



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI
CAMPUS SENADOR HELVÍDEO NUNES DE BARROS – CSHNB
COORDENAÇÃO DO CURSO DE HISTÓRIA



JAQUELINE DE BARROS SALES

CULTURA ESCRITA E PODER NO IMPÉRIO ISLÂMICO: O UNIVERSO FEMININO
NA COSMOLOGIA CORÂNICA

PICOS - PIAUÍ

2019



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ – UFPI
CAMPUS SENADOR HELVÍDEO NUNES DE BARROS – CSHNB
COORDENAÇÃO DO CURSO DE HISTÓRIA



JAQUELINE DE BARROS SALES

CULTURA ESCRITA E PODER NO IMPÉRIO ISLÂMICO: O UNIVERSO FEMININO
NA COSMOLOGIA CORÂNICA

Pesquisa apresentada à disciplina de Conclusão de Curso II, orientada pelo Professor Doutor José Petrucio de Farias Júnior, do curso Licenciatura Plena em História, do Campus Senador Helvídeo Nunes de Barros, da Universidade Federal do Piauí.

PICOS – PIAUÍ

2019

FICHA CATALOGRÁFICA

Serviço de Processamento Técnico da Universidade Federal do Piauí

Biblioteca José Albano de Macêdo

S163c Sales, Jaqueline de Barros.

Cultura escrita e poder no Império Islâmico: o universo feminino na cosmologia corânica. / Jaqueline de Barros Sales. – Picos, PI, 2019.

65 f.

CD-ROM: 4 ¾ pol.

Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Plena em História). – Universidade Federal do Piauí, Picos, 2019.

“Orientador(A): Prof. Dr. José Petrúcio de Farias Júnior.”

1. Império Islâmico. 2. Cultura Escrita. 3. Mulheres Mulçumanas. I. Título.

CDD 956

Elaborada por Rafael Gomes de Sousa CRB 3/1163



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PIAUÍ
Campus Senador Helvídio Nunes de Barros
Coordenação do Curso de Licenciatura em História
Rua Cícero Duarte N° 905, Bairro Junco CEP 64600-000 – Picos-Piauí
Fone: (89) 3422 2032 e-mail: coordenacao.historia@ufpi.br

ATA DE DEFESA DE MONOGRAFIA

Aos dezoito (18) dias do mês de junho de 2019, no Auditório Severo Eulálio, do Campus Senador Helvídio Nunes de Barros, da Universidade Federal do Piauí, reuniu-se a Banca Examinadora designada para avaliar a Defesa de Monografia de **JAQUELINE DE BARROS SALES** sob o título **CULTURA ESCRITA E PODER NO IMPÉRIO ISLÂMICO: O UNIVERSO FEMININO NA COSMOLOGIA CORÂNICA**.

A banca constituída pelos professores:

Orientador: Prof. Dr. José Petrucio de Farias Júnior
Examinadora 1: Profa. Dra. Ana Livia Bonfim Vieira
Examinadora 2: Prof. Ms. Karla Ingrid Pinheiro de Oliveira

Deliberou pela Aprovado do (a) candidato (a), tendo em vista que todas as questões foram respondidas e as sugestões serão acatadas, atribuindo-lhe uma média aritmética de 10,0.

Picos (PI), 19 de junho de 2019.

Orientador (a):

Examinador (a) 1:

Examinador (a) 2:

José Petrucio de Farias Jr.
Ana Livia B. Vieira
Karla Ingrid Pinheiro de Oliveira

A mim, por não desistir mesmo diante de todos os “porquês” da vida.

AGRADECIMENTOS

“Existem um monte de pequenas razões para que coisas grandes aconteçam em nossas vidas.” Essa fala de Ted Mosby me acompanhou nessa árdua e gratificante caminhada. A luta diária percorreu-se por mais de 4 anos, numa jornada plural, de sentimentos intensos e opostos. Quando o desânimo insistia em abater os meus sonhos e objetivos, me agarrei na humanidade que emana dos meus seriados preferidos, pois, como disse Elis Grey, “o carrossel nunca para de girar”. Na roda da vida, um ciclo de muito orgulho se encerra e eu não poderia deixar de agradecer ao ser superior que, pelo dom da vida, me deu forças quando eu já não mais as possuía. Também devo minha gratidão ao projeto de expansão universitária e às políticas de permanência estudantil dos governos federativos do PT, que lançaram as bases para que eu alcançasse a minha conquista pessoal.

Agradeço também ao meu professor/orientador Dr. José Petrócio, por seus ensinamentos e pelas oportunidades estendidas a mim e a todos os integrantes do Laboratório de História Antiga e Medieval. Sou grata por ter me permitido fazer parte do PIBEX, do qual fui bolsista pela PREX entre os períodos de 2016.1 e 2017.1, e do PIBIC, do qual sou bolsista pelo PROPESQI. Estes projetos acrescentaram imensamente na minha trajetória acadêmica, enquanto historiadora e professora em formação. Foi a partir das oportunidades que o professor Petrócio criou para seus alunos, de maneira aberta e sem privilégios, que iniciei minhas pesquisas que resultaram no presente trabalho.

Estendo minha gratidão à professora Ms. Carla Silvino, por ter tido a linda iniciativa de agraciar o nosso curso com um Laboratório do Ensino de História (Lehist) no ano de 2017.2 e, por conseguinte, ter me permitido fazer parte desse processo, onde permaneço até o presente momento. Foi uma caminhada esplêndida a que traçamos, saiba que tens em mim uma admiradora do teu ser e do teu papel na sociedade. És o exemplo da educadora que um dia pretendo ser.

Agradeço a minha banca examinadora, as professoras Dr. Ana Livia Bomfim Vieira e Ms. Karla Ingrid Pinheiro de Oliveira, que se dispuseram, com graça e competência, a me ajudar no desenvolvimento deste Trabalho de Conclusão de Curso II a partir de suas considerações e contribuições históricas.

Agradeço imensamente a minha família, por me tornar mais forte e humana nesse processo. Foram e são grandes ensinamentos os que tive e continuo tendo através de nossa relação familiar.

Agradeço também aos meus amigos, que compartilharam e compartilham da minha jornada diária na complexidade que é o ciclo da vida. Viver não é fácil, eu sempre digo isso, mas as energias que emanam de cada um de vocês tornam a minha vida mais fácil de ser vivida.

A todos que, de alguma maneira, contribuíram para o meu crescimento espiritual e acadêmico, MEU MUITO OBRIGADA!

“Se der certo ou não, não importa. O que importa é que eu tentei e fui o mais longe que pude.”

– Dean Winchester

RESUMO

O presente trabalho analisará as produções de sentido construídas acerca das relações de gênero nas narrativas corânicas, tendo em vista as circunstâncias históricas e condições de produção de tais discursos. Nesse sentido, procuraremos compreender como e até que ponto o Corão se canonizou como ferramenta político-cultural na construção das representações femininas no Império Muçulmano. Para tanto, trabalharemos diretamente com a fonte, pois nossa metodologia está centrada na identificação dos elementos extra e intratextuais que compuseram o Corão como principal texto canônico do Império Islâmico. Para traçarmos esse caminho metodológico, estabeleceremos paralelo entre o Corão e referências bibliográficas que tratam do contexto em que o Império Muçulmano se formou, expandiu e se canonizou enquanto cultura escrita com a compilação do Corão, tais como: Albert Hourani, Mircea Eliade, Caleb Mubarak, Bruce Lawrence e Najad Shoury. Também utilizaremos autores como: Peter Burke, Sandra Pesavento, José Barros, Roger Chartier, Eni Orlandi e Edward Said; a fim de situarmos-nos entre os conceitos de cultura, discurso e representação, responsáveis por formularem nossa base teórica. Além disso, trabalharemos com Do Carmo e Pereira, Gisele Gomes, José Macedo e Ana Rodrigues; para que possamos situar a mulher na historiografia e no tempo histórico em questão, ou seja, no medievo. A partir deste trabalho, pretende-se contribuir com a historiografia brasileira, sobretudo no âmbito a religião muçulmana. Assim, ao trabalhar com as representações femininas na tradição canônica do Islamismo, procuramos romper com as visões reducionistas acerca das mulheres muçulmanas.

Palavra – Chave: Império Islâmico; Corão; Representação; Mulheres Muçulmanas.

ABSTRACT

The present work will analyze the productions of constructed meanings about the gender relations in the Quranic narratives, considering the historical circumstances and production conditions of such discourses. In this sense, we will try to understand how and to what extent the Koran was canonized as a political-cultural tool in the construction of women's representations in the Muslim Empire. For this, we will work directly with the source, because our methodology is centered on the identification of the extra and intratextual elements that composed the Koran as the main canonical text of the Islamic Empire. In order to draw this methodological path, we will establish a parallel between the Koran and bibliographical references that deal with the context in which the Muslim Empire was formed, expanded and canonized as a written culture with the compilation of the Koran, such as Albert Hourani, Mircea Eliade, Caleb Mubarak Bruce Lawrence and Najad Shoury. We will also use authors such as Peter Burke, Sandra Pesavento, José Barros, Roger Chartier, Eni Orlandi and Edward Said; in order to situate ourselves between the concepts of culture, discourse and representation, responsible for formulating our theoretical basis. In addition, we will work with Do Carmo and Pereira, Gisele Gomes, José Macedo and Ana Rodrigues; so that we can situate the woman in the historiography and historical time in question, that is, in the Middle Ages. From this work, we intend to contribute to remedy the existing historiographical gaps about the East, especially in the case of the Muslim religion. Thus, in working with female representations in the canonical tradition of Islam, we seek to break with the reductionist views of Muslim women.

Key - Words: Islamic Empire; Koran; Representation; Muslim Women.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

| | |
|---------------|----|
| FIGURA 1..... | 26 |
| FIGURA 2..... | 30 |
| FIGURA 3..... | 39 |
| FIGURA 4..... | 41 |
| FIGURA 5..... | 41 |

SUMÁRIO

| | | |
|-----|--|-------|
| | INTRODUÇÃO | Nº 13 |
| 1.0 | SEÇÃO I – Diálogos e Duelos entre a História das Mulheres e a História de Gênero: o devir feminino na historiografia | Nº 20 |
| 2.0 | SEÇÃO II – Poder e Religião: a formação do <i>Islam</i> e a compilação corânica | Nº 26 |
| 3.0 | SEÇÃO III – Entre o Sagrado e o Histórico: por uma análise do Corão | Nº 37 |
| 4.0 | SEÇÃO IV – Mulheres & Homens na cosmologia corânica: o universo feminino no teatro religioso da vida | Nº 48 |
| 5.0 | CONSIDERAÇÕES FINAIS | Nº 59 |
| 6.0 | FONTES | Nº 61 |
| 7.0 | REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | Nº 61 |
| 8.0 | REFERÊNCIAS COMPLEMENTARES | Nº 63 |

INTRODUÇÃO

O presente trabalho foi desenvolvido no Laboratório de História Antiga e Medieval (LABHAM) da Universidade Federal do Piauí (UFPI/CSHNB), sob coordenação e orientação do Prof. Dr. José Petrúcio de Farias Júnior. O anseio por expandir a visibilidade historiográfica acerca da religião Islâmica e das ressignificações femininas nesse universo político-cultural surgiu juntamente com a formação do grupo de pesquisa do LABHAM no ano 2016, onde permaneço até o presente momento. Por integrar o grupo de pesquisa desde o segundo ano da graduação, este trabalho passou por um processo de desenvolvimento gradual, sendo hoje um dos principais pilares da minha formação acadêmica.

É a partir desse trajeto de formação intelectual que nos propomos analisar as produções de sentido construídas acerca das relações de gênero no processo de formação do Império Muçulmano e canonizadas no Corão, pilar da cultura escrita muçulmana e nossa principal fonte de pesquisa. Dessa forma, busca-se compreender como e até que ponto os preceitos, de cunho religioso, compilados no Corão serviram como um condutor político-social de representação acerca do universo feminino. Assim, analisaremos o Corão, sobretudo a 4ª Surata “An Nissá/ As Mulheres” que é composto por 196 versículos, com a finalidade de problematizar as representações acerca das mulheres, tendo em vista as circunstâncias históricas e condições da produção discursiva em torno das relações de gênero.

O Corão é o livro sagrado da religião islâmica. Em árabe, a palavra é uma derivação do verbo “declamar” e pode ser traduzida para o português como “a recitação”. Para a religião muçulmana o livro descreve a palavra literal de Alah, traduzido para o português como Deus. Essa “recitação”, segundo a crença muçulmana e defendida pela literatura corânica, foi revelada ao profeta Muhammad – Maomé, em português – pelo anjo Gabriel por volta de 610 d.C. à 632 d.C., encerrado em virtude de sua morte. Porém, Muhammad era iletrado, como muitos de sua época, e, portanto, instruía alguns dos jovens letrados que o acompanhava na missão de espalhar “a palavra”, estes eram seus escribas (JESSICA, 2016). Somente após a morte de Mohammad, a partir da terceira década do século VII, iniciou-se o processo de reunião dos textos na coleção chamada de “A Tradição”. Abu Bark, primeiro sucessor de Mohammad, foi o responsável por essa compilação, que se estendeu até

Otomão, terceiro sucessor no Khalifado Ortodoxo¹. A compilação do Corão surgiu da necessidade de manter a centralidade do poder no Império Muçulmano sem a presença da palavra, considerada sagrada, de Mohammad (MUBARAK, 2014).

Dividido em 114 suras, o Corão é para os crentes muçulmanos como uma espécie de manual da vida humana recitado pelo criador, pois descreve as origens do universo e do homem e sua relação com Alah. Com isso, o Corão é “um código de lei, um livro de oração, uma bíblia reverenciada por um sexto da raça humana como um milagre de pureza de estilo, de sabedoria e de verdade” (SMITH *apud* CHALLITA, 2013, p.11). Contudo, cabe mencionar que analisaremos a literatura corânica a partir das circunstâncias históricas e das condições de produção de seus discursos, o que conduz a reflexões em torno da dinâmica político-cultural das sociedades tribais da Península Arábica no século VII d.C. e da formação do Império Islâmico, e assim problematizaremos a concepção de “sagrado” associada a essa fonte. Interessa-nos, nesse sentido, indagar, o porquê de os discursos corânicos terem sido escritos em determinado momento histórico, para quê, onde, quando, quem são seus autores e destinatários e a partir de quais influências culturais. A partir disso, analisaremos as representações sobre as mulheres e suas implicações político-culturais.

Procuraremos, então, abrir espaço para análises em torno das conjecturas políticas, sociais e religiosas no processo de formação do Islam, bem como acerca da construção representacional de papéis e modelos femininos no interior dos discursos corânicos. Para tanto, nos ateremos a alguns questionamentos que julgamos imprescindíveis na identificação de elementos extra e intratextuais presentes na compilação do Corão, dentre eles: Como e até que ponto o contexto político-social influenciou na organização do lugar reservado às mulheres no Corão? Que tipos femininos são veiculados em tais narrativas? Quais tipos femininos são mais influentes ou desfrutam de mais aceitação e por quê? Como os tipos femininos se constituem, tendo em vista os papéis masculinos aceitos e reconhecidos por tais comunidades? Há espaço para que hierarquias nas relações de poder emergjam? Até que ponto as interpretações estabelecidas acerca das leituras do sagrado, sobretudo

¹ Primeiro Khalifado do Império Islâmico, foi instituído após a morte de Mohammad como forma de transferir o poder na figura do profeta muçulmano para as autoridades monárquicas e religiosas que lhe sucederam. Indicação de leitura: LANNES, Suellen Borges. O califado. In: **A formação do Império Árabe-Islâmico: História e Interpretações**. 2013. Tese (Doutorado em Economia Política Internacional) – Instituto de Economia, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.ie.ufrj.br/images/pos-graduacao/pepi/dissertacoes/Suellen_Lannes.pdf>.

do Corão, necessitam e são plausíveis a uma revisão histórica? Há disparidades de sentidos nas relações entre Estado e religião, lei canônica e costume? São estas as indagações norteadoras de nosso trabalho.

