

FACULDADE DAMAS DA INSTRUÇÃO CRISTÃ – FADIC
PRÓ-REITORIA DE GRADUAÇÃO
CURSO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS

BRUNA VALENÇA BACELAR

MESQUITAS SÓ PARA MULHERES NA CHINA
A questão da subalternidade feminina

RECIFE

2017

BRUNA VALENÇA BACELAR

MESQUITAS SÓ PARA MULHERES NA CHINA

A questão da subalternidade feminina

Monografia apresentada à Faculdade Damas da Instrução Cristã - FADIC, como requisito para obtenção do título de Bacharel em Relações Internacionais.

ORIENTADOR: Prof. Dr. Pedro Gustavo Cavalcanti Soares

RECIFE

2017

Ficha catalográfica

Elaborada pela biblioteca da Faculdade Damas da Instrução Cristã

B117m Bacelar, Bruna Valença.
Mesquita só para mulheres na China: a questão da subalternidade feminina / Bruna Valença Bacelar. – Recife, 2017.
63 f. :

Orientador: Prof. Dr. Pedro Gustavo Cavalcanti Soares.
Trabalho de conclusão de curso (Monografia – Relações Internacionais) – Faculdade Damas da Instrução Cristã, 2017.
Inclui bibliografia

1. Relações internacionais. 2. Mesquita só para mulheres.
3. Islamismo. 4. China. 5. Subalternidade. I. Soares, Pedro Gustavo Cavalcanti. II. Faculdade Damas da Instrução Cristã. III. Título.

CDU 327

BRUNA VALENÇA BACELAR

MESQUITAS SÓ PARA MULHERES NA CHINA

A questão da subalternidade feminina

Monografia apresentada à Faculdade Damas da Instrução Cristã - FADIC, como requisito parcial para obtenção do título de Bacharel em Relações Internacionais.

Aprovado em: ____/____/____

Nota: _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Orientador: Pedro Gustavo Cavalcanti Soares
FACULDADE DAMAS DA INSTRUÇÃO CRISTÃ – FADIC

Prof. Luciana Campelo de Lira
FACULDADE DAMAS DA INSTRUÇÃO CRISTÃ – FADIC

Prof. Fábio Alves Ferreira
UNIVERSIDADE DE PERNAMBUCO – UPE

Agradecimentos

Agradeço a Deus, que escolheu este curso para mim e, mais uma vez, realizou Sua vontade em minha vida. A minha família, pais, irmão, avó, padrinhos e primos, que foram compreensivos quando decidi mudar de curso e me deram todo apoio durante toda a minha vida, especialmente, nos últimos quatro anos. A irmã Maria Letícia do Santíssimo Sacramento e a toda a Ordem do Carmelo Descalço, monjas, frades e seculares, que há três anos são meu sustento espiritualmente. E a amizade de Neto, Bruna, Bárbara, Juliana, Renata e Raisa.

Agradeço ao professor Pedro Gustavo Cavalcanti Soares, por ter me orientado neste trabalho e na carreira que desejo seguir profissionalmente, e também pela sua amizade. Aos professores Bianor Teodósio, Luciana Lira, Antonio Lucena, Maurício Wanderley e Thales Castro, por terem sido capazes de transmitir não só conhecimento, mas também valores e princípios humanos. E, principalmente, agradeço a meus amigos de classe, com quem dividi preocupações, novidades, transformações, semanas de provas, revisões, notas altas e baixas, xerox, lanches, maratona de filmes e muitas risadas.

Resumo

As mesquitas só para mulheres da comunidade muçulmana Hui, da China, são um fenômeno incomum para as influências patriarcais em que estão inseridas: Islamismo e Confucionismo. Este trabalho analisa se estas mesquitas são capazes de dar voz às mulheres que as frequentam, devido à situação de subalternidade que são colocadas não só pela opressão masculina, mas também pelo exercício de poder governamental chinês e ocidental. Para explicar a submissão destas mulheres, serão utilizados o Pós-colonialismo e o Feminismo, tomando como base a história da etnia Hui no país e a sua interação com o Governo chinês ao decorrer dos anos, sendo a principal referência Micheal Dillon (1999), e também a descrição sobre o desenvolvimento das mesquitas femininas, exposta por Maria Jaschok e Shui Jingjun (2000). As condições das mulheres chinesa e muçulmana são uma temática atual e comum de pesquisas acadêmicas, entretanto estes espaços femininos islâmicos na China, que existem desde o século XIX, são um assunto pouco estudado, sendo este trabalho uma contribuição para o tema. Além disso, por meio da teoria pós-colonial, este estudo de caso auxilia na compreensão das camadas de opressão que um grupo pode sofrer, fazendo dele uma contribuição para estes estudos ainda recentes nas teorias das Relações Internacionais. Em vista disto, serão utilizados autores como Gayatri Spivak (2015), Dipesh Chakrabarty (2008), Homi Bhabha (1998) e Ahis Nandy (2015).

Palavras-Chave: **Mulher, Mesquitas só para mulheres, Islamismo, China, Subalternidade.**

Abstract

The women-only mosques of the Muslim Hui community in China are an unusual phenomenon for the patriarchal influences in which they are embedded: Islam and Confucianism. This study analyzes whether these mosques are able to give voice to the women who attend them due to the subaltern situation that are posed not only by male oppression, but also by the exercise of Western and Chinese governmental power. In order to explain the submission of these women, Postcolonialism and Feminism will be used, based on the history of the Hui ethnic group in the country and their interaction with the Chinese Government over the years, to which Michael Dillon (1999) is the main reference. And also the description on the development of the female mosques, exposed by Maria Jaschok and Shui Jingjun (2000). The conditions of Chinese and Muslim women are a current and common theme of academic research, however, these female Islamic spaces in China, which have existed since the 19th century, are little studied, being this research a contribution to the subject. In addition, through postcolonial theory this case study assists in understanding the layers of oppression that a group may undergo, making it a contribution to these still recent studies in International Relations theories. In view of this, authors such as Gayatri Spivak (2015), Dipesh Chakrabarty (2008), Homi Bhabha (1998) and Ahis Nandy (2015) will be used.

Keywords: Woman, Women-only mosques, Islamism, China, Subalternity.

Lista de Mapas

Mapa 1: População Hui na China30

Sumário

1. INTRODUÇÃO	8
2. Abordagem Teórica	13
3. O Islamismo e o Governo chinês	29
4. As mesquitas só para mulheres da etnia Hui	42
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS	58
Referências.....	61

1. Introdução

A comunidade Hui é uma etnia muçulmana que existe na China desde o século VII. Sua realidade é marcada por particularidades, é minoria étnica e religiosa, num país composto majoritariamente pelos os chineses tradicionais da etnia Han e pelos não afiliados a religião. Outra excepcionalidade da etnia Hui é a existência de mesquitas e escolas só para mulheres, além de uma marcante liderança feminina na imagem da *nu ahong*¹. A posição destas mulheres é pouco convencional no Islamismo internacional, visto que mesquitas deste tipo apenas existem em algumas localidades do mundo, sendo as que aqui estudaremos as mais antigas, com aproximadamente 200 anos de existência.

Os muçulmanos de origem árabe e persa migraram para a China por causa das vantajosas oportunidades comerciais, foram bem recebidos no país e logo se estabeleceram em pequenas comunidades onde podiam praticar sua religião com certa liberdade, embora sofressem restrições em algumas de suas tradições. Em sua maioria, eram homens que haviam deixado suas terras de origem e não demoraram a casar com mulheres chinesas e assumir características da cultura local sem deixar de lado suas tradições islâmicas. Após este período de estabilidade, por volta do século XIV, as lideranças chinesas se tornaram mais intolerantes e passaram a perseguir algumas etnias minoritárias, inclusive a Hui, que começaram a sofrer tentativas de assimilação por meio de medidas políticas que visavam dissolver a cultura do grupo nas tradições chinesa, algo que gerou animosidades entre as minorias islâmicas e os Han até os dias atuais.

O período de opressão impulsionou os Hui a encontrar mecanismos para perpetuar suas tradições e cultura, assim, como forma de resistência às medidas governamentais, os Hui iniciaram um movimento cultural de massa que tinha como base a ampliação do espaço de prática e de ensino do Islamismo com a criação de escolas confessionais para homens e, pela primeira vez, também para mulheres. A educação das mulheres foi fundamental para a manutenção da cultura do grupo, pois expandiu a presença da religião do escopo da mesquita para as casas e o dia a dia das famílias.

A partir do estudo e, posteriormente, do ensino dos costumes nas escolas femininas, conhecidas como *nuxue*, as mulheres assumiram novos e relevantes papéis na comunidade, deixaram de ser apenas mães e donas de casa, para serem professoras, guias espirituais,

¹ *Nu ahong* é a expressão chinesa para a líder religiosa mulher, em que *ahong* quer dizer imã e *nu* significa mulher.

orientadoras sobre higiene e sexualidade, etc. Gradativamente, as escolas confessionais femininas transformaram-se em mesquitas só para mulheres, também chamadas de *nusi*, os novos espaços continuaram com a função de educar mulheres e crianças, porém agregaram outros tipos de serviços religiosos, estima-se que as primeiras surgiram por volta do século XIX. O desenvolvimento do espaço feminino também foi acompanhado de um aumento nas responsabilidades assumidas pelas mulheres, passaram de professoras a líderes religiosas, num cargo semelhante ao masculino.

As contribuições das mulheres para a manutenção das tradições foram tão importantes que as colocou em uma posição de respeito, porém o espaço que conquistaram na comunidade e a liderança religiosa que assumiram quando as escolas foram transformadas em mesquitas só para mulheres são consequência da construção cultural de gênero com base nos princípios patriarcais do Islamismo e do Confucionismo, que determinava as atividades domésticas para as mulheres e as públicas para os homens. Ou seja, as ações prescritas para as mulheres apenas ganharam um novo formato, as mães responsáveis por educar seus filhos são as professoras responsáveis por educar um grupo de fiéis, o formato mudou enquanto a construção sobre o gênero continuou a mesma.

Tais acontecimentos evidenciam superficialmente um fenômeno que será analisado ao longo deste trabalho: a situação de opressão em que se encontram as mulheres da comunidade Hui. Estas mulheres sofrem com a desigualdade de gênero dentro da própria etnia, pela religião islâmica e pelos valores da sociedade chinesa, visto que em certos aspectos as políticas de assimilação praticadas pelo governo surtiram efeito e a cultura Hui passou a ser caracterizada não só pela religião, mas também por costumes chineses. O Islamismo é uma religião tradicionalmente marcada pelo poder hegemônico masculino, em que as mulheres são destinadas apenas às atividades do lar, sem instrução religiosa ou de qualquer tipo, por isso chama atenção a existência das mesquitas e escolas para mulheres, bem como da liderança religiosa feminina na pessoa da *nu ahong*. Tal realidade das mulheres Hui também intriga pelo fato de existir dentro da sociedade chinesa, cuja condição da mulher não diferente tanto da realidade islâmica. Estas mulheres também são afetadas pelas relações de poder e dominação entre o Governo chinês sobre a minoria muçulmana e entre o Ocidente sobre o Oriente, relações que acabam se desenvolvendo de forma semelhante em alguns quesitos.

Sobre isto, a autora Spivak (2014), ao escrever sobre o sujeito subalterno, ou seja, aquele que não tem voz política ou, quando tem voz, esta não é ouvida, afirma que o sujeito subalterno feminino é duplamente excluído, pois está subjugado à dominação masculina e à dominação imperial. Todos esses fatores levam ao questionamento que norteia este trabalho:

as mesquitas só para mulheres da comunidade muçulmana Hui, da China, podem ser consideradas como uma situação capaz de dar voz ao subalterno, no caso, as mulheres?

Para responder a esta pergunta, este trabalho tem como objetivo geral analisar se as mesquitas só para mulheres da comunidade muçulmana Hui, da China, podem ser consideradas como uma situação capaz de dar voz ao subalterno, neste caso, as mulheres. E como objetivos específicos explicar as relações de opressão existentes na comunidade, analisada através do Pós-colonialismo e do Feminismo, descrever a história da etnia Hui e sua interação com os governos chineses e, por fim, relatar o desenvolvimento das mesquitas femininas chinesas e o posicionamento das doutrinas islâmicas em relação a elas.

Ao cumprir com estes objetivos seremos capazes de perceber as particularidades que envolvem a realidade das mulheres Hui: são minoria étnico-religiosa na China, frequentam mesquitas próprias e são líderes religiosas. Particularidades porque nas culturas islâmica e chinesa, as mulheres estão, em sua maioria, submissas e em posição desigual aos homens, o que pode ser evidenciado no fato de que mesquitas só para mulheres existem há apenas alguns anos e em poucas localidades do mundo, geralmente em países de maioria não muçulmana, ao passo que as da China são as mais antigas do gênero. Embora a situação de opressão patriarcal sofrida por mulheres islâmicas e chinesas seja tema bastante atual e discutido na academia, especialmente dentre os estudiosos da questão de gênero, a literatura a respeito das mesquitas só para mulheres ainda é escassa, o que faz deste trabalho uma importante contribuição em língua portuguesa para o assunto.

A teoria pós-colonial começou a ser cunhada há aproximadamente quatro décadas, sendo relativamente nova e ainda pouco utilizada para analisar as interações no cenário internacional. Esta teoria retira o Estado Nação do centro da análise e parte das histórias e culturas de povos minoritários para revelar a opressão e dominação imperial sofridas por eles, o que auxilia na compreensão de outras relações desiguais de poder. Então, a relevância desta pesquisa está em expor as variadas camadas de submissão sob as quais um grupo pode ser colocado, por meio do estudo de caso sobre a comunidade Hui. Além disso, este trabalho contribui para os estudos pós-coloniais, pouco desenvolvidos na literatura em português.

Para compreender a situação atual das mulheres da etnia Hui, será preciso revisitar a história dos muçulmanos na China, bem como a relação destes com o Governo chinês ao longo dos anos, informações estas que serão recolhidas de livros e artigos científicos de referência na temática. Isto implica que utilizaremos o método histórico nesta pesquisa, que consiste em analisar como os acontecimentos passados influenciam e moldam as situações do presente (LAKATOS; MARCONI, 2003).

Neste trabalho, traçamos comparações entre as mulheres muçulmanas da comunidade Hui, as de outra etnia muçulmana chinesa que não têm acesso a escolas confessionais femininas e as islâmicas em geral para melhor inferir sobre as oportunidades oferecidas pelos espaços religiosos femininos. Outros comparativos são traçados entre as experiências de mulheres e homens indianos no período colonial e a comunidade Hui no período de perseguição governamental. Portanto, o método comparativo será utilizado, pois “o estudo das semelhanças e diferenças entre diversos tipos de grupos, sociedades ou povos contribui para uma melhor compreensão do comportamento humano” (LAKATOS; MARCONI, 2003, p. 107).

A abordagem qualitativa também faz parte da metodologia deste trabalho, visto que esta abordagem de pesquisa se preocupa em explicar e compreender a dinâmica das relações sociais, aprofundando-se na compreensão de uma organização, de um grupo social, etc. (GERHARDT; SILVEIRA, 2009). E iremos buscar nos aprofundar-se na relação entre as mulheres, as mesquitas, a religião e a cultura em que estão inseridas. Para isto, faremos um estudo de caso, que é o estudo de uma entidade específica e definida (FONSECA *apud* GERHARDT; SILVEIRA, 2009), sendo a entidade aqui as mulheres muçulmanas da etnia chinesa Hui.

O trabalho tem por objetivo explicar a condição de subalternidade em que se encontram as mulheres muçulmanas chinesas e o que influencia tal estado, portanto, é uma pesquisa do tipo explicativa. Portanto, faz revisão de literatura e utiliza dois vieses científicos: o Feminismo e o Pós-colonialismo. O primeiro tem o intuito de analisar a realidade destas mulheres quanto à desigualdade de gênero, considerando que “a teoria feminista revela todas aquelas estruturas e mecanismos ideológicos que reproduzem a discriminação ou exclusão das mulheres dos diferentes âmbitos da sociedade” (COBO, 2014, p.9), sendo esta estruturada de forma que os homens são o grupo hegemônico e as mulheres, o grupo subalterno. O segundo visa questionar toda forma desigual de poder em variados tipos de relações sociais caracterizadas pelas diferenças, como etnia, classe, raça, gênero, etc., desse modo, desconstruindo e expondo as estruturas hegemônicas ocidentalizadas a partir da realidade do excluído (MATA, 2014).

O primeiro capítulo do presente trabalho traz a abordagem teórica que embasa a análise que será feita no segundo e no terceiro capítulo. Inicialmente, explicamos como surgiu a teoria pós-colonial e definimos termos como colonialismo e imperialismo, para entender como estas históricas relações de poder ainda persistem por meio de outras formas de relações sociais. Como o Pós-colonialismo é desenvolvido atrelado a diversas linhas de pesquisa,

utilizamos o argumento de vários autores, como por exemplo, o aspecto histórico defendido por Dipesh Chakrabarty, o aspecto cultural considerado por Homi Bhabha e questões sociopsicológicas exploradas por Ashis Nandy. Será possível perceber que as relações de poder coloniais também se expandiram através da hegemonia masculina presente no patriarcalismo, por isso, argumentos da teoria feminista serão igualmente explorados. Tudo isto estará simultaneamente contextualizado com a situação chinesa.

O segundo capítulo concentrado em narrar a história dos muçulmanos na China e a sua interação com o governo deste país ao longo de vários séculos, utilizando as teorias apresentadas no primeiro capítulo. Poderemos compreender como as medidas governamentais de assimilação foram responsáveis pelo surgimento de uma identidade única com características chinesas e islâmicas, fortemente influenciada pelo Confucionismo, que também descreveremos no texto. Também iremos notar como as ações opressoras do governo chinês sobre a comunidade Hui se assemelha às atitudes imperiais do Ocidente sobre o Oriente, sendo uma das respostas a esta opressão o fortalecimento das tradições islâmicas por meio da construção de escolas confessionais para ambos os gêneros que, posteriormente, deu origem às mesquitas só para mulheres.

O terceiro capítulo se volta para o nosso objeto de pesquisa: as mesquitas só para mulheres e a liderança feminina na etnia Hui. Iremos descrever o surgimento destas mesquitas, atentando para a responsabilidade nisto das construções de gênero embasadas no Islamismo e no Confucionismo. Também será relatado o funcionamento destas mesquitas e qual o papel da mulher nelas, levando em consideração os argumentos do feminismo islâmico que justificam nos textos sagrados a igualdade de gênero na religião para comparar a oportunidade conquistada pelas mulheres Hui, ainda tão desejada por muçulmanas em outras partes do mundo. Desta forma, elencaremos neste trabalho variados elementos para analisar os graus de dominação e submissão, permeados relações de gênero e pelas institucionais, em que as mulheres Hui são colocadas, tanto na esfera internacional, como na nacional, na local e na religiosa.

