



Domínio da decolonialidade no discurso islamista moderno

Pensando o Islam para a libertação no norte da África



Luisa Pastorini de Castro

Universidade Estadual de Maringá

luisapastorinidecastro@gmail.com

Resumen

Este artículo analiza el impacto de la colonialidad en el discurso islamista moderno, centrándose en figuras clave como Muhammad Abduh, Jamal al-Din al-Afghani, Rashid Rida y Hassan al-Banna. El texto sostiene que, a pesar de su búsqueda de la liberación de la dominación occidental, estos pensadores se vieron influidos por la propia estructura epistemológica y discursiva de la colonialidad, incluso en sus intentos de descolonización. La retórica de la modernidad, con sus binarismos (Occidente/Oriente, razón/irracionalidad), impregnó sus discursos, limitando el alcance de sus propuestas de liberación. El artículo examina cómo la colonialidad ha modelado la comprensión de la tradición islámica, la relación entre religión y política y la búsqueda de una modernización sin occidentalización. A pesar de criticar el imperialismo y buscar un retorno a las fuentes islámicas, los autores analizados reproducen a menudo, aunque sea de forma inconsciente, las estructuras de poder coloniales en sus propios discursos. El artículo concluye que, para una verdadera liberación, es necesaria una ruptura epistemológica más profunda, que supere la dependencia de las categorías y binarismos occidentales y busque una comprensión más autónoma y plural del islam. La descolonialidad se presenta, por tanto, no sólo como una herramienta analítica, sino como un objetivo a alcanzar en la construcción de un discurso islámico verdaderamente liberador.

Palabras Clave:
Decolonialidad; Discurso islamista; Modernidad; Pensamiento islámico; Liberación.

Resumo

Este artigo analisa o impacto da colonialidade no discurso islamista moderno, focando em figuras-chave como Muhammad Abduh, Jamal al-Din al-Afghani, Rashid Rida e Hassan al-Banna. O texto argumenta que, apesar da busca por uma libertação do domínio ocidental, esses pensadores foram influenciados pela própria estrutura epistemológica e discursiva da colonialidade, mesmo em suas tentativas de descolonização. A retórica da modernidade, com seus binarismos (ocidente/oriente, razão/irrationalidade), permeou seus discursos, limitando a amplitude de suas propostas de libertação. O artigo examina como a colonialidade moldou a compreensão da tradição islâmica, a relação entre religião e política, e a busca por uma modernização sem ocidentalização. Apesar de criticarem o imperialismo e buscarem um retorno às fontes islâmicas, os autores analisados muitas vezes reproduziram, mesmo que inconscientemente, as estruturas de poder colonial em seus próprios discursos. O artigo conclui que, para uma verdadeira libertação, é necessária uma ruptura epistemológica mais profunda, superando a dependência de categorias e binarismos occidentais e buscando uma compreensão mais autônoma e plural do Islã. A decolonialidade, portanto, é apresentada não apenas como uma ferramenta analítica, mas como um objetivo a ser alcançado na construção de um discurso islâmico verdadeiramente libertador.

Palavras-chave:
Decolonialidade; Discurso islamista; Modernidade; Pensamento islâmico; Libertaçāo.

1. Introdução

A colonialidade, enquanto aparato epistemológico e discursivo, foi base para as jornadas imperialistas no sentido duplo de legitimar discursivamente sua cultura política, econômica, e principalmente, sobre suas postulações referentes ao ser e ao saber. Produzindo, pela racionalização ocidental, uma dicotomização da realidade, e uma delimitação do que seria considerado cabível a ser discutido; quais os conceitos e as formas de ação políticas possíveis na modernidade. Tal prisão epistemológico-existencial, com sua ampla associação com o sistema imperialista, seja por meio de uma propagação dita científica do orientalismo ou mesmo embutida na “forma de viver” a modernidade eurocentrada, ofuscará mesmo a mente daqueles que se propunham fugir do paradigma ocidental instrumental, como no caso do pensamento islamista.

Esses intelectuais, fruto do chamado “renascer islâmico” (al- Nahdah), sendo o Egito grande centro de discussões, sem dúvidas possuem sua ímpar contribuição na renovação do Islam enquanto paradigma intelectual e força política entre o fim do XIX e início do XX. O estudo do Quran enquanto base epistemológica e política levou ao questionamento de algumas certezas do pensamento ocidental como a postulação do “tradicional” enquanto arcaico e cujos valores/formas de organização social seriam incapazes de levar a um “progresso moderno”. Ou mesmo a crítica de alguns postulados iluministas, como a inevitável necessidade de separação do sagrado e do homem, pressuposto lógico para a emancipação do último.

Por meio de um estudo sobre as bases discursivas da colonialidade, das ciências orientalistas, bem como do paradigma de oposição, o decolonial, o trabalho propõe um questionamento sobre a amplitude do aparato decolonial nos estudos islamistas de Muhammad Abduh, Jamal Afghani, Rashid Rida e Hassan Al-Banna. Buscando, assim, 1. Observar o conceito de decolonialidade em sua ampla forma, para além de um amparo teórico e científico, e sim um modo de ação construído em paralelo com a colonialidade, buscando alternativas endógenas de manutenção da existência colonizada e permeando questões como a memória coletiva e a identidade em política. Além de 2. Compreender a influência de tais pensadores na atual crise do pensamento islâmico, justamente por identificar esta última com as problemáticas da prisão epistemológica-existencial, ou seja, em um discurso que se propõe libertador, amarras discursivas colonialistas o cercam, cerceando, da mesma maneira, a expansão e consolidação de seu pensamento. Sendo, portanto, fundamental a crítica do domínio da decolonialidade no paradigma islamista para um aprofundamento sobre as dinâmicas continuadas dos discursos de libertação no norte da África e Oriente Médio.

2. O imperialismo

Os ocidentais podem ter saído fisicamente de suas antigas colônias na África e na Ásia, mas se conservaram não apenas como mercados, mas também como pontos no mapa ideológico, onde continuaram a exercer domínio moral intelectual (Said, 2011, p. 65).