Desse modo, também trabalharemos com as noções de cultura, representação e discurso, a fim de nos aprofundarmos acerca das tradições culturais e representacionais associadas às mulheres muçulmanas no interior dos discursos corânicos. Para analisar as noções de cultura, utilizaremos, principalmente, os conceitos de Burke (2005), Pesavento (2005) e Barros (2011); nos centraremos também no conceito de representação de Chartier (1988); e nas noções acerca do discurso teorizadas por Orlandi (2005).

Assim, adentraremos a Nova História Cultural, segundo os conceitos acima trabalhados, de forma dialogada com a História das Mulheres e a História de Gênero. Centralizaremos nossa análise sobre o Islamismo na figura das mulheres, mas em conexão com o universo masculino ao trabalharmos os códigos de condutas em que as representações femininas estão inseridas nos discursos corânicos em torno do século VII.

A cultura, por refletir as características, gerais e específicas, de uma determinada época e em um determinado lugar social, estabelece uma estreita relação com o representacional (BURKE, 2005). Assim, a História Cultural e a História do Imaginário necessitam andar de mãos dadas, no campo do saber histórico, quando os historiadores culturais se propõem a reconstruírem, estruturalmente, as noções representacionais de uma cultura que se encontra emergida no seio de uma sociedade que foge das noções culturais do tempo e/ou espaços em que se pesquisa.

É a partir dessa concepção acerca da tradição cultural que desenvolveremos um trabalho acerca da História Social da Cultura – subcampo da Nova História Cultural – segundo o conceito de Arqueologia da História Cultural (PESAVENTO, 2005). Isso se dá uma vez que incorporaremos a dimensão representacional para analisarmos a organização social em torno do Islamismo e das mulheres no Corão. Essas representações são produções de sentidos, canonizadas como sagradas, mas que vão além de uma tradição religiosa, pois emerge, em sua concepção linguística, o discurso patriarcal de sua época. Assim, partiremos do conceito chartieriano de representação (1988), em que a “leitura” se coloca enquanto principal ferramenta analítica, funcionando como uma espécie de categorizador do real quanto as suas

definições de práticas e representações. Isso porque a realidade se configura por meio de múltiplos sentidos, tendo assim representações do real. Entretanto, não se pode caracterizar o real apenas como representações discursivas, visto que a realidade também é formada por práticas sociais que se constituem como fatos imutáveis. Dessa forma, através de uma leitura da fonte é preciso identificar o que se constitui como eventos históricos e o que se constitui como representações que desses eventos emergem, bem como a sua mescla e relação inversa – como representações acerca do real moldam práticas sociais/eventos históricos.

É nessa categoria de análise que acreditamos adentrar-nos, visto que partiremos da construção canônica da cultura Islâmica para nos atermos às formas como o universo feminino é representado dentro do discurso corânico. Assim, trabalharemos essas representações em torno das mulheres no Corão como um reflexo dos discursos produzidos na construção do Império Muçulmano e, portanto, trabalhamos com a ideia de Orlandi sobre a análise do discurso (2005). O historiador, ao reconstruir seu objeto de pesquisa, deve estar ciente de que este não é algo isolado, de que, como todo e qualquer objeto humano ou tocado pela humanidade, está preso a relações de poder, e que estas, em maior ou menor grau, influenciaram na sua produção de sentido. Dessa maneira, e segundo Orlandi (2005), se faz necessário que o analista do discurso relacione a linguagem a sua exterioridade, ou seja, que o analista pense essa produção de sentido de acordo com o tempo e espaço em que ela se encontra refletida. É preciso pensar sem uma imagem pré-estabelecida por nosso lugar de fala, ou seja, mesmo que esta seja parte integrante do processo, é preciso pensar para além dessa teia de sentidos (DELEUZE, 2006).

Nos propomos a desenvolver o trabalho levantado, no intuito de contribuir com a historiografia brasileira para sanar as lacunas historiográficas acerca do Oriente, sobretudo acerca da religião muçulmana no campo do saber histórico. A historiografia ainda que tenha superado os pressupostos teóricos-metodológicos do século XIX, que tratava da ciência histórica de modo reducionista, ainda se encontra caracterizada pelo etnocentrismo², ora europeu e ora americano, relegando o mundo oriental a uma dimensão de menor visibilidade historiográfica. Nesse sentido, o Mundo Oriental, quando tratado pelo campo histórico, é analisado meramente como um coadjuvante

² Conceito trabalhado por Gruzinski (2001).

na História Ocidental, não sendo protagonista de sua própria história. Ou seja, a História Oriental é, em grande parte, relegada ao silenciamento pela historiografia, sendo apenas mais um sujeito e/ou agente político no processo das expansões e organizações territoriais do Mundo Ocidental. A historiografia pouco se preocupa com a História Oriental segundo suas próprias relações econômicas, políticas, sociais e religiosas, âmbito de investigação no interior do qual nos inserimos ao observarmos a Península Arábica no processo de formação e expansão do Império Muçulmano no século VII.

Nossa pretensão é a de que nosso trabalho seja relevante para desconstruir visões reducionistas acerca das mulheres muçulmanas, muitas vezes fruto do preconceito e do desconhecimento em torno do processo histórico de formação e representação religiosa. É importante mencionar que muitas dessas visões reducionistas ou estereotipadas são reforçadas por historiadores no ato do magistério. Isso acontece por diferentes motivos, que se conectaram e levaram a uma defasagem histórica acerca da temática, como é o caso do etnocentrismo ocidental e das poucas fontes, em Língua Portuguesa, acerca da figura feminina do Oriente no século VII. Além disso, é um descompromisso com nosso ofício deixar memórias como essas serem apagadas, ou distorcidas, o que nos coloca, consciente ou inconscientemente, como cúmplices das visões estereotipadas sobre as diversas mulheres que viveram nesse tempo e lugar histórico. Nos propomos, então, a reavivar a memória histórica acerca do universo feminino no mundo muçulmano do século VII. Também esperamos poder contribuir para que outras manifestações femininas no medievo, sobretudo do Oriente, possam ganhar visibilidade histórica. Assim, esperamos que nosso estudo venha a dar mais visibilidade à historiografia acerca das mulheres e das relações de gênero do medievo, da História Oriental e do Islamismo.

Atrelado a isso, dialogamos com o trabalho de Barros (2011, p. 40), em que o autor apresenta uma análise acerca das teorias do historiador Júri Lotman³ que “Em um ensaio de 1941, sustenta a proposição de que uma oportunidade ímpar surge para o historiador quando há estranhamento entre duas culturas, e dá o exemplo do momento de ocidentalização da Rússia no século XVIII”. Isso ocorre visto que nos

³ Historiador ligado a “Escola Tartu” referenciado a partir da obra “*Poética do comportamento cotidiano*”.

propomos a analisar o processo de organização e expansão do Império Muçulmano, a partir do nosso lugar de fala, enquanto pertencentes à cultura ocidental.

Como diz Said (1990), o Oriente é quase uma invenção europeia e, um de nossos objetivos, está associado a tentativa de romper com essa noção e contribuir para que o Oriente tenha o seu lugar de direito, o seu lugar de fala e de sujeito segundo sua própria história, e não uma visão ocidentalizada na historiografia oriental, que mesmo assim possui pouca visibilidade. Said é um dos maiores nomes na historiografia a colocar o Oriente como sujeito de sua história, e não como um fato inerte à natureza, ou pior, como um fato inerte que só se ressignifica como Índia e histórias bíblicas da História Ocidental. O Oriente, assim como o Ocidente, é composto por uma rede de complexas relações, de formações culturais e de aculturações, de desenvolvimentos e retrocessos, de continuações e descontinuações. E nessa complexa relação é importante ter em mente que “as ideias, culturas e histórias não podem ser estudadas sem que as suas forças, ou mais precisamente a sua configuração de poder, sejam também estudadas”, pois “acreditar que tais coisas acontecem simplesmente como uma necessidade da imaginação é agir de má fé” (SAID, 1990, p. 17). A própria relação entre Oriente e Ocidente é uma relação de poder, em que o Oriente foi relegado a um plano inferior face ao etnocentrismo europeu e americano. Essa relação de poder é chamada de orientalismo e se constitui como uma força político- cultural. Dessa forma, Said define a prática orientalista como:

as noções orientalistas influenciavam tanto as pessoas que eram chamadas de orientais, quanto as que eram chamadas de ocidentais ou europeias; em resumo, o orientalismo é melhor entendido como um conjunto de coações e limitações ao pensamento que como simplesmente uma doutrina positiva. (SAID, 1990, p. 52)

É tendo em vista esse cenário de análise que dividiremos nossa pesquisa em quatro seções. Escolhemos nos situar por seções, em detrimento da divisão em capítulos, visto que julgamos ser essa uma pesquisa científica de caráter inicial. Portanto, acreditamos que a divisão do trabalho em seções nos dará maior objetividade para com a pesquisa.

Dessa maneira, a seção I tem por objetivo estabelecer os “Diálogos e duelos entre a História das Mulheres e a História de Gênero: o devir feminino na historiografia”, como é o título, a fim de nortear nosso trabalho dentro das tradições

culturais e questões de gênero na História de maneira mais categórica. Na seção II, “Poder e Religião: a formação do Islam e a compilação do Corão”, procuraremos analisar o contexto pré-Islâmico, bem como o seu processo de formação e compilação religiosa. A seção III, “– Entre o Sagrado e o Histórico: análise do Corão”, é destinada para analisar o uso de textos sagrados como fonte histórica, onde apresentaremos a fonte corânica, a identificação de seu gênero discursivo, sua estruturação e suas marcas de autorias e destinatários. A seção IV é o ponto central de nossa pesquisa, pois, até aqui, as bases analíticas para a compreensão histórica acerca das relações de gênero e da representatividade feminina, incorporadas pelo discurso corânico, foram lançadas. Agora, nesta seção, nos propomos a reconstruir as teias de sentidos que regem o universo teológico da vida muçulmana e, sobretudo, das mulheres. A título disto, temos: “Mulheres & Homens na cosmologia corânica: o universo feminino no teatro religioso da vida muçulmana”.

SEÇÃO I – DIÁLOGOS E DUELOS ENTRE A HISTÓRIA DAS MULHERES E A HISTÓRIA DE GÊNERO: O DEVIR FEMININO NA HISTORIOGRAFIA

O historiador cultural está imerso em um exercício constante de olhar o outro a partir de sua alteridade, uma vez que temos que problematizar nossas próprias noções culturais ou categorias de pensamento para compreendermos uma cultura que manifesta seus próprios códigos de condutas. Essa característica, leva a História Cultural, e aos que dela fazem parte, a debruçar-se sobre o imaginário a fim de entender, de forma mais aproximada possível, uma cultura diferente aos seus olhos. Não obstante que a História Cultural estabelece estreita relação com a História Social, História da Religiosidade História do Imaginário, etc., assim a História Cultural está imersa em um “sistema conceitual”, como pontua Barros ao afirmar que:

As noções complementares de “práticas” e “representações” têm sido bastante úteis aos historiadores culturais, particularmente porque, através delas, podemos examinar tanto os objetos culturais produzidos, os sujeitos produtores e receptores de cultura, como também os processos que envolvem a produção e a difusão cultural, os sistemas que dão suporte a estes processos e sujeitos, e, por fim, as normas a que se conformam as sociedades através da consolidação de seus costumes. (BARROS, 2011, p. 38)

Emergiremos esse sistema conceitual ao observarmos o universo feminino e seus pontos e contrapontos com o universo masculino. Ao desenvolvermos um trabalho acerca da História Social da Cultura adentrando o universo feminino e religioso no Islamismo, estabelecemos diálogos com a História das mulheres e nos centramos à História de Gênero. Isso porque, para nós, não há como falar de uma História das Mulheres sem falarmos da História de Gênero, pois durante um longo tempo as mulheres foram silenciadas da historiografia oficial face a uma História feita por homens e para homens (DO CARMO; PEREIRA, 2015). Assim, falar da figura feminina e seu papel na História é falar de seu silenciamento e dos protagonistas deste, e, no caso da proposta do presente trabalho, analisar as representações das mulheres muçulmanas no interior do Corão é compreender como e até que ponto essas representações são fruto das produções de sentido masculinizadas que emergiam das comunidades tribais da Península Arábica no século VII. É nesse sentido que estabeleceremos um pequeno arcabouço teórico do devir feminino na

historiografia, pois as significações e ressignificações acerca das mulheres na história são ditadas pelo “continuum movimento de transformações” a partir das relações entre o “ser” e o mundo (Silva; Gomes, 2013).

As mulheres foram incorporadas à História como um sujeito histórico marginalizado e estereotipado, assim como analisou Gomes (2011). Essa característica estava arraigada no discurso que estabeleceu as bases que enraizou a diferença entre os sexos em muitas sociedades, como é o caso da nossa e das sociedades muçulmanas aqui estudadas. Ainda segundo Gomes, foram essas diferenças que atrelaram às mulheres funções sociais e políticas distintas das funções da figura masculina. A exemplo disto, temos as análises estabelecidas por Macedo (2002), em que apontam para os desígnios simbólicos das relações de gênero do medievo – tempo histórico de nossa análise – aos homens era associada a espada e às mulheres a roca; os homens são representados como fortes e as mulheres como pertencentes ao seio doméstico e, sendo assim, os homens estão no espaço público – das batalhas – e às mulheres é relegado o espaço privado, ainda sob a chefia masculina. Para nós, romper com essa ótica de distinção político-social e padronização normativo da sociedade é uma característica preponderante da História das Mulheres tanto quanto da História de Gênero.

No século XIX a historiografia oficial pairava sob a esfera pública e assim centrava-se nas ações políticas do universo masculino, quase sempre heroizadas, uma vez que a representação das mulheres nos espaços públicos era quase que inconcebível. Foi a valorização dos estudos culturais do século passado que permitiu a desmitificação hierárquica das relações de poder no seio da cultura social. Esses estudos voltaram-se para as classes operárias de mulheres, de negros e outras minorias, abrindo espaço para se estudar nos meios acadêmicos as chamadas subculturas, no caso do campo histórico, por meio da Nova História Cultural (DO CARMO, PEREIRA, 2015). Isso permitiu “a renovação das correntes da história e dos campos de pesquisa, multiplicando o universo temático e os objetos, bem como a utilização de uma multiplicidade de novas fontes” (PESAVENTO, 2005, p. 69 *apud* DO CARMO; PEREIRA, 2015. P. 3).

Porém, a chamada História das Mulheres só ganha espaço no meio acadêmico nos anos 60. Isso graças aos movimentos feministas que, a partir de suas ideologias políticas, começaram a se manifestar desde o século XIX e estabeleceram suas bases

na historiografia. Foi esse contexto que permitiu à História das Mulheres construir, historicamente, uma base identitária da figura das mulheres e uma maior consciência acerca das relações de gênero (GOMES, 2011).

É diante desse cenário historiográfico que novas abordagens acerca da figura feminina no período medieval surgem. As delimitações das esferas públicas e privadas desse período passam por um processo de revisão historiográfica com o desenvolvimento de estudos que visibilizam as mulheres. Se, até então, a historiografia tradicional centrava as mulheres no espaço do lar, enquanto aos homens cabiam os espaços econômicos, estudos como os de Rodrigues (2017) questionam tais delimitações ao pensar as concepções em torno do gênero e das guerras territoriais no medievo. Um novo olhar sobre as fontes tradicionais, assim como o enfoque sobre novos vestígios documentais, nos apresenta novos resultados acerca dos papéis femininos nas sociedades do medievo. Através das análises documentais desenvolvidas por Rodrigues, podemos perceber que a presença das mulheres não se restringia ao espaço interno do lar, pois num período marcado por intensas guerras e conquistas territoriais a figura feminina se constitui também como sujeito ativo de transformação social. Assim, as mulheres foram também uma das figuras que instigaram expedições bélicas no medievo, o exemplo trazido por Rodrigues é o da Guerra das Cruzadas, em que a figura feminina desempenhou importante papel ao mobilizar recursos econômicos e espirituais, bem como ao gerir não só a casa mas também os negócios familiares na ausência de seus pais e maridos.

