dignitas*, como classe e autoridade que competem aos cargos públicos, no período republicano romano, para depois se converter na pessoa fictícia “que se põe junto do corpo real do magistrado ou do imperador, da mesma forma como

⁸³ AGAMBEN, 2008, p. 61.

⁸⁴ AGAMBEN, 2008, p. 62-63.

⁸⁵ AGAMBEN, 2008, p. 53.

⁸⁶ AGAMBEN, 2008, p. 53.

⁸⁷ AGAMBEN, 2008, p. 70.

em Cristo a pessoa divina duplica seu corpo humano”⁸⁸ E disso conclui: o muçulmano “começa onde acaba a dignidade”⁸⁹.

Ora, em vez de procurar pela genealogia da “dignidade”, poder-se-ia buscar a de “humanidade.” Nishitani Osamu destaca, por exemplo⁹⁰, a existência, nas linguagens ocidentais, de duas famílias de palavras para designar “ser humano”: a primeira, *human* ou *humanity* (inglês) ou mesmo *humanité* (francês); a segunda, *anthropos*. Uma, de origem latina, outra, grega, que, contudo, tiveram utilizações distintas na história. Basicamente, a tese do autor é da existência da assimetria entre ambas, de tal forma que *anthropos* é sempre o objeto de conhecimento e *humanitas*, sujeito: assim, as variedades de espécies humanas não ocidentais se tornam objeto de estudo referido como *anthropos* e, dessa forma, a antropologia não dizia respeito a ocidentais em muitos casos, exceto se associados à “Antiguidade”, o período, pois que o Ocidente ainda não era Ocidente. O interesse de estudo dizia respeito, portanto, àqueles que eram diferentes de “si próprios” (que eram os “ocidentais”) e daí o trocadilho do autor: *humanitas* é o objetivo e a realização de *humanitas* pelas *humanitas*, ou seja, a “coincidência do sujeito que dá nascimento ao conhecimento, o objeto daquele conhecimento e o conhecimento a que dá nascimento”.

Essa assimetria que se relaciona, novamente, à questão do colonialismo, tampouco é estranha ao direito. O direito internacional, no início, trabalha com três círculos concêntricos de humanidade: a civilizada, de aplicação integral desse direito (Estados da América, Europa exceto Turquia, protetorados); a

⁸⁸ AGAMBEN, 2008, p. 73.

⁸⁹ AGAMBEN, 2008, p. 76.

⁹⁰ OSAMU, N. *Anthropos and humanitas: two western concepts of ‘human being’*: In: SAKAI, N.; SOLOMON, J. *Translation, biopolitics, colonial difference*. Hong Kong: Hong Kong University, 2006. p. 265.

bárbara, com aplicação restrita do Direito Internacional positivo; e a selvagem (povos não organizados da África, selvagens de ilhas oceânicas), em que os Estados civilizados se obrigam apenas a respeitar “os princípios humanitários de direito racional”⁹¹. Aliás, o próprio Convênio europeu para proteção dos direitos humanos e liberdades fundamentais, em 1950, determinava, em relação aos “territórios de cujas relações internacionais” cada Estado era “responsável” (ou seja, às colônias), que as disposições “se aplicarão tendo em vista as necessidades locais” (art. 56.3);⁹² portanto, seletivamente, a critério do colonizador. Afinal, a declaração sobre a concessão de independência aos países e povos coloniais somente será firmada em 1960.

Terceiro, porque, em Agamben, o não ariano transmuta-se em judeu, este em deportado, depois em internado e, no campo, o limite é muçulmano: no ponto em que se torna muçulmano, “a biopolítica vai, por assim dizer, além da raça e penetra em um umbral em que já não é possível estabelecer cesuras”, surgindo, então, uma “substância biopolítica absoluta, que não pode ser determinada e nem pode admitir cesuras”⁹³

No pensamento de Foucault, cujas linhas gerais Agamben segue, o racismo é justamente o que permite estabelecer uma série de cortes, no continuum biológico da espécie humana, como “maneira de defasar, no interior da população, uns grupos em relação aos outros.”⁹⁴ Se o muçulmano é a “vida nua não

⁹¹ PUREZA, J. M. Ordem jurídica, desordem mundial: um contributo para o estudo do Direito Internacional. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, v. 64, p. 22, dez. 2002.