As ideias são o pilar e o discurso o meio para a colonialidade. A abordagem dos movimentos islamistas seria inconcebível sem o estudo da colonialidade, concebendo esta como “o aparato de poder que se refere a como as hierarquias globais interagem e se articulam em torno do capitalismo global” (Sibai, p. 23). Ou seja, aqueles pressupostos que, na perspectiva imperialista, ajudariam a formar na mente do colonizado. São estruturas de poder ao nível macro e micropolítico, em torno, principalmente, das questões do ser e do saber. Assim, o fenômeno da colonialidade funcionaria como estruturante da vida do colonizado para delimitar a sua realidade, e assim, facilitar, para os poderes centrais, uma articulação em torno de suas demandas e ideais.

Um exemplo do fenômeno da colonialidade está na retórica da modernidade. Tal articulação filosófica, com base num suposto cientificismo e neutralidade do discurso europeu e de um materialismo exacerbado, seriam suficientes para provar a eficácia desses discursos e modos de vida/sociedade. Gerando, com isso, uma legitimidade de não apenas os classificar como universais para toda a humanidade, mas propriamente de introduzi-los à força nas colônias. Dessa forma, filósofos e políticos, principalmente a partir do século XIX, começaram um amplo programa de introdução do espírito da colonialidade nas colônias, amparados no binarismo “nós/eles”; “racional/irracional”; “civilizado/bárbaro”; “progresso/ tradição” (Campanini, 2007).

A retórica da modernidade (e consequentemente da colonialidade) não se mostrou, em um primeiro momento, demasiado radical ou violento, muito pelo contrário. Ao observarem (os poderes europeus) a dinâmica interna das comunidades árabe-islâmicas e compreenderem que o processo de introdução de um poder europeu deveria se dar por dentro do colonizado e não sobre ele, o discurso da colonialidade se tornou imprescindível ao servir como um suporte de legitimação, “neutro e científico”. Buscou-se uma narrativa auxiliadora dos demais povos em nome do “progresso”, da “humanidade” e do “desenvolvimento mundial”, como é possível identificar nos escritos de Evelyn Baring Cromer (1841–1917), governador-geral britânico no Egito de 1883 a 1907:

O europeu é um raciocinador conciso; suas declarações de fato são desprovidas de qualquer ambiguidade; ele é um lógico natural, mesmo que não tenha estudado lógica;

é por natureza cético e requer provas antes de aceitar a verdade de qualquer proposição: sua inteligência treinada trabalha como a peça de um mecanismo. A mente do oriental, por outro lado, assim como suas pitorescas ruas, é eminentemente carente de simetria. Embora os antigos árabes tenham adquirido em um grau um tanto mais alto a ciência da dialética, seus descendentes são singularmente deficientes de faculdades lógicas (Cromer, 1908, p. 146).

Nesse sentido, a colonialidade demonstrou como a linguagem se tornou a dimensão ontológica da colonização, base para classificar toda a realidade em torno, é claro, dos conceitos ocidentais como o progresso e o desenvolvimento. Para o colonizado, foram formuladas novas interpretações sobre sua própria cultura e como poderia se modificar para atender às “inéditas necessidades da modernidade”. É nesse contexto que está inserido a mudança curricular, reformas políticas, administrativas e a marginalização, pelo poder central, daquele discurso não aliado na retórica da colonialidade, além de um amplo desenvolvimento das ciências orientalistas.

Filosofia, História, Geografia, Antropologia, Literatura, todas em menor ou maior grau, a depender do autor, se utilizaram da retórica da colonialidade, a partir do século XIX, no auxílio de imprimir essa lógica como uma dimensão legitimadora do que seria o correto; o progressista; o civilizado; o sinônimo de um futuro e única realidade tangível. Daí os estudos sobre uma autopostulação neutra/científica reforçando uma certa binariedade entre ocidente e oriente e o que seriam características inerentes a duas civilizações (Said, 2011).

Escritos de orientalistas como Ernest Renan (1823-1892) envolviam uma retórica científica, argumentos essencialistas e, quando não, preconceituosos com povos islâmicos. Observase, o objetivo, não ser um estudo como uma busca das significações de uma realidade outra, mas sim, procurar as “provas” sobre a consciência/ atitudes desse “outro” que se encaixariam nos seus modelos pré-concebidos sobre a mente oriental, e assim, viabilizar e legitimar um discurso colonialista e as atitudes imperiais.

Seria, pois, usar dos recursos metodológicos e do espaço de influência e poder das novas disciplinas humanas para expor uma certa visão sobre os muçulmanos e a religião islâmica como a antirracional; a tradicional; anticientífica; a que apoiaria o despotismo. Assim, esse aparato de significações “outro” deveria ser marginalizado ao campo da individualidade, conferindo mais espaço ao ambiente científico ocidental na política e no ensino. Esse processo buscou realocar concepções como a origem do conhecimento; dos valores; da razão e do porquê do Estado.

3. Os discursos islâmicos

É nesse cenário da retórica da colonialidade que a efervescência dos discursos islâmicos se apresentou. Não contendo uma data, nem um autor específico como um ponto inicial, os escritos de Jamal al-Din al-Afghani (1838- 1897), Muhammad Abduh (1849-1905), Muhammad Rashid Rida (1865-1935) e Hassan Ahmed Abdel Rahman Muhammed al-Banna (1906-1949) são considerados pontos importantes no movimento do reviver islâmico. Tal movimento previa, basicamente, rever o papel condicionado ao Islam na modernidade; as postulações eurocentradas e as consideradas desgastadas de tamanhas inovações e facciosismos políticos. Prezando uma releitura sobre a natureza do Islam e como ele poderia se apresentar num movimento de descolonização e desocidentalização do Norte da África e Oriente médio, realizando, inclusive, uma crítica interna, principalmente, sobre os ulemás e sua relação com governantes ocidentalizados e sobre um declino do dinamismo das ciências islâmicas.

