



PSICOLOGIA E (DE)COLONIALIDADE DO SER/ SABER RELIGIOSO: Islã, muçulmanos, islamofobia

Camila Motta Paiva¹

Resumo: Este artigo, que se configura como estudo teórico-reflexivo, tem como objetivo fazer uma recuperação do lugar ocupado pelo tema da religião no pensamento decolonial e, na sequência, a partir das pesquisas desenvolvidas pela autora, apontar como a colonialidade do ser, saber e poder atuam especificamente sobre o Islã e os muçulmanos. A partir dessa agenda, destaca-se como a psicologia, área de formação e atuação da autora, ainda reluta em adentrar os estudos que tangenciam a religião e segue reproduzindo colonialismos em suas teorias, métodos e práticas. Pretende-se evidenciar as maneiras perversas pelas quais genocídio, epistemicídio e espiritualicídio se entrelaçam, e culminam na islamofobia, uma das expressões obscuras da modernidade/colonialidade vivida por muçulmanos e muçulmanas ao redor do mundo.

Palavras-chave: Decolonialidade; religião; Islã; muçulmanos; islamofobia.

PSYCHOLOGY AND (DE)COLONIALITY OF THE RELIGIOUS BEING/KNOWLEDGE: Islam, Muslims, Islamophobia

Abstract: This article, a theoretical-reflective study, aims to discuss the place occupied by the theme of religion in decolonial thought and, subsequently, based on the research developed by the author, point out how the coloniality of being, knowledge and power acts on Islam and Muslims in specific. This agenda stands out how psychology, the author's area of study, is still reluctant to enter religious studies and continues to reproduce colonialism in its theories, methods and practices. The study highlight the perverse ways in which genocide, epistemicide and spiritualicide are related, and culminate in Islamophobia, which is another violent expression of modernity/coloniality experienced by Muslims around the world.

Keywords: Decoloniality; religion; Islam; Muslims; Islamophobia.

Artigo recebido em: 31/10/2024 Aprovado em: 17/05/2024
DOI <https://dx.doi.org/10.18764/2178-2865.v28n1.2024.13>

¹ Psicóloga. Doutorado e Mestrado em Psicologia pela Universidade de São Paulo (USP). Pesquisadora do Grupo de Antropologia em Contextos Islâmicos e Árabes (GRACIAS – FFCLRP/USP). E-mail: camilapaiva@alumni.usp.br

1 INTRODUÇÃO

O Islã é a segunda maior religião do mundo e a que cresce de forma mais veloz. No Brasil, embora a população muçulmana cresça tanto pelas conversões/reversões quanto pela imigração/refúgio, ainda é uma minoria – o censo de 2010 contabilizou pouco mais de 35 mil muçulmanos, o que representaria 0,02% da população brasileira (CASTRO; VILELA, 2019).

Para além de numérica, a invisibilidade desse grupo religioso no cenário nacional explica-se por nossas estruturas sociais. De acordo com Schwarcz (2019, p. 22), por muito tempo perdurou o mito de que o Brasil seria um “país harmônico e sem conflitos”, no qual “inexistiriam ódios raciais, de religião e de gênero”. Tal cenário idílico ignora os fatos histórico-sociais: a imposição do catolicismo trazido pelo colonizador; a violência da colonização e da escravidão; a perseguição às espiritualidades e religiosidades não-hegemônicas, como as de matriz africana, introduzidas no país por escravizados pertencentes a variados subgrupos etnoculturais – a configuração do racismo religioso remonta, pois, às nossas origens coloniais, e perdurou ao longo de toda a nossa história enquanto nação.

Por sinal, embora a presença islâmica no Brasil seja mais conhecida devido aos fluxos de imigração árabe, principalmente de libaneses, sírios e palestinos que, impulsionados por crises socioeconômicas e conflitos geopolíticos, chegaram ao Brasil no final do século XIX e ao longo do século XX, as primeiras comunidades islâmicas brasileiras foram construídas na primeira metade do século XIX pelos malês, muçulmanos escravizados. No entanto, há um apagamento do Islã e de seus seguidores, invisibilizados dos processos de constituição do país, do cenário social brasileiro contemporâneo e das pesquisas acadêmicas produzidas em solo nacional, que endossam intolerâncias e silenciamentos.

É comum que se aborde o Islã e seus seguidores através de estereótipos e distorções, que tendem a vilificar os homens e a destacar a chamada “condição das mulheres muçulmanas”, usualmente atrelando-as à submissão e à opressão (PAIVA; BARBOSA, 2021). O imaginário de muçulmanos como violentos retrocede ao pensamento cristão medieval (ARJANA, 2015), pois o rebaixamento desta religião e de seus seguidores, bem como as manifestações de repúdio em relação a eles, remontam à sua gênese no século VII: Armstrong (2002) mostra que, desde seu surgimento, o Islã foi atacado por motivos econômicos e políticos, para além da crença. No entanto, a estigmatização sobre este grupo religioso se intensificou na contemporaneidade após o 11 de setembro de 2001, quando passam a ser explicitamente associados com o terrorismo.

Tais construções desumanizantes estão profundamente enraizadas na consciência ocidental, e atuam de forma a desqualificar os muçulmanos perante a sociedade, contribuindo para a

incitação da violência direcionada a estas pessoas. Esses estigmas não refletem a diversidade da comunidade muçulmana, composta por mais de um bilhão e meio de indivíduos em todo o mundo; entretanto, ao serem rotulados por estes atributos negativos que lhe são conferidos, muçulmanos têm sua diversidade apagada, suas experiências generalizadas e seus sofrimentos deslegitimados.

Muito se condena a violência cometida por indivíduos identificados como muçulmanos, mas dificilmente se olha com atenção para a violência por eles sofrida, como a invasão colonialista e imperialista em territórios em que são maioria (NASSER; AMARAL, 2020), o estupro de mulheres muçulmanas como crime de guerra (RIAL, 2007), as agressões e violações diversas que sofrem como consequência da chamada “guerra ao terror” (YOUNIS, 2021), os genocídios e epistemicídios contra muçulmanos ao longo da história (GROSGOUEL, 2011). Existem vidas consideradas como importantes, que são passíveis de luto, que devem ser cuidadas e preservadas, e outras que não (BUTLER, 2015) - e, dentre as vidas usualmente negativadas, estão as dos muçulmanos.

Embora a colonialidade incida diretamente sobre estes religiosos, no âmbito do ser, do saber e do poder, tal relação ainda é pouco trabalhada academicamente. Extrapolando as especificidades do Islã e de seus seguidores, nota-se uma incipiência, sobretudo dentro do campo psicológico brasileiro, de estudos que abordem as contribuições do pensamento decolonial para os estudos em religião. Constata-se que a produção psicológica nacional ainda tende a negligenciar as religiões, os seus seguidores e os seus saberes (PAIVA; BARBOSA, 2021). Além do fato de que algumas espiritualidades e religiosidades parecem encontrar maior validação do que outras (SCORSOLINI-COMIN, 2018), a própria estrutura da universidade acaba favorecendo a manutenção e a reprodução de racismos epistêmicos, epistemicídios e islamofobia: como sinaliza Grosfoguel (2016, p. 25), “o privilégio epistêmico do homem ocidental foi construído às custas do genocídio/epistemicídios dos sujeitos coloniais”, e tais genocídios/epistemicídios “são fundantes da estrutura epistêmica moderno-colonial e das universidades ocidentalizadas”.