2. Abordagem Teórica

O caso que estamos estudando neste trabalho é bastante particular, as mesquitas só para mulheres são parte de uma comunidade muçulmana Hui na China, um país onde o Islamismo é uma crença minoritária. Além disso, as mulheres Hui conquistaram espaços de liderança religiosa e oração num contexto em que isto era impensado e atípico no Islã em outras partes do mundo. Mais ainda, desenvolveram tais mesquitas em períodos de rigor e autoritarismo, tanto durante as dinastias imperiais como na recente Revolução Cultural Chinesa. Neste capítulo iremos elencar algumas teorias que nos auxiliarão a compreender a situação dessas mulheres. Primeiramente, iremos nos ater à teoria pós-colonial, pois revela a situação opressiva em que se encontram muitos grupos sociais por consequência das relações abusivas e desiguais de poder praticadas no colonialismo/imperialismo e que permanecem até hoje em diversos aspectos das relações sociais e das produções intelectuais. Em muitos casos, esta opressão se desenvolve com base no patriarcado e nos estereótipos de gênero, conceitos ligados à teoria feminista e que serão desenvolvidos ao longo do texto.

O Pós-Colonialismo é uma teoria interdisciplinar, passando por abordagens histórica, literária, política, sociológica, psicológica, cultural, feminista, etc., algumas das quais iremos utilizar para analisar o caso da etnia Hui. Produto dos estudos sociais da segunda metade do século XX, inicialmente a teoria estava ligada à produção de intelectuais alocados no Ocidente, embora naturais de países orientais e/ou ex-colônias do Império Britânico, como Edward Said², Homi Bhabha, Gayatri Spivak, entre outros, acerca das consequências do colonialismo ocidental sobre seus países de origem; atualmente, a teoria está atrelada às pesquisas sobre a incidência das modernas relações imperiais (SANTOS, 2010). Para compreender melhor a teoria, precisamos esclarecer o significado de alguns destes termos.

Na obra *Colonialism/Postcolonialism*, Ania Loomba (2000) inicia o primeiro capítulo definindo o que é colonialismo, imperialismo e pós-colonialismo. Colonialismo é o controle e a conquista por parte de um povo das terras e dos bens de outro povo, um processo traumático de construção de uma comunidade, sobrepondo as já existentes na localidade com reformas e transformações através de diversas práticas, como trocas comerciais, negociações, escravidão, guerrilhas, entre outras (LOOMBA, 2000). O colonialismo é antigo na história das civilizações, ocorre desde o século II a.C. com o Império Romano, porém a associação do

² Em 1978, Said lançou o livro *Orientalismo* que, considerado o início dos estudos pós-coloniais, posteriormente influenciou vários autores. Nesta obra, Said busca abrir espaço a uma nova visão de mundo e nova forma de perceber a modernidade a partir do Oriente, revelando as inconsistências da representação cultural criada para este até então por parte do Ocidente (COSTA, 2006).

crescimento do capitalismo com a prática colonial das modernas potências europeias, modificou as relações entre os países de uma maneira que as experiências anteriores não foram capazes de fazer (LOOMBA, 2000).

Com o desenvolvimento do capitalismo financeiro e da industrialização dos países ocidentais, que os incentivou a investir o capital excedente em países não industrializados, subordinando-os para manter o crescimento econômico, surgiu um novo sistema global de dominação, o imperialismo (LENIN; KAUTSKY *apud* LOOMBA, 2000). Além de pertencerem a uma diferente fase do capitalismo, o colonialismo e o imperialismo também podem ser diferenciados pela sua forma de dominação, enquanto o primeiro contava com a conquista e controle de territórios, o segundo funcionava como um sistema global que poderia atuar sem a conquista formal de colônias, visto que a dependência socioeconômica assegurava aos países ocidentais a existência facilmente acessível de mercados, força de trabalho e bens primários (LOOMBA, 2000).

Como Loomba (2000) segue explicando, embora o colonialismo tenha acabado e os países sejam formalmente independentes, muitos ainda continuam dependentes cultural e economicamente, sendo a divisão entre primeiro e terceiro mundo uma forma contemporânea de expressar as regras e o controle colonial, neste contexto, o pós-colonialismo seria uma forma de contestar estas estruturas de dominação remanescentes. Por este motivo, Loomba (2000) argumenta ser necessário considerar o termo ‘pós-colonialismo’ de forma ampla, ainda que o prefixo “pós” signifique independência em sentido temporal e ideológico, muitas são as configurações possíveis. Inclusive para o caso chinês que estamos estudando é possível analisar sob o olhar pós-colonial, mesmo diante das divergências de opiniões sobre se a China passou ou não por um processo formal de colonização.

Sobre isto, Wang Ning (1997) e Leo Tak-hung Chan (2000) defendem que a China não sofreu um período de colonização como descrevemos anteriormente, e sim uma “colonização” cultural e literária posterior ao Movimento Quarto de Maio de 1919³, quando tendências da cultura ocidental e pensamentos acadêmicos começaram a exercer grande influência no país, sendo esta a primeira colonização. A segunda foi a partir de 1980, após anos de dominação da doutrina soviética, quando a influência ocidental permeou todos os aspectos da cultura chinesa, incluindo cultura de consumo e mídia de massa (NING, 1997). Por sua vez, Eric Hobsbawn (1988) afirma que no final do século XIX, a China imperial era nominalmente independente, entretanto cedeu seu poder administrativo às nações ocidentais,

³ O Movimento Quarto de Maio foi uma série de protestos contra o tratamento injusto dado à China pelos poderes ocidentais e pelo Japão após a Primeira Guerra Mundial (CHAN, 2000).

que já exerciam controle sobre a administração alfandegária do país, na busca por liquidar a ameaça causada pela rebelião Taiping⁴. Ao mesmo tempo, o império chinês teve partes de seu território invadido e tomado por estrangeiros, como Manchúria, Coreia e Taiwan pelos japoneses, Hong Kong e Tibete pelos britânicos, parcela do norte pela Alemanha, Indochina pelos franceses, entre outros, ou seja, a China estava dividida entre os poderes ocidentais (HOBSBAWN, 1988). Tendo sido ou não formalmente colonizada, a China foi alvo da esfera de influência ocidental e, conseqüentemente, subjugada pelas nações do Primeiro Mundo, principalmente por meio da construção ideológica ocidental do Oriente como o Outro.

Sobre isto, Boaventura de Sousa Santos (2010) explica que essa construção da imagem do Oriente como o Outro, e mais ainda, a inferiorização do Outro é resultado do período das grandes navegações do segundo milênio, marcado pelas descobertas imperiais. Para Santos (2010), a descoberta é em si um ato marcado por uma relação de poder, visto que há uma caracterização de quem é descoberto e quem descobre, e esta posição é determinada pelo que tem mais poder e pode determinar o outro como descoberto. Santos (2010, p. 181) ainda descreve que as descobertas são compostas por duas dimensões: a empírica, que consiste no ato de descobrir, e a conceitual, que é ideia do que é descoberto; sendo esta anterior à primeira, afinal, “a ideia do que se descobre comanda o ato da descoberta e o que se lhe segue”. E mais, esta descoberta imperial na dimensão conceitual está carregada da noção de que o outro é inferior, tornando-o alvo de violência física e epistêmica, uma estratégia de manutenção das relações desiguais, que pode tomar diversas formas como, por exemplo, mecanismos de imposição econômica, política e cultural (SANTOS, 2010). Deste modo, é possível entender como a China foi e ainda é alvo de opressão, visto que é considerada uma descoberta ocidental e faz parte do sistema imperial regido pelo Ocidente, sendo assim objeto de estudo da teoria pós-colonial.

O Pós-colonialismo, para Santos (2010), é um agrupamento de estudos teóricos e analíticos presentes em vasto campo das ciências sociais que buscam compreender o mundo contemporâneo por meio das relações desiguais entre o Norte e o Sul, Oriente e Ocidente, criadas pelo colonialismo ao longo da história. Mais ainda, o autor defende que a produção teórica deve partir da própria periferia ou margem, pois é de onde o colonialismo ainda persistente socialmente na mentalidade e no discurso excludente do opressor se torna mais

⁴ A rebelião Taiping foi um movimento contra a dinastia Manchu que surgiu no final do século XIX e era composto por membros de diversas minorias nacionais. Teve como motivação os problemas da desigualdade socioeconômica da época e das conquistas ocidentais do território chinês, ao que respondiam com ideias igualitárias baseadas em textos budistas, taoístas e cristãos. O movimento se espalhou por grande parte do país, contudo foi enfraquecendo pela incapacidade dos seus líderes de conduzi-lo. (HOBSBAWN, 1996)

visível e notável (SANTOS, 2010). Para compreender isto melhor, veremos a relação entre a teoria pós-colonial e a produção histórica.

Alguns autores defendem que pós-colonialismo deveria ser um termo correlato com pós-estruturalismo e, de uma perspectiva histórica, considerar a existência de uma multiplicidade de histórias paralelas e diferentes, não apenas uma única e linear narrativa, sendo assim, mais uma oposição às práticas e aos discursos imperialistas que às experiências coloniais em si (ALVA *apud* LOOMBA, 2000). Dito de outra forma, como a História é um discurso produzido dentro das universidades, o Ocidente detém a soberania enquanto sujeito de todas as histórias, desta forma as histórias indianas, chinesas, entre outras, são apenas variações da chamada ‘história da Europa’, a narrativa principal (CHAKRABARTY, 2008).

Segundo Dipesh Chakrabarty (2008), uma evidência da subalternidade das histórias não-ocidentais e da silenciadora história europeia é a necessidade que as primeiras sentem de citar os trabalhos desta última, porém a recíproca não se faz necessária. O autor explica que há uma razão para isto acontecer, e não é o sentimento de inferioridade cultural dos não-ocidentais ou a arrogância dos europeus. Em suas palavras (CHAKRABARTY, 2008, p.29):

For generations now, philosophers and thinkers who shape the nature of social science have produced theories that embrace the entirety of humanity. As we well know, these statements have been produced in relative, and sometimes absolute, ignorance of the majority of humankind—that is, those living in non-Western cultures. This in itself is not paradoxical, for the more self-conscious of European philosophers have always sought theoretically to justify this stance. The everyday paradox of third-world social science is that we find these theories, in spite of their inherent ignorance of “us,” eminently useful in understanding our societies.⁵

Aparentemente, a história da Europa é a única capaz de ser teorizada, enquanto as outras histórias são utilizadas apenas como forma de estudos empíricos para reafirmar as teorias europeias (CHAKRABARTY, 2008). Sobre isto, Marx (*apud* CHAKRABARTY, 2008) aponta que com o advento da sociedade capitalista, as histórias passam a ser diferenciadas e, finalmente possíveis de ser teorizadas, através de uma nova categoria universal, o capital. Deste modo, as narrativas vão assumindo temáticas mais adequadas ao liberalismo, como desenvolvimento, modernização e capitalismo. Em outras palavras, histórias de sociedades que não funcionam de acordo com os moldes liberais ocidentais perderam espaço na produção intelectual, bem como passaram a ser consideradas inferiores,

⁵ Por gerações agora, filósofos e pensadores que moldam a natureza das ciências sociais têm produzido teorias que englobam a humanidade inteira. Como sabemos bem, essas declarações tem sido produzidas em relativa, ou às vezes total, ignorância da maioria da humanidade – isto é, daqueles vivendo em culturas não-ocidentais. Isto em si não é paradoxal, os mais autoconscientes filósofos europeus tem sempre buscado justificar esta instância teoricamente. O paradoxo diário da ciência social do terceiro mundo é que nós consideramos estas teorias, apesar da inerente ignorância sobre “nós”, eminentemente úteis para entender nossas sociedades (Tradução livre).

inadequadas ou incompletas, vistas assim também dentro do Oriente ao traçar comparações e ao utilizar a narrativa ocidental para explicar a própria história (CHAKRABARTY, 2008).

Ao relacionar tais argumentos com o caso chinês, torna-se evidente o crescimento quantitativo nos estudos sobre o crescimento econômico da China e a sua política atual, um exemplo da citada importância dada aos aspectos liberais. Um contra-argumento para esta tendência é elencado pelo autor chinês Wang (2012), ao explicar que os chineses guardam uma consciência histórica do chamado *Bainian guochi*, período de cem anos considerado uma humilhação nacional devido à ataques coloniais, entre a primeira Guerra do Ópio em 1839 e o final da Segunda Guerra Mundial em 1945, memória que influencia fortemente a política chinesa, as relações exteriores do país e psique nacional. A desconsideração da história chinesa por parte do Ocidente, explica Wang (2012), leva à incompreensão do comportamento chinês, sentimento expresso neste poema anônimo:

“What do you really want from us?”
 When we were the Sick Man of Asia,
 We were called the Yellow Peril.
 When we are billed as the next Superpower, we are called The Threat.
 When we closed our doors, you launched the Opium War to open our markets.
 When we embraced free trade, you blamed us for stealing your jobs.
 When we were falling apart, you marched in your troops and demanded your fair share.
 When we tried to put the broken pieces back together again, Free Tibet, you screamed. It was an Invasion!
 When we tried communism, you hated us for being communist.
 When we embraced capitalism, you hated us for being capitalist.
 When we had a billion people, you said we were destroying the planet.
 When we tried limiting our numbers, you said we abused human rights.
 When we were poor, you thought we were dogs.
 When we lend you cash, you blame us for your national debts.
 When we build our industries, you call us polluters.
 When we sell you goods, you blame us for global warming.
 When we buy oil, you call it exploitation and genocide.
 When you go to war for oil, you call it liberation.
 When we were lost in chaos, you demanded the rule of law.
 When we uphold law and order against violence, you call it a violation of human rights.
 When we were silent, you said you wanted us to have free speech.
 When we are silent no more, you say we are brainwashed xenophobes.
 Why do you hate us so much? we asked.
 No, you answered, we don't hate you.
 We don't hate you either,
 But do you understand us?
 Of course we do, you said,
 We have AFP, CNN and BBC...
 What do you really want from us?
 Think hard first, then answer...⁶

⁶ Este poema surgiu na internet em 2008 e pode ser lido na íntegra no site do Washington Post. Disponível em: <<http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/05/16/AR2008051603460.html>>. Acesso em: 15 mai. 2017.

Por este poema, podemos perceber os diferentes pontos de vista chineses e ocidentais acerca de alguns momentos históricos da China. O Ocidente como principal narrativa, o descobridor é também aquele capaz de definir a forma como o Oriente será visto e como a história será contada. Neste sentido, para o Ocidente, o Oriente é uma constante ameaça, ao mesmo tempo um recurso (SANTOS, 2010). Ou seja, considerando a teoria de Chakrabarty (2008), as principais narrativas históricas são pensadas através da lógica institucional do Estado Moderno, por isso a história chinesa é incompleta e será sempre incompreendida pelo Ocidente, afinal o Estado Chinês funciona de acordo com uma lógica própria de valores e princípios, baseado em escritos como os de Confúcio, algo que explanaremos no próximo capítulo.

Na intenção de solucionar estes problemas de representação na história, Chakrabarty (2008) cria um projeto para provincializar a Europa, o qual consiste numa forma de construir história não como uma simples rejeição de valores ocidentais e liberais ou da ciência, da razão e das grandes narrativas. Para o autor, a história intervém no totalitarismo ocidental denunciando os esquemas que tentam domesticar e naturalizar a heterogeneidade e a pluralidade de lutas, imbuídas de violência e coerção, decisivas para estabelecer quais os significados, as verdades dos regimes e o ‘universal’ vencedores. Entretanto, o projeto de provincialização da Europa não pode ser um projeto de relativismo cultural, ou seja, não pode iniciar limitando razões e teorias à cultura europeia, apenas pelo fato destas definirem a Europa como moderna, o importante é expor por qual processo histórico o racionalismo Iluminista tornou-se tão explícito em certos lugares, ainda que tenha surgido muito distante dali (CHAKRABARTY, 2008). Sobre isto, Chakrabarty (2008) é ainda mais enfático em seu posicionamento ao comparar as narrativas da modernidade, que apontam quase universalmente para a Europa como sua origem, a uma linguagem ou uma dialética assegurada por um exército.

O projeto para provincializar a Europa deve ir além da comprovação de que a Europa é uma comunidade imaginada, pois isto não diminui seus poderes. Primeiro, é preciso demonstrar que a associação do adjetivo moderno à Europa é parte integrante da história do imperialismo europeu; e, segundo, reconhecer que os nacionalismos do terceiro mundo também são responsáveis por aspectos desta associação (CHAKRABARTY, 2008). Neste sentido, Chakrabarty (2008) alerta que questionar uma história tão entrelaçada é problematizar ambos, Ocidente e Oriente.

O projeto de Chakrabarty é importante para o nosso trabalho, já que a questão religiosa é excluída e, por vezes, silenciada pelos valores racionais do Iluminismo das grandes

narrativas ocidentais. Se as histórias dos países orientais são vistas como incompletas e incompreendidas, as de comunidades religiosas minoritárias destes países são ainda mais suprimidas. Por isto, o projeto de provincializar a Europa também deve incluir na história o quanto os mesmos ideais modernos de liberdade e igualdade muitas vezes reprimem e violentam um grupo social para fazer-se valer (CHAKRABARTY, 2008). Para tal mudança acontecer, Chakrabarty (2008) alerta que a universidade não é o local mais adequado para a promoção do projeto, pois os protocolos da história acadêmica e das instituições sempre se referirão à superestrutura chamada pelo autor de Europa hiper-real, na qual gravita toda a imaginação histórica, portanto, é preciso questionar a História até alcançar a criação de numa nova história que contenha todas as heterogeneidades.

Para embasar melhor o nosso questionamento da hegemonia Ocidental sobre o Oriente e abrir espaços para narrativas como a das mesquitas, iremos utilizar outras abordagens da teoria pós-colonial, não apenas a histórica. O sociólogo Homi Bhabha (1998), em sua obra “O Local da Cultura”, associa o Pós-colonialismo com os estudos culturais, partindo da afirmação de que no mundo moderno, há uma competição pela autoridade política e social, na qual estão envolvidas representações culturais, que são frutos de forças desiguais e de irregularidades. Logo, a teoria pós-colonial deve partir do discurso do terceiro mundo e das minorias, criadas pelas divisões geopolíticas do mundo em Leste e Oeste, Norte e Sul, Oriente e Ocidente, para intervir nos discursos ideológicos da modernidade que tentam normalizar as histórias diferenciadas e o desenvolvimento desproporcional de variadas nações, raças e etnias (BHABHA, 1998).