A problemática da modernização sem a ocidentalização foi recorrente para esses autores, principalmente aos dois primeiros citados. Ambos repensavam o lugar da herança islâmica e da relação Islam/política, além de refletir sobre os desafios do presente e de populações colonizadas, como o caso das identidades. Nesse sentido, um movimento de retorno às bases (*'awadah*) seria essencial para compreender a própria religião e cultura. Por isso uma crítica aos discursos islâmicos produzidos até então, seja contra os chamados “tradicionalistas” /ulemás, ou os orientalistas. Possibilitando os autores escreverem um Islam como ideologia de combate ao estado secular e militar (Abu Rabi, 1996), buscando ruptura com o ocidente e com o Islam “dominante” estatal.

Algumas operações, segundo o Abu-Rabi, seriam necessárias para o desenvolvimento de um reviver islâmico, como a necessidade de um retorno à justa forma da religião; a afirmação de uma verdade transcendente e um método e linguagem tradicional numa configuração moderna. Essas operações seriam suficientes para provar a autenticidade da filosofia islâmica e a sua relevância em meio às necessidades modernas. Assim, o primeiro desafio dos autores seria de ordem epistêmica, de rever a origem do conhecimento; da verdade e realocando determinados conceitos islâmicos. Porém, muitas vezes, pelo próprio impacto da colonialidade na delimitação da realidade, demandas de lutas de libertação acabaram por se direcionar a uma linguagem ocidentalizada.

O pan-islamismo de al-Afghani (1884; 1883) e o modernismo islâmico de Muhammad Abduh (1942) se concentravam em restituir a Ummah diante da crise do referencial de unidade islâmico até então, o Império Otomano. Ambos utilizaram de argumentações próximas na busca da ressignificação do Islam, principalmente com a exposição de referenciais islâmicos, como a



linguem do Quran (exemplo: o Tawhid), a serem pilares numa representação estatal. Ao defenderem um modernismo inerente a religião islâmica (como no seu incentivo pela produção de ciência, numa perspectiva de conhecer o múltiplo contido dentro da unicidade), seus textos ainda buscavam responder a perguntas de parâmetros ocidentalizantes. Questões como “o que seria necessário para um progresso e para a modernização?” e buscando soluções para a “modernidade tardia” no médio Oriente são reflexos dessa prisão epistemológica. Alguns conceitos ocidentais, como o secularismo, seriam negados, outros como a ideia de progresso e modernidade, absorvidos e classificados como inerentes do próprio Islam, agora direcionado na realidadeposta da modernidade.

Al-Banna (1946; 1997), buscando sua crítica interna e externa, colonialismo e intelectualidade perdida islâmica, inova ao destacar a importância do lugar do discurso para uma efetiva libertação nacional. Por meio de uma reislamização social, ou seja, apropriar a população do seu histórico-cultural intelectual, Al-Banna considera uma viável e total libertação. O islamista sintetiza como aspectos étnicos ou sociais vieram fomentando a articulação dos círculos intelectuais islâmicos, mais do que propriamente as fontes originais do Islam. Diante a grande absorção de conceitos e interpretações europeias sobre o local e papel do religioso na sociedade e a perda da crítica sobre o político do Islam, se constrói seu argumento de retorno às Fontes. Estas não estariam no patamar de exclusividade do que poderia ser usado na luta anticolonial e na formação de um novo estado, mas como uma base linguística e epistemológica, de renovação do pensamento.

Nos seus discursos é perceptível a crítica de al-Banna aos próprios “modernistas islâmicos”. O fundador da Irmandade Muçulmana questionava os círculos fechados de intelectualidade islâmica e como estes dificultavam a compreensão populacional do componente fundamental do Islam, o político e o revolucionário (Crooke, 2009). Para o islamista, já que a revolução deveria começar pela população, sua reforma também seria imprescindível, por isso sua dada atenção à necessidade de uma mudança da mentalidade muçulmana e de uma prática quotidiana e total do Islam. O componente mental e os conceitos e valores que davam forma a realidade, eram a principal questão a ser discutida.

O grande perigo do colonialismo era a implicação de uma mentalidade materialista e secular, desligada de quaisquer valores e prezando apenas os ganhos e pelo individualismo, os quais, falsamente, se propunham a levar a justiça, igualdade e liberdade. Por isso, seria por meio de uma reformada mentalidade islâmica a chave para a descolonização e verdadeira libertação:



Eles traçaram os planos para esta turbulência social de forma magistral, invocando a ajuda de seu intelecto político e do seu poderio militar até alcançarem seu objetivo... Assim, eles dirigiram a máquina econômica, explorando os enormes lucros e as vastas somas de dinheiro, tudo com a exclusão dos habitantes... Assim foram capazes de alterar os princípios básicos do governo, da justiça, da educação, infundir nos países islâmicos mais poderosos seus sistemas políticos, judiciais e culturais peculiares... Ensinaram-nos a humilhar-nos a difamar a nossa religião e a nossa pátria, até desaparecer as nossas crenças e considerar tudo o que é ocidental como sagrado. Na crença de que só aquilo que é europeu pode ser imitado. Esta campanha social, drástica e bem-organizada teve um tremendo sucesso porque apelou à mente... No Egito, as manifestações desse mitemismo aumentaram e se tornaram se tão graves que um dos líderes intelectuais poderia dizer abertamente que o único caminho para o progresso era adotar esta civilização (Al-Banna, 1997, p. 9).

Dessa forma, o exógeno, o efêmero, o étnico, o social, o materialista, o ignorante, aquilo que levava a desunião, a exploração e a inverdades dariam lugar ao endógeno, ao eterno, ao global, ao verdadeiro e colocado como símbolo de luta espiritual e política.

