
POR QUE DECOLONIZAR O ISLÃ?

[WHY DECOLONIZE ISLAM?]

ELZAHRA MOHAMED RADWAN OMAR OSMAN
INSTITUTO NACIONAL DE ESTUDOS E PESQUISAS EDUCACIONAIS ANÍSIO TEIXEIRA

Resumo: Os aportes epistemológicos oferecidos por uma comunidade de pensamento denominada de Estudos sobre a Colonialidade (EC) realizam-se sob a tentativa de dar a ver as consequências econômicas, sociais, políticas e éticas legadas pelos colonialismos dos séculos XV (primeira modernidade) e XVIII e XIX (segunda modernidade). Esses tiveram também impactos na história da civilização islâmica, ao conformar uma colonialidade do poder e do saber que nada mais são do que as várias facetas de um projeto civilizatório único para toda a humanidade. Isto posto, faz-se necessário compreender o fenômeno do Islã desde aquele marco histórico, mas também desde o pensamento crítico a ele, ou seja, desde o pensamento decolonial. Esse paradigma de pensamento oferece-nos a possibilidade de questionarmos alguns dos pressupostos e normas ditos islâmicos por meio de uma crítica à própria modernidade, ou do que chamamos aqui de islã moderno; ou seja: de um islã que foi conformado também devido às consequências dos colonialismos e colonialidades a eles subjacente.

Palavras-chaves: colonialidade do poder; pensamento pecolonial; islã.

184

Abstract: The epistemological contributions offered by a community of thought called Studies on Coloniality (SC) are developed in an attempt to show the economic, social, political and ethical consequences of the colonialism of XV (first modernity), XVIII and XIX (second modernity) centuries. These colonialisms have had an impact on the history of Islamic civilization by shaping a coloniality of power and knowledge that is nothing more than the various facets of a unique civilizing project for all mankind. That said, it is necessary to understand the phenomenon of Islam from that historical landmark, but also from a critical approach to it, that is, from decolonial thought. This paradigm of thought provides us the possibility to question some of the principles and norms called Islamics, doing so by a critical approach to modernity itself, or to what we call modern Islam: an Islam that was conformed also because of the consequences of colonialisms and its colonialities.

Keywords: coloniality of power; decolonial thought; Islam.

1. O PROJETO DE DECOLONIALIDADE DO PENSAMENTO

Em meio às retóricas quanto à possibilidade de se produzir um pensamento desde o sul, seja ele latino-americano, asiático ou africano (ou não territorialmente localizado por continentes nomeados pelo colonizador), que seja decolonial na tentativa de se desvencilhar dos vários colonialismos, que assegure a necessária autonomia epistêmica e política ao pensamento do sul dentro do norte (SOUSA & MENESES, 2009), que seja original em seus anseios, e produza efetivamente alguma mudança na realidade, apresenta-se o projeto de decolonialidade. Os assim chamados Estudos sobre a Colonialidade,¹ mostram-se como o movimento contemporâneo herdeiro das reflexões surgidas no contexto latino-americano de insurgência intelectual e política do século XX (RESTREPO & ROJAS, 2010). Mais ainda devido à situação de subalternidade epistêmica a que as populações colonizadas, por meio da subserviência de suas elites econômicas, se encontravam em relação ao Império.

Para Segato (2013), o movimento decolonial compara-se apenas a outros três de igual relevância para o pensamento contemporâneo – a Teoria da Dependência, a Pedagogia do Oprimido e a Teologia da Libertação –, pois se apresenta como um dos constructos que pretende redirecionar o olhar da teoria sobre a realidade. Para além dos relevantes problemas filosóficos sobre o que conforma o pensamento, se a teoria ou o objeto, o projeto decolonial deflagra o fato de que o projeto de civilização provindo da consecução das duas empresas coloniais dos séculos XVI e XIX influi sobre todo e qualquer pensamento produzido na academia, bem como àquele que acede nossas asserções sobre os sistemas

¹ A partir das análises oferecidas por Restrepo e Rojas (2010) sobre o uso do termo descolonização, adotaremos o uso do termo decolonialidade/decolonialização quando no referirmos ao contraponto oferecido por essa literatura à colonialidade do poder, do saber e do ser; e descolonização quando nos referirmos à colonização política e militar exercida pelos colonialismos do século XVI e aos Imperialismos do século XVIII e XIX. Também, seguindo a sugestão de Flor do Nascimento (2010), usarei o termo Estudos sobre a Colonialidade (EC) para me referir ao coletivo de pensadoras/es que se propõem pensar desde a descolonização e a decolonização.

políticos, econômicos, valores morais, éticos e estéticos, exercendo contínua e global intervenção sobre os diferentes modos de viver, pensar e ser.

A decolonização do pensamento logra produzir considerável aporte de reflexões teóricas por meio da construção de retóricas político-epistêmicas que asseguram pensar uma compreensão da modernidade diferentemente dos constructos operacionalizados pela historiografia ocidental. Essa vê assentada no iluminismo, na industrialização e na formação dos estados-nação o início da civilização moderna. O projeto da modernidade, para os Estudos sobre a Colonialidade, deveria ser visto, contrariamente ao proposto, como assentado nos colonialismos, no capitalismo global, na racialização, no sexismo e na escravidão da espécie humana. Sem a contínua hierarquização racial, social, política e econômica, entre o Império e as colônias, seria impossível imaginarmos o surgimento de potências imperiais, existentes devido à exploração e aviltamento de uma enorme parcela da população mundial, transformadas em periferias (DUSSEL, 1993) de centros irradiadores de “ilustração”, “civilidade” e “humanidade”.

186

É assim que, com a pretensão de rever o status quo em que uma minoria pensa e normatiza os sistemas de vida da maioria, por meio do projeto epistemológico imperial/colonial racista/sexista (GROSFOGUEL, 2011; 2013), o projeto decolonial pretende influir na configuração de conceitos, categorias e formas de argumentação (RESTREPO & ROJAS, 2010) desde projetos históricos localizados.

A reformulação de categorias de análise dá-se por meio da formulação e revisão de categorias analíticas como as de capitalismo global e sistema mundo moderno (Immanuel Wallerstein), sistema mundo moderno/colonial (Aníbal Quijano), modernidade/Colonialidade (Walter Mignolo), sistema mundo capitalista/patriarcal, moderno/colonial, ocidentalizado/cristianizado (Ramón Grosfoguel), colonialidade do poder (Aníbal Quijano), colonialidade do saber (Edgardo Lander, Santiago Cástro-Gomez), colonialidade do ser (Walter Mignolo, Nelson Maldonado-Torres), colonialidade da vida (Wanderson Flor do Nascimento),

colonialidade de gênero (María Lugones, Ochy Curiel e Rita Segato), diferença colonial e pensamento outro (Walter Dignolo), interculturalidade (Catherine Walsh).

Desse modo, a formulação dessas novas categorias pretende dar a ver que a mítica da origem de uma Europa que tem início na civilização greco-romana, e que exclui a existência de outras realidades históricas, étnicas e culturais como afluentes importantes para a concepção do que se denominou ocidente, deve ser revista (DUSSEL, 1993), mediante operações menos complexas como a desconstrução derridiana; a ver, pelo (des)(en)cobrimento do outro (DUSSEL, 1993), de outras histórias, outros pensamentos, outras concepções de realidade e modos de ser e viver.