Endossa-se a posição de que “a desqualificação epistêmica se converte em instrumento privilegiado da negação ontológica” (MALDONADO-TORRES, 2007, p. 145) e que a não-representação e o não-reconhecimento de determinados sujeitos e suas comunidades mantêm e reproduz a opressão e subalternidade imposta sobre eles (ALVES; DELMONDEZ, 2015).

Isso posto, o presente artigo se configura como estudo teórico-reflexivo, que tem como finalidade fundamental retomar a discussão sobre os lugares ocupados pela temática religiosa dentro do pensamento decolonial e, a partir da agenda de pesquisa da autora junto a muçulmanos, apontar tópicos emergentes que evidenciam a persistência e a reverberação da colonialidade do ser, saber e poder sobre o Islã e seus seguidores.

Dado que ainda se toma a religião como uma categoria não merecedora de escrutínio crítico dentro das ciências sociais e humanas, faz-se necessário retomar e evidenciar o nexos fundante entre religião e modernidade/colonialidade, bem como seus impactos tanto sobre os religiosos como sobre a ciência moderna e pesquisadores, a fim de ecoar as possibilidades que o pensamento decolonial apresenta à tratativa do tema na contemporaneidade.

2 RELIGIÃO E PROJETO (DE)COLONIAL: aspectos de sua historicidade

Colonialidade é o conceito que o sociólogo peruano Aníbal Quijano introduziu no final da década de 1980 e início da década de 1990 para se referir à constituição de um modelo padronizado de dominação e poder que começou em 1492 com a assim chamada conquista – ou, melhor, invasão – das terras hoje reconhecidas como América Latina, sendo este o grande evento fundante da modernidade (WALSH, 2023).

Embora muito se trate a modernidade como um fenômeno europeu - já que a conquista foi por eles promovida e que, a partir dela, ocorreu uma reordenação do mundo, que passa a posicionar a Europa como seu centro –, Dussel (1993) nos lembra que isso só foi possível às custas dos “outros”: os não-europeus. Sabe-se que a conquista não foi fruto de um encontro, mas de um confronto entre ambos. Afinal, um mundo começava e outro terminava: o primeiro, o dos europeus brancos e cristãos, é o que se expande; já o segundo, o mundo dos nativos que tiveram suas terras invadidas e passam, a partir de então, à condição de colonizados, é pouco a pouco aniquilado – longe de ter sido descoberto, foi, em realidade, encoberto (DUSSEL, 1993).

De acordo com Walsh (2023), a construção de tal mundo novo, um sistema-mundo marcado pela modernidade/colonialidade, deu-se a partir de práticas e políticas de genocídio, pilhagem da vida e da terra, e negação e destruição da humanidade do outro, das espiritualidades e das cosmologias – eis os pilares que deram sustentação ao que se tornou o *modus operandi* deste modelo de civilização cristã ocidental que mais tarde percorreu o globo.

Quando os europeus chegaram à América, puseram em questionamento se os nativos tinham ou não religião. Até então, os colonizadores, cristãos, assumiam que a questão de diferença residia no grau de verdade da crença – uma diferença epistemológica. Consoante Maldonado-Torres (2014), até se depararem com os indígenas, os colonizadores não haviam concebido a ideia de “povos sem religião”: desde o ponto de vista presente no imaginário cristão da época, a religião era característica universal, já que tomavam-na como responsável por dar ao ser humano seu estatuto enquanto tal. Tome-se o exemplo dos muçulmanos, que séculos antes da conquista das Américas já

eram rotulados como violentos (ARJANA, 2015) e vistos como inimigos a serem combatidos (ARMSTRONG, 2002): a perspectiva europeia-cristã da época considerava que eles cultuavam o “Deus errado” – teciam, pois, um julgamento sobre a sua teologia, mas não colocavam em julgamento o seu estatuto ontológico.

Entretanto, a partir de 1492, quando se defrontam com os povos indígenas latino-americanos e pressupõem que eles não teriam religião – e que, por consequência, não teriam *alma* –, estabelece-se mais do que uma diferença teológica-epistemológica, mas sim ontológica, entre colonizado e colonizador (MALDONADO-TORRES, 2016), já que não ter uma religião seria equivalente a não ser humano. Ao terem sua humanidade posta em xeque, encontra-se nisso pretexto para que esses povos sejam aniquilados, violentados: se não são humanos, se lhes falta humanidade, poderiam então ser submetidos a qualquer tipo de atrocidade. Décadas depois, ficou “decidido” que os indígenas possuíam alma, mas “em estado bárbaro”, abrindo margens para a cristianização/evangelização que se seguiu.

A diferenciação entre pessoas com religião (com alma – humanas, portanto) e sem religião, feita ao se tomar arbitrariamente como base a religião cristã do colonizador, norteará as atitudes ocidentais em relação aos povos colonizados – desumanizados e objetificados. Vê-se, portanto, que a religião é uma das noções mais elementares presentes na constituição desse “sistema-mundo patriarcal, eurocêntrico, cristão, moderno e colonialista” (GROSGUÉL, 2011, p. 36) que, entre tantas formas de dominação, delimita zonas de ser e não-ser.

Ainda, esse retrospecto em relação à diferença ontológica imposta pela visão do colonizador cristão também permite vislumbrar o ponto de partida para o delineamento de uma diferença que será futuramente forjada como racial, que opera por meio da atribuição de diferentes graus de humanidade através de identidades fixadas (MALDONADO-TORRES, 2008; 2014). Para este autor, conquista, religião e raça estão intimamente conectadas: o questionamento sobre a humanidade dos indígenas aludia simultaneamente à religião e à raça (GROSGUÉL, 2016), tendo sua instrumentalização gerado as premissas que cimentaram a base do mundo moderno/colonial. Religião e raça, juntas, tornaram-se duas categorias centrais na elaboração de subjetividade e alteridade no mundo moderno (MALDONADO-TORRES, 2014), impactando a forma como grupos inteiros vêm sendo concebidos e retratados.

Para além do embate entre cristandade europeia e (negação das) religiosidades indígenas latino-americanas, também o Islã está notoriamente presente na composição dessa historicidade acerca da fundação da modernidade/colonialidade, ainda que, curiosamente, esta relação seja pouco explorada pela literatura (GROSGUÉL, 2016).

Durante o medievo, por muito tempo designado como um estágio de trevas, as civilizações que tinham o Islã como denominador comum viviam, ao contrário da contraparte europeia cristã, um momento de intenso florescimento, como estampado pelo nome dado a este período – Era de Ouro, ou Idade de Ouro do Islã. Entre os anos de 622 a 1492, estima-se que territórios tão diversos como os que se estendiam do Norte da África até a Índia e em contato com a China (DUSSEL, 1993), estavam conectados por esta religião.

Durante estes séculos, muçulmanos deram contribuições aos mais variados ramos do conhecimento: dentre as mais conhecidas, estão as influências islâmicas sobre a matemática, a geografia e a astronomia, por exemplo; pouco mencionados, apesar de sua relevância, são os avanços que fizeram ao que contemporaneamente compreendemos como disciplinas psi – psicologia, psiquiatria - e ao campo ampliado da saúde mental, conforme evidenciado pela autora em sua pesquisa de doutoramento (PAIVA, 2022).