4. Olhar historiográfico

Estudos analíticos sobre os discursos islâmicos contemporâneos e seus movimentos de massa são permeados por discussões teóricas e políticas, em que o individualismo dos pesquisadores e os acontecimentos contemporâneos a eles ganham importância na estruturação de suas respostas, ainda mais por se tratar de ideias e movimentos em modificação no cenário intelectual/político presente. Um considerável número de estudos, por exemplo, foi realizado após os acontecidos no 11 de setembro por pesquisadores norte-americanos e europeus, que buscaram conexões entre os pensadores islamistas do século XX e os movimentos armados de sua contemporaneidade. Formando, muitas vezes, estudos essencialistas, próximos dos estudos do meio e fim do século XX, os quais inferiam respostas e ligações não tanto por provas empíricas, mas pelo desejo de uma resposta simplificada a problemáticas diversas, complexas e experenciadas por meio de uma linguagem política, diversas vezes, marginalizada e interpretadas por categorias que não as competem.

Para uma abordagem mais pluralista e compreensiva seria preciso dar a palavra ao islâmico, no objetivo de limitar a inclinação para a sua diabolização (Burgat, 1996). Seria preciso visualizar o caráter endógeno do avanço islamista e a busca pelas diversas significações no campo conceitual e ideológico, como consta na obra de Edward Said. Não apenas dar voz ao sujeito colonizado, visualizando outra narrativa sobre o processo de colonização e das lutas de libertação, mas também perceber a própria historicidade desses movimentos e debates internos, criticando as tendências totalizadoras de explicação que partem dos conceitos e ideais do supersujeito ocidental. De forma a evitar: “A tendência em antropologia, história e estudos culturais na





Europa e nos Estados Unidos é tratar toda a história mundial como objeto capaz de ser abordado por uma espécie de super sujeito ocidental” (Said, p. 79).

A crítica de Said à Bernard Lewis é um exemplo desse movimento. Questionar o lugar do discurso é fundamental. Escritos de Lewis como “O Islam e o ocidente” (1993) são um exemplo dessa essencialização do objeto de estudo em grandes categorias de explicação (na prática, inexistentes) como “o árabe”, “o Islam”, da busca por respostas simples aos (segundo ele) problemas de ordem internacional, e da pressuposição da existência de categorias neutras, científicas de estudo (coincidentemente, ocidentais) que poderiam ser aplicadas no estudo de movimentos/pessoas desejando estarem fora dessas categorias. Daí pesquisas sobre o revivalismo islâmico como uma grande “caça as origens do terrorismo” ou categorizando-as enquanto “fundamentalistas” ou “reacionárias” pela simples ligação do religioso ao político.

A descolonização do saber científico parecia o grande solucionador da questão. Um olhar interno vislumbrando a identidade do “não ser” como algo real, justo e histórico para os movimentos de libertação. De forma que a pesquisa se desloque de um enfoque alarmante sobre uma “ressurgência do religioso”, “dos perigos do religioso para pluralidade”, ou da violência do colonizado, para “qual é o papel do religioso na luta social e nos processos de libertação e identidade?”. Ou “porque para um determinado grupo o discurso religioso incorpora mais de um espírito libertador e revolucionário do que uma declaração de direitos dita “universal?” (Zepeda, 2010). Buscando não mais:

Aceitar concepções da história que valorizem o desenvolvimento linear ou a transcendência hegeliana, como tampouco não podemos mais aceitar pressupostos geográficos ou territoriais que atribuem a posição central ao mundo Atlântico e posição periférica, e até criminosa, as regiões não ocidentais... Devemos ampliar os horizontes contra os quais se colocam e se respondem às perguntas sobre o que e como ler e escrever (Said, 2011, p. 482-3).

Nesse movimento de revisão dos pressupostos analíticos, principalmente, no caso do estudo dos discursos islamistas, a ressignificação do religioso/do Islam é necessária. Uma observação da dimensão linguística, ontológica, epistemológica, estética e social do al islam din wa dawla ou do Quran como critério social e identidade política, buscam uma valorização discursiva da relação dentre prática e sociedade/cultura/história.

Vislumbrando não uma simples “politização da cultura”, mas revelando o caráter cultural, histórico e particular de qualquer construção político-discursiva. Abre-se espaço para a interrogação do “monopólio” do uso de uma nomenclatura “universal” no discurso ocidental, enquanto as não ocidentais estariam condenadas ao periférico; singular; específico e culturalmente limitado. Nesse sentido, a construção analítica de autores como Abu Rabi (1996), dando ênfase na

potência do discurso universalista da retórica islâmica (como um movimento para libertação), aproxima os movimentos islamistas do século XX ao paradigma decolonial. Este não somente enquanto aparato teórico, mas como um movimento para a manutenção da existência colonizada, constituindo-se em paralelo com a colonialidade.

5. A decolonialidade

Esta cultura de racionalização imperialista, sujeita o ocidental ao pior tipo de imperialismo, o que poderia ser chamado de imperialismo psicológico, em outras palavras, transformando-nos num mercado que se expande permanentemente devido à ambição e à expectativa sem limites, por meio da indústria dos sonhos, manifestada em anúncios, em contos de ficção, e na regulamentação do ritmo da própria vida (al- Masseri, 1994, p. 156).

A decolonialidade é um conceito duplo, ligado ao lado escuro da modernidade e pensando a criação de futuros decoloniais (Mignolo, 2008). Pensando a colonialidade ser legitimada pela busca do exclusivismo do discurso, principalmente na primazia da razão ocidental, a principal razão de ser da perspectiva decolonial seria a desobediência epistêmica. Procurando uma política que ligue pessoas, crenças, línguas e conceitos racializados para abrir seu espaço de experiência e ação em busca de um discurso o qual transforme a categoria do “não ser” (aquele que não existe no horizonte de possibilidades ocidental, o “atrasado”, “o tradicional”, “o regional”) em programa de reação à colonialidade (Mignolo, 2017).

Rever os paradigmas distorcidos do conhecimento e das promessas de liberdade conferidas ao mundo não ocidental é parte do projeto político-teórico decolonial da fuga dos conceitos modernos e eurocentrados, pautados em suas experiências e subjetividades. (Quijano, 1990). Mas ao fugir é preciso criar, e para criar é preciso repensar suas bases. Por isso, a grande confluência dada, em autores como Abu Rabi (1996), Alastir Crooke (2009) e Sabet Amr (2008), entre pensamento islamista (reviver islâmico no século XX) e o paradigma decolonial, por enxergar em ambos a mesma ordem do discurso: problematizar a questão na episteme.