A essas operações realizadas pelos EC soma-se a necessidade de reafirmar contextos geopolíticos específicos que não se encerraram com a descolonização política e militar do continente americano, africano e asiático – esses dois últimos apenas ocorridos no século XX. O que conjectura os EC é a própria colonialidade do poder (QUIJANO, 1992), que deve ser vista como um marcador de disciplinamento das subjetividades, por meio do contínuo controle exercido pelo Império sobre as populações consideradas não ocidentais, ou das que não comungam do mesmo projeto de modernidade e civilização apostado pelos países do norte, e pelo norte dentro do sul (SOUSA E SANTOS & MENESES, 2009).

A colonialidade do poder como descrita por Quijano (1992) não se resume à concepção histórica sobre os colonialismos exercidos pelos impérios luso e espanhol na primeira modernidade, nem pelos imperialismos exercidos pela Inglaterra, França e Alemanha no século XIX, mas ao processo contínuo de subalternização dessas populações desde a Conquista da hoje denominada América. A colonialidade do poder também não é uma ideia abstrata sobre o fato de inexistir contemporaneamente algo como a autodeterminação dos povos, haja vista o fato de que há um processo contínuo de subalternização política, econômica e epistêmica, ainda quando as relações de poder parecem difusas.

Os primeiros estudiosos dos EC sugerem que a modernidade não possa ser entendida sem que se entendam os resultados da colonialidade. A criação da categoria de modernidade-colonialidade advém da necessidade de fazer com que a linguagem diga mais sobre a realidade do que geralmente a linguagem do colonizador pretende dizer.

O sistema mundo moderno/colonial como categoria de análise pretende dar conta do fato de que o lugar privilegiado de enunciação desta Europa moderna dá-se devido a uma estrutura colonial do poder (QUIJANO, 1992), que advém da divisão internacional do trabalho e da acumulação capitalista em escala mundial, que tem origem com a conquista e vilipêndio da América, bem como pela escravidão negra por quase quatro séculos. Estabelece-se uma relação de exploração econômica mundial entre os mercados da Europa, da África e da Ásia e, com o processo de colonização capitalista, a institucionalização das diversas hierarquias (estatais, institucionais, de pensamento) que estabeleceram lugares desiguais de enunciação para as diferentes populações mundiais (RESTREPO & ROJAS, 2010).

O sistema moderno-colonial se compõe, portanto, a partir das duas empresas coloniais que conformaram as narrativas históricas de todos os povos, espaços e tempos, saberes, linguagens, memórias e imaginários mediante o referencial do discurso hegemônico de um modelo civilizatório único, globalizado e universal. Segundo Quijano, “a estrutura colonial de poder produziu as discriminações sociais que, posteriormente, foram codificadas como ‘raciais’, ‘étnicas’, ‘antropológicas’ ou ‘nacionais’, segundo os momentos, os agentes e as populações implicadas” (QUIJANO, 1992, p. 1). A colonialidade do poder é, portanto, fruto de um projeto de modernidade ocidental que tem início com a colonização da América e com a hierarquização racial e social dela advindas.

A invenção de uma Europa ideológica, que na geografia moderno-colonial “rapta a cultura grega como exclusivamente europeia e ocidental e que pretende que Grécia e Roma foram o centro da história mundial” (DUSSEL, 2006,

p.59), como também a conformação geopolítica da Europa como um continente berço da civilização ocidental e arauto dos valores liberais e humanistas, só é possível porque houve antes uma América (LANDER, 2006). Para além da óbvia constatação de que espoliação econômica e humana engendrou a possibilidade financeira da constituição dos Estados, de uma Europa rica e próspera, as/os autoras/es argumentam que a concepção de uma Europa como inscrita em nosso imaginário só foi possível porque se operaram retóricas de identidade do ser europeu e do ser o outro. O projeto da modernidade se constitui, portanto, a partir do estabelecimento da *diferença colonial* (MIGNOLO, 2003) entre supostas diferenças incomensuráveis com um outro, que passa a ser o outro da razão. Como nos diz Castro-Gómez:

No princípio, tudo era América, ou seja, tudo era superstição, primitivismo, luta de todos contra todos, 'estado de natureza'. O último estágio do progresso humano, aquele alcançado pelas sociedades europeias, é construído, por sua vez, como 'o outro absoluto do primeiro e a sua contraluz. Ali reina a civilidade, o estado de direito, o cultivo da ciência e das artes. O homem chegou ali a um estado de 'ilustração' em que, no dizer de Kant, pode autolegislar-se e fazer uso autônomo de sua razão. A Europa demarcou o caminho civilizatório pelo qual deverão transitar todas as nações do planeta (CASTRO-GÓMEZ, 2006, p. 179).

Ao tempo em que se encontrava no novo continente populações que, segundo o discurso colonial da época, careciam de alma e que assim não poderiam possuir nem religião nem conhecimento próprio (TODOROV, 2010), o continente europeu construía uma identidade para o homem universal, sumo bom, sumo belo e sumo branco, pela via da dizimação de milhões de mulheres na fogueira da inquisição espanhola por possuírem conhecimento sobre as coisas da natureza, e, portanto, por bruxaria; pelo expurgo das comunidades muçulmana e judias da Andaluzia, de suas tradições e projetos históricos - após quase setecentos anos de confluências de uma grande multiplicidade de pensamentos; e pelo rapto de um contingente enorme de etnias provindas do continente africano para servirem de mão de obra escrava na América, dando ensejo à racialização das populações

colonizadas e escravizadas, ao tempo em que produzia hierarquias sociais e, efetivamente, dando condições para a existência do capitalismo global.

Essas são as grandes dívidas da modernidade, os quatro genocídios/epistemicídios (GROSFOGUEL, 2013). Como apontado por Grosfoguel, a palavra epistemicídio, cunhada por Boaventura Sousa e Santos, será utilizada sempre que pudermos antever que aos genocídios físicos de grandes contingentes populacionais, como nos casos em questão, se suceda o genocídio cultural; o extermínio, portanto, de epistemologias, tradições de pensamento, formas outras de vida. Aos epistemicídios relacionados às hierarquias raciais, de gênero e religiosas correlacionamos a categoria de racismos-sexismos epistêmicos: “a inferioridade de todos os conhecimentos procedentes de seres humanos classificados como não ocidentais, não masculinos ou não heterossexuais” (GROSFOGUEL, 2013, p.40), que para Grosfoguel desencadeia também o que chama de espiritualicídio (GROSFOGUEL, 2011), uma das consequências dos racismos-sexismos epistêmicos: o fim de um modo de ser e estar com a natureza e o sagrado. No caso do genocídio/epistemicídios nas Américas, Quijano (1992) nos conta que: “a repressão cultural e o genocídio massivo levaram a que as prévias culturas da América fossem transformadas em subculturas camponesas iletradas, condenadas à oralidade. Isto é, despojadas de padrões próprios de expressão formalizada e objetivada, intelectual, plástica ou visual” (QUIJANO, 1992, p. 3).

Ademais, a modernidade/colonialidade inscreve o surgimento das primeiras identidades modernas. A partir do início da hierarquização estabelecida pelos diferentes racismos, surgem categorias etno-raciais modernas (MALDONADO-TORRES, 2014) nomeadas pelo colonizador que pretenderam dar conta de uma enorme multiplicidade de manifestações étnico-culturais. Categorias como as de branco, índio e negro se somarão àquelas relacionadas aos “orientais”. Os epistemicídios/espiritualicídios pretenderão nos fazer acreditar que não há mais nada além da “geleia geral” (expressão importada da sociologia americana para se referir à miscigenação na América do Norte), ou seja, a legitimação do discurso

sobre o mito da miscigenação que deliberadamente pretende apagar as diferenças coloniais existentes entre o projeto colonizador-modernizador e os demais projetos históricos inscritos no afora da modernidade (embora sempre em conjunção com ela).