⁹² CONVÊNIO Europeu para a Proteção dos Direitos Humanos. Disponível em: <www.echr.coe.int/NR/.../0/ESP_CONV.pdf>. Acesso em: 25 out. 2010.

⁹³ AGAMBEN, 2008, p. 90.

⁹⁴ FOUCAULT. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 304-305.

atribuível e não testemunhável”⁹⁵ e a “extrema potência de sofrer”⁹⁶, seria inconcebível entender que a máxima aplicação do racismo aos corpos – e é consenso que o antissemitismo dos campos de concentração é racismo e crime contra humanidade – seria a manifestação de inexistência de racismo. Em realidade, o racismo, juntamente com o colonialismo e o sexismo, tem sido uma das distintas formas de exclusão, na categoria de “humanos”, de determinados seres. A dessubjetivação implicaria a ausência do racismo, pela força absoluta da biopolítica.

Quarto, porque o autor introduz o conceito de tanatopolítica como superação da biopolítica.⁹⁷ Assim, em Foucault, o poder soberano é definido como um poder assimétrico de vida e de morte, na fórmula que este descreve como “fazer morrer e deixar viver”. O nascimento da polícia, a introdução de técnicas de medicina e um novo cuidado com a questão da saúde dos súditos como forma de controle demográfico, a partir do século XVIII, transforma o poder soberano em biopoder: a fórmula passa a ser “fazer viver e deixar morrer”⁹⁸.

Para Agamben, contudo, a progressiva desqualificação da morte estabelece maneiras heterogêneas de combinação entre as

⁹⁵ AGAMBEN, 2008, p. 157.

⁹⁶ AGAMBEN, 2008, p. 84.

⁹⁷ Para Foucault, com o nome biopolítica “procura-se designar o que faz com que a vida e seus mecanismos entre no domínio dos cálculos explícitos, e faz do poder-saber um agente de transformação humana.” (Cf. FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. v. 1: A vontade de saber, p. 155; e para a exposição da teoria, p. 147-174)

⁹⁸ Para Santiago Castro-Goméz, foi justamente com a mudança de dinastia dos Habsburgos para a dos Bourbons, e, pois, no século XVIII, que se implementou uma série de medidas de caráter médico, sanitário e demográfico cujo objetivo era potenciar a vida da população, no exato momento em que a Espanha buscava recuperar sua hegemonia política no sistema-mundo. (Cf. CASTRO-GOMÉZ, S. Siglo XVIII: el nacimiento de la biopolítica. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 12, p. 31-45, jan./jul. 2010)

duas formas de poder, que, para ele, começa a ficar problemática com os Estados totalitários, e, dessa forma, a absolutização de “fazer viver” se cruza com a absolutização de “fazer morrer”⁹⁹, coincidindo biopolítica e tanatopolítica. Assim, nem a vida nem a morte, mas “a produção de uma *sobrevivência* modulável e virtualmente infinita constitui a tarefa decisiva do biopoder em nosso tempo”¹⁰⁰.

E aqui permanecem excluídas, justamente, a questão colonial e a racial, de forma explícita¹⁰¹. *Tanatos*, na língua grega, é a personificação da morte como entidade (ou mesmo morte espiritual) e formou palavras a partir do século XIX; para a morte física e mesmo para cadáveres, utiliza-se o termo *necro*, que formou palavras desde a Grécia Antiga. Partindo também de Foucault, o camaronês Achille Mbembe, ressaltando que a função do racismo é condição de aceitabilidade da matança, repensa a questão com base na “instrumentalização generalizada da existência humana e a material destruição dos corpos e populações humanas”¹⁰², ou seja, “necropolítica.”¹⁰³ E não busca a genealogia nos campos de concentração, mas, sim, no sistema de *plantation* e na “colônia” para chegar à ocupação na Palestina e aos suicidas-bomba, “em que o corpo é transformado em arma, não somente em sentido metafórico, mas também no realmente balístico”¹⁰⁴.

⁹⁹ AGAMBEN, 2008, p. 88-89.

¹⁰⁰ AGAMBEN, 2008, p. 155.

¹⁰¹ Para uma crítica do processo de desistorização do fenômeno da biopolítica e do caráter subsidiário que tem as relações coloniais no pensamento de Agamben, cf. OTO, A.; QUINTANA CONICET, M. M. Biopolítica y colonialidad: una lectura crítica de *Homo sacer. Tabula Rasa*, Bogotá, n. 12, 47-72, jan./jun. 2010.