As análises de Rodrigues nos servem de reflexão para pensarmos nosso objeto de pesquisa: as mulheres muçulmanas e as relações de gênero responsáveis por suas representações no Corão, que adentraremos analiticamente na seção IV deste trabalho. Isso porque o trabalho de Rodrigues evidencia que os lugares reservados às mulheres pela historiografia tradicional não é apenas um reflexo do tempo e espaço, em geral marcado pelo discurso patriarcal, mas também é reflexo do silenciamento causado por esse discurso. Por muito tempo as fontes históricas foram utilizadas como ferramenta do patriarcado, permitindo que análises reducionistas acerca da figura feminina fossem colocadas enquanto uma realidade histórica. Não cabe aqui negar as marcas do discurso/sistema patriarcal acerca das mulheres no medievo, mas analisar como e até que ponto representações acerca das mulheres muçulmanas

trazem consigo marcas do discurso patriarcal de sua época, de modo a romper com leituras reducionistas acerca da fonte.

Entretanto, é importante ressaltar que há um embate na própria relação da História entre as mulheres e o gênero, surgido a partir da influência marxista. Face a essa guinada ideológico-político, de visibilidade feminina, a teoria marxista passa a incorporar a categoria de análise das relações entre homens e mulheres na sociedade, a fim de explicar as relações de poder que acarretaram na invisibilidade feminina na historiografia (DO CARMO; PEREIRA, 2015).

Nesse sentido, os estudiosos do gênero lançam críticas aos modos como a História das Mulheres vêm sendo construída pelas feministas, esta sob a égide de uma pretensa separação entre a História dos homens e das mulheres. Isso porque, essa separação inviabiliza problematizações sobre o lugar de silenciamento que a historiografia oficial destinou às mulheres. Assim, esse trajeto implica no fator-reverso, pois se a História Oficial excluiu o sujeito histórico feminino na análise social, não estaria a História das Mulheres andando pelo mesmo caminho e excluindo os múltiplos sujeitos sociais? Não pretendemos aqui minimizar o papel que o movimento feminista propiciou para a visibilidade das mulheres na sociedade, mas acreditamos não ser possível falar de sujeitos históricos na sociedade sem nos atentarmos para as conexões sociais entre os universos masculinos e femininos em que os múltiplos sujeitos sociais estão inseridos. Assim, não pretendemos protagonizar um universo em detrimento de outro e sim analisar as relações estabelecidas entre eles na representação das mulheres no Corão.

Então, é a partir deste cenário de criticidade que a História das Mulheres passou a abarcar as relações entre homens e mulheres, des-universalizando o caráter uno das identidades, que ainda trazia como herança da História Oficial, mesmo que esta herança tenha se manifestado na intenção de se contrapor a ordem social vigente no discurso. Dessa maneira, a História das Mulheres passa a abarcar a categoria do gênero ao tratar das relações de poder entre o universo feminino e o universo masculino e uma nova problemática surge aos estudos e discussões feministas que passam a adentrar, mais estritamente, o fator social. Conforme essas afirmativas, Do Carmo e Pereira analisaram as preposições do Woodward acerca dos estudos culturais, em que:

O reconhecimento da complexidade das divisões sociais pela política de identidade, na qual a raça, a etnia e o gênero são centrais, tem chamado a atenção para outras divisões sociais, sugerindo que não é mais suficiente argumentar que as identidades podem ser deduzidas da posição de classe (especialmente quando essa própria condição de classe está mudando) ou que as formas pelas quais elas são representadas têm pouco impacto sobre sua definição. (WOODWARD, 2007, p.37 *apud* DO CARMO; PEREIRA, 2015, p. 6)

Segundo Gisele Gomes, as mulheres devem ser protagonistas da História, estando ao lado dos homens e, assim, falar do universo feminino é abordar a condição das mulheres na História. Até a década de 1960, o silenciamento historiográfico dado a figura feminina colocava as mulheres como resultado das condições socioeconômicas, sendo vítimas, mas a História das Mulheres trouxe às mulheres sob a condição de sujeitos históricos. Porém, essa condição imposta a figura feminina deve ser vista, na categoria do silenciamento, como reflexo das relações masculinas predominante. E, a partir do adentramento das mulheres como sujeito da História, a condição feminina deve ser enxergada dentro de uma relação conjunta entre a identidade masculina e feminina, visto que nenhum destes dois universos funcionam separadamente.

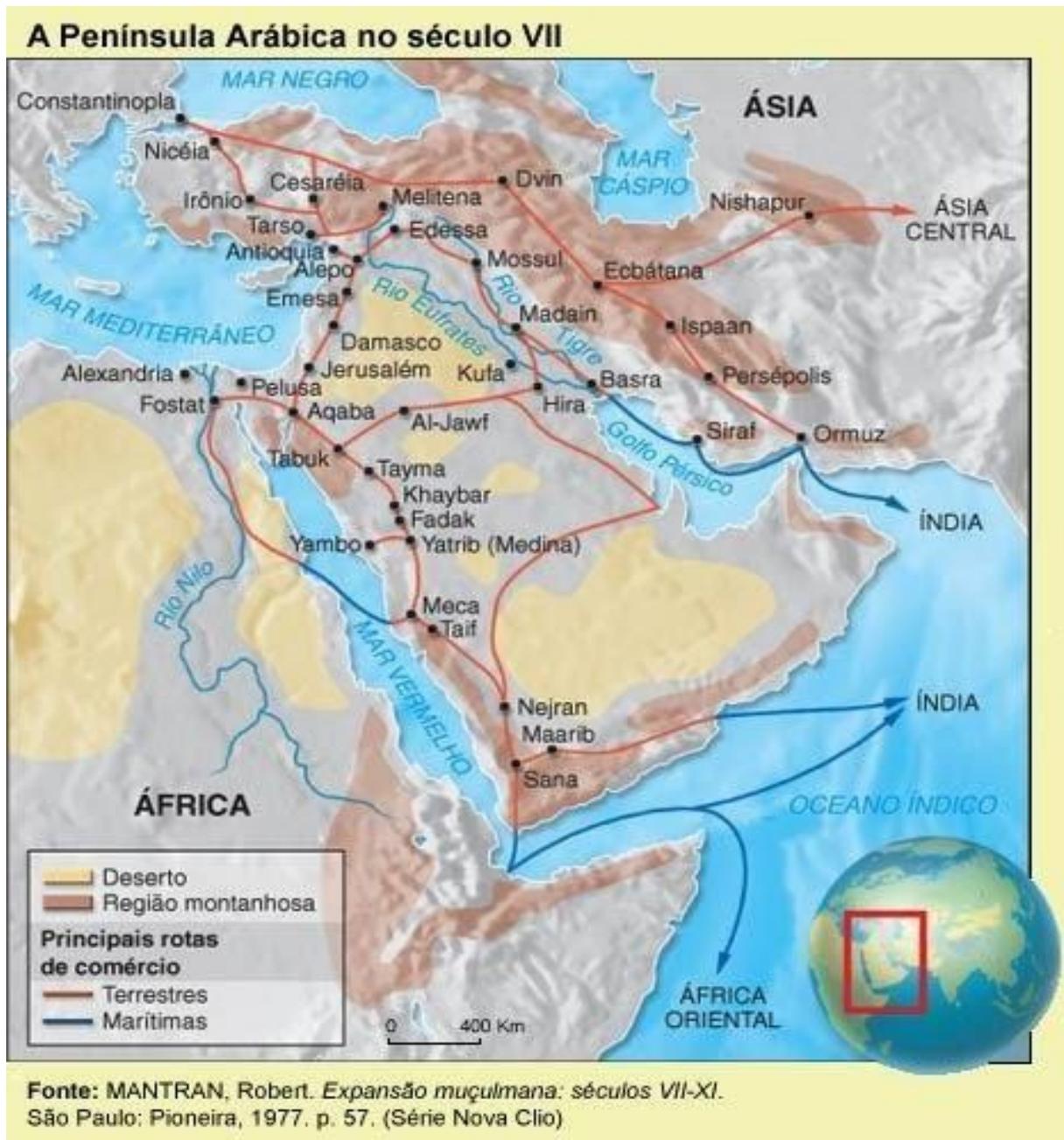
Quando falamos da relação entre homens e mulheres, estamos nos referindo a categoria de gênero, isso porque abordamos o universo cultural em que essas relações se desenvolvem. Seja por meio da corrente ligada aos estudos de gênero, seja adentrando a corrente que se propõe a escrever uma História das Mulheres, o estudo das identidades masculinas e femininas emergem às categorias de classificação social. Assim, os estudos de gêneros estão ligados ao fator identitário e não aos fatores biológicos que delimitam o sexo.

Embora haja um duelo, no campo da delimitação histórica, entre a História de Gênero e a História das Mulheres, visto que ambas as correntes historiográficas abarcam as questões culturais e identitárias acerca dos universos masculino e feminino, acreditamos que essa questão de delimitação territorial nos campos dos saberes não deve ser um fator preponderante. Os diálogos transdisciplinares são tão imprescindíveis quanto os diálogos interdisciplinares para os conhecimentos científicos, visto que propiciam uma visão mais ampla nas análises científicas. As relações entre o universo feminino e masculino são componentes essenciais da universalização do campo histórico. Trabalhamos essa relação entre homens e

mulheres como parte integrante dessa universalização e, então, nos adentramos à História Social da Cultura ao procurarmos analisar as representações das mulheres no interior do Corão como um reflexo das relações estabelecidas entre o universo masculino e feminino nas sociedades tribais do século VII. Dessa maneira, procuraremos dar visibilidade histórica às mulheres muçulmanas, mas para isso nos propomos a analisar as relações de gênero nas quais essas mulheres estão inseridas socialmente, assim essa visibilidade e o gênero são questões indissociáveis para nós.

SEÇÃO II – PODER E RELIGIÃO: A FORMAÇÃO DO ISLAM E A COMPILAÇÃO CORÂNICA

Figura 1: Mapa sobre a Expansão muçulmana, fonte na própria imagem



Como percebemos através da análise do mapa acima, a Península Arábica localizava-se entre os grandes impérios do norte e os reinos do mar Vermelho. Marcada, em grande medida, por uma geografia terrestre distinta às das sociedades em seu entorno, como o Império Bizantino e o Reino da Etiópia, a maior parte da

Península Arábica era constituída por regiões estepes e/ou desertas. Sua fonte de água eram os oásis⁴, que se encontravam isolados nessas regiões, mas que continham água suficiente para um cultivo regular. Habitada por pessoas com diferentes estilos de vida – como povos nômades, agricultores, artesões e comerciantes – que falavam vários dialetos do árabe. Os nômades, conhecidos como beduínos, eram criadores de carneiros, cabras e camelos, as criações e seu deslocamento geográfico eram ditados pela escassez dos recursos de água do deserto. Já os agricultores, artesões e comerciantes se estabeleciam em pequenos vilarejos de trocas comerciais, como a feira. Não havia um equilíbrio entre esses dois mundos distintos, nem um poder político estável, visto que eram os chefes familiares que se reuniam em grupos de seguidores e lideravam a partir de manifestações de coesão e lealdade ao idioma comum. Essa política organizacional era chamada de tribos e exercida por meio da detenção das terras próxima aos oásis, uma vez que estes possibilitavam o contato tribal com os mercadores, onde ocorriam as trocas comerciais, como analisado por Hourani (1994). As rotas do comércio podem ser analisadas no mapa, onde estão marcadas segundo rotas terrestres e marítimas.

Porém, essa organização tribal não se constituía como único agente de força. Assim, além dos chefes tribais, grupos familiares podiam manifestar-se pela força da religião, como é o caso dos pastores e agricultores que, embora não tenham uma forma clara, era expressada através de deuses locais que se identificavam segundo as forças da natureza, como objetos nos céus, pedras e árvores. Já os maus espíritos se manifestavam em animais e aos adivinhos atribuía-se o poder de falar uma língua sobrenatural. O centro dessa força religiosa era Makkahh, cidade que conhecemos hoje, segundo nosso lugar de escrita, como Meca. O “Corpus ptolemaico”, documento do século II, menciona esse centro com a denominação de Makoraba, vocábulo derivado de Makuraba que significa santuário. Portanto, Makkahh, nos tempos pré-Islâmico, já se constituía como um centro cerimonial, onde no Hima, território consagrado, localizava-se Ka’ba – cubo em denominação e forma – edifício com uma Pedra Negra embutida num de seus ângulos e considerada de origem celeste, dignificando o local como um santuário. Esse santuário recebia uma peregrinação anual, o Hajja, chamado de Arafat (ELIADE, 2010).

⁴ Nascente de água doce, responsável pela presença de vegetação em áreas isoladas de regiões desérticas.

No entanto, o monoteísmo não era uma crença religiosa que fugia ao conhecimento dos povos da Península Arábica, como se costuma pensar. Além disso, havia alguns poucos cristãos em Makkah e muitos judeus em Yathrb – futura al-Madinah, Medina em português. Consideramos, então, que essa era uma crença ignorada até Muhammad estabelecer contatos com o cristianismo e o judaísmo, e incorporar aspectos de ambas as religiões no processo de formação do islam. Essa estreita relação entre essas três crenças religiosas está contida nas recitações que viriam posteriormente compor o Corão: “Os que creem e os que abraçam o judaísmo e os cristãos e os sabeus, todos os que creem em Deus e no último dia e praticam o bem obterão sua recompensa de Deus e nada terão a recear e não entristecerão.” (ALCORÃO, 2:62)

Esse contato é evidenciado na Bibliografia de Muhammad, documento disponível na língua árabe e analisado por Mubarak (2014), no qual podemos compreender até que ponto a vida de Muhammad protagonizou a expansão do Islamismo e produção escrita do Corão. Nesse sentido, Mohammad nasceu no dia 8 de junho de 570 d.C., na cidade de Makkah, Arábia Saudita. Seu pai se chamava Abdullah e sua mãe se chamava Amina, ambos eram membros da tribo dos coraixitas, embora não fosse membro das famílias mais influentes. Acredita-se que seu pai era um homem muito justo e que, assim como ele, era um crítico da idolatria praticada pelos árabes, graças a influência do avô de Mohammad. Ficando órfão aos 6 anos de idade, o profeta muçulmano foi adotado por e seu tio Abu Talib, um comerciante de camelos em rotas comerciais (MUBARAK, 2014). A morte de seu pai foi preponderante na formação do Islam, pois:

Seu tio era um comerciante de camelos em rotas comerciais. Mas como não ganhava muito dinheiro e tinha muitos filhos, não pôde dar melhores condições de vida a Mohammad, que desde cedo começou a cuidar de rebanhos e a viajar com caravanas por toda a Arábia Central. Mohammad dirigia os camelos e ajudava os líderes das caravanas. (MUBARAK, 2014, p. 9)

Foi em suas viagens até a Síria que Mohammad teve contato com o cristianismo e judaísmo, religiões que o Islamismo carrega expressivos traços, como é o caso da crença num único Deus; das ideias de julgamento e de céu e inferno; e das apropriações de histórias bíblicas, embora de modo distinto das do Velho

Testamento, incorporados pelo Islam no Corão. Além disso, o santuário de Ka'ba quando se torna uma representação religiosa do Islamismo traz consigo aproximações da religião popular da Palestina do século VI a.C., como aponta os documentos da colônia judeu-aramaica de Elefantina, localizada no alto Nilo, onde Jáve-Jha era venerado ao lado Bethel e Harambethek, a deusa Arat e um deus da vegetação. Essas aproximações se davam visto que, na Arábia Central, Manat (Destino), Allat (Feminino de Alah) e Al'Uzza (A Poderosa), eram veneradas juntos a Alah (ELIADE, 2010).

O trabalho de Mohammad como mercador também foi importante para a expansão muçulmana ao ter tornado possível o seu casamento com Khadja, uma viúva muito rica e que, portanto, tinha um certo poder social. Assim, acreditamos que esse casamento deu a Mohammad o apoio necessário para enfrentar a ordem política até então estabelecida, ou seja, a ordem dos chefes tribais (MUBARAK, 2014).

Mohammad recebeu o convite para administrar a caravana de mercante de Khadja e em sua função passou a ser conhecido como “Al-Amin - aquele que é digno de confiança” (MUBARAK, 2014, p. 9). Mohammad se casou com Khadja aos 25 anos, enquanto Khadja tinha 40 anos de idade. Esse fato é uma característica incomum para época, pois, em geral, homens mais velhos, muitas vezes viúvos, se casavam com mulheres por volta dos 12 anos de idade. Assim, uma das análises estabelecidas é a de que Mohammad possa ter tido interesses político-sociais para se casar com Khadja, pois além da riqueza, o casamento também fez de Mohammad um importante membro da classe de comerciantes (MUBARAK, 2014).