Ao propor um discurso que dá voz ao colonizado, às suas experiências e ao seu repertório cultural, o movimento islamista, além de politizar a sociedade, seria um exemplo, segundo Abu Rabi, do desenvolver decolonial nas práticas políticas árabes, pela recusa do mito da civilização ocidental como centro racional e epistemológico. Seriam reforçadas formulações islâmicas sobre questões como a origem da razão e da soberania. Gerando o fortalecimento do Tawhid enquanto crença e prática; de um Islam para além das práticas religiosas individuais; e a descrença na totalidade da força da ciência, do materialismo e do individualismo para responder as questões humanas.



Os movimentos islâmicos seriam catalizadores de movimentos de massa por atingir o paradigma do colonialismo no seu centro, a essência do homem. Alastir Crooke (2009) aborda como islamistas enxergam no ocidente a distorção da visão de humano e sociedade, especialmente pelo materialismo, a desunião e antagonismo posto entre homem/divino e a mudança constante de parâmetros coletivos de sociedade. Assim, o movimento de resistência, seria um movimento da história de como o mundo muçulmano entrou numa jornada para redescobrir uma nova confiança e achar uma solução para os sentimentos de vítimas de uma catástrofe, por meio de uma de um reinvestir de racionalidade o Islam. Um dos pontos mais combatidos pelos orientalistas e mais afirmados pelos modernistas islâmicos. O ponto revolucionário do Islam, torna-se, assim, projetar-se universal a partir da experiência da vida do colonizado, em que o centro da revolução é justamente no âmbito do câmbio de ideias/princípios.

Assim, os valores, ideias e crenças não estariam no patamar de mero guia moral, mas institucionalizado como uma tomada de decisão determinante na ausência de um equilíbrio na situação pós-colonial (Sabet, 2008). De forma que o Islam enquanto desafio sobre a estrutura identitária, possuiria, com os valores islâmicos, parâmetros necessários para questionar conceitos universais, como a verdade do secularismo. Assim, por meio de uma expansão das estruturas teóricas islâmicas e revitalização de seu pensamento, surgiriam respostas alternativas para a independência política, econômica e do pensamento. A questão que se coloca é a abrangência desse aspecto decolonial do paradigma islamista.

6. Islamistas decoloniais?

A função do Quran como guia supremo em Rashid Rida (1938), serviu de fundamento para um renovado olhar sobre o Quran (questão compartilhada por grande parte dos islamistas) como a fonte principal na jurisprudência islâmica. A crítica desses islamistas à rede teológica e jurisprudencial (aliada do estado) vigente até então se deu, principalmente, sobre um corpo de estudiosos islâmicos ligados a uma prática política mais do que as bases fundadoras. Situação que geraria complicações no desenvolver das ciências islâmicas devido às amarras teológico-jurídicas produzidas por demasiadas inovações e rearranjos baseados em analogias (e principalmente com associação com paradigmas estrangeiros, europeus,) são pontos de crítica de Rida.

A falta de distinção do fundamental e do derivado; do permanente e do mutável, seria aquilo, segundo Rida, que levaria estudiosos a se moverem pelo derivado, alimentando-o de bases não islâmicas. Assim, haveria um comprometendo da base de princípios, sendo necessário reviver

os porquês da existência e da organização social para enfrentar os problemas modernos, por isso renovação por meio das fontes.

Producir uma reforma institucional por meio da consciência religiosa mostra porque Abduh insistia na reforma educacional, enfatizando a importância e a necessidade da busca pelo conhecimento (na fórmula: desvendar o múltiplo dentro da unidade). Nesse sentido, o exercício da Ijtihad (julgamento independente) seria usado para sair do dogmatismo praticado institucionalmente, destacando a característica racional do Islam e sua condenação a imitação ou adoração cega.

Claro que o pensamento de Abduh também entrava em embate com outras formas de prática do Islam, questão visualizada principalmente em Risalat al-Tawhid, o qual fomenta um “Islam racional” único contra práticas consideradas de superstição, eliminando, assim, erros que levavam a incorreta interpretação dos textos. A valorização da racionalidade islâmica estaria na forma de quase um legitimador para a prática política islâmica. O endógeno, o histórico, o cultural, não seriam suficientes para a prova do destino ao progresso das estruturas islâmicas, necessitando, discursivamente, da categoria da razão como aquela única a levar a um “progresso” ou “desenvolvimento”, excluindo demais práticas a obscuridade e fora do considerado o “verdadeiro Islam”.

O anti-imperialismo em al-Afghani apresenta-se após sua experiência na Índia colonizada pelos britânicos, onde passa a desenvolver um discurso de enfoque político, de união dos muçulmanos contra um inimigo comum. A questão da “reforma” sai, com ele, de uma retórica ocidentalizante para a islâmica, pois passa a significar regressar aos verdadeiros princípios islâmicos e mantendo um discurso sobre a libertação tangível a luta sobre o território e o controle do estado. Para isso, também utiliza do discurso de um Islam racional, o que o leva em debate com o orientalista Ernest Renan, o qual afirmava a incapacidade inerente dos árabes de desenvolver e sustentar a ciência.

Visando expandir a noção de libertação e os meios para tal, Hassan al-Banna formaliza seu projeto sobre a reforma do indivíduo, ou em suas palavras, da mente muçulmana. Uma reapropriação das bases corânicas na Ummah, que, por consequência, mudaria práticas e hábitos, distanciando a influência imperialista, abriria espaço para um estado islâmico. A retórica da razão aqui é existente, mas não essencial, sendo suplantada pelo renovado olhar sobre o religioso e a certeza de um estado necessitar de um aparato moral para evitar excessos, perca de referentes de existência e prática política, desunião e ignorância. Sua crítica ao paradigma ocidental, da usura entre pessoas e nações; da obsessão do material e renegação da alma; do conflito social



por uma liberdade incontrolável, conclui que o religioso possui suas próprias bases cognitivas, e seu uso, meio para verdadeira libertação:

A vida europeia e a cultura baseada na exclusão da religião de todos os aspectos da vida social, especialmente do estado, da lei, da escola, condomínio, da visão materialista se tornou critério para tudo... Transformando tudo do ocidente em sagrado, com forte influência intelectual durante longo período. Isso foi mais perigoso do que qualquer campanha política ou militar (al-Banna, 1997, p. 8 -9).