¹⁰² MBEMBE, A. Necropolitics. *Public Culture*, v. 15, n. 1, p. 14, 2003.

¹⁰³ “A raça tem constituído a sombra sempre presente sobre o pensamento e a prática das políticas ocidentais, sobretudo quando se trata de imaginar a inumanidade de povos estrangeiros e a dominação que deve exercer-se sobre eles.” (MBEMBE, 2003, p. 17)

¹⁰⁴ MBEMBE, 2003, p. 36.

Numa linha de argumentação que poderia remontar a Ottobah Cugoano¹⁰⁵, ganês que, no século XVII, afirmou que a vida dos escravos era de nenhum sentido para os colonizadores, Mbembe destaca que “a vida de escravo é, de várias maneiras, uma forma de morte-em-vida”, e a condição escrava, uma tríplice perda: de “casa” (morada), de direitos sobre o corpo e de status político¹⁰⁶, o que tampouco significa inexistência de perspectivas alternativas em relação ao tempo, trabalho e a si mesmo. Daí por que afirme, num eco a Aimé Cesaire¹⁰⁷, que “o que a Segunda Guerra Mundial testemunha é a extensão para os povos ‘civilizados’ da Europa daqueles métodos previamente reservados aos ‘selvagens’”¹⁰⁸.

Assim, em contraposição a Agambem, a colônia representa o espaço onde a soberania consiste no exercício do poder fora do direito e onde a paz é a outra face “da guerra sem fim”: a colônia pode ser regulada em absoluta falta de leis pela negação racial de qualquer vínculo comum entre o conquistador e o nativo, porque “aos olhos do conquistador, a *vida selvagem* é outra forma de *vida animal*, uma experiência horripilante, algo ‘alienígena’, além da

¹⁰⁵ CUGOANO, Q. O. *Thoughts and sentiments on the evil of slavery*. New York: Penguin, 1997, especialmente p. 63-80. Cugoano não somente apresenta propostas para terminar com a escravidão, mas também para compensar as nações africanas pelos danos ocorridos e para legalizar o trabalho. Para ele, *os seres humanos são iguais e livres perante outros seres humanos e não perante o Estado*.

¹⁰⁶ MBEMBE, 2003, p. 21.

¹⁰⁷ “[...] e que no fundo o que não se perdoa em Hitler não é o *crime* em si, o *crime contra o homem*, não é a *humilhação do homem em si*, senão o crime contra o homem branco, é a humilhação do homem branco, e haver aplicado na Europa procedimentos colonialistas que até agora se haviam reservado para os árabes da Argélia, os *coolies* da Índia e os negros da África”. (CESAIRE, A. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006, p. 150)

¹⁰⁸ MBEMBE, 2003, p. 23.

imaginação ou compreensão”¹⁰⁹. A experiência da biopolítica é associada tanto ao racismo quanto ao colonialismo.

Mignolo destaca que a contribuição de Agamben – ainda que importante – é “tardia e regional” porque ignora “quatrocentos anos de histórias das quais a dos refugiados e do Holocausto são um momento mais na longa cadeia de descartabilidade da vida humana e da violação da dignidade (e não somente dos direitos) humanos”¹¹⁰.

Para ele, é importante distinguir entre “vida nua” (*bare life*) e “vida descartável” (*dispensable life*): a primeira é consequência do racismo legal e político no trabalho e no controle da autoridade, e, desta forma, o conceito de cidadania é essencial para manter as pessoas sob controle do Estado (associa-se, pois, cidadania e nacionalidade); a segunda é consequência da fundação racial das práticas econômicas capitalistas (redução de custos, ganhos financeiros, acumulação e reinvestimento) que põem as vidas humanas em segundo plano e, pois, transformadas em mercadorias. Se essas são vidas arrancadas de suas comunidades e, dessa forma, “expulsas da humanidade” para se transformar em mercadorias, aquelas o são para justificar a homogeneidade nacional e o ideal de cidadão: “no primeiro caso, mercadoria é preferível à humanidade; no segundo, cidadania é preferível à humanidade”¹¹¹.

Daí por que Judith Butler insiste que cada um de nós “se constitui politicamente em virtude da vulnerabilidade social de nossos corpos – como lugar de desejo e de vulnerabilidade física,

¹⁰⁹ MBEMBE, 2003, p. 24.