Dessa forma, a partir do século VII, o contato entre dois mundos distintos – o mundo assentado, que perdera parte de sua força e segurança, e o mundo das fronteiras – permitiu que uma nova ordem política e cultural se estabelecesse. Essa nova ordem incluía a Península Arábica, as terras Sassânidas e as Províncias sírias e egípcias do Império Bizantino, que ficaram sob o domínio dos povos árabes da Arábia Ocidental, sobretudo Makkah (HOURANI, 1994). No centro desses dois mundos estava Mohammad, o protagonista dessa nova ordem:

Ilustração 2: Revelação do Corão a Mohammad pelo anjo Gabriel



Fonte: Ilustração otomana em miniatura, no pergaminho do livro Jami 'al-Tawarikh⁵

A ilustração acima evidencia o protagonismo divino de Mohammad em torno da fundação político-religioso do Islamismo. Seu registro histórico é datado em 1307, período que se iniciou o processo de fundação do Khalifado Otomano do Império Muçulmano, consolidado em 1453 com a conquista do Império Bizantino e a transformação do Império Muçulmano em um império transcontinental. O poder otomano se estendeu até 1922 e a ilustração representa uma autoafirmação do poder imperial na figura religiosa de Mohammad.

Esse protagonismo político-religioso em torno de Mohammad foi iniciado pelo contato com o judaísmo e o cristianismo através das caravanas mercantes, como é contado na bibliografia do profeta muçulmano trazida por Mubarak. A narrativa em torno da revelação é caracterizada pela romanização da profecia. Tudo se inicia quando Mohammad começa uma intensa vida espiritual, que leva a jejuns e orações no Monte Hira, localizado na Arábia Saudita. Atrelado a essa busca espiritual está a filosofia dos poetas que afirmavam que a subida ao monte seria tentadora, pois os Jins (demônios), podiam aparecer-lhes. Assim, podemos observar que a filosofia dos

⁵ O livro Jami 'al-Tawarikh é a literatura "Compêndio de Crônicas", mas muitas vezes referido como a história universal ou história do mundo), por Rashid al-Din, publicado em Tabriz, Pérsia, 1307 CE e agora presente na coleção da Biblioteca da Universidade de Edimburgo, na Escócia.

poetas traz consigo proximidades com a história da tentação de Jesus Cristo, da tradição cristã, embora sob perspectivas diferentes. Enquanto Jesus seria tentado a ceder às tentações terrenas, da carne, tendo que resistir em nome de seu plano espiritual que salvaria a humanidade; a tentação dos poetas está ligada a construção poética, por meio da recitação. Essa recitação poética é uma identidade cultural da Península Arábica e uma questão essencial para a produção do Corão. Afinal, em árabe, “O Corão” é uma derivação do verbo declamar e pode ser traduzida para o português como "a recitação".

É nesse cenário que, com seus 40 anos de idade e estando na caverna do monte meditando, Mohammad conta ter escutado uma voz que lhes dizia para recitar alguns versos, estes eram os versos que compunhará a Sura 96⁶, do versículo um ao quinto (MUBARAK, 2014) e, diante disso, a bibliografia do profeta muçulmano afirma:

Quando Mohammad voltou para casa depois daquela experiência transcendental, contou a sua mulher tudo o que tinha vivido, crendo ter sido dominado por uma força maligna. Mas sua mulher lhe disse que isto não era possível! Ela tinha um parente que era um monge cristão chamado Warraq Bin Rafouq, que depois de escutar a história de Mohammad, lhe disse que aquela entidade era o anjo Gabriel. Mohammad resistiu no começo, mas depois de ser animado a voltar à caverna, continuou tendo revelações e contato com aquele espírito. As biografias ocidentais sempre afirmam que aquele ser era de fato o anjo Gabriel, o que é contrário às afirmações em biografias árabes que descrevem ao ser como um Jin – palavra persa que significa espírito, associada a demônios! (MUBARAK, 2014, p.10)

Podemos perceber, com a citação acima, uma espécie de hibridismo religiosa. Novamente o cristianismo passa a se tornar uma ferramenta de fundamentação para o Islamismo, pelo menos num primeiro momento. Porém, a cultura escrita do mundo árabe continua com sua tradição poética, incorporada pelo uso da expressão Jin, vinda da filosofia poética acerca do Monte Hira.

Entretanto, como, em função do profeta muçulmano ser iletrado, há todo um processo de recitação, por parte de Mohammad, e recepção, por parte dos letrados, para a sua então escrita. Dessa maneira, fica uma lacuna acerca desse aspecto fundamental para a concepção de texto sagrado do Corão. Isso porque sabemos que

⁶ Sura que afirma o caráter religioso das palavras de Mohammad, sendo-as professadas em nome de Alah segundo a mensagem.

a recepção é uma apropriação subjetiva que produz sentido segundo o código cultural que rege a interpretação de quem recebe a informação.

Assim sendo, dado o modo como o processo de conversão ao Islam ocorreu, compreende-se que Mohammad incorporou a explicação que o monge cristão, parente de Khadja, havia lhe contado. Os primeiros a receberem a designação religiosa de muçulmanos pelo seu profeta foram Khadja, Ali Abi-Talib, genro e primo de Mohammad, bem como seus escravos e servos. Além deles, jovens influentes das famílias coraixitas, membros de famílias menos influentes, clientes de outras tribos que viviam sob a proteção dos coraixitas, artesãos e escravos receberam essa nova ordem.

Porém, a influência profética de Mohammad não agradava as principais famílias coraixitas que temiam a perda de suas posições políticas, já que havia significantes diferenças entre a nova crença e as que ali predominavam, como foi o caso dos ataques aos ídolos dos deuses e às cerimônias ligadas a eles. Dessa maneira, devido à morte de Khadija e de Abu Talib, esposa e tio de Mohammad, que morreram em 619 e que o protegia, em 622 o profeta Muçulmano teve que partir de Makkah para Yathrib, um oásis e importante ponto de rota comercial, que futuramente viria a ser al-Madinah. Dado a influência que Mohammad já detinha como um importante membro da classe de comerciantes, alguns homens de Yathrib que iam comercializar em Makkah prepararam-lhes o caminho. Esses homens pertenciam a duas tribos distintas e precisavam de um “árbitro nas disputas tribais” e por conviverem com povos judeus e já conhecerem o monoteísmo, aceitaram Mohammad como “árbitro” e profeta, das duas tribos sob a ordem muçulmana.

Com o poder crescente de Mohammad em al-Madinah, antiga Yathrib, logo tramou-se uma luta armada contra os coraixitas, acredita-se que pelo controle das rotas comerciais, mas sob a justificativa de uma luta divina contra aqueles que rejeitam o propósito de Alah. Passaram-se então a atacar de surpresa as caravanas dos adversários Makkahanos. Mohammad planejou 38 batalhas e liderou 25 campanhas militares, tornando-se um estrategista militar. As principais batalhas correspondem à batalha de Badr, em 624, onde, embora Mohammad e seus seguidores tenham vencido, eles perderam a caravana de Abu Sufyan e, no ano seguinte, sob influência de sua esposa, Hind bint ‘Utbah, os muçulmanos de al-Madinah foram atacados por Abu Sufyan e derrotados por falha dos seguidores de Mohammad que saíram

precipitadamente de onde se encontravam. Temos ainda a batalha da Trincheira, em 627, conduzida também por Abu Sufyan que pretendia erradicar todos os muçulmanos, missão falha. A sucessão de batalhas cessou em 628 com a formação de um tratado de paz de dez anos, aceito em sua plenitude no ano de 629, permitindo que Mohammad e seus seguidores pudessem novamente entrar em Makkah (LAWRENCE, 2008).

A partir disso, percebemos que, embora estejamos localizado num tempo histórico marcado pelo sistema patriarcal, Khadja se constitui como uma figura de grande destaque no processo de formação do Islamismo, pois além de ter sido o seu parente monge que apresentou a figura sacra do anjo Gabriel, base literária da revelação divina, foi a posição social que a família de Khadja possuía que possibilitou o contato de Mohammad com mercadores importantes, a quem ele convenceu de seguirem seus caminhos político-religiosos. Também fica evidente o caráter político da formação do Islamismo que, em nome do processo de conversão religiosa, travava batalhas para a dominação de regiões comerciais.

É com a morte de Mohammad, em 632, que Abu Bark, pai de Aicha – uma das esposas de Mohammad – foi escolhido como seu sucessor, não como profeta, mas como uma espécie de autoridade religiosa, dando assim origem ao primeiro Khalifah. Com a morte do profeta muçulmano, também se iniciou o processo de coleta do material que deu origem ao livro sagrado Corão.

Esse material foi escrito de forma gradual pelos escribas de Mohammad. Por ser iletrado, o profeta da religião recitava as revelações do Islamismo através de pregações às pessoas que o seguia. Alguns dos textos também foram escritos por seus seguidores letrados, até mesmo de maneira independente. A reunião desses textos é chamada de “A tradição”. Abu Bark, primeiro sucessor de Mohammad, foi o responsável por essa compilação, que se estendeu até Otomão, terceiro sucessor no Khalifado Ortodoxo. Já que o Império Islâmico se formou e expandiu através da forte oratória de Mohammad, a compilação do Corão surgiu da necessidade de manter a centralidade do poder imperial sem a presença da palavra, considerada sagrada, de Mohammad (MUBARAK, 2014).

Assim, percebemos que o Corão, como toda manifestação cultural escrita, possui uma função social. O livro traz consigo uma característica comum aos textos canônicos, ele foi compilado para ser um código de conduta social, ou seja, para ser

um instrumento de manutenção do poder destinado a todo Império Islâmico e, hoje em dia, ao Estado-Nação Muçulmano/a. Além disso, o Corão possui duas características comuns aos textos de ordem sagrada, como forma de dar um maior alcance a legitimação desse código de conduta. Primeiro, e ponto central do processo de sua produção, o Corão traz Mohammad como o principal mensageiro divino, encarregado de guiar a humanidade “à palavra” e que, portanto, deve ser obedecido: “E obedeci a Deus e obedeci ao Mensageiro. Se virardes as costas e vos afastardes, a Nosso Mensageiro incumbe apenas transmissão clara da Mensagem.” (ALCORÃO, 64:12). E continua:

Os que renegam Deus e Seus Mensageiros, e procuram fazer distinção entre eles e dizem: Acreditamos em alguns, mas não nos outros”, esperando encontrar assim uma saída, São eles os verdadeiros descrentes. Preparamos para os descrentes um castigo aviltante. (ALCORÃO, 150:151)

A segunda característica diz respeito ao Corão englobar outros profetas e religiões monoteístas das quais herdou traços. Assim, o livro possui a pretensão de se uniformizar e, para tanto, indica todas as religiões que adoram a Alah e exclui a todas as outras. Segundo a crença muçulmana, o Corão é a revelação de uma nova ordem divina do monoteísmo que contempla e aperfeiçoa todas as outras, pois o Islamismo é a religião que Alah escolheu para a humanidade:

E, revelamos a ti, com a verdade, o Livro que confirma o Livro anterior e paira sobre eles. Julga, pois, entre eles conforme as revelações de Deus e não te deixes desviar pelas suas paixões da verdade que recebestes. A cada um de vós uma única nação. Mas quis provar-vos pelo que vos outorgou. Emulai-vos nas boas obras. Para Deus todos voltareis e Ele então vos inteirará daquilo em que divergis. (ALCORÃO, 5:48)

Segundo os preceitos Islâmico, o Corão é a revelação da humanidade, onde independente de classe, cor, sexo, língua ou nação, todos que nele creem são muçulmanos. Para os muçulmanos, o Islamismo é a religião correta de Alah e todos que nele creem, deveriam segui-la: “Hoje, completei para vós vossa religião e rematei Minha graça sobre vós, e escolhi para vós a submissão. Contudo, quem for impelido pela fome a desobedecer a essas determinações sem a intenção de pecar, Deus é

perdoador e misericordioso.” (ALCORÃO, 5:3), pois: “Sois a melhor nação que já surgiu entre os homens. Recomendais a probidade e proibis o ilícito e acreditais em Deus.” (ALCORÃO, 3:110). Nesse sentido, o Islamismo enaltece sua superioridade face às outras religiões que creem em Alah, mas não as deslegitima, pois isso seria deslegitimar Alah e a função social do Corão:

[3] A religião do Islam completou e aperfeiçoou as legislações que vieram antes. Como estas religiões foram direcionadas para uma nação e época específicas, elas não são adequadas para o mundo e a época atuais. O Islam, uma religião eterna e universal, aperfeiçoou e completou aqueles aspectos que eram limitados para os povos e épocas do passado, afirmando aqueles aspectos apropriados para todas as épocas e povos. (AL-SHEHA, 2009, p. 19)

Nessa autolegitimação religiosa de cunho universal, preservar a escritura, vida, honra, mente, riqueza e descendência é um dos grandes objetivos, onde a própria escritura prevê meios que violam o direito à vida e ao julgamento da justiça: “E não mateis os seres que Deus proibiu matar, exceto com justo motivo. Quem for morto injustamente, damos poderes a seu parente mais próximo para vingá-lo: que não se exceda, e será vitorioso.” (ALCORÃO, 17:33)

Assim sendo, o Corão faz parte de uma cultura escrita ligada ao controle social e a manutenção da ordem do poder instaurada por Mohammad no processo de conversão ao Islamismo. Esse controle social não está atrelado apenas aos povos das sociedades tribais, mas os tem como principal função social, visto que o processo de expansão muçulmana teve como principal objetivo romper com a ordem política instaurada pelos chefes tribais, sobretudo em relação ao controle das rotas comerciais.

Dessa forma, é preciso levantar alguns pontos que foram responsáveis pela força religiosa e política do Império Islâmico, transformadas em cultura escrita. O primeiro deles diz respeito à própria trajetória de vida do profeta muçulmano, visto que a perda dos pais foi imprescindível para que Mohammad se tornasse mercador e, com isso, tivesse contato com o cristianismo e judaísmo, e conhecesse e se casasse com a mulher que lhe deu o lugar social necessário para instauração de uma nova ordem político-social. É dentro desse cenário que Mohammad pôde exercer sua oratória na pregação que transmitiu o poder religioso transformador das comunidades tribais em

Império no século VII. Além disso, Mohammad é o fundador da ordem Islâmica, mas não é o único autor de sua principal fonte escrita, o Corão. Primeiramente porque Mohammad fundou os preceitos do Islam, mas não foi responsável por seus registros, assim, estes preceitos podem ter sido modificados quando os escribas redigiram os discursos Mohammadianos. Ademais, o profeta muçulmano não reuniu esses textos antes de sua morte e, diante disso, os textos podem ter sido alterados de acordo com as pretensões dos sucessores de Mohammad. Assim, por serem um código de conduta destinado a organização coercitiva-religiosa do Império Muçulmano em todas suas extensões administrativas, os discursos corânicos também podem ter diversas marcas de autorias em seu processo de registro escrito e compilação.

SEÇÃO III – ENTRE O SAGRADO E O HISTÓRICO: POR UMA ANÁLISE DO CORÃO

O Corão é considerado a obra-prima da literatura árabe e um dos principais livros religiosos na tradição dos últimos dois milênios, sendo também incorporado enquanto obra de análise filosófica, como descrito por Challita (2013). O livro constitui a base da Sharia, um compilado de Leis que formulam o **Direito Islâmico**, uma vez que seus preceitos religiosos são as primeiras leis escritas do Estado-Nação Muçulmano/a. Assim, as recomendações e as advertências éticas e morais proferidas por Mohammad foram reunidas no Corão como um condutor socioreligioso. Na época, esse compilado dos códigos de condutas do Corão agregava mais de 100.000 habitantes e, atualmente, está presente na constituição e lei de 40 países, dos 152 países do globo terrestre. A compilação da Sharia, embora tenha o Corão como base, tem como importante influenciador o livro “sagrado” dos judeus, a Torá, sobretudo em virtude de heranças das religiões judaica e cristã na formação do Corão. As primeiras leis administrativas do Corão foram instituídas após o Hijra⁷ no processo de conversão e formação das sociedades muçulmanas, tendo como função reger o convívio pacífico dessa sociedade religiosa (SHOURY, 2016).