Traçando a linha história da evolução dos diferentes tipos de racismos, Grosfoguel (2013) nos mostra não apenas as diferenças que se vão desenhando entre os deslocamentos desta “nova” categoria, mas, principalmente, a perversidade na qual ela se assenta, uma vez que atinge o próprio ser do colonizado, ou seja, sua humanidade. Assim, a modernidade/colonialidade inicia-se inscrevendo uma espécie de proto-racismo quando classifica como inferior as religiões das comunidades muçulmanas e judias² que habitam a península ibérica, consolidando um discurso propriamente racista com a política do sangue puro, que deveria anteceder à sétima geração.

O discurso racista teológico estabelece-se quando da conquista da América e do famoso debate de Valladolid, que precisamente virá a decidir sobre a humanidade dos indígenas: dado que as cosmologias indígenas não poderiam ser apreendidas por meio das categorias eurocêntricas, decide-se pelo fato de que aqueles não possuíam religião. Restará, portanto, decidir pela sua animalidade ou humanidade (TODOROV, 2010; DUSSEL, 1993). Seriam essas as origens, para Grosfoguel, do racismo estatal, que em consonância com a conquista da América inscreve já no século XVI o início dos racismos contemporâneos.

Com a secularização dos ideais cristãos, a ilustração apregoará novos critérios para a qualificação da categoria racial que passarão a ser no século XIX os biológicos. Veremos principalmente no pensamento político brasileiro de início do século XX a tentativa de estabelecer instituições autoritárias na nova República, que dessem conta do “caráter amorfo, passivo e alienado do mestiço brasileiro”. Ainda

² Momento em que se inicia a consolidação do antissemitismo, categoria que deixa de se referir ao islã quando da tentativa da Europa se penitenciar da culpa sobre o holocausto, e também quando da implantação do Estado de Israel, que manipulará o termo para fins sionistas (GROSFQUEL, 2013).

convivemos com os discursos biologicistas, mas, contemporaneamente, o discurso que se prepondera será o do racismo cultural, uma vez que todas as mazelas serão vistas como deficiências de uma forma de “cultura”.

Após a conquista do sultanato de Granada, último resistente do território andaluz, por parte da monarquia cristã espanhola, e posterior expulsão definitiva dos mouriscos (muçulmanos conversos), pode-se dizer que as conversões pouco valeram para assegurar-lhes as prerrogativas de direitos de humanidade. Ainda que fosse proibida a escravização de cristãos e conversos, e ainda sob a política de sangue puro, a comunidade muçulmana, tendo obtido a garantia de continuar a viver sob o julgo cristão, é escravizada e perseguida (GROSFOGUEL, 2013). Assim que também para Mignolo (2003), pode-se considerar a política de sangue puro como o início dos racismos contemporâneos, uma vez que “a ‘pureza de sangue’ já não era mais medida em termos de religião, mas da cor da pele, e começou a ser usada para distinguir a raça ‘ariana’ das outras ‘raças’ e, cada vez mais, para justificar a superioridade da ‘raça’ anglo-saxônica sobre todas as outras” (MIGNOLO, 2003, p.59). Compreender a política de sangue puro torna-se relevante na medida em que se pode antever o tipo de racismo que seria exportado para a África escravizada do século XVI e para a África colonizada dos séculos XIX e XX. Mais ainda, por meio das descrições de fatos e ocorrências políticas, Mignolo traça o percurso das migrações dos diferentes polos de poder geopolítico que configuraram não apenas a racialização/etnização das “raças”, mas também a preponderância contemporânea com relação à perspectiva de superioridade da “raça branca anglo-saxônica”.

É nesse contexto de epistemicídios e de espiritualicídios que a tradição de pensamento ocidental se delinea. A colonialidade do poder, em sua dimensão epistêmica apresenta-se como a colonialidade do saber; em sua dimensão ontológica como a colonialidade do ser; e em sua dimensão ôntica com a colonialidade da vida. Promovendo os racismos epistêmicos que pretendem deslegitimar toda a ordem de conhecimento que não o eurocentrado como

irracional, primitivo, incipiente e desqualificado como projeto a ser perseguido, mas também como impossibilitado de qualquer tipo de existência:

Aos condenados modernos lhes faltará não somente a verdade, mas também parte fundamental do que se considera ser humano. Essa falta não é tanto um resultado de seu julgamento, quanto um problema mesmo de seu ser. A colonialidade do poder nasce, assim, simultaneamente à colonialidade do ser. (GROSFOGUEL, 2013, p. 44).

Para os EC, o entendimento de que a América deva ser concebida como o território de direito da Europa por meio de um recurso de inteligibilidade da teologia cristã (MIGNOLO, 2003), uma vez que “enquanto negros foram identificados com os mouros violentos que podiam ser erradicados pela violência, povos indígenas vieram a ser concebidos no contexto da conquista como tribos perdidas de Israel” (MALDONADO-TORRES, 2014, p. 655), associado aos racismos-sexismos originados na primeira modernidade (referente aos colonialismos do século XVI), engendraram o ocidentalismo como um projeto global de subalternização de saberes outros que não àquele concebido no bojo dos colonialismos pelo Império. É desde a diferença colonial, portanto, que se articula o ocidentalismo: desde a construção do ideal de um *mesmo* e de um objeto de estudo chamado o *outro*, desde o engendramento de hierarquia de valores relacionadas às *diferenças* concernentes aos projetos epistêmicos, e, conseqüentemente, desde a construção de um projeto de universalidade como valor relacionado à missão civilizadora, primeiramente cristã e, posteriormente, iluminista.

Para Quijano, o paradigma da modernidade/racionalidade europeia-ocidental como o modo de conhecer europeu e de “relação entre a humanidade e o resto do mundo” (QUIJANO, 1992, p. 4) constitui-se a partir da consolidação da categoria de sujeito cartesiano do conhecimento, estabelecido em oposição ontológica a um objeto que se dá a conhecer, e, portanto, também externo à natureza, e alheio a ela. O sujeito cartesiano nega o aspecto intersubjetivo: “relação de pessoas a propósito de algo e não uma relação entre um indivíduo e algo (...) tanto de modo material como intersubjetivo” (QUIJANO, 1992, p. 5) na

conformação do conhecimento, uma vez que pretende que esse advenha de uma força do espírito racional que sozinho pode apreender um fenômeno objetivamente. Recusa-se a reconhecer que a produção de conhecimento ocorre mediante diversos fatores relacionais: sejam eles étnicos, sociais, temporais, espaciais, entre diferentes tipos de objetos e a natureza. Ademais, o paradigma do sujeito cartesiano inscreve-se sobre o pressuposto de uma exterioridade constitutiva entre o sujeito e o objeto, apondo à racionalidade científica a tarefa de dizer/descrever o objeto para fins utilitaristas, ou seja, sempre a bem da ciência, nunca a experiência da conformação desse objeto por diferentes sujeitos (sociais, culturais) ou intersubjetivamente.

E tais desigualdades são percebidas como de natureza: só a cultura europeia é racional, pode conter “sujeitos”. As demais não são racionais. Não podem ser nem almejar “sujeitos”. Em consequência, as outras culturas são diferentes no sentido de serem desiguais, de fato inferiores por natureza. Só podem ser “objeto” de conhecimento ou de práticas de dominação. Nessa perspectiva, a relação entre a cultura europeia e as outras culturas se estabeleceu e, desde então, se mantém como uma relação entre “sujeito” e “objeto”. Bloqueou, em consequência, toda relação de comunicação e de intercâmbio de conhecimentos e de modos de produzir conhecimentos entre as culturas, já que o paradigma implica que entre “sujeito” e “objeto” não possa haver senão uma relação de exterioridade (QUIJANO, 1992, p. 6).