¹¹⁰ MIGNOLO, W. La opción des-colonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto y un caso. In: _____. CAIRO, H. (Ed.). *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial*. Madrid: Trama, 2008. p. 196-197.

¹¹¹ MIGNOLO, Walter. Dispensable and bare lives: coloniality and the hidden political/economic agenda of modernity. *Human Architecture Journal of Sociology of Knowledge*, v. 7, n. 2, p. 80-82, 2009.

como lugar público de afirmação e de exposição”¹¹². Enfatizando a necessidade de reconhecer tanto “como as nossas relações nos constituem, mas também como somos despossuídos por elas”¹¹³, reivindica a possibilidade de uma “sociabilidade fundamental da vida corporal, a modos pelos quais estamos, desde o princípio e em virtude de sermos seres corporais, entregues a outros, além de nós mesmos, implicados em vidas que não são as nossas”¹¹⁴; uma particular vulnerabilidade, portanto.

Adverte, contudo, que “a vida se cuida e se mantém diferencialmente, e “existem formas radicalmente diferentes de distribuição da vulnerabilidade física humana ao largo do planeta”, e, dessa forma, “certas vidas estão altamente protegidas, e o atentado contra sua santidade basta para mobilizar as forças da guerra”, ao passo que “outras não desfrutam de um apoio tão imediato e furioso, e não se qualificam até mesmo como vidas que ‘valham a pena’”¹¹⁵. E questiona:

Em que medida árabes, em sua maioria praticantes do Islã, caem fora do ‘humano’, tal como tem sido naturalizado em seu molde ‘ocidental’ pelo labor contemporâneo do humanismo? *Quais são os contornos culturais do humano que estão funcionando aqui? De que modo nossos marcos culturais para pensar o humano põem limites sobre o tipo de perdas que podemos reconhecer como uma perda?* Depois de tudo, se alguém desaparece, e essa pessoa não é nada, então o que e de onde desaparece, e como se pode ter lugar a dor¹¹⁶?

¹¹² BUTLER, J. Violencia, duelo, política. In: _____. *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006. p. 46.

¹¹³ BUTLER, 2006, p. 50.

¹¹⁴ BUTLER, 2006, p. 54.

¹¹⁵ BUTLER, 2006, p. 58, grifos nossos.

¹¹⁶ BUTLER, 2006, p. 59, grifos nossos.

Essas perguntas devem ser a base de uma profunda afinidade entre movimentos centrados em gênero e sexualidade, que questionem “a morfologia e a capacidade normativa que condena ou apaga pessoas fisicamente discapacitadas”, e também das lutas antirracistas, “dado o caráter racial que sustenta as noções culturalmente viáveis do humano que vemos atuar de forma dramática e terrorífica no mundo de hoje”¹¹⁷.

Trata-se de questionar os “limites para o discurso que estabelecem as fronteiras da inteligibilidade humana”, seja por meio de proibições ou de repressões, e, portanto, a violência que se exerce contra seres considerados irrealis, vidas que “já estavam perdidas para sempre, seja porque nunca ‘foram’ e que devem ser eliminadas desde o momento em que parecem viver obstinadamente neste estado moribundo”¹¹⁸.

Mas também de reconhecer que nenhum povo tem o monopólio nem da despossessão nem do sofrimento¹¹⁹; que o “Musselman, tal como os negros, os judeus, e outros sujeitos, hoje e por meio da modernidade, são os alvos privilegiados do paradigma da guerra”¹²⁰ e da violação de seus direitos, vidas e humanidade; e que, por terem silenciados, invisibilizados ou simplesmente descartados como não credíveis, podem estabelecer alternativas ao pensamento hegemônico epistêmico.

5 CONCLUSÃO

Na primeira parte do artigo, foram analisadas as complexas relações entre secularismo e direitos humanos, em especial a

¹¹⁷ BUTLER, 2006, p. 59.

¹¹⁸ BUTLER, 2006, p. 60.

¹¹⁹ BUTLER, J. ¿El judaísmo es sionismo? In: HABERMAS, 2011, p. 79.