É possível notar que o posicionamento de Bhabha é bastante parecido com o de Chakrabarty no que diz respeito a romper com o discurso hegemônico ocidental, embora proponham formas diferentes para tal rompimento. Enquanto este último utiliza a história para revelar as contradições das racionalizações da modernidade, como discutimos anteriormente, o primeiro defende que é preciso revisar questões como diferença cultural, autoridade social e discriminação política. Bhabha (1998) explica que para a revisão do discurso da diferença cultural, é preciso que as histórias minoritárias sejam escritas em uma temporalidade social corrigida, dado que a simples substituição de conteúdos e símbolos culturais numa mesma moldura temporal não é a forma mais adequada. A teoria pós-colonial é importante neste intento por buscar revelar que existem alterações sociais resultantes de incertezas históricas diversas e que tais incertezas auxiliam na abertura nas narrativas hegemônicas para uma nova significação social, na qual as identidades culturais podem ser inscritas (BHABHA, 1998). É

evidente aqui também a semelhança com o projeto para provincializar a Europa defendido por Chakrabarty.

Uma das alterações sociais revelada está a experiência da marginalidade social que pode dar origem a formas culturais não convencionais composta de demandas e práticas incomensuráveis, produzidas no ato da sobrevivência social, uma nova identidade cultural que precisa ser inscrita na narrativa histórica e, por consequência destas variações, a cultura deve ser encarada com uma produção irregular e incompleta de sentido e valor, não como uma ideia fixa (BHABHA, 1998). Enquanto as culturas nacionais buscam criar símbolos que deem ao cotidiano um senso de homogeneidade e individualidade, na intenção de manter autêntico o passado e vivo o presente, explica Bhabha (1998), as culturas de sobrevivência não são transmitidas pela mesma lógica, duas são suas características que funcionam como estratégias: são transnacionais e tradutórias. Transnacionais por incluírem histórias específicas de deslocamento cultural em diversas situações e partes do mundo; e, são tradutórias por modificarem o significado de cultura ao se tornarem visíveis com a globalização (BHABHA, 1998).

Um exemplo de uma cultura de sobrevivência é a da comunidade muçulmana Hui, uma minoria étnica dentro da China, que passou por um processo de assimilação e transformação para sobreviver no país, especialmente no período de perseguições governamentais. Uma característica marcante da etnia Hui é a existência de mesquitas só para mulheres que surgiram como uma forma de manutenção das tradições culturais e religiosas da etnia, pois eram responsáveis pela educação das crianças e, conseqüentemente, pela transmissão dos costumes. Como uma cultura de sobrevivência, a cultura Hui é transnacional por se tratar de uma história de deslocamento cultural específica da China, ao mesmo tempo com uma realidade semelhante a de outras culturas de sobrevivência como, por exemplo, as realidades retratadas pelos autores utilizados neste trabalho, embora suas teorias não se refiram prontamente à China. A cultura Hui também é tradutória por ilustrar que uma cultura como a chinesa não é homogênea e única, suas alterações devem ser levadas em conta, além disso, ao ser estudada neste trabalho, pode auxiliar nas pesquisas e no entendimento sobre outras culturas que surgiram de forma parecida.

Neste sentido, a teoria pós-colonial busca reformular teorias que insistem em analisar o mundo como uma composição binária de oposição entre Primeiro e Terceiro Mundo, para reconhecer os arranjos mais complexos de cultura e política que surgem no ápice dessas oposições (BHABHA, 1998). Este reconhecimento se dá a partir da noção de que a característica transnacional de cada cultura é tradutória de seu valor cultural, ou seja, é o

reconhecimento da alteridade como parte da constituição das identidades culturais, mas não de uma forma relativista ou pluralista (BHABHA, 1998).

Podemos perceber que numa análise do mundo apenas como uma oposição entre Primeiro e Terceiro Mundo, o caso das mesquitas da etnia Hui seria ignorado. Então, é preciso romper com esta lógica para dar lugar a culturas minoritárias que existem em diversas partes do mundo, reconhecendo que esses grupos são importantes para a composição das identidades culturais, em outras palavras, a existência da comunidade Hui é importante por constituir parte da identidade chinesa, ainda que seja minoria. Sobre a composição das identidades culturais, como vimos anteriormente, o processo de colonização foi responsável por criar estereótipos de vários povos, a descoberta colonial estava acompanhada da ideia de que o descobridor era superior ao que era descoberto. Para entender como isto se deu na prática, iremos utilizar o caso indiano como exemplo.

No texto “Uma Mente Não Colonizada”, Ashis Nandy (2015) faz uma análise dos custos emocionais e cognitivos do colonialismo ignorados por outros autores, para tal utiliza duas histórias verídicas: uma sobre um descendente de ingleses, nascido e criado na Índia como indiano, até ser levado à Inglaterra para ser educado, Rudyard Kipling; outra, sobre um descendente de indianos, nascido e criado na Índia como inglês, Sri Aurobindo. Aqui nosso interesse está nas conclusões chegadas pelo autor através das histórias, então não iremos nos ater nelas.

Na história de Kipling, há uma incompatibilidade negativa e excludente entre as identidades indiana e inglesa, ser um significava não ser o outro, obrigando-o a escolher por uma delas e lutar internamente para excluir a outra. Neste conflito interior, Kipling percebeu que os governantes britânicos na Índia praticavam um tipo de violência direta, com autoridade e legitimidade, “era a violência de grupos culturais autoconfiantes, acostumados a enfrentar situações violentas com vantagens esmagadoras” (NANDY, 2015, p. 32), enquanto os indianos subjugados eram “a vítima que é passivo-agressiva, efeminada, e reage através da não cooperação”, através da violência do dominado, sem alvo certo para a raiva, com desespero e covardia. Ou seja, pode-se dizer que a violência funcionava como base e motor para um colonialismo visto como evolução e progresso social (NANDY, 2015).

O colonialismo, explica Nandy (2015), criou uma visão de mundo para sustentar suas necessidades, dentre elas a ideia do Oriente como identidade negativa do Ocidente, e mais, o antigo entendimento de um Oriente com o qual o Ocidente pudesse aprender mais do que ensinar já não se adequava ao contexto colonial. O colonialismo também foi responsável por modificar a imagem que o próprio Oriente tinha de si, nas palavras de Nandy (2015, p. 36):

O colonialismo substituiu o estereótipo etnocêntrico normal do inescrutável oriental pelo estereótipo patológico do oriental, estranho, primitivo, mas previsível – religioso mas supersticioso, esperto mas dissimulado, caoticamente violento mas efeminadamente covarde. Simultaneamente, o colonialismo criou um domínio de discurso em que o modo padrão de transgredir a tais estereótipos significou revertê-los: supersticioso mas espiritual, não educado mas sábio, feminino mas pacífico, e assim por diante.

Com isto, o colonizador foi capaz até de universalizar e domesticar a linguagem que os colonizados poderiam utilizar para se contrapor a ele e desafiá-lo. Por isso, explica Nandy (2015), é preciso criar uma linguagem diferente da moderna, desconhecida pelo colonizador, para dar lugar ao Oriente que não é necessariamente a negação do Ocidente, e sim uma identidade própria, estando esclarecida nela o que é parte do legado ocidental.

A história de Aurobindo, contada por Nandy, é uma exemplificação desta busca por definir uma identidade oriental como um meio de lidar com a opressão ocidental. Nandy (2015) apresenta que Aurobindo era um indiano, criado e educado como britânico e, depois de 14 anos vivendo na Inglaterra, voltou para a Índia e esforçou-se para aprender as línguas locais. Foi atraído para o movimento nacionalista e, após experiências espirituais enquanto estava preso por razões políticas, ele encontrou no seu espiritualismo uma autoafirmação cultural que visava emancipação da opressão (NANDY, 2015). Segundo Nandy (2015), Aurobindo e seu espiritualismo representavam desafio ao sistema caracterizado pela dualidade superioridade e inferioridade, pois ele via que o Ocidente tinha uma face não opressora e que complementava o Oriente.

Ambas as Histórias de Kipling e de Aurobindo utilizam do essencialismo para chegar ao fim pretendido. Para conceituar essencialismo utilizamos a descrição de Pina Werbner (*apud* BHARI, 2013, p. 669):

Essencializar é atribuir a uma pessoa, categoria social, grupo étnico, comunidade religiosa ou nação, uma qualidade constitutiva fundamental, básica e absolutamente necessária. É colocar uma falsa continuidade atemporal, uma distinção ou delimitação no espaço, ou uma unidade orgânica. É sugerir uma uniformidade interna e uma diferença externa ou alteridade.

Em outras palavras, o colonialismo defendido por Kipling buscou essencializar, estereotipar e limitar a forma como o Outro, o Oriental era visto, numa maneira de inferiorizá-lo e praticar violência contra ele. E, de acordo com Nandy (2015), a proposta de Aurobindo estava baseada em aceitar o estereótipo dado pelo Ocidente, supervalorizando os aspectos em comum para desafiar a relação de poder.

No entanto, por mais que o essencialismo tenda a buscar uma unificação da identidade do sujeito, esta não pode ser considerada como completa, encerrada em si, unificada, na verdade é deslocada por forças externas a si (Hall, 2011). Por identidade deslocada,

consideramos aquela que tem em seu centro “uma pluralidade de centros de poder” (LACLAU *apud* HALL, 2011, p. 17). Enquanto Aurobindo tentava praticar um espiritualismo tradicional e criar uma identidade essencialmente indiana, na verdade, criou uma nova identidade deslocada pelo Ocidente, pela apreensão pessoal que fez do Oriente, por suas experiências espirituais, entre outras. Não muito diferente é a situação dos muçulmanos na China, especialmente os da comunidade Hui. Desde que se estabeleceram no país, procuraram métodos para manter a cultura e a religião tradicional, contudo tiveram sua identidade deslocada pela cultura tradicional chinesa, pelos princípios confucionistas, pela perseguição governamental, entre outras.

Ainda sobre identificação feita pelo Ocidente acerca do Oriente, pelo texto de Nandy (2015) é possível perceber que a superioridade ocidental dada em características associadas à masculinidade, enquanto a inferioridade oriental é apresentada nos termos da feminilidade construída pela cultura ocidental. Isto quer dizer que a construção de gênero e a relação de poder que a envolve, algo já bastante comum na interação social dos países ocidental na época colonial, transpassaram para as relações coloniais entre os povos, logo, são noções importantes para compreender o local de opressão em que estão os colonizados ou os orientais, e mais, as mulheres orientais que estamos estudando neste trabalho. Por isso, discordamos de Bhabha (1998, p. 244) quando afirma que “questões de raça e diferença cultural sobrepõe-se às problemáticas da sexualidade e do gênero (...)”. A teoria feminista, assim como a pós-colonial, busca dar visibilidade à experiência de grupos excluídos, silenciados, oprimidos. Antes de nos ater à associação das duas teorias, precisamos compreender alguns termos relacionados à primeira.

Quando as feministas começaram a utilizar a palavra ‘gênero’ em seu vocabulário, faziam-no para indicar a organização social em torno da divisão entre os sexos; em outras palavras, esta ênfase na ideia de construção social das características sexuais demonstrava uma negação ao determinismo biológico impregnado em algumas expressões como ‘sexo’, ‘feminilidade’ ou ‘masculinidade’ (SCOTT, 1989). Dito de outra forma, o sujeito feminino passa a ser entendido por meio da diferença entre sexo e gênero, sendo o primeiro a composição biológica, e o segundo a construção cultural e social em torno do primeiro (BUTLER, 2003). A utilização teórica do gênero se deu no final do século XX, até então as teorias sociais não faziam uso do termo e eram inadequadas para explicar as desigualdades entre homem e mulher. É neste contexto que Joan Scott (1989, p. 21) desenvolve sua definição para o termo com base em duas afirmações: “o gênero é um elemento constitutivo

de relações sociais baseado nas diferenças percebidas entre os sexos, e o gênero é uma forma primeira de significar as relações de poder”.

De acordo com Scott (1989), o gênero evidencia quatro elementos sobre a relação social entre os sexos e as suas diferenças; o primeiro diz respeito aos símbolos culturais que fazem representação e tipificação dos sexos; o segundo elemento trata dos conceitos normativos que interpretam tais símbolos culturais; o terceiro aponta para as relações de gênero em vários âmbitos da vida social, a desigualdade nos sistemas parental, político, econômico, educacional, etc. O quarto elemento consiste na construção e legitimação do poder com base no gênero, em outras palavras, como a oposição binária masculino/feminino é utilizada para definir todos os tipos de relações sociais, especialmente, a relação política (SCOTT, 1989). Por exemplo, aspectos socialmente associados ao sexo feminino, como fragilidade e delicadeza, são sinônimos de inferioridade, enquanto aspectos ligados ao sexo masculino, como virilidade e coragem, são sinônimos de superioridade e capacidade.

Para explicar a associação entre poder e gênero, levaremos em consideração o conceito foucaultiano para o primeiro. De acordo com Michel Foucault (*apud* MAIA, 1995, p. 89), o poder está presente em qualquer relação social, em suas palavras:

O que caracteriza o poder que estamos analisando é que traz à ação relações entre indivíduos (ou entre grupos). Para não nos deixar enganar; só podemos falar de estruturas ou de mecanismo de poder na medida em que supomos que certas pessoas exercem poder sobre outras.

No pensamento foucaultiano, o poder não deve ser entendido como propriedade de uma classe ou de um grupo e sim como parte de uma estratégia, sua dominação é exercida por meio de técnicas, manobras, artimanhas, etc. Dito de outra forma, o poder não é adquirido ou possuído por uma classe dominante, seu exercício é consequência de posições estratégicas. Em vez de conjecturar um poder que vem de cima, que é central, que parte de um grupo específico para outro numa dualidade dominador/dominado, Foucault (*apud* MAIA, 1995) pensa o poder como uma homogeneização da dinâmica de afrontamentos iniciados nas formas institucionais mais simples e que sobressaem para as mais complexas, formando assim um grupo hegemônico de dominação.

Diante disto, é possível afirmar que a construção social em torno do gênero e as diferenças culturais entre os sexos culminam em relações desiguais, iniciadas nas interações mais simples até se tornarem uma prática hegemônica de poder, exercida por meio da noção de masculino sobre a de feminino. Aqui podemos adicionar outro conceito bastante utilizado pelas teóricas feministas e que traduz este exercício de poder masculino: o patriarcado. A autora Kate Millett (*apud* COBO, 2014) define patriarcado como um conjunto de táticas

utilizadas para perpetuar a subordinação das mulheres ao sistema de dominação masculina. Em outras palavras, a normalidade na divisão entre os sexos se efetua através das relações sociais e é objetivada nas coisas, constituindo o que Bourdieu (2012, p. 18) chamou de ordem masculina, a qual tem sua força evidenciada por não necessitar de justificação, pois “a visão androcêntrica impõe-se como neutra e não tem necessidade de se enunciar em discursos que visem legitimá-la”.

Logo, o patriarcado é o sistema hegemônico de dominação masculina formado a partir das relações desiguais de gênero e, se levarmos em consideração a definição foucaultiana de poder, podemos então entender melhor a afirmação de Scott (1989), quando esta diz que a construção do gênero se inicia no sistema parental, mas não se limita a este, estende-se para outras formas de interação institucional, como mercado de trabalho, educação, política, etc. E também quando enfatiza que “a política constrói o gênero e o gênero constrói a política” (SCOTT, 1989, p. 23). Também é preciso enfatizar que apontar o patriarcado como um sistema hegemônico não quer dizer que ele interaja da mesma maneira em todas as relações sociais, na verdade, a sua intensidade e forma de moldar as relações dependem de outras características que compõem a sociedade como cultura, raça, classe, etnicidade, entre outras (BUTLER, 2003). Deste modo, podemos inferir que o colonialismo foi uma configuração do poder hegemônico patriarcal na interação política e social entre diferentes culturas, veremos como isto se deu na prática.

Ao analisar a produção artística do período colonial, Loomba (2000) aponta que os corpos femininos, geralmente desnudos, “descobertos”, eram utilizados para representar a terra conquistada, isto é, havia uma associação entre a imagem da mulher com a terra colonizada e entre a imagem masculina com a metrópole colonizadora. A realidade é que os europeus se depararam com fortes governadores na Ásia, o que dificultou identificarem-se como homens desflorando as terras virgens, por isso, colocaram em prática outros discursos estratégicos: o oriental masculino era visto como efeminado, homossexual ou vilão do qual o viril e cortês europeu deveria salvar a mulher nativa ou europeia, o que muitas vezes era utilizado como justificativa para a administração imperial (LOOMBA, 2000). Esta imagem salvífica do homem europeu, iniciada no século XVII e que continua até hoje, é uma estratégia de manutenção do patriarcado, porque, na busca por salvar as mulheres orientais, os homens brancos europeus acabam oprimindo-as ainda mais, ou seja, as mulheres do Terceiro Mundo são duplamente oprimidas: pelas relações coloniais e pelo patriarcalismo (LOOMBA, 2000; SPIVAK, 2014).

No texto “Pode o subalterno falar?”, Gayatri Spivak (2014) explica essa dupla opressão sofrida pelas mulheres, primeiramente fazendo uma crítica aos intelectuais ocidentais. Tomando Gilles Deleuze e Michel Foucault como exemplo, e ao modo como estes buscam dar voz ao subalterno ou ouvi-lo, Spivak (2014) defende que os esforços destes teóricos acabam por enfatizar ainda mais as estruturas de poder existentes, proporcionando a manutenção do ocidental como Sujeito e o não-ocidental como o Outro. Como estes intelectuais ignoram a divisão internacional do trabalho em suas discussões, não identificam quem é o sujeito de seus estudos, colocando o oprimido nas mesmas condições do ocidental/hegemônico e, também por isso, consideram o sujeito como alguém que é, conscientemente, propagador das estruturas de poder e responsável por sua manutenção (SPIVAK, 2014).

Por sua vez, Spivak (2014, p.82) considera que a questão da consciência do subalterno está atrelada ao que ele não pode dizer, visto que “algo como uma recusa ideológica coletiva pode ser diagnosticada pela prática legal sistematizada do imperialismo”. Da mesma forma, a imagem da mulher foi utilizada como objeto para o embasamento de muitos discursos teóricos e, por mais que estes afirmem que a mulher tem a possibilidade de fala, a impossibilidade de tal empreendimento deve ser questionada pelos estudos da subalternidade (SPIVAK, 2014). Para Spivak (2014), o silêncio do subalterno chama atenção para quem é o receptor de sua história, pois é este quem determina como ela será transmitida. Isto é, “aqueles que tem o poder de representar e descrever os outros claramente controlam como esses outros serão vistos. O poder de representação como uma ferramenta ideológica tradicionalmente faz dele um espaço disputado” (BHARI, 2013). Neste contexto, Spivak (2014, p.60) afirma que “o mais claro exemplo de tal violência epistêmica é o projeto remotamente orquestrado, vasto e heterogêneo de se construir o sujeito colonial como o Outro”.

Para exemplificar todo o seu argumento em torno da opressão sofrida pelo sujeito subalterno, Spivak (2014) conta a história do ritual de sacrifício das viúvas, conhecido como *sati*⁷ em sânscrito, no qual a viúva hindu se atira sobre a pira funerária do marido falecido. Em 1829, o ritual foi abolido pelo governo britânico que colonizava a Índia na época, fato que, segundo Spivak (2014, p. 122), foi interpretado pelo ocidente como um caso de “homens brancos salvando mulheres de pele escura de homens de pele escura”; no ponto de vista do indiano nativo, está a oposição ao pensamento britânico na afirmação essencialista de que “as mulheres realmente queriam a morte”.