Consequentemente, o ocidentalismo como imaginário dominante do mundo colonial/moderno concebe apenas a prevalência de um único projeto epistemológico, que, em sendo cientificista, racionalista, positivista, masculinista e eurocentrado, e em consonância com a ciência moderna, torna-se mais uma forma de controle, mais um dispositivo de saber-poder que determina a validade dos projetos epistêmicos outros, que assegura determinadas representações sociais a fim de legitimar um conhecimento dessubjetivado porque objetivo, descorporificado porque universal, e descontextualizado porque válido para qualquer época e lugar (LANDER, 2005a). Mas também, e em consonância com a perspicácia ideológica do ocidentalismo advindo dos novos colonialismos globais do século XX, quer crer que não há relações, intersubjetivas, interimperiais,

intercoloniais entre os diferentes projetos já existentes; ou seja, que há uma “pureza de sangue” concernente ao projeto de pensamento ocidental.

Se, como nos diz Mignolo (2003), “a cosmologia cristã e a islâmica; a cristã e a confuciana, entre outras, apenas encenam dicotomias quando consideradas uma a uma, não quando comparadas dentro dos limites geo-históricos do sistema colonial/moderno” (MIGNOLO, 2003, p. 10), então será preciso reconhecer que traçar limites geográficos, territoriais e epistêmicos – inscritos por meio de categorias racionais e objetivas de conhecimento – torna-se um exercício relacionado à ideologia de um determinado projeto de poder.

A isso chamaremos eurocentrismo, uma concepção de mundo localizada, ainda que global, responsável por apresentar a narrativa histórica da modernidade/colonialidade como conhecimento objetivo, científico e universal. A ele relega-se a violência epistêmica (SPIVAK, 2010) a que estamos hoje submetidos/as, pois os conhecimentos produzidos fora dos centros hegemônicos e em línguas não-hegemônicas são passíveis de serem desconsiderados porque “alheios” ao projeto global ou vistos com parcimônia, já que considerados saberes regionais ou tradicionais. A fim de rebater críticas às asserções de que todas as culturas comungam do mesmo etnocentrismo do eurocentrismo, Dussel (2005) nos diz que “ainda que toda cultura seja etnocêntrica, o etnocentrismo europeu moderno é o único que pode pretender identificar-se com a ‘universalidade-mundialidade’” (DUSSEL, 2005, p. 63).

Pensando um possível diálogo entre dois estudiosos pertencentes ao coletivo da decolonialidade do pensamento, recolo a pergunta que Edgardo Lander (2005a) nos faz como se segue: quais são hoje as possibilidades (e a realidade) de um diálogo feito a partir das regiões excluídas e subordinadas pelos conhecimentos coloniais e eurocêtricos (Ásia, África, América Latina)? Ao que respondemos com a seguinte colocação de Porto-Gonçalves (2005): a decolonialidade do saber “ao recuperar simultaneamente os diferentes lugares na conformação de nosso mundo:

abre espaço para que múltiplas epistemes dialoguem” (PORTO-GONÇALVES, 2005, p.19).

Já que podemos contar com pensamentos que aprenderam a negociar por meio de lógicas distintas e a transitarem entre diferentes códigos (LANDER, 2005b), mais que pensar em multiculturalismo, será preciso reconhecer a legitimidade dos diversos modos de interculturalidade que procuram resistir ao projeto colonial, ao mesmo tempo em que dão conta de seus próprios projetos históricos/epistêmicos.

2. DECOLONIZAR O ISLÃ DESDE A DIFERENÇA COLONIAL

A colonialidade epistêmica mantém não apenas a colonialidade do poder inscrita nas relações políticas e econômicas entre o centro e a periferia, ou entre fronteiras externas e fronteiras internas entre os impérios e as colônias (MIGNOLO, 2003), mas perpetua a própria colonialidade da vida (FLOR DO NASCIMENTO, 2010). A universalização epistêmica do projeto único escamoteou experiências vividas que davam conta daquilo que os projetos filosóficos apenas conseguiram antever no campo abstrato do conhecimento: sociedades comunitárias que concretamente conduziam a distribuição de suas riquezas (a noção de bem viver andina), relações de gênero inscritas doutro modo, nem sempre tão desiguais como àquela que em contato com o colonizador estressou não apenas as hierarquias sociais e religiosas, mas também as de convivência no seio de diferentes sociedades (SEGATO, 2012), como também resolução de conflitos éticos por meio de soluções gestadas de acordo com a necessidade de seu projeto histórico (SEGATO, 2007; 2012). Assim, da possibilidade de analisarmos as diferentes sociedades, anteriormente à colonização, torna-se factível a compreensão de porque as retóricas utilizadas pelos EC apresentarem-se de modo a reinscrever a ordem imposta.

Daí que as contribuições de Said, tanto para o que veio a ser considerado o projeto de decolonialidade do pensamento, quanto para a crítica da

epistemologia eurocêntrica, desde o orientalismo, concentrarem-se na arqueologia da formação do pensamento científico ocidental. Será a partir da consolidação de algumas disciplinas no século XVIII (etnologia, antropologia, paleontologia) que os discursos sobre o outro passam a adquirir validação científica. Se a Europa começa a construir sua identidade com a conquista de Granada e a conquista da América, será a partir dos cientificismos resultantes dos séculos de Iluminismo (CASTRO-GÓMEZ, 2008) que se começa a querer justificar a supremacia europeia por meio da redescoberta das origens da gloriosa civilização ocidental, em reinscrevendo a história do continente asiático, que será visto como seu próprio passado, anterior à vindoura glória do homem branco. Como nos diz Castro-Gómez (2008), os diferentes projetos epistêmicos são posicionados de modo a servir a uma específica concepção teleológica da história, que nos conduzirá como caminho natural ao modelo de vida ocidental, e em total desconsideração quanto às múltiplas coexistências espaço-temporais existentes tanto na conformação do pensamento europeu, quanto de qualquer outro projeto histórico.

Ao contrário das asserções supostas pela crítica aos EC, não há uma busca por um “nativismo epistêmico e culturalista” (RESTREPO & ROJAS, 2010) pelo melhor da terra, ou uma ilusão cultivada sobre como o passado era melhor. Mas o necessário reconhecimento de que há outras construções, outras categorias, outras conformações de pensamento a que se pode acorrer. Não se buscam os modos puros e essenciais usurpados pelo colonizador, isso já não é mais possível, uma vez que os projetos mutuamente se influenciaram. No entanto, pensar, como os EC sugerem, que a modernidade é um projeto colonial, reabilita uma concepção sobre o fato de os choques de cosmosvisões (MIGNOLO, 2003) terem influído tanto no projeto do colonizador quanto no do colonizado, embora saibamos que as relações de poder neste caso sejam absolutamente hierárquicas: “a Argélia, por exemplo, raramente será incluída como parte da história nacional francesa, apesar do fato de que uma história da Argélia, como nação, não pode ignorar a França (MIGNOLO, 2003, 82)”. Assim, é possível a partir dessa operação rever posições essencialistas

sobre as origens, as raízes, e a originalidade do pensamento ou de qualquer outra empreitada como a do projeto da modernidade.