¹²⁰ MALDONADO-TORRES, 2008, p. 253.

dissociação, na prática, entre igualdade de gênero e processo de secularização. Nesse processo de separação entre público e privado, determinados temas foram relegados a segundo plano, mas a própria discussão sobre o que é público é uma questão normativa em aberto e permanentemente porosas as fronteiras.

Na segunda parte, discutindo as alegadas vantagens do secularismo, foram abordadas as distintas visões de Islã e de direito islâmico, mostrando a pluralidade interna, inclusive do que se afirma ser uma *sharia* facilmente reconhecível e defensável. Desse ponto de vista, uma discussão de gênero é muito mais conflituosa, por isso foram analisados discursos que, sem abdicar de um referencial islâmico, articulam perspectivas emancipatórias em relação às mulheres, colocando em discussão pressupostos do “feminismo internacional.”

Por fim, com base na discussão de Agamben sobre o “muçulmano” (o judeu que está “marcado” para o extermínio), verificaram-se as construções do humano, que ficaram ocultadas pelos racismos, sexismos e colonialismo e, portanto, os limites da própria intelegibilidade humana e como os direitos humanos devem abrir-se para concepções mais plurais.

Secularism, Islam, and the “Muslim”: reflections on
coloniality and biopolitics

Abstract: This paper aims to demonstrate the complex relationship between secularism and religion, while it dissociates secularism from the necessary gender equality or defense of human rights. Expanded versions of human dignity, using other cultural references, are subsequently reviewed. They demonstrate the diversity of Islamic faiths and Islamic law, as

well as the issues posed by the so-called “Islamic feminism”. Finally, based on the figure of the “Muslim” of the concentration camps, the constructions of the human are reassessed by revealing racism, sexism, and colonialism.

Keywords: Secularism. Religion. Human rights. Biopolitics. Coloniality.

REFERÊNCIAS

ABU-LUGHOD, L. Anthropology in the territory of rights, islamic, human, and otherwise. *Proceedings of the British Academy*, v. 167, p. 225-262, 2010.

AGAMBEN, G. O “muçulmano”. In: _____. *O que resta de Auschwitz: o arquivo e a testemunha*. São Paulo: Boitempo, 2008.

ALI, K. *Marriage and slavery in early Islam*. Cambridge: Harvard University, 2010.

ALI, K. *Sexual ethics & Islam: feminist reflections on Qu’ran, hadith, and jurisprudence*. Oxford: Oneworld, 2006

AN-NA’IM, A. A. (Ed.) *Islamic family law in a changing world: a global resource book*. London: New York: Zed Books, 2002.

AN-NA’IM, A. A. *Islam and the secular state: negotiating the future of Shari’a*. Cambridge: Harvard University, 2008.

AN-NA’IM, Abdullahi Ahmed. *Toward an islamic reformation*. Syracuse: Syracuse University, 1996, p. 180.

ANWAR, G. Elements of a samadiyyag shariah. In: ELLISON, M.; PLASKOW, J. (Ed). *Heterosexism in contemporary world religion: problem and prospect*. Cleveland: Pilgrim Press, 2007.

ASAD, T. Entrevista. In: SHAIKH, N. *The present as history: critical perspectives on global power*. New Delhi: Stanza, 2008.

ASAD, T. Redeeming the “human” through human rights. In: _____. *Formations of the secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University, 2003, p. 140-148

ASAD, T. *Reflections on secularism and the public sphere*. 19 abr. 2009. Disponível em: <<http://www.islamamerica.org/ArticleLibrary/ReflectionsonSecularismandthePublicSphere.aspx>>. Acesso em: 25 out. 2010.

BADRAN, M. *Feminism in Islam: secular and religious convergences*. Oxford: Oneworld, 2009.

BALDI, C. A. Dia internacional das mulheres: e as islâmicas? Disponível em: <<http://www.cartacapital.com.br/internacional/dia-internacional-da-mulher-e-as-islamicas>>. Acesso em: 25 out. 2011.

BALDI, C. A. *What you get is (not) what you see: para uma epistemologia não colonial do Islã e dos direitos das mulheres*. Disponível em: <http://www.revistadoutrina.trf4.jus.br/artigos/edicao015/Cesar_Baldi.htm>. Acesso em: 25 out. 2010.

BALDI, César Augusto. *Feminismo islâmico desconstrói versos do Corão*. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2011-mar-30/feminismo-islamico-rediscute-desconstro-i-versos-corao>>. Acesso em: 25 out. 2010.