⁷ *Sati* é o equivalente feminino para a palavra *sat* que, por sua vez, significa “ser”. Nos escritos sagrados, “ser” representa o espírito universal, a Verdade, o Bom, o Justo. Então, a forma feminina *sati* significa nada mais que ‘boa esposa’.

Nossa intenção aqui não é fazer juízo de valor quanto à moralidade do sacrifício das viúvas, se é correto ou não, mas comentar a impossibilidade de fala dessas mulheres, considerando os dois argumentos anteriores a respeito do ritual. Sobre isto, Spivak (2014) segue explicando que proteger a mulher era considerado pelo governo britânico um parâmetro para a formação de uma sociedade boa e, em vista disto, um ritual considerado sagrado e tradicional foi taxado como crime. Esta intervenção do poder público numa questão privada mostra-se como uma estratégia de manutenção de desigualdades, é um mecanismo de intervenção política e cultural do Governo britânico sobre a Índia, tendo como fator influenciador a ideia criada do Outro a partir descoberta conceitual. Bem como a escolha pela mulher enquanto referência para a constituição da boa sociedade é evidência de uma estrutura de poder patriarcal. Contudo, a mulher oriental tinha um duplo significado para os colonizadores, ao mesmo tempo em que buscavam protege-las, eles encontravam nelas características do que consideravam o perfeito comportamento feminino, logo, a *sati* era um exemplo de devoção esposal e deveria ser imitado pelas esposas ocidentais (LOOMBA, 2000).

Quanto à frase essencialista do indiano nativo, esta pode ser analisada pelas considerações feitas por Spivak (2014) a respeito do ritual da *sati* na perspectiva da tradição religiosa. Alguns são os ganhos espirituais aos quais a mulher tem direito pela demonstração de fidelidade ao marido jogando-se na pira, como divertir-se com o marido enquanto é louvada por dançarinas divinas; outro ganho é poder libertar-se de seu corpo feminino (SPIVAK, 2014). Sobre este último e a possibilidade de escolha pela liberdade, Spivak (2014, p. 144) comenta que “essa ênfase no livre-arbítrio estabelece o peculiar infortúnio de se ter um corpo feminino”. Aqui fica claro como o patriarcado é exercido em torno do ritual da *sati*, na associação de ganhos espirituais e de libertação ao ato de suicídio, ainda mais quando ritual é relacionado ao constitutivo de uma boa esposa, considerando o nome que leva, são maneiras de domínio masculino pelo exercício das interações de poder. É possível também notar as quatro formas assumidas pelas relações desiguais de gênero, a boa esposa que se atira na pira funerária é um símbolo cultural, os textos espirituais interpretam estes símbolos reafirmando as questões de gênero, a desigualdade é evidente em vários âmbitos da vida social e também é traduzida como força de poder do masculino sobre o feminino.

A atitude do indiano nativo também pode ser entendida como resultado do colonialismo, uma vez que este intensificou as relações patriarcais nas colônias, quando o homem nativo era excluído da esfera pública, sua atitude em casa se tornava mais tirânica, já que as mulheres se tornavam emblemas da cultura e da nacionalidade local (LOOMBA,

2000). O fato é que pouco após a proibição do ritual da *sati* houve um aumento no número de imolações, isto se deu como uma forma de desobediência anticolonial, ou seja, a manutenção do ritual era uma maneira de proteger as tradições (NANDY *apud* LOOMBA, 2000). Essa associação da imagem da mulher ao estado nação foi algo bastante comum nas lutas anticoloniais, nas quais considerar o novo Estado como uma mãe era não só uma forma de criar uma nova linhagem, mas também de limitar o papel da mulher à reprodução de novos filhos para viver e morrer pela pátria (LOOMBA, 2000). Como mães da nação, as mulheres deveriam ser educadas, nas metrópoles ou nas colônias, pois mulheres educadas são boas mães e esposas, sendo também ensinadas a não usurpar a autoridade masculina (LOOMBA, 2000).

O caso do sacrifício das viúvas é apenas um exemplo da violência e opressão sofrida pela mulher oriental, seja nas tradições construídas com base em uma diferença de gênero, seja na forma como ela é oprimida pela lógica colonial. Embora não possa ser generalizado para explicar todos os casos de opressão, nos ajudará a entender melhor a situação das mulheres nas mesquitas da comunidade Hui. Como mulheres, estão dentro de um sistema patriarcal de opressão, e como chinesas estão incluídas na lógica opressiva hegemônica Ocidental que, além de estereotipar e inferiorizar o Oriental, o faz de uma forma homogeneizadora, desconsiderando a possível existência de outras etnias. Como islâmicas dentro da China, são parte de uma minoria religiosa num país majoritariamente não religioso e passaram por um período de perseguição governamental e, ainda que não tenham criado um movimento separatista, reagiram à opressão de forma semelhante aos grupos nacionalistas anticoloniais descritos, tornaram-se símbolos das tradições da etnia e foram educadas para serem boas mães e esposas como uma estratégia de criar os filhos como bons adeptos da religião islâmica. Também iremos analisar se a posição de liderança religiosa que ocupam e os espaços exclusivos femininos das mesquitas são capazes dar voz a estas mulheres e tirá-las do local de subalternidade. Antes de entrar na questão das mesquitas propriamente, iremos tratar da relação entre o islamismo e o Estado chinês, pois a existência de um espaço feminino para práticas religiosas é uma consequência direta de políticas governamentais sobre as minorias instaladas dentro do país.

3. O Islamismo e o Governo chinês

Desde a sua chegada à China até os dias atuais, a relação dos muçulmanos com o governo chinês foi marcada por instabilidades: liberdade religiosa, prestígio social, tentativa de assimilação, perseguição, restrições religiosas e de mobilidade. Com base nos relatos históricos e nas teorias abordadas no capítulo anterior, veremos como os Hui foram oprimidos pelo governo e pela etnia chinesa tradicional Han ao longo dos anos, visto que para analisar se as mesquitas só para mulheres da comunidade Hui é capaz de dar voz às mulheres desta etnia, precisaremos compreender as relações de poder em vários níveis. Estes são o âmbito internacional entre Ocidente e Ocidente, algo já iniciado no capítulo anterior, e o âmbito nacional entre o governo e as minorias muçulmanas, mais especificamente a etnia Hui, para, então, no próximo capítulo abordar a questão das mulheres. Neste capítulo, também será possível perceber que o comportamento do Governo chinês em relação às minorias étnicas é semelhante ao do Ocidente em relação ao Oriente, em alguns casos até influenciado pelo discurso hegemônico Ocidental.

A China é um país composto por 56 etnias reconhecidas pelo governo, a maior delas é a Han, os chineses tradicionais, que compõe 91,6% de toda a população do país. As outras 55 etnias são consideradas minorias, dentre elas 10 são muçulmanas e somam 1,7% da população total do país, sendo os Hui e Uyghur as comunidades islâmicas mais proeminentes, cada uma com população de aproximadamente 10 milhões⁸. Os muçulmanos estão espalhados por toda a China, porém sua concentração é no nordeste do país, em duas regiões autônomas: Ningxia, majoritariamente dos Hui, e Xinjiang, majoritariamente dos Uyghur (LEE, 2015).

Reconhecer a composição multiétnica da sociedade chinesa, com base na teoria de Bhabha (1998) apresentada no capítulo anterior, é uma forma de romper com a oposição binária entre Primeiro e Terceiro Mundo que essencializa uma cultura e oculta a existência de minorias étnicas, dando visibilidade à comunidade Hui, uma cultura minoritária que chegou à China há mais de mil anos e, portanto, faz parte da história, da sociedade e da cultura chinesa. Entretanto, nem sempre os Hui foram tantos ou estiveram em tantas partes do país, como indicam os círculos vermelhos no Mapa 1, isto é resultado de políticas governamentais e das necessidades do povo em se fixar no país e em garantir a manutenção da própria cultura.

⁸ Dados acerca da população chinesa retirados do sexto censo nacional realizado em 2010 pelo governo chinês através do Departamento Nacional de Estatísticas da China. Disponível em: <<http://www.stats.gov.cn/tjsj/pcsj/rkpc/6rp/html/A0201.htm>>. Acesso em: 15 mai. 2017

Mapa 1 – População Hui na China.



Fonte: The Economist⁹

O contato entre China e o Oriente Médio, segundo Michael Dillon (1999), é anterior à revelação do Alcorão ao Profeta Maomé, em torno do ano 610, data que marca o nascimento do Islã, ou seja, os muçulmanos estão na China desde a fundação de sua religião. Embora a data oficial de entrada do Islã na China seja o ano de 651, estima-se que em menos de dez anos após a Hégira¹⁰ (622) já havia uma pequena comunidade muçulmana formada nas fronteiras chinesas, isso aconteceu porque, o período da dinastia Tang (618-907), considerado a era de ouro das relações exteriores da China imperial, foi marcado por intensas relações comerciais, o que atraiu muitos comerciantes árabes e persas com materiais preciosos para o país (TICOZZI, 1993). Os muçulmanos logo se instalaram em bairros para estrangeiros conhecidos como *fanke*, também habitados por imigrantes de diversos locais e religiões, construíram mesquitas e cemitérios, nos quais há lápides com inscrições em árabe e persa que datam destes anos iniciais, comprovando a sua presença no local (DILLON, 1999; TICOZZI, 1993).

Antes de prosseguir é preciso salientar que, como afirma Dillon (1999), a historiografia oficial do império chinês não dava muita importância para o tratamento igualitário com as minorias étnicas, da mesma forma que dava pouco espaço à mulher, exceto viúvas castas. Dito de outra forma, a história dos muçulmanos e da etnia hui foi pouco levada em consideração pelo império chinês, da mesma forma que a História acadêmica produzida no Ocidente pouco se refere à história do Oriente, neste caso da China, como foi apresentado no capítulo anterior com base nas considerações de Chakrabarty (2008). Dillon (1999) relata que até por volta de 1937 não havia um instituto chinês para coordenar pesquisas sobre a

⁹ Disponível em: <<http://www.economist.com/news/china/21708274-choosing-assimilation-chinas-hui-have-become-one-worlds-most-successful-muslim>>. Acesso em: 11 mai. 2017.

¹⁰ Migração do Profeta e seus seguidores de Meca para Medina, fato que marca o início da religião islâmica.

história dos muçulmanos na China, algo que só ganhou visibilidade com o ameaça de invasão japonesa, pois os muçulmanos desempenharam um papel relevante para construção e defesa do país.

Devido à prosperidade comercial e à instalação no país, os muçulmanos passaram por um processo de miscigenação e integração à sociedade chinesa através dos casamentos interculturais e da participação na vida política (JASCHOK; SHUI, 2000). Em vista da grande quantidade de casamentos, o governo chinês proibiu os estrangeiros de levarem suas esposas embora do país, com a intenção de proteger as mulheres chinesas, fato que contribuiu ainda mais para a permanência e acomodação destes muçulmanos que mantiveram grande parte da sua cultura original, como língua (tanto árabe como persa) e práticas religiosas, visto que suas esposas aderiram ao Islamismo (JASCHOK; SHUI, 2000). Na dinastia Song (907-1279), houve uma continuidade nas políticas governamentais dos Tang para os muçulmanos, consequentemente houve um aumento na quantidade de casamentos entre estes e as mulheres chinesas, sobre isto é preciso apontar que algumas destas mulheres eram de origem nobre, fato que ilustra a posição econômica e social de destaque de alguns muçulmanos, tornando-os atrativos para a elite social chinesa (JASCHOK; SHUI, 2000).

Da dinastia Tang até a conquista Mongol no século XIII, os muçulmanos eram chamados *dashi*, palavra derivada de outra em persa geralmente utilizada para descrever muçulmanos que não eram árabe ou turco, que na china simbolizava o mundo islâmico como um todo, pois não conseguiam diferenciar muito bem os variados grupos étnicos islâmicos (DILLON, 1999). O termo Hui, provavelmente uma tradução para o chinês do nome de uma região da Pérsia, surgiu na China por influência das conquistas mongóis, e hoje é usado para aludir a todos os descendentes dos persas que se mudaram para o país naquela época (DILLON, 1999).

Em 1278, consolidou-se a conquista do Império Chinês pelos mongóis, dando início a dinastia Yuan. Esta mudança de governo se mostrou benéfica para os muçulmanos, sua presença na região foi encorajada e facilitada: países islâmicos também foram conquistados, alguns chefes mongóis aderiram ao Islamismo, e devido aos talentos administrativos, comerciais e culturais que possuíam, foram utilizados pela política mongol em cargos governamentais (TICOZZI, 1993). Portanto, os muçulmanos passaram a receber um tratamento privilegiado que não recebiam na dinastia anterior, e eram ainda preteridos aos Han, algo que pode ser evidenciado pelas poucas restrições que lhes eram impostas no comércio e por outras vantagens alcançadas nos níveis oficiais (DILLON, 1999). Entretanto, estas regalias não queriam dizer liberdade completa para a prática religiosa, algumas

restrições foram feitas em suas tradições, como a proibição do ritual Halal para o tratamento da carne (DILLON, 1999).

Diferentemente do que aconteceu na dinastia Tang, foi ao longo da dinastia Yuan que os muçulmanos começaram a se considerar cidadãos chineses e a viver em várias partes do país, uma vez que as restrições da moradia impostas anteriormente foram retiradas (DILLON, 1999). Mais ainda, os muçulmanos assumiram uma posição social intermediária, entre os mongóis e os han, sofriam repressão por parte dos primeiros e eram vistos como opressores pelos segundos devido à sua função como coletores de impostos, usada pelos mongóis como estratégia para desviar para os muçulmanos a insatisfação dos Han com o governo, gerando animosidades entre os dois grupos (DILLON, 1999).

O fim do império mongol deu lugar novamente à administração chinesa com a Dinastia Ming (1368-1644), momento marcado pelo ressurgimento da supremacia cultural chinesa e por uma mudança definitiva para os muçulmanos (DILLON, 1999). Neste período, as comunidades islâmicas deixaram de ser grupos de imigrantes que tinham a Ásia Central como local de origem para se tornarem uma minoria étnica permanentemente estabelecida na China, “changed from being ‘Muslims in China’ to ‘Chinese Muslims’”¹¹ (LESLIE *apud* DILLON, 1999, p.27). Surge, então, uma cultura distinta das pré-existentes, não mais uma que era apenas uma transferência da Pérsia ou da Ásia Central, nem a tradicional chinesa dos Han, como afirma Dillon (1999), já se pode falar em um grupo com características próprias que podemos chamar de Hui.

Neste momento histórico, os muçulmanos estavam majoritariamente estabelecidos em centros comerciais, mas também estavam espalhados em menores quantidades por todo o país visto que gozavam de liberdade para locomover-se e praticar a religião (DILLON, 1999). Entretanto, esta liberdade era relativa, vinha acompanhada de políticas opressivas que intencionavam diluir a cultura e religião islâmica, podemos citar algumas: os muçulmanos eram obrigados a frequentar escolas tradicionais chinesas, a usar apenas a língua chinesa e não mais suas línguas maternas (persa e árabe), usar vestimentas tradicionais chinesas e não mais as tradicionais islâmicas, a adotar nomes chineses e a casar com mulheres da etnia Han, sendo proibidos casamentos entre pessoas da mesma etnia (DILLON, 1999).

Esse momento de assimilação de aspectos da cultura tradicional Han pela etnia hui exemplifica o surgimento de culturas de sobrevivência defendido por Bhabha (1998), como foi abordado no capítulo passado. Em um momento de exclusão e marginalidade social, a

¹¹ Mudaram de ‘muçulmanos na china’ para ‘chineses muçulmanos. (Tradução livre)

etnia Hui desenvolveu uma cultura particular, com crença e tradições islâmicas, ao mesmo tempo com aparência, língua e alguns costumes tradicionais chineses.

O processo de aculturação decorrentes das políticas governamentais na dinastia Ming foi tão intenso que algumas comunidades Hui, nascidas neste contexto, já estavam completamente assimiladas à cultura chinesa e haviam perdido a identidade islâmica, o grau de intensidade da assimilação variou de região a região (DILLON, 1999). Uma das causas para isto foi a proibição dos casamentos entre as mesmas etnias, esta política tinha como intenção dissipar o poder adquirido pelos muçulmanos no governo anterior e, assim, os casamentos interétnicos, trouxeram não-Hui para dentro das comunidades, servindo de ameaça à identidade cultural do grupo, e vale salientar que também os mongóis e outras etnias eram proibidos de casar entre si e obrigados a casar com chineses Han (DILLON, 1999). Salvo algumas exceções, como o caso citado, estas políticas tiveram um resultado oposto ao esperado pelo governo, na verdade, o número de adeptos ao Islamismo aumentou, visto que homens ou mulheres que casavam com Hui eram induzidos pela comunidade a se converter à religião e criar seus filhos na fé (DILLON, 1999). É certo que a proibição do uso das línguas tradicionais islâmicas também foi um empecilho à prática da religião, em determinado momento muitos muçulmanos já não conseguiam ao menos compreender o Alcorão em árabe, em consequência surgiram as primeiras traduções dos textos sagrados para o chinês (DILLON, 1999).

Ao final da dinastia Ming e início da dinastia Qing (1644-1911), resultante da conquista do país pelos manchus, entre os séculos XVI e XVII, o declínio e a marginalização do Islamismo fundamentou o surgimento de um movimento cultural de massa, por meio do qual a educação formal religiosa islâmica foi estabelecida e desenvolvida na parte central da China, culminando em duas escolas de pensamentos tradicionais islâmicos que exerceram influência por todas as comunidades muçulmanas do país (JASCHOK; SHUI, 2000). É preciso ressaltar que a dinastia Qing foi marcada por adversidades, perseguições e políticas discriminatórias étnicas e religiosas, exigindo respostas das comunidades muçulmanas para manter as tradições islâmicas, a principal delas foi a criação das escolas confessionais tanto para homens como para mulheres (DILLON, 1999; JASCHOK; SHUI, 2000).

O primeiro modelo dessas escolas foi criado em Nanquim por Hu Dengzhou (1522-1597), que o fez com o intuito de promover a religião que estava em declínio, e, baseado no Alcorão, nas hadiths¹² e na jurisprudência islâmica, construiu um currículo contendo 14

¹² Escritos sobre a vida e as práticas religiosas do Profeta Maomé

cursos, 8 em árabe e 6 em persa, além de formar um pequeno número de discípulos que logo expandiram as escolas para outras regiões (DILLON, 1999; JASCHOK; SHUI, 2000).