Empreende-se o processo de decolonização epistêmica na medida em que se faz necessário o reconhecimento de que as diversas formas de se aceder a projetos comunitários outros, projetos educacionais outros, projetos econômicos outros, projetos políticos outros, projetos estéticos outros possam se realizar desde conhecimentos subalternizados, ou seja, desde um pensamento crítico, feito na margem e desde a margem (MIGNOLO, 2003). A tal pensamento, que advém dos conhecimentos subalternizados, e em se sabendo constituído com os do centro, Mignolo conceitua pensamento/gnose liminar – conceito proveniente da noção de fronteira, constante dos feminismos chicanos: híbrido porque inscrito no sistema mundo moderno/colonial, apto a operar desde a crítica aos projetos impostos pelos diversos colonialismos, mas também sabedor de que é possível distinguir formas outras de conhecer e de ser desde elementos ainda restantes, ainda próprios, ainda recuperáveis, ainda existentes e talvez capazes de rechaçar o projeto liberal, conservador, heteronormativo e capitalista da modernidade.

Apenas desde a diferença colonial pode-se pensar a existência de um pensamento outro, uma vez que apenas na perspectiva da subalternidade, conectada pelas experiências comuns aos colonialismos, é possível recuperar um lugar de enunciação que subverta a hierarquia imposta pelo projeto colonial ao mesmo tempo em que reconheça suas potencialidades epistêmicas, disponíveis por meio das fissuras no imaginário do sistema mundo moderno/colonial (MIGNOLO, 2003): apontando os limites da epistemologia moderna, dessubalternizando saberes e expandindo o horizonte do conhecimento humano para além da academia e da racionalidade ocidentocêntrica (MIGNOLO, 2003); para além, portanto, da transformação desse outro em mais um objeto dos estudos culturais desde o Império.

3. PRÁTICAS ISLÂMICAS COLONIZADAS

Embora o presente artigo não tenha como objetivo realizar uma pesquisa mais detalhada sobre quais foram os mecanismos de colonização das práticas islâmicas ao longo dos séculos de história da relação do islã com o ocidente, faremos apenas uma breve aproximação daquilo que reconhecemos refletir a colonialidade do saber nas práticas ditas islâmicas.

Como nos diz Quijano (1992), o imperialismo não destruiu as tradições culturais da Ásia e da África, mas o modo como essas culturas foram subalternizadas dão condições de conjeturarmos os efeitos que um discurso sobre a modernidade teve sobre como elas se veem perante o mundo, bem como reificam suas tradições a fim de fazerem frente ao projeto colonizador global. Também, seguindo as observações de Mignolo (2003), embora houvesse outros impérios além do ocidental, como o russo, o japonês, e, no caso islâmico, os impérios Turco-Otomano, Sáfavida no Irã e Mongul na Índia, e que são matéria de reflexões importantes sobre as diferentes configurações de relações de poder, nos referimos àquelas que deram ensejo ao atual status quo mundial. Além disso, nenhuma delas operou de modo a construir projetos globais de racialização, extorsão de riquezas e hierarquização de saberes, como ocorrera na primeira e segunda “modernidade”.

No entanto, e apenas como exemplificação, Masud (2001) narra a história sobre como o colonizador intervirá na acepção das normas legais islâmicas; anteriormente, com a existência de uma enorme variedade de interpretações sobre as normas de escolas jurídicas islâmicas, não havia algo como um direito positivista. Ainda que pudéssemos pensar em categorias como as de códigos e compêndios de normas, não havia uma letra morta a qual recorrer, mas a possibilidade de releituras e interpretações poderem dar conta da experiência vivida. Masud (2001) também pede para que atentemos ao fato de que a construção escolástica de um direito islâmico pela colônia esqueceu as distinções que havia entre as jurisprudências das escolas e o que era efetivamente aplicado, a distinção entre os textos e os costumes. Para além desse fato, o colonizador britânico, pensando em relegar a

religião ao campo da vida privada, legislará a fim de limitar o uso dos códigos islâmicos apenas quando aplicados em âmbito pessoal. Hourani aponta para o fato de as populações viverem sob uma dualidade de sistemas legais “casos criminais, civis e comerciais eram decididos de acordo com códigos e procedimentos europeus, e a autoridade da shariah, e dos juízes que a dispensavam, limitava-se a questões de status pessoal” (HOURANI, 2006, p. 453). O direito passa a ser considerado aquele que é legislado pelo Estado, tornando a compreensão sobre o direito religioso e/ou consuetudinário como se compartimentalizado para todo o sempre.

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. Ou seja: o *revival* atual do direito islâmico é, até certo ponto, o revigoração de uma construção colonial (BALDI, 2011, p. 153).

200

Para quem conhece um pouco da construção da jurisprudência islâmica, tal operação é, no mínimo, duvidosa, uma vez que não há que se compartimentalizar diferentes aspectos da vida, quando eles são pensados para terem atuação conjunta.

Organizando a vida inteira de modo que Deus tenha prioridade e seus planos para a humanidade se concretizem plenamente, os fiéis chegarão a uma integração pessoal e social que lhes permitirá vislumbrar a unidade que é Deus. Isolar um setor da vida e declará-lo fechado para esse “esforço” religioso equivaleria a uma chocante violação do princípio de unificação (*tawhid*) que vem a ser a virtude cardinal do islamismo (ARMSTRONG, 2009, p. 63).

Também, para Reza Aslan, historiador das religiões irano-americano e um dos principais intelectuais convocados pela mídia americana para dar esclarecimentos sobre o “islã” em tempos de crise, o islã deveria ser visto não como uma religião, mas como uma civilização e uma cosmologia:

É a convicção dinâmica de que as responsabilidades espirituais e seculares de uma pessoa são as mesmas, de que o dever de uma pessoa para com a comunidade é indistinguível de seu dever para com Deus. Desde a criação de a primeira ordem civil islâmica em Medina, o islã tem se esforçado não somente para evitar maus hábitos, mas também para encorajar a virtude, não somente para satisfazer as necessidades do povo mas também para satisfazer a vontade de Deus (ASLAN, 2005, p. 258).

A isso se responde por meio do conceito de tawhid ou unicidade entre as coisas divinas e mundanas. Para a cosmologia islâmica toda a diversidade presente no mundo, seja ela de povos e de religiões, seja ela as referentes à natureza material ou divina comungam do mesmo todo e influem conjuntamente para isso. Não é apenas a diferenciação de aspectos da experiência vivida que é estranha ao islã, mas também a ideia de que a diversidade histórica, geográfica e religiosa a ele intrínseca sejam-lhe alheias.

Exemplificando o já dito, Lila Abu-Lughod (2001) conta sobre o estudo realizado por Judith Tucker, uma das pioneiras no campo da história social sobre mulheres do oriente médio, e que publicou um livro sobre as opiniões legais de juristas em cortes islâmicas relativamente a casos que envolviam questões de gênero ocorridos em Damasco, Nablus e Jerusalém. A conclusão da autora, segundo Abu-Lughod, é que “embora as doutrinas legais islâmicas fossem baseadas em diferenças entre homens e mulheres, juízes optavam na prática por interpretações mais amplas e flexíveis baseadas em um desejo de justiça e de estabilidade para a comunidade” (ABU-LUGHOD, 2001, p. 104-105). E que, portanto, apenas com a recente codificação das normas sociais impetradas pelo Estado, torna-se latente os privilégios de uma sociedade patriarcal sem o que Tucher chama de um acompanhamento da flexibilidade e ativismo judicial que haviam sido até então a marca da justiça islâmica.

Recentemente, durante o ataque militar israelense sobre Gaza em julho de 2014, foi possível acompanhar pela mídia alternativa denúncias de movimentos LGBTQ, localizados em todo mundo, mas também em Israel e na Palestina, concernentes às propagandas de ocupação israelenses, denominadas *pinkwashing*.