BARLAS, A. Islam and body politics: inscribing (im)morality. *Reykjavik*, jun. 2009. Disponível em: <<http://www.asmarbarlas.com/PAPERS/Iceland.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2010.

BARLAS, A. O Corão, a Sharia e os direitos das mulheres. *Consultor Jurídico*, 9 nov. 2009. Disponível em: <<http://www.conjur.com.br/2009-nov-09/corao-sharia-direitos-mulheres-contradicoes>>. Acesso em: 25 out. 2010.

BONATE, L. K. O debate sobre o “encerramento do ijtihad” e a sua crítica. In: SANTOS, B. S.; MENESES, P. *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina; CES, 2009. p. 245-257.

BURKE III, E. Conclusion: islamic history as world history: Marshall G. S. Hodgson and the venture of islam. In: HODGSON, Marshall G. S. *Rethinking world history: essays on Europe, Islam, and world history*. Cambridge: Cambridge University, 1993.

BUTLER, J. ¿El judaísmo es sionismo? In: HABERMAS J. *et al.* In: HABERMAS, J. *et al.* *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta, 2011.

BUTLER, J. *Deshacer el género*. Madrid: Paidós, 2010.

BUTLER, J. Sexual politics, torture, and secular time. *The British Journal of Sociology*, Londres, v. 59, n. 1, p. 1-23, 2008.

BUTLER, J. Violencia, duelo, política. In: _____. *Vida precaria: el poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós, 2006.

CARRILLO, J. Entrevista com Beatriz Preciado. *Cadernos Pagu*, n. 28, p. 19-54, jan./jun. 2007. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/cpa/n28/16.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2010.

CASTRO-GOMÉZ, S. Siglo XVIII: el nacimiento de la biopolítica. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 12, p. 31-45, jan./jul. 2010.

CESAIRE, A. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal, 2006.

CONVÊNIO Europeu para a Proteção dos Direitos Humanos. Disponível em: <www.echr.coe.int/NR/.../0/ESP_CONV.pdf>. Acesso em: 25 out. 2010.

COSTA, J. F. *O sexo segundo Laqueur*. Disponível em: <http://jfreirecosta.sites.uol.com.br/artigos/artigos_html/laqueur.html>. Acesso em: 25 out. 2010.

CUGOANO, Q. O. *Thoughts and sentiments on the evil of slavery*. New York: Penguin, 1997.

DIÁLOGO entre Jürgen Habermas y Charles Taylor. In: HABERMAS, J. *et al.* *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta, 2011.

ESACK, F.; CHIDDY, S. *Islam and Aids: between, scorn, pity and justice*. Oxford: Oneworld, 2009.

EZZAT, H.; ABDALA, A. M. Towards an islamically democratic secularism. In: AMIRAUX, Valérie *et al.* *Faith and secularism*. London: British Council, 2004.

FANON, F. *Peles negras, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.

FOUCAULT, M. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade*. Rio de Janeiro: Graal, 1988. v. 1: A vontade de saber.

HALAQ, W. B. Was the gate of ijtiḥad closed? Disponível em: <http://lawcourses.haifa.ac.il/muslim_law/index/main/syllabus/files/Hallaq.pdf>. Acesso em: 25 out. 2010.

KAMALI, M. H. *An introduction to Shari'ah*. Kuala Lumpur: Ilmiah, 2006.

KAPUR, R. *Desafiando al sujeto liberal: ley y justicia de género en el Asia meridional*. Disponível em: <http://www.idrc.ca/es/ev-111815-201-1-DO_TOPIC.html>. Acesso em: 25 out. 2010.

KAPUR, R. The tragedy of victimisation rhetoric: resurrecting the 'native' subject in international/postcolonial feminist legal politics. In: _____. *Erotic justice: law and politics of new colonialism*. London: Routledge-Cavendish, 2005.

KAPUR, R. Uma correção de visão. *Estado de Direito*, Porto Alegre, n. 29, p. 4-5, 2011.

KUGLE, S. S.-H. *Homosexuality in Islam*. Oxford: Oneworld, 2010.

KUGLE, S. S.-H. Sexuality, diversity and ethics in agenda of progressive muslim. In: SAFI, O. *Progressive muslims*. Oxford: Oneworld, 2003, p. 190-234.