Uma questão que surgiu neste contexto, de acordo com Maria Jaschok e Shui Jingjun (2000), foi como harmonizar os costumes islâmicos com a cultura tradicional Han, afinal, ainda que os Hui fossem muçulmanos e praticassem a religião, vestiam-se como chineses tradicionais, falavam chinês, tinham uma conexão social extensiva com os Han, e achavam mais fácil estudar os cânones do Confucionismo que as próprias escrituras sagradas do Islã. Portanto, ao aceitar esta realidade, alguns pensadores islâmicos iniciaram uma reforma na educação na busca por similaridades e harmonização entre as duas culturas, encontrando uma maneira de fazê-lo: explicando as doutrinas e tradições islâmicas por meio de terminologias confucionistas e traduzindo as escrituras sagradas para o chinês (DILLON, 1999; JASCHOK; SHUI, 2000).

Antes de prosseguir com a história da etnia Hui, é preciso explicar o que é e foi o Confucionismo, considerando a influência que passou a exercer sobre o desenvolvimento do pensamento islâmico na China. Confúcio foi um filósofo nascido na China no século VI a.C., cujos pensamentos foram transmitidos por seus discípulos e até hoje permeiam a sociedade leste asiática, “tendo sobrevivido a intermináveis reviravoltas políticas, a metamorfoses econômicas e a uma torrente de doutrinas, religiões e influências culturais estrangeiras” (SCHUMAN, 2016, p.12). Seus ensinamentos tinham por base a sabedoria da China Antiga, sendo assim, eram considerações atemporais acerca da moralidade e da humanidade, remodelados ao longo dos anos, de acordo com a necessidade da sociedade de cada época, resultaram em uma escola filosófica que respaldou a ideologia e a ética dos governos dominantes da região (SCHUMAN, 2016).

Enquanto o Ocidente estudou e tomou como base para a sociedade moderna os pensadores Locke, Hobbes e Smith, o Leste Asiático estudou os clássicos confucianos, tendo sido retirados deles os padrões morais, a relação entre Estado e cidadão, o modelo de formulação de políticas, os relacionamentos interpessoais e profissionais, a interação entre professores e alunos, a relação entre marido e mulher, em outras palavras, Confúcio moldou as formas de pensar e agir na China e nos países próximos (SCHUMAN, 2016). O fato é que para cada momento histórico ouve um Confúcio diferente, pois suas ideias tinham grande capacidade de metamorfose e se adequavam às necessidades e demandas do povo, tornando-se símbolo cultural e representativo da civilização chinesa, de tudo o que fosse bom ou ruim (SCHUMAN, 2016).

Para o Ocidente, explica Michael Schuman (2016), Confúcio é a personificação da sociedade chinesa ou, por vezes, uma figura ignorada, isto é caracterizado por ele como uma atitude bastante perigosa, porque os desenvolvimentos econômico, cultural e político dos países do leste asiático significam uma expansão na mesma proporção das ideias criadas pelo Confucionismo. Um exemplo da incompreensão da China pelo Ocidente foi apresentado no capítulo anterior, tanto no poema anônimo, como nos argumentos de Wang (2012), ambos ilustram que o Ocidente considera em grande parte de suas análises sobre o país apenas questões econômicas e pouco as questões culturais e históricas que compõem a sociedade chinesa.

Vale ressaltar que o Confúcio conhecido atualmente é consequência também do Ocidente, uma vez que no século XVI, os missionários jesuítas ao chegarem à China, buscaram entender a cultura do país a partir dos moldes ocidentais que já estavam habituados e encaixaram os pensamentos do filósofo chinês em um “-ismo”, um formato mais parecido com o que viviam em relação ao fundador de sua própria ordem, e até foram os responsáveis por cunhar o nome ‘Confúcio’, uma transliteração da expressão chinesa Kong Fuzi, que significava ‘mestre Kong’, na qual Kong era o sobrenome do filósofo (SCHUMAN, 2016). Com base nas teorias abordadas no capítulo anterior, podemos perceber que a atitude dos jesuítas em modificar a cultura local chinesa e a forma como os chineses se relacionavam com os escritos de Confúcio é uma forma de colonização, ou o que Santos (2010) chamou de violência epistêmica, resultado da dimensão conceitual da descoberta imperial, uma maneira de inferiorizar e de construir a imagem do Oriental como o Outro.

Muitos foram os ensinamentos de Confúcio e diversas as temáticas em que eles foram aplicados, podemos destacar que as relações familiares são elemento central de todas elas, sendo importante para entendermos como o confucionismo se relaciona com o desenvolvimento da história dos Hui. De acordo com Schuman (2016, p.10), para Confúcio:

A moralidade e as normas de boa conduta aprendidas no âmbito da família são facilmente transferíveis para a sociedade em geral. (...) Confúcio julgava que, se cada membro de uma família compreendesse e cumprisse o papel que lhe era prescrito, o mundo inteiro se acharia na devida ordem.

Portanto, a importância da família para transferir normas e conceitos morais permitiu que escolas para mulheres também fossem criadas, sendo sua educação de grande utilidade para a preservação e transmissão dos costumes islâmicos dentro da comunidade hui, porque enquanto muitos deixavam sua fé, as mulheres permaneciam muçulmanas devotas e orgulhosas, além de lhe ser atribuído pelos papéis de gênero a função de educadoras dentro de casa (JASCHOK; SHUI, 2000). As escolas para mulheres, ou *nuxue*, foram fundadas por

homens e, inicialmente, eles eram responsáveis por ensiná-las, porém, os fundamentos do Islamismo e do Confucionismo consideravam inapropriado que homens ensinassem às mulheres, mesmo que por trás de uma cortina como era a prática, fato determinante para que elas assumissem a função de professoras, e as primeiras a fazê-lo eram, geralmente, esposas do *ahong*¹³ que aprenderam o ofício com ele ou com outros membros da família (JASCHOK; SHUI, 2000). No próximo capítulo, iremos abordar como o Confucionismo moldou a forma como a mulher deveria ser vista pela sociedade chinesa, conseqüentemente pela comunidade Hui, e também como se desenvolveu o papel da mulher na educação.

O período da dinastia Qing foi um tempo de grandes conflitos entre o governo e a etnia Hui, e de muita opressão por parte do primeiro sobre o segundo, ao que estes resistiram com coragem e estoicismo (TICOZZI, 1994). Também foi um momento de prosperidade econômica para a China como um todo, da mesma forma para os Hui que eram, em sua maioria, fazendeiros e comerciantes, todavia isto não os impediu de manter um senso de identidade e separação através da religião, o que foi reforçado pelo sistema educacional das mesquitas e por um notável crescimento populacional (DILLON, 1999). Em 1684, a ocupação de Taiwan pela China permitiu uma maior abertura para o exterior, expandindo novamente o comércio além-mar, isto possibilitou aos muçulmanos fazer a tradicional peregrinação à Meca no período da *Hajj*, um dos cinco princípios basilares do Islamismo (DILLON, 1999).

Na segunda metade do século XIX, a dinastia Qing entrou em um período crítico: aconteceram diversas rebeliões espalhadas pelo país contra o regime manchu, a maior delas a rebelião Taiping, foi auxiliada por insurreições muçulmanas, importantes para o enfraquecimento do governo (DILLON, 1999). Logo a rebelião foi suprimida pelas forças governamentais e estas voltaram sua atenção para os muçulmanos, pois eles eram a causa de vários conflitos ou estavam envolvidos em outros¹⁴, contra o governo ou contra os Han, dependendo do caso, nesta época muitos Hui foram mortos e suas comunidades destruídas (DILLON, 1999). Como resultado de tantas controvérsias, no início do século XX, cada comunidade muçulmana se encontrava em uma situação diferente, elas tinham em comum o isolamento, o pouco contato entre si e a divisão; umas estavam enfraquecidas, com baixas populacionais devido aos extermínios sofridos, já não atraíam mais fieis e as conversões eram poucas e insuficientes para serem consideradas um crescimento no grupo, além disso, a estrutura religiosa praticamente não existia; outras ainda estavam mais bem organizadas em

¹³ *Ahong* é uma palavra derivada do persa e utilizada em chinês para significar imã, como é chamado o líder religioso no Islamismo (SHUI, 2001).

¹⁴ Na obra "*China's muslim hui community*", Dillon (1999) dedica um capítulo para descrever detalhadamente cada uma das insurreições hui que aconteceram durante o século XIX, tanto as contra o governo, como as contra os han.

termos de hierarquia, eram mais numerosas, embora se utilizassem de cerimônias e rituais adquiridos do Confucionismo (DILLON, 1999).

Em 1911, a dinastia Qing chegou ao fim e com ela o poder manchu, dando início ao período da República (1911-1949), no qual o papel do povo Hui é reconhecido como importante para a construção do novo governo e, portanto, passa a ser considerado um dos cinco grupos étnicos que compõem a China (DILLON, 1999). Sobre isto, Dillon (1999) ressalta que a nomenclatura 'Hui' variava quanto seu significado, podendo ser os grupos chineses descendentes da Ásia Central ou apenas muçulmanos, não havendo um reconhecimento dos Hui como um grupo étnico separado, de qualquer forma, os muçulmanos passaram a gozar de maior liberdade e igualdade no novo regime.

Os intelectuais Hui aproveitaram a nova liberdade adquirida para explorar sua identidade islâmica no que foi considerado um novo renascimento cultural entre os chineses muçulmanos, dando origem a jornais, revistas e associações criadas especificamente para o povo Hui e novamente as escolas islâmicas se tornaram prioridade (DILLON, 1999). Muitas escolas foram fundadas pelo país e também a Associação Chinesa Islâmica para o Progresso Mútuo, que seria substituída alguns anos depois pela Associação Islâmica Chinesa, que até os dias atuais trata dos interesses dos muçulmanos no país (DILLON, 1999; TICOZZI, 1993). Também é preciso salientar que entre 1920 e 1930, os chineses muçulmanos tiveram oportunidade de desenvolver contatos com o resto do mundo islâmico, o que havia sido difícil de manter durante a dinastia Qing, e a mais importante motivação para a manutenção destes contatos era a prática da peregrinação *hajj* (DILLON, 1999).

Por volta de 1935, com a ameaça de invasão japonesa à China, o 25º Exército Vermelho do Partido Comunista Chinês (PCC) se organizou e se espalhou pelo país para garantir a defesa do território, quando chegavam a regiões habitadas majoritariamente por comunidades Hui, enviavam representantes para explicar as razões de sua movimentação e apenas montavam acampamentos após a liberação dos líderes locais (DILLON, 1999). O relacionamento favorável entre Hui e PCC, nascido neste momento de adversidade, como é relatado por Dillon (1999), beneficiou outras minorias, pois muitas das políticas adotadas pelo PCC para integrar as minorias existentes na China tinham como base as negociações prévias estabelecidas com os Hui, sendo o mais significativo resultado disto a designação das regiões autônomas e majoritariamente muçulmanas de Xinjiang e Ningxia, em 1936, citadas no início deste capítulo.

O bom relacionamento entre o PCC e as minorias não durou muito tempo. Logo quando ascendeu ao poder em 1949, o PCC visava impor uma uniformidade étnica e o uso do

nome ‘chinês’ para significar a todos, desconsiderando a existência de outros nomes de grupos étnicos minoritários (DILLON, 1999). A hostilidade do partido contra a religião contava com dificuldades e supressão, ganhando o formato de medida política quando foi criado o Sistema de Reforma da Religião, por meio do qual muitos muçulmanos perderam terras, mesquitas foram fechadas, as atividades religiosas foram restritas, negócios foram postos sob administração governamental, entre outras medidas (DILLON, 1999). Na Revolução Cultural (1966-1976), os muçulmanos passaram por seu maior revés, o lado liderado por Mao Tsé-Tung considerava que “there was no longer any necessity for different policies for ethnic minorities as the nationality problem had been solved. As a result, policies specific to minority cultures were dropped and they were supposed to adopt the majority han culture.”¹⁵ (DILLON, 1999, p. 164).

Pouco após o fim da Revolução Cultural e a morte de Mao, Deng Xiaoping, novo governante do país, em 1979, adotou políticas mais abertas, possibilitando um ressurgimento muçulmano e atividades religiosas islâmicas com a reconstrução das mesquitas destruídas durante o período anterior, a publicação de novos livros e jornais especificamente para muçulmanos, além da impressão de 800 mil cópias do Alcorão (DILLON, 1999). Tudo isso partia do entendimento de que a China precisava convencer o mundo islâmico com o qual desejava estabelecer comércio e políticas de aliança, portanto, o Islã pôde ser praticado livremente, havendo até uma revitalização nos estudos sobre a cultura islâmica na China e no resto do mundo islâmico, e o número de muçulmanos que peregrinaram até Meca cresceu notavelmente (DILLON, 1999).

A nova liberdade religiosa e abertura da China ao mundo não deixou de preocupar os governantes chineses quanto a unidade nacional, especialmente após a dissolução da União Soviética e a independência de países islâmicos próximos entre os anos 1989-1990, havia um cuidado para evitar infiltrações estrangeiras sobre os locais no território chinês próximos geográfica e etnicamente dos novos países, como o Tajiquistão e a região chinesa de Xinjiang (TICOZZI, 1993). Estes locais eram e são habitados por um grande percentual de Uyghurs, nos quais qualquer atividade separatista foi severamente reprimida pelo governo, ao mesmo tempo em que um sentimento de religiosidade foi reforçado pela construção de novas mesquitas e escolas religiosas nas mesquitas e pelo prestígio social dos clérigos e chefes responsáveis pela religião, por sua vez, a relação com os Hui se manteve pacífica desde então e até o momento (TICOZZI, 1993). Aos muçulmanos também foi permitido celebrar os

¹⁵ Não havia mais necessidade alguma de políticas diferentes para minorias étnicas assim que o problema de nacionalidade estivesse resolvido. Como resultado, políticas específicas para minorias culturais foram deixados e estas deveriam adotar a cultura majoritária Han. (Tradução livre)

feriados e dias sagrados, além de praticar as cinco orações diárias e de frequentar a mesquita nas sextas-feiras, e também puderam produzir e comercializar a carne *halal* (TICOZZI, 1993). Outra melhoria na vida dos muçulmanos foi a abertura de institutos teológicos e seminários para a formação de novos líderes religiosos, proporcionando um maior número de mesquitas atendidas e em funcionamento, e também o fomento a pesquisa e a encontros culturais e acadêmicos sobre a religião islâmica (TICOZZI, 1993).

Entretanto, como a ideologia comunista está associada ao ateísmo, o PCC estabeleceu algumas premissas gerais para administrar as minorias étnicas e religiosas, visto que várias religiões atraem muitos adeptos (LEE, 2015). São três as premissas: todos os grupos étnicos pertencem à grande nação chinesa e, por isso, são parte de uma unidade inseparável; todos os grupos étnicos possuem igual status; o Estado deve adotar medidas preferenciais nos aspectos econômico, cultural, social, educacional, entre outros, para garantir o bem estar das minorias desprivilegiadas, considerando suas diferentes condições históricas, geográficas e climáticas (LEE, 2015).

Vale ressaltar que tanto o comunismo como o ateísmo são produtos criados dentro da lógica hegemônica europeia e, levando em conta o que foi abordado no capítulo anterior sobre o pensamento de Chakrabarty (2008), são apresentados ao Oriente como conceitos universais e aplicáveis a toda a humanidade. Aqui constatamos que a China incorporou o discurso Ocidental da modernidade, entendendo-o como a melhor forma de compreender sua própria sociedade, além de desejar obter o mesmo adjetivo de moderno a partir desta incorporação. Assim, coloca-se na esfera de influência das narrativas ocidentais, o que, segundo a analogia feita por Chakrabarty (2008), está assegurada por um exército.

A política chinesa para as religiões, segundo Lee (2015), pode ser resumida em cinco princípios: os membros oficiais do partido e do governo devem ater-se aos ideais marxista-leninista e aderir ao ateísmo; os cidadãos da República Popular da China tem o direito de acreditar ou não em uma religião organizada; toda religião legal tem igual status e seu propósito deveria promover a unidade nacional; todas as organizações nacionais devem estar sob a supervisão estatal e qualquer forma de influencia internacional é estritamente proibida; e, por fim, a religião deveria ser separada da educação e da política, em nenhuma circunstância deve ser usada para influenciar estes âmbitos. No governo chinês há vários níveis de autoridades reguladoras responsáveis pela religião e pelas minorias, desde comissão local à federal, sendo as mais importantes delas no nível central a Administração Estatal para Assuntos Religiosos e Comissão Estatal para Assuntos Étnicos, ambas submetidas ao Conselho de Estado do país, e nos níveis mais baixos, normalmente, há apenas uma unidade

administrativa encarregada pelas duas questões (LEE, 2015). Com base nestes princípios, a China mantém uma regulação rigorosa para garantir o cumprimento da lei e evitar que os movimentos religiosos e minoritários desafiem a autoridade estatal e a unidade nacional (LEE, 2015). Portanto, tradições ou atividades religiosas podem ser suspensas, caso contradigam em algum aspecto os interesses nacionais, é o que acontece com os Uyghurs, que sofrem uma regulação governamental austera por seu histórico de movimento de independência (LEE, 2015).

Os Uyghurs estiveram livres de supervisão política chinesa até a metade do século XVIII, não assimilaram a cultura chinesa, praticamente não falam chinês, raramente casam com chineses tradicionais Han, estão em constante conflito com os Han (LEE, 2015). Os Hui, por sua vez, não são considerados ameaça ao governo ou à unidade nacional, pois passaram por um processo lento de aculturação e identificam-se primeiramente como chineses, resultando em uma nova forma de prática da fé islâmica, como vimos ao longo da história da etnia: estiveram sob a supervisão do governo chinês desde que chegaram à China, utilizam a língua chinesa há alguns séculos, traduzem seus textos religiosos para o chinês, a arquitetura de suas mesquitas é marcada por traços chineses, sua identidade islâmica é mais cultural que política (LEE, 2015).

Diante do que foi explanado neste capítulo sobre a comunidade Hui e considerando as teorias expostas no capítulo anterior, podemos notar semelhanças entre esta etnia e as histórias de Kipling e Aurobindo contadas por Nandy (2015). Na história de Kipling, há uma rejeição e tentativa de separação das identidades ocidental e oriental, culminando em práticas colonizadoras violentas de oprimir e inferiorizar o oriental/colonizado, o mesmo aconteceu durante algumas dinastias chinesas sobre a etnia Hui e durante a Revolução Cultural Chinesa, quando houve uma imposição de políticas que tentaram assimilar a cultura islâmica dos Hui, garantir a supremacia Han ou de quem estivesse no poder e assegurar a uniformidade cultural do país. Também pudemos entender que muitas vezes as respostas dos oprimidos, neste caso dos Hui, não eram violentas ou mesmo direcionadas aos opressores, e sim práticas com base na não cooperação, como, por exemplo, quando foram proibidos de casar entre si e forçaram a conversão dos Han com quem precisaram casar, ou quando fundaram as escolas confessionais islâmicas para fortalecer a comunidade enfraquecida e em declínio com o conhecimento dos textos sagrados, ou até quando traduziram estes textos para o chinês visando torna-los mais acessíveis aos seguidores da religião, já que muitos da etnia não mais falavam árabe ou persa, outra consequência das políticas para a assimilação e proibitivas do uso de línguas estrangeiras.