É preciso lembrar que o processo de compilação do Corão é um fato histórico que só inicia após a morte de seu “recitador”, até lá os ensinamentos proferidos pela figura de Mohammad eram reunidos em textos escritos pelos escribas e jovens letrados que acompanhavam o profeta muçulmano. Segundo Shoury (2016), a compilação do Corão é a primeira manifestação escrita da Sharia e o responsável pela formulação de uma língua oficial no Império Muçulmano, face aos diversos dialetos linguísticos presente nas sociedades tribais do século VII.

O Corão não é a única manifestação escrita para os crentes do Islamismo. O livro é considerado o símbolo sagrado da religião por seu processo de compilação estar ligado ao poder religioso dos Khalifados iniciado com a morte de Mohammad, a partir dos escribas e jovens letrados que acompanhavam o profeta muçulmano, e por localizar-se na base do poder religioso, em Makkah e al-Madinah, tendo assim um caráter unânime quanto a autoridade religiosa que o regeu. Mas em paralelo a esse

⁷ A migração, ou fuga, em 622 d. C., de Mohammad e seus seguidores de Makkah para Yathrib, que futuramente o profeta denominou de al-Madinah.

compilado de textos, existem alguns mais de ordem também sagrada, como as Sunnah e Hadith, que se constituem como narrativas acerca da vida de Mohammad, a primeira referente à seus atos e a segunda à suas falas e, assim como o Corão, também reunidas após a morte do profeta muçulmano. Essas narrativas eram de circulação nos territórios conquistados, onde a figura de Mohammad pouco se apresentara, por se tratarem apenas de relatos e não das palavras proferidas por Mohammad como no caso do Corão, além de terem repercutido em distâncias significativas aos centros de poder na Península Arábica, cerca de 100 km, não possuem legitimidade de uma autoridade de poder na organização das comunidades religiosas. Assim, essas narrativas estão sujeitas a interpretações e constatações religiosas, diferente do Corão que é considerado um livro imutável no seio das comunidades muçulmanas. A exemplo disso está a Hadith que quando narrado por membro da família de Mohammad ou por membro de seus companheiros, possui validade religiosa; mas quando narrado num processo de repetições, tem sua validade e autenticidade contestada (SHOURY, 2016).

Quando falamos em livros de conotação sagrada para comunidades religiosas, precisamos nos centrar em seu contexto de formulação. Isso porque seus conteúdos refletem as produções de sentidos em que estão emergidos, sendo assim reflexo de disputas de poderes que trazem consigo aspectos sociopolíticos. Dessa forma, se de um lado o Corão se coloca enquanto um livro universal como modo de legitimar a preponderância da religião em detrimento de outras e justificar seu processo de conversão, por outro lado essa universalidade não deu conta de controlar a manutenção do poder territorial no processo de expansão muçulmana.

As sociedades tribais onde o Corão e a Hadith foram produzidas, fazem parte dos hábitos presentes nos territórios do deserto. Portanto, suas leis administrativas e sociais não davam conta de sanar as necessidades das sociedades localizadas em seu entorno, como as sociedades bizantinas, africanas, persas, ibéricas e chinesas a qual o processo de expansão Islâmica dominou, segundo proporções territoriais⁸. E para administrar esses territórios ocupados foi criado fontes de ordem legal, chamadas de Escolas de Pensamentos, tendo como função integrar as diversidades sociocultural e religiosas do Império Muçulmano. Hanafita, Malikita, Shafita e

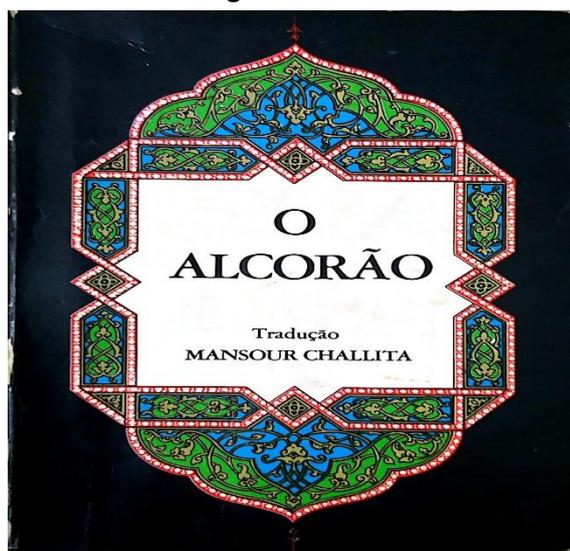
⁸ Indicação de leitura acerca dos processos de conquistas territoriais do Império Islâmico:

Hanbalita são algumas dessas escolas, as três primeiras são caracterizadas como moderadas e racionais, sendo-as abrangentes para além das fronteiras da Península Arábica, adentrando as atuais regiões da Turquia, Marrocos, Indonésia e Egito. Somente a Escola de Pensamentos da Hanbalita pregava um ideal religioso radical, exaltando o puritanismo e a volta da origem ortodoxa tradicional do Islam (SHOURY, 2016).

É sob essa perspectiva que devemos analisar os textos “sagrado” e, no caso aqui estudado, o Corão. Devemos analisar os conteúdos presentes nesses livros não como uma produção religiosa incontestável, mas como uma produção humana e, portanto, que traz consigo interesses políticos de acordo com as construções de sentidos de uma época. Assim, devemos problematizar o conteúdo narrado nesses livros, que são considerados sagrados pelos fiéis de suas religiões, atrelando-o as ordens de poder da qual fazem parte. O primeiro ponto para tal exercício é identificar e compreender as funções das narrativas que são nesses textos incorporados, ou seja, sua construção enquanto uma fonte histórica.

Diante disso e com uma literatura árabe que não nos competiu a tarefa da tradução, primeiro cabe identificar a tradução da obra árabe para o português que possuímos. Essa tradução é de autoria de Mansour Youssef Challita, descendente de lisbonenses e de nacionalidade colombiana, bacharel na língua árabe, além do francês, e embaixador da Liga dos Estados Árabes no Brasil, sendo responsável pelas aproximações diplomáticas entre o mundo árabe e o Brasil. Chalita é diplomata, arabista, tradutor, escritor, jornalista, advogado, bacharel em letras e filosofia e sua tradução do Corão remete ao ano de 1980, sendo elogiado por alguns jornais como “Jornal Brasil”, “O Globo” e “Jornal do Comércio”, além da Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro.

Figura 3: O Corão



Fonte: Registro da cultura material do próprio objeto.

A fonte corânica, traduzida por Challita e representada na figura acima, possui prefácio e notas preliminares de autoria do brasileiro Austregésilo de Athayde, Presidente da Academia Brasileira de Letras. No prefácio “Alcorão, força religiosa e beleza literária” é apresentado as aproximações do Islam com o mosaísmo⁹ e o cristianismo, mas destacando seu destino histórico específico, bem como ressaltando alguns dos pressupostos contemporâneos do Direito Islâmico a partir do Corão. Enquanto que as notas preliminares trazem consigo explicações acerca da terminologia do Corão, seu conteúdo, estrutura e estilo. No cabível as terminologias usadas, Corão ou Alcorão, etimologicamente o **al** representa o artigo **o** e, portanto, a terminologia “O Alcorão” se apresenta como uma redundância. Essa redundância gramatical ocorre porque boa parte das palavras árabes, no processo de tradução para o português, foram incorporadas com o artigo **al** como parte integrante dessas palavras, assim como explica Challita e, assim, o próprio autor se utiliza dessa redundância gramatical. Na explicação dos conteúdos, Challita informa que o título das suras não corresponde estritamente ao conteúdo predominante, sendo apenas uma palavra escolhida dentro da sura, está que se constitui como uma preleção de normas, leis e verdades a qual seus ouvintes devem segui-las.

No cabível a sua estrutura, o Corão é dividido em 114 suras – equivalente a capítulos – as suratas são subdivididas em 6236 versículos, que por motivos

⁹ Denominação atribuída ao judaísmo, referindo-se à tradição de Moisés na transmissão da mensagem de Deus ao povo de Israel.

desconhecidos, não foram organizados dentro de uma ordem cronológica ou de assuntos, levando assim a repetição dos assuntos nas suras. Uma das possibilidades trazidas por Challita é a de que a organização dos textos segue a ordem dos temas que eram mais recorrentes nas sociedades muçulmanas, já que as mensagens dos textos eram tratadas como um código de conduta dessas sociedades.

Alguns intérpretes procuraram reunir e organizar versões segundo um estudo minucioso do pensamento de Mohammad, a estas deram-se a denominação de exegetas, que possuem algumas variações de uma para outra. Challita traz as classificações de J.M. Rodwell e de N. J Dawood em suas traduções inglesas do Corão. Esses dois cronogramas de leitura das suras são estabelecidos segundo as possíveis pretensões do leitor. Com a versão de Rodwel as suras são organizadas caso o leitor almeje capturar a evolução do pensamento de Mohammad, já as suras de Dawood são organizadas caso o leitor queira se debruçar em suras mais poéticas, e mais fáceis segundo Challita, como nas imagens abaixo:

Figura 4: Classificação de J. M Rodwell

96, 74, 73, 93, 94, 113, 114, 1, 109, 112, 111, 108, 104, 107, 102, 92, 68, 90, 105, 106, 97, 86, 91, 80, 87, 95, 103, 85, 101, 99, 82, 81, 84, 100, 79, 77, 78, 88, 89, 75, 83, 69, 51, 52, 56, 53, 70, 55, 54, 37, 71, 76, 44, 50, 20, 26, 15, 19, 38, 36, 43, 72, 67, 23, 21, 25, 17, 27, 18, 32, 41, 45, 16, 30, 11, 14, 12, 40, 28, 39, 29, 31, 42, 10, 34, 35, 7, 46, 6, 13, 2, 98, 64, 62, 8, 47, 3, 61, 57, 4, 65, 59, 33, 63, 24, 58, 22, 48, 66, 60, 110, 49, 9, 5.

Fonte: CHALLITA, 2013, p.15.

Figura 5: Classificação de N. J Dawood

1, 99, 82, 81, 76, 55, 71, 100, 113, 114, 95, 93, 92, 89, 94, 96, 97, 102, 103, 104, 107, 108, 101, 98, 91, 88, 90, 87, 19, 86, 12, 85, 84, 83, 80, 79, 78, 77, 75, 74, 70, 73, 69, 68, 10, 67, 28, 27, 64, 63, 18, 14, 62, 61, 57, 56, 54, 53, 52, 51, 50, 47, 46, 45, 11, 13, 44, 43, 42, 41, 40, 37, 36, 35, 34, 32, 31, 30, 29, 26, 25, 24, 23, 20, 17, 15, 7,

Fonte: CHALLITA, 2013, p. 15-16.

Quanto ao estilo do Corão, Challita o caracteriza como única e de reprodução total impossível. O livro se encontra descrito em primeira pessoa, seja do singular ou

do plural, e na terceira pessoa do singular (Alah fala de si mesmo em terceira pessoa), pois o Corão é uma estrutura em que o divino (Alah) fala através da boca do profeta Mohammad. Não há um padrão para a escolha dessas três opções, todas elas serão usadas de forma aleatória para se referir a fala de Alah através de Mohammad. Além disso, quando o pronome se dirige a uma só pessoa, tu, se refere a Mohammad; quando se refere a vós dirige-se ao conjunto de muçulmanos; e quando utiliza o pronome deles está se referindo aos não-muçulmanos.

“A guerra foi-vos prescrita, e vós a detestais. Mas quantas coisas detestais que acabam vos beneficiando, e quantas coisas amais que acabam vos prejudicando! Deus sabe, e vós não sabeis.” (ALCORÃO, 2:216). “Estais seguros de que Ele não vos devolva ao mar e vos afogue sem que encontreis quem promova vossa causa contra Nós?” (ALCORÃO, 17:69). “A maioria deles não fazem senão conjecturar. A conjectura não substitui a verdade. Deus sabe o que fazem.” (ALCORÃO, 10:36). No primeiro trecho da fonte percebemos que a mensagem está sendo dita por Alah, em terceira pessoa, através de Mohammad e destinada aos muçulmanos. O segundo trecho da fonte traz a mensagem literária em primeira pessoa do singular e do plural, também dita por Alah através de Mohammad e também destinada aos muçulmanos. Já no terceiro trecho da fonte temos uma mensagem, dita por Alah através de Mohammad e destinada aos não muçulmanos.

O processo de compilação desse livro, o Corão, se constituiu pelo desejo dos sucessores de Mohammad em manter a ordem político-religiosa instaurada pela figura profética, esse processo se iniciou com a autoridade religiosa de Abu-Bark. Portanto, essas palavras proferidas por Mohammad, vistas como sagradas e registradas em diversos textos, refletem os interesses do profeta muçulmano, como analisado na seção anterior. Mas como em qualquer escritura, sobretudo em escrituras canônicas, são passíveis de interpretações e, o ato de interpretar, está muito ligada aos valores subjetivos que se quer atribuir. Assim, se de um lado o Corão reflete as produções de sentido introduzidas na figura de Mohammad, suas interpretações, no processo de compilação, são emergidas das produções de sentido que as autoridades de sucessão desejavam respaldar, essas duas características da compilação podem se aproximar e distanciar em detrimento das questões de ordem política, econômica, social e religiosa. A exemplo dessas produções de sentidos incorporadas no Corão pelas autoridades que sucederam Mohammad temos o trecho “E designamos-vos

califas na terra após eles para vermos como vos comportareis” (ALCORÃO, 10:14). O Khalifado é um sistema administrativo instaurado após a morte de Mohammad, a fim de legitimar religiosamente as autoridades políticas de sucessão e, portanto, o 14º versículo da 10ª surata não poderia fazer parte da “Tradição” que deu origem ao Corão.

Nesse sentido, e tendo-nos como enfoque deste trabalho a análise das representações acerca da figura das mulheres no interior do Corão, se faz necessário refletir sobre o lugar social das mulheres nestas interpretações. Questão essa levantada por Bonatti (2016), ao refletir acerca dos efeitos das traduções de textos sagrados que implicam nas questões dos Direitos ligados às mulheres muçulmanas, mostrando e desconstruindo as interpretações reducionistas e de cunho patriarcal existentes acerca das mulheres muçulmanas. Para analisarmos as produções de sentidos refletidas na representação das mulheres, proposto na seção seguinte, primeiro devemos identificar algumas projeções culturais que perpassam essas representações e, dessa forma, se constituem como fruto de interesses interpretativo.

Bonatti afirma, por exemplo, que o Corão recomenda que as mulheres “dobrem o véu sobre o peito” e que “abaixem o olhar e guardem a castidade”, mas não assinala as punições que os líderes religiosos impuseram posteriormente a partir de uma interpretação masculinizada. Assim, a leitura de livros de cunho sagrado, não apenas do Corão, traz a necessidade de uma “literatura feminilizada”, para que os textos que voltam-se para o universo das mulheres não se apresentem interpretativamente como reducionista, e sim reflitam o contexto social de sua produção, uma vez que esses “erros” de interpretação se dá ao passo em que quem interpreta essas produções insere nelas os seus valores.

A exemplo disso temos as exacerbadas práticas de punições às mulheres ocorridas no interior do Islamismo, que mostram o quão sua interpretação se encontra distorcida, visto que a punição por meio do apedrejamento não está contida no Corão, mas se constitui como prática, ainda na contemporaneidade, em países como Irã, Paquistão, Afeganistão, Nigéria, e Arábia Saudita. No caso do Irã, a punição está prevista no código penal do país que prevê o apedrejamento ou chibatadas, no entanto, o código penal permite que o juiz escolha outra forma de punição, caso estas, por algum motivo, estejam inviáveis.