Ainda assim, o ocidente não era descrito como um mal completo. Diversas vezes al-Banna elogia o aparato científico e tecnológico ocidental e reforça a singularidade de cada processo histórico pois “cada nação está livre para traçar seu caminho dentro de suas fronteiras, desde que não infrinja os direitos dos outros” (al-Banna, 1947, p. 8). Assim, o resultado do reviver islâmico no oriente médio seria benéfico a sua população pois a libertaria de barreiras políticas, levaria a sua completa soberania. Buscando uma reconstrução para que possa “seguir seu próprio caminho entre outras nações e competir com elas no seu progresso rumo à perfeição social” (al-Banna, 1947, p. 1).

O problema da decolonialidade apresenta-se, então, em dupla questão: 1. a necessidade de tal paradigma na análise dos processos discursivos islamistas e 2. a presença de aspectos da crítica decolonial nos próprios islamistas. Acredito que com o panorama historiográfico a indispensabilidade da questão 1 está posta, da ampliação dos horizontes sobre o que e como ler e escrever, então voltemo-nos a segunda questão.

Parte dos estudiosos como Abu Rabi (1996) e Alam Choudhury (2007) presam pelo enquadramento dos teóricos revivalistas islâmicos do final do XIX e do último século como exemplos de um desenvolver do pensamento decolonial no médio oriente. Mesmo não alinhados com a crescente decolonial no ocidente (final dos anos 80) e, por isso, não usando tal nomenclatura de autoidentificação, tal olhar pode ser inferido tendo em vista as premissas islamistas. A denúncia do imperialismo cultural/mental e parâmetros universalistas de vida e organização ocidental (no perigo das ideias materialistas), bem como uma busca pela renovação do pensamento islâmico enaltecedo o Quran como categoria elementar cognitiva e política seriam exemplos da ligação decolonial.

Vislumbrando, assim, o conceito de decolonialidade em ampla forma, mais do que amparo teórico acadêmico, possui premissas de resistência colonial e enaltecimento do discurso endógeno, as quais se constroem em paralelo ao avanço da colonialidade:

Decolonial significa pensar a partir da exterioridade e em uma posição epistêmica subalterna. Vis-à-vis a hegemonia epistêmica que cria, constrói, ergue um exterior a fim de assegurar sua interioridade (Mignolo, 2008, p. 304).

A formação de um projeto divergente ao pensamento instrumental ocidental, símbolo da colonialidade, não totaliza todo o aparato da decolonialidade. Este último possuindo como principal objetivo buscar a conexão do discurso com a historicidade cultural, de forma a desvelar a colonialidade e sua reprodução de poder; desconectar-se com as subjetividades do pensamento ocidental e criando categorias do ser e do estar no mundo.

O combate ao paradigma ocidental foi trabalhado nesses autores, como Rida e sua negação da dicotomia tradição (exemplo de arcaico e que deve ser abandonado) e modernidade (novas formulações ligadas a sociedade burguesa). Rida afirmava uma reforma por meio das bases religiosas, em que o “progresso” e o “futuro” poderiam ser conduzidos pelo “tradicional”, agora, investido de historicidade, sinônimo de movimento, libertação e futuro alternativo.

Do mesmo modo que Abduh investiu a significação de reforma/ movimento para a independência em diálogo com o reviver de instrumentos islâmicos como a Ittihad. Neste mesmo processo de repensar a descrição de “tradição” postulada pelo pensamento ocidental, reanimando as próprias ciências islâmicas com leituras renovadas, teológicas e jurisprudenciais, com base nas fontes islâmicas.

Afghani também realizou grande crítica ao aparelho ideológico colonial ao ditar o aspecto do Tawhid como organizador da dialética islâmica e, com isso, como pilar para uma reconstrução política e educacional. Assim como al-Banna, valorizando a luta por uma revolução cultural e mental, por meio da reapropriação do Islam, desligando-se de sua “versão orientalista” e renovando-o para modernidade, pensando um projeto que ligue necessidades espirituais e materiais.

Entretanto, a virada epistemológica (objetivo principal de um aparato decolonial) não se deu automaticamente, no nível do discurso, apenas pela troca de referentes, do ocidental para o islâmico. A ciência moderna usou de todos os seus campos para afirmar a necessidade da colonialidade como inibidor da “volta da barbárie”. A supervalorização do técnico e da lógica progressista linear da história ou mesmo com a formalização discursiva do homem como conquistador da natureza e, por isso, passível de mudar qualquer realidade, produziu o aparato da colonialidade como inerente da vida moderna tal como a conhecemos, inclusive, dentro dos círculos que a perseguiam.

Como observou Franz Fanon (2022), a luta pela libertação se viu frustrada quando suas pretensões a unidade nacional não foram conquistadas da forma como se esperou. Tendo em vista que a simples dialética da luta contra o estrangeiro/ colonizador e a busca pela soberania

das terras não combatia o principal problema da colonização, a forma de racionalizar a realidade.

A conquista colonial não se deu apenas pelo político/econômico, mas principalmente pelo cultural; pela significação do que é a realidade e do que pode ser o futuro; quais conceitos estariam em jogo; quais as demandas e como alcançá-las. Por isso muitos movimentos de ex-colonizados e se viram em campanhas frustradas, não rendendo uma verdadeira libertação, tendo em vista o uso contínuo do aparato linguístico e conceitual europeu.