O *pinkwashing* pretende justificar a ocupação colonial da Palestina, o apartheid implantado pelo Estado de Israel, o massacre e a violação de todo e qualquer acordo internacional por meio da construção da imagem de uma Israel que pinta mais rosa: estratégia que inclui divulgação de peças publicitárias (“O melhor exército do Oriente Médio não discrimina homens e mulheres homossexuais – Liberais de verdade amam Israel”) sobre as relativas liberdades civis em Israel, atração do *pink money*, por meio da atração da comunidade LGBTQ a Israel para passarem as férias, e a construção de retóricas sobre como as populações liberais e civilizadas do mundo, diga-se ocidental, devem apoiar a ocupação israelense a fim de não coadunarem com o cerceamento das liberdades das mulheres palestinas, bem como protegerem a população LGBTQ das políticas discriminatórias dos vizinhos de Israel.

A essa altura, torna-se já reconhecível a estratégia colonial de Israel, a mesma utilizada pelo Império Britânico para justificar o controle sobre suas colônias, afinal, como arautos da civilização, viam-se impelidos a salvar da barbárie as populações colonizadas, protegendo as mulheres de sua cultura/religião, e ajudando-os a chegar a um estágio superior de “ilustração” (SPIVAK, 2010; ABU-LUGHOD, 2012). Daí que a frase “uma civilização deve ser medida pelo modo como trata suas mulheres” parece-nos ter sido cunhada dentro desta perspectiva: o de hierarquizar populações, subjugar-las e condená-las aos colonialismos.

A fim de rever a posição necessária sobre as sociedades islâmicas quanto a como lidam com as questões relativas às pessoas LGBTQ, Gabriel Semerene, pesquisador brasileiro sobre o Oriente Médio, nos diz que:

A opressão patriarcal e heteronormativa é, como em todas as sociedades contemporâneas, um fato concreto nas sociedades palestina e árabes em geral, ao que se acrescenta um quadro legal muitas vezes desfavorável. De fato, quando a Europa exportou o Estado-nação moderno para o Oriente Médio, exportou igualmente códigos civis que condenavam as relações entre pessoas de mesmo sexo. Se, nas ex-metrópoles coloniais europeias, as leis criminalizando relações homossexuais foram abolidas entre as décadas de 1970 e 1980, em países como o Líbano, a Síria e o Egito, os artigos sancionando práticas sexuais “contra a natureza” são uma herança colonial. Vale frisar que nos Territórios

Palestinos, com a exceção de Gaza, as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo foram legalizadas em 1951³.

Parece-nos óbvio que o colonialismo israelense não virá em socorro das populações discriminadas, mas o contrário, uma vez que os ataques a sua população, que não discriminam *queers* de heteronormativos, tendem a estressar as relações hierárquicas internas, dificultando a que ocorram a suas próprias lutas, afinal, uma população injustiçada dificilmente conseguirá almejar algum tipo de justiça internamente. Apesar disso, associações como a alQaws (o arco-íris, em árabe), e o grupo Palestinian Queers for BDS, que militam tanto contra a ocupação como contra a homofobia, seguem sua militância denunciando, inclusive, o *pinkwashing*, apesar da total invisibilidade dos grandes meios de comunicação às suas lutas, que dizem respeito à libertação e igualdade de sociedades continuamente reificadas pelo orientalismo.

Segundo uma intuição importante, Grosfoguel nos diz que investigar o islã em uma perspectiva epistêmica pós/colonial/decolonial significa produzir uma visão decolonial ao interior de e a partir do islã, revendo as distorções coloniais produzidas nas tradições e narrativas da teologia islâmica (GROSGOUEL, 2014). Um exemplo do que isso significa segue do seu relato abaixo:

Em uma visita que fiz a Marrocos a convite do Centro de Estudos da Mulher no islã, dirigido por Asma Lamrabet, pude notar que em todas as mesquitas se proíbe a entrada de não-muçulmanos. Isso me surpreendeu muito porque, no resto do mundo muçulmano, e desde os tempos do profeta, as mesquitas sempre estiveram abertas a não-muçulmanos. De forma que me perguntava de onde isso vinha. Para a minha surpresa, isso foi institucionalizado a partir do colonialismo francês, quando um general chamado Louis Hubert Lyautey passou um decreto proibindo a entrada de não-muçulmanos nas mesquitas como uma estratégia de “divide e reinarás” ou “divide e vencerás”. Hoje em dia esse decreto continua institucionalizado no Marrocos, proibindo a entrada de não-muçulmanos nas mesquitas, e é reciclado entre os muçulmanos marroquinos como algo autêntico do islã justificado por meio de falsos hadiths como fonte para explicar essa prática excludente (GROSGOUEL, 2014, p. 17).

³ Reportagem da Revista Geni: “Israel lava mais rosa: Como a propaganda sionista sequestra a causa LGBTQ para dissimular suas violações de direitos humanos, a ocupação e o massacre do povo palestino”. Por Gabriel Semerene. Disponível em: <http://revistageni.org/08/israel-lava-mais-rosa/>. Acesso em 30 de junho de 2015.

Esses casos foram trazidos aqui de modo a exemplificar a colonialidade do poder conjugada à colonialidade do saber, posto que “a retórica do poder gera com muita facilidade, quando exercida num cenário imperial, uma ilusão de benevolência” (SAID, 2011, p. 18). Mas não apenas: quando se pensa numa decolonização do islã, pretende-se que práticas tidas como inscritas no seio de uma ética islâmica sejam revistas à luz das práticas coloniais, bem como a partir de uma nova perspectiva de como acedermos ao conhecimento das sociedades e de suas tradições culturais, uma vez que essas são dinâmicas, estão constantemente revendo seus parâmetros de justiça e equidade, e, portanto, não podem ficar à mercê de um regime discursivo sobre o que são ou deveriam deixar de ser.

4. DECOLONIZANDO O ISLÃ...

Desde a diferença epistêmica colonial nos perguntamos por que decolonizar o islã, e a essa pergunta quero desenvolver três argumentos diferentes e complementares. Primeiro porque os estudos sobre a colonialidade procuram oferecer possibilidades outras de conhecimento e ação no mundo que valham para os diferentes projetos colonizados e subalternizados: “A América Latina deve ser entendida mais como uma ‘perspectiva’ ou um espaço epistemológico do que como uma região” (RESTREPO & ROJAS, 2010). Nesse sentido não há incongruência alguma em se apropriar do arcabouço teórico da decolonialidade do pensamento quando seus referenciais teóricos foram criados para pensar a América Latina e sua situação no capitalismo global, já que, como nos diz Mignolo, o pensamento liminar desde a diferença colonial responde tanto aos anseios latino-americanos de compreensão e sublevação dos colonialismos quanto à necessidade de pensarmos conjuntamente diferentes modos de resistência ao projeto modernizador. Daí que não é difícil encontrar na literatura contemporânea a recepção da perspectiva do pensamento decolonial sendo utilizada para se pensar os estudos pós-coloniais

(SIAN, 2014), os diferentes feminismos decoloniais (OCHY, 2007; LUGONES, 2008; GROSGUÉL, 2014), a construção de uma Teologia Islâmica da Libertação, e a Pedagogia Decolonial Islâmica⁴, os aportes oferecidos pelas feministas/mulheres/intelectuais/crentes islâmicas e tantas outras tentativas de escaparmos ao projeto liberal por meio do uso das retóricas, narrativas e de um real projeto político, pragmático, pedagógico desde os EC.