Com base nos exemplos trazidos acima, percebemos o quão costumes cristalizados são incorporados como lei canônica do Corão em alguns Estados Muçulmanos. Projeções patriarcais foram construídas como projeções culturais do Islamismo a fim de negligenciar os direitos femininos presentes no próprio Corão. Com isso os valores da família e as relações de gênero presentes na cultura escrita do Islamismo passaram por um processo de interpretação masculina de cunho profissionalista, com base nos interesses político-sociais das autoridades religiosas que as conduziram.

Nas novas leituras do “sagrado” a hermenêutica é nossa grande aliada na compreensão de que a sacralidade do discurso é inerente à relatividade histórica e cultural. Como ferramenta analítica, a hermenêutica nos possibilita questionar e explicar questões centrais, tais como: “para que se interpreta, quem interpreta, o que se interpreta e como se interpreta”, nos permitindo historicizar as tradições e analisá-las enquanto constante transformação no tempo e no espaço (SILVA, 2007, p. 2). Isso porque a religião, base de nossa análise, se constitui como:

um sistema de símbolos que atua para estabelecer poderosas, penetrantes e duradouras disposições e motivações nos homens através da formulação de conceitos de uma ordem de existência geral e vestindo essas concepções com tal aura de fatorialidade que as disposições e motivações parecem singularmente realistas. (GEERTZ, 1989, p. 104-105)

À vista disso, nos propomos a problematizar a noção de “textos sagrados” em contraposição às ‘Linguagens do Sagrado’¹⁰. Assim, trabalharemos com a tradição canônica que remete a essas linguagens. A terminologia linguagem reflete um sistema de movimentos expressivos, de ideias e de sentidos, assim, sua pluralidade dentro da categoria do “sagrado” expressa o caráter representacional acerca de sentidos produzidos. Dessa forma, o termo Linguagens do Sagrado remete a análise em torno dos discursos construídos enquanto sagrados, mas segundo suas circunstâncias históricas. Se trata então de analisarmos a relação entre as práticas sociais e as representações acerca destas, construídas em torno da ideia da sacralidade.

¹⁰ Termo utilizado por Carasai (2006), na análise de “textos sagrados”.

Nesse sentido, as Linguagens Sagradas trazem consigo, no seio de sua formação, condicionantes espaciais por serem “projeção simbólica e condição que permite de forma dissimulada a coerência das relações sociais.”, em que “é na experiência do sagrado que o homem descobre a realidade do mundo dos significados e a ambigüidade de todo o resto.” (GIL FILHO, 2008, p. 3-6) O espaço sagrado é atrelado de sentido e poder, onde sua categoria analítica-interpretativa se constitui como a priori no sentido de que traz consigo aspectos tanto racionais quanto não-racionais (mas não irracional) ao mesclar intervenções transcendentais no andamento da natureza física das coisas. O não-racional é tudo aquilo que o pensamento conceitual não pode apreender, ele é a fé que rege uma crença religiosa e/ou o sentimento religioso, ou seja, é a representação espiritual da religião. Já o racional diz respeito às características religiosas que podem ser apreendidas conceitualmente, estando estritamente no plano físico. Assim, estudar as linguagens sagradas é procurar compreender como essas representações espirituais condicionam as práticas sociais dentro do universo religioso.

Mesmo que o campo histórico trate das formações, desenvolvimentos e implicações históricas de uma dada crença cultural a partir dos seus sistemas conceituais de natureza física e concreta, as categorias de análises não podem relegar o não-racional nesse exercício. Dessa maneira, não se trata de validar ou contestar os aspectos não-racionais que incorporam o mundo dos fiéis, mas sim de compreender como e até que ponto esse plano metafísico atribui sentido aos aspectos de ordem racional. Ou seja, se trata de analisar as formas como os sentimentos acerca do “sagrado” servem como instrumento de controle social a partir de seus códigos de conduta. Nesse exercício analítico do “sagrado”, temos que nos colocar no lugar em que se localiza o pensamento dos fiéis, uma vez que estes enxergam o “não-sagrado” enquanto “inteligível porque existe o sagrado” (GIL FILHO, 2008, p. 6), trata-se então de capturar a força que condiciona os aspectos racionais dentro das linguagens sagradas.

As Linguagens Sagradas passam por dois processos de formação. O primeiro se trata de sua fundamentação, ou seja, de estabelecer pressupostos divinos a um dado contexto social a fim de se legitimar. É no momento de sua fundamentação que os dogmas e doutrinas religiosas são formuladas segundo uma rede de estrutura, preceitos, papéis e mecanismos. A partir dela inicia-se o processo de preservação

institucional, onde regras, leis e normas são criadas como meio de funcionamento e convivência socioreligioso dessa linguagem sagrada (SEED/PR, 2013).

É sob esse cenário processual que o Islamismo se formulou e expandiu, como mostra a seção anterior, e é dentro da categoria de análise que o ideal feminino se constituiu dentro dos pressupostos sagrados do Corão. Desse modo, as representações das mulheres, que trataremos de analisar nas próximas seções, não são fruto apenas do lugar que Mohammad reservou às mulheres, mas também da função social que os Khalifahs atribuíam a figura feminina no processo de preservação institucional da religião. Para tanto, no processo de análise representacional das mulheres é importante estabelecer um exercício de resgate sagrado do feminino como forma de equilibrar os aspectos masculinos e femininos (SEED/PR, 2013) e, a partir disso, entender o papel feminino na vida social, político, cultural e religiosa das sociedades tribais do século VII. Procuramos assim analisar como e até que ponto as mulheres exerciam, se que exerciam, um lugar de direito junto à figura masculina, bem como sua relação com as questões de respeito e dignidade.

Essa análise em torno do universo feminino implica em compreender algumas representações das mulheres nas linguagens sagradas como uma produção de sentido enraizado em preceitos morais de caráter histórico. É preciso compreender que existem sociedades formuladas sob a égide do matriarcado e há sociedades em que predominam o patriarcado e que em ambas há exaltações de gênero que devem ser repensadas. Se de um lado nas sociedades matriarcais acreditava-se que a Terra era emergida de energias femininas e que, em geral, as mulheres são, para além de respeitadas e reverenciadas, vistas como uma exaltação de poder por sua reprodução sexual. De outro lado, no seio de sociedades patriarcais, como nas tribos da Península Arábica e, posteriormente, no Império Islâmico, a figura feminina tende, em geral, a ter sua importância negada face a pretensões sociais masculinas, sendo, até certo ponto, silenciadas quanto a sua participação efetiva na sociedade e na vida pública. Após tornar-se consciente acerca dessas exaltações de gênero, temos que estabelecê-las dentro de uma dada produção de sentido e perceber suas significações e ressignificações nos contextos estudados, assim como os modos em que elas são protagonizadas e/ou silenciadas dentro das linguagens do sagrado. É através dessa identificação que revisões acerca dos papéis femininos, de sua fundamentação a atuação contemporânea no seio religioso, podem ser estabelecidos por meio de

análises feminilistas e/ou que vise equilibrar as relações femininas e masculinas, a fim de romper com as relações de poder enraizadas segundo os interesses dos que os fez.

Acerca dessas relações de poder, é preciso reconhecer algumas construções do imaginário social feminino. Para tanto, nos centraremos nas “representações em torno da Grande Deusa e do Deus masculino, quando a Deusa possuía em antigas sociedades poderes para gerar a vida e criar o mundo, perdendo seu lugar e espaço para Javé.” (BASTOS, 2017). A partir disso, podemos compreender as rupturas que ocorreram acerca das relações de poder no imaginário sagrado, perpassando assim as questões do fator geração na criação cosmogônica do mundo e suas míticas narrativas.

Essa Deusa refere-se a ‘Deusa Mãe’ ou ‘Mãe Terra’ incorporada por inúmeras civilizações da antiguidade. Seu relato mais antigo localiza-se na Mesopotâmia, mais precisamente no antigo Oriente fértil, segundo a figura da Innana.¹¹ Foi a figura de Innana que conduziu as manifestações religiosas acerca das figuras femininas, como são os casos de Isis, Ishtar ou até mesmo Maria Madalena (BARBA, 2006 apud BASTOS, 2017, p 195). Foi diante desse contexto religioso que o Deus Pai, o Deus abraâmico¹², se apresentou como precursor da tradição masculinizada acerca do ‘gerar a vida’, condição esta que até então atrelava-se a figura e/ou condição feminina. E, nesse sentido, a figura masculina se coloca como precursor da vida, contrapondo assim a característica biológica das mulheres incorporadas pela tradição religiosa da ‘Mãe Terra’. É a partir dessa relação de poder que as tradições monoteístas abraâmicas introduzem-se no seio das religiões e atribuem às mulheres um papel secundário face ao papel social dos homens na humanidade.

¹¹ “existem registros de seus cultos entre os anos de 2334-2154 antes de Cristo.” (Bastos, 2017).

¹² Termo utilizado para designar as religiões monoteístas originadas ou influenciadas na figura de Abraão.

MULHERES & HOMENS NA COSMOLOGIA CORÂNICA: O UNIVERSO FEMININO NO TEATRO RELIGIOSO DA VIDA MUÇULMANA

O Corão é um universo preponderantemente masculino. Tal afirmativa não implica na exclusão das mulheres no processo de organização social do Islam, mas sim no reconhecimento de que a cosmologia corânica é construída em torno da figura masculina e, dessa forma, a inserção das mulheres nas narrativas corânicas é secundarizada. Essa é uma característica enfatizada por Challita (2011) ao tratar do estilo do Corão: “O mundo do Alcorão é um mundo masculino. Deus fala aos homens e fala-lhes das mulheres”; e presente em toda estrutura linguística e representacional do Corão.

De acordo com a narrativa religiosa corânica, as revelações foram dadas a mensageiros, pois a humanidade é conduzida por homens e o Corão é para toda a humanidade. Assim, o livro sagrado dos muçulmanos segue as tradições monoteístas abraâmicas, mas se diferencia destas por não seguir uma linha cosmológica cronológica, além de se colocar como a religião que veio aperfeiçoar todas as outras que creem em Alah – Deus.

Nesse sentido, a gênese do Corão encontra-se espalhada entre as suras. Na 2ª surata, “Al Bâcara”¹³, a gênese é introduzida a partir da formação do mundo: “Foi Ele quem criou para vós tudo o que existe na terra; depois subiu às alturas e formou os setes céus. Ele sabe tudo” (ALCORÃO, 2:29); e de sua habitação: “E dissemos a Adão: ‘Habita o Paraíso com tua esposa [...]’” (ALCORÃO, 2:35). Eva não é protagonizada assim como Adão, ela é vista apenas como a esposa, essa é a função primária atribuída a ela e, em seguida, vem-lhe a maternidade como papel social:

Foi Ele quem vos criou de um só homem e dele lhe tirou a esposa para que com ela convivesse. Quando a possuiu, ficou ela com uma leve carga, suportável. Mas quando a carga tornou-se pesada, invocaram Deus, seu Senhor: “Se nos agraciases com um filho bem formado, estaremos entre os agradecidos.” E apesar de os ter agraciado com um filho bem formado [...]” (ALCORÃO, 7:189;190).

¹³ Segunda surata do Corão, sua tradução em português é “A Vaca”.

É na 23ª surata do Corão, “Al Muninon/ Os Crentes”, dos versículos 12 ao 14, que a criação dos homens e das mulheres são detalhadas e a superioridade masculina justificada. Mítica religiosa e fatores biológicos se entrelaçam nessa narrativa e uma ordem evolutiva é criada, nela a narrativa abraâmica da criação humana a partir do barro é incorporada. Esse barro foi cosignado em esperma, o esperma transformou-se em coágulo e o coágulo em óvulo e, assim, criou-se Adão. Dessa maneira, os fatores biológicos da reprodução, equiparados entre os sexos, são utilizados como ferramenta do discurso mítico na sobreposição do universo masculino ao universo feminino. Na construção narrativa do Corão, as descendências são “filhos de Adão” (ALCORÃO, 7:27) e não filhos de Adão e Eva.

Contudo, a narrativa cosmológica do Corão também traz características incomuns acerca das mulheres nas tradições abraâmicas. A mítica religiosa acerca do paraíso e de como Adão e Eva perderam o direito de habitá-lo ao comerem do fruto da árvore proibida, aponta Eva como culpada pois, por ser fraca, foi enganada por Lúcifer e convenceu Adão a cometer o mesmo erro. Essa narrativa é a precursora de várias violências sofridas pelas mulheres, pois ela é usada como justificativa para a associação da figura feminina à satanás e, por conseguinte, da depreciação da figura feminina. A exemplo disto temos a “caça às bruxas” dos períodos medieval e moderno, em que mulheres eram acusadas de feitiçaria, prática considerada satânica, e condenadas à morte pela Igreja Católica¹⁴. Essa mítica não é ressaltada no Corão apenas como culpa de Eva, ambos foram persuadidos a comer do fruto proibido e de ambos o Paraíso foi retirado:

E tu Adão, habita o Paraíso com tua mulher. Comei do que quiserdes, mas não vos aproximeis desta árvore: estareis entre os prevaricadores.” Então, Satanás, visando mostrar-lhe o que lhes era oculto da própria nudez, sussurrou-lhes: “Vosso senhor proibiu-vos comer daquela árvore só para que não vos tornásseis dois anjos ou dois imortais.” E jurou-lhes: “Sou para vós um conselheiro.” E seu ardil os convenceu. Mas quando provaram os frutos da árvore, foi-lhes revelada a parte vergonhosa de sua nudez. E puseram-se a cobri-la com folhas do Paraíso. E seu Senhor os chamou: “Não vos proibi aquela árvore e não vos disse que o demônio era vosso inimigo declarado?” Responderam: “Senhor nosso, fomos os inimigos de nós mesmos e se não nos perdoares e não te apierdares de nós, estaremos entre os perdidos. Disse-lhes: Descei daqui! Sereis

¹⁴ KRAMER, Heinrich, 1430-1505. **O Martelo das Feiticeiras**/ Heinrich Kramer, James Sprenger; Tradução de Paulo Froes – 28ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2017.

inimigos um do outro e tereis na terra morada e gozo por um tempo curto: (ALCORÃO, 7: 19; 20; 21; 22)

Entretanto, ressaltar essa característica da mítica corânica não implica na afirmação de que não houve associações das mulheres à figura de satanás dentro do universo religioso do Islam. Mesmo que o Corão, o pilar da cultura Islâmica, não tenha se apropriado da narrativa do Jardim do Éden associando Eva a satanás, as práticas de apedrejamento destinadas às mulheres foram instituídas sob a justificativa da fraqueza feminina, que colocam as mulheres no lugar de representantes de satã, acreditamos que em semelhança às representações feitas pelo cristianismo.

Nessa cosmologia masculinizada, tudo que é terreno, inclusive as mulheres, são colocados como objetos da figura masculina: “Foram embelezados para os homens os objetos de suas paixões: as mulheres, os filhos, os tesouros de ouro e prata, os cavalos de raça, os rebanhos, os campos [...]” (ALCORÃO, 3:14). As mulheres são vistas como propriedades de seus esposos: “Vossas mulheres são vosso campo a lavar. Lavrai vosso campo quando o desejardes.”; mas também devem ser cuidadas: “Mas cuidai, antes, de vossas almas e temei a Deus e lembrai-vos de que O encontrareis um dia.” (ALCORÃO, 2:223). Esse cuidado é um símbolo de proteção às mulheres e uma característica preponderante no Corão. Os direitos das mulheres são assegurados no Corão, segundo a lógica protecionista, a partir do lugar feminino como esposas, mães e filhas.

A estrutura linguística do Corão não se refere diretamente às mulheres e sim ao modo como os homens devem trata-las. Mas, quando categorizadas como mães, as mulheres ficam em situação de equiparação à figura masculina, isso porque pais e mães têm os mesmos deveres perante os filhos: “tratais com bondade vosso pai e vossa mãe; não mateis vossos filhos por falta de víveres [...]” (ALCORÃO, 6:151). Também quando destinado aos crentes em geral, bem como os descrentes, o Corão não faz distinções entre homens e mulheres: “E quem praticar o bem – seja homem ou mulher – e tiver fé, entrará no Paraíso e não será prejudicado nem do valor de um caroço de tâmara.” (4:124); “Os crentes, homens e mulheres, são aliados uns dos outros. Praticam o bem e proíbem o mal, e recitam as preces, e pagam o tributo dos pobres, e obedecem a Deus e a Seu Mensageiro. Deus os tratará com misericórdia. Deus é poderoso e sábio.” (ALCORÃO, 9:71); “Sejam homens ou mulheres, os hipócritas não diferenciam uns dos outros. Praticam o mal e proíbem o bem. E fecham

a mão. Esqueceram Deus, e Ele os esqueceu. Os hipócritas são os próprios depravados.” (ALCORÃO, 9:67).