Assim, integrantes desses movimentos perceberam a falta de tratamento da complexidade dos problemas de ex-colonizados diante as retóricas (ocidentalizadoras) de unidade nacional de valor étnico, linguístico ou nacional. Apenas substituir a liderança da nação por um nativo, ou valorizar a história, cultura e língua endógenas não seriam suficientes para a libertação se a dialética que conduziria o estado e as dinâmicas sociais segue a mesma dos tempos da colonização:

Enquanto imaginava poder passar sem transição do estado de colonizado para o estado de cidadão soberano de uma nação independente enquanto se agarrava a miragem do imediatismo de seus músculos o colonizado não fazia progressos verdadeiros na via do conhecimento (Fanon, 2022, p. 135).

Dessa forma, o questionamento sobre a abrangência do paradigma da decolonialidade no discurso islamista faz-se necessária. Compreender a perpetuação de aspectos da colonialidade se torna evidente para a própria renovação do pensamento. Somente a crítica ao aparato imperialista e divulgar a necessidade de o povo colonizado recuperar sua autonomia não confere a totalidade de um programa de libertação. Pois diante crítica é necessário reconstrução e se esta é delimitada pelo universo conceitual do dominador, pelo seu universo de expectativa, esta reconstrução permanecerá limitada. Ainda pior, quando a dialética de libertação não se desprende dos meios de legitimação e de organização política e filosófica do colonizador, acaba de um lado apagando a opressão colonial, mas construindo um novo aparelho de exploração.

Assim, questões inerentes a dialética da colonialidade se mostraram ainda presentes nos discursos islâmicos do fim do XIX e início do XX, como o caso de Rida e Afghani e a valorização de uma revolução por meio do Estado, ou seja, a transição para um estado islâmica já levaria automaticamente a libertação. Ou Abduh com sua evidenciação da racionalidade (islâmica), colocando-a como grande base de legitimação do Islam enquanto proposta de libertação moderna. Ou al-Banna remetendo à lógica do progresso e do desenvolvimento (não apenas materialista e contendo valores e práticas islâmicas). Não havendo uma percepção da lógica



desenvolvimentista um dos recursos pós coloniais para manter as ex-colônias no mesmo horizonte de expectativa e ação (em relação à função do Estado e da organização social) da colonialidade.

7. Caminhos para a libertação

O ocidente que raptou o verbo e o sujeito pela sua exclusividade única, impõe-nos um monólogo massacrado numa falsa dialética desenvolvimentista, democrática, progressista e cooperativista; um monólogo epistemicida e genocida (Sibai, 2017, p. 32).

A significação dialética da colonialidade, como um sistema conceitualizador do porquê da existência e associado à modernidade (ocidental), criou raízes profundas no campo do pensamento (mesmo entre aqueles que se mostravam combatentes ao paradigma colonial). Exemplos são os discursos construídos sob um binarismo dialético; ou uma busca de legitimidade em relação ao outro (o ocidente) e seus conceitos; ou mesmo a questão da primazia do Estado para pavimentar uma revolução endógena.

A colonialidade, ou a monocultura do ser e do saber, edificou apenas o “científico” enquanto digno e a sedimentou a construção do sentido único da história. Nesse processo, se dita quem; como; e sobre o que se fala, em uma criação contínua da prisão epistemológica-existencial (Sibai, 2017), base para a manutenção do aparato da colonialidade dentro dos movimentos de libertação de ex-colonizados.

Quando tratamos do pensamento islâmico contemporâneo, ou “pensamento islâmico colonizado”, é importante a observação do aspecto da crise (azma) como origem de reflexão, em que “como desenvolver-se?” tornou-se problemática principal. Assim, a busca de legitimação a respeito de um outro, como no caso de al-Banna (1947) justificando o Islam como tão capaz de levar ao progresso quanto o ocidente, ou o esforço em demonstrar a racionalidade intrínseca do Islam (Abduh) acabam por reforçar a estrutura dicotômica tão inerente do pensamento ocidental, dicotomizando igualmente a realidade. A questão não está na narrativa em si, seja Islam enquanto progresso ou a sua racionalidade, as quais foram colocações importantes (e as quais não temos dúvida) em um período tão forte da parodia do Islam sob narrativas ocidentalizadas. A problemática está em observar essas colocações como ápice de um pensamento de libertação, ou como tudo aquilo que os muçulmanos podem dizer sobre si (utilizando-se da régua do outro)

Tem-se, dessa forma, um paradoxo da subjetivização (Butler, 1993), o qual o sujeito que resiste a tais normas também pode ser criado por elas. Portanto, esse binarismo tradição/modernidade; alteridade/identidade; normal/anormal constitui em si um dos principais dispositivos coloniais e uma das causas da crise do pensamento árabe-islâmico:

Quando nos perdemos nessa falácia lógica e desperdiçamos litros de tinta para descobrir como devemos relacionar nossa tradição com a modernidade, se cria um abismo indefinido de auto silenciamento, o qual implica o ingresso absoluto aos parâmetros do ocidente, em uma zona onde o tempo está parado e se impossibilita a existência do pensamento árabe muçulmano no presente, e qualquer forma para seu acesso ao futuro, assim entraria totalmente na zona do não ser (Sibai, 2017, p. 94).

Então, esse pensamento islâmico do fim do século XIX e início do século XX estaria desembocando na “zona do não ser” por sua assimilação de dialéticas desenvolvimentistas, modernistas, científicas, progressistas e nacionalistas, buscando, ou um respaldo nas categorias excludentes ocidentais, ou usando de sua binariedade para descrever e tratar da sua relação com os demais muçulmanos e árabes. Fomentou-se uma falsa integração que pretendia partir do “verdadeiro Islam”, a qual influenciaria parte do discurso islâmico do final do século XX e do século XXI.

Ramadan (2009) teria observado o erro dos reformistas islâmicos em identificar a modernidade, principalmente sob seus conceitos, naquilo “bom” que deveria ser absorvido, produzindo uma assimilação culturalizada. As bases desse discurso islâmico ainda partiriam do binarismo conceitual e de uma reflexão de si a partir do outro, bloqueando avanços mais consistentes sobre um “protagonismo islâmico”.