A existência desse momento histórico de primazia islâmica sobre uma porção considerável do mundo de então é um dos exemplos de que, tal como coloca Dussel (1993), a Europa como começo, centro e fim da história mundial é algo próprio da modernidade, fundado com e por ela. Pouco antes da conquista das Américas, europeus empreenderam a conquista de Al-Andalus, porção da Península Ibérica que havia sido ocupada pelos muçulmanos em 711 (JAROUCHE, 2017), após mais de sete séculos de combate. Da teorização de Grosfoguel (2016, p. 35) depreende-se que o sucesso obtido com a conquista de Al-Andalus deu impulso ao empreendimento europeu além-mares, que culmina na conquista das Américas, firmando como método de colonização a “aniquilação da espiritualidade” e o epistemicídio.

Após a suposta “descoberta” geográfica do território e a dominação violenta sobre os corpos, passam a tentar controlar também as subjetividades; e, a partir do marco da conquista das Américas, estendem as concepções e práticas de desumanização a qualquer praticante de espiritualidades e religiosidade não-cristãs. Os muçulmanos, que já tinham sua religião tomada como inferior, passam a ser eles próprios racializados e lidos como sujeitos “abaixo da linha do humano” (GROSFOGUEL, 2016, p. 38) no mundo moderno emergente.

Há, portanto, um nexos entre a conquista de Al-Andalus e a conquista das Américas, sendo a última uma espécie de consolidação da primeira no que diz respeito à saída da Europa dos “limites do mundo muçulmano” (DUSSEL, 1993, p. 113), e com ele demarcando uma espécie de ruptura. A partir disso, a Europa firma-se como centro, relegando o “resto” do mundo à sua periferia – e que, sob seu jugo, têm seu declínio acelerado. A partir da formação da modernidade/colonialidade, a religião como categoria classificatória e hierarquizante será acionada infinitas vezes, a serviço da manutenção

da colonialidade do poder, do saber e do ser. Para Grosfoguel (2016), a conquista das Américas constituiu uma espécie de extensão do processo de genocídio/epistemicídio que teve início com a conquista de Al-Andalus; no entanto, diferentemente da última, é a primeira que instaura uma nova lógica, a racial (GROSFOGUEL, 2016), a qual segue estimulando o genocídio/epistemicídio contra os muçulmanos até os dias atuais, ainda que sob novas roupagens.

A modernidade é, pois, fundada por conflitos, dominações e explorações que, por sua vez, reverberam na fundação do pensamento científico cerca de um século e meio depois da conquista das Américas (DUSSEL, 1993): o eu cartesiano racional, que pensa e existe, nunca seria o eu muçulmano, judeu ou indígena, já que “o único ser dotado de uma episteme superior era o homem ocidental” (GROSFOGUEL, 2016, p. 43).

Com a passada de bastão da teologia cristã para a ciência moderna como autoridade do conhecimento, o discurso racista inaugurado pela discussão sobre a alma indígena, longe de desaparecer, transmuta-se e se resfolega: apenas deixa-se de buscar suas justificações na teologia, encontrando-as nas ciências naturais e no seu futuro espelhamento sobre as ciências humanas. Os “bárbaros a serem cristianizados” passam por uma releitura que lhes torna os “primitivos a serem civilizados” (GROSFOGUEL, 2016, p. 39) – o racismo, sob o disfarce de “pretensão científica” (FANON, 2020, p. 232), encontrará respaldo na antropologia, na psicologia e em várias outras áreas da ciência moderna.

3 UNIVERSIDADE E EPISTEMICÍDIO: (in)visibilidade do ser/saber religioso

Com a emergência da racionalidade científica, a alma teve sua importância diminuída, por não ser escrutinável pela ciência. As linhas que demarcavam a diferença transmutam-se da linguagem religiosa para a secular, que passa a ditar uma racionalidade erigida sobre as noções falaciosas de neutralidade e objetividade – que, em realidade, sim são posicionadas: ao lado do colonizador e contra os colonizados oprimidos. Não por acaso, o nascimento do secularismo é contemporâneo dos primeiros passos da ciência moderna e de seu ímpeto por progresso e desenvolvimento, que toma as sociedades europeias como a régua de medida para todas as coisas, inclusive para a cultura e para a subjetividade (QUIJANO, 2005).

Evidentemente, a psicologia não saiu ilesa desse processo, tendo sido inclusive corresponsável pela normatização de opressões, ainda se desresponsabilize por tal papel. A história da psicologia, assim como ocorre em outros campos do saber, é geralmente entendida como sendo a história da psicologia ocidental-moderna-científica, ou seja, de quando a psicologia se torna uma disciplina independente – adota-se como marco a fundação do primeiro laboratório de psicologia

experimental na Universidade de Leipzig, inaugurado em 1879 por Wilhelm Wundt - homem, branco, europeu, que bem aproveitou as condições da época, propícias para a aplicação das metodologias experimentais às questões da mente, a favor da institucionalização da psicologia. Assim, entende-se que a história da psicologia começa oficialmente a partir do momento em que esta pôde ser diferenciada da filosofia e da teologia, o que ocorre pelo investimento em uma matriz cientificista, em detrimento da sua contraparte metafísica (ABIB, 2009; FIGUEIREDO, 2009), contrariando a própria etimologia do termo psicologia enquanto “estudo da alma”.

A psicologia hegemônica é europeia e norte-americana, portanto, ocidental; e oriunda do seio da tradição judaico-cristã. O que estudamos e praticamos como psicologia ainda provém, predominantemente, da experiência e da visão de mundo de autores europeus e estadunidenses, entendidos como os cânones do pensamento a ser transmitido e praticado ao redor de todo o mundo. Tal dependência científica, reflexo do claro vínculo entre colonialismo e capitalismo (LOSURDO, 2020), minou o desenvolvimento de uma psicologia não apenas na América Latina, mas da e desde o continente.

Por muito tempo, negligenciou-se uma obviedade que circunscreve este fato: que correntes de pensamento europeias e norte-americanas foram desenvolvidas a partir de realidades histórico-sociais que não as nossas, e que este monopólio do conhecimento é, também, parte do projeto de avanço de agendas imperiais, coloniais e patriarcais (GROSFUGUEL, 2016). Embora se pretendam neutras e universais, toda e qualquer teoria é parcial e situada, pois fala da experiência de um tipo de homem e de uma visão de mundo que se impõe como se fosse representativa de todos os homens e mundos.

Como resultado, a psicologia por muito teve como propósito não uma transformação nas estruturas sociais, mas sim a “solução de problemas de ajustamento”, como consta até mesmo no texto da Lei que regulamentou a profissão no país. A psicologia e seus profissionais pouco criticavam as estruturas de desigualdade e de opressão enraizadas na sociedade, imputando ao indivíduo, pura e simplesmente, a responsabilidade pelo seu suposto desajuste, por sua desadaptação a um contexto, este sim, profundamente desalentador, alienado e alienante – uma exibição do claro ideário individualista da cultura profissional do psicólogo (DIMENSTEIN, 2000) e dos contornos positivistas, biologizantes, apolíticos e a-históricos que foram firmando hegemonia na psicologia.

Assim, conclui-se até aqui que o processo de descolonização empreendido no século XIX, no sentido de desocupação territorial e de obtenção de independência jurídica e política das colônias, não foi suficiente para romper a lógica colonial impregnada nas sociedades – esta ainda persiste, e as relações que ditam o ser, o saber e o poder seguem marcadas pela verticalidade Norte-Sul. Urge,

portanto, direcionar esforços para apontar e dismantelar as práticas e estruturas coloniais que seguem preservadas e ativas. Tal desmanche tem se apresentado como um processo contínuo e implicaria em um giro, em uma virada decolonial – esta verdadeiramente transformadora, emancipadora. Essa virada, esse giro, envolve descentrar o olhar do centro para aqueles que estão às margens, porque lá foram postos.