LEVI, P. *É isto um homem?* Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

LEVI, P. *Os afogados e os sobreviventes*. São Paulo: Paz e Terra, 2004.

MAHMOOD, S. Entrevista. In: SHAIKH, N. *The present as history: critical perspectives on global power*. New Delhi: Stanza, 2008.

MAHMOOD, S. Secularism, hermeneutics, and empire: the politics of islamic reformation. *Public Culture*, v. 18, n. 2, p. 323-347, 2006. Disponível em: <<http://publicculture.dukejournals.org/.../2/323.full.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2010.

MAHMOOD, S. Teoria feminista, agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico egípcio. *Etnográfica*, v. 10, n. 1, p. 121-158, 2006. Disponível em: <<http://www.scielo.oces.mctes.pt/pdf/etn/v10n1/v10n1a07.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2010.

MAHMOOD, S.; HIRSCHKIND, Ch. Feminism, the Taliban and the politics of counterinsurgency. *Anthropological Quarterly*, v. 75, n. 2, p. 339-354, 2002.

MALDONADO-TORRES, N. *Against war: views from the underside of modernity*. Durham: London: Duke University, 2008.

MALDONADO-TORRES, N. Secularism and religion in the modern/colonial world-system: from secular postcoloniality to post secular transmodernity. In: MORAÑA, M.; DUSSEL, E.; JÁUREGUI, C. A. (Ed). *Coloniality at large: Latin America and the postcolonial debate*. Durham: Duke University, 2008, p. 360-380.

MALIK, H. (Org.). *Islam and human rights: advancing a US-Muslim dialogue*. Washington: CSIS, 2005.

MASUD, M. K. Ikhtilaf al-Fuqaha: diversity in Fiqh as a social construction. In: ANWAR, Zanah (Ed). *Wanted: equality and justice in the muslim family*. Kuala Lumpur: Musawah, 2009. p. 86-90. Disponível em: <<http://www.musawah.org/docs/pubs/wanted/Wanted-MKM-EN.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2010.

MASUD, M. K. *Muslim jurists' quest for the normative basis of Shari'a*. Netherlands: ISIM, 2001. Disponível em: <http://www.globalwebpost.com/farooqm/study_res/islam/fiqh/masud_norm.pdf>. Acesso em: 25 out. 2010.

MBEMBE, A. Necropolitics. *Public Culture*, v. 15, n. 1, 2003.

MIGNOLO, W. Dispensable and bare lives: coloniality and the hidden political/economic agenda of modernity. *Human Architecture Journal of Sociology of Knowledge*, v. 7, n. 2, p. 69-87, 2009.

MIGNOLO, W. La opción des-colonial: desprendimiento y apertura: un manifiesto y un caso. In: _____. CAIRO, H. (Ed.). *Las vertientes americanas del pensamiento y el proyecto des-colonial*. Madrid: Trama, 2008.

MIR-HOSSEINI, Z. *Muslim women's quest for equality: between islamic law and feminism*. p. 640. Disponível em: <<http://www.smi.uib.no/seminars/Mir-Hosseini/Questforequality.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2010.

MIR-HOSSEINI, Z. *Towards gender equality: muslim family laws and the Shari'ah*. Disponível em: <http://www.musawah.org/docs/pubs/wanted/Wanted-ZMH-EN.pdf>. Acesso em: 25 out. 2010.

MISKOLCI, R. *A teoria queer e a questão das diferenças: por uma analítica da normalização*. Disponível em: <http://alb.com.br/arquivo-morto/edicoes_anteriores/anais16/prog_pdf/prog03_01.pdf> Acesso em: 25 out. 2010.

MUSAWAH. Disponível em: <<http://www.musawah.org/docs/framework/Musawah-Framework-EN.pdf>>. Acesso em: 25 out. 2010.

OSAMU, N. Anthropos and humanitas: two western concepts of 'human being': In: SAKAI, N.; SOLOMON, J. *Translation, biopolitics, colonial difference*. Hong Kong: Hong Kong University, 2006.

OTO, A.; QUINTANA CONICET, M. M. Biopolítica y colonialidad: una lectura crítica de Homo sacer. *Tabula Rasa*, Bogotá, n. 12, 47-72, jun. 2010.

PRINS, B.; MEIJER, I. C. Como os corpos se tornam matéria: entrevista com Judith Butler. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 1, p. 155-167, 2002.