Podemos constatar também que há semelhanças nas histórias dos Hui e de Aurobindo. Como apresentado no capítulo anterior, Nandy (2015) conta que Aurobindo encontrou no espiritualismo uma maneira de se emancipar da opressão, assumiu características ocidentais como positivas e constituintes de sua identidade e, desta forma, foi capaz de superar a dualidade entre superioridade e inferioridade. Em comparação, a comunidade Hui assumiu como seus muitos traços da cultura tradicional chinesa, de tal maneira que não se sentissem mais como inferiores ou minorias excluídas, mas parte de um todo, da unidade nacional. Tanto Aurobindo como os Hui acabaram por construir uma nova identidade, diferente das pré-existentes, no caso do primeiro, nem indiana e nem inglesa, no caso dos segundos, nem persa e nem chinesa. Considerando a teoria de Laclau (*apud* HALL, 2011), a identidade dos Hui se tornou uma identidade deslocada.

Diante do que foi analisado até aqui, é possível notar as transformações pelas quais a etnia Hui passou desde sua entrada na China até os dias atuais como consequência das relações de opressão nos níveis internacional e nacional. Uma das mudanças mais significativas na vida dos Hui foi o início das escolas e da educação religiosa, tendo sido a formação das mulheres algo que merece atenção, pois tanto a cultura chinesa como a islâmica são comumente associadas à prática da desigualdade de gênero e ao patriarcalismo. Por isso, no próximo capítulo iremos abordar a questão das mulheres da comunidade Hui, suas mesquitas e as diferenças entre suas realidades e a das chinesas tradicionais, bem como a das muçulmanas de outras origens.

4. As mesquitas só para mulheres da etnia Hui

A história das mulheres da comunidade Hui se introduz simultaneamente à chegada dos muçulmanos na China, ainda no início do século VII, quando os estrangeiros persas e árabes foram ao país como comerciantes e, devido à rentabilidade do negócio, estabeleceram-se e formaram pequenos bairros islâmicos, além disso, tomaram mulheres chinesas como esposas. Sob a influência de duas culturas fortemente patriarcais, a tradicional chinesa com seus valores confucionistas e a islâmica, as mulheres Hui ganharam espaço e notoriedade após as políticas de assimilação nas dinastias Ming e Qing, quando são criadas as escolas religiosas para ambos os gêneros. Tomando como base o que foi abordado no capítulo anterior a respeito da história da etnia Hui e da relação entre Islamismo e o Governo chinês, bem como as teorias expostas no primeiro capítulo, neste terceiro capítulo iremos analisar a questão da mulher Hui e a história das mesquitas femininas que resultaram das escolas para mulheres, explicando a situação de opressão em que se encontram devido às desigualdades de gênero e às relações patriarcais. Também iremos apresentar os posicionamentos de mulheres islâmicas que buscam romper com as diferenças de gênero na religião e que justificam a existência de tais mesquitas e de uma liderança religiosa feminina.

Como visto no capítulo anterior, a historiografia das minorias étnicas era pouco importante para as elites da época dinástica, estando no mesmo local de desprestígio que as mulheres chinesas. Sobre isto, Maria Jaschok e Shui Jingjun (2000) afirmam que se as mulheres não tinham posição na tradicional sociedade patriarcal chinesa e raramente eram mencionadas nos registros históricos, as mulheres muçulmanas eram ainda menos visíveis. A história destas inicia com os casamentos no período das dinastias Tang e Song, tendo o mesmo acontecido posteriormente na dinastia Ming quando os casamentos dentro da mesma etnia foram proibidos. As doutrinas patriarcais do Islamismo e do Confucionismo exigiam que as mulheres se identificassem com as culturas dos seus esposos, a primeira requer que um muçulmano case apenas com alguém da mesma fé, a segunda demanda que a mulher obedeça a seu marido em todas as circunstâncias, por isso, a mulher chinesa que casava com um muçulmano estava obrigada a aceitar a religião e o estilo de vida do marido (JASCHOK; SHUI, 2000).

As mulheres eram atores passivos no processo de islamização da sociedade chinesa, eram dadas em casamentos aos estrangeiros por seus pais e irmãos para servir aos interesses políticos e econômicos deles, já que os muçulmanos gozavam de prestígio social como grandes comerciantes neste momento histórico, e eram tratadas por seus novos maridos como

instrumento de reprodução (JASCHOK; SHUI, 2000). As mulheres e as crianças resultantes dos casamentos eram islamizadas e, portanto, constituíam os primeiros do grupo de chineses muçulmanos, embora não exercessem qualquer influência sobre os maridos muçulmanos (JASCHOK; SHUI, 2000).

Diante disto, podemos perceber que, ao serem obrigadas a casar e assumir a cultura dos maridos, as mulheres chinesas estavam presas ao que chamamos no primeiro capítulo de patriarcado ou ordem social masculina, em que a superioridade e o poder masculinos são exercidos nas relações sociais mais simples, como nas familiares, até se desenvolver em um sistema hegemônico. Ou seja, é possível notar uma construção cultural de gênero que define como a mulher deve se comportar de acordo com o que for determinado pelo homem e, segundo o pensamento de Scott (1989), o gênero é utilizado como categoria analítica para revelar as desigualdades entre a oposição binária feminino/masculino nos símbolos culturais e nas teorias que os interpretam, neste caso que estamos estudando ambos estão ligados ao confucionismo e ao islamismo.

O confucionismo, como apresentado no capítulo anterior, é composto por valores que interferem em todos os aspectos da sociedade chinesa e passou a fazer parte também da cultura Hui durante a dinastia Ming, quando o governo colocou em vigor políticas que objetivavam a assimilação das culturas minoritárias, e por causa destas políticas, os Hui assumiram muitas características da cultura tradicional Han, inclusive aspectos do pensamento confucionista. Portanto, é importante entender como o Confucionismo percebe e molda o papel das mulheres e as relações de gênero na tradição chinesa, para também compreender como influenciou a etnia Hui na mesma temática.

Antes mesmo de Confúcio nascer, afirma Schuman (2016), a sociedade chinesa já era marcada por um forte patriarcalismo e, quando o sábio proferiu seus ensinamentos, o fez no intuito de fortalecer as antigas tradições e garantir o funcionamento harmonioso da ordem social, em outras palavras, a desigualdade de gênero na cultura chinesa não surgiu com Confúcio, mas foi reforçada por ele. Embora nos registros mais confiáveis de seus pensamentos, Confúcio pouco fale sobre as mulheres, as considerava como inferiores aos homens e no mesmo nível dos serviçais e afirmava que elas deveriam ser tratadas como tal, além disso, acreditava que as mulheres não deveriam se envolver em assuntos importantes nem assumir cargos políticos (SCHUMAN, 2016).

Por mais que Confúcio não pregasse a igualdade entre os gêneros, tampouco defendia que as relações deveriam ser abusivas, em vez disso afirmava que deveriam ser respeitadas, como uma obrigação moral mútua e, na lógica confucionista, homens e mulheres deveriam

assumir papéis bem definidos e distintos: enquanto elas lidavam com os afazeres do espaço privado de suas casas e famílias, os homens cuidavam do comércio e das questões públicas. Posteriormente, esta divisão sexual do trabalho se tornou de fato abusiva, explica Schuman (2016), quando alguns seguidores do filósofo atrelaram-na a uma noção hierárquica de superioridade e inferioridade em que as características masculinas eram consideradas superiores às características femininas. Nas palavras de Schuman (2016, p. 218):

Os homens podiam cultivar-se como autênticos homens distintos; as mulheres jamais podiam atingir esse supremo objetivo confuciano. As mulheres tinham pouca independência em qualquer âmbito de ação, e até certo ponto não tinham sequer identidade própria. Uma mulher era sempre filha, esposa ou mãe de alguém: sempre havia algum senhor a quem obedecer.

Os pensamentos de Confúcio foram modificados ao longo dos anos de acordo com os interesses da sociedade chinesa de cada época, e não foi diferente em relação à posição da mulher. O confucionismo, de acordo com Schuman (2016), durante o imperialismo chinês, embasou a construção de um papel feminino reduzido aos serviços domésticos e, por vezes, a um bem de troca, como aconteceu no caso dos casamentos das mulheres Han com os muçulmanos Hui. A condição de submissão das mulheres chinesas apoiadas pelos ideais confucionistas tem implicações até hoje e tiveram também sobre a cultura Hui, especialmente quando as escolas islâmicas estavam sendo construídas. Como visto no capítulo anterior, as políticas governamentais de assimilação implicaram numa reforma educacional em que as aulas foram desenvolvidas com terminologia confucionista para facilitar o entendimento dos muçulmanos que já estavam demasiado integrados à cultura tradicional, por isso, o papel social da mulher como educadora do lar e formadora de moral da sociedade tão comum ao Confucionismo deu oportunidade à mulher islâmica, culminando na construção de escolas femininas também, algo que iremos desenvolver a seguir.

Com a decadência da posição social dos muçulmanos e o pouco conhecimento da religião por parte dos seus seguidores no início da dinastia Ming e final da dinastia Qing, os homens começaram a reconsiderar o papel das mulheres e perceberam como estas poderiam atuar uma importante função na manutenção da fé islâmica e das tradições culturais, visto que eram muçulmanas devotas e orgulhosas e exerciam grande influência como esposas e mães (JASCHOK; SHUI, 2000). Um sinal desta atuação feminina é que, segundo Jaschok e Shui (2000), anos antes de Dengzhou criar as escolas confessionais, há registro da existência de escolas islâmicas femininas em famílias com gerações de professores das escrituras sagradas, algo que se tornou mais comum após o empenho dele em disseminar a educação religiosa.

Aqui é preciso chamar atenção que as mulheres só tiveram acesso à educação por causa da divisão sexual do trabalho e da submissão feminina aos maridos citadas

anteriormente, na qual elas cuidavam da casa, da educação dos filhos e, conseqüentemente, da formação moral da sociedade. Isto se assemelha ao argumento de Loomba (2000) apresentado no primeiro capítulo, no qual afirma que em resposta a uma situação de colonização e opressão, os homens colonizados tendiam a vislumbrar suas mulheres como emblema da cultura local, além de portadoras da importante missão de reproduzir e educar novos filhos para a nova pátria, e para estarem aptas para cuidar da educação deles, também deveriam ser educadas, tornando as mulheres mecanismos de manutenção da cultura local.

Há muitas divergências no território chinês quanto ao local e ao momento do surgimento das escolas para mulheres, ao modo como se desenvolveram estas mesquitas e às funções exercidas pelas mulheres, com variações de acordo com cada região do país. Jaschok e Shui (2000) identificaram semelhanças entre os grupos de três áreas diferentes do país: noroeste, sudoeste e centro-leste. Na primeira, a educação religiosa feminina se manteve apenas no interior das famílias e, por isso, não houve surgimento de escolas femininas, menos ainda de mesquitas. Na segunda, escolas femininas foram estabelecidas sem data certa e havia mulheres como professoras da religião. Na terceira, as escolas femininas foram estabelecidas entre as dinastias Ming e Qing e, gradualmente, tornaram-se mesquitas só para mulheres sob a liderança da *nu ahong*¹⁶, responsável por administrar os serviços religiosos. É nesta última área que iremos nos ater, por concentrar o maior número de mesquitas só para mulheres e ser o lugar mais provável para o seu surgimento.

As escolas religiosas foram criadas concomitantemente para homens e mulheres em espaços separados por cortinas, nas casas dos fiéis e dos professores ou em locais vazios que ganhavam outras funções quando acabavam as aulas, sendo este último um formato utilizado por muitas escolas ainda hoje. Estas escolas foram fundadas, dirigidas e, inicialmente, ensinadas por homens, porém, quando se tornaram mais permanentes, as mulheres passaram a assumir o ensino das escolas femininas e, posteriormente, o papel de *ahong* (JASCHOK; SHUI, 2000). O currículo de ensino era dividido nos níveis primário e avançado, sendo o primário igual para ambos os gêneros, no qual estudavam a história do Islamismo, a língua árabe rudimentar, e também vivenciavam uma imersão em textos corânicos e em orações rituais, enquanto o avançado era direcionado para formar a *nu ahong*, com o currículo composto por 5 textos sagrados persas fundamentais para a mulher receber tal título, podendo chegar até 10 textos (JASCHOK; SHUI, 2000).

¹⁶ *Nu ahong* é uma expressão derivada do persa usada majoritariamente no Islamismo chinês para se referir à líder religiosa mulher, em que *ahong* quer dizer imã e *nu* significa mulher.

Tradicionalmente, os textos estudados pelas mulheres eram todos em persa e os 5 fundamentais são chamados *nurenjing*, do qual os três primeiros tratam dos fundamentos da fé islâmica, do domínio dos ritos religiosos e dos deveres religiosos incumbidos a uma mulher muçulmana, dando atenção especial a assuntos como menstruação e gravidez, quarto texto conhecimentos sobre a espiritualidade das mulheres e o quinto aborda como cultivar as virtudes da mulher (JASCHOK; SHUI, 2000). O fervor das mulheres em adquirir conhecimento religioso e entender o Islã tanto quanto os homens, bem como o apoio que davam à instituição das *nuxue* foram fatores contribuintes para o desenvolvimento destas e para transformar as mulheres em grandes estudiosas, afinal, mesmo que os textos estudados por elas estivessem limitados ao persa, muitas delas encontraram formas de expandir seu escopo de conhecimento e se tornaram mestres em árabe e persa (JASCHOK; SHUI, 2000).

Não há registros de quando aconteceu a troca de professores homens para mulheres, o fato é que a dupla influência do Confucionismo e do Islamismo considerava impróprio que mulheres tivesse aulas com homens, mesmo por trás de cortinas (JASCHOK; SHUI, 2000). O novo cargo assumido pelas mulheres, segundo Jaschok e Shui (2000), recebeu nomes variados em diferentes partes do país, em alguns lugares era apenas professora, em outros era um termo equivalente à esposa do *ahong*, em outros já eram chamadas *nu ahong*, independentemente da forma como eram chamadas, elas eram responsáveis por administrar as escolas e conduzir o ensino em um formato parecido com o das escolas masculinas, no entanto, apesar de estarem encarregadas pelas escolas, elas ainda dependiam de seus maridos ou parentes masculinos para decisões e ações de grande peso.

As primeiras mesquitas femininas, ou *nusi*, surgiram como uma consequência das *nuxue* sem uma data certa, desenvolvendo-se com um segundo movimento cultural de massa que aconteceu no início do século XX. O primeiro movimento cultural aconteceu entre as dinastias Ming e Qing e deu origem às escolas islâmicas, da mesma forma, o novo movimento visava promover a educação e também reformar a religião para ajustá-la às mudanças sociais contemporâneas (JASCHOK; SHUI, 2000). As principais conquistas do movimento foram: a reforma na educação religiosa, a disseminação da educação popular islâmica e maior acesso de mulheres à educação através do estabelecimento de *nusi*.

Se compararmos o surgimento das *nusi* na China com o caso da *sati*, apresentado no primeiro capítulo deste trabalho, veremos que da mesma forma que o ritual do sacrifício das viúvas, ao ser condenado pelo Governo britânico, passou a ser considerado pelos indianos nativos um exemplo de atitude virtuosa das mulheres indianas e um sinônimo da tradição cultural, o que levou a um aumento no número de sacrifícios, a educação das mulheres

muçulmanas chinesas e a garantia de um espaço de oração só delas é consequência de uma perseguição governamental que visava assimilar a cultura Hui à cultura chinesa, fazendo destes espaços uma ferramenta para a manutenção da tradição Hui através da ênfase nas características que compõe a construção cultural em torno do gênero feminino, o papel de mãe e educadora. E também, estas oportunidades para as mulheres Hui surgiram para assegurar a virtuosidade delas por meio do melhor conhecimento acerca da religião e da pouca interferência masculina. Em outras palavras, as *nusi* são uma construção patriarcal e uma maneira de exercício de poder masculino sobre as mulheres, embora em certos aspectos o conhecimento adquirido por elas nas *nuxue* e a liderança que exercem como *nu ahong* permitam que elas tenham, ao menos em seus espaços, liberdade e autonomia.

No período republicano, alguns acontecimentos fizeram com que as *nusi* se espalhassem rapidamente, chegando a regiões onde ainda não existiam, como no noroeste do país. Isto aconteceu porque os homens que iniciaram o movimento cultural haviam analisado o impacto positivo das *nusi* na educação religiosa das mulheres e, quando foram obrigados a migrar para outras partes do país devido a ameaça de invasão japonesa e a guerra civil entre os anos 30 e 40, levaram consigo a tradição das mesquitas e escolas femininas (JASCHOK; SHUI, 2000). É possível notar um grande protagonismo masculino na condução das escolas e mesquitas femininas, consequência do patriarcalismo e do poder hegemônico masculino, as mulheres já não eram mais atores passivos, nas palavras de Jaschok e Shui (2000, p. 96),

However, although men remained the major force behind running women's education and building *nusi*, women in increasing number also took an active part in these activities. Three *nusi* in Nanjing were built with donations from women. Those who sponsored *nusi* or women's organisations in Shanghai were all female Muslims.

17

A chegada dos muçulmanos do centro-leste, e com eles as mesquitas e os espaços para educação religiosa feminina, no noroeste chinês não afetou tanto a cultura dos muçulmanos locais, estes continuaram a confinar suas mulheres em casa, apenas certo número, influenciado pelo movimento cultural, passou a considerar o valor da educação feminina (JASCHOK; SHUI, 2000). É preciso comentar que as mulheres da comunidade Hui, mesmo frequentando a *nusi* continuam em uma situação de opressão patriarcal, considerando que os homens continuam exercendo grande influência na organização das mesquitas, fora que a motivação para a fundação das mesquitas femininas é consequência direta de uma ação de poder masculina e hegemônica. Entretanto, estas mulheres possuem mais liberdade e

¹⁷ Contudo, apesar dos homens continuarem a maior força por trás da administração das escolas para mulheres e da construção das *nusi*, mulheres em números crescentes também tiveram uma parte ativa nessas atividades. Três *nusi* em Nanjing foram construídas com doações de mulheres. Aqueles que patrocinavam *nusi* ou organizações de mulheres em Shanghai eram todas muçulmanas. (Tradução livre)

oportunidades que outras mulheres muçulmanas chinesas que não recebem uma educação religiosa formal ou não possuem um espaço como o das *nusi*, veremos alguns dados sobre isto a seguir.