Seria necessário, para a saída dessa prisão epistemológica do não ser, mais do que o uso dos valores/ objetivos islâmicos, para uma verdadeira episteme islâmica renovada. Buscando, assim, a superação da questão da binariedade e amparando as problemáticas discursivas no Tawhid, enquanto unicidade da pluralidade (Sibai, 2017) e no avanço jurídico diante das quatro escolas tradicionais de jurisprudência islâmica (Ramadan, 2009). Feitas tais revoluções epistêmicas, observando o fenômeno da libertação enquanto ruptura dialética, epistemológica e imaginativa, seria finalmente possível relacionar pensamento, prática política e identidade.

8. Conclusão

É inquestionável a importância do pensamento islâmico do século XIX e início do século XX no repensar do discurso hegemônico ocidental e na articulação das massas muçulmanas sobre sua independência política e cultural. A bandeira de um Islam renovado, distante da prática exercida até então durante o Império Otomano, seria possível pelo retorno as bases corânicas para um reencontro com a identidade, prática política e soberania islâmica no contexto moderno.

Entretanto, ao visualizar os seus limites analíticos e suas preocupações discursivas, podemos pensar a influência desses pensadores do século XIX/XX na atual crise do pensamento

islâmico, identificada em sua presença na prisão epistemológica-existencial. Sendo necessário, para a saída do aparato da colonialidade, um renovado olhar sobre o Tawhid e as pluralidades islâmicas, saindo do campo da necessidade de homogeneidade para o uso da pluralidade enquanto justificativa comum de existência. Além de uma formalização renovada da jurisprudência islâmica contemporânea, seriam perspectivas iniciais para a fuga do binarismo dialético e de um pensamento pautado na justificativa sobre um outro, tão elementares nos islamistas estudados (acabando por influenciar grande contingente intelectual do século XX/XXI).

Permitindo, assim, uma narrativa ampliada sobre a existência do “protagonismo islâmico” contemporâneo, fomentando um programa político que consiga sair do campo da justificação de seu ser para a afirmação dos instrumentos de sua existência. Dessa forma, observar a colonialidade dentro do pensamento islâmico é um passo fundamental para entender sua crise e pensar possibilidades de um olhar mais ampliado sobre o Islam na contemporaneidade. Observando a importância, os usos e os limites do aparato da decolonialidade nos movimentos de libertação no norte da África e buscando críticas que fomentem um discurso baseado numa libertação epistemológica e discursiva.

REFERENCIAS

- ABU-RABI, Ibrahim M. Intellectual origins of Islamic resurgence in the modern Arab world. State University of New York Press, 1995.
- AL-AFGHANI, Jamal al-Din. An Islamic Response to Imperialism, translated by Nikki R. Keddie (Berkeley: University of California Press, 1968)
- AL-AFGHANI, Jamal al-Din. The Materialists in India' in Al- 'Urwah al-Wuthqa (Paris), 28 August 1884, reprinted Cairo 1958, and 'Exchange with Ernest Renan' in Journal des Debats (Paris), 18 May 1883 (written in Arabic and translated into French for publication)
- AL-BANNA, Hasan. Between Yesterday and Today. 1997. Traduzido por Islambasics in: <https://islambasics.com/wp-content/uploads/Books/yesterday.pdf>. Acessado em: 21/06/2024
- AL-BANNA, Hassan. Toward the light. (1947) Traduzido por Islambasics in: <https://islambasics.com/wp-content/uploads/Books/light.pdf>. Acessado em: 21/06/2024.
- AL MASSERI, Abdulwahab et al. The imperialist epistemological vision. American Journal of Islam and Society, v. 11, n. 3, p. 403-415, 1994.
- AMIR, Ahmad Nabil. Muhammad Abdüh and His Epistemology of Reform: Its Essential Impact on Rashid Rida. Hermeneutik: Jurnal Ilmu Al Qur'an Dan Tafsīr, v. 15, p. 61-89, 2021.
- BURGAT, François. Que islamismo aí ao lado? Piaget. Lisboa, 1996
- BUTLER, Judith. Mecanismos psíquicos del poder: teorías sobre la sujeción. Traducción Jacqueline Cruz. Madrid: Ediciones Cátedra, Universitat de Valencia e Instituto de la Mujer, 1997.

- CAMPANINI, Massimo. História do médio oriente 1798-2005. Lisboa: Editorial Teorema, 2007.
- CHOUDHURY, Masudul Alam. Universal Paradigm And The Islamic World-system, The: Economy, Society, Ethics And Science. World scientific, 2007.
- CROOKE, Alastair. Resistance: the essence of the Islamist revolution. NY. Pluto Press, 2009.
- CROMER, Evelyn Baring, lorde. Modern Egypt (Nova York, Macmillan CO., 1908), 2: 146-67
- FANON, Frantz. Os condenados da terra. Editora Schwarcz-Companhia das Letras, 2022.
- KERR, Malcolm H.; 'ABDUH, Muhammad; RIDĀ, Muḥammad Rašīd. Islamic reform: The political and legal theories of Muhammad'Abduh and Rashid Rida. 1966.
- MIGNOLO, Walter D. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. Revista brasileira de ciências sociais, v. 32, 2017.
- MIGNOLO, Walter. Desobediência epistêmica: a opção descolonial e o significado de identidade em política. Cadernos de Letras da UFF, v. 34, n. 1, p. 287-324, 2008.
- RAMADAN, Tariq. Radical reform: Islamic ethics and liberation. Oxford University Press, 2009.
- RIDA, Muhammad Rashid. Al-Khilafa. Cairo, 1922, Trad, fr: Le Califat dans la doctrine de Rashid Rida, por H. Laoust, Beirute, 1934
- SABET, Amr GE. Islam and the political: Theory, governance and international relations. Pluto, 2008.
- SAID, Edward W. Cultura e imperialismo. Editora Companhia das Letras, 2011.
- SIBAI, Sirin Adlbi. La cárcel del feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial. Ediciones Akal, 2018.
- ZEPEDA, José de Jesús Legorreta. Secularização ou ressacralização? O debate sociológico contemporâneo sobre a teoria da secularização. Revista brasileira de ciências sociais, v. 25, p. 129-141, 2010.