Em consonância com a primeira resposta, ressaltamos o fato de que o islã será inscrito como outro na primeira e na segunda modernidade (como visto nas primeiras seções), dando ensejo ao orientalismo como descrito por Edward Said (SAID, 2007), contraponto necessário ao ocidentalismo (MIGNOLO, 2003) e, portanto, reinscrevendo seu próprio projeto desde a diferença colonial. Como nos diz Mignolo, “o orientalismo, em outras palavras, foi uma rearticulação particular do imaginário do sistema mundial colonial/moderno em sua segunda fase, quando o ocidentalismo, estruturado e implementado no imaginário dos impérios espanhol e português, começou a se esvanecer” (MIGNOLO, 2003, p. 95).

205

Ao orientalismo como descrito por Said (2007), ressaltamos duas proposições importantes. A primeira encontra-se na esteira do pensamento decolonial e refere-se à operação relacionada às narrativas de ontologização e diferenciação epistêmica entre um eu (ocidente) e um outro (oriente), por meio da transformação desse outro em objeto de estudo, ou seja, em um outro radical: algo que, segundo Quijano (1992), não haver na história precedente parecido com a ontologização dos “ocidentais” pelos “outros”. Mas também devido às hierarquias de poder e autoridade relacionadas à subalternização dessas sociedades colonizadas, o ser do oriente pode ser constituído por meio de um regime discursivo. De modo algum, no entanto, as representações ensejadas pelo orientalismo ou pelas retóricas de exclusão do outro são apenas da ordem do

⁴ Decoloniality Europe: Center of Study and Investigation for Decolonial Dialogue. Disponível em: <http://decolonialityeurope.wix.com/decoloniality#!decolonising-europe/c48f>. Acesso em: 24 de novembro de 2015.

discurso; no entanto, os discursos possuem a capacidade de reificar/essencializar “culturas”, moldando-as de acordo com a colonialidade do saber.

Como consequência das sociedades islâmicas terem participado do projeto moderno/colonial, citemos, portanto, os racismos e racializações delineados por Grosfoguel, como também o uso da mão de obra escrava provinda do continente africano na consecução da primeira barbárie colonial e, posteriormente, os imperialismos do século XVIII e XIX, ocorridos na África e na Ásia. A segunda barbárie colonial só será possível devido às fórmulas aprendidas com a primeira: o ocidentalismo, na segunda modernidade, pode continuar o seu projeto global na medida em que se expande para outros continentes, levando as mesmas estruturas de subjugação, racismos/sexismos epistêmicos da primeira modernidade. Apenas a título de exemplificação histórica, citemos Quijano (1992) sobre a segunda modernidade:

Na Ásia e no Oriente Médio as altas culturas não puderam ser destruídas em sua intensidade e profundidade. Mas foram colocadas em uma relação de subalternidade, não somente diante do olhar europeu, mas também diante de seus próprios portadores. A cultura europeia ou ocidental, pelo poder político-militar e tecnológico das sociedades portadoras, impôs sua imagem paradigmática e seus principais elementos cognitivos como norma orientadora de todo desenvolvimento cultural, especialmente intelectual e artístico. Essa relação se converteu, como consequência, em parte constitutiva das condições de reprodução daquelas sociedades e culturas, impelidas para a europeização em todo ou em parte (QUIJANO, 1992, p. 3).

206

Nesse sentido, pensar o islã e as diferentes sociedades islâmicas a partir dos aportes teóricos oferecidos pela inflexão decolonial passa necessariamente pelo projeto de decolonização do saber, que precisará resgatá-lo do lugar de subalternidade epistêmica em que foi colocado, revendo “representações, concepções de mundo, subjetividades” (SAID, 2007) e imaginários sobre o ser e sobre o outro, bem como recuperando saberes, a diversidade de seus diferentes projetos, suas tradições racionais, místicas, poéticas, religiosas, ou seja, toda uma cosmologia relegada ao status de “religião” que por meio dos racismos epistêmicos precisará estar condicionada ao âmbito da vida privada. Decolonizar o islã (o islã

colonial, sexista e patriarcal) e depatriarcalizá-lo (por que, como nos dirão as feministas chicanas, não há decolonização sem depatriarcalização), é uma operação necessária para que deixe de se acorrer aos modos como procura se adaptar/resistir aos projetos universais eurocentrados, cientificistas, racistas-sexistas.

A decolonialidade do pensamento desde o islã deverá, portanto, reverter a lógica normativa, herdeira do positivismo jurídico-ocidental, que pretende circunscrever o islã desde os limites de uma religião monolítica, essencializada e invariável no tempo e no espaço (situação sem precedentes à própria história islâmica: “A ideia da monarquia cristã de Castela era unificar todo o território sob seu reinado mediante a autoridade de ‘um Estado, uma identidade, uma religião’, em contraste com Al-Andalus, onde havia múltiplos Estados islâmicos (sultanatos) com ‘múltiplas identidades e espiritualidades dentro de suas fronteiras territoriais’” (GROSGUÉL, 2013, p. 41).

O terceiro argumento refere-se à necessidade de ver o islã não como uma religião nos modos como essa expressão cultural fora construída pelo ocidente, mas antes como uma forma de vida, uma cosmologia. O islã hoje é uma representação do orientalismo no sentido de que os próprios muçulmanos reconhecem o islã apenas em seu formato colonial, ou seja, a partir do olhar externo, do olhar do colonizador, sobre o que é o islã e que irá constituir a concepção interna ao islã sobre o que ele deveria ser.

A decolonização do islã não é uma operação apenas necessária devido aos colonialismos, não há um islã bom anterior à colonialidade do poder e do saber. Não há nem mesmo *um* islã de antes, nem mesmo *um* islã de depois. Embora possa parecer óbvio, a decolonização do islã deve servir a operação de recepcionar o islã como categoria de análise, e apenas quando inscrito em um contexto particular que leve em consideração “a pluralidade de interpretações, práticas e experiências que constituem o universo de referências religiosas delimitadas pelo termo islã” (PINTO, 2010, p. 29). No entanto, há que se ter em conta que a permanência da civilização islâmica bem como os inúmeros processos modernos de comunicação (PINTO,

2010), fazem com que haja um diálogo constante entre “discursos, práticas, objetos, imagens e pessoas que circulam em diversas arenas supralocais” (PINTO, 2010, p. 30), ou seja, que existam, como afirma Barlas (2002), elementos constituintes, continuamente reificados que componham uma determinada tradição referente à civilização islâmica, informada por meio de “referência comum a textos sagrados e tradições rituais” (PINTO, 2010, p. 30).

Mais ainda, uma vez que se vivem globalmente os efeitos do colonialismo, e que esses possuem relevância para a discussão sobre o islã, pensar a decolonialidade faz-se necessário também para salvar o islã do próprio islã, no que ele se configurou devido a uma grande variedade de fatores, mas também devido aos racismos culturais, ao orientalismo e aos imperialismos. Assim, ao tempo em que se des(en)cobre o islã, a decolonização de seus inúmeros projetos epistêmicos, relacionados a tantos outros colonialismos, passa necessariamente por resgatá-lo de dentro do projeto moderno/colonial em que está aprisionado, como nos diz Segato sobre a decolonização de projetos históricos desde a colonialidade (SEGATO, 2012; 2014).

208

O processo de decolonização de um projeto epistêmico encoberto por séculos de colonialismos e apagamento de seus diversos referenciais históricos não deve ser visto apenas como um processo de acessão à busca do pensamento inscrito na diferença colonial. Decolonizar, para além do reconhecimento do influxo dos colonialismos na história moderna, e compreensão dos modos como atuam as colonialidades do poder, realiza-se por meio do processo crítico do pensamento, como o proposto pela *desconstrução* de Jacques Derrida.