Dentre tais descentralizações, destaca-se neste artigo a importância de reconsiderar a religião, o religioso e o lugar que temos relegado às religiosidades-espiritualidades na psicologia. Embora os estudos relacionados à espiritualidade e religiosidade tenham crescido nas últimas décadas (SCORSOLINI-COMIN, 2018), é fato que, na academia em geral e na psicologia em particular, os estudos em religião ainda ocupam posição marginal.

Na psicologia, assim como nas demais ciências modernas, prevalece uma noção de secularismo que muitas vezes se confunde com antirreligiosidade. Aliás, esse imperativo secular é tão impregnado no pensamento científico e na universidade ocidentalizada, que até mesmo pesquisadores que têm afinidade com o pensamento decolonial rechaçam a religião e o religioso de suas análises – e, paradoxalmente, pregam em nome do secularismo. Sobre isso, explica Maldonado-Torres (2020) que é disparatado pressupor que o pensamento decolonial limitará a abordagem da religião ao enquadramento do secularismo, que, por sua vez, é uma noção intrínseca à modernidade. Pelo contrário, a mera ideia de que as esferas religiosa e espiritual devem ser lidas pelas lentes do secularismo é, por si só, colonial – pois conivente com a reafirmação de certas epistemologias e objetos de estudo em detrimento de outras e outros.

Desde a perspectiva decolonial, é preciso, por um lado, apontar como a religião foi e ainda pode ser instrumentalizada de forma a servir à opressão e então dismantelar essas estruturas; mas, por outro, é do pensamento decolonial que emerge a possibilidade de romper com os epistemicídios e espiritualicídios que ocorrem desde a emergência desse sistema-mundo moderno/colonial/ocidental. Trazer à tona as epistemologias e cosmologias que foram silenciadas pelo processo histórico de colonização e que a colonialidade seguiu abafando é uma forma de ampliar o horizonte das espiritualidades-religiosidades e assim contribuir com o debate decolonial.

Maldonado-Torres (2022) elenca alguns nomes do pensamento decolonial que abordaram o tema da religião em suas investigações: Enrique Dussel, Eduardo Mendieta, Gloria Anzaldúa, Catherine Walsh, Yuderlys Espinosa-Miñoso e, de contribuições inegáveis para os estudos críticos relacionados a Islã, muçulmanos e islamofobia, o porto-riquenho Ramón Grosfoguel, muitas vezes já referenciado neste manuscrito.

Ainda, cabe pontuar que, apesar das diferenças, o pensamento decolonial encontra-se em diversos pontos com a Filosofia e a Psicologia da Libertação, que tem como expoentes Dussel e

Martín-Baró, respectivamente. Martín-Baró, autor fundamental para compreensão da psicologia social crítica latino-americana, ele próprio um padre jesuíta, além de teólogo, psicólogo e filósofo, apontava ser surpreendente a reduzida atenção que os psicólogos dedicavam à religião, o que julgava como “deficiência tanto mais notória quando, dia após dia, comprovamos em nossos locais de trabalho o papel crucial que o religioso desempenha na determinação do ser e do fazer das pessoas” (MARTÍN-BARÓ, 2017, p. 45). Ainda, Martín-Baró frisava o potencial libertário da religião, apontando-a como uma das fontes responsáveis por “manter viva” a luta por libertação do povo salvadorenho.

Ainda assim, encontramos forte resistência à religião na psicologia contemporânea. Mais que isso, não é infrequente que pesquisadores façam uso das lentes da decolonialidade ou mesmo dos referenciais da psicologia social crítica quando refletem sobre raça, gênero, sexualidade, classe, mas, quando esbarram no tópico religioso, se esquivam ou então adotam posicionamento liberal. Ora, se a religião e a sua outra face, o secularismo, são formações fundantes da modernidade, uma discussão decolonial e crítica consistente deveria, necessariamente, passar por um exame mais apurado sobre ambos os termos, tal qual já há muito vem sendo feito com outras dicotomias que sustentam a dominação, como superior/inferior, civilizado/bárbaro, evoluído/atrasado, entre tantas outras. Cabe ao pensamento decolonial apontar, questionar e contestar, inclusive, a própria divisão secular/religioso. Indubitavelmente, fazê-lo é como “mexer em um vespeiro” (SCORSOLINI-COMIN, 2018, p. 1), dadas as controvérsias suscitadas por este campo espinhoso. No entanto, se não encararmos o desafio, além de seguirmos servindo à repetição de hegemonias e violências, também o giro, a virada, não se efetivará.

Quando as universidades se secularizaram, os outrora “desalmados” transformaram-se em pessoas despidas de racionalidade – portanto, (des)qualificadas como não-produtoras de conhecimento. Tornam-se, assim, os alvos da racionalidade dominante, constituindo-se como objetos de pesquisa – que, por seu turno, ficcionalizam as diferenças, revestindo-as de cientificidade. Muito referenciado pelo pensamento decolonial e que adensa esta discussão é Frantz Fanon, um dos autores que melhor ilustrou os efeitos psicológicos da colonização, inclusive sobre os muçulmanos e muçulmanas colonizados.

Em seus escritos psiquiátricos da década de 1950, um conjunto de textos referentes ao período em que atuou na Argélia e na Tunísia, países norte-africanos de maioria muçulmana que viviam sob as agruras do domínio colonial francês, Fanon evidenciou o quanto o psi era conivente com práticas que patologizavam os colonizados.

Fanon e colaboradores criticaram a psiquiatria colonial que fundamentava cientificamente o racismo, como Antoine Poirot, da Escola de Argel, quem primeiro “esboçou uma tentativa de

abordagem psiquiátrica do muçulmano” em suas “notas de psiquiatria muçulmana”, nas quais elencava as “principais características do nativo norte-africano”, a saber: “pouca ou nenhuma emotividade; crédulo e sugestionável ao extremo; obstinadamente tenaz; predisposição a acidentes e a reações pitiáticas” (FANON, 1955/2020, p. 233), cujas “mentes conturbadas” e “tendências impulsivas” poderiam suscitar “reações perigosas”.

Tais premissas de inferioridade biológica e psicológica organizavam os serviços de saúde. Ao se darem conta de que a psiquiatria era conivente e subserviente ao colonialismo, pois reforçava e naturalizava a inferioridade que era atribuída aos muçulmanos, deslegitimando seus saberes, Fanon e colaboradores percebem a pungência de considerar “os contextos geográficos, históricos, culturais e sociais” (FANON; AZOULAY, 2020, p. 182) presentes no contexto de referência daquelas pessoas. Considerar suas crenças e condutas como “primitivas”, “atrasadas” ou “irracionais” não passaria de um “juízo de valor” (FANON; AZOULAY, 2020, p. 208). Assim, em meados da década de 1950, o autor percebe algo que muitos ainda hoje ignoram: os pressupostos europeus não são universais – inclusive, tomar como todo aquilo que é apenas parte é um dos mecanismos do colonialismo.

Conclui-se que “a diversidade cultural não pode ser tomada como loucura” (NOGUERA, 2020, p. 18): mas, ao longo da história, foram muitas as vezes em que o campo psi etnocentricamente julgou determinadas manifestações da diversidade cultural como se fossem doença, transtorno, distúrbio, desvio, patologia – e, ao fazê-lo acriticamente, não levando em consideração a cultura, os modos de subjetivação e as relações entre os sujeitos, servia apenas ao reforço de concepções colonizadoras.