A educação de mulheres, afirma Aihwa Ong (*apud* CHAN; JASCHOK, 2009), é o ponto de partida para romper com o patriarcalismo em que o Islamismo está inserido, visto que, a partir de um conhecimento das escrituras sagradas igual ou superior ao dos homens, as mulheres serão capazes de contestar prescrições opressivas com base no gênero tantas vezes impostas pelos homens que detém poder contra as mulheres. Embora a educação seja um direito garantido pelo PCC na Constituição chinesa a todo chinês, homem ou mulher, membro grupos minoritários ou não, como o Governo chinês proíbe conteúdo religioso na educação pública, muitas escolas privadas/religiosas surgiram em alternativa como, por exemplo, as escolas islâmicas que existem nas mesquitas (CHAN; JASCHOK, 2009).

Em Xinjiang, região autônoma na China e habitada majoritariamente por Uyghurs, como citado no capítulo anterior é uma região afetada por forte controle governamental, os muçulmanos são proibidos pelo governo de receber qualquer educação religiosa até que completem 18 anos de idade (CHAN; JASCHOK, 2009). O controle estatal é complementado pela liderança patriarcal nas questões da religião e das mesquitas, tornando-as um espaço inteiramente masculino e inacessível para as mulheres, que são limitadas a receber educação religiosa em casa e educação formal em escolas seculares públicas (CHAN; JASCHOK, 2009). Se por um lado a manifestação religiosa de qualquer tipo é proibida em escolas públicas, por outro há nos costumes religiosos regras rígidas de vestimenta, pureza e modéstia para as mulheres muçulmanas na forma do véu ou de saias longas, esta incompatibilidade culminou em dois resultados: na expulsão de algumas meninas das escolas por causa das vestimentas religiosas, ou na proibição que estas meninas frequentassem escolas seculares por parte dos pais muçulmanos conservadores, na intenção de resguardar a pureza de suas filhas (CHAN; JASCHOK, 2009).

Por sua vez, as mulheres da comunidade Hui possuem um espaço só delas devido a uma tradição de aproximadamente 300 anos, tanto para educação religiosa, mais recentemente secular também, como para participar de rituais religiosos (CHAN; JASCHOK, 2009). É preciso ressaltar que estes espaços não surgiram sem controvérsias e discussões a respeito das tradições religiosas, afinal uma medida que visava a manutenção das tradições, não poderia romper com as mesmas. Pensadores muçulmanos, no advento da instalação das escolas para mulheres, perceberam que a construção de *nuxue* e a disseminação do conhecimento religioso entre as mulheres muçulmanas não violavam as doutrinas, pois o Islã dá grande importância

às instruções de Deus de que ambos homens e mulheres devem aprender e estudar, no entanto, quando as escolas se tornaram mesquitas e as mulheres assumiram a responsabilidade por serviços religiosos no papel de *nu ahong*, novas preocupações surgiram (JASCHOK; SHUI, 2000).

A importância da liderança das mulheres e destas instituições para espalhar o conhecimento sobre o Islã e garantir a sobrevivência da religião no país permitiu que continuassem existindo, não sem um monitoramento estrito, afinal, de acordo com uma interpretação rígida da lei islâmica, mulheres não são permitidas a participar das adorações coletivas e de algumas celebrações relacionadas ao Ramadã (JASCHOK; SHUI, 2000). Por isso, as regulações incidiram sobre a construção das *nusi*, fazendo com que estas tivessem um formato diferente das masculinas e não possuíssem algumas salas comuns nas mesquitas deles, além disso, a atividade da *nu ahong* ficou confinada ao espaço da *nusi*, o que não impediu que elas se tornassem exemplos para as mulheres da comunidade por meio da observância dos cânones da religião (JASCHOK; SHUI, 2000). A *nu ahong* se tornou pilar de sustentação da fé local, defendendo sua religião e exortando sua influência para as mulheres da comunidade sob seus cuidados espirituais e, nas palavras de Jaschok e Shui (2000, p. 98), “in teaching Islamic doctrines and pondering women’s material and spiritual predicament, they nurtured a unique women-based religious culture.”¹⁸.

Não é incomum a resistência ao surgimento de espaço para as mulheres no Islamismo, considerando as desigualdades de gênero que permeiam esta cultura religiosa baseada no patriarcalismo, como citamos anteriormente. Sobre isto, Aïcha El Hajjami (2008) afirma que a inferioridade em que as mulheres são colocadas nas sociedades muçulmanas é resultado da hegemonia masculina na interpretação restritiva dos textos sagrados, leitura que legitima a posição masculina dominante e superior, considerando que a revelação do Islã se deu em uma sociedade já marcada pela mentalidade patriarcal e escravagista que tratava as mulheres como mercadorias e patrimônio de seus maridos. Na verdade, a Arábia pré-islâmica era predominantemente uma sociedade matrilinear, na qual a paternidade tinha pouca importância, o que começou a mudar num período próximo ao nascimento do profeta Maomé, em 570 (AHMED, 1986). Especula-se que a mudança da matrilinearidade para a patrilinearidade aconteceu devido ao crescimento comercial de Meca atrelado à progressiva sedentarização da previamente nômade tribo dominante, visto que a acumulação de riquezas e de propriedade incutiu no homem o desejo de passar seus bens para seus descendentes, dando

¹⁸ Ao ensinar as doutrinas islâmicas e ponderar a situação material e espiritual das mulheres, elas nutriram uma cultura religiosa única baseada nas mulheres. (Tradução livre)

nova importância à paternidade, e também o comércio expôs a cultura local à influência de outras culturas estrangeiras e patriarcais (AHMED, 1986).

O Islã inaugura uma mensagem de igualdade que tem por princípio a liberação de todo ser humano da dominação e discriminação que tivesse por base sexo, raça, riqueza, trazendo a noção de que a diversidade deveria ser considerada como fonte de paz e enriquecimento, há ainda a ideia de que homens e mulheres possuem uma origem comum (HAJJAMI, 2008). Contudo, as leis islâmicas, produzidas após a morte do Profeta e ainda nos primeiros séculos da religião, foram formuladas para tratar de situações que não estavam descritas nos textos sagrados, e para tal, utilizou-se o princípio da *ijtihâd*, uma forma de interpretação dos textos mantendo seu valor e adequando-o ao tempo (HAJJAMI, 2008). A suspensão da prática da *ijtihâd* engessou a jurisprudência islâmica na realidade da época em que foi escrita, pondo fim na possibilidade de inovação, algo que prejudicou as mulheres no momento em que a mentalidade patriarcal limitou os direitos que elas possuíam nos primeiros anos do Islã à condições desfavoráveis (HAJJAMI, 2008).

Juristas muçulmanos defendem e seguidores da religião islâmica acreditam que justiça e equidade são valores intrínsecos e princípios cardiais no Islamismo, porém isto não se reflete nas leis que regulamentam as relações de gênero e nos direitos de homens e mulheres, e, segundo Ziba Mir-Hosseini (2006), não haverá justiça para a mulher muçulmana enquanto o patriarcado continuar sendo justificado em nome do Islã. No Islamismo, a sharia é a lei revelada, a totalidade do testamento de Deus revelada ao profeta Maomé, manifesta o ideal transcendental que embasa a justiça no Islã e o espírito das revelações corânicas, condenando todas as relações de exploração e dominação, enquanto a fiqh é a jurisprudência, é o esforço humano para discernir e interpretar as normas que estão contidos nos textos sagrados, ou seja, se por um lado a sharia é sagrada, universal e eterna, por outro, a fiqh é humana e passível de mudança (MIR-HOSSEINI, 2006). Os textos da fiqh, patriarcais na forma e no espírito, são frequentemente invocados como a lei de Deus com o intuito de silenciar e frustrar a busca muçulmana por justiça e equidade legais, nas palavras de Mir-Housseini (2006, p. 633), a fiqh “is nothing more than the human understanding of the divine will, that is, what we are able to understand of the sharia in this world at the legal level”¹⁹.

A mulher muçulmana, afirma Mir-Housseini (2006), assim como outras mulheres no mundo, sempre esteve ciente da desigualdade de gênero presente na religião, ainda assim, apenas em 1980 aparecem claros sinais da emergência de um discurso de gênero inspirado no

¹⁹ É nada além dos entendimentos humanos sobre a vontade divina, isto é, o que somos capazes de entender da sharia neste mundo no nível legal. (Tradução livre)

feminismo, mas com linguagem e fonte de legitimidade islâmica, movimento que ficou conhecido como Feminismo Islâmico. Este movimento busca comprovar que as desigualdades embutidas na fiqh não são manifestações da vontade divina, são construções humanas, além de demonstrar como estas construções desiguais contradizem a própria essência de justiça divina revelada no Alcorão (MIR-HOSSEINI, 2006).

Ademais, o Alcorão não é muito detalhado sobre como os muçulmanos devem organizar suas comunidades e escolher seus líderes, apenas dá diretrizes gerais e uma delas é que eles devem obedecer aos seus líderes e os líderes devem consultar seus seguidores (MATTSON, 2005). Para muitas mulheres muçulmanas a autoridade religiosa tem sido comumente utilizada para oprimi-las e, quando poucas mulheres ou nenhuma reconhecem a autoridade religiosa na comunidade em que estão inseridas, existe grande chance das mulheres desta comunidade experimentarem negativamente a autoridade religiosa (MATTSON, 2005). Em muitos casos, segundo Ingrid Mattson (2005), como as mulheres possuem o pouco conhecimento sobre as leis islâmicas ou não possuem autoridade religiosa, não são capazes de argumentar contra as restrições impostas sobre elas em nome do Islã e que consideram injustas, como resultado, suas vozes são silenciadas.

It is my observation that when this religious leadership does not include women, their experiences, concerns and priorities will not be well represented. I am aware that there are those who would argue that this is not inevitable. There are those who are convinced that men are capable of guiding and leading the Muslim community in a just manner without female peers. I would argue that common sense tells us that even the most compassionate and insightful group of men will overlook some of the needs and concerns of the women of their community. More compellingly, experience teaches us that when women are not in leadership positions in their communities, they are often assigned inadequate prayer spaces (if any), they are cut off from much vital religious education, and they have few means to access the rights they possess in theory. (MATTSON, 2005, p. 4)²⁰

Como não há uma descrição corânica sobre a escolha dos líderes, há muitas formas de liderança religiosa e os meios para ascender a um cargo também variam. No caso da autoridade jurídica, a escolha do jurista depende de sua virtude e o respeito que possui ante a comunidade, para ser um jurista de sucesso é preciso treinamento profissional e a habilidade de ajudar as pessoas na solução de seus problemas (WEISS *apud* MATTSON, 2005). Para as mulheres muçulmanas assumirem lideranças no Islã há uma dupla dificuldade: elas não

²⁰ É de minha observação que quando esta liderança religiosa não inclui mulheres, suas experiências, preocupações e prioridades não serão bem representadas. Estou ciente de que existem aqueles que argumentam que isto não é inevitável. Há aqueles que estão convencidos de que homens são capazes de guiar e liderar a comunidade muçulmana de uma maneira justa sem pares femininos. Eu argumentaria que o senso comum diz que mesmo o mais compassivo e perspicaz grupo de homens irá negligenciar alguma das necessidades e preocupações das mulheres da comunidade. Mais convicentemente, experiência nos ensina que quando mulheres não estão em posições de liderança em suas comunidades, normalmente lhes são designados espaços para oração inadequados (quando há), elas são excluídas da vital educação religiosa, e poucos acessos lhes são dados para que acessem os direitos que possuem em teoria. (Tradução livre)

encontram fácil acesso às instituições de ensino e, mesmo que possuam grande habilidade em ajudar as pessoas com seus problemas, ainda precisam conquistar o respeito da comunidade (MATTSON, 2005).

A defesa da posição das mulheres como líderes religiosas está embasada nas primeiras mulheres da religião, que participavam ativamente em todos os aspectos da vida da comunidade do Profeta, pois como a primeira geração de muçulmanos eram herdeiros imediatos do período pré-islâmico, não tiveram dificuldade em aceitar a autoridade das primeiras mulheres que estavam ligadas ao Profeta e exerceram importante papel na condução da história oficial do Islã (MATTSON, 2005; AHMED, 1986). A primeira esposa do Profeta, Khadija, foi a primeira pessoa a segui-lo e a se converter à nova religião, mais ainda, por ser uma mulher madura e com muitos bens, sua fé teve peso e influência para que muitos de seu clã aceitassem as revelações recebidas por Maomé (AHMED, 1986). Outros relatos indicam que as outras esposas do Profeta, posteriores à morte de Khadija, lideravam mulheres na oração congregacional e que, uma delas, A'isha foi a principal estudiosa de sua geração, entretanto tudo isto é ignorado por estudiosos muçulmanos que são contrários aos espaços femininos (MATTSON, 2005).

Com tudo isso, podemos perceber que a posição das mulheres na comunidade Hui possui um embasamento nos textos sagrados, ao mesmo tempo é algo incomum na prática do Islamismo em outras partes do mundo. As *nusi* são cuidadosamente regulamentadas para que não firam os preceitos estabelecidos pela religião, ao mesmo tempo, são também resultado de uma necessidade e construção humanas, revelando como a religião pode se moldar tanto para dar espaço às mulheres, como para tirá-las. Embora as regulações estabelecidas para estas mesquitas não permitam que elas sejam ainda um espaço de total igualdade de gênero, elas se mostram um local e uma oportunidade ainda desejados pelas mulheres muçulmanas de outras partes do mundo.

Até 1980, as mulheres muçulmanas Hui eram pouco visíveis socialmente fosse como educadoras ou como estudantes e são trazidas ao foco na reforma da educação feminina, após o fim da Revolução Cultural Chinesa, conseqüentemente o conhecimento do Islã se populariza para além das elites muçulmanas locais (JASCHOK; SHUI, 2000). Algumas das mudanças iniciaram na província de Henan, localizada no centro da China, onde se considera como o lugar mais provável para o surgimento das mesquitas e, atualmente, abriga o maior número delas, e logo se espalharam por todo o país, idealizadas pelo mentor da reforma, o grande estudioso e *ahong* chamado Huang (JASCHOK; SHUI, 2000). Defensor um novo modelo de escolas que consistia na educação de mulheres e homens muçulmanos simultaneamente,

modelo este que se tornou dominante, Huang *ahong* alegou que as mulheres deveriam estudar o árabe, além do persa, semelhante ao que já acontecia na educação masculina, e também advogou para as mulheres terem igual acesso às doutrinas, tradições e interpretações religiosas, em vez de aderir às limitações estabelecidas historicamente (JASCHOK; SHUI, 2000).

Embora as *nuxue* que foram fundadas após 1980 sejam iniciativas de nível fundamental, possuem o apoio de organizações femininas locais e outras instituições e são consideradas uma forma efetiva de educação, não só uma fonte de conhecimento religioso, mas também uma ferramenta para acabar com o analfabetismo feminino e para popularizar o treinamento vocacional de mulheres (JASCHOK; SHUI, 2000). Como muitas das novas escolas incluem em seus currículos o ensino de chinês, história do mundo e outras matérias de conhecimento geral, as mulheres lá formadas podem escolher a carreira que desejam seguir, não são necessariamente formadas para ensinar religião, como anteriormente acontecia na maioria das escolas (JASCHOK; SHUI, 2000).

De forma semelhante, as novas mesquitas femininas construídas após o movimento cultural dos anos 1980 foram expandidas em instituições multifuncionais para atender as demandas e expectativas crescentes, cada vez mais são espaços de encontro e reunião para as mulheres muçulmanas, nos quais as mais idosas podem buscar apoio para ponderar sobre questões comunitárias ou pessoais (JASCHOK; SHUI, 2000). A *nusi* são locais que funcionam de três formas: possuem espaços para purificação, rituais religiosos e pregações, são responsáveis pela educação religiosa básica de mulheres e crianças, além de treinar a *nu ahong*, e servem para outros serviços comunitários e espirituais, como ações de caridade (JASCHOK; SHUI, 2000).

Assim como acontece nas mesquitas masculinas, as *nusi* são administradas de forma democrática: a *nu ahong* normalmente é apontada em recomendação por um comitê administrativo da mesquita (SHUI, 2001). Os assuntos diários ficam a cargo de um comitê representativo eleito pelos membros da congregação, enquanto os assuntos religiosos são lidados pela *nu ahong*, e quando esta é de confiança, é convidada para mediar disputas entre membros familiares ou entre vizinhos (JASCHOK; SHUI, 2000; SHUI, 2001). Tanto o comitê como a *nu ahong* estão atrelados a um contrato de trabalho, sendo o salário dela determinado por uma negociação entre ambos e, segundo Shui (2001, p. 110), “this is perhaps

the only historical organization in China that bears features of modern democracy and is created by people from lower ranks of society”²¹.

As reformas iniciadas nos anos 1980 trouxeram inúmeros benefícios, porém não aconteceram sem desafios: as mudanças físicas e espirituais nas mesquitas exigiram uma grande quantidade de esforço humano, de material e de estímulo financeiro, bem como líderes e organizadores competentes (SHUI, 2001). Além disso, as tradições muçulmanas têm sido afetadas pelo ambiente urbano multicultural e pela interação social fluida, isto resulta num distanciamento gradual entre as mulheres Hui e suas mesquitas, entretanto ainda há uma relação intrínseca e simbiótica entre elas, visto que até mesmo mulheres que não praticam mais a fé islâmica ocasionalmente necessitam de ajuda das mesquitas, como algumas mulheres Hui que agora são cristãs e ainda são enterradas em rituais islâmicos (SHUI, 2001). Por questões étnicas, as mulheres continuam dando suporte ao desenvolvimento das mesquitas, ainda que só as procurem em casos de necessidade, aquelas que têm uma relação mais forte com as mesquitas tendem a ter uma fé forte, normalmente vivem próximo a estes locais e são a fonte mais importante de suporte (SHUI, 2001).

Outro desafio apresentado para as *nusi* é que as mesquitas masculinas também desenvolveram seus espaços acadêmicos, incluindo em sua estrutura salas para a educação feminina e de crianças, bem como tem contratado jovens intelectuais islâmicos dos dois gêneros, questionando a credibilidade das mesquitas femininas e ameaçando o propósito inicial para o qual foram criadas: a educação de mulheres e crianças (SHUI, 2001). Mais ainda, as mulheres religiosas contemporâneas, melhores educadas e cultas que a geração anterior, aprenderam sobre a religião islâmica por meio da leitura do Alcorão chinês e, comumente, frustram-se com as interpretações rasas ou as convicções morais tradicionalistas pregadas pelas *nu ahong* mais velhas, por isso, muitas das mais novas sentem que não tem outra escolha senão aprender sobre o Alcorão árabe com os homens (SHUI, 2001).