Nesse sentido, é preciso pensar a desconstrução como um modo possível de decolonização, como também seriam a escritura e o rastro. São todos “indecidíveis”, no sentido em que não podem se constituir como conceitos, mas alertam para as fissuras que o texto apresenta quando aberto às múltiplas retóricas, e que parecerão inexistentes quando o texto é lido de forma metafísica. Desconstrução, portanto, não significa dar a ver os elementos que compuseram um

conceito, uma tradição de pensamento ou uma cultura; desconstrução é a operação que mostra estarem abertos os espaços de significação da linguagem, quer dizer, tudo aquilo que a metafísica não pode abarcar é matéria de re-visão sobre o mundo. É nestes espaços de significação que a retórica se apresenta, como instrumento que subverte a ordem instituída a seu último grau, pois autoriza a que um elemento da tradição se modifique dia a dia ou que seja substituído por outro.

A operação realizada pelo projeto de decolonização do pensamento não concorre com as propostas filosóficas pós-estruturalistas ou mesmo com a desconstrução pelo fato de que essas últimas se encontram questionando a modernidade desde dentro, por meio de seu próprio instrumental, enquanto que o projeto de decolonialidade do pensamento questiona, segundo Mignolo (2003), não apenas os conteúdos que compõem a modernidade, mas também em que termos esta se encontra inscrita. Decolonizar o islã por meio da desconstrução é necessário para que se repensem as categorias islâmicas de pensamento, desde o islã, e em confluência com os diversos projetos epistêmicos outros que o circundam, porém não (apenas) desde os preceitos universais inscritos no conhecimento filosófico e político ocidental.

As retóricas que deslindam o poder de agência em auxílio à reconfiguração de variados projetos históricos, por meio da decolonização como também da desconstrução, recuperam um espaço de atuação que vinha sendo monopolizado por grupos antagônicos. É preciso recuperar e reinscrever as retóricas que atendam aos anseios libertários das diversas comunidades islâmicas, visto ser o processo retórico – segundo aqui sustento a única via possível de nos salvarmos do processo civilizatório-modernizador. Se, como diz Todorov, a história não é mais que uma série de deslocamentos imperceptíveis (TODOROV, 2010, p. 371), e, em assim sendo, caber-nos-ia olhá-la com responsabilidade, defendemos que são as diversas retóricas sobre a tradição que orientarão seus necessários deslocamentos, ao procurar dar a ver as alternativas ao status quo neoconservador

presente contemporaneamente em grande parte das sociedades islâmicas existentes.

Referências bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. As mulheres muçulmanas realmente precisam de salvação? **Estudos Feministas**, 20(2): 451-470, 2012.
- ABU-LUGHOD, Lila. Orientalism and Middle East Feminist Studies. **Feminist Studies**. 27 (1): 101-113, 2001
- ARMSTRONG, Karen. **Em nome de Deus: o fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- _____. **Maomé: uma biografia do profeta**. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- ASLAN, Reza. **No god but God: the Origins, Evolution, and Future of Islam**. New York: Random House, 2005.
- BALDI, Cesar Augusto. Secularismo, islã e o “muçulmano”: reflexões sobre colonialidade e biopolítica. **Meritum**. 6 (2): 139-186, 2011.
- BARLAS, Asma. **Believing women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’a’n**. Texas: University of Texas Press, 2002.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, Grosfoguel Ramón (orgs.). **El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global**. Bogotá: Siglo del Hombre; Universidad Central; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Instituto Pensar, 2007.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago. “Ciências Sociais, violência epistêmica e o problema da ‘invenção do outro’”. In: LANDER, E (ORG.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 169-186.
- CURIEL, Ochy. Crítica pós-colonial desde las prácticas políticas del feminismo antirracista. **Nómadas**. 26: 92-101, 2007.
- DERRIDA, Jacques. **A farmácia de Platão**. 3ª edição. São Paulo: Editora Iluminuras, 2005.
- _____. “Carta a um Amigo Japonês”. In: OTTONI, P. (org.). **Tradução: a prática da diferença**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1998.
- DUSSEL, Enrique. **1492: O encobrimento do outro: a origem do mito da modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1993.

-
- _____. “Europa, modernidade e eurocentrismo”. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 55-70.
- FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. **Por uma vida descolonizada: Diálogos entre a Bioética de Intervenção e os Estudos sobre a Colonialidade** [Tese de doutorado]. Programa de Pós-Graduação em Bioética. Brasília: Universidade de Brasília, 2010.
- GROSGOUEL, Ramón. Breves notas acerca del Islam y los Feminismos Islámicos. **Tabula Rasa**, Bogotá. Jul-dez 2014; 21.
- _____. Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. **Tabula Rasa**, 14: 341-355, 2011.
- _____. Racismo/sexismo epistémico, universidades occidentalizadas y los cuatro genocidios/ epistemicidios del largo siglo XVI. **Tabula Rasa**, 19: 31-58, 2013.
- HOURANI, Albert. **Uma história dos povos árabes**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- LANDER, Edgardo, organizador. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005a.
- _____. “Ciências sociais: saberes coloniais e eurocêtricos”. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005b. pp. 21-54.
- LUGONES, María. Colonialidad y género. In: **Tabula Rasa**, 9: 73-101, 2008.
- MALDONADO-TORRES, Nelson. Religion. Conquest and Race in The foundations of the Modern/Colonial World. **Journal of The American Academy of Religion**, 82 (3): 636-665, 2014.
- MASUD, Muhammad Khalid. **Muslim jurists’s 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>
- MIGNOLO, Walter. **Histórias locais/projetos globais: colonialidade, saberes subalternos e pensamento liminar**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2003.
- PINTO, Paulo Gabriel da Rocha. **Islã: religião e civilização**. São Paulo: Editora Santuário, 2010.
- PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. Apresentação da edição em português, Prefácio e Apresentação. In: Lander E, organizador. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. pp. 9-20.

-
- QUESADA, Juan Martos. O Direito Islâmico Medieval (Fiqh). In: PEREIRA, R. H. S. (org.). **O islã clássico**. Itinerários de uma cultura. São Paulo: Perspectiva, 2007, pp. 213-246.
- QUIJANO, Aníbal. “Colonialidad y modernidad-racionalidad”. In: BONILLO, H. (comp.). **Los conquistados**. Bogotá: Tercer Mundo Ediciones/FLACSO, 1992, pp. 437-449.
- RAMADAN, Tariq. **Radical Reform**. Islamic Ethics and Liberation. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- RESTREPO, Eduardo; ROJAS, Axel. **Inflexión decolonial**: fuentes, conceptos y cuestionamientos. Cauca: Universidad de Cel Cauca, 2010.
- SAID, Edward W. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- _____. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- SANTOS, Boaventura Sousa; MENESES Maria Paula, organizadores. **Epistemologias do Sul**. Coimbra: Edições Almedina, 2009.
- SEGATO, Rita Laura. Antropologia e Direitos Humanos: Alteridade e ética no movimento de expansão dos direitos universais. **Mana**, 12 (1), 2006.
- _____. “Identidades Políticas/Alteridades Históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global”. In: **La Nación y sus otros**. Buenos Aires: **Prometeo**, 2007.
- _____. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. **E-cadernos CES**, 18: 1-5, 2012.
- _____. Aníbal Quijano y la Perspectiva de la Colonialidad del Poder. **Revista Casa de las Américas**, 272, 2013.
- _____. El sexo y la norma: frente estatal, patriarcado, desposesión, colonidad. **Estudos Feministas**, 22(2): 593-616, 2014.
- SIAN, Katy P. **Conversations in Postcolonial Thought**. New York: Palgrave Macmillan, 2014.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: A questão do outro. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2010.