Essa patologização fala da própria condição colonial, em que o outro não é sujeito, não existe enquanto subjetividade, apenas de forma objetal a serviço do colonizador, devendo obrigatoriamente se assimilar “ao tipo de homem que lhe é proposto” (FANON; AZOULAY, 2020, p. 182) – ou, mais acurado ainda: imposto. Ao exigir do outro que ele se ajuste a uma ordem injusta, que assimile um quadro cultural que não é o seu, exige-se também que um conjunto de ideias, saberes e costumes feneça, precisamente porque é o do outro, dominante, que deve se alargar e se reproduzir. A assimilação não presume qualquer reciprocidade de perspectivas: “há toda uma cultura que deve desaparecer em benefício de outra” (FANON; AZOULAY, 2020, p. 182).

Destarte, os escritos fanonianos escancaram que a psiquiatria e a psicologia hegemônicas foram forjadas ao longo do século XIX e XX em contexto colonial, tomando o europeu branco como padrão e a experiência europeia como signo de toda a experiência humana. Para Fanon, a colonização aliena os colonizados, na medida em que são forçados a adotar a cultura e os valores do colonizador: “a cultura hegemonicamente cristã do colonizador transforma em paciente o muçulmano colonizado” (NOGUERA, 2020, p. 19).

Tais reflexões oriundas da obra de Fanon, aqui apontadas apenas de maneira breve, inevitavelmente convocam o psi a pensar sobre suas teorias, metodologias e práticas, bem como a fazer a crítica da própria constituição histórica do campo enquanto ciência e profissão – ainda hoje, cometemos equívocos semelhantes aos percebidos por Fanon no contexto argelino; ainda hoje importamos teorias que não dão conta da nossa realidade; ainda hoje negamos a variedade epistêmica e cosmológica do mundo; ainda hoje atuamos de forma hierarquizada, impondo certos saberes e apagando outros que julgamos que não (nos) convêm.

As pesquisas que temos realizado em contextos árabes/islâmicos, junto aos muçulmanos e muçulmanas, têm evidenciado como o Islã e seus seguidores são afetados, concreta e simbolicamente, pela persistência da colonialidade nos âmbitos do ser, saber e poder. É certo que fazer pesquisa junto a grupos sócio-historicamente oprimidos, por si só, não implica ser decolonial; há numerosas pesquisas feitas sobre Islã e seus seguidores que apenas reproduzem colonialismos e orientalismos, reforçando estereótipos, exotizando suas práticas e ignorando seus saberes êmicos. Outro descompasso comum é tentar ler o Islã e os muçulmanos arbitrariamente através de lentes ocidentais, seculares, ou comparando esta a outras tradições religiosas, ao invés de buscar compreendê-los pelas suas próprias categorias de análise.

O Ocidente apropriou-se das definições de saúde, democracia, direitos humanos, entre tantas outras. O pensamento decolonial, a partir destas falsas verdades eurocêntricas e homogeneizantes, vem propor uma redefinição desses elementos desde diversas epistemes, para que o uno se torne pluri-verso: desponta-se a tarefa de buscar outras narrativas que permitam o alargamento da experiência humana, e não seu empobrecimento como ocorre quando nos apegamos a narrativas únicas. Fazê-lo não se equipara a endossar fundamentalismos, nem se reduz a um nativismo – pois não se trata apenas de ir em busca de outras concepções de mundo, mas de ativamente submeter o instituído ao jugo crítico, desmanchando relações de poder a ele emaranhadas.

A cosmologia islâmica traz outras concepções de ser humano, saúde, doença, cura e sofrimento, além de suas próprias noções do que é – e para quê e para quem se destina – a psicologia – que são, em verdade, psicologias: como dito, para além da história oficial da psicologia moderna científica que nos é contada, ensinada, legitimada, encontrou-se outras, estas silenciadas, negligenciadas, desconhecidas.

A pesquisa conduzida junto a mulheres muçulmanas sobre o tema aflorou suas experiências e concepções sobre saúde e psique, em um sentido micro, mas também trouxe à tona porções dessa história islâmica submersa, em um aspecto macro. A categoria saúde mental é, evidentemente, extemporânea à Era de Ouro do Islã, mas a emergência dessas outras histórias que

culminaram na sua composição traz uma contribuição decolonial não apenas em um sentido de reivindicar pioneirismos, ou de honrar tradições, mas sobretudo por nos impelir a desestabilizar as estruturas de poder que geraram e geraram este apagamento. Aliás, a própria noção islâmica sobre religião é distinta, pois se entende como um código de vida; um código de conduta completo que rege todas as dimensões da existência, não se identificando com a noção privatizada e despolitizada de religião decorrente do paradigma secular e da ideologia do universalismo moderno (ASAD, 2010).

Por muito tempo, cristalizou-se a ideia de que muçulmanos seriam hostis à psicologia mas, em verdade, pode-se pensar que uma parcela significativa dos muçulmanos do mundo apenas não se sente contemplada pela psicologia ocidental, moderna, hegemônica. Aliás, ao contrário: sentem-se incompreendidos e renegados por ela, que tende a olhar para a religião como um obstáculo ao cuidado, dificilmente como ponte; como fonte de sofrimento, raramente como recurso ao seu enfrentamento.

4 MUÇULMANOS NÃO PRECISAM DE SALVAÇÃO: retóricas de (des)humanização

Grande parte do mundo atribui única e exclusivamente ao Islã as mazelas enfrentadas pelos muçulmanos espalhados no globo, bem como entende esta religião como fonte de ameaça às vidas “ocidentais”, que são as vidas entendidas como dignas – e, portanto, as que merecem ser preservadas, ainda que isso custe o extermínio desse outro. A violência que sobre eles incide, que para eles é direcionada, é naturalizada: supõe-se que são pessoas inerentemente violentas, que seguem uma tradição também tachada como violenta; logo, justifica-se a violência cometida contra eles como uma espécie de autodefesa. Esse processo de naturalização tende a obscurecer as origens sociais e históricas da associação entre religião e violência, reforçando a ideia de que a última é fruto de características biológicas ou psicológicas intrínsecas aos indivíduos, e não de desigualdades sociais e relações de poder.

A obra de Said (2007) destrinchou as formas pelas quais o Ocidente inventou um Oriente que não é representativo do que ele de fato é, mas sim do que se construiu colonialmente sobre ele, sendo o que o autor formula como orientalismo uma das múltiplas expressões da atitude arrogante do colonialismo europeu. Assim, o orientalismo pode ser compreendido como um corpo de “ideias, crenças, clichês ou erudição” do Ocidente sobre o Oriente. Dentre tais ideias essencialistas, repousam aquelas sobre “sua sensualidade, sua tendência ao despotismo, sua aberrante mentalidade, seus hábitos de imprecisão, seu atraso”, em contraposição aos ocidentais que propagam suas concepções de mundo como “moralmente neutras e objetivamente válidas” (SAID, 2007, p. 279).

Anteriormente, discutiu-se como a classificação das religiões dos colonizados como primitivas, atrasadas, violentas e irracionais foi fundamental para sustentar a lógica desumanizante, endossada até mesmo pelas ciências naturais e humanas, que forjaram a existência de uma “mentalidade” islâmica, ou uma “uma psique oriental” (SAID, 2007, p. 402). Se nas seções anteriores apresentou-se a gênese de tais ideias racistas e debateu-se seus efeitos psicossociais sobre muçulmanos e muçulmanas, neste terceiro momento do texto abordaremos como delas vêm sendo feito um perigoso uso político.