PUAR, J. *Terrorist assemblages: homonationalism in queer times*. Durham: London: Duke University, 2007.

PUREZA, J. M. Ordem jurídica, desordem mundial: um contributo para o estudo do direito internacional. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, v. 64, p. 3-40, dez. 2002.

RICH, A. Heterossexualidade compulsória e existência lésbica. *Bagoas*, v. 4, n. 5, p. 17-44, 2010, Disponível em: <http://www.cchla.ufrn.br/bagoas/v04n05art01_rich.pdf>. Acesso em: 25 out. 2010.

SANTOS, B. S. *As mulheres não são homens*. Disponível em: <http://www.cartamaior.com.br/templates/colunaMostrar.cfm?coluna_id=4984>. Acesso em: 25 out. 2010.

SANTOS, B. S. *Refundación del Estado en América Latina: perspectivas desde una epistemología del Sur*. Lima: Instituto de Derecho y Sociedad, 2010.

SANTOS, B. S. Um Ocidente não-ocidentalista?: a filosofia à venda, a douta ignorância e a aposta de Pascal. In: SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Almedina/CES, 2009.

SANTOS, B. S.; MENESES, M. P. G.; NUNES, J. A. Introdução: para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In: SANTOS, B. S. (Org.). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*. Porto: Afrontamento, 2004.

SARDAR, Z. *Extraño Oriente: historia de un prejuicio*. Barcelona: Gedisa, 2004.

SAYYID, S. Contemporary politics of secularism. In: LEVEY, G. B.; MODOOD, T. *Secularism, religion and multicultural citizenship*. Cambridge: Cambridge University, 2009. p. 186-199.

SCOTT, J. W. *Sexularism*. Florence: European University Institute, Robert Schuman Centre for Advanced Studies Distinguished Lecture, jun. 2009. Disponível em: <http://cadmus.eui.eu/bitstream/handle/1814/11553/RSCAS_DL_2009_01.pdf?sequence=1>. Acesso em: 25 out. 2010.

SENTURK, R. Minority in Islam: from Dhimmi to citizen. In: HUNTER, Sh.; MALIK, H. (Org.). *Islam and Human rights: advancing a US-Muslim dialogue*. Washington: CSIS, 2005.

SENTURK, R. Sociology of rights: “I am therefore I have rights”: human rights in Islam between universalistic and communalist perspectives. In: BADERIN, M. *et al. Islam and human rights: advocacy for social change in local contexts*. New Delhi: Global Media, 2006. p. 375-416.

SENTURK, R. Sociology of rights: inviolability of the other in Islam between universalism and communalism. In: SAID, A. A; ABU-NIMER, M.; SHARIFY-FUNK, M. (Ed.). *Contemporary Islam: dynamic, not static*. London: Routledge, 2006.

SHAIKH, S. A tafsir of práxis: gender, marital violence, and resistance in a south african muslim community. In: _____. MAGUIRE, D. C. *Violence against women in contemporary world religions*. Cleveland: Pilgrim Press, 2007.

SHAIKH, S. In search of al-Insan: sufism, islamic law, and gender. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 77, n. 4, p. 781-822. dez. 2009.

TAYLOR, Ch. Por qué necesitamos una redefinición radical del secularismo. In: HABERMAS J. et al. *El poder de la religión en la esfera pública*. Madrid: Trotta, 2011.

TOLDY, T. M. A violência e o poder da(s) palavra(s): a religião cristã e as mulheres. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, Coimbra, n. 89, p. 171-183, jun. 2010.

TRINDADE, A. A. C. *Tratado de direito internacional dos direitos humanos*. Porto Alegre: Fabris, 1997. v. 1.

VAKIL, A. O Islão em contextos minoritários: comunitarismo, cidadania e diálogo intra e inter-religioso. In: FÓRUM EUGÉNIO DE ALMEIDA, 22-23 out. 2003, Évora. Texto cedido pelo autor.

VARGAS VALENTE, V. Las nuevas tendencias sociológicas en América Latina: entre la emancipación y el conservadurismo: apuntes de en proceso. In: _____. *Feminismos en América Latina: su aporte a la política y a la democracia*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales/Flora Tristán, 2008. p. 317-325.

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

Enviado em 9 de junho de 2011.

Aceito em 7 de agosto de 2011.