“An Nissá” é a surata responsável por tratar do universo feminino no mundo Islâmico, embora haja fragmentos de como esse universo deve ser conduzido por toda extensão do livro corânico. A 4ª surata do Corão, assim como os diversos fragmentos surásticos, se constituem como um manual acerca de como os homens devem reger o universo feminino. Numa sociedade em que os homens são os chefes políticos e familiares, o Corão se coloca como um guia, de caráter religioso incontestável, dos direitos femininos que devem ser assegurados pelos homens, bem como dos deveres que as mulheres devem cumprir à figura masculina. Em geral, esses direitos são formulados a partir da ideia de proteção, mas também há casos em que esses direitos estão ligados tanto a situações de equidade de gênero quanto a situações de inferioridade de gênero, este último como marca do patriarcado presente, em grande medida, nas sociedades medievais.

O Corão é o condutor da vida humana para os crentes da religião, sendo assim um reflexo das relações de gênero presentes na Península Arábica do século VII. Para se compreender o modo como os direitos e deveres das mulheres são estabelecidos na literatura corânica, é preciso identificar quais os modelos femininos que dispõem de aceitação, assim como quais os modelos femininos que são repreendidos na ótica organizacional do Império Muçulmano. Percebe-se, a partir das suratas, que ser esposa e mãe são os principais papéis das mulheres nas sociedades muçulmanas e é por meio dessas funções sociais que são estabelecidas as regras de convivências entre os universos masculino e feminino. Dessa maneira, é através destes dois modelos femininos que direitos, deveres, bons e maus exemplos são delimitados às mulheres pela figura masculina.

Se as esposas já são modelos de mulheres valorizadas na organização social do medievo, sobretudo no Império Islâmico, as esposas dos profetas são modelos ainda mais aceitos e a construção de sua imagem é ainda mais rigorosa. Desse modo “as esposas do Profeta são as mães dos crentes” e “Mulheres do Profeta, quem dentre vós cometer uma indecência flagrante, receberá um castigo dobrado”, pois “vós não sois como as outras mulheres.”; além disso “quem dentre vós permanecer submissa a Deus e a Seu Mensageiro, e praticar o bem, receberá uma recompensa dobrada.”

(ALCORÃO, 33:6;30;31;32). Assim, essas mulheres são representadas como bons exemplos a serem seguidos e, por isso:

Permaneçei em vossos lares; e não exibais vossos adornos como faziam as pagãs de antanho. E observai a oração, e pagai o tributo dos pobres, e obedecei a Deus e a Seu Mensageiro. Deus só quer preservar-nos de toda mácula, mulheres da casa do profeta, e purificar-vos. (ALCORÃO, 33:33)

Ademais, a importância das mulheres no papel de mãe é ressaltada vigorosamente na estrutura linguística do Corão. Como exemplo disto, temos a figura de Jesus Cristo, profeta notório à mística islâmica, que o apresenta como filho de Maria: “[...] e a Jesus, filho de Maria, demos as provas e fortifimo-lo com o Espírito Santo.” (ALCORÃO, 2:87); “Esse é Jesus, o filho de Maria [...]” (ALCORÃO, 19:34); “E quando é citado o filho de Maria como exemplo, teu povo clama com veemência.” (ALCORÃO, 43:57).

Maria também é a única mulher que teve sua história protagonizada no Corão, se constituindo como o maior exemplo feminino a ser seguido. Assim, a história de Maria é destacada na surata, “Máriam”¹⁵, fazendo com que ela seja a única mulher da tradição corânica a compartilhar do mesmo lugar reservado à Jonas, Hud, José, Abraão, Mohammad e Noé na literatura do livro “sagrado”; isso porque ela é vista como exemplo de castidade e decência, pois se guardou para o casamento e foi uma fiel aos desígnios de Alah: “E aquela que protegeu sua virgindade, e Nós soprámos nela de Nosso espírito e dela e de seu filho Jesus fizemos um sinal para os mundos” (ALCORÃO, 21:91). Portanto, a história do nascimento de Maria, bem como de sua obediência a Alah ao conceber um de Seus filhos, são histórias que o Corão julgou servir de bons exemplos ao universo feminino, este último como vemos nos dois trechos abaixo:

E quando a mulher de Imran, o pai de Maria, disse: “Senhor meu, consagrei a Ti o fruto de meu ventre, livre de qualquer outra obrigação. Aceita-o de mim. Tu ouves tudo e sabes tudo.” E quando deu à luz, disse: “Senhor meu, dei à luz uma mulher.” Deus bem o sabia, pois o homem não é como mulher. Acrescentou a mãe: “Chamei-lhe de Maria. Ponho-a e sua descendência sob tua proteção contra o

¹⁵ 19º surata do Corão, que leva o nome de Maria em árabe.

demônio maldito.” E seu Senhor acolheu-a e fê-la crescer de e uma misericórdia.” (ALCORÃO, 19:16;17;18;19;20;21)

Outro exemplo de mãe fiel a Alah, que foi incorporado pelo Corão, é o da mãe de Moisés, embora esta não compartilhe do mesmo protagonismo de Maria, visto que seu nome não é nem mesmo citado¹⁶. A história da mãe de Moisés é mencionada conforme sua obediência a Alah, quando este pediu para que ela abandonasse seu filho Moisés e ela atendeu aos desígnios divinos da obra do Senhor:

“Quando inspiramos à tua mãe: ‘Coloca-o numa arca e joga a arca nas ondas, e elas a rejeitarão à margem, e meu inimigo e seus inimigos apoderar-se á dele’. E envolvi-te com a vigilância de meu amor [...] Assim te restituímos à tua mãe para que consolasse e deixasse de se aflingir. (ALCORÃO, 20:39;40)

[...] Maria quando se isolou de sua família num lugar para o Oriente. E separou-se deles por um véu. E Nós lhe enviamos Nosso espírito sob a forma de um homem perfeito. E ela disse: “Refugio-me no Misericordioso contra ti! Se temes a Deus, afasta-te de mim.” Disse ele: “Eu sou o Mensageiro de teu Senhor. Vim fazer-te dom de um filho santificado.” Disse ela: “Como terei um filho quando homem algum me tocou, e nunca deixei de ser casta?” Respondeu: Assim será ‘É-me fácil’. disse teu Senhor. E faremos dele um sinal para os homens uma excelente maneira [...] (ALCORÃO, 3:35;36;37)

No Corão, a rainha de Sabá é um exemplo de poder que se curvou a Alah e que também deve ser seguido. Salomão foi o mensageiro de Alah responsável por encaminhar o reinado da rainha de Sabá¹⁷, que não tem seu nome protagonizado na narrativa mítica corânica, aos desígnios de Alah. É em “An Naml/ As formigas”, a 27ª surata do Corão, que a história da rainha de Sabá é contada, a partir de parábolas que simbolizam, historicamente, os mercadores. Assim, a ‘poupa’, que segundo as análises históricas (Silveira, 2010) se refere a mercadores, informaram ao rei Salomão sobre o reinado de uma mulher que, juntamente ao seu povo, adorava ao sol, vista

¹⁶ Joquebede é o nome da mãe biológica de Moisés. Para mais informações: WHITE, Ellen G. Joquebede, mãe de Moisés. In: **Filhas de Deus**. Copyright, 2013. Disponível em: < <http://www.centrowhite.org.br/files/ebooks/egw/Filhas%20de%20Deus.pdf> >.

¹⁷ Chamada de rainha Maqueda, seu reinado é mencionado na tradição judaica, a Torá, e localizava-se na chamada Arábia Feliz, hoje a atual região da Etiópia. Para mais informações: SILVEIRA, Maria da Conceição. A rainha Sabá e o cristianismo da Etiópia. In: I Congresso Internacional de Religião, Mito e Magia no Mundo Antigo & IX Fórum de Debates em História Antiga, 2010, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2010.

por eles como obra de satanás que os teriam desviado do caminho certo. Salomão, ao comprovar a história trazida a ele, enviara uma carta à rainha que o responde com um presente em ouro. Segundo a narrativa corânica, Salomão se ofende, pois Alah é maior que qualquer ouro terreno e ameaça invadir e tomar o reino da rainha de Sabá. Entretanto, diante do rei Salomão, a rainha de Sabá se submete a Alah.

Entre os exemplos femininos a não serem seguidos, a literatura corânica registra as histórias de José e Lot. A história de José é contada em uma surata própria, “Youssif”,¹⁸ e começa quando seus irmãos, tomados pela tentação de satanás, tentam livrar-se dele por ciúmes de sua relação com vosso pai. Assim, enganam o pai pedindo para levar a José com eles e o jogam no fundo de um poço e, após isso, levam para o pai a túnica de José manchada de sangue e dizem ter sido ele devorado por um lobo. Quando uma caravana de comerciantes passa pelo poço para pegar-lhes água José é retirado de lá, levado como se fosse uma mercadoria e vendido para um egípcio que diz a sua mulher “Trata-o condignamente. Talvez nos seja útil e talvez o adotemos.” (ALCORÃO, 12:21). Mas, segundo a mítica religiosa, a mulher tenta seduzi-lo, rasgando-lhe a túnica por trás, e seu marido chega em seguida. Diante disso, a mulher nega suas ações: “Que castigo merece quem pretendeu desonrar tua família senão o cárcere ou um grande sofrimento?” (ALCORÃO, 12:25); mas um parente da mulher ofereceu o seguinte conselho: “Se a túnica de José estiver rasgada na frente, é ela quem diz a verdade, e ele está entre os mentirosos; Mas se a túnica estiver rasgada nas costas, é ela quem mente, e ele diz a verdade.” (ALCORÃO, 12:26;27); e quando o dono da casa vê a túnica de José rasgada por trás, ele diz a sua mulher: “É uma perfídia de uma mulher. Imensa é a perfídia das mulheres!”. A história da mulher que tentou seduzir seu jovem escravo espalha-se na cidade entre as outras mulheres que dizem: “Vemo-la num erro manifesto.” (ALCORÃO, 12:30).

Quanto à história de Lot, o mau exemplo feminino versa sobre sua própria esposa. Na narrativa corânica, Lot é um dos mensageiros de Alah e, juntamente com sua família, o único a ser poupado do castigo do povo pecador. Entretanto, a sua esposa era a única da família que não estava entre os que seriam salvos, pois era tão pecadora quanto todos de Al-Hijr¹⁹: “Fomos enviados para castigar um povo de

¹⁸ 12º surata do Corão, que leva o nome de José em árabe.

¹⁹ Também conhecida como Madaim Salé, é uma antiga cidade localizada ao norte de Hejaz, na Arábia Saudita.

pecadores, com a exceção da família de Lot, que pouparemos – Salvo sua mulher.’ Nós havíamos previsto que ela estaria entre os que ficariam para trás.” (ALCORÃO, 15:58;59;60). Nesse sentido, a esposa de Lot avisou aos povos da aldeia sobre a presença dos mensageiros em sua casa e, por conseguinte, do presságio final daquele povo pecador.

É diante de um divino masculinizado que o universo muçulmano se constituiu à figura de Alah, Mohammad e do patriarcado. Os modelos femininos são consagrados no Corão enquanto noções de honra e desonra que seguem atos teatrais comuns à época e dançam em um fundo musical orquestrado pela tradição abraâmica.

É tendo em vista esses bons e maus modelos femininos supracitados no tópico anterior que os direitos e deveres das mulheres são formulados no Corão. A 4^o surata, “An Nissá”, é destinada especificamente à salvaguardar, pelos homens, os direitos e deveres das mulheres. Entretanto, como o Corão originou-se da união de textos fragmentados, alguns assuntos se repetem nas suras, às vezes dentro da mesma surata. A questão do divórcio, por exemplo, é abordada nas 2^o e 4^o suras, mesmo havendo uma surata própria para tratar do assunto²⁰. Além disso, as questões voltadas para a amamentação e a viuvez são tratadas apenas na segunda surata.

Assim sendo, a segunda surata, “Al Bâcara”, trata da questão do divórcio a partir dos desejos e direitos masculinos, mas ressaltando também o direito feminino. Os homens podem não querer mais tocar suas mulheres e, com isso, podem pedir o divórcio após um prazo de quatro meses, ou também podem escolher voltar a ela. Durante esse período sem que seus maridos as toquem, as mulheres também podem pedir o divórcio e, se divorciadas, eles devem esperar o prazo de três menstruações pois o aborto não é permitido a elas e, quando grávidas, nesse prazo os seus maridos podem retomá-las. Se o divórcio for consolidado, seu ex-marido não poderá mais desposá-la até que ela se case e se divorcie novamente (ALCORÃO, 2:226; 228, 230; 232).

A quarta surata também dispõe de regras para o divórcio, em que: “E se temerdes uma ruptura entre esposo e esposa, convocai um árbitro da família do homem e um árbitro da família da mulher. Se se mostrarem dispostos a reconciliar-

²⁰ A 65^o surata, intitulada “At Talac”, traduzida em português para “O Divórcio”.

se, Deus os reconciliará. Deus Sabe tudo e compreende tudo.” (ALCORÃO, 4:35). A surata “At Talac/ O Divórcio” apenas retoma o prazo para o divórcio descartando a gravidez, menciona o adultério como único motivo que pode levar a expulsão de uma mulher de seu lar e estabelece os direitos das mulheres grávidas se, ainda assim, o marido optar pelo divórcio. Divorciando-se de uma mulher grávida, o homem deve prover-lhe até que dê à luz, pagar-lhe um salário, caso elas decidam pela amamentação e prover ao filho de suas necessidades básicas até que ele constitua família (ALCORÃO, 65:1;4;6).

Enquanto mães, as mulheres podem escolher se querem amamentar seus filhos ou não, podendo então entregar seus filhos a uma ama de leite, isso porque nem a mãe e nem o pai deve ser prejudicado por causa de seus filhos. Quando viúvas, as mulheres devem respeitar na abstinência sexual um prazo de quatro meses e dez noites após a morte do marido, cumprindo esse prazo elas possuem a liberdade de si mesmas e de seus corpos. Garantias também devem ser dispostas a essas viúvas, por seus maridos em vida, através do testamento: “E aqueles dentre vós que falecem, deixando viúvas, devem prover, por testamento, a sua manutenção durante um ano, dentro de vossas próprias casas, sem que possam ser expulsas”, mas estas podem fazer o que desejarem, pois “Se, contudo, elas próprias preferem sair, não sereis censurados pela maneira como elas dispuseram de si mesma.” Garantias também são estendidas às mulheres divorciadas: “As divorciadas têm também direito a recursos para uma vida condigna. É dever para os homens de bem.” (ALCORÃO, 2:233;234;240; 241).

Em “An Nissá” o universo feminino é introduzido à figura masculina por meio dos respectivos assuntos: poligamia, herança, adultério, incesto e do divórcio. A poligamia é direito dos homens, garantido desde que alguns deveres destes para com as mulheres que desejam possuir sejam cumpridos, a fim de manter o bem-estar feminino no casamento. O homem pode desposar quantas mulheres quiser, se também for da vontade destas, mas apenas se puder manter a igualdade entre elas. Assim, o homem deve cuidar de sua/s mulher/es e conceder os dotes convencionais, dentre esses últimos: um salário sobre elas e propriedades, a quantidade destes devem ser estabelecidos de acordo com os bens de cada homem. Caso os homens não possam provê-las de tais dotes para muitas mulheres, eles devem desposar apenas uma mulher ou se limitar às suas cativas (ALCORÃO, 4:3;4:6).