Entre tantos exemplos cabíveis, Butler (2015) menciona que os Estados Unidos se baseou em uma “fonte antropológica medíocre” intitulada *The Arab Mind*, para idealizar seus protocolos de guerra contra as nações do – por eles essencializado – “mundo islâmico”. Apesar de incorrerem imediatamente em erro por supor que árabe e muçulmano são equivalentes, o manuscrito não poderia ser mais conveniente para avaliar o imperialismo estadunidense: de acordo com o texto, a suposta “mentalidade árabe” poderia ser caracterizada por crenças religiosas irracionais e vulnerabilidades sexuais – que, junto a outros, servirá ao acionamento da retórica de salvação, bastante mobilizada para justificar invasões territoriais e truculências.

A salvação se expressa por uma falsa benevolência – levanta-se a bandeira de invadir o território alheio para garantir um mundo mais seguro, para libertar esses outros das prisões culturais nas quais vivem, para presentear-lhes com sociedades mais democráticas –, que oculta os interesses escusos daqueles que o fazem, os quais visam expandir não apenas territórios, mas o domínio e controle econômico, político e cultural. Pelo exposto, dá-se conta do quanto a retórica salvacionista está impregnada de colonialismos, pois atualiza a postura do colonizador ao dar como certo que o contexto no qual o outro está imerso é inferior ao dele.

Especificamente sobre as mulheres muçulmanas, recai o rótulo de que seriam oprimidas e reprimidas por sua religião “atrasada”, “fundamentalista” e “patriarcal”; e pelos homens muçulmanos, que reproduziam tais estruturas opressivas sobre elas. Embutida nesta retórica está a ideia de que mulheres muçulmanas, limitadas e sem capacidade de agência, precisariam ser salvas da sua religião, de suas vestimentas e de seus homens - uma noção falaciosa, parafraseando o célebre texto de Lila Abu-Lughod (2012).

Apesar dos vários avanços e conflitos espalhados pelo mundo, nenhum povo deixa de oferecer resistência – que não é só armada, mas também cultural (SAID, 2011): os colonizados querem afirmar sua identidade, bem como a existência de uma história que deles é própria (SAID, 2011). Sobre isso, Abu-Lughod (2012) oferece um exemplo significativo: mesmo após a invasão estadunidense no

Afeganistão, as muçulmanas não saíram se despindo de sua vestimenta religiosa – se esse fosse seu desejo, se essa fosse a pauta que lhes importasse, teriam assim feito naquela ocasião.

Foi precisamente o incômodo com o salvacionismo ocidental que impulsionou a pesquisa sobre gênero e sexualidade junto às mulheres muçulmanas, desenvolvida em outra ocasião (PAIVA, 2018): partia-se da premissa de que tais rotulações relacionadas à opressão e repressão carregavam, em verdade, uma conotação diretamente relacionada ao imaginário construído sobre a sexualidade dessas mulheres, constantemente submetidas ao ímpeto ocidental de, literalmente, desvelá-las, como que para satisfazer o fetiche de expor os supostos segredos escondidos por elas sob o véu. Uma vez mais, a obviedade colonial que se imprime na obsessão em des-cobrir essas mulheres, não pelo exercício da alteridade, mas pela dominação. Tal qual a terra, a mulher colonizada é “descoberta, penetrada, nomeada, inseminada e, acima de tudo, possuída” (MCCLINTOCK, 2010, p. 32).

Adlbi Sibai (2016), autora muçulmana que trabalha o feminismo em perspectiva decolonial, destaca o quanto a mulher muçulmana que usa *hijab* (lenço, véu) tornou-se o símbolo da opressão feminina universal, como se apenas muçulmanas fossem vítimas do sistema patriarcal – ainda, consoante Lamrabet (2014), o corpo da mulher muçulmana parece encarnar toda a tensão moderna/colonial.

Quando mulheres muçulmanas apontam que quando falam de saúde mental estão falando de seu ser e que a sexualidade é um tema muito humano que, portanto, também lhes diz respeito, estão reforçando a sua humanidade, posicionando-se contra essa bagagem colonial que busca interditar o ser muçulmano e barrar suas expressões. É pequeno, é micro, mas é uma forma de resistência por parte dessas mulheres – e uma forma de resistência acadêmica também.

Quando se fala com as pessoas em campo islâmico (não por elas, ou sobre elas) e verdadeiramente nos dispomos a ouvi-las (e não dar-lhes voz), encontramos uma vastidão de entendimentos e experiências que põe em evidência o que deveria ser óbvio, mas não é: o Islã é plural, e os muçulmanos e muçulmanas também. Culpabilizar o Islã pelo sofrimento de seus seguidores não só é injusto e desonesto, como violento. O mesmo pode ser dito em relação às posturas salvacionistas: proibir as mulheres de usar sua vestimenta religiosa, como vem sendo feitos em países europeus, como a França, é tão violento quanto impor o seu uso.

A muitos parece simplesmente não ser racionalmente concebível que mulheres muçulmanas estejam confortáveis, satisfeitas com sua religião; que nela possam encontrar apoio, fonte de suporte; que façam uso do livre-arbítrio previsto pela religião para fazer a opção pelo uso de sua vestimenta religiosa por devoção ou por identidade, e não por imposição de um homem; que tenham suas próprias pautas, que não necessariamente guardam relação com as demandas ocidentais; que

delineiem suas agendas de luta e de resistência, e desenvolvam suas próprias estratégias de enfrentamento.

Novamente, alerta-se para o entendimento de que gênero, sexualidade, saúde, liberdade e resistência não são categorias universais; e mesmo quando são de alguma forma partilhadas, não são exclusividades ocidentais, ou seja, não é a definição ocidental que deve ditar a maneira como os outros as entendem. Decolonizar é também desmonopolizar, repensar as categorias e entender que nem sempre serão capazes de explicar toda e qualquer realidade do mundo.

Ainda há um longo caminho a se percorrer rumo à decolonização da forma como pensamos a religião e os religiosos na contemporaneidade. Muçulmanos e muçulmanas vêm contestando a forma como são (re)tratados, mas a colonialidade é tamanha que não se contenta com as interpretações de primeira mão que, por definição, somente o nativo é capaz de dar sobre sua cultura (GEERTZ, 2008). Não basta ouvir os desejos e necessidades dos próprios muçulmanos/as: segue-se hegemonicamente acreditando ser preciso interditá-los de sê-lo, tão forte é a retórica colonialista de salvação no pensamento ocidental.

Na direção do encerramento, urge apontar como todos os pontos desenvolvidos nesse artigo – colonialismo, epistemicídio/espiritualicídio e a retórica de salvação – se articulam e então culminam na islamofobia, ou seja, em violências concretas e/ou simbólicas sobre os muçulmanos e muçulmanas. A islamofobia passa, entre outros, por uma relação direta entre religião e racialização, atualizando e remontando à discriminação inicialmente religiosa contra muçulmanos/as, que, posteriormente, transformou-se em racial com o advento da modernidade/colonialidade.