Apesar das dificuldades impostas pelas mesquitas masculinas, o relacionamento entre a *nusi* com a mesquita masculina da mesma paróquia é o mais importante, estão relacionados como uma família e quando uma mesquita feminina encontra dificuldades, busca ajuda da mesquita masculina, isto acontece porque historicamente os muçulmanos na China são pobres e membros de uma minoria étnica (SHUI, 2001). Da mesma forma, o relacionamento entre as mesquitas femininas é amigável e, não importa o tamanho, toda mesquita feminina é

²¹ Este é talvez a única organização histórica na China que tem características da democracia moderna e é criada por pessoas das classes mais baixas da sociedade. (Tradução livre)

considerada igual, mantêm um relacionamento próximo e têm o costume de participar juntas de importantes festivais ou celebrações (SHUI, 2001).

Como explicado no capítulo anterior, o Governo chinês estabeleceu a Administração Estatal para Assuntos Religiosos para lidar com todas as questões que envolvessem religião no país, portanto, todas as mesquitas estão desde 1995 registradas junto a este órgão como lugares para atividades religiosas e sob sua administração (SHUI, 2001). As mulheres muçulmanas, conscientes de sua múltipla identidade étnica, religiosa e de gênero, desejariam ter as mesquitas femininas reconhecidas como organizações de mulheres muçulmanas e, assim, ter seu trabalho levado a sério, seja política ou ideologicamente, pela Federação de Todas as Mulheres Chinesas (FTMC), no entanto, esta considera apenas a identidade religiosa destas mulheres (SHUI, 2001).

Despite Chinese society's prejudice against religion, and despite believers' history of political ostracism, religious women harbour a strong desire to merge with mainstream social life. Some religious women's organizations would like the support and recognition of institutions such as the ACWF, and a number of religious women intellectuals seek to join the women's movement at large, but they are ignored and their demands neglected. (SHUI, 2001, p. 115)²²

Estimar o número exato de mesquitas femininas existentes na China é um trabalho árduo, por vários motivos: é uma informação negligenciada pelos acadêmicos, há a dificuldade imposta pelas políticas governamentais para religião e, nas estatísticas oficiais, não há distinção entre as mesquitas masculinas e femininas, quando as últimas são dependentes das primeiras (JASCHOK; SHUI, 2000). Não há um censo preciso sobre os números, contudo o consenso geral é de que a quantidade de mesquitas é crescente, apenas há uma estimativa de *nusi* independentes de acordo com cada província, sendo as que apresentam maiores números as províncias de Henan, com 91 mesquitas femininas e uma proporção de 1 para 7 em relação às masculinas, Shandong, com pouco mais de 20, e Hebei, com aproximadamente 80, numa proporção de 1 para 50 em relação às masculinas (JASCHOK; SHUI, 2000). Muitas mesquitas femininas existentes não preenchem os requisitos oficiais para serem reconhecidas, por serem pequenas ou estarem atreladas às masculinas, ou ainda não serem administradas por uma *nu ahong*, se o fossem, Jaschok e Shui

²² Apesar do preconceito da sociedade chinesa contra a religião e, apesar da história dos crentes de ostracismo político, as mulheres religiosas têm um forte desejo de fundir-se com a vida social dominante. Algumas organizações de mulheres religiosas gostariam do apoio e do reconhecimento de instituições como a FTMC, e um número de mulheres intelectuais religiosas procura aderir ao movimento das mulheres em geral, mas são ignoradas e suas demandas negligenciadas. (Tradução livre)

(2000) consideram que os números seriam bem maiores, por exemplo, afirmam que em Shandong há em torno de 3 ou 4 vezes mais mesquitas que apontam os dados oficiais.

A negatividade imposta às mulheres religiosas e suas organizações está ligada ao baixo status da religião na história chinesa moderna e contemporânea, isto acontece por haver pouco entendimento acerca das minorias religiosas, devido às diferenças entre os seguidores religiosos e a cultura secular majoritária, os estereótipos populares retratam os religiosos como retrógrados, incultos, primitivos, estúpidos, ou ainda supersticiosos (SHUI, 2001). Além disso, as mulheres religiosas ainda precisam lidar com os preconceitos sexistas na sociedade como um todo e confrontar as ideias sexistas embutidas nas doutrinas religiosas tradicionais e suas definições restritivas para os papéis de gênero, ou seja, elas defendem igualdade entre homens e mulheres não só na vida mundana, mas também na esfera religiosa, diante de Deus (SHUI, 2001).

Podemos perceber que as mulheres muçulmanas da comunidade Hui, ainda sofrem com várias camadas de opressão patriarcal: na sociedade chinesa como um todo, dentro de sua minoria étnica e religiosa e nas doutrinas da própria religião. Com base nas teorias que foram apresentadas no primeiro capítulo, entendemos que estas mulheres estão sob a influência da ordem hegemônica masculina não precisa ser justificada ou de discursos que a legitimem, ela existe como um exercício de poder em todos os aspectos das relações sociais de gênero, desenvolvendo-se por meio das características sociais de etnicidade, classe, neste caso, também de religião. Ainda vale salientar que utilizando o gênero como categoria analítica, é possível perceber a interação dos gêneros nas relações sociais, com base em Scott (1989), a *nu ahong* é o símbolo cultural que tipifica como as mulheres da etnia Hui devem ser, as teorias que interpretam ela como símbolo são os valores islâmicos e confucionistas, as mesquitas e as escolas femininas são espaços determinados para as mulheres e há papéis determinados que elas devem ocupar, seguindo a construção cultural em torno do gênero.

A opressão sofrida por um grupo e sua situação de subalternidade, como apontado por Spivak (2015), podem ser evidenciada pelo silêncio e aquilo que ele não pode dizer, sobre isto, Shui (2001) afirma que as mulheres religiosas dos níveis mais baixos da sociedade utilizam suas ações como discursos para dar voz às suas demandas e crenças, buscando dos seus espaços como uma forma de afirmar sua posição na vida secular e religiosa. Isto se torna problemático quando notamos que, apesar das características democráticas e das oportunidades para as mulheres dispostas pelas mesquitas femininas chinesas, estas estruturas são parte de um sistema fechados em si mesmo, no qual as *nusi* estão no centro, a *nu ahong* vive na esquina mais próxima e as muçulmanas comum vivem em sua periferia (SHUI, 2001).

Em suma, dentro do espaço das mesquitas e das escolas femininas, as mulheres Hui conseguem ter um voz e vivenciar um certo grau de liberdade, embora seja ainda muito limitado, fora de lá, são silenciadas pelo patriarcalismo dentro da própria comunidade, da sociedade chinesa, do Islamismo, do cenário internacional. Também são silenciadas pelos valores ocidentais que se manifestam nas imposições governamentais influenciadas pelas doutrinas comunistas ou na construção unificada e essencializada da identidade Oriental pelo Ocidente que ignora a existência histórica e cultural de minorias como a Hui.

5. Considerações Finais

A situação de opressão em que se encontram as mulheres Hui ficou bastante evidente ao longo deste trabalho e como ela se molda em vários níveis: internacional, nacional, religioso, étnico, de gênero, cultural, histórico, entre outros. As mesquitas só para mulheres são resultado do poder hegemônico masculino e acabam por assegurar mais ainda os papéis de gêneros construídos com base na religião e nos pensamentos confucianos. Mais ainda, a própria identidade da comunidade Hui é uma consequência direta da dominação imperial do governo chinês, que em suas tentativas de assimilação os obrigou a incorporar características da cultura chinesa tradicional como suas. Além disso, as narrativas ocidentais contribuem para a subalternidade deste grupo ao inferioriza-lo por meio de violência epistêmica quando desconsidera sua história, sua cultura, sua religiosidade, etc.

Em meio a tantas dificuldades, as mesquitas femininas podem ser consideradas um espaço de liberdade, principalmente, quando comparamos a realidade das mulheres Hui com a das Uyghurs, ou mesmo com a das muçulmanas de outras partes do mundo. A *nusi* proporciona às mulheres uma oportunidade de liderança e educação, dá a elas conhecimento das escrituras, algo negado em outras localidades, e uma ferramenta importante e necessária para que elas mesmas possam se voltar contra as estruturas de submissão impostas pela sociedade e pela religião. As mesquitas femininas já não funcionam apenas para a manutenção das tradições islâmicas, propósito para o qual foram criadas em meio às hostilidades, mas também para as mulheres poderem representar a si mesmas frente à religião e à sociedade como um todo. Um exemplo disto é Shui Jingjun, utilizada como referência neste trabalho, uma mulher chinesa pertencente à etnia Hui e que desde os anos 1980 se dedica a pesquisar sobre o desenvolvimento das mulheres muçulmanas e das mesquitas só para mulheres, na China²³.

Entretanto, as mesquitas femininas sozinhas não são capazes de tirar as mulheres muçulmanas Hui da subalternidade. A religião islâmica e a sociedade chinesa estão fundamentadas em valores patriarcais que determinam as características associadas aos gêneros masculino e feminino, construindo uma dualidade de superioridade e inferioridade entre eles, na qual os homens estão numa posição de poder e o exercem sobre as mulheres. A ordem masculina é legitimada sem precisar de justificativas e para romper com ela é necessário grande esforço dos estudos feministas, pós-coloniais e da subalternidade para

²³ Shui relata estes fatos de sua vida em seus textos utilizados como referência neste trabalho.

expor as relações de opressão existentes e questionar a impossibilidade de fala do sujeito subalterno.

Neste sentido, é preciso elencar dois exemplos de movimentos intelectuais femininos que estão se aplicando para romper com o patriarcalismo no Islamismo e no Confucionismo. No primeiro caso, apresentamos no terceiro capítulo deste trabalho o surgimento do Feminismo Islâmico, movimento iniciado por mulheres islâmicas que busca igualdade e justiça entre os gêneros no Islamismo, agindo por meio do reconhecimento de que as leis islâmicas e a interpretação dos textos sagrados sobre o gênero são socialmente construídas e, portanto, a forma desigual como a religião percebe as mulheres pode ser modificada pela reinterpretação das escrituras. No segundo caso, expusemos no segundo e terceiro capítulo como o Confucionismo se moldou ao longo dos anos de acordo com os interesses da sociedade chinesa de cada época, e como esta era uma cultura já desigual para os gêneros, os pensamentos de Confúcio foram empregados para garantir a hegemonia e superioridade masculina. Recentemente, alguns intelectuais se voltaram para os textos de Confúcio para repensar e reformular o relacionamento dele com as mulheres e adequar seus pensamentos às necessidades atuais, neste intento Li-hsiang Lisa Rosenlee escreveu o livro *Confucianism and Women*, no qual adaptou os ideais confucianos ao feminismo moderno.

Questionar a dominação patriarcal apenas ainda é insuficiente para o caso das mulheres Hui, pois sofreram e ainda sofrem com a opressão governamental e ocidental. A história dos muçulmanos na China é permeada por relações difíceis tanto com o Governo, como com a sociedade chinesa em geral. Mesmo em suas nas fases mais amistosas, o Governo não permitiu plena liberdade de prática religiosa do Islã, sempre os tratando como minoria e impondo lhes alguma restrição. As restrições governamentais continuam até os dias de hoje, porém assumiram outra conotação com a influência do ateísmo ligado à doutrina comunista soviética. Em outras palavras, os Hui já padeciam como minoria étnico-religiosa na China, o que foi agravado recentemente pela hegemonia epistemológica ocidental. No primeiro capítulo deste trabalho elencamos teorias pós-coloniais que buscam revelar estas relações desiguais a partir do ponto de vista do submisso, como os autores chineses pós-coloniais que apresentamos, no entanto e não só, estas teorias também visam também pôr fim às forças hegemônicas e opressoras por meio de projetos como o de Chakrabarty de provincializar a Europa, ou o de Bhabha de reestruturar o conceito de cultura, ou mesmo o de Spivak, que defende uma desconstrução mútua entre o intelectual e o subalterno.

Portanto, por mais difícil que seja retirar um grupo de uma condição tão complexa da subalternidade e dar-lhe voz, como o caso das mulheres da comunidade Hui, é preciso levar

em consideração os esforços já existentes, criados pelos próprios grupos. E, embora as mesquitas femininas da China não sejam a melhor forma de fazê-lo, podem servir de exemplo para a luta de outros grupos que estão numa situação pior por não terem acesso a espaços exclusivos como estes. Então, estudar um caso tão específico como o deste trabalho é uma maneira de compreender as circunstâncias enfrentadas por povos, classes, etnias, raças no cenário internacional.

Referências

- AHMED, Leila. Women and the Advent of Islam. **Signs: Journal of women in Culture and Society**. Chicago, v. 11, n. 4, p. 665-691. 1986.
- BHABHA, Homi. **O Local da Cultura**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 1998.
- BHARI, Deepika. Feminismo e/no pós-colonialismo. **Estudos Feministas**. Florianópolis, v. 21, n. 2, p. 659-688, mai-ago. 2013. Tradução de: Andréia Guerini e Juliana Steil; e revisão de Claudia de Lima Costa.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. 11^a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2012. Tradução de: Maria Helena Kühner.
- BUTLER, Judith. **Problemas de Gênero**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CHAKRABARTY, Dipesh. **Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference**. New Jersey: Princeton University Press, 2008.
- CHAN, Leo Tak-hung. "Colonization," resistance and the uses of postcolonial translation theory in twentieth-century China. In: SIMON, Sherry; ST-PIERRE, Paul. **Changing the Terms: translating in the Postcolonial Era**. Ottawa: University of Ottawa Press, 2000.
- CHAN, Hau Ming Vicky; JASCHOK, Maria. Education, gender and Islam in China: The place of religious education in challenging and sustaining 'undisputed traditions' among Chinese Muslim women. **International Journal of Education Development**. [s.l.], v. 29, n. 5, p. 487-494, set. 2009.
- CHINA's other muslims: by choosing assimilation, China's Hui have become one of the world's most successful Muslim minorities**. The Economist, 06 out. 2016. Disponível em: <<http://www.economist.com/news/china/21708274-choosing-assimilation-chinas-hui-have-become-one-worlds-most-successful-muslim>>. Acesso em: 11 jun. 2017.
- COBO, Rosa. **Aproximações à Teoria Crítica Feminista**. Comitê Latino-americano e do Caribe para a Defesa dos Direitos das Mulheres-CLADEM. Programa de Formação, jun. 2014. Disponível em: <<https://www.cladem.org/images/pdfs/publicaciones/regionales/feminismo-por/BOLETIN-CLADEM-VERSION-PORTUGUES.pdf>>. Acesso em: 10 jun. 2017.
- COSTA, Sergio. Desprovincializando a sociologia: A contribuição pós-colonial. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**. São Paulo, v. 21, n. 60, p. 117-183, fev., 2006.
- DILLON, Michael. **China's muslim hui community: migration, settlement and sects**. Richmond: Curzon, 1999.
- GERHARDT, Tatiana Engel; SILVEIRA, Denise Tolfo et al (Org.). **Métodos de Pesquisa**. Porto Alegre: Editora da Ufrgs, 2009. (Educação à Distância). Disponível em: <<http://www.ufrgs.br/cursopgdr/downloadsSerie/derad005.pdf>>. Acesso em: 28 nov. 2016
- HAJJAMI, Aïcha El. A condição das mulheres no Islã: a questão da igualdade. In: **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 30, p.107-120, jan-jul. 2008. Tradução de: Silvana Ruffier Scarinci. Disponível em:

<<http://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/8644850>>. Acesso em: 03 jun. 2017.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

HOBBSAWM, Eric J. **A era dos impérios: 1875-1914**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988. Tradução de: Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo.

_____. **A era do capital: 1848-1875**. 10ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996. Tradução de: Luciano Costa Neto.

JASCHOK, Maria; SHUI, Jingjun. **The History of Women's Mosques in Chinese Islam: a mosque of their own**. Richmond: Curzon Press, 2000

LAKATOS, Maria; MARCONI, Marina de Andrade. **Fundamentos da metodologia científica**. 5ed. São Paulo: Atlas, 2003.

LEE, Raymond. Muslims in China and their relations with the state. **Al Jazeera Centre for Studies**, Mecca, 26 ago. 2015. Disponível em: <<http://studies.aljazeera.net/en/reports/2015/08/2015826102831723836.html>>. Acesso em: 11 mai. 2017

LOOMBA, Ania. **Colonialism/Postcolonialism**. Londres: Routledge, 2000.

MAIA, Antônio C. Sobre a analítica do poder de Foucault. **Tempo Social**. São Paulo, v. 7, n. 1-2, p.83-103, out. 1995.

MATA, Inocência. Estudos pós-coloniais: desconstruindo genealogias eurocêntricas. **Civitas**. Porto Alegre, v. 14, n. 1, p. 27-42, jan-abr. 2014.

MATTSON, Ingrid. **Can a woman be an iman?** Debating form and function in muslim women's leadership. 20 jun. 2005. Disponível em: <<http://ingridmattson.org/article/can-a-woman-be-an-imam/>>. Acesso em: 05 jun. 2017.

MIR-HOSSEINI, Ziba. Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism. **Critical Inquiry**. Chicago, v. 32, n. 4, p. 629-645. 2006.

NANDY, Ashis. **A imaginação emancipatória: Desafios do século 21**. Belo Horizonte: Editora Ufmg, 2015. p. 27-88. Organização de Lucia Rabello de Castro; Tradução de Joannes de Knecht.

NING, Wang. Postcolonial Theory and the "Decolonization" of Chinese Culture. **ARIEL: A Review of International English Literature**. Calgary, v. 28, n. 4, p. 35-47, out., 1997

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo: para uma nova cultura política**. 3ed. São Paulo: Cortez, 2012.

SCHUMAN, Michael. **Confúcio e o mundo que ele criou: A história e o legado do filósofo que mais influenciou a China e o leste asiático**. São Paulo: Três Estrelas, 2016. Tradução de: Alexandre Morales.

SCOTT, Joan. Gender: a useful category of historical analyses. In: SCOTT, Joan. **Gender and the politics of history**. New York: Columbia University Press, 1989. Tradução de: Christine Rufino Dabat e Maria Betânia Ávila

SHUI, Jingjun. In search of sacred women's organizations. In: HSIUNG, Ping-chun; JASCHOK, Maria; MILWERTZ, Cecilia (Ed.); with CHAN, Red. **Chinese women organizing: Cadres, Feminists, Muslims, Queers**. Nova York: Berg, 2001. p. 101-118

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. **Pode o subalterno falar?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

TICOZZI, Sergio. L'islam en Chine hier et aujourd'hui. **Bulletin Églises d'Asie**, n.163, 1993. Tradução do italiano para o francês: Cina Oggi. Disponível em: <<http://eglasie.mepasie.org/asie-du-nord-est/chine/1993-10-16-lislam-en-chine-hier-et-aujourd'hui>>. Acesso em: 11 mai. 2017

WANG, Zheng. Never forget national humiliation. **The Newsletter**, n.59, p.32-33, Spring, 2012. Disponível em: <http://www.iias.asia/sites/default/files/IIAS_NL59_FULL.pdf>. Acesso em: 07 mar. 2017

WASHINGTON Post. **What do you really want from us?** 18 mai. 2008. Disponível em: <<http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/05/16/AR2008051603460.html>>. Acesso em: 10 jun. 17.