Quando faz menção à questão da herança, o Corão traz em si algumas contradições. O sétimo versículo da 4^o surata diz que aos homens e mulheres devem ser deixados um quinhão pelos pais e parentes próximos, ou seja, a mesma quantidade financeira para ambos os sexos. Entretanto, no décimo versículo há desigualdade entre o sexo feminino e masculino, no que diz respeito à herança deixada entre os filhos: “[...] Quando morre um de vós, deixando bens e filhos, o filho varão herdará o dobro da filha, e se houver somente filhas, receberão dois terços da herança, mas se houver apenas uma filha só, receberá apenas a metade.” No entanto, a divisão da herança na presença apenas de filhas ou de somente uma filha contradiz o sétimo versículo e traz consigo uma forte marca de inferioridade atribuída às mulheres. No caso de não haver filhos, o marido deve ficar com a metade da herança da esposa, ou a quarta parte caso haja filhos; enquanto que a esposa deve ficar apenas com um quarto da herança do marido, ou a oitava parte, caso haja filhos. Com isso, percebe-se que, mais uma vez, o universo masculino é sobreposto ao universo feminino.

Os versículos 15, 16 e 17 da “An Nissá” estipulam a forma como os casos de adultérios devem ser julgados socialmente. Acreditamos que a lei corânica em torno do adultério feminino tenha sido criada devido a um episódio ocorrido com uma das esposas do profeta Mohammad e incorporadas como sagrada. Isso porque, na batalha de Anzab²¹, Mohammad, como de costume, levou consigo uma de suas esposas, Aicha, que se perdera da tropa ao adormecer e fora levada por um soldado. A chegada de Aicha junto a um soldado qualquer à tropa, tendo os acompanhado somente quando a tropa parou para descansar horas, fez surgir diversos burburinhos acerca da fidelidade de Aicha. Mohammad, ao chegar à cidade e se deparar com esses burburinhos, partiu para um monte afastado, e voltou com a revelação divina ligada ao adultério.²² A narrativa corânica, por sua vez, exige a existência de quatro testemunhas que tenham presenciado o ato pecaminoso, só assim uma mulher suspeita de cometer adultério poderá ser julgada como culpada e condenada. Desse modo, o adultério se constitui como um ato de difícil comprovação, mas, em caso de comprovação, o corão diz: “confinai-as então em vossas casas até que a morte as

²¹ A batalha de Ahzab é também conhecida como batalha da Trincheira, travada na disputa entre as tribos árabes que dominavam Makkah, sobretudo a tribo dos Coraixitas, e as tropas muçulmanas de Mohammad.

²² História analisada por Lawrence (2008).

leve ou até que Deus lhes indiquem um caminho.” O Corão não explicita leis para o adultério masculino, apenas assegura o castigo e a salvação quando os dois, homens e mulheres, o cometem.

O incesto é proibido. Mães, filhas, irmãs, tias, sobrinhas, madrastas, irmãs de leite, enteadas, sogras e noras são todas consideradas família e, portanto, os homens não podem penetrá-las. Os homens também são proibidos de se casarem com duas irmãs. Manter relações sexuais com os casos mencionados é visto como uma abominação, uma obscenidade e um péssimo comportamento, mas é aceito em casos já consumados (ALCORÃO, 4:22;23).

Para além disso, a quarta surata também respalda a superioridade masculina e situações de violência às mulheres:

Os homens têm autoridade sobre as mulheres pelo que Deus os fez superiores a elas e por que gastam de suas posses para sustentá-las. As boas esposas são obedientes e guardam sua virtude na ausência de seu marido conforme Deus estabeleceu. Aquelas de quem temeis a rebelião, exortai-as, bani-as de vossa cama e batei nelas. Se vos obedecerem, não mais as molestais. Deus é elevado e grande. (ALCORÃO, 4:34)

A partir da citação acima, pode-se inferir que o Corão, enquanto uma cultura escrita do século VII, traz consigo as marcas do discurso patriarcal presentes nas sociedades medievais, sobretudo nas sociedades tribais e islâmicas no processo de formação imperial do Islamismo – alvo de nossas análises. Por conseguinte, a superioridade masculina, bem como seus dizeres para com as mulheres na manutenção do poder patriarcal, são características presentes na literatura corânica. Mas assim como é preciso enxergar o Corão como uma produção fruto de seu tempo, também não se pode deixar de destacar as passagens corânicas, analisadas no tópico, que fogem da estrutura organizacional do sistema patriarcal ao garantir o direito protecionista das mulheres, este que deve ser assegurado pelo universo masculino sob a ótica da noção sagrada do dever dos homens para com as mulheres.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O Islam se formou e expandiu a partir da estrutura organizacional das comunidades tribais da Península Arábica do século VII. Abū al-Qāsim Muḥammad ibn ʿAbd Allāh ibn ʿAbd al-Muṭṭalib ibn Hāshim, mais conhecido como Mohammad, fundou a religião e, com ela, o Império Muçulmano. Foi a estrutura social, política, econômica e religiosa presente nas comunidades tribais que possibilitou à Mohammad formar uma nova organização religiosa, construída em torno de uma nova ordem político-social. Dentro dessa estrutura pré-Islâmica, as trocas comerciais foi a principal característica para a formação e expansão religiosa do Império Árabe, pois foi sendo mercador que Mohammad teve contato direto com o monoteísmo das religiões judaica e cristã das quais herdou pressupostos teórico-religiosos bases para a fundação do Islamismo, através de suas próprias adaptações na crença em Deus/Alah, em céu e inferno e nas histórias Bíblicas.

Além disso, a figura feminina também desempenhou um papel importante no processo de formação e expansão político-religiosa. O casamento com Khadja, uma viúva rica e influente dentro dos grupos de mercadores, fez com que Mohammad tivesse contato com o monge Cristão que lhe deu as bases para a narrativa mítica acerca da revelação divina do Corão. Esse casamento também garantiu ao profeta muçulmano uma posição social distinta e de suma importância no processo de expansão da religião Islâmica, visto que sua influência enquanto mercador permitiu que Mohammad formasse aliados religiosos para as disputas políticas em torno das rotas comerciais entre as cidades de Makkah e Al Madinah. Essas disputas políticas foram enfrentadas entre o exército religioso de Mohammad e as comunidades tribais, sobretudo a tribo dos Coraixitas, pelo controle dos centros comerciais presentes nessas cidades, mas sob a justificativa de uma guerra santa – a Jihad – na conversão das comunidades tribais politeístas em sociedades muçulmanas.

A Jihad foi a responsável pelo estabelecimento do Império Árabe e os preceitos religiosos do islamismo, proferidos por Mohammad, serviu como condutor social dessa nova ordem. Porém, com a morte do profeta muçulmano, as autoridades político-religiosas que o sucedeu começaram o processo de compilação desses preceitos, que deu origem ao Corão, como forma de manter a ordem política estabelecida por Mohammad.

Nesse sentido, o Corão é reflexo da estrutura organizacional da Península Arábica do século VII. As representações corânicas concebidas a respeito da mulher fazem parte dos interesses sociais do Império Islâmico e da organização social construída em torno dos universos feminino e masculino. Com isso percebemos que, o Império Islâmico, enquanto organização patriarcal, representa as mulheres muçulmanas segundo uma cosmologia masculinizada. Assim, o Corão atribui ao homem o lugar de chefe social enquanto as mulheres são representadas na condição de esposa, mãe e filha.

Diante dessa estrutura social, a literatura corânica confere à figura masculina posições de liderança e comando, o que implica protagonismo social. Entretanto, numa estrutura temporal em que os homens possuem poder sobre as mulheres, como é no medievo, o Corão também serve como um dispositivo legal que assegura o direito da mulher de ser protegida pela figura masculina.

Assim sendo, acreditamos que analisar as representações das mulheres no Corão apenas como um reflexo de inferioridade nas relações de gênero é também reduzir o papel das mulheres nas sociedades em que o Corão é um aparato legal. Problematizar essas representações implica em compreender o Corão como reflexo de um império patriarcal e que, por conseguinte, traz consigo marcas de uma pretensa superioridade masculina. Entretanto, não podemos silenciar os direitos femininos que são assegurados pela literatura corânica, precisamos visibilizá-los como reflexo de sua historicidade. A construção de direitos protecionistas às mulheres em organizações sociais em que o universo masculino dita as regras da convivência é uma característica de extrema significância e que, portanto, não deve ser reduzido somente a uma noção/explicação unilateral do patriarcalismo.

FONTES

CHALLITA, Mansour. **O Alcorão** - Livro Sagrado do Islã. Rio de Janeiro, Ed. Record, 2013.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AL-SHEHA, Abdurrahman b. Abdul-Kareem. **A mensagem do Islam**. Tradução: Ninevah Barreiros. Muslim, 2009.

BARROS, José D' Assunção. A Nova História Cultural – considerações sobre o seu universo conceitual e seus diálogos com outros campos históricos. **Cadernos de História**. Belo Horizonte, v.12, n. 16, p. 38 - 63, 1º sem. 2011.

BASTOS, Rodolpho Alexandre S. Melo. O parto masculino: as relações entre o sagrado e o feminino e a criação de Eva na tradição judaica e cristã. **Revista Veredas da História**, [online], v. 10, n. 1, p. 194- 212, julho, 2017.

BURKE, Peter. O que é história cultural? Tradução: Sérgio Goes de Paula. 2º ed. Rio de Janeiro: **Zahar**, 2005.

CARASSAI, Elizabeth Cristina. Conteúdo: Linguagens Sagradas. In: Linguagens Sagradas: arte sagrada, textos orais e escritos. BIACA, V; FERNANDES, A. M. G; SANTOS, E. C; SILVA, B. K. L. N (Org). Curitiba: **ASSINTEC**, 2016.

CHARTIER, Roger. **A história cultural entre práticas e representações**. Tradução de Maria Manuela Galhardo. Lisboa: Difusão Editora, 1988, 244 p.

DO CARMO, M. C. S; PEREIRA, L. T. F. A construção de uma história das mulheres: uma abordagem transdisciplinar. IN: XIII CONGRESSO NACIONAL DE EDUCAÇÃO, 2015, Paraná. **Anais...** Paraná: EDUCERE, 2015. p. 1-10.

ELIADE, Mircea. Maomé e a expansão do islã. In: **História das crenças e ideias religiosas**. Tradução: Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro, v. 3: Zahar, 2010.

Ensino religioso: diversidade cultural e religiosa. **Secretaria de Estado da Educação; Superintendência de Educação**. Curitiba: SEED/PR, 2013. 309 p.

GEERTZ, Clifford. Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da Cultura In: **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Editora Guanabara Koogan, 1989.

GOMES, Gisele Ambrósio. **História, mulher e gênero**. Disponível em: <<http://www.ufjf.br/virtu/files/2011/09/HIST%C3%93RIA-MULHER-E-G%C3%8ANERO.pdf>>. Acesso em: 23 de setembro de 2018.

GOMES, H. F; SILVA, J. L. C. A informação em devir(es): uma reflexão filosófica no contexto da(s) disciplina(r)idade(s). **DataGramaZero – Revista de Informação**. V. 14, n. 2 abr/2013.

GIL FILHO, Sylvio Fausto. Por uma geografia do sagrado. In: Espaço sagrado: estudo em geografia da religião. Curitiba: **IBPEX**, 2008. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/bgg/article/view/15406>>. Acesso em: 24 de setembro de 2018.

HOURANI, Albert Habib. Um novo poder num velho mundo. In. **Uma história dos povos árabes**. Tradução de Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

JÚNIOR, Durval Muniz de Albuquerque. **História**: a arte de inventar o passado. Ensaio de teoria da história. São Paulo: Edusc, 2007.

KHOURY, Najad. A sharia e sua interação com o direito internacional público e privado. **Revista Ipsis Libanis (Revista Eletrônica Acadêmica do ICBL)**. Ano I, n. 1, 2016. Disponível em: <icbl.com.br/ipsislibanis/admin/uploads/categoria201609012209516061.pdf>. Acesso em 24 de setembro de 2018.

LAWRENCE, Bruce B. **O Corão**: uma biografia. Tradução de Maria Luiza Xavier de Almeida Borges; [revisão técnica Nami Hanna]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008. Capítulos 2 e 3.

MACEDO, José Rivair. **A mulher na Idade Média**. 5ª ed. São Paulo: Contexto, 2002.

MUBARAK, Caleb. **Introdução ao Islamismo**. Tradução: Helen Ramiro de Araújo. Missões Mundiais, 2014.

ORLANDI, Eni Puccinelli. **Análise do discurso**: princípios & procedimentos. 6ª ed. São Paulo: Pontes, 2005.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. **História & história cultural**. 3ª ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2005.

RODRIGUES, Ana Maria S. A. Guerra, conflitos e relações de gênero. In: CONGRESSO DA ASSOCIAÇÃO DOS PROFESSORES DE HISTÓRIA, 2015. Lisboa. **Anais 1415, De Ceuta para o mundo**. Lisboa: UL, 2015. p. 16-27.

SAID, Edward Wadie. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. Tradução: Tomás Rosa Bueno. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

SILVA, Rafael Rodrigues da. O uso dos textos sagrados em ensino religioso. Algumas notas para não cair no discurso doutrinário. **Revista Lusófona de Ciência das Religiões**. Ano VI, n. 12, 2007. Disponível em: <<http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cienciareligioes/article/view/4010>>. Acesso em: 23 de setembro de 2018.

TILLY, Louise Audino. Gênero, História das mulheres e História Social. **Cadernos Pagu**(3) 1994: pp.29-62. Disponível em: <<http://www.bibliotecadigital.unicamp.br/document/?down=51008>>. Acesso em: 23 de setembro de 2018.

BIBLIOGRAFIAS COMPLEMENTARES

DELEUZE, Gilles. **Diferença e repetição**. Tradução de Luiz Orlandi e Roberto Machado. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

DOBERSTEI, Arnaldo Walter. O Antigo Reino. In: **O Egito antigo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010. 174p. Disponível em: <<http://www.pucrs.br/edipucrs/oegitoantigo.pdf>>. Acesso em: 21 de outubro de 2018.

GRUZINSKY Serge. "A idolatria colonial" & "A cristianização do imaginário". In: **A colonização do imaginário: sociedades indígenas e ocidentalização no México espanhol. Séculos XVI-XVIII**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

KRAMER, Heinrich, 1430-1505. **O Martelo das Feiticeiras**/ Heinrich Kramer, James Sprenger; tradução de Paulo Froes - 28ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2017.

LANNES, Suellen Borges. O califado. In: **A formação do Império Árabe-Islâmico: História e Interpretações**. 2013. Tese (Doutorado em Economia Política Internacional) - Instituto de Economia, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro. Disponível em: <http://www.ie.ufrj.br/images/pos-graduacao/pepi/dissertacoes/Suellen_Lannes.pdf>. Acesso em: 20 de outubro de 2018.

SILVEIRA, Maria da Conceição. A rainha Sabá e o cristianismo da Etiópia. In: I Congresso Internacional de Religião, Mito e Magia no Mundo Antigo & IX Fórum de Debates em História Antiga, 2010, Rio de Janeiro. **Anais...** Rio de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <<http://neauerj.com/Anais/coloquio/mariaconceicao.pdf>>. Acesso em: 21 de outubro de 2018.

WHITE, Ellen G. Joquebede, mãe de Moisés. In: **Filhas de Deus**. Copyright, 2013. Disponível em: <<http://www.centrowhite.org.br/files/ebooks/egw/Filhas%20de%20Deus.pdf>>. Acesso em: 20 de outubro de 2018.



TERMO DE AUTORIZAÇÃO PARA PUBLICAÇÃO DIGITAL NA BIBLIOTECA
"JOSÉ ALBANO DE MACEDO"

Identificação do Tipo de Documento

- () Tese
() Dissertação
(X) Monografia
() Artigo

Eu, Jaqueline de Barros Sales,
autorizo com base na Lei Federal nº 9.610 de 19 de Fevereiro de 1998 e na Lei nº 10.973 de
02 de dezembro de 2004, a biblioteca da Universidade Federal do Piauí a divulgar,
gratuitamente, sem ressarcimento de direitos autorais, o texto integral da publicação
Cultura, escrita e poder no Império Islâmico: o universo feminino
na cosmologia corânica
de minha autoria, em formato PDF, para fins de leitura e/ou impressão, pela internet a título
de divulgação da produção científica gerada pela Universidade.

Picos-PI 30 de outubro de 2019.

Jaqueline de Barros Sales
Assinatura

Jaqueline de Barros Sales
Assinatura