Vale pontuar que a islamofobia não se explica apenas por um medo irracional e individual em relação ao Islã e aos muçulmanos, como o sufixo “fobia” pode sugerir. Tal pontuação é importante, pois há uma tendência de “psicologização” da violência (PAVÓN-CUÉLLAR, 2016), pela qual se tenta explicá-la através de uma ótica individualizante, medicalizante e reducionista, perspectiva que é problemática porque desvia a atenção das questões sociopolíticas subjacentes.

A islamofobia é sustentada e fomentada por estruturas de poder que visam manter certa lógica excludente e, enquanto fenômeno complexo e multidimensional, encontra-se com outros processos, estruturas e sistemas opressivos. Por isso, a islamofobia não é totalmente equivalente à intolerância ou à violência religiosa: o ato violento direcionado aos muçulmanos costuma ser motivado pela religião, mas associa-se ao racismo, ao machismo, à xenofobia, à supremacia cristã, ao orientalismo, ao imperialismo, ao colonialismo que ainda vigora em sociedades do Sul global, entre outros (BARBOSA *et al.*, 2022) – não por acaso, constatamos que a islamofobia é direcionada mormente aos religiosos racializados, às mulheres e aos muçulmanos e muçulmanas periféricos. A

propósito, aproveita-se a oportunidade para frisar que, no contexto brasileiro, há de se investigar como os vários tipos de racismo se cruzam quando falamos de muçulmanos negros, pois, como mencionado superficialmente na introdução do artigo, as primeiras comunidades de muçulmanos no país foram organizadas pelos malês, muçulmanos escravizados, fato ao qual se dá pouca notoriedade – uma agenda de pesquisa que precisa ser melhor delineada.

Embora não seja o foco deste artigo, em um texto publicado em uma revista como esta, seria impossível não mencionar que tem sido feita uma primeira tentativa de inserir a pauta da islamofobia no rol das políticas públicas. Em 2023, um relatório produzido por um grupo de trabalho organizado pelo atual Ministério dos Direitos Humanos e da Cidadania buscou apresentar estratégias de combate ao discurso de ódio e extremismo no Brasil, de forma a embasar a proposição de políticas públicas em direitos humanos sobre o tema.

Um dos onze pontos principais de atenção elencados no relatório menciona a “intolerância, ódio e violência contra as comunidades e pessoas religiosas”, afirmando que, no Brasil, “isto se dá mais intensamente contra as de matriz africana”, mas também “atinge religiosidades indígenas, cigana e originárias de imigrantes e convertidos, como muçulmanos (islamofobia) e judeus (antisemitismo), bem como pessoas ateias, agnósticas ou sem religião” (BRASIL, 2023, p. 30). Em uma sociedade que ainda tanto tem negado a sua diversidade religiosa, a proposta é um avanço, potencializadora de ação.

5 CONCLUSÃO

A crítica a tais colonialismos impregnados no campo psicológico levanta questões importantes sobre a relação direta entre poder e hegemonia cultural-epistemológica. Neste artigo, propôs-se uma aproximação em relação à colonialidade do ser, saber e poder que atuam diretamente na vida cotidiana dos muçulmanos e muçulmanas no Brasil e no mundo, postos em diálogo com a produção psicológica da autora por meio de uma mobilização crítico-reflexiva a partir do pensamento decolonial.

Precisamos discutir como a psicologia pode e deve ser mais atenta e sensível aos saberes, às experiências e às realidades: é por meio dessa malha de construção de sentidos com as coletividades não contempladas pelas abordagens psicológicas convencionais que se fará avançar os entendimentos rumo a uma visão crítica sobre cultura e sociedade. Às pessoas não lhes falta voz, mas ouvidos dispostos a escutar não o que queremos ouvir, mas o que elas têm a dizer. O que essas pessoas querem, ou precisam, que a psicologia lhes ofereça? E qual é a porção dessa demanda que está ao nosso alcance tentar suprir?

Para decolonizarmos nossas práticas, precisamos nos voltar primeiro para uma autocrítica em relação às estratégias de produção do conhecimento. Como é sabido, o fim da colonização formal não foi suficiente para atingirmos liberdade de pensamento, de conhecimento e de produção acadêmica, pois a colonialidade segue vigorando sobre os saberes e gerando efeitos sobre os processos de subjetivação. Assim, desperta-se para a necessidade de acessar outras concepções de mundo e de ser humano: outras tradições têm, por conseguinte, também um certo sistema de ideias norteadoras de suas significações e de seus modos de vida, que emergem como possibilidade de contraponto ao conhecimento hegemônico.

No entanto, sabemos que algumas vozes e vidas são mais consideradas e ouvidas do que outras, pois a produção e transmissão de saberes é perpassada por regimes de poder. Por isso, a produção decolonial na psicologia entende que toda narrativa única é problemática. A perspectiva decolonial não se limita a um conjunto de teorias, mas sim se constitui como mais um projeto ético-político atento à realidade histórica, social, geográfica e cultural, propondo um giro que descentre hierarquias e busque rupturas com os legados de dominação e exploração.

Uma das tarefas que se colocam aos pesquisadores afinados com o pensamento decolonial é a de seguir apontando e desmantelando as opressões que se perpetuam em nome das religiões, mas sem perder de vista que o endosso de que espiritualidades e religiosidades não-ocidentais são retrógradas, irracionais e violentas, pondo-as em contraste com o Ocidente moderno, racional e supostamente pacífico, é uma forma de sustentar a colonialidade, e não desfazê-la. Como visto, religião e raça estiveram desde o início profundamente implicadas no projeto colonial – portanto, se queremos compreender a colonialidade moderna e de fato desmanchar as estruturas coloniais instituídas, não podemos nos esquivar da religião como categoria fundante desse sistema-mundo.

Assim, acercarmo-nos da religião pode trazer contribuições para o apontamento e desmantelamento da lógica colonial ainda vigente. Se, por um lado, a religião foi mola propulsora da instauração da modernidade/colonialidade; inversamente, os estudos em religião podem fazer parte do combate à colonialidade das e nas ciências humanas, ultrapassando-a. A ciência não é produzida em um vazio histórico-cultural.

É justamente por reconhecer que também a ciência é historicamente produzida, e que por muito tempo foi usada como ferramenta ideológica de manutenção do poder, sustentando uma série de estruturas e sistemas opressivos que ainda vigoram na sociedade, que se faz tão urgente enaltecer a pluralidade da psicologia – fazê-lo é afirmar a existência dos subalternizados, por meio dos seus conhecimentos invisibilizados, e também uma forma de (rea)firmar o compromisso psi com a transformação social, contra a manutenção de uma sociedade desigual e do status quo. Para muitos

utópico, o pensamento decolonial nos incita à libertação das amarras – de corpo, mente e coração, de acordo com a cosmologia islâmica sobre o ser/saber, bem como da própria psicologia e demais ciências humanas.

REFERÊNCIAS

ABIB, J. Epistemologia pluralizada e história da psicologia. **Scientiae Studia**, v. 7, n. 2, 195-208, 2009. <https://doi.org/10.1590/S1678-31662009000200002>.

ABU-LUGHOD, L. As mulheres muçulmanas precisam realmente de salvação?: reflexões antropológicas sobre o relativismo cultural e seus outros. **Revista Estudos Feministas**, v. 20, n. 2, p. 451–470, 2012.

ADLBI SIBAI, S. **La cárcel del feminismo**: hacia um pensamiento islámico decolonial. Akal, 2016.

ALVES, C. B.; DELMONDEZ, P. Contribuições do pensamento decolonial à psicologia política. **Revista Psicologia Política**, v. 15, n. 34, p. 647-661, 2015.

ARJANA, S. R. **Muslims in the Western Imagination**. Oxford University Press, 2015.

ARMSTRONG, K. **Maomé**: uma biografia do Profeta. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

ASAD, T. A construção da religião como uma categoria antropológica. **Cadernos de Campo**, v. 19, n. 19, p. 263-284, 2010.

BARBOSA, F. C.; SOUZA, F. F.; LUCAS, I. M.; ROCHA, G. C.; CARLOS, I. H. B.; PAIVA, C. M. I **Relatório de Islamofobia no Brasil**. São Bernardo do Campo: Ambigrama, 2022. Disponível em: https://www.ambigrama.com.br/_files/ugd/ffe057_6fb8d4497c4748f8961c92a546c5b3fc.pdf. Acesso em: 31 out. 2023.

BUTLER, J. **Quadros de guerra**: Quando a vida é passível de luto? Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CASTRO, C. M. DE; VILELA, E. M. Muçulmanos no Brasil: uma análise socioeconômica e demográfica a partir do Censo 2010. **Religião & Sociedade**, v. 39, n. 1, p. 170–197, 2019. <https://doi.org/10.1590/0100-85872019v39n1cap08>.

DIMENSTEIN, M. A cultura profissional do psicólogo e o ideário individualista: implicações para a prática no campo da assistência pública à saúde. **Estudos de Psicologia (Natal)**, v. 5, n. 1, p. 95-121, 2000.

DUSSEL, E. **1492. O encobrimento do outro**: A origem do mito da Modernidade. Petrópolis: Vozes, 1993.

FANON, F. Considerações etnopsiquiátricas. *In*: FANON, F. **Alienação e liberdade**: escritos psiquiátricos. São Paulo: Ubu Editora, 2020. p. 232-235.

FANON, F.; AZOULAY, J. A socioterapia numa ala de homens muçulmanos: dificuldades metodológicas. *In: FANON, F. **Alienação e liberdade**: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu Editora, 2020. p. 171-193.

FANON, F.; AZOULAY, J. A vida cotidiana nos douars. *In: FANON, F. **Alienação e liberdade**: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu Editora, 2020. p. 194-208.

FIGUEIREDO, L. C. M. **Revisitando as psicologias**: da epistemologia à ética das práticas e discursos psicológicos. Petrópolis: Vozes, 2009.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GROSFOGUEL, R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 25-49, 2016. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69922016000100025. Acesso em: 12 set. 2023.

GROSFOGUEL, R. Racismo Epistêmico, Islamofobia Epistêmica y Ciencias Sociales Coloniales. **Tabula Rasa**, n. 14, p. 341-355, 2011. Disponível em: <http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n14/n14a15.pdf>. Acesso em: 28 jul. 2023.

JAROUCHE, M. A conquista de Alandalus segundo o relato de ‘Abdulmalik Bin Ḥabīb (m. 238 H./853 d.C.). **Topoi**, v. 18, n. 35, p. 222-245, 2017.

LAMRABET, A. El velo (El Hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial. **Tabula Rasa**, n. 21, p. 31-46, 2014.

LOSURDO, D. **Colonialismo e luta anticolonial**: os desafios da revolução no século XXI. São Paulo: Boitempo, 2020.

MALDONADO-TORRES, N. AAR Centennial Roundtable: Religion, Conquest, and Race in the Foundations of the Modern/Colonial World. **Journal of the American Academy of Religion**, v. 82, n. 3, p. 636–665, 2014. <http://www.jstor.org/stable/24487991>

MALDONADO-TORRES, N. Is Decolonial Theory Secular? Lessons from Frantz Fanon. *Contending Modernities*, 2022.

MALDONADO-TORRES, N. Religious Studies and/in the Decolonial Turn. *Contending Modernities*, 2020.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. *In: CASTRO-GOMEZ, S.; GROSFOGUEL, R. (orgs.). **El giro decolonial**: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MALDONADO-TORRES, N. Transdisciplinaridade e decolonialidade. **Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 75–97, 2016.

MARTÍN-BARÓ, I. Conflito social e ideologia científica: do Chile a El Salvador (1985). *In: LACERDA JÚNIOR, F. (org). **Crítica e libertação na Psicologia**: estudos psicossociais*. Petrópolis: Vozes, 2014. p. 30-54.

MCCLINTOCK, A. **Couro imperial**: raça, gênero e sexualidade no embate colonial. Campinas: Editora da UNICAMP, 2010.

NASSER, R. M.; AMARAL, R. A. D. The End of the Ottoman Empire and the creation of the Iraqi state beyond Sykes-Picot: Between Imperialism and Revolution. **Estudos Internacionais: revista de relações internacionais da PUC Minas**, v. 8, n. 4, p. 35-58, 2020. <https://doi.org/10.5752/P.2317-773X.2020v8n4p35-58>.

NOGUERA, R. Fanon: uma filosofia para reexistir. In: FANON, F. **Alienação e liberdade**: escritos psiquiátricos. São Paulo: Ubu Editora, 2020. p. 7-19.

PAIVA, C. M. **As mulheres, os perfumes e as preces**: um olhar simbólico sobre a sexualidade no Islã. Dissertação (Mestrado em Psicologia: Processos Culturais e Subjetivação) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2018. <https://doi.org/10.11606/D.59.2018.tde-04102018-102255>.

PAIVA, C. M. **Corpo, mente e coração**: saúde mental de mulheres muçulmanas brasileiras. Tese (Doutorado em Psicologia) - Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras de Ribeirão Preto, Universidade de São Paulo, Ribeirão Preto, 2022. <https://doi.org/10.11606/T.59.2023.tde-10032023-075246>.

PAIVA, C. M.; BARBOSA, F. C. Decolonizando a sexualidade no Islã: um diálogo com mulheres muçulmanas brasileiras. **Psicologia & Sociedade**, v. 33, e240224, 2021. <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2021v33240224>.

PAVÓN-CUÉLLAR, D. Para além do comportamento agressivo – Luta guerrilheira e determinação estrutural-institucional da violência no discurso do Exército Popular Revolucionário (ERP) do México. In: HUR, D. U.; LACERDA JÚNIOR, F. (orgs). **Psicologia, políticas e movimentos sociais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2016. p. 74-92.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (org.). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005. p. 117-142.

SAID, E. **Cultura e imperialismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

SAID, E. **Orientalismo**: o Oriente como invenção do Ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SCHWARCZ, L. M. Sobre o autoritarismo brasileiro. São Paulo: Companhia de Letras, 2019.

RIAL, C. Guerra de imagens e imagens da guerra: estupro e sacrifício na Guerra do Iraque. **Revista Estudos Feministas**, v. 15, n. 1, p. 131–151, 2007. <https://doi.org/10.1590/S0104-026X2007000100009>.

SCORSOLINI-COMIN, F. "É como mexer em um vespeiro": a consideração das religiões afro-brasileiras no cuidado em saúde. **Revista da SPAGESP**, v. 19, n. 1, p. 1-5, 2018. Disponível em: http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1677-29702018000100001&lng=pt&nrm=iso. Acesso em: 28 jul. 2023.

WALSH, C. E. *Rising up, living on : re-existences, sowings, and decolonial cracks*. New York, USA: Duke University Press, 2023.

YOUNIS, T. The psychologisation of counter-extremism: unpacking PREVENT. **Race & Class**, v. 62, n. 3, p. 37–60, 2021. <https://doi.org/10.1177/0306396820951055>.